Critica La Sociologica



135. AUTUNNO 2000

chiuso in redazione - dicembre 2000

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 80.000 (IVA compresa) / euro 41.31 una copia L. 22.000 / euro 11.36

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 160.000 / euro 82.63 per i paesi extraeuropei L. 200.000 / euro 103.29 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 06-6786760
Partita IVA 01513451003
www.windpress.com

Stampa Industria Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma Finito di stampare gennaio 2001

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

135. AUTUNNO 2000 ottobre-dicembre

SOMMARIO

135 Autunno 2000

F.F. — Due modelli per l'Europa: quale vincerà?	III
SAGGI	
Emilia M.O. Marty — Restare o viaggiare? Fabrizio Speziale — I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'Islam delle confraternite in Italia Pierluigi Zoccatelli — Il paradigma esoterico e un modello di applicazione. Note sul movimento gnostico di Samuel Aun Weor Romano Bettini — Durata eccessiva dei procedimenti giudiziari in Italia ed in Francia	1
	10
	33
	50
INTERVENTI	
Luigi Squarzina — Luigi Squarzina, la storia e la società. Intervista di Fabio Nicolosi	63 68 72 75
DOCUMENTAZIONE E RICERCHE	
Piera Rella, Roberto Cavarra — Da madri a figlie. Le trasformazioni del ruolo delle donne	82 93
CRONACHE E COMMENTI	
Milena Gammaitoni — Grafie del sé. Letterature comparate al femminile	101 105
	107 110
SCHEDE E RECENSIONI	112
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	125

In copertina: Fotografia di Franco Ferrarotti.

Due modelli per l'Europa: quale vincerà?

A Nizza, ridente cittadina della côte d'azur, ricca d'una spiaggia celebre e ghiaiosa e di una promenade des Anglais che ha perduto poco del suo fascino fané piuttosto decadente da belle époque in disarmo, si è celebrato fra il sette e il dodici dicembre 2000 lo psicodramma europeo. Un orecchio sensibile non avrebbe tardato a cogliere dai balconcini dell'hotel Negresco le angosciate domande che salivano dal mare dove in altre stagioni s'immergono gli inconsapevoli vacanzieri: Europa, dove sei? Terra del tramonto e della morente luce occidua, quando mai spunterà la tua alba, sulle prime incerta, e poi l'aurora finalmente radiosa?

L'Europa è oggi fra l'alba e l'aurora, in bilico fra due modelli in mortale contraddizione, paralizzata da due tendenze contrarie e simmetriche. L'esito è incerto. È semplicistico parlare di un parlamento di Strasburgo in concorrenza con i parlamenti nazionali gelosissimi delle loro prerogative sovrane. È troppo facile, forse è solo un wishful thinking evocare la protratta agonia dello Stato-nazione, descriverne l'ultimo colpo di coda, anticiparne un disperato sussulto.

Non è stato il «popolo di Seattle», come ormai vengono popolarmente chiamati i contestatori della W T O (World Trade Organization) ad assediare l'Europa, giustamente preoccupati di essere ridotti, in nome della

flessibilità, a pascaliane canne, che però non pensano.

Le cause della paralisi europea sono essenzialmente endogene. Si chiamano grandeur, interesse nazionale, sovranità inalienabile dei singoli Stati. Non è solo l'orgoglio dell'Hexagone, quella gloire che spesso induce i francesi a considerare il resto del mondo congenitamente deprivato e immiserito per il fatto di non appartenere alla Francia. Quando persino il giovane primo ministro del Portogallo, Antonio Guterres, sbotta in un empito d'emozione: «Signori, vi ricordo i sei secoli e mezzo di grandeur portoghese. Abbiatene rispetto», è difficile non pensare al peso della memoria, a quell'eccesso di ricordi che idealizza il passato e marmorizza il presente. Tzvetan Todorov ha ragione, almeno in parte, quando parla degli «abusi della memoria» e il suo allarme non vale solo per le sciagurate, criminali campagne della «pulizia etnica». Spiega anche l'incapacità ad aprirsi verso l'avvenire.

In effetti, i modelli per l'Europa di domani, qualora questo termine «Europa» debba significare qualche cosa di più di una vaga indicazione geografica, sono solo due: l'Europa delle patrie, per usare la formula cara al generale De Gaulle, oppure l'Europa costruita partendo dal basso, dal piano dei comuni e delle regioni, contro la logica della politica di vertice,

La Casa è innanzitutto un luogo ed è, inseparabilmente, un mondo. Crea la frontiera che delimita un fuori e un dentro. Come «dentro» permette l'appartenenza, permette di riconoscersi come parte di un luogo e di un noi, di un noi in quanto è inscritto in un luogo, di un luogo in quanto prende forma in un noi. Per riconoscersi come facente parte di un tutto, ma avendo un proprio posto in uno spazio affettivo.

Ma non è un luogo come un altro, poiché è il luogo a partire dal quale chi lo abita partirà, andrà e verrà nel mondo esterno. E' il luogo da dove i percorsi esterni acquistano senso e forza. É l'origine del movimento d'individuazione, quello che lo sostiene.

