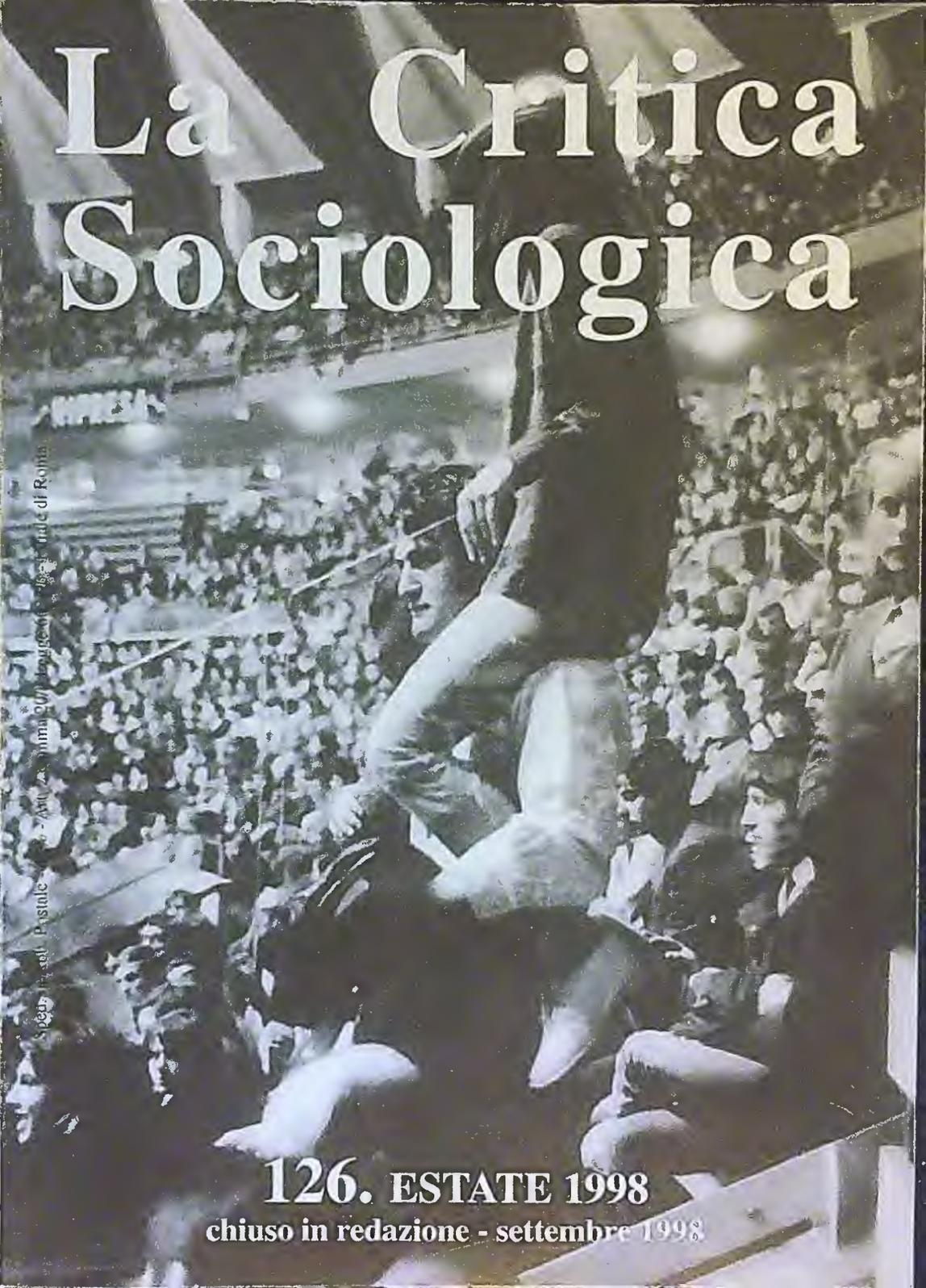


La Critica Sociologica



Sped. in abb. postale - no. 7/1907 - Roma - Anni 20 - Roma 20/1907 - 1987 - Giulio di Roma

126. ESTATE 1998
chiuso in redazione - settembre 1998

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

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

ESTERO

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

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

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

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Litografica 79 s.r.l. - Via di Vigna Girelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare ottobre 1998

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

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

126. ESTATE 1998
maggio-luglio

SOMMARIO

F.F. — Il '68, trent'anni dopo	III
IL 1968	
D. Giachetti — Il Sessantotto, il movimento e la sociologia	1
R. Minganti — Sessantotto parallelo	27
M. Canevacci — Tra memorie e amnesie: lo spazio dei sessantotti .	29
G. Della Pergola — Il mio Sessantotto	44
C. Di Cicco — Contro la malinconia del tempo	53
M. Valcarengi — Un altro '68. La rivoluzione culturale giovanile .	55
E. Pugliese — Cosa rimane del Sessantotto	58
GIUBILEO E DINTORNI	
M.I. Maciotti — Il Giubileo e <i>I Giubilanti</i>	71
G. Marucci — Aspettando il Giubileo: cosa si fa in Abruzzo ...	79
INTERVENTI	
M. Maciotti — La polemica dei due Sergi	82
R. Bertelsons — Nella società sconosciuta	86
CRONACHE E COMMENTI	
S. Oezzante — Questione edilizia ed espansione urbana	89
M.R. Panareo — Immigrati e religione	97
M.A. Falà — Del <i>Sutra del Loto</i>	102
SCHEDA E RECENSIONI	105
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	118

Il '68 trent'anni dopo.

Il panorama non è consolante. Trent'anni dopo si sprecano le piccole infamie del tipo: « l'avevo detto io » oppure « c'era da aspettarselo ». Su altre sponde, non si contano i rimpianti e le nostalgie. Fatica buttata. Lacrime vane. Perché il '68 è fallito? Avevo arrischiato una risposta, fin dagli inizi: perché la protesta non si è trasformata in progetto. Ma come mai il progetto non solo non è decollato, ma non si è neppure formato? Perché un progetto degno del nome non è solo perorazione retorica, rumore d'assemblea, mozione degli affetti o appello ai buoni sentimenti. In Una sociologia alternativa (De Donato, Bari, 1972) ho dimostrato che un progetto autentico ha da poggiare o fondarsi su una analisi scientifica delle forze in gioco. Questa analisi è mancata. Si voleva l'immaginazione al potere, ma del potere si intratteneva infantilmente un'idea immaginaria, grossolanamente antropomorfica. Il potere diveniva così onnipotente e introvabile nello stesso tempo. La contestazione globale dava la mano alla conservazione assoluta. Le critiche — durissime e forse anche ingenerose mosse dal sociologo sovietico S. A. Efirov — si saldavano con quelle dei reazionari più incalliti: l'ufficialità si difendeva su tutti i fronti. In USA lo scontro riguardava gli afro-americani e il Vietnam. In Francia, l'autoritarismo di De Gaulle. In Germania, l'assenza di opposizione politica, dopo la Grosse Koalition. In Italia, si era alcuni passi indietro. Era chiamata in causa l'autorità dei « baroni » accademici, in funzione di padri putativi, soprattutto da parte di studenti da famiglie provinciali piuttosto arcaiche. I leader avevano invece alle spalle l'assegno di papà; potevano dedicarsi alla rivoluzione a pieno tempo. Ma l'assenza di analisi determinava l'emergere di nuovi dogmatismi, bloccava il collegamento critico fra teorie e prassi, portava il movimento all'inermità di parole d'ordine vuote e alla fine al fallimento. Tornavano i dogmi, il comportamento deferenziale, le formule « rivoluzionarie » ripetute come giaculatorie. I contestatori più lesti si assicuravano mansioni manageriali nell'industria, nel caso peggiore un seggio al parlamento europeo, naturalmente esentasse. È straordinario che, trent'anni dopo, una situazione consimile debba registrarsi in Francia. Il caso di Pierre Bourdieu, sociologo al Collège de France, sembra una seconda edizione, poco riveduta, del '68. Ancora una volta, si tratta della sociologia critica, vale a dire del carattere intrinsecamente innovativo e, anzi, sovversivo, della ricerca sociale quando riesca a stabilire contatti autonomi con le forze sociali in movimento. Con la sua pedante suddivisione in « campi » separati dell'esperienza sociale con la taccagna ostinazione di un piccolo propieta-

rio agricolo, Bourdieu intende demistificare il potere, prendere il posto di Jean-Paul Sartre e di Michel Foucault (si veda « Le Monde des Livres » del 28 agosto 1998). Ma invece di una nuova rivoluzione, avremo una nuova scolastica, ancora una volta si dovrà prendere nota della deplorabile confusione fra il momento analitico e l'intervento terapeutico. Il sociologo alla Bourdieu, scrivevo tempo fa in Politics, Culture, and Society, si concepisce come il supremo ostetrico della società nuova. D'accordo. Ma ci sono buone levatrici, che sanno usare bene il forcipe. Ci sono però anche quelle che ammazzano il bambino. Trent'anni dopo bisogna forse rassegnarsi e accettare il fatto che il '68 è nato morto.

F.F.

Il Sessantotto, il movimento e la sociologia

Il movimento studentesco trentino e la sociologia *

*Non vale la pena di trovare un posto in questa società,
ma di creare una società
in cui valga la pena di trovare un posto*
(Scritta apparsa sui muri della Facoltà di sociologia di Trento)

Nel novembre del 1962 iniziavano le lezioni presso la prima Facoltà di sociologia del nostro paese, si trattava dell'Istituto Superiore di Scienze Sociali di Trento.

Appoggiarono l'iniziativa, voluta dal democristiano Bruno Kessler, presidente della provincia, la forte componente dorotea locale di Flaminio Piccoli, le forze economiche presenti sul territorio e raggruppate nell'Istituto Trentino di Cultura, e altri settori della DC « collegati finanziariamente all'Eni »¹. L'iniziativa era principalmente sostenuta dalla sinistra cattolica che rivendicava il merito di voler sprovincializzare la nostra cultura immettendovi le tecniche e le tematiche proprie della sociologia, disciplina che in Italia aveva cozzato contro la diffidenza profonda alimentata dalla filosofia idealistica e crociana e, successivamente, era stata osteggiata da uno storicismo esasperato di cui si era fatta portatrice la cultura comunista. Se Benedetto Croce aveva bollato la sociologia come un'« inferma scienza », nondimeno diffidava il PCI, il quale metteva in guardia contro « il tecnicismo e il sociologismo »².

Nelle intenzioni dei promotori, l'apertura della prima Facoltà di sociologia doveva servire ad assicurare alla disciplina uno sviluppo stabile all'interno di un apposita struttura universitaria. L'iniziativa dei trentini avveniva infatti in concomitanza con la ripresa degli studi sociologici nel nostro paese che si accompagnava alla consapevolezza della loro rilevanza opera-

* Si riprendono idee e riflessioni già svolte nella tesi di laurea, scritta con Franco Racco, nel 1979 e discussa in quell'anno presso l'Università di Torino, dal titolo « Marxismo e sociologia nel pensiero della nuova sinistra ». Il capitolo dedicato al Movimento Studentesco Trentino è stato pubblicato sulla rivista "Per il Sessantotto", n. 9, 1996.

¹ R. ROSSANDA, *L'anno degli studenti*, Bari, De Donato, 1968, p. 45.

² Risoluzione della sezione culturale del PCI riportata su "L'Unità" del 2 agosto 1955.

tiva nell'analisi dei fenomeni sociali e nella definizione di linee programmatiche di intervento per superare gli squilibri e le disfunzioni del sistema sociale. In questa prospettiva lo scopo principale dell'Università trentina era quello di formare dei nuovi ruoli professionali dotati di sapere sociologico, da inserire nelle organizzazioni produttive, nelle istituzioni e nell'amministrazione pubblica, in previsione di una domanda di mercato che si sarebbe costituita con l'attuazione della programmazione economico-sociale, asse portante della nascente esperienza governativa di centrosinistra, che tante speranze allora suscitava.

Direttore della neonata e piccola università era Mario Volpato, vicedirettore Giorgio Braga. L'apertura della Facoltà fu accolta con entusiasmo da alcuni quotidiani nazionali: per *Il Tempo* del 27 settembre 1963 si trattava di « una conquista della nostra cultura », mentre il *Corriere d'Informazione* del 30 settembre 1965 titolava: « I sociologi si avviano a diventare ceti dirigenti ». Se vi erano più ragioni per guardare con entusiasmo all'iniziativa, a Giorgio Braga non era sfuggito il rischio, sempre presente, che il sociologo si trasformasse in politico « perdendo quella superiore imparzialità che è propria della scienza »³.

Per gli abitanti di Trento, città situata ai margini dei grossi centri industriali, culturalmente isolata e provinciale, gelosa custode delle proprie tradizioni etnicoculturali, fortemente cattolica, l'apertura dell'Università diventava parallelamente motivo di orgoglio e di ripulsa verso l'innovazione. Così, accanto all'orgoglio di possedere un'Università, si generava nella popolazione un atteggiamento di diffidenza verso gli studenti di sociologia, per il loro modo di pensare e di comportarsi. Gli studi sociologici sviluppavano infatti negli studenti una concezione del mondo costruita sull'analisi critica e razionale delle strutture sociali e del sistema di valori dei gruppi sociali. La popolazione trentina cominciò a non accettare l'atteggiamento scettico, razionale e critico degli studenti nei riguardi di istituzioni quali la famiglia, il lavoro, la religione, che per loro erano un valore in sé, erano indiscutibili. Il sistema sociale cittadino reagiva al « disturbo » chiudendosi in se stesso, respingendo quella che appariva una devianza culturale proveniente dall'esterno. La mancata socializzazione con gli studenti, l'isolamento in cui vennero a trovarsi, ebbe come conseguenza l'accelerazione del processo di integrazione e di socializzazione tra i primi studenti di sociologia, favorito anche dal sistema di relazioni sociali che si instaurò nell'Università. L'esiguo numero iniziale di iscritti in una Università organizzata tipo *college* americano, più democratica e meno rigida nei rapporti fra docenti e studenti, rispetto ad altre Università italiane di quel periodo, favorirono la socializzazione. Si trattò di un processo di integrazione basato sulle discussioni dei contenuti dei corsi, sulle prospettive di utilizzazione della sociologia e del sociologo, che contribuirono a sviluppare una concezione del mondo antiautoritaria, improntata sull'analisi critica, minuta e attenta dei fenomeni sociali.

³ "Il Sole 24 ore", 1 settembre 1962.

Era in questo contesto che andava lentamente maturando il retroterra culturale del Movimento Studentesco Trentino (MST), destinato a diventare l'agente collettivo protagonista delle lotte degli studenti. Esso era la risultante di un processo di confronto fra due tradizioni culturali: quella cattolica progressista ampiamente maggioritaria e quella legata alla sinistra. Da una situazione di iniziale incomunicabilità reciproca, si passava al confronto e alla relativa amalgama delle componenti, attorno ad un'impostazione culturale e rivendicativa che nasceva dalla necessità di dover analizzare, con gli strumenti delle scienze sociali, sia i problemi concernenti l'uso e la funzione della sociologia, sia le strutture del potere e le istituzioni della società capitalistica.

Dopo quattro anni dall'apertura dei corsi la possibilità di acquisire la laurea in sociologia al termine degli studi rischiava di essere compromessa. Il 18 maggio 1965 il Senato approvava il disegno di legge per il riconoscimento dell'Istituto, ma con una modifica del titolo di laurea: « Scienze politiche e sociali ad indirizzo sociologico ». Il 24 gennaio 1966 gli studenti occupavano l'Istituto e stendevano sulla facciata uno striscione con sopra scritto a caratteri cubitali: SOCIOLOGIA. Gli occupanti rifiutavano quella che definivano una laurea compromissoria, che reincludeva di fatto le scienze sociali nella tradizionale Facoltà di scienze politiche. L'occupazione voleva impedire lo snaturamento dell'impostazione originaria, che sarebbe risultata dall'accorpamento con scienze politiche, le cui strutture erano giudicate « sclerotiche e fatiscenti »⁴. Consapevoli della rilevanza che potevano avere nella cultura italiana le scienze sociali, gli studenti volevano difendere e favorire lo sviluppo dell'autonomia istituzionale, scientifica e didattica dell'Istituto. L'occupazione durò diciotto giorni e terminò quando fu raggiunto l'obiettivo di bloccare alla Camera la legge di trasformazione della Facoltà. Il 13 maggio 1966 la Commissione della pubblica Istruzione riconosceva, con la legge n. 432, il corso di laurea in sociologia.

Quale sociologia? E per quale sociologo?

La presentazione da parte della direzione dell'Istituto di una bozza riguardante il piano di studi era l'occasione per aprire fra gli studenti una discussione sulla sociologia e sulla figura professionale del sociologo. L'impostazione del piano di studi aveva come riferimento quell'ambito della sociologia definito logico-sperimentale e comprendeva una serie di studi e ricerche caratterizzate dall'utilizzazione sistematica delle discipline formali (matematica e statistica), delle discipline metodologiche e di quelle epistemologiche. Dopo aver preso visione delle bozze, l'apposita commissione del MST avanzava diverse critiche⁵. Secondo la commissione non

⁴ « Bilancio della seconda occupazione », in AA.VV. *Documenti della rivolta universitaria*, Laterza, Bari, 1968, p. 24.

⁵ Cfr., « Osservazioni circa lo statuto e il piano di studi nella diversa elaborazione della direzione dell'Istituto e della commissione studentesca », in *Documenti della rivolta universitaria*, cit., pp. 8-13.

era l'orientamento logico-empirico a caratterizzare il piano di studi, bensì un orientamento fondato su discipline matematiche e statistiche alle quali si aggiungevano, in modo disparato e disorganico, corsi di sociologia e di altre scienze sociali. Tale piano di studi permetteva di formare dei sociologi dotati di un sapere tecnico-burocratico, con una qualificazione inferiore a quella che era possibile acquisire in istituti post-universitari di scienze sociali già esistenti in Italia. Bisognava rivedere e ridefinire l'impostazione interdisciplinare delle materie e occorreva affiancare ad esse l'indirizzo storico-comparativo, che non poteva essere accantonato o risolto con la presenza di alcuni corsi di storia isolati dal contesto generale degli studi. Tali corsi dovevano avere una funzione formativa, riflessiva, complementare a quelli di sociologia, la storia doveva essere considerata scienza sociale a pieno titolo.

Nel 1962 il vicedirettore dell'Istituto Giorgio Braga riteneva che il compito dell'università fosse quello di formare dei « tecnici della sociologia... in grado di offrire servizi... sia dentro le organizzazioni produttive che dentro i gruppi sociali »⁶, gli studenti invece giungevano alla conclusione che quella figura professionale era ormai superata dagli sviluppi delle scienze sociali in Germania e in America.

Il 21 ottobre 1966, poiché la richiesta di partecipare alla definizione dell'impostazione scientifico-culturale dell'Istituto e alla direzione tecnico-amministrativa veniva respinta dalla direzione, gli studenti occupavano nuovamente l'Università per diciassette giorni, fino a quando non venne accolta la proposta di istituire una commissione paritetica docenti-studenti per l'elaborazione del piano di studi e dello statuto. Nel frattempo la riflessione del MST si andava ampliando; esso concepiva la sociologia come scienza critica e non come tecnica operativa priva di rilevanza problematica, senza connessione con i problemi storico-sociali. Consideravano lo studente come soggetto del suo « farsi scienziato », ricercatore e operatore sociale, interprete delle proprie esigenze scientifiche, della propria formazione culturale e non come oggetto di un processo meccanico di acculturazione, all'interno del quale la libertà di scelta e l'autonomia venivano aprioristicamente condizionate da una pianificazione rigida e riduttiva di ogni fecondo pluralismo. Concepevano l'Università come elemento propulsivo di democrazia, una specie di comunità autogovernantesi attraverso la partecipazione piena ed egualitaria di tutte le componenti e non come comunità autoritativa, corporazione stratificata in base alla struttura di potere, luogo di gestione di scelte riguardanti interessi di gruppi dominanti. Esigevano lo sviluppo della preparazione scientifica in stretta connessione con la « *consapevolezza problematica* », contro il « *tecnicismo acritico* », l'incapacità di porsi problemi socialmente significativi e di individuare strumenti operativi per risolverli⁷.

La frattura che si determinava fra teoria della società e ricerca sociale empirica non era unicamente imputabile al carattere relativamente recente

⁶ « Il Sole 24 ore », cit.

⁷ Cfr., « Bilancio della seconda occupazione », cit., pp. 24-39.

della ricerca empirica in Italia, né poteva essere interpretato come una lacuna colmabile da uno sviluppo della ricerca sociale che rimpiazzasse la teoria sommando via via nuovi reperti. In effetti la ricerca sociale empirica di fronte alle questioni centrali poste dalla struttura sociale, indagava e studiava settori e aspetti marginali o parziali. Voler limitare la ricerca ad oggetti estrapolati dal loro contesto faceva sì che la trattazione del sistema sociale nel suo insieme fosse disattesa, rimandata ad un ipotetico futuro.

Per gli studenti trentini la ricerca sociologica non era solamente raccolta sistematica ed elaborazione metodica di dati, comportava una riflessione critica sull'insieme del sistema sociale.

La sociologia — scrivevano in un documento gli studenti — è, come tale, una scienza intrinsecamente “critica”. Forse più di ogni altra disciplina scientifica, la sociologia pone un problema di “impegno” sociale e umano ai suoi cultori. È assai rara, infatti, una ricerca sociologica che non ponga un problema “politico”: *l'intento della sociologia di studiare scientificamente la società comporta inevitabilmente delle conseguenze sociali*⁸.

La conoscenza prodotta dalla ricerca sociologica diventava quindi uno strumento fondamentale per favorire la presa di coscienza della società in via di trasformazione. Cessando di essere un'esercitazione accademica essa poneva in discussione la società, i suoi valori, i costumi, gli ordinamenti, le istituzioni, le strutture. In questo contesto andava ridefinito anche il ruolo del sociologo. Gli studenti rifiutavano sia il ruolo di “re filosofo”, in cui il trionfo della ragione coincideva col trionfo aristocratico “dell'uomo di ragione”, sia quello di “consigliere del re”, in cui i sociologi erano dei tecnici subordinati ai potenti. Proponevano una terza soluzione che consisteva nel rimanere “indipendenti” e “autonomi” mirando certo ai “re”, ma facendo sì che il lavoro del sociologo giungesse “anche al pubblico”⁹.

Il sociologo diventa politico

Fino a quel momento la lotta condotta dal MST era sostanzialmente sfociata in una istituzionalizzazione dei rapporti fra studenti e corpo docente, un specie di cogestione dell'Università. Le cose cambiarono decisamente a cominciare dagli ultimi mesi del 1961, quando nel MST si rafforzò l'ipotesi tendente a considerare il sistema universitario privo di ogni autonomia rispetto alle altre istituzioni statali, al sistema produttivo e sociale nel suo insieme. La sola lotta per migliorare la qualificazione professionale non era più sufficiente, si rendeva conto che occorreva sviluppare una sociologia critica e percorrendo questa strada — segnalava a suo tempo Morin — gli studenti *scoprivano la sociologia rivoluzionaria, cioè Marx:*

⁸ Ivi, p. 30.

⁹ Ivi, p. 33.

*attraverso correnti ortodosse e neo-ortodosse... Le correnti critiche della sociologia e le correnti dissidenti del marxismo [confluivano] nella politica. Ad un tratto l'ambiente della sociologia diventava un focolare attivo di politicizzazione*¹⁰.

Dal 12 al 18 marzo 1967 il MST proclamava la "settimana del Vietnam", contro l'intervento statunitense e il coinvolgimento al suo fianco del capitalismo e del governo italiano. Essa consisteva in una serie di manifestazioni, mostre, dibattiti, cortei, *sit-ins* che raggiunsero l'apice quando l'Istituto venne invaso e sgomberato dalla polizia. All'inizio dell'anno accademico 1967-68, per tutto il mese di novembre, la Facoltà fu paralizzata da uno sciopero attivo articolato in assemblee, seminari e conferenze nelle quali il tema trattato riguardava la possibilità di utilizzare l'Università in una prospettiva di contestazione globale del sistema. Secondo gli studenti l'Università era il luogo in cui si formavano e si tramandavano i valori delle classi dominanti. Tale funzione andava rovesciata e, proprio partendo dalle Università, gli studenti potevano iniziare a rompere tutta la catena delle istituzioni repressive e autoritarie.

Per un breve periodo sembrò prevalere all'interno del movimento la componente legata all'idea di "Università negativa", dall'omonimo *Manifesto per un'Università negativa* apparso nel giugno 1967. In esso l'Università era considerata un'organizzazione con la funzione di soddisfare i bisogni tecnici del sistema sociale fornendo quegli strumenti necessari a mantenere e migliorare l'organizzazione del dominio di una classe sulle altre. La scienza e la cultura erano espressione esplicita o implicita del potere della classe dominante, pertanto "all'uso capitalistico della scienza bisognava opporre un uso socialista delle tecniche e dei metodi"¹¹. L'Università negativa doveva articolarsi in tre forme di "contestazione ideologica": controrelazioni, occupazioni bianche, controcorsi. A Trento l'iniziativa, dopo una relativa adesione degli studenti ad alcuni controcorsi organizzati sui classici del marxismo, non ebbe alcun seguito. Lo sciopero iniziato a novembre si concludeva con l'eliminazione del vecchio organismo rappresentativo, ponendo fine al meccanismo della delega e affermando il concetto di democrazia diretta e assembleare.

Nei primi mesi del '68 quasi tutte le Università italiane erano occupate; a Trento, a conclusione di un'assemblea durata tutta la notte del 31 gennaio, gli studenti proclamavano la terza occupazione della Facoltà e avanzavano tre rivendicazioni: 1) lotta contro l'autoritarismo accademico, per lo sviluppo del "potere studentesco" inteso come rifiuto di qualsiasi forma di cogestione delle strutture universitarie, per la costituzione di un movimento politico degli studenti alternativo alle istituzioni scolastiche, economiche e politiche; 2) necessità di mobilitarsi contro il d.d.l. 2314 sulla riforma universitaria in discussione in parlamento; 3) organizzazione delle lotte studentesche nelle singole sedi e su scala nazionale.

¹⁰ E. MORIN, *La comune studentesca*, "Tempi Moderni" n. 33, 1968, p. 28.

¹¹ *Trento: Università negativa*, "Lavoro Politico", n. 2, novembre 1967, pp. 21-22.

L'occupazione segnava per il MST un salto qualitativo che lo conduceva *sul piano dell'analisi sociale, della metodologia di lotta e della strategia politica a superare definitivamente il momento sindacale, ... per porsi invece direttamente su di un piano politico di contestazione globale attraverso l'individuazione del significato potenzialmente rivoluzionario di una lotta condotta a livello delle strutture universitarie, ... inquadrata in una strategia generale di lotta riferita al sistema sociale neocapitalistico e imperialistico complessivo*¹².

L'occupazione era stata preparata durante una serie di discussioni e assemblee le cui conclusioni erano state sintetizzate in due documenti: *Ap-punti sulla struttura scolastica e Università come istituto produttivo*¹³. Lo sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione richiedeva al lavoratore, al tecnico, un insieme di conoscenze e di informazioni tali da permettere loro una rapida adattabilità alle trasformazioni tecnologiche, favorendo il continuo sviluppo delle forze produttive materiali e intellettuali. Era però anche evidente che la crescita della ricchezza intellettuale dei lavoratori e dei tecnici poteva contribuire ad una presa di coscienza critica e quindi alla messa in discussione dei rapporti di produzione e di potere all'interno delle aziende e delle istituzioni. Si determinava così una contraddizione fra la necessità del capitalismo di usufruire di forza-lavoro maggiormente scolarizzata, l'inadeguatezza delle strutture scolastiche e il timore che la diffusione delle conoscenze diventasse un momento di contestazione del sistema da parte delle classi subalterne.

L'esigenza di sviluppare forme di coscienza critica per colmare il distacco fra tecnica e cultura, fra scienza e professione, era generata dal sistema capitalistico stesso il quale però frenava e distorceva questo processo. Conseguentemente la precedente lotta condotta dal MST per rivendicare una effettiva formazione sociologica, che meglio ne caratterizzasse la figura professionale, comportava una concezione metastorica della realtà, in quanto presupponeva che il sistema universitario potesse astrarsi dal contesto sociale, mentre invece l'Università era solo uno dei tanti istituti produttivi del sistema sociale inteso come sistema mercantile.

L'Università — scrivevano — produce un tipo particolare di merce: l'uomo che possiede una forza-lavoro qualificata (laureato) o in via di qualificazione (laureando). Per il possessore questa qualifica o merce non ha immediatamente alcun valore d'uso, perché egli possa trarne qualche vantaggio deve portarla sul mercato, offrirla, trovare un acquirente e scambiarla. Solo realizzandola come valore di scambio il possessore potrà trarne indirettamente dei valori d'uso. Il nostro sapere dunque — era l'amara conclusione — non ci appartiene, può essere solo utilizzato da altri, da strutture che non si controllano.

Nel corso dell'occupazione, che si concluse il 7 aprile 1968, un ruolo

¹² M. BOATO, in AA. VV., *Università: l'ipotesi rivoluzionaria*, Padova, Marsilio, 1968, p. 29.

¹³ Entrambi in AA.VV., *Documenti della rivolta universitaria*, cit.

importante venne ad assumere la ricerca sociale empirica, considerata una premessa essenziale per uscire dall'ambito universitario del dibattito sulla strategia politica e sulla scienza sociale. La teorizzazione dell'unità operai-studenti aveva un senso pratico solo se si procedeva, mediante la ricerca empirica, ad una rispettiva omogeneizzazione delle conoscenze. La divaricazione fra riflessione teorica e ricerca veniva in parte colmata durante quell'occupazione con l'avvio di inchieste sulla realtà esterna. Per diversi studenti questa era la prima occasione che si presentava per condurre e gestire operativamente una ricerca. Essa era considerata come il principale strumento conoscitivo della condizione operaia trentina, un mezzo per contattare gli operai e per allargare ad altre categorie sociali il fronte di lotta anticapitalistico, nonché per conoscere i rapporti e le connessioni esistenti fra l'Università e il sistema produttivo, fra scienza e capitale, fra cultura e classi dominanti.

L'Università critica.

Al termine della terza occupazione il MST era diviso in due componenti: l'una proiettata prevalentemente in attività esterne all'Università e che si occupava dei collegamenti con le lotte operaie trentine, l'altra propensa a rimanere all'interno della Facoltà a gestire gli spazi conquistati, in quanto l'occupazione si era conclusa con l'accettazione da parte della direzione delle richieste formulate dagli studenti.

All'inizio dell'anno accademico 1968/69 due erano gli avvenimenti che interessavano la Facoltà: il progetto degli studenti per l'Università critica e il cambiamento della composizione del corpo docente. La direzione venne affidata ad Alberoni, nel collegio commissariale figuravano Bobbio, Andreatta e lo stesso Alberoni. Fra i nuovi incaricati vi erano Galli, Capecci, Tullio Altan, Baglioni, Flores D'Arcais, Livolsi e altri.

Nell'estate del 1968, Mauro Rostagno e una ventina di studenti approfittavano delle vacanze estive per organizzare a Trento tre gruppi di studio: sull'imperialismo, sulla rivoluzione russa, sul movimento studentesco. Era l'inizio di un ripensamento critico rispetto alla strategia seguita in precedenza. Si discusse con fervore il libro di Rudy Dutchke, leader del movimento studentesco di Berlino Ovest, *La ribellione degli studenti*, e si avvertì la necessità di riequilibrare il rapporto teoria-prassi, che si era sfasata a sfavore di quest'ultima. La proposta che derivava da queste riflessioni estive era il progetto di Università critica in sintonia con l'esperienza berlinese iniziata nel 1967¹⁴.

La definizione della nuova strategia, la quale si incentrava sull'uso alternativo delle strutture universitarie, avveniva per opera di Curcio e Rostagno nel documento congiunto *Proposta di foglio di lavoro*; in esso, do-

¹⁴ Cfr., *L'Università critica a Berlino*, (documento) "Tempi Moderni", n. 33, 1968, pp. 72-73.

po aver definito “pre-rivoluzionaria” la situazione politica in cui si operava, e aver tacciato di avventurismo tutti quelli che credevano e/o volevano far credere che si era alla vigilia della presa del potere, si affermava che occorreva iniziare a realizzare dentro il sistema quegli elementi di “contro-società” desunti dal modello sociale utopico a cui ci si rifaceva. Era la tematica dell’utopia operante che si realizzava nell’Università critica rovesciandone la funzione tradizionale: non più istituzione che formava laureati da inserire nel sistema, *ma fabbrica di militanti teoricamente armati, praticamente sovversivi, in grado oggi di iniziare la lunga marcia, domani di continuarla nell’istituzione specifica in cui verranno immessi*¹⁵.

Si trattava di passare dal primitivo rifluto globale del sistema alla critica scientifica e politica, condotta in modo sistematico, di ogni singola istituzione. L’Università doveva diventare il “cervello” delle classi subalterne, con la funzione di restituire il “sapere sociale al popolo”. Essa era la sede da cui partire per la “lunga marcia contro e attraverso le istituzioni”: dalle fabbriche alle campagne, ai quartieri, fino all’esercito, alla famiglia, alla Chiesa, agli ospedali psichiatrici e al carcere. Iniziava un esperimento di autogoverno dell’Università con il compito culturale e politico di formare dei “rivoluzionari di professione” in grado di condurre ricerche, organizzare e dirigere lotte politiche all’interno delle singole istituzioni nelle quali, al termine degli studi, sarebbero stati chiamati ad operare, contribuendo alla disarticolazione delle strutture di potere.

Su questa esperienza non mancarono le critiche provenienti dall’interno stesso del MST; così, ad esempio, Boato scriveva pochi anni dopo: *La formula dell’“Università critica”... determinò la convergenza della maggior parte degli studenti e docenti in uno sforzo per trasformare l’Istituto di Trento in una università non troppo dissimile dalla Francoforte di Adorno, Horkheimer, Habermas, con un grandissimo interesse per i più svariati problemi “teorici” di impronta marxiana, neo-hegeliana, luxemburghiana, freudiana, reichiana, lucasciana, ecc. ecc., ma con ormai scarsissima presenza politica nelle contraddizioni di classe e nelle lotte sociali del Trentino e con una pratica sociale ridotta a pura sperimentazione*¹⁶.

Per alcuni mesi l’Università critica coinvolse i docenti e la maggioranza degli studenti, ma già nel corso del 1969 emergevano divergenze all’interno del MST fra chi riteneva utile continuare quell’esperienza e chi la considerava un tentativo, in parte riuscito, dell’amministrazione dell’Istituto di isolare gli studenti dalle lotte operaie trentine. Nell’aprile, in concomitanza con gli scontri di Battipaglia, si creava una frattura interna al MST e prevaleva la componente più interessata ad una proiezione esterna dell’attività politica. La rottura fu definitivamente sancita nel maggio-giugno 1969, parallelamente alla ripresa delle lotte alla Fiat di Torino. Si era ormai formata la componente trentina che assieme ad altre stavano per dare vita a Lotta Continua.

¹⁵ M. ROSTAGNO, R. CURCIO, *Proposta di foglio di lavoro*, Trento, dicembre 1968, p. 37; citazione tratta da A. RICCI, *I giovani non sono piante*, Milano, Sugarco, 1978, p. 179.

¹⁶ M. BOATO, *Sottosviluppo e repressione: la via trentina al centro-sinistra*, “Giovane Critica”, n. 25, inverno 1971, p. 69.

Venendo meno l'apporto del MST, falliva il "nuovo corso" inaugurato da Alberoni il quale si dimetteva il 10 febbraio del 1970. La crisi e la definitiva dissoluzione del MST permetteva al consiglio di amministrazione di imporre la chiusura delle immatricolazioni a partire dall'anno accademico 1970/72. L'apertura di altre Facoltà di sociologia in Italia facevano perdere a Trento quel fascino che aveva esercitato su molti giovani, derivante dall'essere l'unico luogo dove si poteva studiare quella scienza "oggetto di tanto amore e smisurato odio, insieme e contemporaneamente"¹⁷ secondo la bella espressione di Aldo Ricci che fu a suo tempo giovane studente di sociologia in quella città.

La crisi del sociologo

Sul finire degli anni Sessanta la sociologia aveva ormai varcato le soglie del mondo accademico. L'interesse per la ricerca sociale, per le teorie e il metodo sociologico era in forte aumento e coinvolgeva, accanto alle aziende e agli studiosi di professione, studenti che volevano capire come realmente funzionasse la scuola, militanti che riflettevano sulle prospettive di una determinata azione politica, sindacalisti che lottavano contro l'organizzazione del lavoro in fabbrica, ricercatori dei servizi del personale delle grandi imprese. Si trattava di una progressiva richiesta di conoscenze sociologiche, di un'esigenza di analisi e riflessione sistematica che andava oltre il mondo accademico, alla cerchia ristretta dei sociologi di professione e degli aspiranti tali.

Parallelamente a questo fenomeno di per sé nuovo per la cultura italiana, a partire dal '68 nell'ambiente dei sociologi si iniziava a parlare di crisi della sociologia, del suo metodo e del ruolo del ricercatore sociale. Si aprivano dibattiti che registravano discussioni e polemiche anche aspre sull'argomento. Si assisteva alla nascita di associazioni informali di sociologi contrapposte ad altre. Alcuni invitavano il sociologo a negare il proprio ruolo, altri denunciavano la pseudoscientificità delle tecniche di ricerca. C'era chi cercava di discutere pacatamente e serenamente per rafforzare lo statuto scientifico della disciplina e chi invece contrapponeva agli inutili dibattiti una sociologia critica, operativa e rivoluzionaria.

Rispetto agli anni precedenti, quando la legittimità teorica della sociologia e del sociologo erano messe in dubbio dall'esterno, da filosofi e storici di formazione umanistico-crociana e idealistica, ora le critiche provenivano da persone che appartenevano e lavoravano da anni in questo campo.

L'esplosione della crisi della sociologia italiana assumeva fin dall'inizio aspetti ambigui e contraddittori. Il primo e più evidente paradosso era che alcuni sociologi italiani denunciavano la crisi della disciplina proprio nel momento in cui nel nostro paese aumentava la richiesta di sapere sociologi-

¹⁷ A. Ricci, cit., p. 241.

co. Un secondo aspetto non meno importante riguardava la correttezza o meno nell'utilizzo del termine "crisi della sociologia", che presupponeva l'esistenza di un quadro metodologico e paradigmatico ben definito e unitario della disciplina.

Stante le particolari condizioni storiche e culturali in cui la sociologia si era trovata ad operare, tenuto presente che essa era stata introdotta nel nostro paese solo agli inizi degli anni Cinquanta, che il suo ingresso era stato circondato da diffidenze e da ostilità, le quali avevano concorso a deviarne e impedirne lo sviluppo uniforme, risultava assai difficile sostenere che esistesse una tradizione abbastanza consolidata e omogenea di cultura sociologica.

Perché si potesse parlare dell'esistenza di una sociologia nazionale, cioè di un sistema di regole e comportamenti uniformi, non era sufficiente appellarsi all'esistenza di una comunità scientifica che discuteva, conduceva delle ricerche, rispettava certe regole e seguiva determinati comportamenti. Doveva esistere anche una base socioculturale, un sistema di valori sorretto da relazioni sociali. Un sistema che si presentasse e si qualificasse come egemone e definisse un insieme di conoscenze, di regole metodologiche a cui tutti, critici e non, facessero riferimento nello svolgimento dell'attività di ricerca, di riflessione e di messa in discussione dei risultati. Era quanto si era verificato in altri paesi con più solide tradizioni sociologiche, come gli Stati Uniti, la Francia, la Germania e la stessa, allora, Unione Sovietica.

La situazione italiana evidenziava invece la mancanza di un quadro teorico di riferimento comune a tutti quelli che, negli anni Cinquanta, scoprivano la civiltà contadina del meridione oppure svolgevano ricerche empiriche sulle relazioni umane per le grandi aziende, o proponevano la ricerca e l'uso socialista dell'inchiesta sociologica.

Le varie direzioni assunte dalla ricerca empirica e teorica, al di là del loro uso a volte strumentale, avevano impedito la formazione di un retroterra comune ed omogeneo, capace di dare vita ad una sociologia nazionale. Si era andata invece definendo una situazione in cui erano presenti spezzoni di varie scuole sociologiche con finalità e obiettivi diversi. Certo fra di loro esistevano collegamenti e relazioni, ma mancava una base culturale comune, non era possibile riferirsi ad una sintesi paradigmatica da tutti riconosciuta.

Riferito ad un simile contesto, il termine crisi assumeva un significato ambiguo, poteva riferirsi alle difficoltà incontrate dalla sociologia nel definire un quadro teorico di riferimento, oppure la crisi poteva essere intesa come rimessa in discussione del ruolo del sociologo e della sociologia. Nella prima accezione si ipotizzava che la soluzione della crisi andasse ricercata nell'ambito della sociologia stessa. Fu questa la strada scelta da quel gruppo di sociologi i quali, prendendo spunto dalle delusioni suscitate dal fallimento programmatico del centro-sinistra, si orientarono verso la costituzione di una comunità scientifica col compito di elaborare un organico sistema concettuale e metodologico riferito ai problemi della società italiana. Chi la intendeva invece come crisi generale del metodo sociologico e

del ruolo del sociologo, si orientava verso la ricerca e la definizione di qualcosa di nuovo.

Uno dei primi a sollevare una serie di interrogativi rispetto alla funzione del sociologo nella società fu, nel 1968, Gian Antonio Gilli, con un breve saggio che nasceva da un'esperienza drammatica vissuta dall'autore presso l'ospedale psichiatrico di Gorizia. Egli sosteneva che il sistema sociale strumentalizzava la ricerca in due modi: si serviva di essa come fonte di informazione per accrescere il suo potere di controllo sulla società e affidava al sociologo il compito tecnico di controllore. Non solo i risultati delle ricerche servivano al potere costituito, ma gli stessi strumenti sociologici usati dal ricercatore erano mezzi attraverso i quali si esercitava il potere del sistema. Il sociologo era un oggetto del potere, il quale esercitava, a sua volta, un potere tecnico. Egli doveva prendere coscienza del proprio ruolo rifiutando di continuare a fare il ricercatore, "in una parola suicidandosi come sociologo"¹⁸, abbandonando l'istituzione e, una volta fuori, riprendere ad indagare i legami tra ricerca e potere per liberarla dall'eservimento a quest'ultimo.

Pochi anni dopo, nel 1971, egli sistematizzava le sue riflessioni in un libro intitolato *Come si fa ricerca*, che ebbe al tempo un notevole successo editoriale e che fece molto discutere negli ambiti accademici e non. Secondo l'autore la ricerca scientifica, il suo modo di procedere e il suo sviluppo dovevano sempre essere riferiti al contesto storico in cui avvenivano e, soprattutto, non si poteva prescindere dagli antagonismi di classe che avevano caratterizzato i sistemi sociali determinandone le linee di evoluzione. Non esisteva attività e conoscenza scientifica neutrale, slegata dai processi che imponevano l'evoluzione e la trasformazione della società. Il principale di questi processi era la lotta di classe quindi, storicamente, il ricercatore poteva pervenire ad una conoscenza scientifica e non falsificata del reale solo se si schierava "dalla parte della classe che si pone come autore e protagonista dello sviluppo storico futuro"¹⁹. Questa classe era il proletariato e quindi il sociologo doveva schierarsi al suo fianco, solo così facendo ridava scientificità e attualità al sapere sociologico.

La sociologia, nata contemporaneamente all'ascesa al potere della borghesia, si era posta in modo del tutto corretto accanto ad essa, in quanto allora era la classe storicamente più progressista e rivoluzionaria. Rompendo i vincoli posti dai vecchi rapporti sociali di produzione, la borghesia aveva creato le condizioni necessarie per sviluppare le ricchezze materiali e intellettuali della società. Col trascorrere del tempo il nuovo modo di produzione capitalista da presupposto per lo sviluppo delle forze produttive materiali e intellettuali era diventato un limite. Giunti a questo punto la borghesia aveva bisogno della scienza non più per trasformare la società, ma per controllare e regolare i fenomeni sociali, al fine di perpetuare il

¹⁸ G. A. GILLI, in *L'istituzione negata*, a cura di F. Basaglia, Torino, Einaudi, 1968, p. 359.

¹⁹ G. A. GILLI, *Come si fa ricerca*, Milano, Mondadori, 1975, p. 27.

proprio potere, la propria posizione di dominio e di privilegio all'interno del sistema. Parallelamente la teoria e la ricerca sociologica avevano sviluppato sempre più una concezione che raffigurava il mondo "dal punto di vista della borghesia al potere"²⁰.

Prevalsa a questo punto la funzione di controllo della sociologia rispetto all'originaria funzione innovativa. La ricerca sociale diventava apologetica e consisteva nel presentare le leggi e i fenomeni, propri di una società storicamente determinata, come leggi e fenomeni naturali, immutabili in quanto riscontrabili in ogni aggregato umano. Il processo innovativo e conoscitivo, tipico della ricerca, veniva così ostacolato, rendendo impossibili le scoperte e la pubblicizzazione di esse. La sociologia negava se stessa, diventava una visione parziale e unilaterale del mondo borghese.

Per uscire da questo circolo vizioso Gian Antonio Gilli proponeva di schierarsi con la classe in grado di sviluppare ulteriormente le forze produttive e cioè il proletariato. Andava pertanto criticata la sociologia, ormai "imborghesita", parte essenziale del meccanismo che favoriva il mantenimento dello status quo. Legata ad una classe ormai storicamente in declino, la sociologia rinunciava ad un metodo e ad un'analisi scientifica. Metodi, teorie e procedimenti andavano pertanto riformulati e ciò poteva avvenire solo se i ricercatori si ponevano a fianco del proletariato il quale, per assolvere il suo compito storico, aveva bisogno di un sapere che gli fornisse una conoscenza rigorosa della realtà che doveva trasformare.

Influenze della sociologia radicale americana

Le critiche alla disciplina e al ruolo professionale mosse da alcuni sociologi si alimentavano dei contenuti contestativi provenienti dalle lotte operaie e studentesche del biennio 1968-'69 e del più generale acuirsi delle contraddizioni di classe nel nostro paese. Ma la matrice genetica della loro messa in discussione del metodo e della sociologia trovava origine fuori dal contesto italiano. Parte della loro riflessione si era sviluppata a partire dal dibattito metodologico in corso nella sociologia statunitense fin dai primissimi anni Sessanta.

La critica al metodo sociologico, alla non autonomia e neutralità delle scienze sociali, al ruolo del sociologo e al suo rapporto col potere, la denuncia dell'autoritarismo insito nell'istituzione accademica, erano i temi cari alla nascente nuova sinistra americana, la cui influenza si fece sentire ben presto tra i sociologi, portando alla nascita della cosiddetta sociologia radicale, che riprendeva e ampliava alcuni contenuti della sociologia critica, sviluppatasi in America negli anni Cinquanta in polemica col neopositivismo e il funzionalismo.

²⁰ Ivi, p. 23.

In Italia la critica alla sociologia accademica americana aveva come riferimento Wright Mills, uno dei principali esponenti della sociologia critica e Gouldner, il quale, pur riconoscendosi nella corrente della cosiddetta sociologia riflessiva, traeva molti spunti dalle tematiche avanzate dalla sociologia radicale²¹. Per sociologia radicale era da intendersi l'opera di un gruppo di sociologi che decidevano di impegnarsi direttamente nella politica. Il processo avveniva parallelamente alla diffusione delle motivazioni e delle esigenze che trovavano nel movimento contestativo degli studenti « un punto di riferimento nelle comuni, nel diffondersi della controcultura hippies e nelle tematiche della qualità della vita, del recupero del significato, della critica del quotidiano: il radicalismo in sociologia si configurava nel recupero dei discorsi dei valori, nella critica del "metodo" oggettivante e "alienante", nell'interesse "partecipante", per gruppi emarginati e contro-culturali, nella ricerca di un rapporto nuovo con l'oggetto di indagine che ne rispettasse l'identità di soggetti »²².

Tre i temi che caratterizzavano la sociologia radicale: 1) l'analisi sistematica e complessiva della società americana attraverso lo studio della struttura produttiva, del sistema di stratificazione sociale, della distribuzione del potere, dei meccanismi di segregazione e cooptazione e del controllo sociale; 2) la critica alla teoria sociologica dominante che si accompagnava sia al tentativo di definire un proprio quadro metodologico e concettuale sia alla proposta di un coinvolgimento del sociologo e dell'oggetto della ricerca, al fine di creare delle contro-istituzioni da opporre a quelle esistenti; 3) la trasformazione del vecchio ruolo professionale del sociologo in soggetto partecipante al cambiamento.

Molte delle osservazioni critiche al metodo mosse da alcuni sociologi italiani traevano alimento da quella riflessione iniziata in America. Ciò era abbastanza evidente se si prendevano in esame le argomentazioni di Vittorio Capecchi e di Gian Antonio Gilli. Entrambi erano stati in Italia forse gli unici studiosi della loro generazione capaci di confrontarsi con gli sviluppi della teoria e della metodologia sociologica statunitense: Capecchi per quanto riguardava la strumentazione statistico-matematica, Gilli relativamente ai problemi della metodologia. Entrambi erano stati collaboratori o redattori di riviste per specialisti come il *Bollettino della ricerca operativa* e *Quality and quantity*, Capecchi era stato il primo divulgatore dell'opera di Lazarsfeld sulla metodologia e la ricerca sociologica, Gilli aveva esperienze come studioso di problemi teorici della metodologia.

Tutti e due vennero a trovarsi in una situazione contraddittoria. Gli strumenti che avevano diffuso in Italia avevano scarsa rilevanza, data l'ar-

²¹ Per un approfondimento dei contenuti di queste correnti del pensiero sociologico americano si vedano le voci "Sociologia critica", "Sociologia radicale", "Sociologia riflessiva" del *Dizionario di sociologia* di L. Gallino, Torino, Utet, 1978. Di C. WRIGHT MILLS cfr. *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962. Di A. GOULDNER cfr. *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 3.

²² T. PITCH, *Sociologia alternativa e nuova sinistra negli Stati Uniti d'America*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 3.

retratezza della disciplina, e non aiutavano quindi lo sviluppo della ricerca sociale. Per di più quegli strumenti erano sottoposti prima alla critica del movimento studentesco e giovanile americano e poi a quella dei sociologi radicali. Quando alcuni anni dopo si formava anche nel nostro paese un forte movimento degli studenti, deciso a contestare le istituzioni e l'autoritarismo, che si affiancava alle lotte operaie in ripresa, loro si ponevano il compito di rifondare gli strumenti di ricerca partendo dalla nuova realtà che le lotte andavano definendo. Erano infatti gli stessi operai e gli stessi studenti che mettevano in discussione la scienza e i saperi "borghesi", sociologia compresa.

Vittorio Capecchi, attraverso lo strumento dell'inchiesta, tentava di definire un nuovo compito e una nuova funzione per la ricerca e per il sociologo. Gian Antonio Gilli si proponeva di formulare un nuovo quadro di riferimento teorico, adatto ai nuovi tempi, integrando gli autori americani con il pensiero di Mao Tse Tung²³, tentativo di per sè abbastanza ardito, fatto per di più senza la forse necessaria mediazione di Marx.

L'inchiesta sociologica come strumento della lotta politica

Al convegno torinese del 1971 sulla crisi del metodo sociologico, Vittorio Capecchi, riflettendo sulla sociologia a lui familiare, individuava la causa di quella crisi nella "violenza che la divisione in classi" trasmetteva sul piano personale e istituzionale a chi, nel corso del suo lavoro, intendeva identificarsi con le classi subalterne²⁴. Le contraddizioni che interessavano il sociologo e, in genere, l'intellettuale, erano per Vittorio Capecchi di natura politica e potevano essere superate solo modificando la struttura della società. Posta questa premessa, egli passava ad analizzare i criteri attraverso i quali l'istituzione dei sociologi giudicava più o meno valida una ricerca. Sicuramente i criteri più in uso erano quello epistemologico-filosofico e quello relativo alle tecniche di ricerca, in particolare il processo di quantificazione in uso nelle scienze sociali. A questi criteri egli muoveva due critiche: la riflessione epistemologico-filosofica e quella tecnico-quantitativistica si collocavano ad un livello di astrazione così elevato da escludere ogni considerazione relativa ai "problemi politici e di strategia di rilevazione" che si ponevano quelli che volevano fare una ricerca; il confronto che avveniva a quel livello di astrazione esulava completamente dalla ricerca per trasformarsi in un processo « *autoalimentantesi in cui, pur prendendo spunti da alcuni dei principali problemi della ricerca empirica, si tende soprattutto a formulare contributi "nuovi" all'interno di una problematica sempre più astratta* »²⁵.

²³ Si veda in merito l'indicazione bibliografica pubblicata in appendice a *Come si fa ricerca*, op. cit. e la sua introduzione a T. PARSONS, F. BALES, *Famiglia e socializzazione*, Milano, Mondadori, 1974.

²⁴ CAPECCHI, "Strutture e tecniche di ricerca", in *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 23.

²⁵ Ivi, pp. 25-27.

La divisione tra ricerca e riflessione teorica danneggiava entrambe. Infatti non sempre chi voleva far ricerca era in grado di recuperare e utilizzare parte degli strumenti elaborati dalla riflessione teorica. Se da un lato si assisteva al progressivo disinteresse per il settore della riflessione teorica, che finiva per diventare un "giardinetto privato", scollegato dalla ricerca empirica, dall'altro egli era costretto a segnalare l'ingenuità e la povertà metodologica di alcune ricerche orientate politicamente. Era quindi ancora necessario recuperare parte dei contributi degli specialisti per dare fondamento scientifico alle ricerche empiriche. Se la critica ai criteri di scientificità in uso nella sociologia "borghese" conduceva ad una diversa caratterizzazione del ruolo del sociologo, andava però rifiutata una visione semplicistica che ignorasse o respingesse in blocco tutte le conoscenze e i metodi di quella sociologia che pure si contestava. Un minimo di conoscenza dei criteri di scientificità si rivelava utile al processo di demistificazione della stessa sociologia "borghese". Inoltre, « *All'interno delle ricerche condotte con presupposti ideologici in linea con lo status quo... si possono ricavare informazioni valide contro le intenzioni degli stessi autori* »²⁶.

Concetti come quello di ripetibilità e regolarità dei fenomeni sociali non potevano essere abbandonati, pena la negazione della possibilità stessa di esistenza della sociologia. Si doveva criticare non tanto la ricerca di regolarità, quanto la strumentalizzazione di questo criterio che conduceva alla costituzione di un quadro di riferimento rigido e schematico, il quale introduceva un atteggiamento politico di accettazione dello status quo. Neanche lo stile scientifico dell'esposizione era da rifiutare totalmente. Occorreva anzi rivendicare la giusta aspirazione al rigore con cui si dovevano analizzare le ricerche e i loro risultati. Scrivere ed esporre con uno stile scientifico era un'esigenza di fondo della ricerca sociologica, ciò che invece andava criticato era l'assunzione di questo unico parametro come garante della scientificità di un lavoro.

La crisi della sociologia metteva in evidenza la progressiva incomunicabilità tra i vari settori della ricerca sociologica. Stavano venendo meno i legami tra analisi intermedie, mancava sempre più una visione globale della realtà. Tale frammentazione del sapere non poteva essere imputata solo alla separazione del lavoro intellettuale all'interno della disciplina e fra le varie discipline, non era insomma una carenza risolvibile con uno sforzo interdisciplinare. Rifletteva piuttosto, nell'ambito della divisione intellettuale del lavoro, « *la difficoltà che le classi subalterne... incontrano per precisare una strategia politica autenticamente rivoluzionaria che affronti le contraddizioni principali e tutti i livelli di analisi. Allora è comprensibile come l'analisi dei rapporti tra le classi sociali debba diventare il punto di confluenza di tutte le analisi che si propongono di modificare attraverso un processo conoscitivo e di prassi la realtà* »²⁷.

Come conseguenza di questo ragionamento emergeva la proposta di un nuovo ruolo del sociologo. Si trattava di utilizzare lo strumento dell'in-

²⁶ Ivi, p. 73.

²⁷ Ivi, p. 45.

chiesta sociologica per orientare la prassi politica. Le conoscenze metodologiche e teoriche del sociologo dovevano produrre "un lavoro conoscitivo politico di *gruppo*" all'interno del quale dovevano confluire "*esperienze intellettuali diverse*"²⁸. Il fruitore dell'inchiesta, il gruppo politico al quale il ricercatore faceva riferimento partecipando alla sua attività, era individuato nei nuclei di base che erano sorti spontaneamente nelle varie situazioni di lotta apertesi con la conflittualità operaia e studentesca in quegli anni. Si erano formati vari gruppi di base caratterizzati e unificati al loro interno dall'intervento politico in una determinata e specifica situazione: la fabbrica, la scuola, l'ospedale, l'università, ecc. Il sociologo forniva ad essi gli strumenti necessari per accrescere le loro conoscenze sulla realtà in cui operavano. A sua volta il gruppo usava lo strumento dell'inchiesta per verificare e costruire la sua strategia di lotta e di intervento politico. Questi gruppi intervenivano a livello di singoli comparti, di singole istituzioni, su problemi particolari e specifici, mancavano quindi di un collegamento politico, di un quadro organico di riferimento. Si poneva il problema di facilitare questo collegamento e di inserire in una teoria articolata del capitalismo contemporaneo i risultati delle varie inchieste condotte nelle varie situazioni. In questo modo l'inchiesta sarebbe diventata un processo conoscitivo avente lo scopo di approfondire le contraddizioni sociali e di aprirne di nuove.

Il gruppo, nel processo di interazione fra analisi e prassi, aumentava la sua coscienza politica, di classe e antagonistica che lo opponeva al sistema sociale colto nella sua complessità e globalità partendo da situazioni specifiche e concrete. Per evitare che gli scopi finali della lotta di classe fossero tratti da un bagaglio di sommi principi fatto di concetti di eguaglianza, antiautoritarismo, creatività, spirito comunitario, ecc., mal definiti e del tutto arbitrari, Vittorio Capecchi proponeva di costruire un modello scientifico di società socialista, che fosse un punto di riferimento preciso. Si trattava di « *articolare l'immagine della società socialista a cui si tende, in modo che questa articolazione divenga una spinta operativa a breve-medio termine e permetta di non cadere nel riformismo* »²⁹.

Ci fu subito chi osservò che un simile procedimento nulla aveva di scientifico in quanto faceva discendere da un "adesione etica ad un ideale socialista"³⁰ l'interpretazione della struttura di classe, la lotta di classe e la stessa adesione del sociologo alle istanze di trasformazione avanzate dai gruppi di base. Si trattava insomma di un procedimento arbitrario e idealistico che non aveva bisogno di verificare le proprie ipotesi perchè postulate e desunte dal modello ideale.

Tuttava il richiamo di Vittorio Capecchi alla centralità dell'analisi dei rapporti tra le classi quale momento unificante delle varie inchieste, smentiva quell'interpretazione critica. Con l'inchiesta e una conseguente e seria

²⁸ Ivi, p. 110.

²⁹ Ivi, p. 119.

³⁰ U. SCARPELLI, *Impegno politico e conoscenza sociologica*, "Quaderni di sociologia", n. 4, 1972, p. 473.

strumentazione metodologica e tecnica egli voleva misurare empiricamente l'esistenza di classi antagonistiche. I concetti di classe, di rapporti sociali e di produzione che si traducono in rapporti di classe erano i capisaldi della teория marxista. Vittorio Capecchi lo sapeva e riteneva che essi dovessero sopportare l'onere di una continua verifica empirica, dovevano trovare cioè conferma nello svolgimento dei fatti sociali. Se su questo terreno il marxismo dimostrava di saper spiegare meglio i fenomeni sociali, prevedendone l'evoluzione, allora esso avrebbe rivelato la sua superiorità interpretativa rispetto ad altri modelli teorici e metodologici.

Dalla sociologia critica a quella alternativa

Sul finire degli anni Sessanta la rivista *La Critica Sociologica*, nata nel 1967, avviava un processo di riflessione critica che l'allontanava dall'accademia, all'interno della quale era sorta. Sulle pagine della rivista cominciava a trasparire un certo fastidio per il dibattito metodologico circa la crisi della sociologia in corso in quegli anni. Ad esempio, Franco Ferrarotti, direttore della rivista e autorità riconosciuta nel campo della sociologia nel nostro paese, non aveva partecipato al convegno torinese sulla crisi del metodo sociologico, tenutosi nel 1971, in quanto si sentiva lontano da quello che definiva "il gusto per la contemplazione del proprio ombelico", "una sorta di compiaciuto narcisismo", tipico di chi scindeva la riflessione metodologica dall'analisi critica di situazioni reali, perché non aveva ancora capito che l'oggetto della sociologia non poteva essere la sociologia³¹. Altri sociologi riprendevano questa impostazione segnalando come si corresse il rischio di fare una sociologia della sociologia e non ricerca sociale sul campo.

Il convegno torinese aveva messo a confronto due generazioni di sociologi, le quali avevano indicato soluzioni diverse alla crisi della sociologia e del ruolo del sociologo. I più "anziani" erano convinti che per superarla occorresse uno sforzo di riconcettualizzazione. I più "giovani" risolvevano il problema collegando la ricerca sociale alla militanza politica. Entrambe le soluzioni erano criticabili in quanto la prima rischiava di alimentare un processo di autosufficienza scientifica, mentre la seconda comportava il rischio di scambiare la ricerca sociologica con un frenetico attivismo politico. Pur apprezzando la posizione assunta da Vittorio Capecchi, sulle pagine della rivista non mancavano le critiche, indirizzate soprattutto nei confronti della sua proposta di sociologia militante i cui "contorni restava [no] ancora assai poco chiari"³².

D'altronde sulle pagine della rivista rilievi critici erano stati mossi an-

³¹ F. FERRAROTTI, "Che cos'è la sociologia critica", "La Critica Sociologica", n. 20, 1971.

³² G. DELLA PERGOLA, "Gli osservanti e gli altri", "La Critica Sociologica", n. 18, 1971, p. 185.

che al noto saggio di Gian Antonio Gilli, *Come si fa ricerca*, poiché egli era, anche se solo in parte, ancora favorevole ad un uso alternativo della sociologia borghese, non ne metteva in discussione le strutture scientifiche interne e, rispetto alla questione del committente, cercava di “razionalizzare una situazione insostenibile”³³. Non era rifiutando il proprio ruolo, negando la sociologia, oppure, in antitesi, rimanendo chiusi all’interno del proprio ambito disciplinare, che si poteva uscire dalla crisi della sociologia tradizionale.

Vi era ancora un posto per il sociologo e una funzione per la sociologia purché entrambi sapessero coniugare la conoscenza e la riflessione sistematica sulla società con l’azione politica volta a trasformarla. Era la strada che proponeva di percorrere Franco Ferrarotti quando affermava che era giunto ormai il momento di “invertire la rotta”, per ripartire “dall’esperienza quotidiana dell’operaio... riconoscerla come *prius* assoluto”, in quanto non esisteva possibilità di conoscenza critica senza uno status di parità tra soggetto e oggetto dell’analisi sociale, senza conricerca: si trattava, concludeva, di riscoprire “la scoperta fondamentale del marxismo, ossia la essenziale politicità della scienza”³⁴.

Le lotte operaie in fabbrica, la nascita dei consigli e dei gruppi omogenei stavano determinando una situazione del tutto nuova. Le avanguardie operaie che si organizzavano in modo autonomo dentro la fabbrica non si limitavano a contestare la scienza “borghese”, applicata al processo produttivo, tentavano di costituirne una propria. In quest’ambito saltava anche il tradizionale rapporto tra operai, oggetti delle ricerche sulle condizioni di lavoro in fabbrica, e sociologi del lavoro. Erano gli operai stessi che si riappropriavano del sapere, indagando sulla loro condizione in fabbrica, svelando la non neutralità dei rapporti di lavoro, della scienza e della tecnica. In questo modo gli operai riscoprivano la propria soggettività, il carattere sociale e non oggettivo e immutabile della propria condizione, e sostituivano la sociologia industriale, strumento di controllo dei conflitti di fabbrica, con la sociologia operaia, che era una cosa del tutto diversa dalle ricerche “intellettuali dei *Quaderni Rossi*”³⁵. Poggiandosi sulla materialità dell’esperienza di fabbrica la sociologia operaia poteva diventare un terreno concreto da cui sviluppare un discorso generale riguardo la scienza del proletariato. Questa scienza, secondo Marcello Lelli³⁶, esisteva già *in nuce* nelle lotte quotidiane degli operai, in questo senso era la “scienza degli altri”, da cui bisognava partire per costruire un nuovo tessuto di conoscenze che non si ponevano più come verità di tutti, universalmente accettate, neutre, ma come verità di classe, parziali che trovavano il loro momento di verifica nella lotta di classe. Il ruolo del sociologo non andava

³³ M. LELLI, *Per una ricostruzione della sociologia italiana: il caso di “Critica Sociologica”*, antologia a cura di M. Lelli, Savelli, Roma, 1975, p. 28.

³⁴ F. FERRAROTTI, “*La salute nella fabbrica: riflessioni per una sociologia del lavoro*”, “*La Critica Sociologica*”, n. 18, 1971, pp. 61/62.

³⁵ M. LELLI, “*L’operaio è uno scienziato*”, “*La Critica Sociologica*”, n. 18, 1971, p. 194.

³⁶ Cfr. M. LELLI, *La sociologia degli altri*, Savelli, Roma, 1975.

mai negato, ma rovesciato in quanto poteva mettersi a disposizione del proletario, con suoi strumenti e la sua metodologia.

Non tutti erano in sintonia con queste considerazioni. Augusto Illuminati, ad esempio, invitava ad “andare cauti” nel fare del proletariato il portatore della scienza operaia, perchè la classe operaia “non aveva una scienza spontanea”, l'avrebbe elaborata solo dopo la conquista del potere politico³⁷. Si trattava comunque di fare della sociologia un'attività conoscitiva utile alla trasformazione del mondo reale, non di eliminarla. Su questo punto tutti quelli che erano intervenuti nel dibattito apertosi sulla rivista erano d'accordo; anche chi riteneva che fare lavoro politico fosse in quella situazione più importante che fare della sociologia, ribadiva l'importanza dello studio e della riflessione, poichè il ruolo del sociologo non poteva esaurirsi nel lavoro di direzione o agitazione politica. Occorreva superare un impasse che era tipico della sociologia radicale americana, la quale giustamente aveva messo in evidenza la necessità di unire la conoscenza sociologica con la trasformazione del reale. Sbagliavano però i sociologi radicali quando negavano ogni ruolo ed ogni funzione della sociologia. Era un limite che derivava da un'aporia presente nel loro quadro concettuale, che non considerava Marx e la lotta di classe. Essi tutt'al più costruivano un nuovo modello critico della società, che studiava “l'alto” invece che “il basso”, il potere politico e di classe, invece che le classi subordinate, privo però di un ancoraggio reale dentro la struttura di classe, incapace di definire un progetto politico su basi scientifiche. Per superare questo limite della sociologia critica e radicale americana bisognava — scriveva Franco Ferrarotti — « *tornare alla considerazione dei rapporti di produzione... tornare alla fabbrica, là dove la classe prende corpo e si afferma* » e costruire una sociologia critica, cioè una « *scienza che studia dal punto di vista della classe in ascesa la struttura della società allo scopo della sua trasformazione razionale... La trasformazione della struttura sociale non può essere che il frutto di una scelta politica precisa [in quanto] una ricerca pone sempre, inevitabilmente, un problema politico* »³⁸.

Le polemiche e le critiche suscitate dalla pubblicazione nel 1972 del libro *Una sociologia alternativa* di Franco Ferrarotti — che raccoglieva le sue considerazioni sulla sociologia e rappresentava “una resa dei conti con se stesso” — offrivano all'autore l'occasione per precisare meglio alcune sue posizioni in merito alla sociologia critica. Essa andava intesa come critica alla sociologia tradizionale, a quella genericamente critica, al formalismo metodologico e alla scuola di Francoforte. Pur trattandosi di critiche legittime, nel contesto culturale italiano, esse potevano essere recuperate da chi aveva interesse a negare “la sociologia e la ricerca in quanto tale”³⁹.

³⁷ A. ILLUMINATI, “*Divisione del lavoro e rapporti di produzione*”, “*La Critica Sociologica*”, n. 20, 1971.

³⁸ F. FERRAROTTI, “*Che cos'è la sociologia critica*”, cit., p. 33 e 26.

³⁹ F. FERRAROTTI, “*La sociologia alternativa non è un'alternativa alla sociologia*”, “*La Critica Sociologica*”, n. 22, 1972, p. 6.

Si trattava certo di riprendere Marx, ma l'analisi della realtà non poteva essere sostituita dalla ricerca filologica sui testi. Non si trattava solo di rileggere Marx meglio degli altri marxisti, per dimostrare di essere fedeli in modo feticistico ai testi, occorreva verificare empiricamente, con la ricerca sociale, le sue ipotesi, consapevoli che molte di esse non potevano venire "adoperate in senso operativo", perchè non erano "facilmente collegabili con indicatori empirici significativi"⁴⁰.

Semplicemente commentando Marx era impossibile passare ad un'azione politica corretta. La sociologia rimaneva uno strumento indispensabile anche se andava ridefinita criticamente. La sociologia critica era un presupposto necessario e indispensabile per costruire una sociologia alternativa.

Quest'ultima non esisteva ancora, poteva nascere dall'incontro della sociologia critica col marxismo per collocarsi "al di là di Marx e di Weber"⁴¹ recuperando del primo il concetto di correlazione dialettica tra i fenomeni sociali e del secondo l'analisi del processo di razionalizzazione. Soprattutto però, secondo la concezione di Franco Ferrarotti, i presupposti per una fondazione teorica, concettuale e metodologica della nuova sociologia stavano nella possibilità di costruire una società alternativa. Era un obiettivo la cui realizzazione non dipendeva tanto dall'intelligenza e dall'intuizione del sociologo, inteso come singolo individuo, ma dalla interazione dialettica fra critica sociologica e processo di trasformazione della società guidata dalla classe operaia in alleanza con altri strati subalterni.

Alle origini della rivista *Inchiesta*

Il primo numero della rivista *Inchiesta* usciva nell'inverno del 1971. Diretta da Vittorio Capecchi, essa si collocava in quell'area culturale e politica che, a partire dagli anni Sessanta, si era formata alla sinistra dei partiti storici del movimento operaio e che trovava nelle riviste lo strumento per il confronto e per la diffusione delle proprie ipotesi di lavoro. Si distingueva e si caratterizzava però da quell'esperienza in quanto era l'espressione di una rottura consumatasi non soltanto con la cultura marxista ufficiale, ma più specificatamente con la sociologia tradizionale, disciplina che tentava faticosamente di costituire basi autonome di riflessione e di ricerca in Italia. Il titolo era già un'indicazione di metodo e di lavoro. Strumento di conoscenza e di intervento politico già teorizzato e utilizzato dal gruppo dei *Quaderni Rossi* e rilanciato dalla traduzione di un testo di Mao Tse Tung, l'*Inchiesta* era stata ripresa da Vittorio Capecchi nella già richiamata relazione al convegno torinese sulla crisi del metodo sociologico, allo scopo di mettere a disposizione del gruppo politico una serie di strumenti e di conoscenze metodologiche.

⁴⁰ F. FERRAROTTI, *Una sociologia alternativa*, De Donato, Bari, 1972, p. 127.

⁴¹ F. FERRAROTTI, "La sociologia alternativa ha bisogno di una società alternativa: risposta interlocutoria ai critici", "La critica Sociologica", n. 24, 1972/1973, p. 5.

La crisi del ruolo del sociologo, dei metodi della sociologia, erano considerati elementi positivi dal gruppo dei "giovani sociologi", i quali erano molto critici nei confronti di chi intendeva istituzionalizzare la figura professionale. Proponevano che l'oggetto primario della ricerca sociologica fosse l'analisi delle classi sociali all'interno di un quadro di riferimento rappresentato dal marxismo. Non rifiutavano l'apporto degli strumenti d'indagine sociologica, intendevano però utilizzare in modo critico e problematico tale sapere. A Bologna, nel dicembre 1971, sessantacinque "giovani sociologi" avevano firmato un documento contro la proposta di costituire l'Associazione Italiana di Sociologia⁴². Il gruppo si era formato nel corso di una serie d'incontri promossi da persone provenienti dalla Scuola di formazione in sociologia di Milano. Politicamente si riferivano ai partiti di sinistra e alle formazioni extraparlamentari. La maggior parte di loro lavorava all'università, come assistenti, borsisti, ricercatori. Si organizzarono in gruppi di ricerca attorno a tematiche che trovarono ampio spazio sulla rivista *Inchiesta* quali: l'analisi delle classi sociali in Italia, i problemi dell'occupazione e della disoccupazione, la scuola e il mercato del lavoro, il sindacato, la fabbrica e l'organizzazione del lavoro, la medicina e l'assistenza, i processi di socializzazione e la scuola, la famiglia, l'industria e l'organizzazione culturale. Partecipavano all'attività di questi gruppi Arrighi, Beccalli, Bravo, Barbagli, Donato, Follis, Mottura, Pugliese, Scartezini, Paci, Cella, Ciacci, Barbagli, Corbetta, Fischer, Miegge, Moscati, Chiarretti, Carabelli, Bellasi, Ciafaloni, Luciano, Romagnoli, Reineri, Capecchi, Incisa, Nahon, Mastrangelo, Balbo, Orago, Livolsi, Faeti, Cavalli, Oppo, Manoukian, Savini, Becchelloni, Rositi, Marletti.

Quando usciva *Inchiesta* il numero dei sociologi e dei ricercatori sociali era ancora molto esiguo, poche e scarse erano le ricerche empiriche prodotte e frammentate nei più disparati campi d'analisi. Era difficile definire i ruoli e i compiti della sociologia, ma questo era — secondo i promotori della rivista — un falso problema. Occorreva invece iniziare ad analizzare i meccanismi che regolavano la società, individuarne le contraddizioni intrinseche, collegare fra loro i diversi livelli e campi di ricerca, procedendo dallo studio della dinamica sociale delle classi fino alle troppo spesso dimenticate istituzioni come la famiglia, l'esercito, la scuola, l'ospedale psichiatrico, il carcere. Bisognava riempire con ricerche empiriche un vuoto di conoscenze specifiche che erano di impedimento allo sviluppo della teoria e della lotta per la trasformazione delle situazioni di conflittualità e di disagio. Mentre abbondavano gli studi e le ipotesi sui caratteri generali del sistema e si intravedevano i legami tra l'organizzazione della produzione e il resto della società, mancavano le rilevazioni e le conoscenze specifiche per la trasformazione delle situazioni di conflittualità e di disagio. Mancavano le rilevazioni e le conoscenze specifiche rispetto alle singole

⁴² Cfr. "Un documento di studiosi di scienze sociali a proposito dell'Associazione Italiana di Sociologia", "La Critica Sociologica", n. 20, 1971-72, p. 218.

situazioni nelle quali gli studenti, i soldati, gli operai, gli operatori sociali e psichiatrici, operavano e conducevano una battaglia quotidiana contro gli aspetti più opprimenti e disumani di quelle istituzioni.

La mancanza di una conoscenza specifica delle singole situazioni e dei loro legami con l'insieme dei problemi, sovente si manifestava col predominio dell'empirismo, del volontarismo, della fraseologia populista e pseudorivoluzionaria nell'elaborazione teorica e politica della nuova sinistra. In contrasto con questi atteggiamenti, il pur giusto intento di evitare il rischio di un ritorno ad una critica non scientifica del capitalismo, contribuiva a trasformare il marxismo in un sistema di regole chiuse, incapace di conoscere gli aspetti nuovi della dinamica sociale. Per contrastare tale involuzione, dovuta, secondo Raniero Panzieri, al venir meno della tradizione sociologica del marxismo, si indicava nel ritorno a Marx e al suo metodo sociologico il modo « per uscire dalle solite liturgie paralizzanti e dalle descrizioni di tipo empirico che non riescono a trovare una sistemazione compiuta in termini teorici »⁴³.

La rivista nasceva appunto con l'intenzione di superare i limiti derivanti « da quella nebbia conoscitiva che agevola la lotta a base di slogan e contro slogan e propone scontri a livelli troppo arretrati (oppure troppo avanzati) rispetto alle situazioni reali in cui si interviene »⁴⁴.

Lo strumento principale da usare era l'inchiesta, lo studio diretto, attento e minuzioso non solo delle condizioni oggettive che erano alla base delle manifestazioni dei fenomeni sociali, ma anche degli atteggiamenti soggettivi che esprimevano i soggetti sociali in relazione alle loro condizioni di esistenza. L'inchiesta oltre a servire alla comprensione della realtà, contribuiva a demistificare teorie, postulati e interpretazioni ufficiali dei problemi, dati sia dalla classe dominante sia dalle organizzazioni tradizionali del movimento operaio. Chiariva inoltre ai soggetti sociali interessati i termini del problema indicando loro le possibili soluzioni.

Si trattava di un lungo lavoro da intraprendere senza trionfalismi allo scopo di organizzare « su una piattaforma politica anticapitalistica e socialista [sempre più ampi] settori del proletariato italiano »⁴⁵.

Dalla lettura del breve editoriale che comparve sul primo numero della rivista si rileva che, a differenza dell'attenzione riservata dal marxismo all'analisi della struttura e della dinamica dei rapporti di classe, essa, presentandosi al pubblico, intendeva porre l'accento sulla centralità dei processi formativi nella famiglia, nella scuola, nell'esercito, nella fabbrica, per la conservazione o la trasformazione delle strutture sociali. Là dove l'analisi marxista tradizionale avrebbe posto l'accento sui fattori socioeconomici, il gruppo di *Inchiesta*, pur non sottovalutando tali aspetti, riteneva che

⁴³ U. PIPITONE, "Economia politica e analisi delle classi sociali", "Inchiesta", n. 13, 1974, p. 80.

⁴⁴ V. CAPECCHI, "Strutture..." in op. cit., p. 118.

⁴⁵ MOTTURA, E. PUGLIESE, "Agricoltura capitalistica e funzione dell'inchiesta", "Inchiesta", n. 3, 1971, p. 17.

senza un intervento esplicito sui processi formativi mancasse a una strategia politica rivoluzionaria la forza e la conoscenza necessarie per trasformare la società. Era quindi opportuno analizzare e intervenire dentro e contro le istituzioni, quelle che incidevano sulla formazione dell'uomo operando sui processi di socializzazione a tutti i livelli, dalla scuola, alla famiglia, all'assistenza, fino alle istituzioni repressive come il carcere e il manicomio.

Tale indirizzo programmatico venne ben presto messo in discussione. In un breve editoriale, comparso sul numero cinque del 1972, pur valorizzando le tematiche affrontate nel primo anno di pubblicazione, si criticava la mancata diffusione di ricerche sulla struttura di classe in Italia. Era necessario ovviare a questa lacuna, poichè chi operava in singole istituzioni in una prospettiva anticapitalistica, aveva l'esigenza di collegarsi a ragionamenti specifici intorno alle tendenze economiche del sistema.

Si delineavano per la rivista due esigenze: lasciare spazio a documenti di inchiesta nei quali gli elementi conoscitivi erano raccordati ad iniziative di lavoro di base o a iniziative e lotte in situazioni di emarginazione o che esprimessero le voci delle persone e dei gruppi ridotti a oggetto di determinate pratiche istituzionali; evidenziare per quanto possibile i nessi strutturali che sottostavano alla divisione e alla separazione dei vari settori istituzionali, ricollegandoli ai processi dello sviluppo economico e all'assetto delle classi.

Si trattava di individuare il legame esistente fra una determinata fase dello sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione e le istituzioni. Questo rapporto andava ricercato nel processo di accumulazione del capitale che produceva la trasformazione di una parte della popolazione attiva in forza lavoro disoccupata o inoccupata. Si trattava della ben nota riflessione marxiana circa la sovrappopolazione relativa, la cui formazione costringeva la società ad attivare meccanismi di controllo di tipo culturale, amministrativo, assistenziale, politico e fisico.

Accanto ai disoccupati espliciti esistevano una serie variegata di figure sociali: casalinghe, utenti dei servizi sociali, lavoratori a domicilio, la cui consistenza variava a seconda delle fasi di sviluppo della produzione capitalistica. Si verificava così una divisione all'interno delle classi subalterne tra chi svolgeva un lavoro produttivo e socialmente riconosciuto e chi viveva ai margini della produzione, ricevendo o fornendo servizi e assistenza. Da questa frammentazione nasceva la riproduzione di "certe istituzioni" (dalla scuola lunga all'elefantiasi del sistema sanitario, "assistenziale") che imponevano a questa realtà divisa e frantumata « la logica apparentemente autonoma di un determinato apparato istituzionale »⁴⁶.

Si trattava di unire in un unico quadro teorico comune esperienze provenienti da gruppi che operavano in vari settori istituzionali. Era un problema non facile da affrontare e risolvere. *Inchiesta* esprimeva coi suoi pregi e coi suoi difetti il permanere di differenziazioni di analisi e di intervento politico interni al movimento di lotta anticapitalistico di quegli anni. Pur

⁴⁶ *"Inchiesta terzo anno"*, *"Inchiesta"*, n. 9, 1973, p. 4.

essendosi moltiplicate le esperienze di base e le proposte alternative nel campo educativo, assistenziale, psichiatrico, ecc., mancava da parte degli operatori interessati la capacità di valorizzare quelle esperienze superando la settorialità professionale; soprattutto era evidente l'incapacità delle organizzazioni che si richiamavano al movimento operaio di riassumere e ricomporre in una strategia politica le spinte provenienti da quelle esperienze.

La rivista si rendeva perfettamente conto dell'esistenza di tali contraddizioni. Non era possibile mantenere per un lungo periodo un'iniziativa d'inchiesta-intervento nelle istituzioni qualora venisse a mancare il confronto con le lotte operaie e la comprensione dei processi socio-economici in corso. I promotori dell'iniziativa non ritenevano d'altronde corretto un approfondimento meramente conoscitivo dei problemi, un dibattito che prescindesse dal riferimento al contesto politico del momento. Dare spazio alle iniziative di base non doveva essere interpretato come la teorizzazione dello spontaneismo.

Nel 1973 la rivista precisava che il legame tra iniziative di base e analisi scientifica della società, non aveva possibilità di costituirsi e di funzionare « senza un riferimento diretto alle avanguardie della classe operaia »⁴⁷. Così scrivendo, *Inchiesta* poneva un altro problema che nè loro nè altri gruppi teorico-politici avrebbero risolto in quegli anni: quello del soggetto della trasformazione rivoluzionaria della società e delle forme che esso doveva assumere. Esso si affiancava ad un'altra rilevante questione posta dalla rivista: quella del rapporto fra marxismo e sociologia, tema, quest'ultimo, che non fu mai affrontato esplicitamente. Le ricerche pubblicate nel primo decennio di vita della rivista, infatti, riflettevano piuttosto una soluzione del tutto empirica in merito a questa questione. Si ricorreva all'uso di strumenti mutuati sia dalla sociologia, sia dal marxismo, senza costruire un paradigma sistematico, una teoria a medio raggio della società.

Negli anni Settanta la produzione della rivista seguiva due indirizzi di ricerca: l'analisi della struttura socio-economica e quella del rapporto fra struttura e istituzioni. Appartengono al primo gruppo le inchieste sulla questione meridionale, sul mercato del lavoro, sul decentramento produttivo e la piccola e media impresa. Fanno parte del secondo le ricerche sulla scuola, sulla famiglia, sull'esercito, sull'assistenza e le istituzioni repressive, sulla condizione operaia e la salute. A seconda di quale dei due indirizzi si considerava, prevaleva l'uso di determinate categorie analitiche. Quando si analizzava la struttura socio-economica si utilizzavano prevalentemente categorie e concetti mutuati dal marxismo. Quando invece si analizzavano le istituzioni, si era costretti a verificare che la sola estensione del concetto di rapporti di produzione non esauriva la gamma delle variabili che concorrevano a definire e a spiegare l'esistenza delle specificità istituzionali. Si doveva quindi ricorrere agli strumenti analitici della sociologia.

La mancanza di una teoria generale della società, capace di integrare il marxismo e la sociologia, rappresentava certo un limite della rivista. Le ricerche condotte ai vari livelli della struttura sociale ed economica poneva

⁴⁷ Ibidem.

no evidentemente problemi di sistematizzazione teorica, mettevano in luce le carenze paradigmatiche riscontrabili sia nel marxismo, sia nella sociologia. D'altro canto la rivista aveva più volte dichiarato che non intendeva perdersi in dibattiti e polemiche sulla vera interpretazione del marxismo e sui possibili rapporti con la sociologia, preferiva pubblicare le ricerche che i suoi collaboratori conducevano, piuttosto che impegnarsi in una estenuante discussione che avrebbe rimandato nel tempo l'effettuazione di indagini su situazioni reali e concrete. Così facendo contribuiva ad approfondire la conoscenza sociografica della società italiana nei suoi aspetti strutturali e istituzionali e poneva delle premesse empiriche per capire dove la teoria marxista preservava la sua validità interpretativa ed esplicativa, e dove invece un uso aprioristico poteva condurre a delle semplificazioni grossolane. Similmente era anche possibile valutare dove l'uso di categorie e strumenti mutuati dalla sociologia permetteva di avere una visione più articolata e corretta di certi fenomeni sociali o istituzionali.

DIEGO GIACCHETTI



*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

Sessantotto parallelo

Più che Sessantotto, forse, fu Sessantanove o settanta. Ancora non l'ho capito. Avevo diciassette anni e frequentavo una scuola cattolica: regole severe, studio duro, ottimi professori, classi solo maschili. Prima del «film» vero e proprio, arrivò la colonna sonora della nostra privata contestazione «parallela»: con un gruppo di miei compagni ascoltavamo a non finire Jimi Hendrix, gli Stones, le poesie di Jim Morrison amplificate dai Doors, le visioni lisergiche di Sid Barrett dei primi Pink Floyd, *My generation* degli Who, il Blues. La politica era ancora lontana, *Contessa* non mi piaceva per niente, ma l'autorità, il preside, la famiglia, il padre (la madre di meno) cominciamo a sentirli stretti. I capelli crescevano lunghi, ma a scuola era vietato portarli in quel modo: gli occhi azzurri e freddi del preside ci scrutavano uno per uno la mattina. Allora, — prima di entrare — andavamo a una fontanella dietro la scuola dove, con un rapido maquillage, bagnavamo i capelli e li serravamo nel colletto della camicia. Il preside cambiò orario di «scrutinio» e ci pizzicò tutti... Mio padre poi, fervente democristiano, mi sforbiciò la capigliatura di notte. Quella volta — con un dolore che ancora sento — mi picchiai con lui.

Intanto arrivavano gli echi delle barricate al quartiere latino di Parigi, ma noi guardavamo all'America: avevamo in testa la «strada» di Kerouac e i giganteschi *joint* messi insieme con la carta di giornale. Il cinema rinforzava il sogno e l'utopia: al Nuovo Olimpia cantavamo *Give peace a chance* quando la polizia — in *Fragole e sangue* — bastonava gli studenti o applaudivamo Dustin Hoffman nella scena finale del *Laureato*. Rimasi impressionato da *If...* (di Lindsay Anderson) con un giovanissimo Malcom Mc Dowell che guida la rivolta in un college. Uscito dal cinema, di tutto il furore rivoluzionario accumulato in un'ora e mezza, mi rimase solo la decisione di comprarmi un BSA uguale a quello che Mc Dowell ruba in un concessionario. *Easy rider* insegnava: senza una moto non si è veramente liberi. Questo desiderio — vago e indefinito — di libertà che ci rendeva disponibili a fare tutto e il contrario di tutto, non aveva «contenitori» ideologici perché il senso di onnipotenza che veniva da dentro non conosceva limiti. Si parlava, si parlava, si parlava... si organizzava il mondo: tra uno «spinnello» e l'altro si procedeva a una nuova creazione cosmica. Ma c'era del buon senso in tutto questo: per esempio gli spacciatori d'eroina erano considerati nemici dell'umanità. Sembrava quasi di non far parte del mondo che si costruiva perché — alla fine — non esisteva una collocazione soddi-

sfacente, si era sempre qualcosa d'altro dagli altri: non fricchettoni, non hippie, non politici, non anarchici. In una continua negazione che esprimeva l'indicibilità dell'essere.

Intanto gli amici impegnati — quelli che partecipavano alle manifestazioni e alle occupazioni — cercavano di portarci dentro: uno di questi — un mio ex compagno liceale, quello che per primo portò Marcuse in classe — era divenuto una Guardia rossa: un maoista. Eskimo e libretto rosso. Una sera — l'avevo accompagnato a casa con il BSA — c'erano dei fascisti ad aspettarlo: inseguimento per Roma e anche qualche colpo di pistola dietro.

Quella notte cambiò qualcosa e «l'ideologia» cominciò a farsi spazio. Inizia una «lateralizzazione» del mondo: destra e sinistra, bene e male. Fascisti, democristiani, revisionisti, il padre, la famiglia, gli spacciatori di eroina, quelli con la sfumatura alta, i laziali, i religiosi, ecc. erano di destra. La sinistra rivoluzionaria, Jimi Hendrix, gli indiani d'America, i Black Panther ecc. di sinistra. Era difficile però mettere insieme tutti i pezzi, mi sentivo una specie di Frankenstein che doveva far convivere parti del suo corpo che litigavano fra loro. Specialmente la contraddizione tra l'uso della «forza» e la mia natura non violenta era dolorosa — l'unica soluzione era sistemare in un limbo, in una sala d'attesa, il pensiero di Gandhi, di Danilo Dolci, di Aldo Capitini, di Luther King. Comunque il cammino politico era iniziato: lavoro sociale nelle borgate romane, «attivi» di sezione, le occupazioni della Magliana, l'autoriduzione delle bollette, le acrobazie intellettuali per rendere «politico tutto quello che era "personale"». Questo per tanti anni che — mi rendo conto solo adesso — sono passati senza che riuscissi a vedere realmente dentro me stesso, ma a questo ho messo riparo diventando buddista. Senza rinnegare nulla di quel periodo.

Tanti compagni non li sento più, non ho notizie, vorrei parlare con loro. Sto sfogliando l'ultimo numero dell'*Espresso* dove parla — dal Nicaragua — uno degli ultimi brigatisti ancora liberi. Ha la mia età.

Era il mio compagno di banco.

ROBERTO MINGANTI

Direttore del *Duemilauno*
della Ass. Italiana Soka Gakkai

Tra memorie e amnesie: lo spazio dei sessantotti

Premessa cartografica

La traccia attraverso cui è pensato questo testo si basa su un'idea disordinata di individualità: non quella che il *partito unitario del '68* avrebbe fondato, bensì quella che il movimento plurale e mutante dei tanti sessantotti ha stratificato in un soggetto, me in questo caso. La scelta dei frammenti in cui si svolge questa trama ha messo in tensione e anche in conflitto ricordi consolidati nella memoria e ricordi rintracciati nell'amnesia. Sono ricordi solo apparentemente uguali. La selezione mnemonica non è neutrale, ma segue e fissa nodi sui quali si è «annodato» l'intreccio biografico. O si è «snodato». Allora bisogna passare dalla stratigrafia, in cui le *evoluzioni temporali* sono leggibili, alla cartografia, dove visibili sono le *differenze spaziali*.

Ogni solidificazione mnemonica è una dolorosa contrattazione intraindividuale tra tutto ciò che scivola (e si snoda) verso il desiderio di oblio e tutto quello che rivendica (e annoda) il potere della memoria. La cartografia della memoria rende sincroni tutti i ricordi, confonde le tante memorie possibili, rende coesistenti le troppe amnesie.