In contrapposizione a questi percorsi esterni che permettono e definiscono la singolarità di ognuno e la realizzazione di un destino personale, la casa costruisce lo spazio come vicinanza: non si è più soli nell'affrontare il destino e nell'affrontare la solitudine ontologica. Essere nella propria singolarità, nel proprio carattere di essere unico, non obbliga a rimanere in casa, ad essere separato dal resto del mondo. Frontiera comune nella sua dimensione di cerchio chiuso nei confronti del mondo esteriore, essa va a determinare nel proprio interno, per ognuno dei suoi abitanti, una prima membrana sociale che definirà lo spazio di ognuno.

Ma la casa non può essere ridotta ad alloggio in quanto sarebbe in comune. Fare della casa un luogo in comune vuol dire partecipare ad un mondo insieme materiale, culturale e interpsichico, nel quale l'essere ed il suo dispiegarsi sono inseparabili dall'essere insieme in tutte queste dimensioni simultaneamente. In questo senso la casa è la nutrice. Dire ciò non spiega nulla della qualità di tale nutrimento per l'individuo. Ma per quanto catastrofico possa essere, lo spazio familiare è, per chi vi abbia familiarità, il mondo, lo spazio referenziale a partire dal quale vivranno la loro incarnazione di essere umano. É questa accettazione la posta in gioco di ogni percorso di psicoterapia.

La casa definisce il confine tra coloro che essa nutre e coloro che essa non nutre. Saremmo dei selvaggi se non potessimo essere nutriti da una casa. Il focolare, luogo di cottura degli alimenti, è il simbolo del suo centro naturale, cosmico. Ma la tavola è il simbolo e la materializzazione del suo centro culturale, umano, linguistico, del suo centro in quanto essa è un mondo, in quanto si crea un mondo insieme, che attiene all'intera famiglia. Tavola per pasti familiari, inizialmente, è il luogo degli scambi e il simbolo di un luogo dove ognuno ha il suo posto, pur essendo tutti insieme.

La casa è fonte di alimenti, ma non solo, è fonte di riposo, del vestirsi, del fare insieme, del parlare insieme, dell' imparare insieme. La contiguità e la prossimità si organizzano, prendono forma e vita negli oggetti, nei gesti, nelle parole. Così facendo essa delimita l'integrità e la non integrità e metabolizza ciò che è integrabile.

Considerata sotto questa prospettiva dell'individuazione, si può vedere che questa configurazione che è la casa, al di là del far vivere l'essere in quanto insieme, rappresenta l'intimità stessa dell'essere. Dunque è metafora dell'espressione del sé ed esprime i suoi ritrovamenti con l'Uno, e questo movimento di ritorno al centro di se stessi come via di unificazione e processo di sviluppo della psiche. La casa è una configurazione a forma di croce, articolazione della dimensione verticale e della dimensione orizzontale, all'incrocio delle quali si irradia un principio di vita sempre attivo.

Infine la casa si inscrive nella temporalità per la sua dimensione intergenerazionale. E' il luogo della procreazione e della trasmissione. Gli avi, anche se dimenticati, sono inseriti in profondità, nella immanenza della

presenza dei viventi.

2 - L'organizzazione come casa

Il concetto di organizzazione si è sviluppato a partire dagli ambiti sociali delle industrie e dell'amministrazione. Poiché mi interesso meno al funzionamento delle organizzazioni, che non alla loro qualità di mondi intermediari tra l'individuo e la società, ho trovato un aiuto prezioso nel concetto di universo-cerniera proposto da Franco Ferrarotti, per cercare di uscire da una concettualizzazione dominante in termini di organizzazione.

Secondo me, l'universo-cerniera è una casa: creare un universo-cerniera significa creare un mondo in comune e non soltanto un'attività economica, in occasione della quale gli individui entrano in relazione e creano delle forme istituzionali e culturali necessarie al buon funzionamento di questa attività, e per il raggiungimento degli scopi individuali dei diversi partecipanti.

In Francia, agli inizi e nella prima metà del XX secolo, le industrie non si chiamavano «Case»? Questa denominazione essendo seguita generalmente dal nome del fondatore, qualificava l'industria come estensione della dimora di costui, ciò che molto spesso si materializzava al livello degli edifici, come testimoniano le fotografie e le pubblicità dell'epoca della fondazione e di quelle successive, nelle quali si vedono capannoni e laboratori costruiti nel parco, vicino ad una grande e vecchia casa. Questo aspetto è stato considerato dalla sociologia come tipico della fase di fondazione, e relegato nella critica del paternalismo. Al contrario, a me sembra fondamentale.

Parlare della casa come di un universo-cerniera significa dunque dare priorità ad una dimensione di appartenenza che si è descritta come più alta. Questo rapporto di appartenenza, quando è richiamato nella sociologia delle organizzazioni, rinvia sia alla formazione di un sottogruppo interno d'identificazione, permettendo di differenziarsi rispetto all'organizzazione, sia a delle strategie più o meno consapevoli di una direzione, per mobilitare l'insieme dei membri della organizzazione in vista dei propri interessi o del buon funzionamento dell'organizzazione stessa. Dal mio punto di vista, al contrario, si tratta di una dimensione basilare, sia dell'universo-cerniera, sia dell'individuo, sia che avvenga in occasione della produzione e della circolazione di beni e servizi, come pure di obiettivi non mercificati.

La gestione, come incarnazione del movimento di razionalizzazione, ha ridotto l'organizzazione alla dimensione di oggetti economici, di oggetti

di rappresentazione parcellizzabili all'infinito. I movimenti autogestiti e le ricerche dei funzionamenti più collettivi o partecipativi che ho potuto studiare, mi sembrano come delle resurrezioni di questa dimensione dell'appartenenza, così come l'infatuazione più recente per la creazione d'impresa. In queste ricerche sulle nuove forme di organizzazione, che si vogliono più democratiche, vediamo all'opera un movimento di ritotalizzazione attraverso la rimessa in gioco degli individui come soggetti. Questi ultimi non sono più ridotti ad una dimensione robotizzata di se stessi, grazie alla rivalutazione dell'iniziativa individuale, della polivalenza, dell'eliminazione di compartimenti stagni, della riunificazione delle strutture e grazie alla creazione di assemblee dove la parola si condivide e circola.

3 - Il movimento dell'essere che si allontana dalla casa

Allontanarsi dalla casa, dal luogo dove si vive, che sia un fatto temporaneo o definitivo, ovvero senza ritorno, vuol dire pensare di non appartenersi, per andare alla ricerca di sé, altrove, per realizzarsi attraverso la ricerca del mondo. In questo caso l'idea è che bisogna disfarsi di questo sistema di legami per divenire, per completare il proprio divenire. Si sente il bisogno di un nutrimento per l'essere, che bisogna cercare all'esterno, che non è integrabile alla casa.

Tre principali ragioni credo siano alla base di questo allontanamento:
3.1 - La casa è divenuta mortificante per l'individuo che sente che

il suo essere non può più svilupparsi, ma che al contrario vi si immiserisce e inaridisce. La corrente antipsichiatrica anglosassone ha sviluppato molto questo aspetto della famiglia come luogo di morte anziché luogo di vita della famiglia, inadempiente rispetto alla sua funzione originaria. Senza entrare in questa generalizzazione, né nella presa in carico in modo univoco degli aspetti intra-psichici di questa realtà, mi sembra che, fondamentalmente, la casa occidentale non possa essere pensata solo come oggetto. Divenuta essenzialmente un'abitazione, essa è strumentalizzata come abitazione, come rifugio, come immagine di sé, come oggetto patrimoniale, come museo, come luogo e mezzo, teatro della messa in scena del sé....

Il peso simbolico che la costituisce, e di cui abbiamo dato indicazioni per grandi linee, è venuto meno con riguardo alla casa. La decorazione, come costruzione di un insieme di segni, come posizionamento di oggetti, di colori, di materiali, pone un ordine mentale estetico, li dove si inseriscono degli esseri viventi. Ridotta allo stato di oggetto, la casa è ridotta alla rappresentazione e in quanto tale indefinitamente parcellizzata, scomponibile e ricomponibile. Essa è divenuta una somma di metri quadrati.

Nell'individuazione, il processo forma l'individuo come indivisibile, ma allo stesso tempo inseparabilmente come coscienza di sé e coscienza separata. Questo sviluppo della piena coscienza necessita da un lato del distacco dalla casa in quanto terra nativa. D'altro canto la casa divenuta oggetto trasforma anche i suoi abitanti in oggetti, inghiottendoli in questa dimensione. Come se la casa riconducesse ogni cosa nell'orizzontalità. Co-

me se la dimensione della verticalità non fosse nulla di più che una traccia materiale, architettonica, che lo spirito avrebbe abbandonato: scale, camini, colonne... Come se nello spazio delle relazioni e nello spazio mentale, la verticalità fosse sparita, come se non si potesse più stare in piedi all'interno della casa.

Affinché l'essere possa stare nella sua piena verticalità, bisogna poter parlare nello spazio degli altri, nello spazio dei genitori. Bisogna poter parlare nello spazio della madre. Se la casa e la madre sono troppo identificati, se la madre utilizza la casa per esercitare ed imporre un potere, se la casa non è altro che il corpo espanso della madre, nessuna parola degli altri abitanti potrà nascervi.

Il tragitto moderno della coscienza che rappresentano gli-psicanalisti e tutte le forme di psicoterapia, di «sviluppo personale», etc. è una sorta di visita nei sotterranei della casa, una presa di distanza, un mezzo per differenziarsi, di vivere la propria vita, i propri spazi mentali e psichici da questi altri, vicini. Il Viaggio è un altro modo di vivere, un'altra avventura della coscienza e della conoscenza, di una coscienza che si cerca.

3.2 - Se la casa è vissuta come simbolo della matrice materna, l'andare via apparirà come necessario alla crescita dell'essere. Allora, la casa rappresenta un'unità, una totalità dalla quale bisogna staccarsi per ricostruire un'altra unità, la propria, erigere il proprio universo di sé.