Le tracce mnestiche qui narrate saranno caratterizzate da questa ambivalenza: esse sono sia colonne mnemoniche frutto dell'ossessiva ripetizione del già detto (una sorta di coazione a ripetere quel vissuto rimasto emerso sulla memoria e su cui, come un *serial killer*, non posso non ritornare a scadenze più o meno fisse), sia riimmersioni amnestiche da un passato almeno apparentemente sepolto. Passati dimenticati o rimossi, a volte sublimati.

E allora non ci sarà cronologia: il tempo del '68 si è tramutato nello *spazio-dei-sessantotti*. E lo spazio della mia memoria è sincrono: non conosce divieti, origine, morte, tempi evolutivi. Il mio *plot* è spaziatto. E spazioso... Tenterò una scrittura in soggettiva che non sia narcisista ma che pur inserisca un piacere fluido dentro diversi stili narrativi.

Alcune premesse dei miei sessantotti stanno nel '65: facevo Scienze Politiche e un assistente mi scrisse *respinto* sul libretto con un inchiostro stilografico nero e spesso, che dava risalto a una calligrafia decisa e nervosa. Avevamo punti di vista diversi su De Gaulle e l'Europa, i cui destini non erano nel programma d'esame. Il mio sì. Abbandonai l'Università dove mi riscrissi solo tre anni dopo: ma a Filosofia. Già dal '66 lavoravo in una media azienda di trasporti; i miei turni prevedevano anche uno

04,30-13,30. Il notturno passava alle 04,20 vicino ad un palazzo reso celebre dalla «Giornata particolare» di Scola, arrivava a Termini alle 04,32-04,34 e di corsa doveva andare a timbrare il cartellino entro le 04,40 altrimenti mi levavano l'ora. Poi ci furono le elezioni per la *Commissione Interna* e fui eletto nella lista CGIL.

Spazi di memorie e amnesie

Lo spazio d'ingresso. Quello che adesso si chiama Piazzale Aldo Moro aveva i cancelli presidiati da due gruppi di studenti: alla sua destra c'erano gli studenti del FUAN, alla sua sinistra studenti sciolti di sinistra; dentro gli occupanti. Quel mio '68 era già iniziato. Anche io stavo sul lato esterno sinistro, per proteggere questa parte dell'inferriata e permettere ai compagni occupanti di concentrarsi solo sul lato dove urlavano i fascisti; avevo il turno pomeridiano e volevo capire che succedeva all'università, in quanto mi sentivo schierato ma-non-troppo. Vidi uno che avevo già sentito parlare in assemblea, correva dall'esterno verso il cancello, gli fecero cenno con le mani e lui si arrampicò sulla cancellata e, con un bel salto, entrò dentro l'occupazione. Rimasi gelato: ma come, lui così deciso, atletico, sicuro, che salta dentro il '68 (per rimanerci per sempre prigioniero: ora è un Cobas) con una tale facilità fisica e determinazione filosofica e io che "protegevo il lato sinistro". Balle, mi proteggevo dalla paura di entrarci dentro, di passare oltre il cancello, di fare il salto.

Lo spazio dei giornali. Al lavoro, la mattina presto arrivavano i giornali per essere spediti agli aerei. Un operaio grande e buono, che mi raccontava le sue (improbabili) imprese di partigiano, mi sfilava "L'Avanti!" — all'epoca diretto da Riccardo Lombardi — e me lo regalava complice, strizzandomi l'occhio. Lo rinchiudevo rapido nella mia borsa, accanto ai "Quaderni Piacentini" da poco scoperti grazie a un amico che faceva Lettere e dove correvo a leggere, sempre per primo, il pezzo di Goffredo Fofi che mi spiegava come vedere il cinema. Al suo confronto, la rubrica giornaliera di Lino Micciché sul quotidiano socialista era dotta e noiosa.

A casa, leggere i giornali dopo ogni evento — occupazione, corteo, assemblea — era esilarante, metteva di buon umore tanta era la distanza tra il mio senso delle cose accadute e il modo di riferirle dei giornalisti così incredibilmente superficiale. A Roma il peggiore era "Il Tempo" e ben presto riuscivo a capire che giornale leggeva una persona sulla base di come era vestita. I più facili da indovinare erano proprio quelli de "Il Tempo": li individuavo a colpo sicuro e negli autobus mi piaceva aprire vistosamente le mie riviste, in modo da sottolineare la mia differenza dalle loro letture. Anche se — ovviamente — questa provocazione spesso non era capita, tale ostentazione mi dava un piacere come proibito: io, che mi ero sempre considerato un silenzioso timido, riuscivo a sfidare questi lettori per me così "grigi". L'unico problema fu che non potevo contrapporre a "Il Tempo" nessun altro giornale; anzi, ben presto per me anche

“Il Messaggero”, “Paese Sera” e “L’Unità”, con la grande “U” che il lettore comunista metteva sempre in mostra, più o meno si equivalevano nell’incapacità a capire quanto stava accadendo.

Lo spazio dei libri. Una delle primissime volte che andai a casa di un compagno che non conoscevo (le amicizie si rimescolavano con la politica in movimento) rimasi stupito e affascinato dal modo in cui teneva i libri: non più librerie più o meno eleganti, ma tre mattoni (di quelli rossi e forati alle estremità) su cui poggiavano panche di legno da cantiere, quelle grezze su cui camminavano gli operai edili. I libri, quegli straordinari libri che si pubblicavano di continuo in quel periodo, erano disordinatamente affastellati su tale scenario, come se si muovessero continuamente dal loro posto o, al contrario, non potessero avere un posto fisso (per autore, per casa editrice, per materia) e si spostassero sempre, come animati, come forze animiste. Vi era una straordinaria simmetria concettuale tra quella libreria — una libreria operaia, di materiale operaio, grondante di simboliche operaie, a Roma essenzialmente edili — e i libri che essa incorporava. Il contenente si assimilava al contenuto, il significante al significato, il testo al contesto. Lo spazio dei libri non poteva più essere neutrale, ingenuo, mediocrementemente funzionale. Lo spazio dei libri era il libro. E lo spazio di quei libri doveva essere uno spazio operaio, lo spazio del sapere operaio, della scienza operaia, della cultura operaia.

Lo spazio della scienza. Ero passato a una grande azienda aeroportuale e il nostro piccolo gruppo di lavoratori e studenti si vedeva regolarmente in una casa alla Garbatella. C’erano sempre le caramelle Rossana a disposizione, che venivano consumate da tutti e che ancora oggi hanno per me un effetto *madeleine*. Il libro da leggere e commentare era *Operai e Capitale* di Tronti. Gli operai erano presentati come una “rude razza pagana” e il capitale — astratto e de-soggettivizzato — era mosso solo dalla loro lotta. Eppure gli operai che conoscevo al lavoro (una delle più grandi concentrazioni operaie romane) erano molto diversi. Pochi operai comuni (l’operaio-massa), molti operai qualificati, tanti operai specializzati. Non mi sembravano “rudi”, senz’altro non erano una “razza” e tanto meno “pagani”. Di scherzi ne facevano tanti, la lotta di classe era anche ludica, come quando Ilario (operaio d’avanguardia) riuscì a togliere, con un gancio collegato al nastro mobile che passava sopra le teste, il parrucchino di un operaio crumiro al centro del reparto “manutenzione”. Ma il momento decisivo riguardava la capacità di saper leggere una busta paga: era difficilissimo e i sindacalisti CGIL erano i migliori, battevano tutti e io cercavo di imparare. Dicevo che le singole voci della busta paga erano la sedimentazione dei conflitti di classe: per questo dovevamo stravolgerle e innovarle. Così il cartellino, che era nato per difendere gli interessi operai sull’orario di lavoro, era diventato solo uno strumento autoritario di controllo e, dicevo, andava abolito. Si discuteva sulla “dialettica del cartellino”.

Lo spazio del sesso. Arriva, sempre alla Garbatella, un militante di una nuova organizzazione, siamo alla ricerca di contatti con gruppi orga-

nizzati per iniziare l'intervento autonomo in fabbrica. Ha un fazzoletto colorato al collo, occhiali spessi, un sorriso strano, come inciso: dice con enfasi che per lui la politica è tutto, anche quando fa l'amore, fa politica. Quando se ne va facciamo battute su questa sua frase. Io ci penso e ci ripenso. Faresti l'amore con una di destra? e se fosse una revisionista? o maoista? Comunque di sesso in fabbrica non si parla; l'unico è stato lui, questo compagno esterno che non ho più rivisto. E Marcuse, che però giocava con l'eros.

Lo spazio del volantino. Quella mattina mi devo svegliare presto, dobbiamo distribuire il volantino appena ciclostilato. È stata la mia prima volta e il risultato è penoso: lunghe strisce nere attraversano il foglio ruvido (ho imparato una nuova parola — “risma” — che non si riferisce solo a un potenziale delinquente, ma anche alla carta) e rendono spesso illeggibili le parole infuocate contro il contratto appena firmato dai sindacati revisionisti. Ho un sonno terribile e i compagni mi passano a prendere prestissimo: dobbiamo presidiare le entrate della fabbrica. C'è nebbia, una grande nebbia e fa un freddo-umido maledetto. Arrivano i primi autobus e gli operai scendono insonnoliti e infreddoliti. La cosa che scopro essere difficilissima è come far scorrere i volantini: il ritmo di ingresso degli operai è veloce e bisogna far scivolare ogni volantino successivo in modo che sia pronto per essere dato all'operaio che segue. È un'operazione difficile: l'operaio non ti aspetta, i ritmi sono velocissimi, se perdi un colpo, l'operaio entra ed è perduto. Uno si ferma: è il sindacalista. Nella nebbia si accende la discussione, ma è anche un diversivo, se si discute non si distribuiscono i volantini. Uno dice con ironia tutta romanesca: “Che, è scoppiata la rivoluzione?”. Nel volantino c'è anche un invito per una assemblea aperta in un luogo non sindacale. Verranno gli operai? Tra la diffidenza dei sindacalisti e l'indifferenza della maggior parte dei lavoratori, improvvisamente si accendono discussioni animatissime con obiezioni, provocazioni, solidarietà.

Il volantino è stato il massimo sforzo di riproducibilità tecnica del movimento. O meglio: esso è stato uno strano *mass medium irriproducibile*, nel senso che, pur se riprodotto dal ciclostile, deve essere distribuito a mano, non lanciato da una macchina o affisso nei muri. La mano del militante affida ad ogni persona un'informazione precisa — individualizzata — che ha come fine lo stabilire un contatto prima verbale e poi politico. E i giornali che nasceranno qualche anno dopo (*Il Manifesto* e *Lotta Continua*) saranno all'inizio tanti volantini incollati. Ma il mio volantino rimane legato alla fibrillazione dei ritmi di distribuzione: se ti bagni le dita, perdi un colpo e poi fa troppo freddo; se li smazzi, rischia che ti cadono e sei perduto. Il volantino è ansia e emozione. Dopo che lo hai distribuito, non sei più lo stesso. Sei un militante. E non solo: sei anche uno che ha battuto la paura. Una parte della paura. La militanza nasce col volantino e con esso finisce.

Lo spazio del cinema. Esistevano solo due cinema, il *Nuova Olimpia* e il *Farnese*. Il *Rialto* era troppo legato al “prima”, al passato *cinéophile*.

E lo spazio di questi cinema era coagulato nei programmini che venivano distribuiti gratis all'ingresso, collocati sul lato della cassa. Vi era tutta la programmazione mensile e ogni giorno cambiava film. Era geniale: lo spazio-cinema era tutto mobile. Non esistevano repliche. Quel film lo dovevi prendere quel giorno altrimenti dovevi aspettarne il ritorno, che solo per alcuni arrivava ciclicamente. Tutti fumavamo con le ginocchia fisse contro lo schienale della poltrona di legno che ti stava di fronte. Nei momenti "normali", la testa stava appoggiata sull'asse duro della poltrona di legno; quando l'azione accelerava, anche la schiena si alzava e si spingeva contro il vicino. Si poteva entrare quando si voleva, in quegli spazi-di-cinema, e ci si poteva sedere anche per terra. Il cinema era la rivoluzione. Il suo spazio era infinito e incontrollabile. Come il desiderio. Come Bunuel. *Los Olvidados*. Ieri un mio amico messicano, amante di cinema, mi ha svelato che di questo film, ambientato a Città del Messico, la censura ha tolto un pezzo formidabile che nessuno ha mai visto: quando la madre sogna — e quindi quando la parte surrealista del regista si dispiega maggiormente — ha un piatto con la chiara d'uovo che le scende sulle cosce nude. *Frames olvidados*. Bunuel e Bataille. Marx e Freud. Il cinema come grande, incommensurabile utopia, l'utopia visibile. Bela Balasz — tutti i teorici di cinema erano di sinistra, tutte le riviste di sinistra, anche i critici dei giornali tentavano di essere un po' più di sinistra della loro testata — aveva scritto che il primo piano di Greta Garbo attestava il comunismo come istanza di felicità. *Il comunismo in un solo primo piano*. Nella sua sofferenza, nel suo guardare al di là — oltre l'orizzonte, oltre lo schermo — si annunciava *il nocht-nicht sein* di Bloch. Il non-essere-ancora come spinta verso lo spirito dell'utopia. E questo spirito è stato il cinema. L'unico comunismo che ho visto con i miei occhi è stato il cinema. Gli altri comunismi erano orrori camuffati e lo sapevamo da prima di Praga. Per i miei spazi-sessantotti, l'Unione Sovietica era il rovesciamento del comunismo nel suo contrario. Non vedrò altro comunismo che il cinema: *quel* cinema in *quegli* spazi. *El Angel Exterminador* stava nello spazio-Farnese, lo spazio-Nuovo Olimpia. Da lì non sono mai più uscito.

Lo spazio della musica. Allora non c'erano i concerti. La musica si ascoltava alla radio o nei dischi. Il motivo per cui avevo comprato almeno dieci anni prima *A Night in Tunisia* non mi sono mai stati chiari. Nessuno me l'aveva suggerito. Avevo letto su una rivista di questi *be-boppers* che si chiamavano afro-americani, avevano la barba col pizzo, spessi occhiali neri e vestivano tutti sempre di nero. Potevano sembrare tristi, ma la loro musica mi faceva sconfinare. Vi era — in questo jazz — una libertà che lo avvicinava al cinema. Il massimo fu *Ascensore per un patibolo*, dove il regista Luis Malle utilizzava nientemeno che il *be bop* per creare un'atmosfera *noir*. Dopo di allora la musica altra, cioè quella normale, la si poteva ascoltare solo con condiscendenza. Se il cinema era il comunismo in un solo film, la musica *bop* era la liberazione da ogni immagine realistica, da ogni politica realistica. Era viaggio. Era alterazione. La musica dis-

sonante e iterativa, singhiozzata e allucinata parlava di un'Africa immaginaria, mi spostava su un'Africa che era anche mia, la *mia* Africa, quella che da Dizzie Gillespie e Charlie Parker mi fece arrivare come un incanto tempestoso a Coltrane: a questa *sua Africa*, composta in quegli anni e che mi differenziava da chiunque altro. Una musica onirica, senza rimpianti né radici da reclamare, senza identità perdute o autenticità da espiare: *Africa* era non solo un nuovo modo di fare e ascoltare jazz. *Africa* è l'inconciliato, il desiderio inappagato, il mio corpo alterato, il mio corpo attraversato da quelle note disperate, corpo inespresso, inesprimibile, corpo allucinato, corpo viaggiato. Non ci si ferma più, dopo essersi fatti attraversare da questa *Africa*. Peccato che Adorno non abbia ascoltato questo jazz, questa *Africa*.

Lo spazio della televisione. Il modo in cui vedevo la televisione lo ritenevo rovesciato rispetto allo spettatore comune: anzi, a quello che per tutti noi era lo spettatore-massa. E su questo concetto — il concetto di massa — vi erano forti ambivalenze: come linea-di-massa, eravamo tutti convergenti perché si affermava una linea politica non élitaria; mentre con spettatore-massa, si intendeva uno spettatore massificato o, con termine le cui ambiguità arriveranno fino ad oggi, omologato. In politica, la "mas-sa" era di sinistra; in televisione era di destra.

Ora vorrei sostenere che il concetto di omologazione deve il suo successo indiscriminato all'irrompere della televisione che travolge ogni modo tradizionale di vedere e di vedersi. La faziosità grossolana con cui la "tele", specie nei telegiornali d'epoca, mostrava e commentava i conflitti dei sessantotti — universitari, operai, vietnamiti ecc. — fu la matrice per i successi planetari di tale concetto. Detto in altri termini, la sinistra irregolare e movimentista, anti-partitaria e extra-parlamentare, non riusciva a cogliere l'importanza conflittuale della televisione, la cui diffusione non tanto concise, quanto produsse il successo dell'omologazione. Omologazione come chiave unitaria per interpretare il *medium*. E in questo la "mia" sinistra era perfettamente conciliabile con l'altra sinistra — quella del "revisionismo" — e persino con i vari fascismi di sinistra che stavano rinascendo. Il successo del concetto socio-politico di omologazione era figlio della televisione.

La mia formazione soggettiva si dilatava nel cinema e, per questo, era contro la forma-tele in quanto tale. Una sorta di scontro tra *media*: caldi e freddi, di destra e di sinistra, con spina o senza spina, maschili e femminili, ecc. ecc.. Tutte le dicotomie erano possibili. E sballate. O meglio, proprio in quanto tali, esse rimanevano dentro il paradigma del dominio che pur cercavano di criticare. Detto ancora in altri termini, il mio essere spettatore filmico mi faceva muovere l'io, mentre con la mia parte di spettatore televisivo mi percepivo bloccato. Ancor più precisamente, quest'ultima mi costringeva a rimanere dentro le mura domestiche (all'epoca c'era un'unica televisione, pubblica e senza telecomando) e quindi a stare con la famiglia, guardare quelle trasmissioni che guardava tutta

la famiglia, in questo senso la televisione immobilizzava o ti costringeva, più che a discutere, a litigare sui valori politici di ogni messaggio. O a rinchioderti nei tuoi spazi.

La critica alla televisione nascondeva l'insofferenza a rimanere immobilizzati dentro le mura familiari. Solo in questo senso era giusta: procedeva a scorrere negli spazi extra-domestici, contro ogni fissità e per la presa di parola in soggettiva. Come nei piani sequenza della *nouvelle vague*. La tele addomesticava, il cinema nomadizzava. Nel concetto sociologico di omologazione permane, si arrocca e si nasconde il fraintendimento contro ogni domesticazione. Qualche anno dopo — nel pieno del movimento del '77 — io cercherò ancora di resistere contro il telecomando, individuando in tale strumento "inutile" una forma di dominio culturale impresso nel corpo di uno spettatore ingenuo, modellato dallo scenario Usa, non per uno come me così furbo-e-smaliziato. Così mi sono costretto a lungo ad alzarmi dalla poltrona per cambiare canale, anzi, questi nuovi canali (pubblici o privati) contro cui io ancora resistevo. Quando compresi la mia disfatta e uscii per comprare il telecomando, giurai che avrei accettato per sempre e comunque qualsiasi innovazione tecnologica di ogni tipo. Il telecomando è stata la mia ultima battaglia contro un passato anti-televisivo. Chi sa se la mia *tele-anschauung* mi ha deformato più nel passato o nel presente. Forse è per questo che ora amo *Videodrome* di Cronenberg tanto quanto all'epoca amavo *Sciopero*, *Citizen Kane*, *Viridiana*.

Lo spazio dell'arte. Su una cosa eravamo tutti d'accordo: l'arte doveva servire a cambiare il mondo e non a confermarlo. Però da qui nacquero subito conflitti insanabili. Io amavo dadaismi, surrealismi, espressionismi. Me li aveva fatti conoscere una compagna di scuola troppo avanti per me. Guttuso mi intristiva e non solo perché «revisionista», ma proprio per il suo piatto realismo pittorico-politico. Due miei amici pittori decisero di fare per il Primo Maggio un grande quadro del Presidente Mao. Anche loro «prima» erano per le avanguardie. E ora erano per il rispecchiamento al servizio del popolo. Ogni mio tentativo di agganciare un minimo elemento sperimentale in campo artistico fu un fallimento. La politica estetica dei miei Sessantotti fu privatissima, mentre il '68 riprodusse il peggio della politica istituzionale. In questo senso, nelle prospettive estetiche, il '68 fu totalmente rivolto al passato più conformista. Era la supremazia della forma politica che vinceva e centralizzava a sé tutto il resto.

Gli spazi dello sport o del ballo: eliminati.

Gli spazi delle istituzioni. Non sono mai entrato in una sezione di partito. Qualche anno prima, quando mi consideravo un socialista di sinistra, ero entrato in una sede del PSU, di origine socialdemocratica, e — come entrai — due maneggioni mi chiesero subito cosa mi serviva. Lavoro? Del Pci non avevo alcuna conoscenza in quanto partito, mentre in quanto cellula imparai presto tutto. Erano i mitici quadri sindacali. E così iniziai

a conoscere anche il sindacato. La sede della federazione stava a via Boncompagni e il segretario nazionale era un distinto torinese che fumava la pipa, faceva l'introduzione dei lavori, dava la parola e poi concludeva confermando tutto quanto era già stato detto all'inizio. Stiamo per far nascere una cosa che poi verrà chiamata *Comitato Unitario di Base (CUB)* sull'esempio della Pirelli. Passiamo pomeriggi e notti a mangiare *Rossana* e definire la strategia. Io preparo il mio primo intervento: decido di partire con una citazione tratta da *Stato e Rivoluzione* di Lenin. Sono emozionatissimo e il testo mi rassicura: è già scritto. Credo che sia stato un disastro o almeno a lungo ho pensato (e lo penso tuttora) che mai più avrei dovuto fare una cosa simile. Comunque il segretario, dopo avermi ascoltato, diede subito la parola al «compagno successivo». Poco dopo fummo espulsi in tre dalla CGII. Nascevano altri contospazi che prefiguravano i nuovi livelli organizzativi dentro i quali si rinchiederà buona parte del movimento. Io e il mio gruppo cercavamo sempre militanti fiancheggiatori o organizzazioni vicine. Andiamo alla nuova sede, perfettamente ordinata e curata, in via Urbana. Siamo diversi e tutti militanti rivoluzionari di fabbrica. Presentiamo le nostre prospettive di lotta (qualifiche, salario, ritmi di lavoro, contratto ecc.) a un giovane compagno dagli occhietti d'oro e ovali che, dopo averci ascoltato, ci risponde serio e solare che sarebbe stata la lotta dei contadini della zona (Maccarese - Torre in Pietra) a liberare gli operai rinchiusi in fabbrica a Fiumicino. Stiamo per rispondere quando si apre una porta, esce una persona autorevole che grida con voce concitata e profonda: «hanno sparato ai contadini di Avola, sono morti tre compagni». Ci alziamo tutti di scatto, l'operaiismo, Tronti, le qualifiche, il salario, il CUB: tutto si dissolve. I contadini sono stati uccisi, i contadini, l'Italia agricola, i braccianti che guidano la rivoluzione proletaria. La linea rossa di Mao. Non sarà la mia. Ma non sarà facile.

Prima siamo stati espulsi dal sindacato per le critiche e l'attività frazionista; poi siamo stati azzerati da organizzazioni rivoluzionarie contadine per le proposte operaiste.

Lo spazio del vestito. Nel lavoro sono costretto a indossare la divisa, per cui, subito dopo timbrato il cartellino, la prima cosa da fare è di spogliarmi dei codici normalizzati e ri-inscrivermi nei miei codici «alternativi». In primo luogo i jeans, consumati e ancora coi risvolti, maglioni a giro collo di colore uniforme, cappotto largo tipo loden, barba (che mi avevano imposto di tagliare come condizione per essere assunto, cosa che feci e subito dopo i tre mesi di prova riprese a crescere). Al lavoro mi controllavano anche il fazzoletto e, quando fecero un rapporto a Decio (compagno delegato, avanguardia di lotta e amico per la vita) perché aveva i mocassini gialli, indicemmo uno sciopero spontaneo senza copertura sindacale e nessuno rimase a lavorare nel reparto. Poco dopo scese un dirigente e ci disse che pure lui aveva fatto il partigiano.

Quando una nuova organizzazione nascente — *Il Partito* — obbligò tutti i militanti a mettersi giacca, camicia senza cravatta e a tagliare le bar-

be, fu un chiaro segnale che la normalizzazione de «la politica» stava vincendo.

Lo spazio della paura. Quella notte continuai a tremare e ad avere incubi terrificanti. Avevo sempre pensato di essere incapace di violenza e di ineggiare a certe cose. Era la mia giornata libera e mi ero iscritto di nuovo all'Università, non più a Scienze Politiche ma a Lettere e Filosofia. Stavo dentro l'atrio della nuova facoltà, quando una massa di compagni provenienti dalla scalinata — terrorizzati e in fuga — mi spinge contro una parete. Non si capisce nulla, qualcuno grida «i fascisti!», sento rumori sordi dall'esterno. Rischio di essere travolto e calpestato (da allora capii come ci si doveva collocare di fronte a una carica o alla fuga dei compagni: mai dare le spalle a chi scappa). Vedo un compagno che non dimenticherò mai: è giovane, capelli lunghi e ricci: barba bionda, camicia a scacchi con le maniche arrotolate fin sopra i gomiti, jeans scoloriti. Alza un pugno e grida: «Ma che fate? avanti compagni, all'attacco!» — e, seguito da un gruppo in formazione di cuneo, si apre un corridoio opposto rispetto al flusso disordinato e in fuga, conquista il portone e scende lungo la scalinata. Sono affascinato e li seguo. Vedo bastoni rotolare e volare sopra le teste, ma quando arrivo alla fine della scalinata, «lui» aveva messo in fuga delle persone che ora mi stanno di fronte, dove iniziano i giardinetti, e li vedo molto bene: sono adulti, grandi, esperti nella lotta, non sono gli studenti del Fuan, qui la cosa è diversa. Vedo per la prima volta quelli che verranno chiamati «picchiatori» e sono veramente spaventosi. Ormai la massa degli studenti scende di corsa da Lettere, per cui anche questi picchiatori devono scappare. Mi ritrovo di fronte a Giurisprudenza insieme a tre amici di liceo che ora studiano De Benedetti e che sono le persone più imbranate che abbia conosciuto. Sento un sibilo che mi passa vicino al viso. Non capisco. Poco dopo un vetro tagliato e usato come una lama roteante ci cade vicino ai piedi. I picchiatori stanno lanciando vetri «di sguincio», cioè di taglio orizzontale, in modo che volino lontano alzandosi con il vento e con l'effetto della rotazione. Uno dice: «Prendiamoli alle spalle, conosco Giurisprudenza!». In una decina ci mettiamo a correre curvi, raggiungiamo un'entrata secondaria che, aprendosi su uno stretto corridoio, ci avrebbe portato dove si erano asserragliati i picchiatori. Sono percorso da un brivido, il brivido della paura. Se quelli cercano di uscire da lì, ce li troviamo di fronte e ci distruggono. Continuiamo ad andare avanti quando sentiamo le sirene della polizia. Torniamo indietro di corsa e vediamo le camionette messesi in formazione tra la scalinata di Giurisprudenza e le migliaia di compagni che ormai hanno circondato la Facoltà. Esce un primo fascista e fa il saluto romano. Si alza improvviso un coro: *Bandiera Rossa...* e mi sorprendo a cantarla anche io che praticamente non la conoscevo.

Durante la notte continuo ad avere paura: mi rivedo correre lungo il corridoio di Giurisprudenza, sento fischiare i vetri che ora mi colpiscono il viso, lotto contro i picchiatori che vogliono uscire, sono colpito da legnate volanti. La paura mi avvolge come in un incubo. Non pensavo di doverla

sperimentare così, brutale e senza controllo. La paura e l'inno. La paura e la rivoluzione.

Lo spazio dei mass media. Se, come abbiamo visto, i miei Sessantotti amano il cinema e odiano la TV, nello stesso tempo si potrebbe interpretare l'intero movimento come antagonista rispetto ad ogni *mass medium* riproducibile tecnicamente (secondo le note tesi di Walter Benjamin) e come reinventore-diffusore di nuovi *mass media* irriproducibili: legati indissolubilmente all'*hic et nunc* della loro espressione politica. Il solo volantino, come abbiamo visto, è stato il livello massimo raggiunto dalla tecnica riproducibile di movimento, pur necessitando di essere distribuito a mano: da chi lo ha ciclostilato a chi lo legge. Il volantino quindi mantiene legati indissolubilmente timida riproducibilità tecnica e emozionata irriproducibilità auratica.

Ben più potenti e originali sono stati due altri media di movimento: l'*assemblea* e il *corteo*. L'idea della sfera pubblica, coi suoi luoghi istituzionali ben circoscritti, non funziona più o funziona solo in quanto istituzione. Assemblea e corteo non si svolgono nei luoghi istituzionali né secondo le regole della sfera pubblica; anzi, sono i dissolutori di ogni dicotomia pubblico-privato che inscenano discorsi altri e producono senso nel loro stesso svolgersi. Come la paura. Assemblea e corteo sono i *mass media auratici* del movimento. Accanto ai valori anti-tecnologici, il movimento diffonde una tensione esperienziale di vita che coinvolge in prima persona il singolo e il suo gruppo di riferimento sia nelle capacità intellettive che, soprattutto, nell'intero apparato psichico e sensoriale, percettivo, dentro il quale permangono a lungo le tracce mnemoniche del vissuto. Di contro, le informazioni attraverso i *media* riproducibili comportano una rivincita eteronoma di chi detiene il potere della comunicazione, paralizzante l'esperienza e il giudizio.

Per questo la partecipazione alla forma-assemblea all'inizio del movimento è anche la produzione di un *mass medium irriproducibile*, diffonde prassi e esperienze non solo politico-materiali, ma anche psico-sensoriali. Inizialmente in ogni assemblea permane un elemento di irripetibilità che fonda una nuova aura, in stridente contrasto con ogni resoconto giornalistico. Se l'assemblea del '68 non è la scoperta dell'assemblea in quanto tale, in essa si afferma una nuova forma-assemblea che attira la partecipazione di strati giovanili e singoli individui esautorati della parola da TV e giornali. Inizia a diffondersi un codice mimetico nuovo. Le tecniche mimetiche acquisite nei rapporti parentali, amicali, televisivi, ecc. sperimentano un nuovo modello di riferimento che diffonde un linguaggio autonomo. Inflessioni, iterazioni, metafore, allusioni, proposizioni si riproducono mimeticamente all'interno dell'assemblea, così come il modo di vestire, gridare, cantare, gesticolare. Vi è un timbro del '68, una sonorità nelle sillabe, un ritmo nelle proposizioni che si susseguono; dopo un po' lo si riconosce e ci si assimila implicitamente. Il '68 è anche questione sonora, ritmica, timbrica: i revisionisti (e tutti gli altri) erano diversi su questo. Da lì nasceva tutto il resto, forse. Ritmi diversi, accenti, pause, occhiate.

L'impostazione della voce era isomorfa all'impostazione della politica.

Queste tecniche corporali di tipo assembleare scindono la mimesi dalla sua fondazione primaria (famiglia), secondaria (amici), terziaria (TV), e la indirizzano lungo un disordine processuale che si muove nell'inventare nuovi codici relativamente autonomi. Nei momenti più creativi, l'assemblea si costituisce come una vera e propria zona di passaggio — una zona *liminoide*, direbbe Turner — che ha distrutto il potere dei vecchi codici; e lo ha fatto per sempre (tutte le definizioni su un concetto accettabile di cultura sono costrette a mutarsi lungo queste zone in transito), e sta inventandone di nuovi. O meglio: si sente, si percepisce che chi partecipa a quell'assemblea sta cercando nuovi codici e che li può trovare o inventare.

Successivamente tale potere innovativo della zona liminoide decade e la presidenza dell'assemblea finisce con il costituire il momento decisivo per il successo di una mozione contro un'altra.

Anche il corteo non fu certamente inventato in quell'anno (si pensi al Viet Nam), purtuttavia nel '68 si assiste a una profonda reinvenzione delle sue forme, sia per la partecipazione di un soggetto sociale essenzialmente nuovo e svincolato dalle organizzazioni tradizionali, sia perché strutturato su moduli comunicativi originali rispetto al passato. Se il volantino è quel *mass medium* irriproducibile che purtuttavia usa la riproducibilità tecnica (fino a trasformarsi nel '69 nel settimanale *Lotta Continua* e nel '70 nel quotidiano *Il Manifesto*, entrambi assemblaggio di volantini provenienti da modelli politici totalmente diversi); e se l'assemblea esemplifica un tipo di *mass medium* alternativo e irriproducibile, quanto statico, chiuso all'interno degli spazi universitari e senza comunicazione con l'esterno; il corteo è invece il *medium* più immediato, vitalistico e coinvolgente per pubblicizzare contenuti e valori impliciti e espliciti lungo il territorio. Suo scopo è *farsi vedere* da persone non disponibili alle assemblee o raggiungibili coi volantini. Il corteo è una vera performance che si snoda lungo gli spazi metropolitani. Ogni corteo ha una sua peculiarità performativa, a volte dentro, più spesso oltre la motivazione politica che lo caratterizza. Il suo livello auratico — pur essendo potente *mass medium* di movimento e *in movimento* — è elevatissimo attraverso zone, tempi, obiettivi, situazioni emotive e creative, slogan, striscioni, canti ecc. Tutto questo valore aggiunto di tipo irriproducibile è ancora più evidente attraverso la verifica puntuale sul come ne parlano i media riproducibili. La distanza è tale che raramente chi vi partecipa si riconosce in ciò che viene narrato, anzi: letture e visioni vengono effettuate dai partecipanti solo per verificare ludicamente i livelli di distorsione raggiunti dai «veri media».

La forma-corteo è costituita — nella sua lunghezza — da una testa, un *corpo centrale*, una *coda*; nella sua larghezza dai *cordoni*, cioè file serrate di militanti (amici, appartenenti alle stesse organizzazioni); trasversalmente da un fantasma che avrà un ruolo sempre più decisivo: il *servizio d'ordine* (SdO). Nella testa, ovvero nelle prime file dei cordoni, vi è la rappresentazione massima del significato pubblico del corteo, significato che spesso si diluisce progressivamente nella sua lunghezza fino a riemergere nella coda, difesa dai duri del SdO. Tale significato è esplicitato dallo

striscione iniziale, il cui valore (grandezza, tipo di scrittura, immagini, disegni, ecc.) semiotico cambia da corteo a corteo e anche nel tempo: è massimo nei cortei molto organizzati, minimo in quelli spontanei. Siccome all'inizio l'itinerario dei cortei è raramente predeterminato con le autorità, bensì è contrattato strada per strada, chi ne detiene la testa conquista temporaneamente anche la guida politica e «militare» della manifestazione. Per tale motivo, a differenza dai cortei della sinistra ufficiale — dove il problema non sussiste per ovvi motivi di egemonia istituzionale — la conquista della testa da parte di forze non ancora strutturate in modo organizzativo può significare l'appropriazione dell'intero corteo, per indirizzarlo secondo piani più o meno prestabiliti. Per non pochi, sarà questo il terreno sperimentale del rapporto avanguardia - massa, l'ossessione del '68. A causa di tutto ciò, vi saranno lunghe trattative tra i rappresentanti delle varie «correnti» (costume che darà vita all'*intergruppi*, una specie di esecutivo ristretto senza deleghe ufficiali ma rigidamente codificato) su chi debba avere la testa, sul tipo di striscione con cui aprirsi al resto della città, sull'itinerario segreto da percorrere, sugli eventuali obiettivi da realizzare. Chi è maggiormente organizzato ha le maggiori possibilità di acquisire diritti per la testa e così via per tutto il resto del corpo.

Lungo questo corpo centrale si sistema la stragrande maggioranza degli aderenti al movimento, spesso ignari di cosa avvenga in testa, sempre più spesso fatalisticamente disposti a seguire quanto al vertice si andrà contrattando. Oltre alla coda, anche i lati sono controllati dalle varie squadre di servizio d'ordine per evitare rischi di dispersione del corpo del corteo o attacchi da parte delle forze dell'ordine, che sono un po' la parte speculare cui progressivamente si assimilerà lo SdO. Ed è proprio con tale SdO che si arriva all'anima del corteo, al suo livello più iniziatico: esso è una organizzazione informale, eppure sarà destinata a inarrestabili formalizzazioni verticali, la cui storia «dal basso» non è mai stata scritta. Nato con la funzione di evitare provocazioni, il SdO coinvolge e avvolge i militanti più silenziosi delle assemblee, acquisendo col tempo un progressivo prestigio. Lo sforzo fisico e psichico del SdO è massacrante: è sempre il primo a occupare il luogo di concentrazione delle manifestazioni, l'ultimo a sciogliersi, risale sempre, spesso di corsa, i lati del corteo, costruisce sbarramenti mobili su incroci o lungo edifici di particolare significato politico. Assieme alle nascenti organizzazioni, si produrrà una crescente professionalizzazione del SdO, un senso di «corpo» dalle potenti simboliche di leadership. Il rapporto tra SdO, corteo-medium, movimento non sarà risolto dal '68, se non nel senso di una gerarchia di valori che premia in modo élitario le varie squadre, conferendo loro più prestigio rispetto alla presenza sociale e persino operaia dentro e fuori il corteo.

Dai *cordoni* — file parallele di militanti stretti sotto braccio — partono gli slogan e i canti. Lo slogan, gridato e ritmato, spesso enunciato da una voce solista particolarmente agguerrita, e poi ripetuto per due, tre e anche più file, è lo strumento di esaltazione, di spontaneità, ma anche di omogenizzazione interna, con cui si cerca di comunicare con l'esterno. *Ingroup-outgroup*. Lo slogan può essere predeterminato (nelle organizza-

zioni tradizionali gli slogan sono scritti su fogli ciclostilati distribuiti preventivamente) e in quanto tale riflette la politica comunicativa dell'assemblea (poi delle organizzazioni). Oppure è il frutto dell'improvvisazione, dal ritmo codificabile che rimarrà nella memoria auratica del partecipante.

Gli *striscioni* sono codici densi di significato simbolico. Sono slogan muti, fissati su lunghe strisce di lenzuola con cui di notte si sono dipinti gli ideogrammi, slogan colorati, variegati e casuali, fumetti che si disperdono a macchia di leopardo lungo tutto il corteo, esaltazione delle multiformità individuali o di gruppo. Successivamente, gli striscioni assurgono a segnali che delimitano le varie zone di influenza con cui i gruppi si dividono il corteo diventano minacce o réclame per chi è *outgroup* o *ingroup* dentro e non più fuori al corteo stesso. Gonfiati dal vento, gli striscioni dei primi tempi sembrano vele di una nave in partenza per la scoperta di mondi meravigliosi e sconosciuti; quelli degli ultimi finiscono col funzionare come segnali stradali: comunicano pericoli, precedenza, divieti di sosta.

Infine, il corteo ha un ulteriore valore comunicativo raramente analizzato, ma che ha influenzato profondamente le motivazioni della mia partecipazione: *l'emissione di piacere* al proprio interno. Tutte le forme liminoidi sopra descritte sviluppano una carica ludica che si accresce dentro il movimento stesso. Carica ludica e emissione di piacere costruiscono un modo diverso di sensibilità e anche di sessualità. In una società che predispone all'immobilità politico-comunicativa, i canti, le risa; le corse, lo stringersi, l'abbracciarsi, il battere le mani, il guardarsi e il farsi guardare determinano un circuito libidico di tipo nuovo. Le tesi sulla sessualizzazione dell'amicizia nascono da tali mutate condizioni nei rapporti interpersonali e intercorporali. Nel corteo si esprimono anticipazioni di felicità da concretizzare nel vissuto immediato, saltando ogni ostacolo della mediazione. Il circuito libidico del corteo può essere preso come esempio di *sublimazione non repressiva* secondo quelle che erano le prospettive di Marcuse. La produzione di cultura che vi si sviluppa non è più repressiva nei confronti del principio del piacere, ma anzi è produttivo di un eros comportamentale di tipo nuovo. Istinto e ragione sembrano trovare una zona di tregua conflittuale, di equilibrio inquieto avverso ai sensi di colpa. La potenza di tale carica libidica è riscontrabile nella permanenza della sublimazione erotizzata tra i partecipanti al corteo, che vivono le ore successive in stato di profonda eccitazione diffusa. Ma tale equilibrio non è solo inquieto: è anche fragile.

Così, quando ci sono stati incidenti per le cariche della polizia o per conflitti interni, la conseguenza è il blocco di emissione di tale sublimazione non repressiva e il ritorno incontrollato del suo contrario. La frustrazione derivante da incidenti imprevisi o non desiderati esplose in aggressività. Il circuito comunicativo tra principio di piacere e principio di realtà si interrompe. Gli scontri rappresentano la coerenza del principio di prestazione, del rinvio ineluttabile della sublimazione erotizzata. Molte delle successive deviazioni, nate in parte anche nel '68, hanno origine nella indiscriminata repressione di tali istanze liberazioniste da parte di una società impermeabile al mutamento. L'energia libidica interrotta, che si ritorce su se stessa

e contro i soggetti, avrà conseguenze incontrollabili sulla formazione di una struttura caratteriale e una scala valoriale distruttiva: soggetti che hanno sperimentato l'angoscia della sublimazione non repressiva « interupta ».

Ciò è ancora più evidente comparando i manifestanti con le persone che stanno all'esterno del corteo (*voyeur statici* del movimento auratico), che, a causa della loro esclusione da tale circuito ludico-libidico, provano in generale violente reazioni contrarie contro chi esclude dal piacere (o che come tale è visto). Da qui l'aggressività sessuata, caratterizzata contro donne e « diversi » di ogni tipo, così spesso verificata empiricamente nel corso degli incidenti. Grazie ai « cortei interrupti » si blocca il circuito comunicativo possibile tra produzione di cultura (sublimazione) e consumo di eros. La sublimazione — che era apparsa non più caratterizzabile in termini solo repressivi, ma anche includente un'erotizzazione intelligente — ristabilisce il suo potere normalizzato e « civile ». L'impossibilità di scambi progressivi tra principi del piacere e principi di realtà sarà segnale inquietante di qualcosa che non poteva andare avanti.

Una conclusione incantata

I miei Sessantotti finiscono nel '74, vicino a Courmayer. Ero ospite di una bellissima casa-di-legno isolata di un mio amico e compagno, militante rivoluzionario del mio stesso gruppo, piccolo ma molto agguerrito teoricamente e con una forte presenza operaia nel nord. E che improvvisamente, senza che mi fosse chiara la motivazione, si era « sciolto nel movimento ». All'epoca ero delegato di reparto del consiglio d'azienda e, con i miei compagni, scherzavamo dicendo: « una volta che avevamo trovato un gruppo che ci piaceva, si scioglie! ». Questo mio amico aveva molto insistito per ospitarmi e davo per implicito che dipendesse dalla nostra amicizia consolidata anche nella passione politica. Una sera, mentre eravamo soli a fumare e a parlare di cose banali, mi inizia un discorso strano. Era allusivo, niente di esplicito, ma che esplorava casuali considerazioni — mai in prima persona, ma sempre come riportate da voci del giro, chiacchiere — su alcune singolari scelte « politiche » dentro non poche grandi fabbriche. Nuclei operai incappucciati e armati...

All'epoca ero appassionato del dibattito politico-letterario creato da Thomas Mann ne *La montagna incantata* tra Naphta e Settembrini: per semplificare, tra l'irriducibile individualità dell'agire e la scelta di sciogliersi nel partito rivoluzionario. Per cui, nella mia ricostruzione successiva, — successiva di non pochi anni e che per me diventerà come un tormento, un'ossessione mnemonica da cui periodicamente continuo ad essere afflitto — quella sera si svolse un dialogo che poteva sembrare surreale, tra un militante lucido e puro che aveva costruito una situazione da cui poter uscire con un salto nella logica « rivoluzionaria » — un nuovo arruolamento — espresso in modo molto allusivo e, sembrava, ironico; e un militante ingenuo e sporco che rispondeva a tali scenari di nuclei operai clandestini con citazioni da Thomas Mann. Il dislivello — in questo tormento mnemo-

nico a posteriori — doveva apparire esilarante, tanto si basava su piani diversi. Pensavo di essere — politicamente e teoricamente — smalzato al massimo. Ormai sapevo distinguere in poche battute l'impostazione politica di un intervento in assemblea, avevo imparato a parlare in assemblea, anche di fronte a migliaia di persone (e non solo per respingere il contratto). Avevo un *mix* di letture politiche e letterarie di prim'ordine. Avevo un'esperienza di lavoro politico in fabbrica e anche fuori invidiabile: ero passato dall'esperienza della Commissione Interna, del CUB, del Consiglio di Fabbrica, avevo attraversato l'intrico di tutti i rivoli gruppuscolari '68ini. Eppure non capii.

Non capii... I miei livelli di risposta rimanevano sul piano di un discorso ininfluenza dal quotidiano. Il mio amico più intimo, compagno di movimento e di gruppo, con cui avevamo fatto in due anni — il terribile biennio '73-'74 — alcune cose così importanti, stava cercando di arruolarmi nella «costituente del partito armato» e io non lo capivo. Anziché Marx o la Luxembourg, citavo Mann e Lukacs. Quando «lui» fu arrestato nel corso di un orribile attentato, qualche anno dopo, le mie resistenze a vedere dietro le varie organizzazioni armate qualcosa di altro, di infiltrato, di oscuro, di irriducibilmente estraneo ai miei Sessantotti, si infransero per sempre. Il velo si era squarciato e ormai — veramente troppo tardi — avevo capito che si stava giocando una partita che non era la mia, ma che per un certo periodo, più o meno involontariamente o superficialmente, avevo percorso e giocato insieme. Anche se mi ero ostinato a non vederlo, dentro i miei spazi si era inserito anche «quello». Con l'incerto senno di poi, penso che i miei Sessantotti finirono là, in quella serata vicino al «Monte Bianco», la mia *montagna incantata*.

MASSIMO CANEVACCI

Il mio Sessantotto

Nel 1975 fui invitato a Belgrado con Luciana Castellina e Franco Basaglia a parlare del Sessantotto in Italia a degli studenti jugoslavi. Con mio grande stupore m'accorsi che la ricostruzione di quegli anni, allora appena trascorsi, era per ciascuno di noi tre molto differente. Parlavamo dello stesso periodo storico, e tutti e tre eravamo stati schierati "dalla stessa parte", eppure ciascuno di noi sosteneva cose opposte, che gli altri due ritenevano strampalate, e forse inventate. In albergo, dopo gli incontri pubblici, continuavamo a discuterne, ma più ne parlavamo, più remote si facevano le nostre rispettive posizioni. Fu quella la prima volta che presi coscienza che sotto la stenografica dizione de "il Sessantotto" si nascondevano troppe questioni che mai avevano avuto la possibilità di una più organica spiegazione, e così decisi in cuor mio che non mi sarei prestato a parlare in pubblico di un fenomeno storico tanto equivoco. Se dunque oggi riprendo a discutere di questo tema, a distanza di trent'anni (e attorniato da quotidiane battute sul Sessantotto che non mi dicono mai nulla di interessante, anzi che spesso ritengo penose e mortificanti), lo voglio fare *solo in termini autobiografici*, parlando del "mio" Sessantotto, cioè di come io l'ho vissuto, e di quel che per me ha significato; ma prego il lettore di credere che la ricostruzione che oggi faccio di quel periodo storico non ha alcun carattere "obiettivo".

Io sono stato un militante de "*Il Manifesto*": non lo nascondo, non me ne pento; anzi ne sono fiero. Quel periodo storico ha coinciso con il momento più felice che ho vissuto: tempo di promesse e di speranze, di aperture e di consolidamento della mia personalità. Da allora, mi sono sempre sentito un *militante marxista non comunista*, ossia un uomo che crede che le diseguaglianze presenti in questo mondo non siano casuali, ma abbiano radici precise nell'accumulazione della ricchezza e nello sfruttamento che alcuni hanno verso gli altri; e anche che queste forze sociali dagli interessi contrapposti e contrastanti possano essere studiate sia in termini morali che organizzativi, sia in termini culturali che economici.

Tale interpretazione della storia, fin dal suo apparire, investi in campo marxista la critica al sistema capitalistico, ma con categorie più appropriate sarebbe servita anche a discutere circa le forme con cui il comunismo, una volta giunto al potere, sa trasformarsi in un'oppressiva macchina antipopolare, tradendo così ogni suo ideale. La critica al sistema capitalistico non coincide con la critica al sistema comunista, ma guai al marxista che non analizza ogni sistema produttivo in modo problematico e scervo da

pregiudizi. Esiste una *coscienza infelice* del marxista che, se è "scontata" nei paesi capitalisti, è altresì la base morale per potere giudicare ogni comunismo nella sua fase di ascesa al potere.

Quando, nell'agosto del 1968, i russi invasero Praga, sembrò a noi de "*Il Manifesto*" che quella tragica pagina della storia fosse la riprova della giustezza delle nostre analisi storico-sociali.

Da pochi mesi avevo ultimato la mia tesi di laurea in sociologia su K. Mannheim. La stesura della mia dissertazione di laurea aveva coinciso con la prima volta in cui m'ero appassionato agli studi. Infatti, senza nessun interesse, per anni avevo frequentato la pessima facoltà di Economia in Cattolica, a Milano, come studente serale. Di giorno mi mantenevo come giornalista, e anche lavorando nell'Ufficio studi delle ACLI di Milano (senza mai riuscire a identificarmi con questo movimento), mentre invece di sera studiavo, con costante svogliatezza, un immenso mare di nozioni che mi parevano demenziali: scienze delle finanze, matematica attuariale, merceologia, economia aziendale... tutti esami digeriti solo per essere superati, ma poi espulsi dalla mia personalità come veleni. Purtroppo, avevo seguito l'istituto tecnico per ragionieri, e quindi non avevo altra scelta che l'iscrizione a Economia, perché a quei tempi gli accessi all'università erano selettivi (l'università di massa e la liberalizzazione degli accessi a tutte le facoltà, sarebbe infatti stata una tra le prime grandi vittorie sessantottine).

Ma c'è un fatto che innanzi tutto debbo ricordare; durante il periodo 1965-'66 avevo fatto il servizio militare, a Bracciano, in artiglieria, ed era stato sotto le armi che mi ero radicalizzato "a sinistra". L'oppressione, la stupidità e la volgarità della vita di caserma mi avevano smascherato il volto patetico e ottuso dello Stato. Avevo giurato a me stesso che "non mi avrebbero mai preso", che mai sarei stato uno in combutta con le atroci idiozie che quotidianamente m'attorniano a Bracciano.

Avevo promesso a me stesso che sarei stato un oppositore. In questa promessa che mi ero fatto si nascondeva qualcosa che pescava nella più remota costruzione della mia personalità: l'opposizione ai militari, all'esercito e all'autorità statale costituita. La nostra famiglia aveva subito le persecuzioni fasciste poiché mio padre era ebreo, e io ero nato predisposto contro ogni forma di organizzazione militare, contro ogni forma di repressione morale, e intuivo che sarei stato un uomo libero e autonomo solo se avessi "opposto resistenza". Nella parola "resistenza" trovavo l'ambito psicologico della mia moralità. Mi pareva che l'ebraismo minoritario e sofferente che in quegli anni covava in me e nel quale avevo individuato la mia più riposta speranza umana, si sarebbe potuto chiarire solo sposandosi con quel filone, altrettanto minoritario e critico, della sociologia francofortese: Adorno, Horkheimer, Reich, Marcuse, Mannheim, Freud erano diventati i miei interlocutori fantastici quotidiani. Io mi immedesimavo nelle loro lotte intellettuali e nelle loro posizioni semimarginali. Li amavo prima ancora che conoscerli, perché infatti con grande fervore intellettuale li stavo accostando solo allora in modo sistematico. I loro libri esercitavano su di me un fascino sorprendente, sebbene li trovassi tanto difficili. Ma io ero diventato un giovane tormentato da un forte desiderio di sapere

Ma io ero diventato un giovane tormentato da un forte desiderio di sapere critico. Non mi interessavano i meccanismi con cui le società stavano insieme, le discipline positiviste, le logiche interne delle istituzioni, i Parsons e i Lazarsfeld; ero assetato di senso critico, di significati antagonistici, di passioni minoritarie. Amavo Charles Wright Mills. Mi sembrava che la sua polemica contro il funzionalismo americano potesse aver esportato negli Stati Uniti lo stesso impeto morale dei francofortesi. Leggevo Riesman, Galbraith, Schumpeter, e naturalmente "il mio" Mannheim, sul quale dovevo scrivere la dissertazione di laurea: ma *Ideologia e utopia* avrebbe rappresentato per me ben di più che una generica lettura "tanto per laurearmi"! Quel libro coincideva con la scoperta che poteva esistere un pensiero utopico nel quale proiettare quel profondo desiderio di cambiamento sociale che mi era nato mentre ero sergente in artiglieria, e che era possibile immaginare un futuro differente; che, insomma, i movimenti utopistici non erano solo frottole per visionari, e che Thomas Munzer poteva lottare per i suoi contadini solo se fosse stato sospinto da grandi ideali e da forti passioni politiche.

Poi mi laureai e entrai a fare parte del gruppo degli "assistenti" dell'Istituto di sociologia in Cattolica. Era un bel nucleo di persone, e io ero fiero di farne parte.

A Milano "il Sessantotto" scoppiò precisamente nel novembre del '67, con la prima occupazione dell'Università Cattolica. Quando il movimento aveva iniziato a manifestarsi, spregiudicato, irruento, rivoluzionario, ne ero rimasto sorpreso, perché all'epoca io non facevo parte di alcuna formazione giovanile, anche se conoscevo bene l'università dove avevo concluso gli studi, e potevo dunque capire che sotto sotto stava covando qualcosa di forte, di importante. Non ci trovavamo solamente di fronte a rivendicazioni spicciole, piccolo borghesi, come la trasparenza dei bilanci dell'ateneo, oppure la richiesta ai presidi di qualche appello d'esami supplementare. Solo come intuizione generica, senza un'analisi di dettaglio, avevo capito che le richieste studentesche scavalcavano le solite, rituali rivendicazioni che altre volte avevo già potuto osservare al tempo delle associazioni studentesche. Adesso era differente: il movimento che stava prendendo piede era contrario "al tipo di sapere" che veniva impartito dai corsi ufficiali. La contestazione non riguardava questo o quello, le lavagne luminose o la puntualità dei docenti a lezione, ma il *significato stesso dell'istruzione universitaria*, le sue gerarchie interne, i suoi equilibri e i suoi compromessi, il suo senso ultimo. Erano già in atto assemblee tumultuose e ricche di discussione politica, dove confluivano passioni e culture molteplici. Un universo morale si stava schiudendo davanti ai miei occhi, molto più articolato, molto più complesso di quello che io immaginavo esserci, mi piaceva quel clima bohemien e spregiudicato che finalmente si viveva nelle austere aule della Cattolica, dove tutto un mondo sembrava crollare sotto le critiche degli studenti, mentre un altro cercava d'innalzarsi, pieno di ingenua speranza e di visioni palinogenetiche e utopistiche (come se la società dovesse essere reinventata da capo, e proprio noi ne fossimo i mallevadori).

Nell'istituto di Sociologia c'era allora un inserviente che si chiamava

Fagnani. Era costui uno dei tanti prodighi, devoti bidelli dell'Ateneo, che l'istituzione avevano sposato come una donna. Ligio, ubbidiente, rispettoso delle gerarchie accademiche, silenzioso e timido, arrivava il mattino in istituto ed era poi l'ultimo a spegnere le luci la sera. Era una vera vestale, e noi giovani assistenti di Sociologia, un po' lo rispettavamo e un po' lo prendevamo in giro. Fu, io credo, con un lacerante dolore che Fagnani capì che proprio l'istituto di Sociologia dove egli lavorava da tanti anni, si stava trasformando in uno dei fulcri della rivolta studentesca.

Già Alberoni era andato a dirigere la facoltà di Trento, da poco istituita, e così la direzione dell'istituto era passata nelle mani di un altro sociologo, un uomo più furbo che intelligente, Guido Baglioni (sotto la cui direzione mi ero laureato). Era costui un opportunista che nella vita "voleva arrivare" e che mai avrebbe smesso di perseguire questo suo obiettivo. Da parte sua di trattava dunque di gestire un conflitto tra gli interessi propri e le violente spinte innovative, populiste e radicali, provenienti dalla base studentesca, a lezione e fuori. Egli sapeva bene che del gruppo degli assistenti il solo Vincenzo Cesareo, era tendenzialmente contrario al movimento degli studenti, mentre invece tutti gli altri erano schierati dalla parte degli studenti. In particolare il suo prediletto, Bruno Manghi, era colui che più degli altri s'era già esposto.

Bruno Manghi non era solo il prediletto del direttore, era il prediletto di tutti! Lo ammiravamo, ne subivamo il fascino, il suo carisma circolava in ogni stanza dell'istituto. In lui non c'era mai calcolo. Sembrava saper vivere di pura gratuità, di una dedizione assoluta alle sue idee, già allora vincolate al movimento sindacale. Non era come Franco Rositi, sempre alla ricerca di un consenso morale e intimistico; o come Franco Ferraresi o come Marino Livolsi, tutti e due già proiettati nelle logiche accademiche. Non era come Agopik Manoukian, o come Gino Del Grosso, o come Gian Enrico Rusconi, o Antonio Tosi, Gianprimo Cella, Guido Romagnoli: Bruno Manghi era l'unico, il migliore, l'inarrivabile, il più intelligente, il più irridente, il più ironico. Era lui che dava la linea, era lui che per primo tracciava il solco, che sondava il terreno. Era un radicale, ma era anche capace di mediazioni. Noi no. Noi eravamo tutti un po' riottosi alle mediazioni, e da troppo poco tempo ci eravamo radicalizzati. Era Manghi il vero numero uno, e Baglioni era solo una sua appendice, sempre inadeguato a contrapporsi a tanta geniale spregiudicatezza.

C'erano poi in Cattolica quattro leader degli studenti: Mario Capanna (che solo più tardi sarebbe passato alla Statale, fondando il M.S.), Luciano Pero (la vera eminenza grigia del movimento), Michelangelo Spada e Franco Schianchi. Alla ricerca di un qualche terreno amico con cui iniziare la loro lotta contro il Rettore di allora, Ezio Franceschini, e contro il Consiglio d'amministrazione, quasi subito approdarono al primo piano della palazzina dove stava il nostro istituto. Non giunsero come interlocutori titubanti e timorosi. Arrivarono sicuri d'incontrare un gruppo accademico che li poteva aiutare e che poteva allargare la lotta contro le autorità, anche verso l'associazione assistenti di allora, l'AMAUC. Rositi e Manghi, poi, facevano parte di *Questitalia*, una rivista straordinariamente all'avanguardia

nel campo cattolico. Le sue battaglie contro l'integrismo erano già diventate proverbiali, e un gruppo di intellettuali illuministi si riuniva attorno a Dorigo, con l'intento di ridefinire metodologicamente in modo corretto una nuova relazione tra modernità e religione in Italia, su una linea di intransigente laicità e di lotta contro il connubio affari-politica-religione. L'Istituto di sociologia comprendeva anche questo terminale della rivista, e sebbene la cosa non fosse vista con sospetto (perché in Cattolica mai io ho visto la caccia alle streghe), di certo era qualcosa che urtava contro la presenza organizzata di *Gioventù studentesca* (poi *Comunione e Liberazione*), che stava in quel periodo coordinandosi in università, anche in opposizione alla FUCI (depositaria di una tradizione cattolico-progressista).

Gioventù studentesca fu spazzata via dal Sessantotto; semplicemente si ritirò a parte, perdendo militanti. Dalle sue file ci fu chi entrò in *Lotta continua*, chi nel PCI, chi invece tra i fascisti. Sembrava che tutta la balanzosa presenza dei cattolici militanti di questo gruppo, all'improvviso si fosse sentita del tutto sguarnita nei confronti di quel che stava avanzando.

La "comunità" si era scontrata con la "società" e aveva perduto d'un colpo ogni sua velleità spiritualista. Quest'immagine, à la Tönnies, per me giovane studioso di sociologia, rappresentò una verifica interiore senza ritorno e poiché io stesso avevo militato anni addietro tra le fila di G. S., senz'appello capii i limiti da cui quell'esperienza era sorta, il suo inevitabile passatismo e la sua inutile turbolenza esistenziale.

La crisi che questo gruppo attraversò al tempo delle prime contestazioni studentesche, parallelamente allargava l'altro spazio, quello alternativo della *contestazione ecclesiale*, della quale Schianchi fu il più radicale, ieratico, portatore.

Se si eccettua la storia della Facoltà di architettura, che da anni aveva seguito una sua autonoma parabola, l'occupazione dell'università Cattolica nel novembre del 1967 la prima che si verificò in città: per questo dico che "il mio" Sessantotto iniziò allora.

Ora, accadeva che l'Istituto di sociologia non fosse l'unico gruppo che si era schierato con gli studenti; anche altri docenti stavano prendendo le distanze dalle Presidenze delle facoltà e dal Rettorato. Com'è facile immaginare, si trattava di testimonianze minoritarie, sparpagliate qua e là, nei diversi istituti dell'ateneo. Alcune figure sarebbero poi emerse come veri punti di riferimento per gli studenti, e in particolare, Lidia Menapace, allora collaboratrice del prof. Apollonio, e poi anche Luisa Muraro, che nell'AMAUC rappresentava una costante presenza critica e radicale.

Proprio dalle occupazioni degli atenei milanesi l'intero movimento studentesco nazionale avrebbe conosciuto un impeto crescente.

Io, insieme a molti altri, m'ero trovato a farne parte e, come sempre capita in queste circostanze, un po' fu per scelta, ma un po' semplicemente per la fortuna delle cose, per come si erano messe le mie vicende personali. Non si diventa mai militanti "da soli": c'è sempre una donna, o degli amici, o delle conoscenze, che fanno poi pendere l'ago della bilancia da una parte o dall'altra. So però con certezza che "il mio" Sessantotto si poté sviluppare su un versante e non sull'altro — in favore della contesta-

zione studentesca e dunque contro il disordine costituito — per la mia avversione all'esercito maturata a Bracciano e poi per via della mia tesi di laurea su Mannheim, tutta tesa a valorizzare il pensiero utopico di quelli che vogliono cambiare il mondo, in opposizione al sapere ideologico, tipico dei gruppi degli interessi costituiti. Il Sessantotto, con tutta la sua carica antiautoritaria, sembrava fatto apposta per dare una risposta a quella che allora mi sembrava la più pressante delle esigenze morali e politiche: lavorare per un mondo nel quale lo sfruttamento degli uni contro gli altri venisse sconfitto, e così schierarsi dalla parte degli oppressi, promettendosi di non cedere mai al sopruso e alla sopraffazione.

Ma sentivo che dovevo politicizzarmi di più. Non che fossi del tutto spoliticizzato, ma ero insoddisfatto delle categorie politiche che avevo in testa. Intuivo che un grande lavoro teorico mi aspettava. Sapevo che mai sarei stato di destra e mai sarei stato con la DC. Queste due forze politiche rappresentavano, nella mia sensibilità d'allora, quelli che Mannheim chiamava "i gruppi degli interessi costituiti". Cercavo insomma un ambito nel quale le mie esigenze di illuminismo sociologico potessero sposarsi con quell'ansia di palingenesi e di utopia che il mio emergente ebraismo minoritario m'imponevano.

Per questo fui attratto dal pensiero di Rossana Rossanda, intorno alla quale un gruppo *liberal* all'italiana si era ritrovato, organizzando una rivista mensile, "*Il Manifesto*", che amava quelli che anch'io (da poco) avevo imparato ad amare: Chomsky, Baran e Sweezy, Laing, Goffmann, Basaglia, Fo, Martin Luther King, Fortini...

Lidia Menapace entrò a far parte de "*Il Manifesto*" in modo molto attivo e con grandi contributi sul tema della liberazione della donna e sulla relazione cattolicesimo-modernità e su di me questa sua scelta non fu senza conseguenze, perché avevo imparato ad apprezzare quella sua personalità tanto geniale, allegra e tumultuosa.

Lei proveniva da Bolzano, e mentre in un primo tempo m'era parsa tutta legata alle vicende locali di quella città, quasi subito, invece, la vidi politicizzarsi sui più grandi temi della politica internazionale che allora ci ponevano mille interrogativi: la guerra americana in Viet-Nam, il ruolo repressivo e violento dell'URSS verso i paesi satelliti, il futuro di Cuba...

Gli articoli della Rossanda, quando poi "*Il Manifesto*" passò da mensile a quotidiano, mi sorprendevo sempre per la loro capacità di offrire al lettore un'ermeneutica politica e una chiave morale. Mi ci riconoscevo, e il fascino che i suoi scritti esercitavano su di me era oggetto di stupore. Mai fu plagio, bensì il riconoscimento di un esercizio metodico e puntuale sviluppato da una scrittrice di qualità che sapeva tutti i giorni offrire il meglio di sé ai suoi lettori.

Più volte mi ero trovato a pensare che mi sarebbe piaciuto diventare come lei. La Rossanda interpretava un modello di intellettuale nel quale mi riconoscevo (e io, che avevo deciso in cuor mio di voler diventare un intellettuale, andavo alla caccia di un qualche modello umano da assumere a paradigma).

Eppure, il mio primo incontro con lei fu semplicemente disastroso.

Sapendo che mi interessava conoscerla personalmente, Lidia Menapace mi portò un giorno in via Tomacelli, a Roma dove, nei sotterranei di una chiesa, c'era allora la stamperia de "Il Manifesto". Ed ecco che il mio oracolo m'apparve proprio come in un film. In piedi, vicino a un trespolo, gli occhiali sulla fronte, stava correggendo un suo pezzo per l'indomani! Proprio uno di quei suoi articoli che tante volte m'avevano colpito per la loro genialità.

Mentre aspettavamo di esserle presentato, lei doveva risolvere un problema pratico: doveva decidere chi inviare a Napoli in serata per un certo convegno. Due giovani concorrenti volevano andare, ma lei li bocciò entrambi: "Tu no, che non sai scrivere; tu no che poi ti perdi per strada come l'altra volta...".

Il tono delle sue parole era stato così tagliente, che l'imbarazzo di quei due giovani aspiranti giornalisti, intimoriti e spaventati, ben presto si fece panico. Io pensai: "Ma che autoritarismo, questa bella signora di sinistra!". Tanto che poi, quando giunse il mio turno e io le fui presentato e iniziammo a conoscerci, mentre le parlavo, sentivo che collezionavo solo banalità. E sì che m'ero preparato il mio discorso durante tutto il viaggio in treno, da Milano a Roma!

I *valori* del Sessantotto si fa presto a ricordarli: l'antiautoritarismo, la critica radicale ai saperi istituzionali, la critica al gerarchismo religioso, la critica alla morale convenzionale, la critica alla famiglia borghese e al fariseismo dei benpensanti, l'internazionalismo, la critica al militarismo (soprattutto americano), il terzomondismo, la fondazione di una morale che partisse in favore degli oppressi, la decisione di non integrarsi nella società convenzionale, la critica alla politica come flusso di decisioni tra élites chiuse, la critica all'occupazione del potere da parte della DC (e in particolare dei dorotei), il codismo del PCI, la revisione della definizione di cosa debba intendersi per "norma sociale" (in tema di malattia mentale, carcerazione, processi ideologici).

I *disvalori* del Sessantotto, invece io li identifico in: una sottovalutazione dell'importanza del mondo affettivo stabile e duraturo; nella continua manipolazione dei dati ideologici, in una gara astratta e puerile tesa allo "scavalcamento a sinistra"; in analisi astratte e poco scientifiche della realtà; in uno stucchevole esercizio tra i vari gruppi a chi possedeva maggior verità sociale; in un estremismo di maniera.

Come si fa ricerca, di Gian Antonio Gilli, rappresenta poi un capitolo a parte del "mio" Sessantotto. Frequentavo a quel tempo una scuola di specializzazione in Sociologia diretta da A. Pizzorno, all'Umanitaria a Milano. Eravamo un bel gruppo, e quasi tutti quelli che ne facevano parte sarebbero poi diventati chi scrittori, chi saggisti, chi professori universitari, chi ricercatori di scienze sociali.

Come si fa ricerca è un libro uscito nel 1971 da Mondadori, ma noi avevamo potuto conoscerlo parzialmente in anteprima perché Gilli frequentava la nostra scuola.

Insieme a *L'istituzione negata*, il libro di Gilli rappresentò per me l'occasione per una radicale revisione della mia prospettiva di ricerca. Debbo

a questo libro (anche con i suoi limiti, adesso a distanza di tanti anni, posso dirlo), se la mia posizione antipositivista seppe radicalizzarsi tanto vistosamente. Io non ho trovato in nessun altro libro come in questo un'incisiva critica pratica al concetto di normalità (la critica all'uso di concetti come media, moda, mutuati dalla statistica e poi applicati ai sistemi sociali, come se gli uomini fossero *des choses*), e un utilizzo di categorie come *il basso* per esprimere il senso della ricerca sociale). Mi apparve un compendio metodologico di ogni mia altra riflessione sociologica, e ancor oggi mi sembra ridicolo che un libro così straordinario sia oramai definitivamente scomparso dalle librerie e persino dalle bancarelle, inghiottito tra mille altri da quell'anonimo meccanismo che trasforma i prodotti culturali prima in merce dimenticata e poi, definitivamente, in memoria perduta.

Il "mio" Sessantotto finisce con il golpe di Pinochet in Cile, nel settembre del 1973.

Questa data rimane vivida nella mia memoria. Con grande precisione ricordo un terso mattino di settembre a Milano, mentre mi stavo alzando dal letto e mi dicevo: "Adesso una nuova fase storica sta iniziando".

Intravedevo che la fine del governo di *Unidad Popular* a Santiago metteva in scacco ogni nostra strategia minoritaria in Italia, e che la reazione politica sarebbe stata pesante. La fine del periodo più tumultuoso della mia vita coincide più o meno con l'inizio della mia professione di professore universitario, perché incominciai a insegnare all'università nel novembre del 1972 in un piccolo e simpatico ateneo marchigiano, a Camerino. (Le mie zie erano contente di questo mio destino accademico, perché, dicevano, "tornavo vicino alle radici della nostra famiglia": Pergola, infatti è un paese non lontano da Fabriano, e da lì proviene la mia famiglia. Ma nessuno poteva allora mettere in conto che, fors'anche in seguito a certe mie prese di posizione pubbliche, avrei insegnato a Camerino per sedici anni di fila!) Poi, dopo il 1973, ricordo molto bene il risorgere dei molluschi in università, la loro tracotanza diventare sempre più forte, la loro prosopopea sempre più sferzante, le loro più smaccate vittorie ai concorsi universitari indirizzate a rimpinzare gli atenei con persone che non avevano partecipato al movimento per le occupazioni, che insomma si erano schierate con il Sessantotto.

Quel periodo segnò l'inizio di una disillusione crescente. Tra i sessantottini iniziò poi a prendere piede l'opportunismo di alcuni che scoprirono all'improvviso il mondo craxiano, mentre altri scomparvero a Parigi, ricercati dall'Interpol, in una vicenda che io seguivo sui giornali, ma di cui non ho mai capito a fondo molti passaggi. Per i più, noi stavamo per essere trasformati nei "grupparoli", "negli estremisti", in radicali ingenui, pericolosi e utopisti... Un film contro lo Stato forte, contro la strage di Stato, "*Anni di piombo*", venne tecnicamente ribaltato di senso, fino a definire gli anni che seguirono il 1973, e a connotare chi aveva partecipato al movimento come un potenziale assassino. Da allora una certa minaccia ideologica iniziò a insinuarsi tra i sessantottini. Per milioni di italiani credo sia oggi sottinteso che aver partecipato al movimento studentesco del Sessantotto significhi più o meno aver coperto o fiancheggiato il terrorismo. Que-

sto luogo comune delle maggioranze silenziose italiane, mi sembra semplicemente l'inverso di quel che io ho vissuto.

Per le nuove generazioni oggi il Sessantotto credo non significhi quasi niente. Vedo i miei studenti in classe alluderne come a una cosa un po' bislacca e ridicola, fatta solo di eskimo verdi e sciarpe rosse. Tutti s'affrettano a sottolineare che in ogni caso fu un fallimento. Io so bene che di quel periodo giunge loro un'immagine del tutto svuotata di senso, definitivamente manipolata.

Quel che so è che i giovani di oggi non hanno più quelli che per noi furono grandi ideali politici e umani. Oggi i giovani non hanno più di fronte a sé il dilemma se integrarsi o no nell'ordine costituito. Questo dilemma era della nostra generazione soltanto, in un momento storico in cui era normale avere molte alternative entro cui scegliere, quale posto di lavoro accettare e quale rifiutare; ma adesso i giovani hanno dinnanzi a sé lo spettro della disoccupazione, e qualsiasi posto gli offrono lo prendono senza molte perplessità. Cambiare il mondo? Questa domanda suona oggi beffarda.

La politica è diventata una pantomima per la televisione e quei pochi movimenti giovanili che ogni tanto nascono in università, durano solo pochi mesi. I giovani di oggi non sanno quanto la libertà di cui quotidianamente essi godono in università sia anche frutto di lotte precedenti. Non possono fare confronti e sono scusati, ma io ricordo com'era l'università prima del Sessantotto e poi come è andata cambiando e so che la mia generazione ha concorso moltissimo a mutare la società italiana.

Non saprei dire se i giovani di oggi siano migliori o peggiori di quel che fummo noi; forse sono solo diversi, poiché ogni generazione ha le sue *chances* da giocare. So però che in noi la tensione politica e morale era più vivida, la ricerca di un metodo più serrata, l'importanza data al rigore intellettuale, più stringente. Eravamo meno molli, meno banali. Anche se — e questo è vero, e va riconosciuto — abbiamo fatto il vuoto dietro di noi, e i giovani che sono nati negli anni Settanta hanno trovato uno sfascio politico vergognoso. Questo sfascio è imputabile a molte e differenti ragioni. Personalmente io credo che vada ricercato nella mediocre concezione della politica e della democrazia che ha dominato la partitocrazia italiana, soprattutto a partire dal 1977 in poi. Di certo mi parrebbe solo pretestuoso imputare al Sessantotto la colpa degli attuali mali italiani.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Contro la malinconia del tempo

Di '68 si può restare nauseati. Specialmente se il suo ricordo diventa un *amarcord* o un pretesto strumentale per mire contingenti.

Di '68 si è parlato e sparlato, 30 anni dopo. Con una certa prevalenza di toni salottieri, ossia superflui. E in mente mi è venuta l'arca di Noè.

Ne parla pure chi non ha mai aperto una Bibbia.

Tutti la citano e ognuno la racconta come vuole. È argomento di barzellette. Di mito. Di memoria. Serve ad alcuni a stigmatizzare la crudeltà del biblico Dio vendicativo contro la lussuria degli umani giunta all'apice in Sodoma e Gomorra.

Più di rado si sente associarla all'arcobaleno che, dopo il diluvio, sigilla il proposito di un Dio della vita che, nella persona di Noè, si impegnava a stipulare una nuova alleanza con tutti gli uomini.

Analogamente, sul '68 si sono intrecciati i discorsi più disparati. Tutto e il contrario di tutto.

A me piace evocarlo (parlarne come un caro ricordo), partendo da una riflessione che, allo stesso tempo, tocca il personale e il politico, ossia le due dimensioni uscite rivedute e corrette dal '68.

Grazie anche a maestri di pensiero che non possono identificarsi semplicemente con i Sartre, i Marcuse, la sola scuola di Francoforte.

Sommovimenti culturali erano stati seminati negli anni '60 anche dal Concilio Vaticano II che, a distanza, sempre più apparirà nella Chiesa cattolica una svolta paragonabile per le conseguenze — di segno opposto certamente — non solo a Trento, ma alla stessa politica costantiniana.

Sarebbe inoltre giusto dire — sebbene qualcuno oggi pensi di svincolare il '68 dal marxismo quasi fosse stato una colpa — che se quel tempo non produsse tutti i frutti possibili è stato perchè non fu abbastanza marxista. Il '68 non fu un generatore di innovazioni, ma fu piuttosto un prodotto maturo del boom economico e dell'adattamento alla società industriale. Per questo, forse, non ebbe la forza di incidere strutturalmente ma si andò esaurendo in mille rivoli, alcuni anche degenerativi e sterili.

La rivoluzione come gioco o alternativa alla noia quotidiana, cosa diversa dalla rivoluzione di Marx.

Si potrebbe dire pure, per altro verso, che i moti sessantottini avrebbero avuto nel nostro paese un altro esito, se avessero meglio e prima assimilato la lezione di don Milani sulla scuola.

Oggi non ci troveremmo ancora a discutere riforme scolastiche.

Con don Milani si può dissentire su questioni di contorno, ma non sull'intuizione di fondo: la centralità dello studente e il diritto di tutti alla cultura per affrancarsi. Poveri compresi.

Quegli anni sono stati davvero importanti, ma non possono in alcun modo rappresentare l'ombelico del mondo.

Per quanti non li vissero o militando nei diversi movimenti studenteschi, o prendendo coscienza di ciò che accadeva nel mondo, il '68 è un qualsiasi anno del dopoguerra.

I giovani d'oggi (da 1 a 30 anni, e sono tanti), neppure lo pensano. Né si scaldano troppo a sentirne le gesta. Non ci si ricorda ormai quasi più del mitico '89 della rivoluzione francese e anche l'89, caduta del muro, sembra lontano un'eternità. Figurarsi se può reggere chiamare "mitico" il '68 fuori dal ristretto cerchio degli addetti ai lavori.

Per quanti erano giovani in quel periodo, il '68 può essere oggi doppiamente pericoloso.

Anzitutto perché, legandolo al mito della giovinezza, può far disprezzare la penuria ideale e progettuale dell'era presente, se paragonata alla creatività e alla speranza accesa in quegli anni. E poi, perché l'amarezza dell'oggi, può farci trasmigrare nel recinto dei ricordi, debilitandoci rispetto alle sfide che non sono finite, o che sono tornate o si profilano all'orizzonte del nuovo millennio.

Le grandi stagioni (e quella del '68 lo è stata nel bene e nel male, con i suoi limiti e le sue scosse di liberazione), se servono a caricare di rimpianti senza infondere energie per imprimere agli eventi rinnovati colpi d'ala, sono come i ritratti incorniciati che ci ricordano i cari estinti.

Il vero problema, il '68 non l'ha in se stesso, ma in coloro che lo hanno vissuto sulle due parti della barricata. Avversari e sostenitori, oggi sono una classe di uomini e donne appagati o stanchi. Non riescono a liberarsi dal peso del passato e dal piacere acre del presente, per puntare nuovamente sul futuro.

Il futuro: una categoria scomoda, anche per chi dice di avere la fede in Dio.

Tanto più per la cultura o la politica che, con l'economia, si muovono nello spazio intramondano. Il futuro chiede di assimilare la categoria del provvisorio e di voler curiosare nel divenire della storia, per non doverlo accogliere incuranti o rassegnati. Parole e fatti. Sul '68 le parole sono state tante, forse troppe, allora come nell'attuale ricordo. Fatti coerenti e lungimiranti sono stati un po' meno, allora come oggi.

Il miglior ricordo per chi allora era giovane e sognava un mondo nuovo: quello di riuscire a trasmettere ai giovani d'oggi la stessa voglia di progettare il futuro, lottando con ogni energia per renderlo ospitale a una umanità più solidale e a una terra riscattata dalle ferite dell'avidità e del profitto.

Accettando, noi, generazione sessantottina, di passare il timone ai giovani, senza rassegnarci, ma trasformandoci in compagni di viaggio non delusi e neppure appagati. Coltivando la difficile virtù della speranza che spinge a operare per accrescere gli spazi di giustizia e di accoglienza dentro società vecchie e saziate.

CARLO DI CICCO
Redattore capo
dell'Agenzia ASCA

Un altro '68 - *La rivoluzione culturale giovanile*

Il '68 per me nasce due anni prima, nel 1966, con *Onda Verde*, un "movimento-giornale" nato a Milano, ceto medio studentesco, che visse a fianco di *Mondo Beat*, movimento-giornale, sempre milanese, fatto da vecchi beatnik come Melchiorre Gergino detto "Paolo" e Vittorio di Russo, insieme a ragazzi scappati di casa.

Il metodo di *Onda Verde* era rompere gli schemi ideologici e culturali. Sorprendere, provocare, spiazzare.

Tra di noi convivevano capelli lunghi e capelli corti, giacche militari e cravatte.

Alcuni nomi: Franco Maria Sigiani, Gianfranco Sanguinetti, Antonio Pilati. Il '66-'67 è stato il periodo della rivolta contro la famiglia. Fuori di casa per ritrovarsi in quartieri e piazze come a Brera e Campo dei Fiori. Il 2 giugno '67 io ho il battesimo della galera. È la festa della Repubblica. Mi metto il vestito più bello: pantaloni da carabiniere con bande rosse ai lati, giacca della marina britannica, camicia di pizzo tutta svolazzante. Non so se per i capelli lunghi o la barba o per il volantino, inneggiante alla funzione repressiva dell'esercito, che lanciavamo sotto i carrarmati in parata, ma qualcosa non piacque ai CC. Fui arrestato.

Dieci giorni di San Vittore per vilipendio all'esercito. Esco appena in tempo per la conferenza stampa organizzata da Marco Pannella in cui annuncio la prima obiezione di coscienza politica contro il servizio militare obbligatorio che mi porta a Gaeta per 7 mesi e 20 giorni.

L'anno dopo è il '68. A Milano nei primi sei mesi, oltre duecento giorni di occupazione. Da quella voglia di libertà che implicava l'andare via di casa degli anni precedenti, adesso esplose la voglia di libertà dentro l'istituzione scuola. I primi mesi di occupazione all'Università Statale di Milano erano segnati da musica, notti bianche, sesso (meno di quanto si avrebbe voluto), fumo anche, con discrezione. Era un movimento ribelle. antiautoritario, esistenziale, certo anche spontaneista. Convisse qualche mese con il movimento politico nascente, il Mario Capanna di Largo Gemelli, il movimento dell'assalto al "Corriere della Sera", della contestazione alla Scala, un movimento nascente, non ancora irregimentato.

In questa fase la componente esistenzialista ribelle del movimento riesce a convivere con quella più politica. È la fase più creativa della rivoluzione degli studenti. Quella che cambierà la vita di una mezza generazione.

Ma dopo pochi mesi arriva strisciante la "normalizzazione" leninista, chi non si adegua al modulo autoritario dello studente al servizio degli operai viene emarginato. Ma la "normalizzazione culturale" dei gruppi extra parlamentari marx-leninisti lasciava insoddisfatti in molti. I gruppi non sono in grado di dare spazio ai problemi della vita privata. Io mi sento calamitato dal settimanale di Lotta Continua. La calamita si chiama Mauro Rostagno. Per un breve periodo le donne, i bambini, la musica rock trovano un posto accanto alle pagine "operaie". Ma non basta. Così alla fine del '69 inizio '70 nasce *Re Nudo*: i gruppi politici si occupano tanto delle otto ore lavorative? *Re Nudo* si occupa delle altre 16 ore. Tempo libero, amore, musica, comuni, relazioni.

Nel '71, sull'onda di Woodstock e Wight, organizzammo il primo *Re Nudo pop festival*.

Ci piacque molto come il settimanale fascista "Candido" descrisse l'evento: "migliaia di comunisti drogati, capelloni, orgiano all'aria aperta". Purtroppo era un titolo esagerato. Come sempre i giornali di destra ci descrivevano come noi avremmo voluto essere. Come quell'altra volta in occasione dell'Università Statale occupata scrissero: avvolti da una bandiera rossa si accoppiavano in mezzo ad un aula piena di capelloni e studenti storditi dal fumo dell'hashish. Magari, fu il nostro commento dell'epoca.

Il primo festival si tenne a Ballabio, un paesino vicino a Lecco il 26-27 settembre del 1971.

In diecimila occupammo un immenso prato in mezzo al bosco che chiudeva l'isola del festival agli occhi dei curiosi. Centinaia di tende, musica spontanea, concerti con Pino Masi, Claudio Rocchi, Ghigo... L'anno dopo caliamo su Zerbo, sul Po. Trentamila? Così diceva la polizia. Tre giorni e tre notti sullo spiagione bianco, col prete in chiesa che lanciava anatemi contro Satana annidiato sul fiume.

Il terzo festival in collina, più che un festival è una pop-occupazione. Il 15-16-17-18- giugno '73 in migliaia raggiungemmo l'Alpe del Viceré vicino ad Albavilla, nonostante il no del sindaco socialista e del questore di Como. Musica spontanea per tre giorni, perché non ci concedono allacciamenti, poi arriva Franco Battiato con la sua potente amplificazione, un generatore e salva la situazione.

Nel '74 con *Re Nudo* decidiamo che era tempo di tornare a Milano. Ci sentiamo abbastanza forti per pensare che lo spazio libero o liberato potesse coincidere con la metropoli. Nasce la prima Festa del Proletariato Giovanile al Parco Lambro, chiedemmo l'autorizzazione a una giunta comunale che non rispose neanche. Il Lambro per cinque giorni viene invaso da decine di migliaia di persone.

Re Nudo sempre più "spacca" la base culturale dei gruppi politici, i cui militanti vengono di nascosto dalle famiglie, ma anche dal leader politico. In quanti mi hanno detto, anni dopo, che leggevano di nascosto *Re Nudo* e che erano venuti al festival in barba alle rigide indicazioni dei loro leaders!

Questo è il movimento del '68 che non compare mai nelle rievocazioni ufficiali. È un '68 che ha rovesciato cultura ed esistenza, nel senso che ha affermato nuovi modelli di relazione, di socializzazione, il bisogno di rituali e insieme di rompere gli schemi rigidi di famiglia, scuola e anche dei gruppi politici extraparlamentari.

Questo è il '68 che ho vissuto, in questo molto vicino al movimento di liberalizzazione degli omosessuali e più ancora alle istanze che successivamente avrebbe portato il movimento femminista. E nel mio personale processo evolutivo è quel '68 che prima con *Re nudo* e poi con il viaggio in India e l'incontro con Osho e adesso ancora con *Re Nudo*, ha posto al centro del processo rivoluzionario, non l'ideologia, non la struttura, ma la persona: la persona come centro e motore del processo rivoluzionario che parte dalla propria trasformazione, dal proprio processo di conoscenza di sé.

MAJID VALCARENGHI
Direttore di *Re Nudo*

Cosa rimane del Sessantotto

1. *Premessa*

Molto si è scritto su cosa ha significato il Sessantotto. Una occasione di riflessione e dibattito sono state le ricorrenze. Il decennale celebrato in un momento ancora caldo: era l'anno del delitto Moro e della deriva terrorista di una parte del movimento, che nel Sessantotto aveva avuto la sua origine. Più ricca è stata la pubblicistica, dieci anni addietro, nel 1988, quando se ne parlò con maggior distacco e in un clima politico ormai largamente raffreddato, ma politicamente stagnante.

In quell'anno Il Manifesto dedicò una serie di fascicoli bimensili al Sessantotto affrontando la tematica da diverse angolature. Innanzitutto vi fu una presentazione — tuttora di notevole interesse — degli eventi nei vari contesti nei quali avevano avuto luogo: i fatti del maggio francese, la strage della Piazza delle Tre Culture a Città del Messico, l'occupazione della Columbia University nel quadro del movimento in America, ecc. In secondo luogo venne condotta una analisi delle tematiche agitate e dei messaggi del Sessantotto. Infine fu affrontata una tematica propriamente italiana relativa all'evoluzione degli eventi, all'esito del movimento e alla nascita dei gruppi della sinistra extraparlamentare, che in Italia inquadrono subito una larga parte di quei giovani.

Si tratta di argomenti di grande interesse politico e storiografico. La valutazione dei messaggi e delle tematiche agitate — della loro portata innovativa, della loro capacità di esprimere sentimenti e bisogni dei giovani e della società di allora — è una questione sempre attuale. La contestazione dell'autorità espressa all'epoca in tutti movimenti studenteschi del mondo, i paradossi francesi sul "vietato vietare", la solidarietà internazionalista, quel misto di pacifismo e anti-imperialismo che caratterizzava il movimento, il riferimento agli oppressi e agli sfruttati, il tentativo di rapportarsi alla classe operaia meritano certamente attenzione. E molta ne stanno riscuotendo in alcuni libri pubblicati quest'anno in occasione del trentennale¹. Ma non è questo che ci interessa particolarmente.

Un tema che invece è stato poco affrontato riguarda ciò che di quella esperienza è rimasto vivo e operante, cioè la portata e il modo in cui i

¹ A questo riguardo si vedano i libri di Capanna (98) Bertinotti e Gianni (1998) Leonetti (1998) Voza (1998).

i valori introdotti e pubblicizzati e le modificazioni indotte dal Sessantotto, nel modo di pensare e nel costume, si sono in qualche modo sedimentate nella società italiana. La domanda da porsi non è quanto si sia realizzato degli obiettivi proclamati dai protagonisti e dai leaders, che già qualche mese dopo si erano inquadrati in gruppi "rivoluzionari". Questo conta ben poco, e d'altronde la risposta è abbastanza nota. L'obiettivo di questo breve saggio è invece cercare di individuare quanto si è sedimentato nella società italiana delle istanze, dei valori, delle esigenze, degli atteggiamenti di cui quei giovani sono stati portatori. Insomma non si tratta del progetto politico esplicito dei giovani del Sessantotto — o della loro leadership — ma di ciò che di innovativo c'era in quel movimento e che non è andato disperso. Interrogarsi su ciò che è rimasto comporta anche l'individuazione delle tematiche affrontate, dei temi di rottura, delle cose contro le quali il Sessantotto nelle sue diverse espressioni ha inteso reagire.

2. *"Quelli del Sessantotto" in Italia e altrove.*

Da questo punto di vista l'ottica internazionale è utile giacché i contenuti delle rotture — e le cose alle quali ci si voleva principalmente opporre — furono diversi da un paese all'altro. D'altro canto a queste differenze originarie e perduranti corrispose una internazionalizzazione delle tematiche e del modo di essere e di comportarsi. I giovani europei e americani erano molto più diversi fra di loro, nel 1967, di quanto poi non risultarono essere due o tre anni dopo. Basta vedere le foto dei ragazzi nelle università durante le occupazioni in Italia, in Germania e negli Stati Uniti: gli italiani sono molto più convenzionalmente vestiti, con una forma di eleganza piccolo borghese e provinciale che sarà destinata a scomparire negli anni successivi.

Eppure anche in Italia il Sessantotto era cominciato qualche anno prima, con le occupazioni e le mobilitazioni contro alcuni progetti di riforma dell'università, che però non avevano visto né le grandi partecipazioni di massa né ancora l'assunzione delle tematiche anti-autoritarie. Semmai, ma su questo torneremo, la contestazione studentesca avviene in un quadro di iniziativa politica e sociale che ha come protagonisti la classe operaia e il sindacato.

Altrove le mobilitazioni nell'università erano nate intorno a tematiche più complessive. Esse trovavano nell'università la base, ma riguardavano temi più generali. In America il movimento del Sessantotto è stato un erede

² "Non dimenticherò mai quel giorno in cui andammo a decine di migliaia in corteo verso la Renault di Billancourt, la mitica roccaforte della classe operaia francese, sperando nel grande storico abbraccio, con gli operai. L'abbraccio non ci fu: davanti ai nostri occhi trovammo solo i cancelli della fabbrica chiusi, sprangati. Non dalla direzione aziendale, ma dai militanti del PCF e della CGT per ordine dall'alto". Questo dichiara Cohn Bendit (1998) in un'intervista a la Repubblica.

del movimento per i diritti civili, che era stato forte nella prima metà degli anni Sessanta e che aveva dato corpo e significato al concetto di nuova sinistra. Nello stesso ambiente politico e culturale era maturata la mobilitazione contro la guerra nel Vietnam, che però nell'università vedeva la presenza dei diretti interessati: giovani *undergraduates*, destinati a partire alla fine del college o *graduate students* che cercavano di procrastinare di qualche anno la partenza per una guerra alla quale erano contrari (o che si preparavano per una fuga all'estero in qualità di disertori).