Si può constatare in che modo coloro che sono «per strada» esclusi, senza focolari né luoghi, «abitanti ovunque» (Geremeck) vivono nell'assenza, nell'impossibilità di rapporto con la casa, e nello stesso tempo vivono in una rappresentazione della loro vita senza origine. Bisogna fuggire l'origine, nulla li lega a nulla, se non a questo interminabile movimento di fuga.

Fondare una casa significa creare un luogo in cui ci sia l'anima, in cui ci sia il principio, l'inizio, in cui ci sia l'origine. Fondare una casa significa essere all'inizio della propria esistenza. Non è più la casa che è all'inizio della nostra esistenza. In un certo senso, la fondazione è una rottura con la casa degli avi, con l'eredità immediata della genealogia. Si è creatori di se stessi, delle proprie origini. Si costruisce la casa del me. Ci si regala la propria nascita a seconda dell'immagine che si ha di sé. Si è come l'autore di se stessi, si è l'origine del tempo.

3.3 - Una terza ragione per allontanarsi dalla casa è quella di concepire la propria esistenza seguendo lo schema dell'individualizzazione.

L'individuo pensa di non poter esistere, divenire un soggetto, se non attraverso la separazione. Anche se non viaggia veramente, l'archetipo che sottintende questo pensiero è quello del viaggio. I valori del cambiamento e della mobilità danno qui la tonalità dominante: l'essere si sviluppa nella libertà da ogni legame, da ogni dipendenza. In questo caso, la casa è completamente strumentalizzata: anche se la si riutilizza come rifugio, l'individuo non le si dà, le si presta.

4 - Il viaggio orientale

Uscire da casa, partire, viaggiare, è uscire dalla matrice originale, reiterare l'atto di nascita. A partire da questo momento, l'affermazione di sé non avviene come appartenenza ad un luogo, ma come il dispiegarsi in un movimento, in un percorso.

Il modo d'individuazione nel mondo avviene sull'archetipo del viag-

gio: l'uomo in cammino.

Questa è la vita stessa che ci si rappresentata sull'archetipo del viaggio, come tragitto d'individuazione, movimento puramente individuale da cui il distacco dai legami, la non appartenenza sono inseparabili. L'altro, gli altri, sono mezzi di questo «avanzare», e l'associazione è vissuta come parziale, transitoria e temporanea, sempre revocabile in nome dello «sviluppo personale», costruito come valore centrale. Questo movimento di nomadismo, questa filosofia dell'erranza si ritrova in tutti i settori della vita, sia privata che professionale. Svariate proiezioni prospettiche sullo stile di vita del nuovo secolo insistono su queste dimensioni di mobilità e di trasformazione delle identità individuali: una persona nel suo arco di vita è tenuta a vivere una successione di luoghi geografici e professionali, una successione di mestieri e di legami affettivi.

Non si può ignorare la problematizzazione attuale di questo archetipo di individuazione e la sua attualità. In ogni modo ciò che intendo fare non sarà evidenziare tale attualità quanto invece l'archetipo dalla quale

trae origine.

Questo viaggio è sempre, alla fin fine un pellegrinaggio, ma un pellegrinaggio in cui il luogo da raggiungere non sarà un luogo santo, ma se stessi pellegrinaggio verso se stessi. Sono dunque qui in gioco la trasformazione di se stessi e la nascita di un uomo nuovo.

Il viaggio è viaggio verso la vita essenziale. In molti racconti, l'eroe, lasciando la sua casa natale, intraprende un periplo per trovare e conquistare una vita più ricca, più viva, dopo aver superato ostacoli e prove; questa ricchezza si concetizza in un tesoro sonante e traboccante o nell'in-

contro con la sua amata.

Occorre quindi scartare il viaggio come prodotto turistico, il viaggio organizzato che, come l'alloggio per la casa, è una forma sociale che svuota il viaggio dalla sua portata simbolica. Organizzato, leggero, ri-qualificato «d'avventura», lasciando spazio alle iniziative individuali, qualunque sia la formula, esso è messo al riparo della dimensione di prova e di trasmutazione, della dimensione trasformatrice dell'essere del viaggiatore.

Il paradiso ritrovato grazie alle brochures pubblicitarie può sicuramente esistere sul serio. Non si raggiungerà mai. Si crederà di esserci arrivati perché ci si è stati trasportati. Si crederà di calpestarne il suolo con i propri piedi, ma non si avranno dei piedi, si crederà di toccarlo con le proprie mani, ma non si avranno delle mani. E il paradiso, per essere stato rubato, sarà miraggio, impresso sulle pellicole della dimenticanza.

Forse il viaggio in quanto cammino è il viaggio in Oriente. Se si riprende sotto forma metaforica, in questo caso il pensiero sufi, per cui l'Occidente è il luogo delle tenebre, del materialismo e della decomposizione, viaggiare significa allora lasciare la casa d'occidente, la casa in quanto è occidentale, per andare verso il mondo, in quanto orientale, luogo della luce del nuovo giorno, del mondo che verrà. Questo viaggio è, nella sua essenza, spirituale, meno per la ricerca di spiritualità o di religioni esotiche che non per la ricerca di trascendenza interiore.