In Germania nel Sessantotto era culminato quel grande processo di presa di coscienza e distacco dalla generazione dei padri che aveva avuto timidamente inizio da qualche anno e che Edgar Reitz ha così bene messo in evidenza in "Heimat 2". La rottura era molto più esistenziale. Il rifiuto della società dei padri era molto più drastico che in Italia. Un più alto grado di modernizzazione e un maggior sviluppo economico e industriale permettevano ai giovani di lasciare casa e di mantenersi agli studi lavorando (o integrando con il lavoro i sussidi statali). Vivere fuori casa era già cosa normale per i giovani in Germania. Ma per molti di loro la coesistenza con i genitori non era comunque più possibile: troppo era il rancore nei confronti degli adulti per un passato taciuto e cancellato da una autoassoluzione di massa.

Insomma, sia in America che in Germania la partecipazione alle mobilitazioni partiva da una più profonda rottura esistenziale rispetto all'Italia. Inoltre in America la carica di contestazione e di innovazione si andava in parte affievolendo proprio in quegli anni, mentre trovavano espressione le forme più radicali ed estreme di contestazione.

In America tutto era cominciato prima e tutto finì prima: il Sessantotto era già l'epilogo, e non l'epilogo migliore. Innanzitutto ci fu la fuga nella lotta armata di ragazzi *undergraduates* ancora più giovani di quelli che dieci anni dopo andarono a massacrare la propria e l'altrui vita col terrorismo in Italia. Penso ai *weathermen*, nati tra i giovani primi della classe alla Columbia University, che prendevano il loro nome rivoluzionario da una canzone di Bob Dylan. Subito in America si crearono gruppetti politici marxisti leninisti, che si dichiararono embrione del futuro partito della classe operaia, dando corso a una scissione dietro l'altra. Il "Guardian", giornale che era stato uno dei portavoce principali della *new left*, si consumò tra una scissione e l'altra. Inoltre la repressione poliziesca fu più dura e pesante che altrove. E se qualcuno trova esagerato o retorico il termine "repressione" può riflettere sui fatti di Kent State University, dove una decina di studenti furono uccisi dalla polizia solo perché partecipavano a una manifestazione. C'è un film che racconta la storia di Kent State. In generale il cinema è di grande aiuto in questa tematica. La fine che hanno fatto i giovani del movimento del Sessantotto in America è ben rappresentata da "The big chill", *Il grande freddo*. Nella storia, abbastan-

³ "I Quaderni Piacentini" fu la rivista che in quegli anni diede più spazio a questa tematica.

za comune e banale, di una rimpatriata di compagni di corso (triste come tutte le rimpatriate) si può vedere cosa erano diventati a meno di dieci anni di distanza i ragazzi del Sessantotto americano. La maggior parte erano rientrati nei ranghi, alle abitudini e ai ruoli che la loro estrazione di classe imponeva; il ragazzo che non aveva voluto — o potuto — farlo finì drogato e suicida. Insomma, quei ragazzi hanno dovuto nuovamente conformarsi ai valori e ai comportamenti correnti o hanno rischiato di fare una brutta fine.

In Italia il movimento studentesco si è inserito, così come in America, in un processo di trasformazione più lungo iniziato da qualche anno. Ma, contrariamente all'America, esso si è innestato in un più lungo processo che non ha riguardato i ceti intellettuali, ma sezioni ben più vaste della società, in particolare la classe operaia e le sue organizzazioni. Ed è riuscito a influenzarle. Inoltre, mentre in America esso si è inserito in una fase di declino, in Italia esso si è inserito in una fase di ascesa. La vita politica e intellettuale di vasti settori del sindacato nel corso degli anni Settanta non sarebbe stata possibile senza l'esperienza del Sessantotto, senza quel travaso reciproco di idee e di esperienza tra il mondo giovanile della contestazione e i lavoratori, in particolare i giovani lavoratori inseriti nel processo produttivo. Questo travaso è avvenuto anche attraverso passaggi diretti di persone dall'una all'altra esperienza. Non si tratta dei casi, pur positivi, di immersione nella condizione operaia da parte di intellettuali, spesso interessanti, che però hanno più che altro arricchito l'esperienza individuale, ma non molto più di quello. Si tratta di un fenomeno diffuso, per cui studenti già politicizzati nel movimento studentesco sono entrati nelle fabbriche come lavoratori, operai, ma anche e soprattutto tecnici. Dei militanti di base del Sessantotto non è nota la storia. C'è una certa memorialistica rappresentata dai libri dei leaders (Capanna, 1998), oltre che delle analisi rievocative. Ma poco si sa del militante comune, o meglio dei ragazzi qualunque. Eppure sono stati questi il principale veicolo di diffusione dell'esperienza del Sessantotto.

Forse dire che poco si sa è sbagliato. È più giusto dire che poco è stato scritto e poco analizzato sistematicamente. Per chi appartiene a quella generazione e si è trovato in qualche modo a far parte del movimento, non è infrequente trovarsi con colleghi o conoscenti e rievocare il significato di quei momenti (oltre che a considerare quanto si è cambiati da quegli anni).

“Touts notaires” aveva cinicamente vaticinato André Malreaux a proposito delle future carriere e dell'esito esistenziale dei giovani del maggio parigino. Non credo avesse ragione in generale. Comunque almeno per quel che riguarda l'Italia i fatti gli hanno dato torto: senz'altro non tutti notai. Certo, qualcuno è finito male, nella droga o nel terrorismo. Qualcuno è finito ancor peggio: socialista con Craxi a prender tangenti. Ma molti altri, tantissimi, sono diventati sindacalisti, operatori sociali impegnati, e qualcuno è finanche diventato notaio democratico.

3. *La rivoluzione passiva: la palude conservatrice e la resistenza alle riforme*

Questo riguarda i protagonisti. La domanda che ci si poneva all'inizio riguarda invece la società: cosa si è sedimentato nella società italiana di quell'esperienza. Ed è interessante chiederselo ora, a una distanza temporale dal Sessantotto veramente grande. Il tempo trascorso da quell'anno è più lungo di quello trascorso tra gli anni della Resistenza e il Sessantotto. A trent'anni di distanza si può davvero vedere quanto è rimasto, quanto è davvero cambiata la società italiana e quanto di questi cambiamenti è da riferire all'esperienza e ai valori del Sessantotto.

D'altro canto, a trent'anni di distanza, molti di quei valori, di quelle speranze e di quelle aspettative sembrano estremamente lontani dalla società di oggi, nella quale sembrano essersene affermati altri di segno opposto. In quegli anni la classe operaia entrava di prepotenza nella scena italiana, con un affermarsi dei suoi punti di vista e dei suoi bisogni, un crescente ruolo delle sue organizzazioni. Il marxismo acquistava sempre maggiore cittadinanza nella cultura, mentre i valori di solidarietà, giustizia sociale e eguaglianza, propri della tradizione socialista e comunista, si imponevano con forza. Alla fine degli anni Novanta i valori che tendono ad affermarsi hanno un segno diverso e opposto: l'ideologia dominante è quella liberale, anzi "liberal", come si dice sempre più spesso, giacché un termine in lingua straniera è più evocativo e lo si può meglio usare senza saper bene di cosa si tratta.

In questo rafforzamento di ideologie individualiste e della competitività — in questa progressiva riduzione della popolarità delle istanze di giustizia sociale e di eguaglianza — alcuni hanno voluto vedere anche un fallimento del Sessantotto: non solo quel movimento sarebbe stato incapace di sedimentare acquisizioni e realizzare i valori proclamati, ma alcuni di quei valori, di quegli slogan, ricchi di contenuti individualistici, avrebbero contenuto in nuce le prospettive di disimpegno sociale e di scelte opportuniste e competitive. Insomma non solo il Sessantotto sarebbe stato, per così dire, un "fuoco di paglia" ma sarebbe stato anche portatore di elementi negativi. Posizioni del genere riflettono nella sostanza una delusione generale per l'oggi, che non può farsi risalire alla mancata capacità di affermazione degli obiettivi del movimento del Sessantotto, peggio ancora, agli stessi obiettivi e valori presenti in quel movimento.

Ma non sembra affatto che sia questo il caso. Al contrario, il Sessantotto, oltre ad aver introdotto nuove tematiche sociali e culturali ha certamente contribuito a diffondere istanze di cambiamento e di rinnovamento della società italiana. Per il suo carattere di movimento militante e per la sua ricchezza intellettuale ha contribuito a dare voce e forma a quelle istanze. Ha imposto stili di vita e comportamenti nuovi. Ha contribuito alla radicalizzazione di soggetti sociali e di posizioni culturali e politiche. Ha contribuito a una forte visibilità del cambiamento: una visibilità forse eccessiva, che ha magnificato la portata dell'innovazione e del cambiamento stesso. Tutto ciò ha forse occultato una vasta realtà sociale e culturale del paese che era rimasta indietro e si era mostrata refrattaria al cambia-

mento: un pezzo di società che aveva subito il cambiamento senza accettarlo.

Un recente libro di Guido Crainz (1997), *L'Italia del Miracolo*, racconta molto bene gli eventi sociali dell'Italia negli anni del miracolo economico. Si tratta di una società ancora in larga parte bigotta, profondamente conservatrice e per molti versi impaurita. C'è il dominio democristiano; ma c'è qualcosa di più, un conformismo che si esprime anche in un sistematico pervicace attacco contro chi nel comportamento quotidiano non si adegua alle norme della morale e della ideologia dominante. Lo stato è attrezzato in questo senso, in continuità con quanto era avvenuto durante il fascismo. Lo spionaggio sul cittadino è la norma. La devianza — perché tale diventa ogni forma di innovazione sociale — fa paura. Dio, patria e famiglia sono i capisaldi e i valori di base di riferimento dei libri di testo nelle scuole. Partendo dalla fine dagli anni Cinquanta, l'autore si spiega le difficoltà delle scelte riformiste degli anni Sessanta e il continuo riaffiorare della palude del conservatorismo opportunista. Le tentazioni golpiste che hanno sempre funestato gli anni del Centro Sinistra, il loro largo confluire in apparati dello stato, erano la più evidente espressione di questa resistenza, ma ce ne era una più generale e sotterranea, che trovò poi espressione politica nel doroteismo. Il libro di Crainz è stato scritto nella fase del governo Berlusconi con i fascisti al governo sulla base del voto popolare, quando la palude era nuovamente emersa in maniera plateale. La sua attualità sta nell'aver individuato una realtà culturale di fondo, sottovalutata, le cui radici sono in correnti sotterranee della società italiana che hanno mantenuto vivi elementi di arretratezza e di conformismo, di resistenza al cambiamento progressista e alla solidarietà sociale. Per analogia si può dire che anche il marzo del 1994 ha svelato, per così dire, una realtà sotterranea italiana che aveva saputo resistere alle trasformazioni, che si era mantenuta solida nonostante i cambiamenti nel costume, nella politica, nei valori proclamati e nonostante i grandi riflessi legislativi e istituzionali di questi cambiamenti: una specie di rumorosa ricomparsa della maggioranza silenziosa.

Insomma il processo di modernizzazione democratica — che è iniziato negli anni Sessanta e che ha trovato negli anni Settanta anche una sua codifica a livello istituzionale, con una serie di leggi (quelle sul divorzio e sull'aborto, la legge Basaglia sui diritti del malato mentale, lo statuto dei lavoratori, la liberalizzazione degli accessi all'università) — non è riuscito a incidere fino in fondo sul nocciolo duro della conservazione italiana. Come possiamo osservare ancora oggi, essa è sempre attiva e agguerrita. Comunque, di questo processo di modernizzazione democratica il Sessantotto ha rappresentato uno dei momenti più significativi.

4. Il contributo del Sessantotto al cambiamento della società italiana

Entriamo quindi nel merito dei cambiamenti nella società italiana che possono davvero riferirsi al Sessantotto o comunque essenzialmente a questo movimento.

Proprio per la sua composizione sociale e per il contesto nel quale nasce e si sviluppa, il Sessantotto italiano va inquadrato nel contesto delle trasformazioni che avevano luogo nella società italiana in quegli anni. Rispetto ad alcune tematiche, il movimento fa suoi e agita — magari radicalizzandoli ed estremizzandoli — alcuni temi della tradizione socialista e comunista nazionale: la lotta allo sfruttamento e per gli aumenti salariali, la richiesta di un ruolo più importante dei lavoratori sul posto di lavoro e nella società. Rispetto ad altre, invece, l'innovazione è più forte e sicuramente si realizza anche un maggior distacco con le organizzazioni della sinistra e del movimento operaio.

Sul tema del costume e degli stessi diritti civili queste ultime erano state molto caute in passato. Gli studenti, non solo con le loro teorizzazioni, ma soprattutto con i loro comportamenti, introducono elementi di cambiamento che intaccano alcuni comportamenti e valori tradizionali della società italiana e i cui effetti saranno irreversibili.

4.1. *La rivoluzione nel costume.*

Quando se ne parla in giro, quando si chiede a osservatori della società italiana — a rappresentanti del mondo della cultura, a giornalisti — quali sono stati gli elementi di trasformazione della società italiana apportati dal Sessantotto, le risposte rimandano pressoché esclusivamente all'ambito del costume. Questo è proprio il termine che ho ascoltato più di frequente questo è il termine più usato dalla gente. Ma che vuol dire costume? O meglio, cosa ha in mente la gente quando parla di costume? In cosa si esprimono questi cambiamenti?

La prima cosa che viene in mente riguarda i costumi sessuali. Non so se questo è l'aspetto più importante, ma è certamente l'aspetto più evidente e più frequentemente citato. D'altronde il cambiamento nei costumi sessuali è una dimensione di un processo di emancipazione e modernizzazione che coinvolge aspetti più generali relativi ai rapporti di genere.

Negli anni successivi, come è noto, il movimento femminista impose la distinzione tra processi di emancipazione e processi di "liberazione", riferendo questi ultimi non alla parità ma alla affermazione della differenza, alla rivalutazione di uno specifico femminile o alla individuazione di forme di solidarietà tra donne. Nel Sessantotto invece prende corpo un grande processo di emancipazione femminile, soprattutto all'insegna della non-discriminazione, all'insegna della parità e all'insegna della libertà dei costumi.

Certamente, la sperimentazione di questo processo non sempre trovava le sue punte migliori nel movimento. Al suo interno la leadership restava maschile, mentre le ragazze si lamentavano del loro ruolo di "angelo del ciclostile". Ma, a parte il fatto che comunque questo le portava sempre più lontane dal ruolo di "angelo del focolare", esse, appunto, si lamentavano, cioè rifiutavano quella situazione. C'è dunque anche un percorso che, partendo dalle trasformazioni del Sessantotto, arriva poi alla più generalizzata mobilitazione delle donne a partire dalla seconda metà degli anni

Settanta. Questo processo avviene più o meno con le stesse modalità e gli stessi tempi in Europa come in America: uno dei portati più omogenei del Sessantotto nasce nell'università e si estende progressivamente nella società.

Ridurre a "costume", o magari a stile di vita, la portata e il significato dei cambiamenti a questo livello è senz'altro riduttivo e, comunque, generico. Si tratta di una affermazione di diritti civili che riguardano diverse sfere della vita e diversi soggetti sociali. C'è sicuramente una prima vasta contestazione delle strutture patriarcali della società italiana, con una richiesta di emancipazione per i giovani e per le donne, uno sforzo di riduzione del controllo sociale oppressivo della famiglia e delle istituzioni. E c'è un riferimento più generale ai diritti civili che si salda con un'attenzione alla condizione di chi si trova in una situazione di svantaggio sociale o individuale. Proprio in quegli anni, per esempio, si comincia a parlare di "diritti del malato", in un quadro di innovazione e di individuazione di nuovi soggetti dell'azione politica e sociale. Ma su questo torneremo più in avanti.

4.2. *"Studenti e operai uniti nella lotta": una positiva specificità italiana.*

La specificità del Sessantotto italiano è rappresentata proprio dal forte legame e dalle forti connessioni che si stabilirono tra mobilitazioni studentesche e mobilitazioni operaie. Non fu casuale che il Sessantotto (l'anno degli studenti) fu seguito dall'autunno caldo del 1969 (l'anno degli operai). Uno degli slogan più astratti del movimento "operai e studenti uniti nella lotta", risultò trovare poi una certa qual materializzazione. Certamente pochi furono gli operai che si convertirono o aderirono alla ideologia politica e alle organizzazioni a composizione essenzialmente studentesca, i famosi "gruppi". Ma che vasti settori del sindacato e del partito comunista, le principali organizzazioni del movimento operaio, guardassero con interesse a questi studenti è innegabile. L'Italia non ha mai avuto un termine usato in senso dispregiativo come il francese "gauchiste". Né si ricordano significativi episodi in cui gli operai e lo stesso sindacato chiudessero i cancelli in faccia agli studenti, come Daniel Cohn Bendit racconta invece della Renault di Billiancourt. Ovviamente anche in Italia i rapporti erano tutt'altro che rose e fiori, non solo per la chiusura dei partiti della sinistra e dei sindacati nei confronti del movimento, ma anche per l'atteggiamento del movimento nei confronti dei "burocrati", dei "bonzi" di partito e sindacali, come venivano definiti i rappresentanti di queste organizzazioni. E quando il sindacato — sulla base delle spinte che venivano soprattutto dalla sua nuova base — istituì i delegati di reparto (una forma di rappresentanza decentrata, democratica e unitaria), la risposta degli studenti e degli operai appartenenti ai gruppi che si andavano formando in quel periodo fu "siamo tutti delegati". Ma solo qualche anno dopo alcuni di quei "rivoluzionari" riottosi — cresciuti d'età e maturità politica — finirono ad esempio per entrare e far parte della struttura portante della FLM, la Federazione unitaria dei lavoratori metalmeccanici, la punta politicamente più avan-

zata del sindacato italiano in quegli anni. Certamente sarebbe del tutto fuorviante ritenere che il sindacato italiano riuscì a modificarsi e ad aggiornarsi solo grazie al movimento studentesco e alla spinta dei gruppi politici "rivoluzionari". Ma i giovani e gli studenti influenzarono il processo di creazione del sindacato nuovo, del sindacato dei consigli, e delle strutture unitarie, in particolare la FLM.

Cosa resta di tutto ciò? Poco o molto, a seconda dei punti di vista. Certamente, partendo da un'ottica pessimista, si può dire che la Federazione sindacale unitaria si è sciolta dopo qualche anno, come risultato della crisi più generale del sindacato e della perdita di rilevanza degli elementi unitari e innovativi. Ma da un'altra ottica si può valutare non poca cosa il solo fatto che in Italia il sindacato sia tutt'ora in piedi nonostante la drastica riduzione numerica della classe operaia — più precisamente della classe operaia che era stata la protagonista politica e sociale di quegli anni: gli operai dell'"autunno caldo", quelli della grande industria. La maggiore capacità di resistenza del sindacato italiano è dovuta anche alla grande immissione di nuovi quadri e di nuove tematiche che avevano trovato un terreno di coltura nel Sessantotto e nell'autunno caldo.

Insomma, nel periodo a cavallo tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, il sindacato cambia di composizione e di leadership, mentre si impone una serie di tematiche nuove che riflettono spinte provenienti dalla nuova sinistra: penso ad esempio all'egualitarismo; ma non è l'unica tematica. Tutto ciò contribuisce a un rinnovamento anche generazionale, all'ingresso di quadri che poi resteranno a lungo. Questa apertura renderà il sindacato meno sclerotico rispetto ad altre situazioni europee e lo porterà, con tutti i suoi limiti, ad affrontare il processo di de-industrializzazione senza incorrere in una crisi verticale e mantenendo anche una certa capacità di difesa dei lavoratori.

Altre conquiste di quegli anni, legate al rapporto tra classe operaia e lavoratori intellettuali, come ad esempio l'esperienza delle "150 ore", ebbero luogo in quegli anni. E proprio quest'ultima merita un breve commento. Ciò che oggi resta sul piano concreto è una versione altamente stravolta di una iniziativa che intendeva legare il mondo della produzione culturale al mondo del lavoro, gli intellettuali alla fabbrica. Dopo la breve fase iniziale di entusiasmo — con gli operai nei seminari all'università e la produzione di dispense per corsi sindacali da parte di intellettuali di prestigio — le "150 ore" divennero uno degli strumenti principali per il recupero dei *drop-outs* della scuola dell'obbligo. Sempre meno lavoratori, in particolare sempre meno operai; sempre più giovani, casalinghe o lavoratori e lavoratrici precari. Da strumento culturale per il "superamento della divisione capitalistica del lavoro" e di contestazione della "separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale" le "150 ore" si riducono così a corsi di recupero per il diploma della scuola dell'obbligo. Un fallimento... ma solo se si dimentica che esse ora rappresentano una significativa sede di aggregazione degli attuali utenti, gli immigrati extra-comunitari, e uno strumento significativo per la loro integrazione in Italia.

5. "La lunga marcia attraverso le istituzioni"

Una delle tematiche agitate nel 1968, particolarmente in Germania, è legata al nome di Rudi Dutchke, riguarda le trasformazioni di valori, atteggiamenti e pratiche all'interno delle professioni. La lunga marcia all'interno delle istituzioni era lo slogan che compendia il progetto politico di Rudi Dutchke. Effettivamente, soprattutto in Italia, in quegli anni non se ne parlava tanto. "Lo stato borghese si abbatte e non si cambia" era slogan dominante, che lasciava spazio a poche mediazioni politiche. La "politicizzazione" del movimento era tutta riferita alla classe operaia o al "soggetto rivoluzionario" e alla sua organizzazione.

Con la fine degli anni Sessanta il movimento lasciò l'Università e i suoi militanti si misero a far politica nei gruppi in senso abbastanza tradizionale. Una scissione netta finì per caratterizzare il rapporto tra studio e politica, tra vita di studente (e poi di impiegato, insegnante e quant'altro) e vita di militante. Questa stessa scissione aveva per altro caratterizzato solitamente lo stile di lavoro politico dei militanti e degli esponenti della sinistra negli anni precedenti: si svolgeva il proprio mestiere, si giocava il proprio ruolo sociale in maniera tradizionale, ci si vestiva e si avevano abitudini di vita convenzionali, ma si era iscritti e militanti dei partiti della sinistra.

Se però questo ingresso tradizionale nella politica riguardò il movimento in generale, una sua vasta e significativa componente agì diversamente, a volte teorizzando sulla propria esperienza, a volte limitandosi più modestamente a un modo nuovo di operare all'interno del proprio specifico, soprattutto all'interno della propria professione. Per comprendere questo processo va ricordato che la radicalizzazione degli studenti in quegli anni aveva portato, come effetto di alone, un processo di radicalizzazione di intellettuali, nonché di giovani, e meno giovani, professionisti. Per fare un esempio, in quegli anni qualcuno cominciò a chiedersi non cosa volesse dire essere medico e militante politico della sinistra, bensì cosa volesse dire essere "medico militante". In altri termini, ci si pose il problema del significato politico del proprio ruolo professionale, e comunque di come affrontare questo ruolo in una prospettiva di cambiamento democratico della società.

Da una parte si afferma l'idea di un sapere critico riguardante non solo le scienze sociali, ma tutte le discipline. Si afferma cioè la coscienza della non neutralità della scienza. Dall'altra si comincia a discutere sul rapporto teoria prassi, sull'utilizzazione del sapere, sulla non neutralità della pratica professionale. Certo, anche a questo proposito non mancano rischi di mistificazione, ma si può dire che il Sessantotto porta una significativa innovazione nel carattere e nel significato dell'impegno civile degli intellettuali e dei professionisti: un tipo di impegno nuovo i cui effetti saranno di lungo periodo.

È così che nascono, negli anni immediatamente successivi al Sessantotto, associazioni come "medicina democratica" o "magistratura democratica" che hanno lasciato un segno nella vita politica italiana. Di queste

forse la più significativa è stata “psichiatria democratica”, che nasce e si sviluppa anche in rapporto a una esperienza specifica di “pratica anti-istituzionale” (come veniva definita dai suoi protagonisti): quella portata avanti a Gorizia e Trieste e legata al nome di Franco Basaglia.

Effettivamente la scelta di far politica attraverso il proprio mestiere non mancava di qualche precedente in Italia. Ma, sulla spinta del Sessantotto, nel corso degli anni Settanta, questa problematica acquista una diffusione molto più generale e una vivace teorizzazione. All'interno di questa c'è un continuo riferimento ai bisogni e alle necessità della gente, ma soprattutto alla classe operaia. C'è un rinnovato interesse per le condizioni di quest'ultima e per il modo in cui si può agire per migliorarla, ma c'è anche una volontà di collegarsi ad essa collaborando a un processo di emancipazione. Si sviluppa dunque in Italia un diverso atteggiamento di intellettuali e tecnici nei confronti della propria professione, della scienza e della tecnica che trova la sua origine nel movimento del Sessantotto. E a sua volta questo atteggiamento finisce per influenzare scelte politiche e prassi istituzionali che riguardano vasti ambiti della vita sociale ancora oggi. La legislazione del lavoro, la legislazione in materia psichiatrica e tutta una serie di interventi riguardanti i diritti sociali e civili hanno la loro base in una trasformazione nella cultura italiana, nei rapporti sociali, nei rapporti tra le classi a cui il Sessantotto ha impresso una spinta significativa.

Conclusione

Che dell'utopia del Sessantotto si sia realizzato ben poco è fin troppo ovvio. Dell'“immaginazione al potere” (idea di importazione e poco sentita nel movimento italiano) è rimasto uno sbiadito ricordo. E il sogno più “tradizionalmente” rivoluzionario del Sessantotto italiano è stato come è noto e ovvio, lontanissimo dalla realizzazione. Eppure — come si è tentato di argomentare — molti di quei valori che il Sessantotto aveva introdotto o diffuso hanno trovato una certa concretizzazione. In alcune istituzioni la realtà della vita quotidiana dopo il Sessantotto è cambiata per forza di cose. Il paradosso è che proprio nell'istituzione dove il movimento è nato, l'università, i cambiamenti, che pure ci sono stati, hanno portato con sé un segno profondamente equivoco. L'antiautoritarismo si è andato evolvendo, anzi degenerando, in una forma di sindacalismo rivendicativo. Sono cresciuti i momenti puramente formali di democrazia, che sono serviti soprattutto alla gestione demagogica di nuovi esponenti della politica accademica. Ed è innegabile che una certa ideologia anti-intellettualistica, presente in alcune componenti del movimento e che è stata dannosa un po' dappertutto, abbia avuto effetti devastanti soprattutto nell'università. Il discorso sul sapere critico, se ha avuto un impatto culturale importante sulla società in generale, nell'università sembrò imporsi significativamente solo in un primo periodo; ma abbastanza presto i docenti temporaneamente radicalizzati tornarono ad aderire ai canoni correnti delle loro discipline di appartenenza e a cercarsi una collocazione all'interno delle nuove gerarchie e strutture di potere accademico.

Il Sessantotto si è inserito in un processo di estensione della scolarizzazione di massa e di allargamento degli accessi all'educazione superiore, università compresa, che ha rappresentato potenzialmente un'occasione di mobilità sociale e di cambiamento dei rapporti tra le classi in Italia. Anche per quel che riguarda il reclutamento della docenza, con il Sessantotto sono stati possibili nuovi apporti culturali. E questo è un dato indubbiamente positivo. Ma l'università italiana poco ha saputo e voluto adeguarsi alle esigenze connesse alle sue nuove connotazioni di università di massa. Non c'è stato un forte rinnovamento democratico e progressista, ma non c'è stata neanche una scelta tecnocratica. Al ritorno all'ordine di molti docenti e alla rinuncia a un ruolo critico non ha corrisposto un loro nuovo orientamento o impegno in direzione dell'efficienza e dell'ammodernamento della istituzione. Il mancato adeguamento alla nuova situazione non è stato certo l'effetto del Sessantotto, ma il movimento ha aiutato poco in questa direzione.

Quello che del Sessantotto resta ancora oggi vivo va ricercato soprattutto fuori dall'università. E anche a questo proposito abbiamo tentato di chiarire qualche punto chiave e di fare qualche distinzione.

Il Sessantotto ha agitato, radicalizzandole, tematiche di eguaglianza e di diritti sociali, mentre i giovani studenti si sono spesso proposti come nuovi attori di un processo rivoluzionario in nome della classe operaia. Di questo, poco è rimasto (e poco poteva restare). Se sul campo dell'eguaglianza e dei diritti dei lavoratori la società italiana è andata avanti, questo è avvenuto grazie all'onda lunga della crescita del movimento operaio, che si è arrestata solo nell'ultimo decennio. Il Sessantotto si è inserito indubbiamente in questo processo e ad esso ha dato voce e risonanza e ha fornito anche quadri, ma ha altresì contribuito ad introdurre elementi di degenerazione drammatici. Non si può dimenticare la deriva terrorista di una parte, sia pure ultra minoritaria, di quel movimento. Si è trattato comunque di una eredità solo parziale del Sessantotto, giacché anche il terrorismo ha avuto radici più generali nella società e nella sinistra storica italiana.

Insomma sul piano dell'eguaglianza, dei rapporti tra le classi e della politica, il Sessantotto, nel bene e nel male, ha rappresentato solo un episodio nella vicenda politica italiana di quegli anni. Non sono sue né le responsabilità per le trasformazioni democratiche e il progresso, né le responsabilità per quel riemergere continuo delle correnti conservatrici e opportuniste nella società italiana. Ma su altri piani il discorso è diverso. Il contributo progressista e innovativo — come si è cercato di argomentare — ha riguardato tanto il piano del costume e dei comportamenti, tanto quello delle libertà individuali e dei diritti civili, riferiti anche a soggetti tradizionalmente esclusi. Ha contribuito a una trasformazione culturale accelerata e ha imposto orientamenti critici, che la sinistra tradizionale non aveva avuto la forza di proporre. Ha dato inizio ad una "lunga marcia attraverso le istituzioni", imprimendo un segno nuovo al senso del lavoro professionale e dell'impegno civile. E questo contributo sembra essersi in qualche modo sedimentato nella società italiana.

ENRICO PUGLIESE

Bibliografia

- AA.VV. (1998), *I libri del '68*, Manifesto Libri, Roma.
- COHN BENDIT, DANIEL (1998), "Il mio '68 era nato di maggio" intervista a Andrea Tarquini, la Repubblica, 19 Aprile.
- CAPANNA, MARIO (1998), *Lettera a mio figlio sul '68*, Rizzoli, Milano.
- CRAINZ, GUIDO (1997), *Gli anni del miracolo*, Donzelli, Roma.
- D'ERAMO, MARCO (a cura di) (1978). *L'immaginazione senza futuro*, Quaderni di Mondo Operaio, Roma.
- LUMLEY ROBERT (1998), *Dal '68 agli anni di piombo*, Giunti, Firenze.
- WEBER, HENRI (1988, 1998), *Que reste-t-il de Mai 1968*, Editions du Seuil, Parigi.
- BERTINOTTI, FAUSTO, CON GIANNI, ALFONSO (1998), *Pensare il '68*, Ponte alle grazie, Firenze.
- LEONETTI, FRANCESCO (a cura di) (1998), *Le scelte del '68*, Il libro del Leoncavallo, Milano.
- SOFRI, ADRIANO (1998), *Il Sessantotto e il Potere Operaio pisano*, Manifesto libri, Roma.
- VOZA, PASQUALE (1998), *Il Sessantotto: a un passo dal Cielo*, Datanews, Roma.

GIUBILEO E DINTORNI

Il Giubileo e I Giubilanti

Ormai da tempo ogni pretesto è buono per parlare di Giubileo: un nuovo cantiere che si apre (ma se ne chiude mai, a lavori conclusi, qualcuno?), un restauro annunciato, un nuovo tram numero 8 che a Roma finisce davanti al Teatro Argentina da poco restaurato, che segue un percorso tale da escludere una comunicazione diretta, prima esistente, tra il centro storico della capitale e Trastevere, per gli automobilisti e per i taxi: ma permetterà a molti futuri pellegrini (25, 35 milioni di persone, si dice, con una ipotetica media di 100.000 persone al giorno che si aggiungeranno a quelle che normalmente ci vivono e ci lavorano) di raggiungere facilmente il centro storico e S. Pietro.

In realtà si parla del Giubileo, se ne scrive, si presentano immagini in ordine agli argomenti più svariati: per la recezione, evidentemente: un tempo le famiglie nobili e benestanti aprivano le loro case, ospitavano e accudivano i pellegrini; gli istituti religiosi davano letti, pasti; oggi molte strutture vengono riammodernate — forse anche il Santa Maria della Pietà — e apparentemente c'è una nobile gara a chi riesce ad avere fondi a questo scopo; per il maxiraduno, sappiamo che hanno posto la loro candidatura Valmontone e Guidonia, Riano e Lanuvio, Montecompatri e Arcinazzo.

Come si arriverà a Roma? Senza entrare per ora nel merito dei tanti ipotizzati itinerari — la stampa ha improvvisamente riscoperto la via Francigena, tra le altre — basterà dire che le ferrovie hanno indetto un apposito convegno a Parigi, il 25.11.1997, dal titolo: *Les transports ferroviaires internationaux*. Un convegno i cui *Atti* ci offrono molte buone parole.

Ancora, si parla della “nuova immagine di Roma” che, sembra, il sindaco Francesco Rutelli abbia presentato, in USA, ai “tour operator” (cfr. *Il Messaggero* 5.6.'98): un millantato credito, per *Il Tempo* (14.5.'98). Ma forse gli americani, che qualche esperienza dell'Italia ce l'hanno, non gli crederanno. Perché se gli credessero e venissero in molti, secondo vari quotidiani, andrebbero incontro — e noi residenti con loro — a una notevole serie di guai. Già ora, ci spiega *La Repubblica* del 17 aprile '98, le strutture sanitarie sono gravemente carenti (ne avevamo avuto qualche sospetto, leggendo delle vicende del Policlinico). Cosa accadrà durante il Giubileo? Il caos, probabilmente, visto che non c'è un piano di emergenza (parla il prof. Manni, del Policlinico Gemelli, presentando il Congresso della Società Europea della Medicina d'emergenza e delle catastrofi, tenutosi a S. Marino dal 22 al 25 aprile '98). È la convinzione, sembra, anche di Prodi, se *Il Tempo* del 14.5.'98 titola: *Prodi boccia Rutelli. “Ospedali*

in alto mare per il Giubileo” mentre l’occhiello recita: *Il Consiglio Comunale non ha deliberato nemmeno sulle varianti urbanistiche necessarie per le opere di riqualificazione* e un ulteriore pezzo offre *Le cifre della disfatta*, ospedale per ospedale, ente sanitario per ente sanitario. Per non parlare poi dei rischi delle “sette”, cui i media hanno dedicato in maggio un enorme spazio sulla base di notizie ampiamente piegate ad hoc e derivate da un *Rapporto* del Ministero dell’Interno per vari versi discutibile, ma indubbiamente molto meno allarmistico di quanto non risultasse in quei giorni dalla lettura di quotidiani e settimanali.

La celebrazione della Pentecoste, ci si dice, ha fatto da prova generale: con esiti catastrofici, secondo alcuni (v. un aspro intervento di Asor Rosa che parlava dell’espropriazione del rione Borgo, v. le tante lettere e le conseguenti polemiche sui giornali). Con esiti incerti, secondo altri. *L’Unità* che il 29 maggio aveva titolato: *Pentecoste, fuga da San Pietro*, dando come sottotitolo: *Domani arrivano 200mila pellegrini. Guida anti-caos*; e in altrettanti riquadri aggiungeva: *Mobilitati 150 fra medici e infermieri — Trasporti pubblici — Stravolte viabilità e linea bus*, il 31 maggio sembra entusiasta: *Giubileo, il test è riuscito. Veglia di Pentecoste: Roma ha superato l’esame dei 200.000*; e nello stesso giorno: *L’invasione gentile dei pellegrini di Dio. Occhiello: La capitale invasa per un giorno dai fedeli arrivati per assistere alla veglia di Pentecoste*; sottotitolo: *La città regge bene l’“assalto” al Vaticano*; e ancora: *Trecentomila sulla spiaggia di San Pietro*. Infatti, spiega il sottotitolo, si poteva trovare *Sotto il colonnato un groviglio di dialetti, sdraio, ombrelli e cappellini colorati*. *L’Unità* non lo dice (o almeno non lo dice in questo momento) ma si potevano trovare, per fortuna, anche molti gabinetti chimici: praticamente uno per colonna, e per tutta Via della Conciliazione. C’è chi, come *Il Secolo XIX* di Genova, interpreta il maxi raduno in chiave antisecessionista, e in nome dell’unità nazionale — forse — ritrovata accetta anche il “bagno di folla” (*Prove di Giubileo contro il secessionismo*, 31.5.’98), anche se ammette che “*La Veglia dei 300.000 manda la capitale in tilt* e se dà spazio ai timori di Giovanni Negri, coordinatore dell’Osservatorio laico sul Giubileo (gli Osservatori, le commissioni per il Giubileo da soli prenderebbero un’intera pagina, e forse l’elencazione sarebbe incompleta) che parla di coprifuoco in diversi quartieri e di una città nel complesso “paralizzata” nonostante i 15 vertici tenutisi per la sicurezza e gli altrettanto numerosi vertici intesi allo studio del problema pullman: durante il Giubileo, apprendiamo, di raduni del genere ce ne saranno 24.

Fervono le polemiche: gli intellettuali laici non mostrano tolleranza, sembra, verso i cattolici. Si dichiarano per le masse, ma poi all’atto pratico sono élitari (Nicola Vox, lettera pubblicata da *La Repubblica* il 2.6.’98 col titolo *L’aristocratica intolleranza per l’allegro corteo dei cattolici*). Sembra un coro unanime di consensi: ma non lo è, perché accanto a questa viene pubblicata una lettera di Eliseo Castelluccio, titolata *Ma lo strapotere della chiesa ci ha imprigionati in Borgo*, e nello stesso giorno *La Repubblica* dà notizia di *Denunce in Procura, appello al Tribunale dell’Aja* (si tratta di un sottotitolo; il titolo recita: *Borgo, il Cobas del Giubileo*; il pezzo è a firma di Ambra Somaschini).

Complicano le polemiche vari appelli al salvataggio della capitale, cui si contrappone un pezzo de *Il Giornale*, a firma Fausto Gianfranceschi, *Evviva il Giubileo se veramente farà fuggire gli intellettuali da Roma*: “Io vivo — dice, in conclusione — nel centro di Roma, e aspetto con cuore impavido di affrontare l’urto della massa di pellegrini che verranno per il Giubileo. Non sarà uno scherzo, tuttavia mi consolo all’annuncio che gli intellettuali radical chic sgombreranno il campo per non essere infastiditi dalle plebi giubilanti. Hanno già detto che faranno di tutto per andarsene Alberto Asor Rosa, Lidia Ravera, Marco Risi e parecchi altri. Io ci sto. L’invasione dei pellegrini in cambio della fuga dei ricchi e intelligenti: Roma sarà certamente più vivibile”.

Non sembrano dello stesso avviso ristoratori, albergatori, negozianti di vario genere: sembra che i pellegrini della Pentecoste avessero portato con sé ogni vettovaglia utile, che abbiano al più attinto all’acqua di qualche fontanella pubblica (per fortuna, funzionante). Sembra che l’identikit dei pellegrini previsti non sia particolarmente confortante: secondo *l’Avvenire* del 14.2.’98, si tratterà soprattutto di persone mature, non ricche, che viaggiano secondo la formula “fai-da-te”. Ma si sa che i bottegai hanno a cuore solo i propri interessi, e che i pellegrini arriveranno come potranno: dati i problemi delle ferrovie, forse il “fai-da-te” non sarà una soluzione poi così sbagliata. Il 13 febbraio inoltre una “nota informativa” annuncia le ultime previsioni: nel 2.000 ci potremo aspettare 23,8 milioni di arrivi nell’area di Roma. Di questi, 14 milioni di italiani; 9,8 di stranieri: ma forse si è sottovalutato il potere d’attrazione del pontefice, con riguardo soprattutto ai paesi dell’Est, per la prima volta da anni liberi di partecipare. Comunque, di questi supposti 23,8 milioni di arrivi il 50% apparterrebbe a nuclei familiari con reddito mensile pro capite medio basso: niente paura, il 54% alloggerà preferibilmente in case religiose, in alberghi a 1 o 2 stelle o simili, il 24% in case di amici o parenti. È assurdo, ci dice il *Bollettino Salesiano* del giugno ’98, il panico che si avverte in giro: si tratterà invece di una occasione di crescita economica e civile per la città. Interrogiamoci piuttosto su quale possa essere il ruolo dei Cral. Pietro Soldini, presidente *Fitel*, scrive infatti su “Rassegna” n. 21, del 2-6-’98, un articolo dal titolo: *Giubileo: il potenziale contributo dei Cral*, in cui dice: “Quello che serve è che si allarghi la rete operativa e che ogni cittadino diventi una sorta di terminale attivo di questa rete”. E si interroga: quale potrebbe essere il ruolo “attivo, antagonistico e di servizio di questo patrimonio associativo del mondo del lavoro?”.

Che vi siano aspetti economici notevoli, è evidente. Lo si sa bene a Roma e nel Lazio, dove sono previsti fondi per 3.500 miliardi. Il piano degli interventi, così come è stato comunicato ai romani (cfr. *Giubileo 2000. Informazioni per i cittadini romani*) sarebbe di quanto tenore: ambiente (in miliardi di lire) 109.111; Beni Culturali 441.593; formazione e occupazione 5.191; igiene, 105.750; illuminazione pubblica 7.677; iniziative sociali di accoglienza, 104.141; manutenzione urbana, 332.684; organizzazione per accoglienza e informazione, 162.973; protezione civile, 20.583; sanità, 160.054; sicurezza, 83.640; trasporti, 697.079; viabilità e parcheggi, 553.933.

Complessivamente, 2.784.414 (modificazioni e integrazioni approvate dalla Commissione Roma capitale - Giubileo, 11 marzo 1998). Ma l'impressione generale è che per ora si sia pensato soprattutto alla creazione di alloggi, e che i cantieri aperti siano tali e tanti da rendere invivibile il traffico urbano a Roma. Cantieri comunque, aperti molto tardi.

Che vi siano aspetti economici rilevanti lo sanno bene le Regioni, intendendo con questa espressione tanto quelle italiane quanto quelle religiose, non necessariamente coincidenti: si sono già realizzati vari accordi, necessari per ottenere appunto finanziamenti per approntare itinerari per i pellegrini (non andranno solo a Roma; chi ha fatto un viaggio fino alla capitale vorrà forse vedere anche qualche altro santuario, avere qualche altra proposta): non senza litigi e amarezze, se i miliardi a disposizione sono circa 2500 e la sua quota di 161 sembra poca alla Puglia, quella di 200 prevista scarsa all'Umbria (232.289 in base al finanziamento legge Giubileo, 87.835 da finanziamenti privati), per non parlare della Basilicata che forse potrebbe accontentarsi di 50 (48.510 da legge; 13.618 da privati) o della Liguria che potrebbe riceverne 60 (54.686 dalla legge; 65.366 dai finanziamenti privati). Certo, resta il problema della suddivisione interna: quale sarà il santuario prescelto? Quale quello escluso? Malumori e ricorsi sono prevedibili e, in certi casi, ci sono già stati. Ad esempio, in Abruzzo e Molise (Intesa del 15 nov. 1997) ha duramente protestato il santuario di S. Gabriele, poiché i Padri Passionisti sembravano essere stati tagliati fuori dalla ripartizione dei fondi (cfr. *L'Eco di S. Gabriele* 5-'98)¹.

Era impossibile prevedere tutto questo (e tanto altro?) ? Tra i tanto deprecati intellettuali ce ne è stato uno che un andamento del genere lo aveva previsto: parlo del bel libro di Giuseppe Cassieri, *I giubilanti* (edito a Venezia dalla Marsilio, nella collana *farfalle*, nel 1997). Un libro scritto con toni garbati, sostenuto da una prosa scorrevole e da una ironia costante. In cui si discorre di fatti che ormai sappiamo realistici, che potevano apparire fantasiosi: un politico ormai giubilato che però ha in affidamento un segmento del Consorzio Giubilare Extramoenia, un ex professore passato dall'università a un istituto privato e poi divenuto funzionario "di un fantomatico LIP", un *freelance* piuttosto impacciato che lavora a Radio City, una signora ancora piacente, sposata con un ingegnere che è però in cassa integrazione sono i protagonisti di questa avventura giubilare. Sede, il treno Roma-Formia, Formia-Roma, i dintorni di Formia. Il professor Terenzio, il politico, all'inizio del testo (difficile chiamarlo romanzo, dopo quanto si viene apprendendo dai giornali) spiega che "Roma non può, non deve esaurire il fenomeno dell'anno santo entro il perimetro metropolitano".

Nessuno vuole levarle, prosegue, lo *jus primae noctis*: "Il Congiubex è sorto non a contrasto bensì a integrazione dei circuiti conclamati. Noi

¹ Cfr. per la suddivisione dei fondi, ASCA News Letter Giubileo 2000 n. 78 - 3 aprile 1998. Per l'Abruzzo sono previsti dalla legge 38.987 e 1.259 da finanziamenti privati; per il Molise, 17.381 come finanziamento pubblico, 1.283 da finanziamenti privati. Le cifre sotto espresse in milioni di lire.

ci contentiamo delle frange, del ricasco". Ci si accontenta di poco, quindi. C'è però un problema di tempi: rapidamente bisogna fare una proposta articolata relativa alla zona di Gaeta: il Lazio è ricco di itinerari religiosi, di cui alcuni assai consolidati. Ma a Gaeta e dintorni no, non c'è molto: si tratta di studiare la situazione, di ipotizzare rapidamente un percorso che possa attrarre devoti nazionali ed esteri. Ci sono fondi, per queste ricerche? No. Però un progetto ben costruito potrebbe passare in Commissione e loro potrebbero ricevere una sorta di "diritto d'autore" di 35 milioni lordi, più l'1,50% delle quote che sponsor e associazioni di esercenti versano al Consorzio. "Un colpetto di vento in poppa", molto gradito sempre ma soprattutto "quando la vela è floscia". Un subappalto? Un'idea da depennare, spiega il professor Terenzio: "Siamo tutti grani dello stesso rosario".

Ed ecco che Fabrizio, Rita e Domenico si mettono al lavoro, stando bene attenti a non far trasparire troppo lo scopo delle loro ricerche: neanche con i familiari. Vengono presi in considerazione la Montagna Spaccata, un miracolato di Esperia, lo stendardo di Lepanto ormai coperto di polvere e abbandonato nel museo civico e forse, chi sa, la spezieria delle benedettine a Poggio Pandolfo.

Vecchie carte e archivi vengono convulsamente visionati, vecchi parroci intervistati discretamente. Vengono prese misure di spazi e distanze: bisognerà pensare ai parcheggi, ai servizi. Si cerca di sciogliere dubbi: la fenditura della Montagna Spaccata non sarà troppo stretta per qualche pellegrino obeso? Il percorso non sarà troppo accidentato? Le preoccupazioni sono tante, né è possibile dedicarsi al progetto a tempo pieno: si ha bene o male il lavoro quotidiano da svolgere, si hanno complicazioni familiari cui bisogna far fronte. Comunque, un possibile itinerario viene a formarsi attraverso il coordinamento degli sforzi di ognuno: si è ormai al "lavoro conclusivo" quando arriva una telefonata che annulla ogni cosa: è entrata in campo una *jointventure* che accomuna una televisione privata e una grossa marca giapponese, che si è aggiudicata tutta l'area giubilare sub-pontina. "In segreto. In blocco. Sacro e profano. I commissari si sono trovati alle prese con un'offerta irrinunciabile. Gestione, diffusione, *merchandising*, trasporti, restauri, francobolli commemorativi e finanche, finanche conversioni scaglionate". Cosa si potrebbe volere di più? L'appalto è stato aggiudicato.

È noto che la realtà va sempre al di là della più sfrenata fantasia di scrittore: io non so se Casseri avesse in mano, quando ha scritto il libro, la documentazione che circola oggi: certamente il suo è un libro che si basa solidamente sulla realtà di fatto. Che va anche al di là degli itinerari turistico-religiosi.

Oggi infatti sappiamo che il Giubileo inciderà sull'arte e sulla musica, oltre che sull'urbanistica. Ci è stato infatti annunciato che verranno restaurate, tra le altre cose, le ex scuderie del Quirinale (*La Repubblica* 15.5.'98: *Giubileo, il tocco di Gae Aulenti*); che il Conservatorio romano Santa Cecilia si prepara a celebrare il Giubileo e intende essere annoverato tra i partner del Vaticano nelle manifestazioni culturali e artistiche (*Avvenire*, 23

23.4.'98). Che per l'Anno Santo riprenderà vita il Palatino nascosto, che il Colosseo verrà dotato di un ascensore con vista (*L'Unità* 20.5.'98), per non parlare di tante altre iniziative². Sappiamo anche che sono state avanzate proposte "lateralali", tra cui quella di una riduzione del debito del Terzo Mondo (SIR 41, 5 VI 98: *Paesi poveri: un progetto per la remissione del debito*, in cui si dà conto di un dibattito in merito tenutosi alla Univ. Gregoriana, con la presenza di Antonio Fazio; comunicati ANSA in data 17 aprile, in cui si dà notizia di una proposta Caritas per la riduzione del debito del Terzo Mondo) e di una amnistia in occasione del Giubileo (*La Stampa*, 11.6.'98 *Giubileo, no all'amnistia*; occhiello: *Fa discutere l'appello del card. Martini. Pene alternative per condanne inferiori ai 3 anni: legge in vigore*; sottotitolo: *Flick: prima la riforma complessiva*; Adnkronos, 8.6.'98).

Ma questo non è tutto: la stampa ormai utilizza la parola "Giubileo", sembra, per qualsiasi tipo di iniziativa, dallo sport (cfr. *Il Tempo*, 22.5.'98: *Acilia: lo sport al centro della settimana del Giubileo*, dove si dà conto di una settimana di sport e spettacolo "dedicata" al Giubileo del 2.000) alla moda (*La Repubblica* 13.6.'98, *Sofia regina del Giubileo per rilanciare l'Alta Moda*; Occhiello: *Festa a Roma per la Loren che ha debuttato nel ruolo di madrina del "made in Italy"*: "Girerò un film con Antonioni, da cui apprendiamo che l'attrice presiederà l'Agenzia che organizzerà sfilate kolossal ai Fori e al Colosseo. *L'Espresso*, 21.5.'98: *Santa polo*. Sottotitolo: *Magliette e felpe con immagini sacre per festeggiare il Giubileo*, in cui si dice che l'Hicmos Artwear, azienda di Barletta, si è aggiudicata l'esclusiva mondiale in merito, che immagini con putti del Salone sistino della Biblioteca vaticana e immagini di uno zodiaco del XV secolo sono già uscite. E non basta: c'è la casa Pineider che presenta Jubileum, "La Penna Celebrativa del Giubileo", fatta "su licenza Esclusiva dei Musei Vaticani", "per scrivere del tempo che verrà e dei valori che restano". Di questa penna si dice: "Battezzarla JUBILEUM è stato semplicemente naturale, perchè (sic) è nata per celebrare il più importante degli eventi sacri che coincide con il grande e atteso passaggio al terzo millennio". Lo sa bene la Pineider che a suo tempo ha fornito penne di cui si sono serviti Alessandro Manzoni, Ugo Foscolo, Giosuè Carducci, Luigi Pirandello, Giacomo Puccini, Gabriele D'Annunzio: "La nostra secolare esperienza ci fa affermare senza esitazioni che questi grandi uomini di penna, oggi, avrebbero scelto Jubileum".

Sembra che il Vaticano risponderà con la penna di Raffaello, realizzata da "Museo vivo"; tirata pare, in 100.000 esemplari; anzi, si parla di una "serie di sette penne e sette portamine laccate in vari colori e con filigrana in argento e oro". Una edizione, quindi, limitata, controllata dal Vaticano che può o meno autorizzarne l'immissione sui mercati internazionali o dettarne il ritiro, secondo quanto dice il *Corriere della Sera* del 24.1.'96

² In genere si sarebbero privilegiate le grandi città e i più importanti santuari. Il cofinanziamento pubblico-privato risulta molto utilizzato al Nord. In Liguria il privato prevale sul pubblico.

(*La penna di Raffaello, gioielli etruschi ed egizi con le griffe del Vaticano*), che parla di un nuovo uovo di Colombo, l'ombrello-cupolone.

Nessuna meraviglia, per carità: viviamo in una società in cui si trova normale esaltare una Lady Diana affiancandola a Madre Teresa di Calcutta. Viviamo in una società in cui si trova normale che suo fratello apra il parco di Althorp in cui riposano le sue spoglie, a pagamento.

Qualche laico che protesta, come si è visto, esiste. Tra l'altro, le donne riunite al Buon Pastore il 20 sett. 1995, che parlavano di un progetto per trasformare Roma in un "immenso ostello per pellegrini, patteggiato con i poteri forti". Il Gay Power, che ha minacciato una marcia su Roma di gay e lesbiche per discutere di fede e omofobia (*La Repubblica* 28.10.'96: "Siamo tre milioni. Il Gay Power marcia verso il Giubileo"). E ancora, i tanti che scrivono lettere ai giornali, gli abitanti di Roma in genere, di Borgo Pio in particolare.

Quel che mi sembra strano è che non protestino i cattolici, che non protesti la chiesa cattolica. Che non facciano sentire la loro voce le altre chiese, schiacciate in un silenzio che si fa passare per consenso e che mi sembra più probabilmente essere mancanza di spazi, di mezzi di comunicazione adeguati: quello del Duemila è il primo Giubileo che può contare su una larghissima concorrenza di media, già ampiamente all'opera, su una copertura telematica impensabile per il passato, con siti Internet multilingua, con terminali, con CD-Rom.

Mi chiedo però che possibilità abbia di arrivare ai fedeli e ai non praticanti il messaggio di spiritualità della chiesa cattolica. Certamente sappiamo che il pontefice ha rilanciato il discorso della importanza di Maria, la madre, la cui gioia "Si pone alla radice di tutti i Giubilei futuri" (*L'Osservatore Romano*, 30.4.'98); che molto ha insistito e insiste sulla importanza della famiglia, anche attaccando l'aborto. Che le parrocchie sono state chiamate ad un'opera di "missione". Ma quanti hanno letto, hanno riflettuto sulle origini e il significato del Giubileo che trae le sue radici dall'ambito giudaico? Quanti hanno notizie del significato del pellegrinaggio come itinerario di purificazione di pentimento, di rinascita ad una vita spirituale piena, nuova? Della esistenza di tanti luoghi della sacralità, ieri come oggi? Esistono infatti luoghi che da secoli sono ritenuti sacri, particolari, interessati dalla presenza della divinità: Luoghi in cui le preghiere sembravano salire più facilmente al cielo, in cui sembrava possibile trovare il perdono, essere rassicurati, ricavarne incoraggiamenti, grazie: luoghi che a volte hanno mantenuto la loro sacralità anche attraverso il passaggio da una religione ad un'altra, per secoli.

C'è da interrogarsi se la Roma di oggi abbia una continuità con quella in cui i pellegrini venivano accolti con spirito fraterno e caritatevole, in cui i pontefici e i grandi Santi lavavano loro i piedi, distribuivano pasti, curavano piaghe, profondevano beni; o la continuità non sia piuttosto da vedersi con la Roma giubilare dell'imprevidenza che porta al cedimento del ponte e alla morte di tanti pellegrini, a quella delle gabelle imposte, della violenza e della vendita delle indulgenze che tanto indignò Lutero.

Se la chiesa così come per più versi si presenta e viene recepita sia

quella del dialogo e sia la chiesa della povertà, o non piuttosto la chiesa trionfante che esclude con la sua sola presenza il confronto paritario con le altre religioni. Se il Giubileo sia un momento di confronto o non piuttosto uno schiaffo al dialogo.

Il libro di Cassieri, godibile per l'ironia elegante e per la forma espressiva, mi sembra un grido d'allarme che non è stato raccolto.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

democrazia e diritto

trimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

SINISTRA GLOBALIZZAZIONE EUROPA

aprile 1998 (n. 2, 1977)

L. Paggi, *Solidarietà e identità nazionale*

G. Cotturri, *Potere e processo costituente tra Italia e Europa*

Problemi del federalismo

Italia – *Per un nuovo federalismo* (documento scritto da M. Cacciari)

Svizzera – R. Notarangelo, *Il cantiere federale svizzero*; Th. Fleiner, *La democrazia consensuale della Confederazione Elvetica* (intervista di R. Notarangelo); C. Mascotto, *Democrazia diretta e federalismo: quale integrazione?*

Germania – W. Schluchter, *La questione dell'«Abwicklung» delle istituzioni universitarie nella Rdt* (intervista di P. Chiantera)

Ricercacontinua

Giudice – G. Palombella, *La conoscenza nell'interpretazione. Un modello per la giurisdizione*

Rappresentanza – C. Magnani, *Rappresentanza politica e rappresentazione. Hegel, Schmitt e il moderno*

Mafia – E. Fantò, *Globalizzazione dei capitali e transizione della mafia*

Per discutere

L. Cillario, *Il tecno-controllo telematico. Un problema rimosso dalla coscienza collettiva*

L. 30.000 - abb. 1997 L. 120.000 - c.c.p. 00325803 - Edizioni Scientifiche Italiane, via Chiatamone 7, 80121 Napoli, tel. (081) 7645443

Aspettando il Giubileo: cosa si fa in Abruzzo.

L'Abruzzo è una regione poco conosciuta al di fuori e probabilmente anche all'interno dei propri confini. Non è percorsa dalle tradizionali vie del turismo, ad eccezione di quello « mordi e fuggi » di stampo invernale, e si pensa ad essa come ad una terra aspra e un po' selvaggia, dotata di famosi parchi naturali, ma certo poco notevole per opere artistiche e fermenti culturali.

Sorprendentemente invece, l'Abruzzo è regione ricchissima di tesori d'arte, di chiese, di abbazie e conventi plurisecolari, di palazzi e chiostri magnifici, impreziositi da sculture, dipinti, arredi di raffinata fattura. Esiste poi un immenso patrimonio culturale meno visibile e riconoscibile, ma non per questo meno rilevante; tradizioni antiche e complesse, non facilmente reperibili altrove; centinaia di feste sacre che sono riuscite a sottrarsi allo zelo degli enti del turismo locali e che conservano tenacemente modalità e valori secolari rivelanti, ad attente analisi storico-antropologiche, interessanti e inedite mediazioni culturali.

Questo fenomeno non deve stupire: l'Abruzzo, come del resto tutta l'Italia, è stato terra di conquista, che ha visto alternarsi i Romani, i Goti, i Longobardi e, in tempi successivi, i Franchi e i Normanni di Federico II, per essere poi spartito fra gli Aragonesi di Spagna e i Borboni del Regno di Napoli.

A tante vicende belliche, si è contrapposta sin dal VI sec. la pacifica, graduale penetrazione del monachesimo: benedettini, valvensi, cistercensi, che in alcuni secoli svilupparono una rete articolata di conventi, diffondendo stili architettonici e creando centri di cultura e di produzione economica.

Tanti diversi e prolungati influssi culturali si sono mischiati, facendo scoccare la scintilla di interessanti processi dinamici di acculturazione, di integrazione, di reinvenzione.

Dopo tanto fervore di eventi, negli ultimi due secoli circa, l'Abruzzo è rimasto isolato, per mancanza di vie e di agevoli comunicazioni. Questo dato di fatto, da molti legittimamente stigmatizzato, ha avuto un suo lato positivo, perché ha contribuito a preservare usanze, valori, rituali, comportamenti collettivi che in altre regioni italiane sono stati fortemente modificati dall'acculturazione ai modelli urbani.

Il desiderio di far conoscere la cultura di questa regione; il fatto di insegnare nell'Ateneo aquilano (Etnologia, Facoltà di Lettere e Filosofia); l'aver effettuato numerose ricerche sul territorio; l'approssimarsi del Giubileo; sono tutti elementi che mi hanno sollecitato ad intraprendere un lavoro

non facile, ma di interesse e fascino innegabili: l'individuazione e la classificazione dei luoghi sacri abruzzesi meta di culti pellegrinali.

A questo proposito la CEI (Conferenza Episcopale Italiana) indica e riconosce l'esistenza di soli sei santuari: San Gabriele dell'Addolorata a Isola del Gran Sasso; Miracolo Eucaristico a Lanciano; Basilica di Collemaggio a L'Aquila (dotata dell'unica Porta Santa riconosciuta fuori dal territorio vaticano); Madonna dei Miracoli a Casalbordino; Madonna dell'Oriente a Tagliacozzo; Badia Morrane a Sulmona; Volto Santo a Mappello.

In realtà, anni di ricerche antropologiche in Abruzzo mi hanno convinta che il numero dei luoghi sacri pellegrinali della regione è molto più ampio; esistono infatti numerosi piccoli santuari, molti dei quali rupestri, frequentati da gruppi di poche centinaia di persone. Questi misconosciuti santuari, proprio per il loro ridotto raggio d'azione, generalmente diventano meta di pellegrinaggi solo una volta l'anno, per uno o più giorni, poi tornano nel loro silenzio.

Data la mole e l'entità del lavoro da svolgere, con l'aiuto di due giovani antropologi cultori della materia presso la mia cattedra, ho organizzato un piccolo gruppo di studenti laureandi, a ognuno dei quali ho assegnato una zona. Grazie ad una sovvenzione concessa dall'Ateneo, nei mesi di giugno e luglio gli studenti prescelti hanno potuto partecipare ad alcuni seminari di antropologia visuale e di tecniche di ricerca sul terreno. Insieme al dott. Ernesto Di Renzo ho approntato un "temario" comprendente 32 punti, o argomenti. Abbiamo infatti ritenuto che un questionario tradizionale si prestasse poco a questo specifico lavoro, per la forzata sinteticità delle risposte. I trentadue punti coprono un ampio ventaglio di informazioni, classificando argomenti e percorsi di indagine, dalle notizie storiche e topografiche, alle indicazioni sul tipo di santuario e di culto, alle modalità di percorrenza e permanenza, alle credenze e leggende agiografiche di fondazione. Compiuta l'indagine sul terreno e negli archivi, i ragazzi completeranno dei dossier, uno per ogni santuario visitato. I luoghi più distanti e meno facilmente accessibili saranno raggiunti da me e dai miei collaboratori.

Completata la raccolta dei dati, tutto il materiale sarà sottoposto al vaglio e alla classificazione del computer: il dott. Di Renzo sta preparando un idoneo *data base*. L'obiettivo da raggiungere è la pubblicazione di un volume sui luoghi e sui percorsi pellegrinali abruzzesi, con commenti, bibliografie, fotografie, indici incrociati.

Da parte loro gli studenti coinvolti nella ricerca utilizzeranno il materiale trovato per la compilazione delle loro tesi di laurea, mentre le fotografie avranno un loro specifico spazio-mostra in Facoltà. Eventuali filmati verranno montati dai tecnici del laboratorio audio-visivo dell'Ateneo e inseriti nel programma della 4ª Rassegna del Film Etnografico, che organizzerò a L'Aquila nel 1999. Un mensile edito a cura della Provincia dell'Aquila ha poi messo a disposizione uno o più numeri, per pubblicare i migliori scritti dei giovani ricercatori.

Infine, tutto il gruppo parteciperà al Convegno che l'A.I.S.E.A. (As-

sociazione Italiana per le Scienze Etno-antropologiche) sta organizzando in occasione dell'anno giubilare, dal titolo: « Il viaggio sacro: arte, devozione, percorsi ». Il convegno sarà preceduto e preparato da seminari, ai quali i colleghi della sezione di Antropologia storica contribuiranno con le ricerche e il lavoro compiuti nelle regioni sedi dei loro Atenei.

La Curia Diocesana di Avezzano, sempre in vista del Giubileo, sta organizzando per il mese di settembre un convegno dal titolo: « La terra dei Marsi: cristianesimo, culture, istituzioni ». Parteciperanno alcuni docenti della Facoltà di Lettere aquilana, inseriti nel comitato scientifico. La cattedra di Etnologia parteciperà con un mio intervento sulla ricostruzione storico-antropologica del culto dei SS. Martiri di Celano, e con l'intervento di E. Di Renzo sulle confraternite laicali nella Marsica.

Su di un versante più squisitamente religioso sta operando in tutta la regione il Consorzio Celestiniano, associazione che studia e promuove il culto dei luoghi pellegrinali connessi a Pietro Angeleri meglio conosciuto come Papa Celestino V, « colui che fece il gran rifiuto ».

Il lato turistico, inevitabilmente legato agli impegni spirituali giubilari, è curato da una società che ha vinto la gara d'appalto indetta dal Settore Turistico della Regione Abruzzo. La società fornirà su Internet un gran numero di dati riguardanti tutte le località abruzzesi di interesse artistico, storico, naturale. Un secondo sito Internet darà indicazioni su ostelli, alberghi, centri costieri.

Altre associazioni ed enti locali stanno organizzandosi in vista dell'evento del 2000, che tutti sperano non si limiti solo a sfiorare la regione; si tratta di iniziative di stampo prevalentemente turistico e pertanto poco interessanti in questa sede.

GABRIELLA MARUCCI

INTERVENTI

La polemica dei due Sergi *

La polemica dei due Sergi mi rattrista, ch  sono buon amico di entrambi. Conobbi Sergio Romano a Parigi negli anni 1971-'72 e ne apprezzai lo stile, la preparazione e l'ospitalit . L'ho rivisto a Roma, Direttore Generale per gli affari culturali alla Farnesina verso il 1978 e ho ancora assistito di recente (aprile 1998) ad una sua bella lezione all'Universit  di Siena. Un diplomatico e politologo apprezzato, uno storico raffinato, una persona urbana ed accessibile.

Sergio Minerbi, invece, l'ho conosciuto come Ambasciatore d'Israele a Bruxelles intorno al 1973-74. Sprizzava intelligenza da tutti i pori, rappresentava degnamente il suo Paese (pur con una sensibilit  notevole nei confronti della sua Patria d'origine, l'Italia). L'ho rivisto regolarmente, a Bruxelles come a Roma e, soprattutto, a Gerusalemme dove risiede. Ho conosciuto la moglie, di origine ungherese, e ascoltato dalla sua bocca la storia terribile della persecuzione degli ebrei ungheresi nel 1944. Ho persino collaborato direttamente con Sergio Minerbi, a partire dal 1994, ad una rivista sull'Asia Centrale, una regione che ci interessa entrambi.

Ora il Sergio di Roma-Gerusalemme accusa il suo coetaneo di Vicenza-Siena di aver scritto un libro superficiale, impreciso, virulento contro gli ebrei. L'altro Sergio risponde che il suo non   un libro di teologia, ma semplicemente il tentativo di uno storico laico di ridimensionare (decanonizzare) il genocidio degli ebrei durante la seconda guerra mondiale. E va detto subito che se Sergio Romano, come si vedr , pu  esser accusato di trattare un tema cos  doloroso e tragico con un distacco tale da rasentare l'indifferenza, non   certo malevolo (come potrebbe viceversa essere un Roger Garaudy con il suo recente «samizdat»: *Les Mythes fondateurs de la politique isra lienne*, Paris, 1996). Quanto a Sergio Minerbi, nessuno di noi essendo senza pecche, neanche lui   del tutto imparziale, come cercher  di spiegare.

Dello Stato d'Israele in genere e del suo attuale Governo in particolare, preferisco semplicemente non parlare. Troppe esperienze mi legano al mondo arabo (mondo che scoprii nel lontano inverno 1953-'54 sotto la specie dell'Egitto) per poter essere un commentatore imparziale.

* SERGIO ROMANO, *Lettera ad un Amico Ebreo*, Milano, Longanesi, 1997, pp. 144.
SERGIO MINERBI, *Risposta a Sergio Romano (Ebrei, Shoah e Stato d'Israele)*, Firenze, Ed. La Giuntina, 1998, pp. 74.

Ma leggiamo assieme il libro di Sergio Romano. Romano inizia con una constatazione interessante: «La distanza giova all'intelligenza. È questo il momento in cui gli storici possono finalmente inforcare gli occhiali e mettersi al lavoro, *sine ira et studio*. La storiografia è un cannocchiale rovesciato, non una lente di ingrandimento. Non ama il rumore. Preferisce il silenzio delle biblioteche e la polvere degli archivi. Ma questa norma, secondo Romano, soffre di una eccezione. «Vi è un avvenimento — il genocidio degli ebrei durante la seconda guerra mondiale — che diventa col passare del tempo sempre più visibile, incombente e ingombrante» (p. 15). Avanzando nel libro, scopriamo che non esiste nessun capitolo sulla seconda guerra mondiale e la Shoah. A pagina 49, all'inizio del capitolo *Dopo la Seconda Guerra Mondiale*, notiamo un'occasione mancata di trattare della Shoah («Quando gli alleati aprirono i lager nazisti nella primavera del 1945, molti sopravvissuti decisero di partire...»). Romano, tra l'altro, non usa mai la parola ebraica Shoah («annientamento», «devastazione», cfr. V. Sirtori, *Dizionario dell'Ebraismo*, A. Vallardi, Ed., 1997). Uso ormai favorito perfino dalla Santa Sede, la quale continua peraltro imperterrita a difendere il terribile silenzio di Pio XII (cfr. Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1998). Ma continuiamo a leggere: finalmente a pagina 85 troviamo, per inciso, la tremenda cifra del delitto nazifascista contro gli ebrei: «Sei milioni di esseri umani...». Francamente è un po' tardi nonché eccessivamente lapidario. E poi qua e là, da bravo intellettuale un po' snob, Romano sorride sullo «shtetl» (la parola yddish che indica il villaggio natio, dal tedesco «Städtle»), ricorda l'invisibile caffettano, se la prende con la precettistica ebraica e sbuffa contro la continua rievocazione del genocidio. La nostra lettura terminerà con le pagine 138 e 139 che trattano delle due cause che secondo Romano sottendono un nuovo antisemitismo sorgente: «La prima... è la posizione privilegiata di cui lo Stato d'Israele, grazie al sostegno delle comunità ebraiche, gode nella società internazionale». «La seconda... è paradossalmente lo spazio che il genocidio è andato progressivamente occupando nella storia del secolo».

A questo punto, sarà bene fare intervenire Franco Ferrarotti e citare un suo importante libro, *La tentazione dell'oblio. Razzismo. antisemitismo e neonazismo* (Roma-Bari, Laterza, 1993). «Ricordare è divenuto per gli ebrei, ma ancor più per i non ebrei, un imperativo morale. I campi di sterminio nazisti sono il grado zero dello sviluppo morale dell'umanità dal quale è necessario ripartire. Per questa ragione è doveroso ricordare il passato: per non mutilare la propria coscienza storica e per dar corso ad un effettivo pentimento, premessa e precondizione per evitare ricadute, sempre possibili nella negazione dell'umanità» (p. 12). E ancora: «Ciò che caratterizza l'Olocausto... è in primo luogo la freddezza scientifica con cui è stato condotto... Nell'Olocausto c'è freddezza, efficienza, organizzazione... Le vittime sono numerose, schedate, ordinatamente suddivise. Su tutto domina una chiara, sicura, limpida coscienza professionale. È gente che fa, e fa bene, il proprio dovere. Ammazza in modo pulito. senza troppe storie, *sine ira ac studio*.» (p. 115).

È proprio l'uso, anche se fortuito, della stessa espressione latina in due accezioni completamente diverse (la storiografia per Romano e la criminale per Ferrarotti) che ci rivela il fossato che separa l'amico Romano dalla tragica realtà della storia ancor recente. Non è certo ancora possibile o lecito abordare la Shoah con cinica freddezza.

Passiamo al libro di Sergio Minerbi. Non una sola, ma una serie di risposte dà questi a Sergio Romano, in tema di religione ebraica, di antisemitismo, di Shoah, di Sionismo, di Israele (Stato di) e di Chiesa Cattolica ed ebrei. Non sempre sono note nell'Occidente cristiano le interessanti messe a punto che l'autore di Gerusalemme fa su questi temi. Ancor meno vogliamo conoscere e riconoscere in Italia il ruolo che noi stessi italiani abbiamo avuto nella Shoah. Qui Minerbi si limita essenzialmente a citare le leggi razziali del 1938 e la Carta di Verona del 1943. Secondo quest'ultima, «gli appartenenti alla razza ebraica sono stranieri. Durante questa guerra appartengono a nazionalità nemica.». È molto comodo per noi italiani parlare di «crimini nazisti» (o al massimo «nazifascisti»). In realtà la Carta di Verona e le sue orrende conseguenze sono un crimine nostrano. Del resto, ci ricorda Susan Zuccotti (ne *L'Olocausto in Italia*, Milano, TEA, 1995), «nulla prova che Hitler... avesse mai chiesto un programma antisemita come contropartita per l'amicizia tedesca. La responsabilità delle leggi razziali ricade completamente su Mussolini» (p. 57). E, evidentemente, sul Re d'Italia: «Quando Mussolini, prima di varare le leggi razziali, si informò con discrezione sulla posizione del Re, Vittorio Emanuele non fece obiezioni. Le leggi furono emanate a suo nome» (p. 74). E ancora la Zuccotti sulle tragiche conseguenze della Carta di Verona: «Dall'inizio del dicembre 1943 alla metà del febbraio 1944 l'Olocausto in Italia fu prevalentemente opera di italiani, secondo norme italiane» (p. 185). Poi, *amarus in fundo*: «Il 25 aprile 1945, mentre fuggiva verso la frontiera, un gruppo di militi fascisti si fermò a Cuneo per prelevare dal carcere sei ebrei stranieri... profughi dalla Francia... I sei ebrei... furono ammazzati» (p. 212). Siamo quindi anche noi responsabili, abbiamo peccato anche noi italiani. Va a credito di Sergio Minerbi che egli ce lo ricordi con molta discrezione (pp. 46-7).

Meno discreto e meno convincente è l'amico di Gerusalemme quando tratta degli arabi in generale e dei palestinesi in particolare. Qui traspare un'insufficiente imparzialità e mi sembra intravedere un disprezzo che francamente dispiacciono. Il Mufti di Gerusalemme degli anni 1921-1937, Al-Haji Amin Al-Huseini, poi rifugiatosi nella Germania nazista (1941-45), viene particolarmente svillaneggiato. Scrive Minerbi: «a Gerusalemme nell'aprile 1920 fu organizzato da Haj Amin el Husseimi un programma contro gli ebrei e l'anno successivo, il 1° maggio 1921, un corteo ebraico fu attaccato a Jaffa» (p. 51). Gli scontri del 1920, secondo il rapporto britannico Palin del 1° luglio 1920, sarebbero costati la vita a 5 ebrei e 4 arabi. Quanto allo scontro dell'anno seguente a Jaffa, «Lo scontro del 1° maggio cominciò — come una zuffa — tra ebrei comunisti che vociferavano per una Palestina sovietica e socialisti sionisti... si estese... fino ai quartieri musulmani ed ebraici di Jaffa, lasciando — sul terreno — 48 morti arabi e 47

ebrei» (Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 27). Ancora Minerbi: «Nell'agosto 1929 gli arabi di Gerusalemme... organizzarono dei disordini che si saldarono con l'uccisione di 133 ebrei... mentre 87 arabi rimasero uccisi dalle forze di polizia britanniche» (p. 51). Mattar, citando i dati della Commissione britannica Shaw, conferma che le vittime ebreo furono 133, ma valuta ad almeno 116 i palestinesi trucidati (p. 48). Questa pur macabra e lontana contabilità potrebbe servire a ricordarci che il problema Palestino-Israeliano richiede ancor oggi due Interlocutori, ambedue con la I maiuscola.

In conclusione. Non è affatto male che si continui a parlare della Shoah. Ed è bene che se ne scriva e se ne discuta proprio in Italia (e magari in Vaticano). Potrebbe esser questa discussione tra persone egualmente rispettabili, anche se con approcci ed esperienze diverse, una responsabilità specifica della nostra generazione verso quella dei nostri figli.

MANFREDO MACIOTI

Nella società sconosciuta*

Si tratta di un volume illustrato in cui ciascun autore cerca di cogliere mediante un suo approccio particolare la portata del concetto di «vita propria». Piccole fotografie — non soltanto ritrattistiche — in bianco e nero (riprese da Timm Rautert) si trovano sparse in tutto il testo, mentre ai 28 abbozzi biografici (elaborati da Ulf Erdmann Ziegler) si accostano immagini a pagina intera. La parte teorica (elaborata dal sociologo Ulrich Beck) si stacca visualmente dal resto del libro per una sua colorazione grigiastra — che forse allude alle parole che il tetro Mefistofele rivolge ad un suo discepolo: «Grigia, caro amico, è tutta la teoria» (*Faust*, Atto primo, v. 2038); o forse continua il gioco dei chiaroscuri intessuto dalle fotografie. Questa ripartizione ottica del volume non sminuisce la tangibile interconnessione delle varie parti fra loro. Ma, al tempo stesso, invita il lettore a «leggere» ogni segmento non solo come parte di un discorso, ma anche come un discorso a parte, che non ha soltanto la funzione di «illustrare» o di «esemplificare» il «testo chiave».

Le intense fotografie di Timm Rautert suscitano, senz'altro, curiosità. L'occhio ammaestrato dalle sceneggiature dell'ispettore Derrick scorgerà in esse sicuramente quella luce singolare che emana dal bianco degli interni e quella particolare serietà conosciuta sui volti — cose, entrambe, sentite come tipicamente tedesche. La composizione dei ritratti è poco spettacolare. Anziché mettere in posa e allestire i soggetti, il fotografo sembra semplicemente preoccupato di accoglierli nella loro schiettezza originaria. Questa cura fa sì che anche il modo con cui i soggetti sembrano relazionarsi all'ambiente o ad altre persone venga percepito come l'espressione di una personalità, piuttosto che come un effetto calcolato della rappresentazione. Lo sguardo, l'inclinatura della testa, la postura del corpo, tutto crea una sorta di tensione oscillante che si oppone a una etichettatura sbrigativa.

I ritratti a parole concentrano nello spazio medio di una pagina e mezza la descrizione della attuale situazione (professionale e/o emotiva) di una persona. Ulf Erdmann Ziegler non sottopone i soggetti rappresentati (e se stesso) a una scaletta cronologica standardizzata — del tipo: data e luogo di nascita, situazione familiare, iter scolastico, interessi, ecc. Piuttosto egli coglie con poche penellate le circostanze peculiari del singolo e rintrac-

* Ulrich Beck. Ulf Erdmann Ziegler mit Fotos von Timm Rautert. *Eigenes Leben, Ausflüge in die unbekante Gesellschaft, in den wir leben.* C.H. Beck'sche Verlagesbuchhandlung, München 1997, pp. 151.

cia nel passato le vicende (preparatorie e/o contrastanti) che lo hanno, a volte tortuosamente, condotto verso il presente. L'autore presta alle biografie degli altri il suo linguaggio (arguto e ricco di immagini) senza, però, privarle del tutto delle loro più personali espressioni — che si affacciano nei frammenti di discorso testualmente riportati nei ritratti.

Nel capitolo introduttivo Ulrich Beck sviluppa un catalogo di 15 tesi che delineano il significato di «vita propria», per poi osservare l'innesto di questa concezione in diverse facciate della società (tedesca) odierna.

Secondo l'autore il concetto di «*eigenes Leben*» — emerso dal processo di individualizzazione durante gli ultimi decenni — è un fenomeno che caratterizza tutta la cultura occidentale. All'interno di questa, gli uomini partecipano alla vita sociale soltanto frammentando la loro interesse nei vari ambiti funzionali in cui operano. A causa della irrealizzabile integrazione del singolo come persona intera, la società non fornisce più ai suoi membri l'«involucro» di un'identità. Spetta piuttosto all'individuo stesso crearsi una «vita propria», mettendo insieme gli svariati pezzi e frantumi delle sue contrastanti esperienze. «Propria» qui non significa «libera» dai condizionamenti altrui. Al contrario, l'aggettivo implica la pretesa, avanzata dalla società moderna, secondo la quale è l'individuo stesso a dover organizzare la propria biografia, la «biografia-standard» viene sostituita da una «biografia-fai-da-te», che necessariamente sta sotto il dominio dell'attività individuale. Così, anche il fallimento diventa un fallimento attivo, personale, descrivibile e motivabile in prima persona. Certezze gratuite non esistono più: la discutibilità delle tradizioni e dei modi di vivere è diventata palese — da ultimo anche a causa della globalizzazione. Per questo motivo la riflessione su se stessi e sul mondo si mostra come parte indispensabile per una «vita propria». La moralità di una tale vita non può che essere allora la ricerca di una morale dell'autodefinizione.

Una delle impressioni più forti che emerge dalla lettura delle analisi dei vari ambiti sociali (come sempre negli scritti di Ulrich Beck, ricchi di dati empirici e di esempi calzanti) e delle singole biografie riguarda la dimensione ambigua del concetto di «vita propria». Nelle società occidentali non sembra esistere un bene maggiormente ricercato del vivere la propria vita. Eppure, sappiamo che spesso lo sforzo indispensabile per costruirsi una vita che sia indipendente dalle tradizioni e dalle convenzioni è causa di numerosi danni per l'individuo o per il suo gruppo sociale di riferimento. Sono questi danni che costituiscono l'altra faccia della medaglia e che, in fin dei conti, sollevano dubbi sulla effettiva desiderabilità di una «vita propria».

Riportiamo dal testo alcuni esempi relativi a questo contrasto.

1) È indubbio che il bisogno di uno spazio proprio sia emerso nel periodo in cui la cosiddetta famiglia allargata veniva sfaldandosi. La domanda però è: si può consentire con questo bisogno, se si pensa a problemi sociali come l'anonimato o lo studio di risorse preziose (doppio, triplo consumo di elettrodomestici e riscaldamento) che crescono proporzionalmente al costruirsi una «vita propria»? (Vedi cap. I, *Lo sbocciare del proprio spazio*).

2) L'individuo riesce a vivere, in prima persona e senza schizofrenie, le coordinate di due o più culture contrastanti, prendendo da esse gli aspetti che giudica a sé consoni? (Vedi ritratto di Öngün Eryilmaz).

3) Come possono due persone che si considerano uguali e libere costruire e mantenere la loro unione nell'amore, se uguaglianza e libertà significa per entrambi: il diritto di istruirsi (con i necessari tagli al tempo trascorso in comune), il diritto di scegliere un lavoro (anche se questo richiedesse massima disponibilità e mobilità), il diritto di realizzarsi (persino attraverso modi e mondi non più comunicanti)? (Vedi cap. IV, *Dal matrimonio gradito a Dio all'unione amorosa a termine*).

È ovvio che la soluzione a questi (ed altri) dilemmi — che il lettore incontrerà in ogni capoverso del libro — non può consistere nel ricorso a una concezione di vita innestata rigidamente nelle istituzioni sociali che non lasciano spazio a dubbi individuali. Non c'è ritorno. E Ulrich Beck è lontano dal rimpiangerlo. Però, non misconosce l'importanza vitale che ha per ogni individuo il confronto con la realtà sociale e con tutte le contraddizioni che essa può contenere. Riteniamo che gli autori abbiano fornito con questo bel volume un valido contributo per «l'autoascolto» della società e dell'individuo.

ROSWITA BERTELSONS

CRONACHE E COMMENTI

Questione edilizia ed espansione urbana.

Riflessione in margine ad un recente convegno

Il recente convegno svoltosi a Milano, presso la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, il 18 e 19 marzo 1998, con il titolo "Il sindacalismo federale nella storia d'Italia", tra gli altri meriti ha avuto quello di rappresentare la crescita di un nuovo interesse per l'approfondimento delle caratteristiche dello sviluppo economico italiano¹.

In questo ambito anche il settore delle costruzioni, pur non essendo riconducibile classicamente nel settore industriale vero e proprio, appare interessato da una ridefinizione dei suoi aspetti che lo hanno caratterizzato fino ad oggi.

Lo stato delle ricerche in atto consente l'individuazione di caratteristiche comuni suddividendo la storia del movimento sindacale italiano nelle costruzioni in quattro fasi:

- dall'Unità d'Italia all'esperienza dei governi Giolitti;
- dall'età giolittiana all'avvento del fascismo,
- periodo "corporativo",
- periodo repubblicano².

Gli anni immediatamente successivi all'Unità d'Italia furono caratterizzati dalla permanenza nel settore di caratteristiche artigianali ereditate in gran parte dal periodo medievale e da un modello di impresa incentrato sulla figura del capomastro.

A questo corrispose uno sviluppo territoriale, che si incentrò princi-

¹ Il convegno è stato promosso dall'Istituto Lombardo per la Storia della Resistenza e dell'Età contemporanea, Fondazione Giuseppe Di Vittorio, Centro Ricerche Giuseppe Di Vittorio. Sono attualmente in corso di stampa gli atti.

Singole comunicazioni hanno approfondito l'evoluzione di numerosi settori produttivi: vetrai, tipografi, edili, postelegrafonici, ferrovieri, lavoratori del mare, tessili, maestri di scuola, bancari e impiegati privati. Si segnalano per le numerose interrelazioni affrontate con l'esame dei comparti produttivi le comunicazioni di Renato Zangheri sulla Federazione nazionale lavoratori della terra, e quella di Maurizio Antonioli sulle questioni riguardanti la rappresentanza, incentrata sulle vicende della Fiom (Federazione italiana degli operai metallurgici).

² La periodizzazione è stata utilizzata dall'autore nei lavori finora realizzati: — Giaime Moser — Silvano Olezzante, *Edili a Roma, Lotte e contratti 1870-1944*, Edizioni Kairos, Roma, 1989; — Giaime Moser — Silvano Olezzante, *Storia degli edili a Roma, 1870-1995*, Edizioni Ediesse, Roma, 1996; — Silvano Olezzante — Massimo Mari, *Gli uomini del travertino, L'attività estrattiva nell'area dei Comuni di Tivoli-Guidonia, 1870-1996*, Edizioni Ediesse, Roma, 1998.

palmente nelle grandi città del nord (Bologna, Milano, Torino, Genova), strettamente connesso ai fenomeni dello sviluppo industriale di quelle aree, nei maggiori centri agricoli del sud e a Roma, in cui i processi di sviluppo territoriale furono legati alla creazione delle istituzioni e degli organi del nascente Stato italiano.

Si determinò nel periodo uno sviluppo del mutualismo, delle Società di Mutuo Soccorso, che nacquero e crebbero su di un modello organizzativo, ereditato dalle corporazioni. Contemporaneamente alla nascita delle prime Società di Resistenza si ebbero i primi tentativi di dare vita a una Federazione Muraria di dimensione nazionale.

Grande rilievo nell'attività ebbe il giornale "Il Muratore" che condusse costanti e continui interventi sui temi della disoccupazione, del salario, del cottimo, (contro il quale mosse una intensa propaganda), dell'orario di lavoro, dei ritmi di lavoro pesantissimi, della insufficiente legislazione sociale³.

Il giornale documentò, inoltre, le agitazioni e le lotte della categoria, in particolare per quello che riguardava la Lombardia e Milano.

La Società Muratori di Milano, grazie anche all'iniziativa di Silvio Cattaneo, ebbe una rapida crescita; fu tra gli artefici della fondazione, nel luglio 1893, della Lega di resistenza fra i muratori di Milano e della riorganizzazione della Federazione Muraria, riavviata in quel periodo.

Il processo di aggregazione venne, però, interrotto bruscamente dalla violenta repressione governativa che si scatenò contro le associazioni operaie.

Il quadro successivamente mutò grazie alle scelte di politica economica del programma di Giolitti, che favorirono il processo di allargamento dell'industria, intesa come elemento propulsore della società, ed aprirono la strada alla cosiddetta "rivoluzione urbana". Le città del triangolo nord-occidentale divennero le principali protagoniste di questa espansione economica, verso di esse confluirono a migliaia gli abitanti dei comuni agricoli e di quelli montani, che non potevano più restare legati ad un'economia limitata alla sola sussistenza. Quella che nell'Ottocento era un'emigrazione stagionale si tramutò, agli inizi del nuovo secolo, in emigrazione permanente.

La popolazione italiana dal 1901 al 1911 passò dai 32.965.500 abitanti a 35.845.000, con un tasso di incremento percentuale dell'8,7%, che per i grandi centri urbani, corrispondenti ai comuni che nel 1861 avevano superato i 50.000 abitanti, salì al 18%.

All'inizio del secolo si delinearono così due tipi, facilmente leggibili, di insediamento urbano. Da un lato, nelle città del Nord dove maggiore era la presenza delle fabbriche, la popolazione si distribuì nel territorio periferico, trovando dimora nelle cascine di campagna e nelle case bracciantili che furono le prime residenze operaie.

Identico processo si determinò a Roma, ove pur non essendovi un'attività industriale, gli operai, composti prevalentemente da lavoratori delle costruzioni, si insediarono nelle aree esterne al centro consolidato (San Lorenzo e a ridosso di Porta Cavalleggeri).

³ Il Muratore, 1889-1898, Milano, Tipografia degli operai.

Parallelamente nelle città meridionali si accentuò il fenomeno del sovrappopolamento dei quartieri vecchi e fatiscenti del centro abitato; ma quando la trasformazione dell'agricoltura si sviluppò in modo intensivo, si determinò uno stabile incremento dei maggiori centri agricoli.

In questo periodo nacquero le prime organizzazioni sindacali moderne del settore: prima quelle dei lavoratori, nel 1900, con la nascita della Fiae, (Federazione italiana degli addetti alle arti edilizie), che però non riuscì ad allargare la propria rappresentanza al di là delle aree del nord e visse un continuo confronto con la componente socialista rivoluzionaria, che portò successivamente alla nascita del "Sindacato nazionale delle costruzioni ed ammobigliamento", ma con un peso irrilevante nelle vicende contrattuali e legislative⁴.

Il modello organizzativo della Fiae, in cui il giornale "L'Edilizia" ebbe un ruolo centrale, comportò una rottura con un'impostazione incentrata sul "mestiere" assumendo un carattere di "confederalità", raggruppando in un'unica organizzazione l'insieme dei profili professionali esistenti nel settore delle costruzioni⁵.

Gli imprenditori, per reagire alla massiccia crescita delle rivendicazioni dei lavoratori edili ed affini, nel 1906, a Milano costituirono la « Federazione nazionale tra le società di costruttori edili ed imprenditori di opere pubbliche e private ».

Gli scontri con la Fiae, più che i confronti, nel corso del periodo registrarono il passaggio a "concordati" che dal livello di unità produttiva passarono ai livelli territoriali per, poi, raggiungere la forma del primo contratto tipo nazionale del 1919.

La Fiae, in questo modo, ampliò il campo di intervento delle relazioni industriali; si passò, così, dall'iniziale pattuizione dei minimi salariali alla definizione di una normativa che regolamentava l'insieme del rapporto di lavoro.

Sostanzialmente fu affidato al settore delle costruzioni il compito di essere strumento per il sostegno dell'occupazione, attraverso la messa in opera di investimenti in edilizia abitativa ed infrastrutturale.