Il viaggio, forse, è prima di tutto affrancamento dai limiti, limiti che creavano e costruivano la vita. L'essere qui si scontra con la perdita della propria integrità psichica e con la disintegrazione degli elementi che costituivano l'identità, tanto nei suoi aspetti materiali che nelle rappresentazioni e nell'immagine del sé. Il viaggio è una prova durante la quale il soggetto rischia questa decomposizione, questa perdita di ciò che proteggeva il suo corpo.

Tutto avviene come se il soggetto si mettesse, attraverso il viaggio, in una situazione dove la riserva di esistere deborda dagli spazi che essa abitualmente mobilita e in tal modo può integrare coscientemente le potenzialità fino a quel momento rimaste nell'ombra.

Nelle favole si racconta di più fratelli che devono superare, a turno, dei ruoli con la stessa prova; l'eroe, per trionfare nella prova, si vede forzato a dimostrare delle qualità morali e psichiche e dei lati di sè fino ad allora misconosciuti nel suo spazio familiare e sconosciuti a lui stesso. E' generalmente il più giovane, questa caratteristica della giovinezza rinvia precisamente all'idea della vita nascente, prorompente, ancora piena delle sue potenzialità.

Questo confronto con l'ignoto ha a che vedere, in generale, con la parte di sè da sacrificare, con il denudarsi, con l'abbandono del proprio posto e di tutto ciò che costituiva un'identità sociale e un riconoscimento per se medesimi e per gli altri. E anche nell'assoggettamento si vivono situazioni in cui si è dominati dagli altri, o dagli elementi della natura, o da forze oscure, o semplicemente dall'imponderabile. L'eroe deve allora sperimentare l'abbandono di ogni volontà, di ogni controllo, per ricevere, nei momenti più disperati, l'aiuto di forze benefiche impreviste e abbandonarsi ai loro consigli e alle indicazioni che queste danno per continuare ad andare avanti.

Rispetto all'avventura della sola coscienza che si vive sul divano del terapeuta, qui la dimensione del corpo in gioco è essenziale. Si esce dall'immagine, si abbandona il mondo della pura rappresentazione per andare verso una conoscenza che passa attraverso i corpi e i sensi.

Nella casa, come nell'organizzazione, tutto diviene un corpo insieme. Viaggiare significa mettere alla prova il proprio corpo senza le attenzioni famigliari, degli oggetti, dei ritmi, dei modi abituali, di come nutrirsi, degli odori, dei suoni.... Significa mettere alla prova il proprio corpo nella solitudine, nell'attraversare spazi sconosciuti. La casa, l'organizzazione sono come una continuazione del corpo, come uno stampo intorno ai corpi. Qui il corpo è sciolto da ciò che ha intorno, si trova in gioco fuori dalle sue protezioni, fuori dalle sue frontiere, dai suoi limiti costruiti culturalmente e psicologicamente.

Il corpo e lo spirito, andati al di là dei loro limiti conosciuti, devono quindi riuscire ad integrarsi in un modo nuovo, così che l'individuo possa ricreare un proprio spazio nell'infinito. L'ospitalità dell'altro, l'incontro può aver luogo, solo se spogliato dalle spesse protezioni.

Attraverso la sua ospitalità, l'altro offre il tempo di una pausa, la

sua casa, il suo sito, come luogo di rigenerazione.

Il viaggio, liberato da ogni connotazione di svago, ha a che fare con la morte, la morte di se stesso, del mondo che si è costruito fino a quel momento. Con l'apertura permanente verso lo sconosciuto che egli crea, si esce dal rapporto di possesso, di dominio sulle cose e sugli esseri.

L'affrancamento dai limiti è sempre pericoloso.

Colui che si affranca dal limite deve trovare in se stesso la forza separatrice, discriminante che era nel limite. Il viaggio è forse meno pericoloso

negli ostacoli che si incontrano che non nell'infinità.

Nell'infinità bisogna trovare il proprio sentiero, il focolare, leggere i segni, confrontarsi con l'enigma. Trovare il proprio posto, dove non si hanno più posti, più storia, dove non si è più qualcuno in un mondo che ci riconosce. Si è semplicemente lì, con questa cancellazione di sé e di ciò che dava senso al presente. Non c'è più una posizione, nella tessitura di una storia comune. Gli incontri sono passeggeri e se certe tappe possono avere senso, il tragitto stesso non ne ha.

Bisogna stare, forgiare la propria rappresentazione, vedere la sua traccia, costruire i suoi riferimenti. C'è il giornale, e il racconto, al ritorno occorre disponibilità all'ascolto, orecchie che si preoccupino sufficientemente del viaggiatore, affinché il suo racconto diventi memoria.