Indicative, dopo la crisi internazionale del 1907, le parole di Felice Quaglino parlamentare socialista e "leader" indiscusso della Fiae che, all'interno della CGdL (alla cui fondazione aveva attivamente contribuito), fu artefice di un progetto di sviluppo economico, in cui al settore delle costruzioni veniva affidato il compito di rispondere alla congiuntura occupazionale. « Si ritiene che un rimedio efficace, energico, duraturo, e tale che possa non soltanto provvedere ai bisogni operai ma avere benefica influenza sull'economia generale del Paese, sia da ricercarsi esclusivamente nella messa in valore delle grandi ricchezze inutilizzate e cioè nella trasfor-

⁴ A tutt'oggi l'analisi più approfondita sull'attività della Fiae è quella di Annamaria Andreasi, *La Federazione edilizia e il movimento sindacale italiano (1900-1915)*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Torino, 1968.

⁵ *L'Edilizia, 1900-1924*, Torino, Edizioni operaie.

mazione dei terreni paludosi, nella esecuzione dei lavori ferroviari e portuali, nello sfruttamento delle energie idroelettriche, nella costruzione di strade, nella sistemazione dei bacini montani, nella navigazione interna, nelle applicazioni delle norme igieniche (acquedotti, scuole, case popolari, case coloniche, ecc.) »⁶.

Il disegno non passò ed in Italia, come nel resto d'Europa, si affermò uno sviluppo legato al riarmo ed al ricorso alla guerra e determinò successivamente l'avvento del Fascismo. Si interrompeva così anche sul piano formale la storia della CGdL, mentre quella della categoria, che nel congresso del 1920 aveva assunto il nome di FIOE (Federazione italiana degli operai edili), si era già interrotta allorché Felice Quaglino per sfuggire alla violenza fascista nel 1925 espatriò in Francia, trasferendo a Parigi la sede e i fondi della Federazione.

Dopo l'autoscioglimento della CGdL deciso nel 1926 da Rigola ed altri dirigenti riformisti (quando, ormai, lo squadristo aveva travolto ogni resistenza), Quaglino partecipò alla ricostituzione della CGdL in Francia, svolgendo intensa attività in difesa dei diritti dei lavoratori italiani ivi emigrati. Con Bruno Buozzi rappresentò la CGdL nel comitato direttivo della Concentrazione Antifascista di Parigi.

Il settore delle costruzioni assunse una rilevanza strategica nelle scelte operate dal fascismo.

Ad esso fu affidato il compito di trasmettere, prima del ricorso alla guerra, l'immagine del regime. In Italia la popolazione urbana passò dal 45% del 1921 al 55% del 1936. Le nuove iscrizioni anagrafiche salirono dalle 816.000 annue negli anni 1923-1926 a 1.200.000 negli anni Trenta, a 1.500.000 nel 1937; le nuove iscrizioni furono 18 milioni circa nel periodo 1923-1939; e si trattava quasi sempre di trasferimenti in direzione delle città e dei centri maggiori.

Gli immigrati a Torino passarono dai 22.000 all'anno degli anni Venti ai 31.000 degli anni Trenta; Roma passò dai 660.000 abitanti nel 1921 ai 1.400.000 nel 1941, con un'immigrazione che salì dai 16.000 del 1920 ai 40.000 del 1926, ai 60.000 del 1936. A Milano l'incremento netto artificiale immigrati meno emigranti fu di 37.770 nel 1936, e di 37.946 l'anno successivo.

L'attività nel settore delle costruzioni si articolò fondamentalmente in due filoni: quello delle opere pubbliche e quello dell'edilizia abitativa. Elemento comune fu la posizione dominante acquisita dalle grandi imprese e società per azioni nella realizzazione delle opere stradali, idrauliche, marittime e ferroviarie e dalla posizione strategica nel campo della realizzazione delle abitazioni da parte delle società immobiliari.

Scomparve progressivamente nell'esecuzione delle opere pubbliche, che soprattutto nella fase iniziale del fascismo non erano altro che l'attuazione di progetti ereditati dal periodo giolittiano, ogni riferimento ad elementi di libero mercato, fino al quasi esclusivo ricorso alla concessione.

⁶ Idomeno Barbadoro, *Storia del sindacato in Italia, La CGdL, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pag. 311.*

Alla fine del 1926, in conformità delle deliberazioni adottate dai competenti organi confederali e a seguito degli accordi intervenuti fra i rappresentanti delle esistenti organizzazioni nazionali interessati, venne costituita, con sede in Roma, la nuova Federazione nazionale fascista dei costruttori edili e degli imprenditori di opere pubbliche, che unificava le precedenti associazioni (l'Associazione nazionale degli imprenditori di opere pubbliche e private con sede a Milano, e l'Associazione nazionale degli imprenditori di opere pubbliche con sede a Roma).

Nel maggio venne il riconoscimento giuridico della Federazione da parte del governo. L'accresciuta importanza del ricorso al cemento, invero più utilizzato nelle opere di infrastrutturazione e nell'edilizia cosiddetta d'immagine che nella realizzazione delle abitazioni, rese necessaria l'emanazione del D.L. 4/9/1927 contenente nuove norme sulle calce idrauliche e sul cemento armato.

Soltanto nel 1934 venne costituita la corporazione delle costruzioni edili, dopo tredici anni dalle indicazioni del Pnf.

La "corporazione edile" era particolarmente composita: essa riuniva insieme gli industriali dei manufatti del cemento e della calce, dei laterizi, del gesso; i professionisti ingegneri, geometri, ecc.; gli industriali delle costruzioni; i proprietari edili e relative controparti. La scelta delle "corporazioni per categoria" avrebbe inevitabilmente riprodotto i contrasti di classe all'interno dei nuovi organismi.

Nel 1937 esplose la crisi con il commissariamento della sezione milanese della Federazione nazionale fascista dei costruttori edili e degli imprenditori di opere pubbliche e le dimissioni del vicepresidente Giani⁷.

Cominciò ad evidenziarsi un progressivo distacco dei costruttori dalle istituzioni fasciste, che furono costrette nel 1940 a sospendere ogni iniziativa pubblica a partire dalla pubblicazione de "Il Corriere dei Costruttori", i cui articoli segnalavano un sempre maggiore distacco dal regime⁸. Per quanto riguardava le organizzazioni sindacali dei lavoratori uno degli obiettivi prioritari del sistema corporativo introdotto fu quello di sopprimere ogni possibilità di intervento dei lavoratori nei contenuti del rapporto di lavoro, attraverso la predeterminazione di regole e comportamenti rigidi e attraverso il sindacato fascista che diventò, nei fatti, un'istituzione dell'ordinamento dello Stato.

In questo senso assunse sempre maggior peso la contrattazione collettiva di categoria, anche se il termine appare quanto mai improprio, considerata l'assenza di qualsiasi forma di libera organizzazione sindacale nei luoghi di lavoro, la completa subordinazione dell'intervento legislativo ai "supremi" interessi corporativi e la funzione della Magistratura del lavoro, come garante degli interessi imprenditoriali, in caso di violazione di leggi e contratti.

Le caratteristiche prioritarie dei contratti collettivi nazionali erano un

⁷ LANDO BARTOLOTTI, *Storia della politica edilizia in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

⁸ *Il corriere dei costruttori*, Tip. Giornale d'Italia, Roma 1922-1940.

contenuto normativo che regolava rigidamente gli aspetti del rapporto di lavoro, la previsione di un'ampia discrezionalità a favore del datore di lavoro, la riserva quasi esclusiva a favore del livello provinciale, relativamente ai minimi salariali e alle percentuali di maggiorazione. Alla contrattazione integrativa territoriale veniva dunque di fatto affidato il compito di operare una continua frammentazione dei trattamenti dei lavoratori.

Come si è detto, la fissazione dei salari minimi era demandata alla contrattazione integrativa territoriale.

Accanto a queste contrattazioni collettive di categoria si registrò l'intervento su singoli aspetti del rapporto di lavoro attraverso contratti collettivi nazionali per materie specifiche. Il modello organizzativo disegnato dal regime corporativo operò così una continua frantumazione dell'unità del settore.

Singoli aspetti del rapporto di lavoro vennero trattati dalla contrattazione collettiva nazionale ed ebbero il contenuto più vario: dalla determinazione dell'indennità di alta montagna o di zona malarica, alla limitazione di impiego della manodopera femminile. I margini di profitto, data la debolezza della struttura produttiva, potevano essere ottenuti soltanto attraverso il ricorso a sistemi di lavoro tali da accentuare lo sfruttamento della manodopera.

Venne così determinata una rottura tra operai specializzati e manovali comuni e il regime favorì il "cottimismo" fino al punto di sistematizzarlo nell'accordo del 26 dicembre 1937, nel contratto collettivo per la disciplina degli obblighi relativi ai rapporti di lavoro degli operai nei casi di subappalto nell'industria edilizia, determinando le condizioni di una sola parziale innovazione. Le innovazioni tecnologiche riguardarono più il comparto delle opere pubbliche che quello dell'edilizia abitativa, sostanzialmente legato ad un modello di impresa, in cui centrali erano i meccanismi legati alla rendita fondiaria.

Notevoli innovazioni nei processi produttivi registrarono i settori dei materiali collegati, a partire dai lapidei e dal cemento. Nel frattempo era maturata una distanza tra l'Italia ed il resto del mondo occidentale e durante il Fascismo al settore delle costruzioni fu affidato il compito di garantire l'immagine del regime, prima del ricorso alle armi, senza in sostanza affrontare il problema del recupero del ritardo con il mondo occidentale.

I Governi della "prima repubblica" determinarono una continuità di ruolo con il regime corporativo, anche se all'obiettivo dell'immagine sostituirono l'ideologia della casa in proprietà attraverso un intervento sostanzialmente a sostegno della domanda.

Il settore delle costruzioni era rappresentato da una struttura produttiva assai poco caratterizzata dallo sviluppo tecnologico, con un basso grado di diffusione della meccanizzazione e un ampio uso di tipologie edilizie legate ai materiali da costruzione più tradizionali⁹.

⁹ ROBERTA CIPOLLINI, *L'organizzazione del lavoro in edilizia, 1945-1977*, Franco Angeli, Milano, 1979.

Le caratteristiche della forza lavoro favorirono la possibilità di uno sviluppo del settore senza richiedere forti investimenti in impianti e tecnologia.

Parallelamente, la scelta di fondare la ricostruzione economica si basò sul rafforzamento dell'apparato industriale già esistente al Nord e, in particolare, rendendo competitivo soprattutto sul piano internazionale il settore manifatturiero, con l'emarginazione crescente dell'agricoltura, che in questo modo assumeva la funzione di creare le condizioni di sostegno a tale progetto. L'edilizia si prestava, da un lato, ad assorbire in misura crescente quella manodopera che era disoccupata per conseguenza degli eventi bellici, del blocco delle assunzioni e dei licenziamenti connessi alle ristrutturazioni industriali, oltre che in conseguenza delle ondate migratorie provenienti dalle campagne. Nello stesso tempo, potendo utilizzare a basso costo tali condizioni favorevoli presenti sul mercato del lavoro e coincidenti con la stessa struttura produttiva esistente nel settore, l'edilizia residenziale avrebbe poi contribuito, con la propria attività, a sostenere i processi di espansione urbana, che quella scelta di politica economica rendeva inevitabili¹⁰.

Questa impostazione, introdotta nel cosiddetto piano Ina Casa, che prima di essere un programma di investimenti fu uno strumento a sostegno dell'occupazione, è sopravvissuta fino ai nostri giorni attraverso le misure adottate negli anni successivi, a partire dagli interventi per le Olimpiadi del 1960 per giungere alle misure contenute nel piano decennale per l'edilizia abitativa.

Il modello espansivo dell'edilizia, originato dal confronto negli anni della ricostruzione dalla Filea e dall'Ance, visse per tutto il periodo di un sistema di relazioni industriali, che si sviluppò attraverso un percorso atipico rispetto all'esperienza del sindacato industriale italiano, attraverso lo sviluppo di un continuo confronto negli enti bilaterali. Venne costituita inizialmente la Cassa Edile in tutte le province italiane con un'impostazione inizialmente assistenziale; nel corso degli anni assunsero sempre di più un carattere di gestione di strumenti previdenziali integrativi¹¹.

Successivamente vennero costituiti, sempre pariteticamente, Enti di formazione professionale e di seguito, con le stesse caratteristiche, Comitati tecnici paritetici antinfortunistici per prevenire lo stillicidio di infortuni sul lavoro.

Infine, negli anni Novanta, cominciarono a costituirsi Osservatori sul lavoro con il compito di determinare primi strumenti per la gestione del mercato del lavoro.

Fillea-Filca-Feneal da una parte, Ance-Intersind-Cooperative-Confapi determinarono un doppio livello di contrattazione nell'edilizia, uno nazionale ed uno territoriale, e la contrattazione aziendale ebbe un carattere residuale e per lo più ebbe sviluppo negli impianti dei materiali collegati,

¹⁰ GIOVANNI FERRACUTI-MAURIZIO MARCELLONI, *La casa, mercato e programmazione*, Einaudi, Torino, 1982.

¹¹ LAURALBA BELLARDI, *Istituzioni bilaterali e contrattazione collettiva, Il settore edile, 1945-1988*, Franco Angeli, Milano, 1989.

ove il confronto, con l'eccezione dei lapidei, si sviluppò con le caratteristiche dell'insieme dei settori industriali tra organizzazioni sindacali dei lavoratori ed Andil-Assocemento-Assocave-Federlegno ed organizzazioni corrispondenti della piccola e media impresa¹².

Il quadro programmatico definito nel biennio 1977-1978 registrò nel settore una profonda messa in discussione delle imprese di costruzione immobiliari ed un'industrializzazione solo di facciata che determinò soltanto la centralità dei modelli organizzativi con una nuova importanza delle figure professionali impiegate e una marginalizzazione dei profili operai soprattutto specializzati¹³.

A questa articolazione tra imprese promotrici ed imprese esecutrici corrispose la nascita delle organizzazioni degli imprenditori artigiani.

In sostanza, in questi anni si è continuato ad ignorare il problema delle caratteristiche dell'apparato produttivo del settore delle costruzioni a favore di un intervento che si è dispiegato soltanto a sostegno della domanda.

Il canto del cigno di questo modello è individuabile negli interventi per i Mondiali di calcio del 1990.

Da quella data si registrò la messa in discussione di un modello di impresa, cresciuta grazie all'intervento pubblico, e si determinò la fine di un ciclo espansivo, sorretto da una continua sottrazione di territorio, dagli scandali giudiziari, da un cattivo uso delle risorse pubbliche.

Il comparto del recupero e della manutenzione e quello della realizzazione di infrastrutture appaiono gli unici comparti dinamici rispetto ad un settore profondamente in discussione.

Ma il problema non riguarda soltanto l'edilizia, anche i classici settori collegati presentano caratteristiche che denotano la fine di un modello di sviluppo.

Approfondirne i caratteri ed i contenuti non rappresenta perciò un compito accademico, ma un'opera necessaria per prefigurare ed anticipare i nuovi scenari che hanno bisogno di un approccio, per dirlo con una parola molto in voga, "globalizzante".

SILVANO OLEZZANTE

¹² ANTONIO LAGALÀ, *Contrattazione collettiva in Italia 1945-1988*, Franco Angeli, Milano, 1989.

¹³ GIANFRANCO DIOGUARDI, *Nuovi modelli organizzativi per l'impresa, Il caso dell'edilizia*, Etas Libri, Milano, 1983; e EDOARDO MOLLIKA, *Processi produttivi nell'edilizia*, Cange-mi, Roma, 1983.

Immigrati e religione

Appena dieci anni fa, quando nella mia scuola di provincia affrontavo con i miei alunni la nascita e lo sviluppo della cultura araba, o quelli della civiltà indiana, ciò che si consumava nelle anonime e sempre uguali pareti scolastiche era un arido monologo che, troppo spesso, veniva dimenticato il giorno dopo. La storia, le religioni, i riti, le tradizioni di quei popoli apparivano troppo lontani, nello spazio e nel tempo, per sollecitare quelle giovani menti, tutte coinvolte dal loro crescere e dagli affanni quotidiani; il Corano, i Veda, il ramadan erano parole che sembravano appartenere ad un mondo che è stato (come quello dei Sumeri o degli Ittiti) e comunque altro; un mondo che si incontrava quasi per caso in alcune pagine del libro di storia e con il quale mai più ci si sarebbe dovuti confrontare.

A dieci anni di distanza, i libri di storia non sono cambiati (ancora oggi parlano quasi per caso degli arabi e dei popoli altri da quelli europei); non siamo cambiati noi insegnanti (sempre troppo preoccupati dei « programmi da svolgere »); non sono cambiati i giovani alunni (in ogni tempo alle prese con le cicliche crisi adolescenziali). Eppure l'aria che si respira (anche nella scuola!) è così diversa. A parlare di moschea il volto del ragazzino di Corigliano d'Otranto (sperduto comune del Salento) si illumina, riconoscendo in quel termine qualcosa di familiare che gli fa vivere la lezione di storia come un frammento di racconto del suo paese: "ah si" esclama « la Mòschea (con l'accento sulla o, perché così la pronunciano i nostri immigrati), è il garage dove il venerdì i marocchini vanno a pregare ». E un altro: « A Ruffano c'è stata la festa per la fine del Ramadan e io ho anche mangiato il couscous » (il couscous!!!!??). Il dialogo è vivace, a volte chiososo, scomposto; le voci si sovrappongono, ciascuno vuole dire la sua, dare testimonianza della propria esperienza con quegli altri che, come per magia, hanno migrato dai libri di storia e geografia e ora abitano quel minuscolo universo che è la provincia salentina. Antichissime parole, ma inedite nella loro presenza occidentale, coloriscono la conversazione e a volte sapori inconsueti solleticano i giovani palati: gli altri cominciano ad essere un po' noi.

È senza dubbio questo uno degli esiti più belli del fenomeno migratorio che, pure, tanto preoccupa alcuni settori della società civile e politica. Ma nessuna preoccupazione, qualunque motivazione essa abbia, può modificare quanto la storia degli ultimi anni ci ha fatto sperimentare con velocità sorprendente. Non solo le migrazioni, oggi, sono un fenomeno strut-

rale ma nel giro di poco tempo hanno raggiunto la fase per cui i soggetti interessati, superato lo stadio della marginalità e del bisogno strettamente economico, cominciano a porre domande di cittadinanza, rivendicando il diritto di praticare i loro culti, di far crescere i figli nella consapevolezza delle proprie origini, di vedere riconosciuta, in definitiva, la propria identità culturale. Ed ecco allora che ovunque si istituiscono luoghi di preghiera (a Roma come a Corigliano d'Otranto), nelle scuole si inizia a praticare la didattica interculturale e le feste degli altri diventano date da ricordare come quella del Santo Patrono.

Che il momento sia particolare lo testimonia anche (soprattutto) l'attenzione che gli studiosi attualmente dedicano a questo aspetto specifico dell'immigrazione. Se, infatti, nella fase iniziale del fenomeno le indagini e gli studi erano tutti rivolti ad esplorare le "scelte" occupazionali dei cittadini migranti e le condizioni materiali del loro quotidiano, oggi motivi di indagine e di riflessione sono divenuti la dimensione spirituale, il sentimento religioso e più in generale la sfera culturale, riconosciuti componenti inscindibili dalla esistenza degli individui.

Pioniera, come sempre quando si parla di migrazioni, la cattedra di Istituzioni di Sociologia della Sapienza di Roma (titolare la professoressa Maria Immacolata Maciotti) che con il convegno « Immigrati e religione » (Roma 13-14 maggio 1998) ha offerto un'impagabile occasione di riflessione, dall'elevato spessore culturale e scientifico.

Nei due giorni di intenso lavoro docenti, ricercatori, testimoni-protagonisti hanno spalancato le porte di un mondo straordinario e inesplorato dai più, dando il senso di quanto complesso, ma forse proprio per questo irrinunciabile, sia il dialogo interculturale.

Certamente uno degli elementi qualificanti il convegno è stato l'approccio interdisciplinare, sicchè non stupisce che ad aprire i lavori siano state le comunicazioni di due psichiatri, il prof. Sergio Mellina (primario ASL Roma B) e il Prof. Goffredo Bartocci (presidente della Società Italiana di Psichiatria Transculturale). La presenza dei due medici non è causale: la cattedra di Istituzioni di Sociologia, infatti, da anni particolarmente attenta al fenomeno del disagio mentale, presente, più di quanto non si immagini, anche tra gli immigrati, ha instaurato un rapporto di proficua collaborazione con la cattedra di Psichiatria e Psicoterapia della facoltà di Medicina e ha prodotto una ricchissima bibliografia ragionata sull'argomento (messa a disposizione di tutti i convegnisti).

Tra gli immigrati sono sempre più frequenti i casi di disagio mentale: può la conoscenza dei significati magico-religiosi della cultura d'origine aiutare il medico a comprendere le diverse patologie? Il sacro, il magico, la scienza sono concetti e prassi che possono integrarsi e fornire insieme nuove chiavi interpretative della salute/malattia mentale, in specie tra i migranti? L'esperienza dei due medici suggerisce di sì, anzi ci dice che questo incontro è indispensabile. E subito viene alla mente il noto e bellissimo lavoro di M. Riso e W. Boker [Sortilegio e delirio, Liguori, 1990] che indagava intorno al disagio psichico degli italiani meridionali in Svizzera durante la migrazione degli anni '60. Già all'epoca la medicina ufficiale

aveva dovuto arrendersi, riconoscendo i limiti e la parzialità del suo approccio; con audacia i due medici si aprirono alla prospettiva etno-antropologica, dando vita alla esemplare integrazione di discipline tradizionalmente agli antipodi quali scienza e magia e spostando così « il focus della ricerca dalla alienità psicotica alla alterità antropologica ». E questa ci sembra la direzione lungo la quale si muove la moderna psichiatria che, non a caso, ha bisogno, per definirsi, di attributi quali transculturale, etno, a dimostrazione che l'esperienza dell'altro, anche quando è drammatica, è sempre foriera di arricchimento soggettivo e all'occasione anche scientifico. Così il « Caso di delirio mistico africano », sul quale ha efficacemente raccontato il prof. Mellina, è uno dei numerosi esempi che testimoniano come la nuova impostazione epistemologica sia l'unica strada percorribile per entrare negli articolati vissuti di queste esistenze lacerate.

La questione religiosa, infatti, è per l'africano una questione ontologica che attraversa e pervade tutta la sua esistenza. È quanto ha successivamente sottolineato il prof. Luigi Perrone (Sociologia delle relazioni etniche - Università di Lecce) il quale, con il suo intervento « Fra animismo e ritualismo nella comunità senegalese in Italia » ha offerto una serie di riflessioni preziose per conoscere e comprendere i sistemi che dirigono l'agire dei soggetti che ad essi fanno riferimento. Si è trattato, anche in questo caso, di un chiaro esempio di approccio interdisciplinare, laddove le categorie proprie della disciplina sociologica hanno sconfinato in quelle dell'antropologia e dell'etnologia o attraversando così territori singolari.

In Africa, ha ricordato il prof. Perrone, « tutte le attività umane contengono e parlano linguaggi religiosi: i nomi, gli oggetti, le cose, tutto è animato e rivela un codice mistico ». Questo profondo spirito religioso è accompagnato da riti e cerimonie che « sanciscono gli stadi della vita, definiscono le categorie di base (bambini, iniziati, adulti, anziani) e stabiliscono la distribuzione dell'autorità all'interno del gruppo e della società ». Anche l'emigrazione — momento drammatico nella vita di un africano poiché comporta l'abbandono della terra degli avi, ma vissuto comunque dignitosamente come male necessario — è legato ad un insieme di irrinunciabili e complessi rituali: la visita a tutti i parenti, la benedizione del padre, le nove impronte del piede (che saranno completate con la decima al suo definitivo ritorno), la richiesta al marabout di un talismano personalizzato (grigri) e del safara (pozione con la quale si ungerà quotidianamente) sono gli eventi che accompagnano il viaggio di ogni migrante senegalese; un ricco cerimoniale volto a rafforzare i legami con la sua comunità ma anche a proteggerlo dai pericoli del viaggio (per esempio aiutarlo ad eludere la sorveglianza delle guardie di frontiera), dalla ostilità della terra straniera e, infine, a garantirgli il mitico ritorno.

A fare da eco alle riflessioni del prof. Perrone la comunicazione di Teodoro Ndjock Ngana, poeta camerunense in Italia ormai da 20 anni e protagonista, con il suo matrimonio con una italiana, di quell'altro bellissimo esito del fenomeno migratorio che sono le coppie miste.

Una testimonianza straordinaria, quella di Teodoro Ngana, non solo per la perfezione del suo italiano (ricordiamo lo stereotipo mediale del "zi badrone"?), e la lucidità del suo pensiero, ma anche per l'eccezionale capaci-

tà di mediare tra sistemi culturali tanto differenti come quello africano e quello occidentale. È difficile esprimere, attraverso una lingua altra, la filosofia di vita del proprio popolo, specie quando quest'ultima è stata deformata dalla arrogante interpretazione di popoli "superiori", eppure, nonostante l'Occidente abbia linguisticamente e concettualmente svuotato il termine di animismo, riducendolo a fenomeno appartenente per noi al più deteriore primitivo, le parole di Ngana, parole italiane e non africane, gli hanno restituito dignità riconducendolo al suo significato originario: una visione del mondo e una filosofia di vita totalizzanti che guidano il soggetto dalla nascita alla morte, attrezzandolo degli strumenti necessari per agire onorando l'ordine e l'equilibrio del cosmo.

Si tratta di un equilibrio, come ha sottolineato nel suo originale intervento Nicole Battaglini Fuget (« Alimentazione e tabù »), che le religioni tradizionali osservano anche attraverso la scelta dei cibi: i tabù alimentari altro non sono che strategie tendenti a vivere simbioticamente con la natura. Non casualmente, per molte società, i cibi coperti da tabù sono le carni: esse, infatti, significano la morte e perciò sono in opposizione con l'atto dell'alimentarsi che invece è vita. Latte e miele sono pertanto i cibi (proteici) positivi per eccellenza perché garantiscono la vita senza comprendere la morte. Che dire, a questo proposito, delle scelte alimentari del "civile" Occidente?

Non sono mancati, ovviamente, gli interventi "classici", nei quali l'approccio più squisitamente sociologico ha offerto un quadro esauriente delle diverse strategie che i cittadini immigrati, nelle varie realtà locali, hanno messo in atto nel tentativo di conciliare la loro tradizione religiosa con la nuova esperienza migratoria.

Particolarmente significativa in questo senso la comunicazione del prof. Luigi Berzano (Università degli Studi di Torino) il quale ha riferito dell'esperienza delle chiese pentacostali e del cristianesimo d'Oriente nell'area metropolitana torinese che, come già registrato in ambito statunitense, svolgono la funzione di conservazione degli « elementi di identità collettiva e di produzione di "quadri sociali" di solidarietà » proteggendo in tal modo dall'anomia « sia nei contesti nei quali la differenziazione etnica è mal tollerata, sia in quelli molto secolarizzati ».

Di eguale rilevanza l'intervento dei prof. Enzo Pace (Univ. degli Studi di Trieste) e Chantal Saint Blancat dell'Università degli studi di Padova (« Identità socio-religiosa degli immigrati islamici in Veneto ») nel quale sono stati riassunti i risultati di una recente indagine condotta dai due studiosi intorno « alla funzione del fattore religioso nel processo di integrazione sociale degli immigrati islamici nella regione veneta ». Ciò che emerge dalla ricerca è di estremo interesse in quanto registra l'esistenza di due poli dell'identità religiosa: una dimensione etica e una spirituale e cioè « una graduale affermazione identitaria dell'Islam, da un lato, e dall'altro il tentativo di trovare un punto di equilibrio fra il rispetto dei precetti essenziali della propria religione e la necessità di adattamento degli stessi alle esigenze e alle regole della società di accoglienza ». Di conseguenza, sostengono i due ricercatori, « non sorprende riscontrare che accanto ad un richiamo

al rispetto integrale dell'Islam anche in "terra straniera" (fuori della Casa dell'Islam, dar al-islam) ci sia una ricerca di un Islam più privatizzato e spiritualizzato (ridotto, dal punto di vista dell'ortodossia religiosa, ad etica religiosa, dunque sempre meno complesso di riti individuali e collettivi) soprattutto in una parte delle nuove generazioni e in particolare delle donne immigrate ».

Considerazioni indirettamente confermate dal prof. Allan Khaled Fuad (Università di Trieste e Urbino) che, lamentando una visione fortemente etnocentrica dell'Islam pensato dai più come categoria immutabile, ha ricordato, invece, come, anche in seguito ai processi migratori, esso abbia subito profonde modifiche: si è infatti « deterritorializzato », « deculturizzato » e ha assunto una dimensione più individualistica nella quale, ormai, l'aspetto spirituale prevale su quello giuridico. Tutto ciò comporta anche una modifica dei comportamenti dei soggetti che ad esso fanno riferimento, i quali, pur non rinunciando ad una privata dimensione religiosa, attuano un aperto e duttile confronto con la comunità d'accoglienza, dando luogo ad originali forme di métissage culturale.

Non si tratta ovviamente, di un processo indolore, al contrario particolari momenti di crisi marcano fortemente le esistenze che ne sono protagoniste. Lo ha ricordato Stefania Alotta (dottoranda Università di Roma « La Sapienza ») che, a proposito di « Identità e confronto interreligioso nei matrimoni misti » ha parlato di quattro fasi critiche che, in linea di massima, caratterizzano questa particolare esperienza. Dall'incanto della scoperta dell'altro — la fase della conoscenza e del dialogo come « racconto » — si passa allo scontro spesso drammatico con la famiglia — allorché avviene la presentazione del partner — per poi attraversare il difficile compromesso del matrimonio (con quale rito celebrarlo?) e, in seguito, il momento delicatissimo della nascita dei figli che comporta scelte e decisioni importanti: quale nome, quale battesimo, quali cibi, quale educazione. Un rapporto, quello della relazione mista, caratterizzato da una « costante temporanea accettazione, in cui si alternano concessioni e rinunce » a volte dolorose, a volte vissute con responsabile consapevolezza, sempre foriere, però, di identità nuove e di paradigmi alternativi ad entrambe le culture d'origine.

Dimostrazione, questa, di quanto sia astorico parlare di culture immutabili così come fanno i razzisti differenzialisti, i quali naturalizzando le differenze culturali dimenticano « che il carattere meticcio è la norma della cultura e, quanto all'identità etnica questa è sempre il prodotto congiunturale e frammentario di strategie perseguite da individui e gruppi a vario livello » [A.M. in Il de Martino, n. 2, 1993, pag. 39]. Lo ha efficacemente sottolineato la prof.ssa Anna Maria Rivera (Università degli Studi di Bari) che, invitando la comunità scientifica a destrutturare le categorie di religione e cultura così come sono state diffuse, ha spinto a riflettere sul fatto che, per esempio, « l'universo culturale del giovane rapper di origine magrebina è molto più simile a quello del suo coetaneo autoctono che vive nello stesso quartiere di periferia di Parigi o di Roma che all'universo culturale di un adulto che ha pure la sua stessa origine »; l'identità trasversale,

infatti, ha insistito, « non è quella etnica ma quella di classe: ad entrare in contatto non sono le culture, le religioni, ma gli individui ».

Altre comunicazioni di eguale spessore culturale e altri studiosi tra i più uoti del mondo accademico e scientifico hanno qualificato le due giornate: dal prof. Franco Pittau (Caritas diocesana di Roma) che ha disegnato il panorama italiano delle differenze religiose (i dati al 31-12-1996 parlano di un 50% tra cattolici, protestanti, ortodossi; gli islamici si aggirano intorno al 35%; tra il 6% e il 7% ritroviamo i seguaci delle religioni orientali; 20.000, infine, sono gli animisti), al prof. Umberto Melotti (Presidente dell'Associazione per la libertà religiosa in Italia) che ha evidenziato quali siano ancora, per gli immigrati, i problemi di libertà religiosa, ai prof. Anna Maria Curcio (Università di Roma III), Corrado Barberis (Presidente dell'Istituto Nazionale di Sociologia rurale), Vittorio Dini (Università degli Studi di Siena), Giovanni Campani (Università degli Studi di Firenze), Immaculada Serra Yoldi (Università di Valencia), Chiara Mellina, Giancarla Ceppi, Arnaldo Nesti (Università degli Studi di Firenze).

Tutti hanno offerto momenti intensi di conoscenza, confronto e incontro in cui le religioni, le culture, i saperi di mondi i più diversi hanno avuto cittadinanza, trasformando il Centro Congressi dell'Ateneo romano in uno spazio virtuale dell'alterità.

MARIA ROSARIA PANAREO

Note a margine del convegno internazionale Sutra del Loto: un invito alla lettura (Roma, 15 maggio 1998)

Ignorare il Sutra del Loto, in sanscrito Saddharmapundarikasutra o in giapponese Hokekkyo, significa ignorare un testo sacro alla religiosità di milioni di esseri umani che hanno in esso la fonte della loro vita spirituale.

A tale grave mancanza della nostra cultura italiana ha contribuito il lavoro che da tempo a Roma il Dipartimento di Sociologia sta portando avanti sulla spinta della prof. M.I. Maciotti nell'ambito dei suoi interessi per la sociologia delle Religioni. Da anni sono state organizzate lezioni, giornate di studio e di incontri internazionali proprio per la conoscenza e l'approfondimento dei temi religiosi legati a tale testo. Non ultimo è stato il prezioso incontro avvenuto il 15 maggio scorso all'Università La Sapienza di Roma sul tema: Sutra del Loto: un invito alla lettura.

Poter leggere il testo di prima mano nella versione giapponese, la più completa che ci resta, non è certo alla portata di tutti e quindi estremamente importante è il potersi avvalere di traduzioni fedeli e accurate, che sappiano ridare sia la lettera che lo spirito della ricchezza degli insegnamenti contenuti nell'originale.

La lettura del testo è oggi appunto molto più agevole grazie alle traduzioni, che sono state presentate in questa giornata romana, da parte degli studiosi che le hanno compiute: il prof. Jean Noel Robert di Parigi per la versione in francese, l'italiano Silvio Vita dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, il cui lavoro è in via di pubblicazione oltre alla recente traduzione in italiano del testo inglese di Burton Watson curata da Amalia Miglionico per la Soka Gakkai Italiana.

La ricchezza della tradizione legata al Sutra del Loto è testimoniata dalla ricchezza delle redazioni che di esso ci sono pervenute, che richiedono un grande lavoro di attenta comparazione e interpretazione, oltre alle difficoltà che ogni buon traduttore si trova ad affrontare nel momento di dar voce all'esperienza spirituale che di per se stessa è difficilmente esprimibile.

La necessità di trovare un lessico adeguato e ricco di quelle sfumature, che le lingue orientali sanno così bene imprimere al discorso, è stato un tema appassionante come è stato appassionante vedere l'attenzione posta da tutti i traduttori per la ricerca di una precisione terminologica, che non è solo necessaria a livello scientifico ma che è fondamentale anche per chi nel Sutra, oltre alla lettera, vuole vedere la « trasmissione ininterrotta dell'insegnamento e dell'esperienza spirituale del Buddha ».

Il sutra ha compiuto un lungo viaggio, dagli albori in sanscrito nel IV sec.d. C. in una zona dell'India in cui fioriva la tradizione mahayanica all'arrivo in Cina verso il VI-VII secolo fino all'approdo in Giappone, in cui ha trovato la sua più ampia affermazione come testo fondamentale soprattutto nell'ambiente della scuola Tendai per poi essere ripreso dall'insegnamento di Nichiren nel XIII secolo, il quale lo considererà la summa di tutti i testi buddhisti.

La ricchezza di interpretazioni che del Loto della vera Legge si possono dare è indice della sua variegata e poliedrica dimensione in cui all'insegnamento vero e proprio sono intercalate delle cosiddette "parole" di estrema efficacia o ricchezza. Pensiamo a quella dei mezzi abili che vede un padre far uscire i figli dal pericolo in una casa in fiamme, allettandoli all'esterno con i loro giochi preferiti. Quello dei mezzi abili è stato un tema che anche i partecipanti della tavola rotonda del pomeriggio hanno trovato particolarmente importante, come è apparso molto evidente nell'intervento del maestro zen soto Fausto Guareschi, che ha evidenziato in Taisen Deshimaru suo maestro e uno dei maggiori esponenti della trasmissione dello zen in occidente, l'espressione dello spirito di bodhisattva, un bodhisattva contemporaneo. La buddhità, secondo il sutra, è propria a tutto ciò che esiste; quindi per tutti c'è la possibilità della salvezza o, se vogliamo tradurlo in termini buddhisti, del risveglio alla propria intrinseca buddhità: tutti gli esseri, piante, animali e minerali sono unica parte dell'assoluto. Opera del bodhisattava è di "salvare" tutti gli esseri, senza eccezione alcuna, utilizzando tutti i "mezzi abili" e idonei a tale fine, che possono variare nello spazio e nel tempo.

L'esperienza del Sutra del Loto è quindi molteplice e variegata nelle varie scuole, soprattutto giapponesi, che lo recitano e ne traggono insegnamenti; viene rispettato e studiato anche dalle altre tradizioni, come

indicato dall'intervento di geshe Gedun Tarcin di tradizione vajrayana, che si è soffermato sulle qualità che sono proprie ai bodhisattva: amore, compassione e conoscenza o in quello di Massimiliano Polichetti che una volta definì questo testo « un sutra per le metropoli ».

La giornata si è conclusa avendo come protagonista il sutra stesso: che cosa meglio della parola stessa del Sutra del Loto poteva concludere l'incontro? La voce di Sabina Guzzanti ha dato corpo a questa esperienza, che oltre che di intelletto è stata di profonda condivisione di un aspetto di un cammino spirituale, che accomuna tanti esseri in tante culture diverse.

MARIA ANGELA FALÀ

IL POLITICO

184

(Gennaio-Marzo 1998)

Arturo Colombo, *Marinetti e il '98* (con il testo di « *Les Emeutes milanaises de mai 1998* »).

Elisabetta Canitano, *Basso, Mortati e il problema dei partiti politici alla costituente*.

Simonetta Casci, *Muslim Self-Determination: Jinnah Congress Confrontation, 1943-44*.

Carla Ghezzi, *Pippo Vigoni e l'Africa: un colonialismo critico*.

Stefania Mazzone, *Contratto, convenzione e la politica come scienza in David Hume*.

Francesco Ciro Rampulla, *L'Università e le normative Bassanini*.

Domenico Rossetti di Valdalbero, Tien Nguyen et Jacques Berleur, *La démocratie représentative face à la société de l'information en Europe*.

Pasquale Scaramozzino, *Noterelle su temi elettorali*.

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 1998: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

SCHEDE E RECENSIONI

AHMED BEKKAR, *I muri di Casablanca*, Sinnos Ed., Roma, 1998, 112.

Ancora un agile libretto uscito nella collana *I Mappamondi*, collana che prevede la pubblicazione in due lingue: quella italiana e, in questo caso, quella marocchina. Ma ce ne sono stati altri che riguardavano l'Albania, il Marocco, l'Etiopia, pubblicati anche nelle lingue in uso in questi paesi, a partire da una bella intuizione di Vinicio Ongini che intendeva così dare un chiaro segno della pari dignità tra le diverse lingue, ed offrire inoltre un testo fruibile per gli immigrati stessi. *I Mappamondi* si rivolgono a bambini e adulti.

Questo è stato curato da Silvia Roncaglia, illustrato da Patrizia Togni. Apre il testo un intervento dal titolo *Seimila lingue nel mondo*, di Tullio De Mauro. L'attacco è incisivo: « Una lingua, voglio dire una lingua materna in cui siamo nati e abbiamo imparato a orientarci nel mondo, non è un guanto, uno strumento usa e getta. Essa innerva la nostra vita psicologica, i nostri ricordi, associazioni, schemi mentali. Essa apre le vie al consentire con gli altri e le altre che la parlano ed è dunque la trama della nostra vita sociale e di relazione, la trama, invisibile e forte, dell'identità di gruppo. E fa parte del suo essere e funzionare quella che un grande linguista di questo secolo, Ferdinand de Saussure, chiamò la *force de l'intercourse*, la forza di interscambio: essa cioè è la condizione che ci permette come singoli di apprendere altre e nuove lingue e permette alla comunità di cui siamo parte di aprirsi alla conoscenza e al contatto di altre e diverse e nuove genti » (p. 5). Un attacco che rinvia alle conclusioni di questa succinta ma densa nota introduttiva: « Ci si deve

augurare che Sinnos « faccia scuola » e che insegnamenti sempre più numerosi ricorrano a questi preziosi strumenti di efficace promozione di una civiltà plurilinguistica e pluriculturale, che è una necessità per il nostro mondo » (p. 7).

La Roncaglia a sua volta chiarisce come abbia conosciuto Ahmed durante una rappresentazione teatrale per ragazzi, messa in scena dal gruppo Nexus, nel cui ambito Ahmed si muoveva tra il pubblico recitando la parte di un venditore marocchino: uno spettacolo cui poi lavoreranno insieme. Come insieme hanno lavorato a questo testo. Lei, facendo domande e registrando. Lui, raccontando. « Per questo forse — spiega la Roncaglia — il libro ha, nello stile, più il sapore della linea orale che della lingua scritta. Ma anche la storia di Joha, lo stolto briccone protagonista di tanti racconti arabi e figura centrale anche del nostro spettacolo, sono state tramandate oralmente » (p. 9). Una narrazione scritta, quindi, *I muri di Casablanca*, che richiama l'oralità: fatto comune a molte narrazioni che ci vengono dall'Africa. Questa inizia con *La mia storia*: la storia di un bimbo che nasce, nel 1960, a Casablanca. Nei suoi ricordi si stagliano muri bianchi di case in costruzione, muri popolati da figure sognate a partire da messaggi televisivi: Tarzan, Maciste e tanti altri. Muri scalati di notte, nel buio, per dare una dimostrazione di coraggio a sé e agli amici: rigorosamente maschi. Un unico poco con le bambine viene ricordato: quello del matrimonio: inutile dire che il ruolo delle bimbe era quello di fare le spose e di cucinare, mentre i maschi andavano al lavoro.

Un dato che mi sembra vada sottolineato è quello della costruzione dei giocattoli a partire da materiali poveri: un

barattolo vuoto, del ferro, dei tappi di sughero.

Una famiglia tradizionale, quella di Ahmed, con 10 figli; lui è il 2°, un originale, pronto sempre alla fuga, spesso castigato dalla madre che impera sulla famiglia. Il padre è muratore e lavora nel monopolio delle sigarette; ha per Ahmed grandi speranze: tuttavia saprà riconoscere la bravura quando vedrà uno spettacolo di cui ha curato la regia. Perché Ahmed è nato, sembra, con la passione per lo spettacolo. Un amore difficile da portare avanti, per un uomo (cominceranno una scuola di teatro in 40, ne usciranno in 2) ma ancora più per una donna: che normalmente abbandonerà al momento del matrimonio perché il marito la vuole in casa.

Poi, un viaggio in Italia per mare, verso Genova e la Sardegna. Un viaggio da turista, che inizia con l'immersione in una calda notte estiva da cui si alzano le grida della « morra », gioco locale molto amato. Sono i tempi della legge n. 39, la cosiddetta legge Martelli. Ahmed ottiene, senza troppa fatica, un permesso di soggiorno. Difficile invece è sopravvivere: perché lui non è un bravo, motivato venditore; non è, secondo una sua espressione, un venditore « mosso », non sa cioè fare le mosse giuste. Dalla Sardegna andrà quindi « in continente », a Sassuolo, dove vive un fratello. Farà il lavapiatti per 17 ore al giorno (molto meno le ore denunciate dal datore di lavoro), vedrà contrarsi spaventosamente il tempo da dedicare al teatro. Poi, la richiesta di preparare uno spettacolo per una festa locale: nasce, in otto giorni, *L'albero dell'amore*. Fatto di mimo, musica, movimento e « azioni simboliche » (p. 36). Un inizio, per fortuna; non un *unicum*. Seguirà infatti il 1993 con tre diversi spettacoli (una cosa faticosa, dice Ahmed « ma io ero felice », p. 38). In uno lui è Joha, « sciocco e furbo, credulone e ingannatore ». Un personaggio che è « tutto e il contrario di tutto » (p. 40), che richiama il Giufà studiato da Francesca Corrao. Nello spettacolo, Anmed si aggira tra la folla come un vendi-

tore ambulante; e finalmente fa bene questo ruolo. Ormai ha un lavoro teatrale e anche un lavoro per vivere: nel settore della ceramica, delle piastrelle. Vive una buona interazione con gli abitanti di Sassuolo: tanto che la padrona del bar, se deve allontanarsi, glielo affida volentieri.

Il libro non tratta solo della storia di Anmed: il 2° capitolo è dedicato più in generale al Marocco, di cui si offre una breve descrizione che termina con un cenno a Tangeri, sullo stretto di Gibilterra, Tangeri che per i marocchini è una « porta sull'Europa », che per gli europei è una « porta del Marocco ». E Anmed commenta: « Questione di punti di vista » (p. 50).

Anmed evidentemente non conosce il libro di René Gaillassot e di Anna Maria Rivera, *L'imbroglione etnico* (Dedalo, Bari, 1997). Conosce il suo paese, sa quale è la sua esperienza. Così spiega che in Marocco esistono diversi gruppi etnici, tra cui molto noti i Berberi e la gente del Rif, che hanno un proprio dialetto e un loro tipo di musica; e ancora, la gente del Sahara, i Saroui, nomadi. Tutti, in genere, di fede islamica. Seguaci quindi di una religione « di pace, fratellanza e unione » rivolte verso tutto il genere umano. Una religione di comprensione, dice Ahmed, che richiede un pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita: « ma se non è possibile si viene perdonati ». Apprendiamo così del Ramadan e del suo significato, della festa che lo conclude, l'*Aid el Fitr*, festa molto amata perché di larga convivialità, molto sentita anche dalle donne che « ...la notte prima ...stanno sveglie e si fanno bellissimi disegni con l'hennè sulle mani e sui piedi, preparano i dolci per la festa del giorno dopo e dei tipi speciali di pane fra cui il *baghrir* che è morbido, sottile e buonissimo » (p. 56). Sembra di sentire un'eco lontana de *Le somptueux Maroc des femmes* di Ghita El Khavat (testo scritto con Iean-Gaston Mantel, ed: Dedico, Sale, Marocco, 1994). Lontana, poiché oggi la donna marocchina è protagonista di molti mutamenti e per-

ché le circostanze allontanano per troppi uomini e donne il piacere delle feste condivise: il *Suntuoso Marocco delle donne*, se mai è vissuto, sembra oggi sempre più leggendario e lontano.

Dalle feste comunque Anmed ci porta nei suk, i tipici mercati che hanno luogo un giorno a settimana: vi si incontrano i raccontastorie con i loro violini, ammaestrotori di scimmie, di asini, di piccioni. E ancora, incantatori di serpenti e *gnawa* che suonano tamburi e piattini, che ruotano cappelli adorni di nastri con effetti multicolori. Ci sono i *garaba*, venditori di acqua fresca in piccoli contenitori di rame: « Tutti possono bere dalla stessa tazza perché il rame non trattiene microbi » (p. 62), dice Ahmed. Ancora, al suk si possono incontrare acrobati berberi che formano piramidi umane, varia umanità: descritto a suo tempo, il suk, dal premio Nobel Elias Canetti, rivive oggi in queste pagine multicolorato, multivariato, con forza e immediatezza. Si mercanteggia, nel suk, si discute sul prezzo: il mercanteggiare è un'arte raffinata, in questo contesto.

Il testo ci propone ancora storie, proverbi, indovinelli, ricette, dal classico couscous al tea alla menta che inevitabilmente si accompagna alla visita di un ospite, magari con biscotti alle mandorle e miele o con dolci alle mandorle e zucchero a velo.

In coda al testo, indicazioni circa il Marocco e le Associazioni marocchine presenti in Italia. E circa le biblioteche dove si trovano testi e riviste in lingua araba per adulti e ragazzi, oltre che riferimenti a negozi e ristoranti marocchini, alla produzione discografica. C'è persino una nota bibliografica di testi di autori marocchini tradotti in italiano.

Un libro che offre notizie, indicazioni tese ad aprire confronti e dialogo: sarebbe sbagliato invece cercarvi notizie circa la situazione politica marocchina, circa la difficile condizione della donna, in Marocco.

LUGI BERZANO, *Damanhur, popolo e comunità*, Editrice Elle Di Ci, Torino, 1998, pp. 59.

Si tratta di una essenziale ricostruzione della storia di Damanhur, "città-stato o comunità dell'Acquario", sita in Valchiusella, vicino Ivrea, nota ormai al largo pubblico a partire dalla scoperta del Tempio sotterraneo. In questo agile testo Berzano, che già aveva affrontato questo argomento nel volume *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, da me curato (Pontecorboli, Firenze, 1995²) e in *Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare* (Franco Angeli, Milano, 1994), si sofferma sulla Costituzione di Damanhur, dà notizie sul "popolo" (800 persone circa, 90 abbandoni dall'inizio ad oggi, scolarità superiore a quella della media nazionale e a quella della Valchiusella) e sul territorio, sull'organizzazione che si presenta articolata in vari nuclei le cui comunicazioni avvengono anche attraverso il ricorso alla tecnologia più avanzata: che è poi anche alla base di larga parte del settore lavorativo, che si articola in imprese produttive intese all'autosufficienza dei membri e della Comunità oltre che in aziende non profit il cui compito è quello della pubblicizzazione all'esterno di Damanhur e dei suoi prodotti.

Ancora, l'autore si sofferma sulle attività culturali ("Tutti i Cittadini sono tenuti a migliorare costantemente la propria istruzione e ad ampliare e approfondire le proprie conoscenze nel campo dello studio, dell'arte, del lavoro e delle attività gradite", recita l'art. 9 della Costituzione), ivi compresa l'educazione e la formazione dei bambini e sottolinea come "Entrare nel tempio (sia) entrare nel regno della ingegneria e della tecnologia; ma anche nell'arte, nella mitologia, nella fiaba, nell'alchimia" (p. 31).

Nella parte dedicata a *Il pensiero* l'autore ricorda il mito gnostico dello specchio infranto, che postula tentativi di ricongiungimento, di integrazione con le varie forme viventi, ivi compresi gli

“Spiriti di Natura”, i “Signori del luogo che abitano” (p. 34). Perché il pensiero di Damanhur è “un pensiero magico, che riguarda le “possibilità sincroniche” (il Tempio è stato costruito lì “seguendo lo scorrimento di un cosiddetto ‘nodo splendente’ di linee sincroniche”, p. 38), la “selfica”, ovvero “la scienza che studia l’utilizzo delle energie sottili attraverso le self (spirali) costruite in oro, argento o rame e con la forma spiraleggiante” (p. 36) e probabilmente molti altri aspetti ancora non compresi e adeguatamente studiati.

Sugli aspetti magici di Damanhur si era soffermato tra gli altri anche Mario Cardano, prima in *Natura sacra. Uno studio etnografico* (in *Rassegna Italiana di Sociologia* e poi, più diffusamente, ne *Lo specchio, la rosa e il loto* (Roma, Seam, 1997). Pure, mi sembra che nessuno tra gli studiosi che su Damanhur hanno riflettuto e scritto abbia ancora raggiunto un livello adeguato di conoscenza in merito: se ne sa poco, al di là di una qualche più evidente forma di ritualità e di simbolismo: aspetti comunque interessanti, affascinanti, che vanno certamente nella direzione del reincantamento. In questo senso, il testo di Berzano non introduce elementi di novità: offre però una chiara e sintetica visione di come si presenta oggi una delle comunità New Age tra le più interessanti.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

ALAIN ELKANN, *Diario verosimile*, Bompiani, Milano, 1997, pp. 132.

È raro che dalle scarnie, necessariamente occasionali note di un diario emerga uno scrittore in senso pieno. Il miracolo si realizza nel caso dei *Ricordi di egotismo* di Stendhal o dei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* di Rainer Maria Rilke. Credo che questa fortuna tocchi anche a Alain Elkann. È quasi impossibile per un diario far convivere testimonianza personale, discrezione e aneddoti anche

sgradevoli, come quelli che riguardano i rapporti fra Milan Kundera e Mondadori. Nello stesso tempo non mi era mai accaduto di godere di una descrizione così limpida, realistica e poetica e un tempo, delle risaie fra Novara e Vercelli. Comprendo che sono paesaggi a me familiari fin dall’infanzia, ma non c’è solo questo. Ci sono anche le notazioni a proposito del raffinato Carlyle Hotel di New York, dove ho a lungo soggiornato, con Eddie Short al pianoforte nel bar al pianoterra, che Elkann non menziona, ma che è tutto richiamato, con i suoi odori, il Coffee Shop, e così via. E poi, di tanto in tanto, dopo mezze righe di futilità, una frase grave o secca, inattesa come una fucilata. E insieme un senso d’Europa, guardando la Senna, « gonfia e leggermente mossa dal traffico fluviale ». Le pagine dell’infarto che colpisce l’autore sono tutte da leggere, lentamente, e andrebbero inviate al Ministro della sanità; quelle sul padre, torreggiante dapprima e distante, quasi come il padre di Kafka, e poi umanizzato dalla malattia, e rimpianto quando è troppo tardi, sono di un rispetto e di una verità che prendono alla gola. Ma, almeno per me, quelle sulle difficoltà dello scrivere, di « quanto sia difficile astrarsi dalla vita per potersi concentrare », riescono molto persuasive. « È doloroso pensare — scrive Elkann — che con la morte di uno scrittore si spegne per sempre quella lingua a cui aveva dato vita ». Certo: non si dà scrittore vero che non si sia inventata una sua lingua per evadere dalla prigione della lingua comune. Ma poi, una volta evaso, nessuno lo legge perché nessuno può capire la sua nuova lingua. La croce del vero scrittore — non *écrivain*, ma *écrivain* — sta lì: non può accettare supinamente la lingua di tutti; deve inventarsi la sua lingua; ma questa lingua non sarà compresa dai suoi lettori potenziali. Lo scrittore è condannato alla solitudine. Forse per questa ragione Elkann si è fatto, senz’ombra di aggressività, intervistatore di molte persone, da Gianni Agnelli a Indro Montanelli, e di persone comuni, uomini e donne del-

la strada. Un buon intervistatore è un apriscatole efficiente: apre senza far rumore.

F.F.

MARCO IMPAGLIAZZO (a cura di), *La resistenza silenziosa. Leggi razziali e occupazione nazista nella memoria degli ebrei di Roma*, Milano, Ed. A. Guerini e Associati, 1997, pp. 125.

Le nove storie di gente comune, raccolte nel quartiere dell'antico ghetto di Roma, hanno come scopo di ricordare. «La memoria è — secondo i giovani autori che hanno raccolto questo racconto — il solo mezzo per impedire la ripetizione dei crimini del passato» (p. 13). I fatti girano attorno al Portico d'Ottavia, che poi diventa il protagonista esplicito di questo umano libro, al decimo ed ultimo capitolo. I fatti di quei lontani anni 1943-'44 sono ben tragici. Il culmine è raggiunto con la retata del 16 ottobre 1943, già descritta con forza nel bel libretto di Giacomo Debenedetti (G.D. *16 Ottobre 1943*, Palermo, Sellerio Editore, 1993). Sappiamo dal notevole studio di Susan Zuccotti (S.Z., *L'Olocausto in Italia*, Milano, TEA Storica, 1995) che i 1007 ebrei romani presi in quella data, furono caricati su vagoni merci alla stazione Tiburtina il 18 ottobre ed arrivano dopo un viaggio spaventoso di cinque giorni ad Auschwitz. Qui 811 furono immediatamente gasati, la maggior parte dei superstiti morì in seguito e solo 15 tornarono... Il libro di Impagliazzo ci offre il contesto di questo crimine, ci fa sentire che dietro le asettiche cifre si nasconde una vita di donne, di uomini, di adolescenti che è quella della gente comune della Roma di quegli anni. Salta fuori, tra l'altro, un dettaglio culturale che pochi conoscono, anche se romani come chi scrive: l'esistenza di un antico dialetto giudaico-romanesco. «La parola fasullo viene dall'ebraico *fassul*, che indica il caso in cui nella Torah si tro-

va una lettera mancante o scritta male, per cui bisogna ricominciare a leggere. Da qui fasullo, anche in italiano, per dire di una cosa che non va, non valida» (p. 41). E ancora: «Vicolo Capocciuto... prendeva il nome da un facoltoso ebreo, dalla testa più grande del normale, che li abitava. Sua caratteristica era la tenacia nel non recedere dal primo prezzo domandato. Così, il soprannome capocciotto fu mutato in capocciuto, ancor oggi sinonimo, a Roma, di testardo» (p. 124).

Soprattutto emergono i tratti degli straordinari esseri umani che — come il Padre Benedetto alias Père Marie-Benoît, un cappuccino francese residente a Roma da moltissimi anni — riescono a salvare migliaia di ebrei. Per esempio stampando al Convento di Via Sicilia «tesse-re annonarie rilasciate dal sedicente Comitato di Assistenza ai Rifugiati, in via di riconoscimento» (p. 103). Un bel libro, quindi, ricco di espressività, che interesserà i romani, gli italiani e gli *ital-kim* (cittadini israeliani di origine italiana).

MANFREDO MACIOTTI

CLAUDE JAVEAU, *Les tunnels de Jumet - les meurtres d'enfants et le malaise belge*, Les Eperonniers, Bruxelles, 1997, pp. 238.

Ecco un esempio magistrale di sociologia a caldo. Interrogato da Laurent Rapael, Javeau ci offre un quadro impressionante e spiegazioni persuasive, al di là di ogni sterile specialismo, sugli infanticidi che di recente hanno commosso non solo il Belgio, ma tutta l'opinione pubblica europea. Ciò che colpisce nell'analisi di Javeau è la costante attenzione al contesto. Le tre fratture che descrive con riguardo al Belgio si attagliano quasi perfettamente ad altri Paesi, e fra questi all'Italia: la frattura sociale; quella istituzionale; infine, la frattura civica. Sfrut-

tando le risorse di quella che chiama felicemente la « prossimità lontana », avvicina i due grandi funerali, quello del re Baldovino e le esequie, tutte in bianco, delle vittime del pedofilo. In entrambi i casi, la commozione genuinamente popolare, va oltre i crismi dell'ufficialità e giunge addirittura alla « laicizzazione della liturgia cattolica tradizionale ». Sono poi notevoli le risposte a proposito del ruolo di certi magistrati, soprattutto con riferimento ai « piccoli giudici », come M. Connerotte, che forse con qualche forzatura viene paragonato al pubblico ministero italiano Antonio Di Pietro. Ma le notazioni di Javeau con riguardo all'immaginario collettivo circa il giudice periferico o il semplice cronista che giungono a scoprire crimini e « giochi di potere » talvolta più grandi di loro sono ottimi colpi di sonda che partono da un dato specifico per collegarsi, e quindi illuminare, tutto uno spaccato sociale, civile, morale. Che dire della relativa assenza degli intellettuali belgi? Javeau riconosce onestamente che, a differenza della Francia e di altri Paesi europei, il Belgio non può contare su un vero e proprio ceto intellettuale capace di offrire indicazioni importanti, se non di aprire « vie magistrali », all'opinione pubblica. « Temo che in Belgio - risponde Javeau - a causa di questa assenza di tradizione magistrale, la voce degli intellettuali sia sospetta. ... Se qualcuno in Belgio prende la parola, subito lo si sospetta di conoscere qualche personaggio influente che si è mosso in suo favore ». Ciò che conta, comunque, a giudizio di Javeau, è che in Belgio grandi manifestazioni popolari hanno avuto luogo al di fuori e anche contro l'*establishment* politico. La domanda con cui pone termine alla lunga intervista vale non solo per il Belgio, ma per tutte le classi dirigenti democratiche: sapranno i politici ricollegarsi e rimettersi in sintonia con i « semplici cittadini fuori del comune »?

F.F.

HENRI-PIERRE JEUDY, *Sciences sociales et démocratie*, Circé, Paris, 1998, pp. 242; VITTORIO EMANUELE PARSÌ, *Interesse nazionale e globalizzazione*, Jaca Book, 1998, pp. 355; CARLO MONGARDINI, *Economia come ideologia*, F. Angeli, Milano, 1998, pp. 222.

L'aspetto più interessante del libro di Jeudy è il rovesciamento che in esso si opera quanto ai rapporti fra filosofia e scienze sociali. Di regola, sono le scienze sociali, con i dati messi in luce dalle loro ricerche empiriche, a interrogare la filosofia, a farle notare i suoi ritardi, spesso a ricordarle le situazioni umane specifiche e i « problemi vissuti ». Qui è invece la filosofia a sfidare le scienze sociali, e non si tratta d'una sfida generica bensì di una sfida rigorosamente circostanziata, che tocca tre piani: il linguaggio, gli stili dell'argomentazione, la verità dell'enunciato concettuale.

Trovo specialmente felice il corto circuito che Jeudy ha il merito di sottolineare fra una teoria sociale che ci vuol far capire il reale, naturalmente usando proposizioni, cioè parole, quando questo reale risulta già costruito dalla teoria, ossia dalle proposizioni con cui viene definito come problema, ossia ancora e sempre dalle parole. « Il lavoro della teoria — afferma Jeudy — non si misura sul reale, ma rispetto all'idea di un reale che è esso stesso già prodotto dal quadro concettuale ». Speculare e « speculativo » si trovano così fusi e confusi: « il riconoscimento banalizzato della miseria sociale e la sua mediatizzazione costante consente di consacrare un umanesimo universale e pacifico come alternativa a ogni forma di rivoluzione... L'orrore fonda il principio della compassione speculare ». *Speculare* e, si potrebbe aggiungere, *spettacolare* in una società tecnicamente progredita, in grado di fare il verso a se stessa, in cui la soluzione dei problemi sociali ha luogo attraverso la teatralizzazione di essi. Per le scienze sociali si apre allora una duplice prospettiva: o saranno considerate come una sorta di « riserva indiana » oppure saranno deputate al-

l'interpretazione in tempo reale dei fenomeni sociali. In questa seconda alternativa, secondo Jeudy, si avrebbe una « democrazia diretta » in cui potrebbe compiersi la collaborazione organica fra uomini politici, intellettuali e esperti, tutti interessati a dare al pubblico l'espressione e la « rappresentazione » immediata delle questioni sociali.

Direttamente inteso a dar conto e, se possibile, a spiegare le nuove tendenze dei regimi politici dopo la fine della guerra e quindi il venir meno del sistema bipolare fra le due potenze, USA e ex-Unione sovietica, è il complesso e ampio studio di Vittorio Emanuele Parsi. La divisione del mondo in due blocchi ideologicamente contrapposti, capitalismo e comunismo, contribuiva potentemente alla semplificazione dei rapporti fra gli Stati e dava origine alla figura ambigua dello Stato-cliente e dello Stato-protettore: figura ambigua, che tuttavia consentiva di tracciare linee di demarcazione piuttosto precise.

Parsi non si interroga sulla natura della guerra fredda. Negli Stati Uniti, oggi, viene da alcuni commentatori di rilievo interpretata come un « pretesto », se non una « mistificazione di massa », orchestrata dagli Stati maggiori e da quello che John Kenneth Galbraith amava chiamare derogatoriamente il « military-industrial Complex ». In proposito è una lettura obbligatoria la ricerca di Guy Oakes (*The Imaginary War*, Oxford University Press, New York, 1996). Il ragionamento di Parsi tende piuttosto a sottolineare la fine delle « economie nazionali », che fa seguito al « condominio competitivo USA-URSS », e il forte balzo verso la terra ignota della « globalizzazione finanziaria », che finisce per « disideologizzare la sicurezza ». Nessun dubbio circa la fondatezza dell'analisi. Si vorrebbe forse solo qualche accenno di valutazione a proposito degli effetti devastanti di sradicamento che potranno essere indotti dai movimenti imprevedibili di un capitale apolide, tanto potente e rapido e quasi piratesco nelle sue decisioni quanto socialmente e politicamente irresponsabile.

Ottimi i due capitoli, rispettivamente dedicati allo storico Charles Beard, il non dimenticato autore dell'« interpretazione economica della Costituzione americana », in una vena da marxista inconsapevole e ingenuo, e a Hans J. Morgenthau, che ho avuto la ventura di conoscere e con il quale ho a lungo polemizzato all'Università di Chicago nei primi anni '50. Morgenthau non è solo il teorizzatore, che a un certo punto parve persino machiavellicamente spregiudicato, dell'« interesse nazionale ». Andrebbe forse ricordato anche come suggeritore a Franklin Delano Roosevelt di quella mostruosità giuridica che fu l'« unconditional surrender ». Ad ogni buon conto, ciò che mi sembra da ritenere nel libro di Parsi è la ragionata constatazione del relativo trionfo dell'economia come risultante della liquidazione delle ideologie globali e un esaurimento delle idee politiche, che oggi rischia di far apparire le democrazie, pur vincenti rispetto al totalitarismo, come regimi acéfali, privi della necessaria tensione ideale che dà senso al « national purpose » dell'unica super-potenza rimasta.

Proprio all'economia dedica ricerche e riflessioni il libro di Carlo Mongardini. Studioso dell'ideologia come fenomeno sociale e della variegata, stimolante opera di Georg Simmel, a Mongardini non poteva sfuggire il peso crescente dell'economia e del suo ruolo nella cultura moderna. Egli si sofferma soprattutto sulle cangianti funzioni del mercato, un tempo mero « foro di negoziatori », ma oggi cassa di risonanza e termine di confronto, tanto onniavvolgente quanto autorevole, delle attività umane.

Un tempo Joseph A. Schumpeter ebbe a temere, in *Capitalismo, socialismo e democrazia*, che la borsa-valori fosse in definitiva un ben povero sostituto per il sacro Graal. Il vivace teorizzatore dell'imprenditore come novello demiurgo si sbagliava. Nel mondo « disincantato » del capitalismo maturo, come lo definiva Max Weber, i concetti e i termini operativi, nella loro accezione strumentale, dell'economia stanno penetrando, a poco a poco e in maniera talvolta surrettizia, nel-

la trama complessa e opaca della vita sociale. Già si parla, da parte di alcuni moralisti, di una « borsa dei valori », intendendo con questa formula i comportamenti e i valori dell'etica vissuta così come sacerdoti che hanno cura d'anime non esitano a invocare il risveglio del « capitale morale ». Non ha dunque tutti i torti Carlo Mogardini quando osserva che « il mercato non è più solo uno strumento di autoregolazione dei rapporti economici. Circondato da un alone di sacralità scientifica, esso è diventato un'immagine guida, un modello di società da applicare alla conoscenza dei fenomeni sociali e da realizzare come forma di razionalizzazione della vita collettiva ».

Forse mercato e società non sono necessariamente antitetici, ma l'enfaticizzazione acritica del mercato porta alla mercificazione utilitaria di tutti i rapporti umani, cioè alla loro disumanizzazione. Il « bellum omnium contra omnes » hobbesiano è inammissibile non solo per questioni strettamente morali, ma anche perché l'idea stessa della concorrenza e della contrattazione, su cui si fonda la società della libera impresa, esclude l'eliminazione dell'altro e implica al contrario la collaborazione bilaterale. Dalla « mano invisibile » di Adam Smith alle funzioni di intermediazione riconosciute universalmente allo Stato come garante del « bene comune », sembra accertato che quando l'economia di mercato si sovrappone, occupa, per così dire, e prende il posto dei rapporti sociali che hanno valore in sé e per sé, costituendo la « società di mercato » come unica società, già ci stiamo pericolosamente avvicinando all'indebolimento della solidarietà e quindi all'estinzione del legame sociale.

F. F.

EDITH KURZWEIL, *The Freudians — A Comparative Perspective*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1998, pagg. 374.

È noto che non si dà psicoanalista che non si costruisca una particolare psica-

nalisi a suo uso e consumo e, naturalmente, a vantaggio dei suoi pazienti. Il libro di Edith Kurzweil che, oltre ad essere professore di « social thought » e direttore del « Center for Humanities » nella Adelphi University, è anche direttore della famosa rivista *Partisan Review*, è la più chiara dimostrazione che la psicanalisi va al di là della psicoanalisi. Essa investe la cultura e la società, influenza ed è a sua volta influenzata dal contesto storico e intellettuale specifico in cui si trova ad agire.

A mio parere, l'autrice è in proposito troppo modesta. La sua ricerca, straordinariamente ragionata e documentata, non si limita a confermare l'ovvia verità che ogni società ha il Freud che si merita. Attraverso la sottile ripresa delle complesse e talvolta pittoresche controversie fra gli « addetti ai lavori », Kurzweil ci fa comprendere il modo problematico di procedere di Freud e la natura dogmatizzante della disciplina da lui « inventata ». È probabile che l'atteggiamento polemico di Freud verso la medicina ufficiale del suo tempo sia riuscito eccessivo. Nessun dubbio che le reazioni dell'*establishment* culturale dei vari Paesi a Freud e alla psicanalisi siano però state durissime, in qualche caso al limite della calunnia. Questo è stato vero soprattutto per i medici tradizionali.

Vito Cagli, nel suo bel libro *Sognando l'ippogrifo* (Laterza, 1996, trova che Freud ha spesso esagerato nelle sue prese di posizione polemiche. Non gli mancavano però le buone ragioni. I medici gli apparivano troppo specialistici e chiusi in un sapere parcellizzato. Arrivava, anzi, ad affermare che « occorre tener presente che il medico, nel corso dei suoi studi, ha acquisito una preparazione che è circa l'opposto di quella di cui avrebbe bisogno per l'analisi ». Non solo. Nel *Poscritto* della *Laienanalyse* approfondisce e aggrava il tema: « Dopo quarantun anni di attività medica, la conoscenza che ho di me stesso mi dice che in verità non sono mai stato propriamente un medico. Sono diventato medico essendo, stato costretto a distogliermi dai miei originari

propositi, e il trionfo della mia esistenza consiste nell'aver ritrovato, dopo una deviazione tortuosa e lunghissima, l'orientamento dei miei esordi ».

Direttamente e indirettamente, questo libro reca una testimonianza preziosa delle tortuosità intellettuali e morali, spesso quasi labirintiche, attraverso le quali Freud ha dovuto passare per quindi riemergere ed elaborare i concetti fondamentali che reggono la sua costruzione teoretica e la sua pratica analitica, dal complesso libidico al meccanismo della rimozione, dalla « interpretazione dei sogni » agli studi sull'isteria, per non parlare di quel famoso saggio su Mosè che dapprima pubblica anonimamente sulla rivista *Imago* e che solo dieci anni dopo osa firmare. L'esame di Kurzweil coinvolge specialmente cinque Paesi e le rispettive culture: Austria, Germania, Francia, Inghilterra e Stati Uniti. Manca vistosamente l'Italia, ma non mancano corposi accenni a Edoardo Weiss, il triestino che fu maestro di Cesare Musatti, e a Italo Svevo, il cui romanzo dal sottofondo psicanalitico, *La coscienza di Zeno*, viene qui indicato come « le confessioni di Zeno » (p. 129).

D'altro canto, le ragioni del ritardo dell'ingresso italiano nel campo analitico si ricollegano sia al fascismo ma anche, in una più ampia prospettiva, al peso della tradizione cattolica che qui andava probabilmente meno corrvamente interpretato. Ma l'aspetto più interessante e nello stesso tempo la sfida più ardua per Kurzweil sono costituiti dall'intento esplicitamente comparativo della sua ricerca. Le osservazioni che dedica alla collaborazione e quindi al distacco fra Freud, da un lato, e Carl Gustav Jung e Alfred Adler, dall'altro, sono illuminanti così come assai persuasivamente viene trattato il duro confronto fra la figlia di Freud, Anna, e Melanie Klein.

A parte le lotte di scuola e le relative « eresie », si sa che le culture, anche le più prossime per origini storiche e orientamenti ideali, non sono meccanicamente esportabili. Da questo punto di vista, Kurzweil ha la mano particolarmente fe-

lice nel delineare la scuola di Alexander Mitscherlich circa la « società senza padri », i problematici collegamenti fra creatività delle avanguardie artistiche e la nevrosi nonché l'apporto veramente « seminale » di Freud (basti pensare all'*Ulisse* di James Joyce e a studiosi di letteratura come Lionel Trilling) con riguardo alla critica letteraria.

Una trattazione a sé stante meriterebbero gli studi ispirati al freudismo condotti da Mitscherlich sui crimini dei medici nazisti nei campi di concentramento e da Kurzweil puntualmente richiamati. Sarebbe forse stato non inutile, visto l'impianto comparativo, insistere anche su una difficoltà peculiare, quella della traduzione, criticamente garantita, dall'originale tedesco di certe formule e addirittura di certi titoli di Freud. Basti pensare, come ha egregiamente osservato Giancarlo Ricci in *Le città di Freud*, Jacca Book, 1995), che *Das Unbehagen in der Kultur* è stato tradotto in inglese con *Civilization and Its Discontents* mentre, al più, *Unbehagen* era da tradursi con *discomfort* oppure con *malaise*, ma non con *discontent*.

Un limite del pensiero di Freud, però, è messo chiaramente in luce da Kurzweil. Sembra che il fondatore della psicanalisi non sia mai andato oltre l'idea della fondamentale « bisessualità » come fenomeno universale tanto da ritenere che un individuo non sia mai esattamente un uomo oppure una donna, ma sempre entrambi. « Secondo Freud — scrive Kurzweil — il ragazzo normale passa attraverso il complesso di Edipo « naturalmente »; per evitare la minaccia della castrazione rinuncia alle sue pretese infantili e incestuose sulla madre, si identifica con il padre, e nel corso di questo processo organizza un'identità sessuale forte insieme con un forte superego ». Nessuna meraviglia, conclude l'autrice al termine di una analisi di grande acutezza, che Freud non abbia mai trovato o che, anzi, non abbia mai avuto interesse nello scoprire ciò che veramente la donna, in quanto tale, desidera.

F.F.

Come sostiene Walter Benjamin, critico della modernità, più volte ripreso e citato in questo volumetto, il cinema è la sola arte capace di esprimere l'esperienza storica della tecnica e dei suoi effetti sulla percezione. Con il cinema viene a cadere l'aura della originalità intrinseca dell'opera d'arte: l'arte con il cinema e la fotografia diventa riproducibile, chiunque può riprodurla senza particolari difficoltà avendo a disposizione i necessari mezzi tecnici; la riproducibilità diventa essenza, la cifra della moderna attività artistica (un concetto questo che espliciterà poi Andy Warhol).

«Il cinema esprime le modalità percettive della modernità e della sua apertura sul mondo» (p. 10), così diventa l'arte emblematica della modernità. La sua storia e la sua estetica è un dualismo fra opera critico-espressiva e opera descrittivo-spettacolare, travolgendo, anche in questo caso, il canone di giudizio estetico basato su forma e contenuto come vuole il classicismo hegeliano. La distinzione è fra cinema spettacolare che sollecita la fruizione passiva e il cinema critico espressivo che attiva lo spettatore, lo costringe ad interpretare, a rielaborare interiormente le immagini (cfr. p. 37 e sgg.). È per questo che il secondo tipo di film piace all'intellettuale (a cui, in generale, piace tutto il cinema); l'intellettuale della tarda modernità: quello che Baudelaire chiamava il «Flâneur» e Simmel il «Blasé». Un intellettuale non rassegnato all'esperienza passiva, tipica invece dell'uomo della folla, impegnato a discernere, nel fluire delle immagini filmiche, come, nel fluire delle folle metropolitane, tra ambiguità, realtà, finzione, apparire. La sala cinematografica è per questa tipologia d'intellettuale la palestra che consente di esercitarsi ad arginare, a dare senso al variare delle immagini, all'incessante variare delle immagini, simulacro di improbabili realtà. Allo shock continuo che sorprende l'individuo a ogni variare di immagine, all'incessante flui-

re di stimoli, l'intellettuale disorganico cerca di mettere «cornici» di senso capaci di significare l'incessante successività delle immagini sia nel montaggio filmico sia nel montaggio quotidiano dell'esistenza; alla possibilità infinita di riproduzione uguale a se stessa e al contempo all'infinita possibilità di novità che il montaggio offre, una shockante continua originalità.

Se per W. Benjamin la riproducibilità è massificazione di per sé, la differenza fra televisione e cinema è nella sostanza della massificazione. Il cinema mantiene un certo margine di esperienza collettiva: la «partecipazione mistica» ad un evento, in un luogo deputato (la sala cinematografica) sono garanzie di convergenza di gusti e di condivisione di emozioni. La TV è fascinazione del solipsismo che elimina, oltre alla socievolezza, anche la coscienza e l'esperienza della mimesi del finto. La TV infatti è simultaneità, abbattimento di ogni scarto fra produzione e ricezione-fruizione: la diretta del TG, il talk show, l'intervista, la cronaca della partita, promuovono l'indifferenza, abrogano ogni esperienza di differenza di spazio e di tempo; in altre parole è la confusione totale, l'indistinto. Nel rito del teatro la coscienza dello scarto tra reale scenico e reale concreto è notevole, basato soprattutto sullo spazio: fra chi sta in scena e chi no; tale scarto incrementa la coscienza fino alla benefica «cartarsi». Nella TV o peggio nei videogiochi, la differenza scompare, non esistono più spazi e contesti diversi, vi è indifferenza fra finzione e realtà, tutto è in tempo e spazio reale.

Quello che ho esposto finora sono tematizzazioni degli argomenti trattati nei primi due capitoli del libro di Pezzella. Lo spazio di una recensione deve essere necessariamente breve, pertanto, concludendo esporrò molto brevemente quanto detto negli altri capitoli. Nel 3° capitolo viene considerata «la relazione dinamica... conflittuale che lega i due momenti che caratterizzano la costruzione del linguaggio cinematografico: il montaggio... è il gesto che affiora invece in

una inquadratura particolare. Il libro si chiude poi con la breve analisi di un film...: "Fitzcarraldo" di W. Herzog» (p. 8).

Il testo di Pezzella se non ci consente di diventare critici cinematografici ci dà qualche strumento in più per affrontare una sala di proiezione, proprio in una fase storica difficile, che tutti, pedissequamente, indicano come una fase di crisi per il cinema. A prescindere dal fatto che è tutta la società occidentale ad essere in crisi: la crisi è un dato permanente delle società complesse, a mio parere; questa, per il cinema, è solo una fase di passaggio e di grandi incognite: da forma espressiva tipica della modernità a quello che diventerà nella fase epocale che tutti definiscono con il termine, abusato e carico di ambiguità, di post-modernità.

GIUSEPPE CHITARRINI

J. Russ, *L'Etica contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 100.

Nonostante il fallimento, sul piano etico, della modernità, che « non è stata all'altezza del compimento di fondare un'etica realmente capace di motivare i soggetti a conoscere sé stessi e a riconoscere gli altri, capace di fornire basi adeguate a dare senso al legame intersoggettivo, capace di elaborare una responsabilità non narcistica » (p. IX), non si vive senza etica. Ciò è così vero che proprio in questo quarto di secolo la « domanda » di etica è aumentata. Oltre alle etiche consuete legate all'agire umano e che fondano il loro diritto di cittadinanza nella comunità filosofica, esistono le cosiddette « etiche applicate »: la bioetica, l'etica dei « media », l'etica amministrativa, l'etica ambientale, ecc. Oltre queste, poi, esistono etiche ulteriormente differenziate legate a gruppi specifici che popolano le nostre società complesse. Queste etiche, secondo l'autrice, sono molto specialistiche, ed essendo legate a regole e doveri professionali è me-

glio definirle col consueto termine di deontologie e tenerle distinte da sistemi assiologici più universalistici (cfr. pp. 79, 80); anche se, pur sempre anch'esse, afferiscono ad un dover essere, il che è pur sempre qualcosa in società che il sociologo G. Lipovetski vede sempre più affrancate da qualsiasi obbligo, fede, legge, sanzione (cfr. p. 25). Proprio questo frammentarsi delle morali testimonia quanto vitale sia, nell'era della complessità, il bisogno e la ricerca di un sistema di principi che significhino una prassi giusta da seguire nell'agire quotidiano. È proprio questa pragmatica dell'etica che viene oggi presa in esame da molti studiosi, dei quali J. Russ, in questo veloce testo, ci dà un esauriente eppur sintetico resoconto. Vengono presi in esame, oltre ovviamente le fonti classiche (Aristotele, Kant, Spinoza), Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Lévinas, Apel, Hamermas, Jonas, Foucault, Rawls e il già ricordato Lipovetski. Meno coercitiva e « oggettiva » degli obblighi morali desunti da classici filosofemi teleologici, l'etica, o meglio: le etiche, lasciano spazio alla scelta, alla soggettività. Insomma, in un'epoca che « ha prodotto i lager e l'indifferentismo etico di massa... si avverte un certo... bisogno di etica » (p. XI).

Il libro traccia ed esamina proprio questo paradosso: « proprio quando cresce la domanda d'etica e quando... da ogni parte... proliferano le nuove morali e gli imperativi..., l'osservatore attento non può fare a meno di notare il paradosso inerente le nostre società post-moderne (quelle che rinunciano alle grandi narrazioni totalizzanti). L'etica rivendicata ovunque, fissa difficilmente le proprie norme e valori su un terreno che li fonda e giustifica. A volte sembra addirittura irreperibile » (p. 7). L'estremo di questo paradosso consiste appunto nel fatto che proprio dal fallimento (o quantomeno della limitazione) del senso delle società complesse possa sorgere una nuova formazione assiologica, un nuovo « dover essere » inedito che possa e sappia colmare, o, in qualche modo, prendere il posto vuoto lasciato dai pa-

radigmi teologici e totalizzanti (cfr. p. 10 e segg.).

Sul filo di questa ambivalenza il volume mette esamina la discussione in atto che si è venuta a determinare nel campo sociologico, e soprattutto filosofico, sul tema delle metamorali, esaminando gli autori che abbiamo elencato. Vengono poi esaminati i diversi aspetti e i diversi settori della cosiddetta etica «applicata»: bioetica, etica dell'ambiente, etica degli affari, della politica, della comunicazione, ecc. Un capitolo a parte è dedicato proprio alla bioetica e alla sua attuale valenza scientifica, tecnocratica e tecnicistica che tale pratica connota e ai relativi pericoli in tale valenza o, meglio sarebbe dire, accezione. L'autrice sottolinea gli interrogativi che gli stessi comitati, la legislazione che man mano si va concretizzando dagli anni '70 in poi, in vari paesi occidentali, i codici deontologici ecc. fanno nascere, proprio perché restano sostanzialmente ancorati a questa accezione scientifica. Il fatto stesso che questi comitati siano formati quasi esclusivamente da medici e biologi è inquietante e la deriva «biocratica» è evidente: «Biologi e medici hanno il monopolio dell'etica... riservarla... esclusivamente... a loro vuol dire, né più né meno che saranno solo gli esperti a decidere» (p. 86).

Per concludere, possiamo dire che questo libro ha un taglio filosofico, del resto la sua autrice insegna filosofia in Francia, però penso che possa interessare anche lo studioso di scienze sociali, di sociologia in particolare. È infatti innegabile l'influenza dell'etica sull'ordine e l'organizzazione sociale e viceversa. Il profilarsi all'orizzonte di nuovi assetti assiologici, più o meno normativi, e la loro capacità di relazionalità intersoggettiva, non può lasciare indifferente il sociologo e la sociologia, che, come sta accadendo per l'etica, si va affrancando dagli olismi e teleologismi di un funzionalismo che, nelle sue varie forme, sembra aver fatto il suo tempo.

GIUSEPPE CHITARRINI

STRAUSS LEO, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 483.

Introdotta in modo assai preciso da Roberto Esposito e con un saggio iniziale di Giovanni Giorgini, appare in Italia uno dei grandi punti di riferimento del dibattito tra Fede e Filosofia, tra ebraismo e greicità, tra Gerusalemme e Atene; quel volume che raccoglie le chiavi del pensiero filosofico e politico di Leo Strauss.

Su questo stesso tema anche altri si sono cimentati, ricorderò solo S. Averincev (*Atene e Gerusalemme, Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli 1994; e G. Rose, *Atene e Gerusalemme, Saggi su ebraismo e modernità*, Ecig, Genova 1997). E il perché di tale persistenza tematica ci appare immediatamente chiaro, solo che si pensi ai fondamenti conoscitivi immanenti la prospettiva ebraica contrapposti invece a quelli connessi con la filosofia greca.

Per Gerusalemme, alla base della conoscenza sta la fede e il "Tu riceverai secondo la tua fede"; per Atene invece, alla base della conoscenza sta la filosofia e il "Tu riceverai secondo il grado della tua conoscenza". Per l'ebraismo la base della civiltà è legata all'idea di costruire una "fabbrica reale di sacerdoti"; secondo la filosofia greca, invece, dovrebbero essere i filosofi quelli che reggono la repubblica e più in generale la politica. Nella greicità la fondazione di una città era cosa buona; nel pensiero ebraico l'avvento della città è vincolato alla stirpe di Caino (ed è il deserto il luogo della più assoluta purezza). L'ideale greco è legato all'intelligenza e alla contemplazione del mondo; nella tradizione ebraica invece l'ideale umano è l'umiltà, il senso di colpa, il pentimento e la fede. Quello che per un greco era "comprendere", nel pensiero ebraico diventa "seguire in tutti i casi il comandamento imperscrutabile di Dio". La filosofia greca insegna l'eternità del mondo e il modo con cui l'uomo può capire il carattere differente delle diverse realtà, la Bibbia invece insegna

innanzi tutto che la creazione del mondo, opera di Dio, viene dal nulla e la comprensione delle diverse realtà esistenti sono riflessi di un'unica divina espressione creatrice (pp. 59-70).

Gerusalemme e Atene, le due città capitali, in modo metaforico "rappresentano" questi due mondi, per certi versi inconciliabili, cui sono sottese due differenti prospettive di civiltà.

La posizione di Leo Strauss (un ebreo tedesco che nel 1938 lasciò la Germania per gli Stati Uniti, per sfuggire al nazismo) non parteggia in modo definitivo per Gerusalemme. Il suo pensiero politico non s'inscrive del tutto nella prospettiva ebraica: egli riconosce ad Atene la sua grande parte di ragione. Strauss si preoccupa semmai di mettere in guardia il suo lettore perché non caschi nell'errore metodologico più diffuso, quello cioè di credere che possa esistere *una virtuosa linea di mediazione*, dove quel che è incompatibile possa trovare alfine una sua possibilità di compatibilità. Quest'errore, che invece Strauss vede ben diffuso in Occidente, va combattuto, così che alla Fede vada assegnato un suo campo specifico, e alla filosofia a sua volta quello che le è più congenito.

Grande studioso di Maimonide, Strauss mantiene una sua radicalità di giudizio, e questo lo rende pensatore di rilevante importanza; ma spesso il libro sembra smarrire questo suo interno filone d'oro e la contrapposizione generale sembra sciogliersi in molti rivi, in parte assegnando al tema una sua articolazione interna fonte di ricchezza, in parte invece impedendo di giungere a un'inequivoca decisione teorica (così ad esempio le pagine dedicate a Tuciddide (403-421).

Il pensiero di Strauss è del tutto contrario al fondamentalismo religioso, inteso quale base per la costruzione di un pensiero politico, ma è vero che in lui il gioco interno tra fede, religione, cultura religiosa, tradizione e laicità dello Stato moderno rimane spesso oscillante.

Forse, più d'ogni altro sentimento, Strauss vive quel crinale della modernità in cui la scelta per un liberalesimo laico è già stata compiuta, ma i conti con l'irruenza dell'identità ebraica (a quel tempo soggetta alle pressioni più tragiche) lo costringono ad una cautela metodologica che va anche oltre ogni suo intento dichiarato.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Summaries in English of some articles

Two main issues are tackled in this number of *La Critica Sociologica*: a) the '68 movement, and b) the coming Jubilee of the year 2000. From this issue on, the Jubilee, given its religious and commercial importance, will be explored in its multifaced reality.

DIEGO GIACHETTI — *'68: The Movement and Sociology*. This essay is especially concerned with the faculty of sociology established in the 60's in Trento. It traces an interesting connection between sociology and the critique of society. Field research is viewed as an instrument not only of social awareness but also of political struggle. In this respects, the considerations centering on the journal *Inchiesta* are important in so far as they clarify the transition from a critical sociology, still essentially subordinate to the theoretical framework of the Frankfurt School, to an "alternative sociology", championed by *La Critica sociologica*. Needless to say, an alternative sociology is not necessarily an "alternative" to sociology. It points rather to a critical relationship with marxism which was not solved theoretically nor on a practical level. The weakness of '68 stems essentially from this inability.

ENRICO PUGLIESE - *What is left of '68*. The author tries to give an idea of what has remained of the ideals, needs and attitudes typical of '68 in the Italian everyday life. In Italy '68 has had a great innovative effect, but the resistance to it has been at the same time passive and powerful. Contrary to the American experience, however, Italian '68 has involved not only intellectuals but also segments of the working class and of the public in general. It is the basic contention of the author that new positions as far as students, women and other minority groups are concerned can be explained only as direct or indirect effects of '68. In other words, much more than it is usually admitted, '68 in Italy has had important consequences on attitudes and common patterns of life.

MASSIMO CANEVACCI - *Between memories and amnesia*. This is a report of a personal, direct human experience of '68: the entrance of the university guarded by rightwing and leftwing students; a new way of arranging books; discussions with workers, rather abstract and very ideological; propaganda leaflets; rallies and demonstrations in the streets; the ambiguous role of television; and, above all, fear, during the nights of the "occupation". Finally, the idyllic atmosphere of a mountain log cabin; the return to literature while an intimate companion was in vain trying to win him over to terrorism.

MANFREDO MACIOTI — *The polemical exchange between the two Sergios*. Historian Sergio Romano has written a "letter to the Jews" asking to forget about the Shoah. Sergio Minerbi, political scientist at the Hebrew University of Jerusalem, answers quite pointedly that amnesia leads to a summary amnesty and spells disaster for the future.

Religioni e Società

Rivista quadrimestrale diretta da Arnaldo Nesti

A partire dall'annata 1998 la rivista *Religioni e Società* diretta da Arnaldo Nesti sarà pubblicata dalle Edizioni Scientifiche Italiane.

Nata nel 1986 come pubblicazione dell'ASFer (Associazione per lo Studio del Fenomeno Religioso con sede a Firenze), la rivista analizza il fattore religioso nella sua fenomenologia sociale e come «cifra che può permettere di esplorare il sottosuolo delle società».

La rivista con gli anni, grazie al suo staff redazionale e alla rete di collaborazioni in Italia e all'estero, si è andata affermando nel panorama internazionale, diventando uno strumento originale di aggiornamento e di documentazione sul fattore religioso nei suoi molteplici risvolti socio-religiosi, in senso ampio.

Religioni e Società viene pubblicata con il supporto scientifico del Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze.

Abbonamento 1998

Enti: abbonamento L.	80.000;	fasc. singoli	L. 27.000
Privati: abbonamento L.	70.000;	fasc. singoli	L. 25.000
Esteri: abbonamento L.	100.000;	fasc. singoli	L. 34.000

Spett. Edizioni Scientifiche spa - via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
vogliate abbonarmi alla rivista *Religioni e Società*

Pagherò:
(+ spese di spedizione)

c/assegno

a ricezione fattura
(solo per Enti e Istituti)

Nome e Cognome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

IL POLITICO

182

(Luglio-Settembre 1997)

Carla Antonucci, *Bundesrat e rappresentanza del territorio. La tradizione storica del federalismo tedesco dall'impero alla costituente del '49.*

Nico De Federicis, *Lo Stato contemporaneo tra democrazia e liberalismo*

Simona Rossi, *Costituzione e forze costituenti. Le suggestioni kantiane*

Elisa Signori, *La "conquista fascista" dell'Università. Libertà d'insegnamento e autonomia nell'Ateneo pavese dalla riforma Gentile alle leggi razziali*

Giovanni Cordini, *Cittadinanza e condizione giuridica degli stranieri. A proposito di recenti studi.*

Andrea Saccoman, *Note sull'esercito italiano dall'unità alla grande guerra.*

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

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 19.000