Il corpo è messo alla prova, tanto quanto lo spirito. Bisogna avere uno spirito chiaro, liberato da ogni indecisione, per identificare la sua traccia, conservare la visione degli obiettivi, riconoscere gli ostacoli e i mezzi, operare la decodifica di sé e del mondo. Di fronte al rischio di cancellazione e di annientamento, in questo contatto senza mediazioni del corpo e del mondo, la persona rinsalda i propri contorni e la misura le sue forze.

Nelle favole l'eroe, dopo questo tragitto d'individuazione, accede sia ad una terra promessa sia nel suo paese, ad un rango sociale più elevato, che gli permetterà di esercitare e dispiegare le dimensioni di se stesso così scoperte. Da questo nuovo posto andrà a contribuire attivamente a all'esistenza della sua città, e rendere così alla vita ciò che gli è stato dato.

Ma «la» vita, questa vita, che chiamiamo per abitudine, reale, il percorso di coloro che rischiano questo genere di viaggio, alla resa dei conti somiglia più ad un viaggio dell'esilio che a una via d'individuazione. Come se questi percorsi condannassero alla solitudine, come se fosse difficile, impossibile al ritorno rientrare in società, come se non ci fosse più una città possibile per questi esseri, cioè delle forme sociali in cui con tutte le loro potenzialità manifestate, potessero trovare posto in un legame sociale. Come se non ci fosse ritorno.

DEMEURER OU VOYAGER? (Khabir)

Le foyer est le lieu qui demeure la foyer est la realité le foyer aide à atteindre Celui qui est réel

Ainsi, reste où tu es Et toutes choses viendront à toi en leur temps.

RESTARE O VIAGGIARE?

Il focolare è il luogo che resta

il focolare è la realtà

il focolare aiuta a raggiungere Colui che è reale

Così, rimani dove sei

Ed ogni cosa verrà a te al suo tempo.

Traduzione di MILENA GAMMAITONI

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'Islam delle confraternite in Italia

di FABRIZIO SPEZIALE *

1. Le turuq nel mondo occidentale e in Italia.

In Italia come in altri paesi occidentali l'Islam, ed è un fenomeno evidente anche ai non esperti di discipline sociali e religiose, è diventato nelle ultime decadi la seconda religione più diffusa. È invece un fatto meno conosciuto che questa diffusione dell'Islam ha portato con sé un rilevante numero di confraternite spirituali sūfī, le turug (sing. tarīgah), composte sia da lavoratori stranieri che da italiani convertiti all'Islam. Nelle letteratura è possibile trovare diversi dati sulla diffusione della religione islamica in Italia, ma quasi sempre sono indagini che descrivono la realtà delle moschee e dei centri di cultura islamici e si soffermano in modo incompleto sul fenomeno delle *turuq*¹. Oltre alla realtà più visibile dei centri culturali islamici esiste quella di un Islam parallelo ed esoterico, etnico e multietnico, i cui luoghi e tempi di riunione non sono solo quelli della moschea. Ai nostri giorni, in molti paesi occidentali, la pratica al sufismo, il far parte di una tarīqah, è una delle vie principali dell'avvicinamento e della conversione degli occidentali all'Islam.

Un altro fatto poco conosciuto è che la recente conversione degli occidentali all'Islam non è una novità contemporanea, ma un fenomeno del quale vi sono interessanti esempi nel corso della storia, soprattutto fra i viaggiatori². Il più singolare è probabilmente quello legato alla storia delle

1 Una parziale eccezione è il paragrafo su «movimenti religiosi e confraternite» in Al-

lievi S. e Dassetto F. (1993).

^{*} Fabrizio Speziale, Dea in antropologia all'Ehess di Parigi, è attualmente incaricato di ricerca presso il centro di medicina tradizionale dell'ISIAO in Roma. E-mail:spezialef@ yahoo.com

² Si veda fra gli altri i casi della livornese Leda Rafanelli e di Isabelle Eberhardt. Leda Rafanelli (1880-1971), anarchica militante della quale si invaghi Mussolini quando era direttore dell'Avanti (Rafanelli L. 1975), si converti in Egitto e scrisse numerosi racconti alcuni dei quali ispirati alla saggezza islamica (Masini, 1973); Isabelle Eberhardt (1877-1904), nata a Ginevra e figlia di anarchici russi (il padre era un ex-pope ortodosso che divenne anarchico e fu amico di Bakunin), viaggiò e visse in Algeria, si converti all'Islam e sostenne l'indipendenza algerina; nei suoi viaggi incontrò anche diverse donne shuyūkh cioè «maestre» di confraternite sust (Eberhardt I. 1989).

città corsare del Nord Africa, che oltre a mori e berberi erano formate anche da molti europei convertiti — i rinnegati — alcuni dei quali ebbero brillanti carriere alla guida dei vascelli pirata. Grazie anche alle conoscenze tecniche di navigazione introdotte dagli europei, le città corsare del Nord Africa, sotto il protettorato nominale dell'impero ottomano, godettero di prosperità per tre secoli, dal XV fino alla fine XVIII³. È certo che molti di questi rinnegati erano pirati che si convertirono per interesse o per salvare la vita, ma, come osserva l'autore di questa ricerca (Wilson P. L. 1995), non è da escludere che alcuni di questi occidentali fossero convertiti per fede. Questa opinione si può trarre dal caso diplomatico che scoppiò per la conversione spontanea di un francese alla quale il console francese di Algeri cercò di opporsi con tutte le sue forze, e dal fatto che alcuni convertiti con i guadagni delle attività corsare fecero costruire moschee e scuole religiose.

Per tornare ai nostri giorni, gli intenti principali di questo articolo sono: indicare e descrivere le principali caratteristiche e tipologie della diffusione delle confraternite sufi nel nostro paese; offrire alcune riflessioni che possono aiutare a considerare i diversi aspetti di questo fenomeno. Ouesta descrizione si basa su un lavoro di ricerca che sto conducendo da diversi anni in Italia (Speziale F. e Passalacqua E. 1998) e in alcune delle regioni geografiche di provenienza delle confraternite. Prima di presentare le caratteristiche di questa diffusione vorrei introdurre alcuni minimi elementi conoscitivi sul sufismo, che possono aiutare a contestualizzare meglio questa tradizione e a differenziarla dai molti movimenti e gruppi islamici noti e meno noti. La tarīgah (lett. «via», «sentiero») è innanzitutto un itinerario spirituale il cui fine è la realizzazione di un stato di cambiamento e superamento dell'io materiale dell'uomo e il raggiungimento di uno stato di unione con la presenza divina, da realizzarsi attraverso i metodi della confraternita. L'origine storica delle turuq, posteriore alla primitiva nascita del sufismo, risale ai primi secoli del secondo millennio quando furono fondate alcune delle confraternite fra le più diffuse fino ai nostri giorni, come la Oādiriyya e la Rifāciyya. Da un punto di vista antropologico è importante riportare che, secondo la tradizione esoterica condivisa dai suoi discepoli, la vera origine del sufismo non è quella storica, ma deve essere ricercata negli insegnamenti iniziatici trasmessi dal profeta Muhammad ai suoi compagni più intimi 'Ali e Abū Bakr, ai quali si ricollegano tutte le «catene» spirituali delle confraternite (silsilah, v. oltre).

³ Queste città, come Algeri, Tunisi e Salé-Rabat, vissero un periodo di una certa stabilità garantito da un sistema di governo affiancato da un assemblea (*Divan*) eletta in base all'anzianità di servizio nella città, di modo che anche il più insignificante tra gli schiavi albanesi o tra i contadini delle pianure anatoliche, così come il marinaio prigioniero europeo reietto convertito, potevano ugualmente sperare un giorno di partecipare al governo, semplicemente restando vivi e servendo la "Repubblica corsara", che era la vera struttura di potere all'interno del protettorato ottomanno» (Wilson P.L. 1995: 29). La maggior parte di queste città erano anche luoghi dove vi erano diverse famiglie di shuyūkh di confraternite, soprattutto della Shadhiliyya. Alcuni di questi shuyūkh svolsero un ruolo molto importante nelle burrascose vicissitudini politiche di alcune di queste città come Salé-Rabat, in Marocco.

Nel XVIII e XIX sec. si verifica una importante fase di rinnovamento che, soprattutto in Africa, porta alla nascita di diverse importanti *turuq*. Alcune di queste, durante e dopo il periodo coloniale, hanno svolto un ruolo politico-sociale molto importante nella storia di diversi paesi africani. Uno degli esempi più noti è quello della *Sanusīyya* della Libia che partecipò attivamente alla resistenza contro gli italiani. Lo *shaykh* di questa confraternita Muḥammad Idrîs nel 1951 divenne re della Libia e regnò fino al colpo di stato del colonnello Gheddafi nel 1969. Nel mondo contemporaneo le confraternite sono un fenomeno diffuso all'interno di tutti i paesi islamici, dall'Indonesia al Marocco, così come in tutti quei paesi dove esistono forti minoranze islamiche (Popovic A. e Veinstein G. 1996). Le diverse confraternite si differenziano fra loro sia in rapporto all'origine geografica che in relazione alle diverse sfumature con le quali eseguono i principali metodi della via şūfī.

Un altro elemento che può aiutare a definire meglio il fenomeno 4. consiste nel fatto che la diffusione delle turug è un evento che non riguarda solo l'Italia ma una realtà presente in molti altri paesi occidentali⁵, primi fra tutti l'Inghilterra, la Francia, la Germania e gli Stati Uniti. In paesi come l'Inghilterra e la Francia, con un forte passato coloniale, la diffusione dell'Islam e delle confraternite è un fenomeno ben più radicato e significativo che in Italia. Le prime turuq che si sono diffuse in Europa all'inizio di questo secolo, furono probabilmente quelle dei pescatori yemeniti che si stabilirono nelle città portuali del nord dell'Inghilterra. Nel 1926 il celebre shaykh algerino Ahmad al-cAlawī (1896-1934) fondatore della cAlawiyya, una confraternita presente ai nostri giorni anche in Italia, andò a inaugurare la moschea di Parigi e visitò i suoi discepoli algerini che lavoravano in Francia (Hamès C. 1996). Intorno alla metà del XX° sec. si verifica un altro evento significativo: la conversione all'Islam e al sufismo di alcuni importanti intellettuali europei. Fra questi, il celebre studioso francese René Guenon (1886-1951), alcuni suoi discepoli come Michel Valsan (1907-1975), editore della rivista di Etudes traditionelles, e lo svizzero Frithiof Schuon autore di diversi saggi, tra i quali l'Unita Trascendentale delle Religioni (1979). L'inglese Martin Lings (1914), discepolo dello shaykh Ahmad al-cAlawī, conservatore dei manoscritti arabi del British Museum e autore di un esteso studio su La vita del profeta Muhammad secondo le fonti più antiche (1983). Fra gli intellettuali italiani possiamo citare Gabriele Mandel, già docente presso l'università di Torino, autore di diversi saggi sul sufismo (Mandel, 1995), e attuale khalīfa della ţarīqah Khalwatiyya Jarrahiyya. Ai nostri giorni, in Spagna, che ai tempi del Califfato islamico diede i natali ad alcuni importanti maestri sūfi6, molti europei

⁵ Per una breve ma precisa descrizione delle confraternite in Europa Occidentale si veda: Hames C. (1996).

⁴ Per una riflessione su alcuni significativi aspetti del sufismo ai nostri giorni si veda: Chodkiewicz M. (1996).

⁶ Il più famoso dei quali è senza dubbio Ibn ^cArabī, chiamato anche shaykh al-Akbar (lett. «il più grande») che nacque a Murcia nel 1165; è considerato uno dei più importanti maestri di tutti i tempi e certamente fu uno dei più prolifici scrittori di questa tradizione.

convertiti alle *turuq* sono andati ad abitare nelle regioni dell'Andalusia e della Murcia dove nacquero questi maestri. In Italia, sulla base delle informazioni che ho raccolto, la più ampia diffusione delle confraternite ha inizio dagli anni settanta; ma già dalla prima metà di questo secolo nel nord Italia vi erano alcuni discepoli di René Guenon.

Al giorno d'oggi in Italia sono presenti la maggior parte delle confraternite maggiori: i due principali rami della Naqshbandiyya: la Mujaddidiyya e la Khalidiyya; la Burhāniyya-Dusūqiyya-Shādhiliyya; la Darqāwiyya; la cAlawiyya-Daraāwiyya-Shādhiliyya; alcuni altri gruppi della Shādhilivva: alcuni rami della Khalwatiyya: la Jarrahiyya, la Sīnāniyya e i Kharabash Vali; diversi gruppi della Oādiriyya; la Rifāciyya; la Murīdiyya; la Tijāniyya; la Ahmadiyya Idrīsiyya; la Bektāshiyya; la confraternita sciita Ni^cmatucllāhiyya. Alcune di queste, come la Naqshbandiyya, la Shādhilivva, la Oādirivva e la Tijānivva sono presenti con più gruppi distinti, ricollegati a maestri di linee e nazioni diverse. Per quanto riguarda la provenienza culturale e geografica, molte di queste confraternite provengono dall'Africa (Egitto, Marocco, Sudan, Tunisia, Senegal, Somalia, Algeria), dai Balcani (Macedonia, Bosnia, Serbia, Kossovo, Albania) alcune provengono dal Medio ed Estremo Oriente (Turchia, Siria, Iran, India, Indonesia). Per quanto riguarda la diffusione nel paese, le città e le regioni dove vi è un maggiore numero di turuq, sono Roma e il Lazio, Firenze, Milano, Torino, Napoli, l'Emilia Romagna, diverse provincie della Toscana (dove sono concentrate molte delle confraternite etniche provenienti dai Balcani), la Sicilia e Palermo (dove sono presenti alcune confraternite etniche provenienti dall'Africa). Tuttavia si deve considerare che il fenomeno è in continua evoluzione ed è frequente raccogliere l'informazione dell'esistenza di altre turuq, anche in regioni più periferiche, ma ad alta densità di immigrazione, come la Puglia o il Friuli. La più recente tarīqah che ha avuto una cospicua diffusione in Italia è la Bektāshiyya, introdotta dai molti gruppi di immigrati provenienti dall'Albania.

2. La via e i metodi della ţarīqah.

Vorrei descrivere quali sono le modalità per fare parte di una confraternita, in riferimento alle regole rituali che ho potuto osservare in diverse turuq presenti in Italia. Entrare in una tarīqah, in primo luogo, significa ricevere i riti della tarīqah da parte di uno shaykh («maestro», pl. shuyūkh) o — come avviene quasi sempre in Italia — da parte di un suo sostituto. Cercherò di descrivere brevemente i più importanti riti praticati all'interno delle turuq. A questo proposito è innanzitutto necessario premettere che i metodi della tarīqah sono attuati nel contesto rituale più ampio dell'Islam canonico. La pratica di questi metodi spirituali, per un italiano come per uno straniero, definisce l'appartenenza a una confraternita. Possiamo differenziare fra metodi individuali e riti di gruppo. I metodi individuali più importanti sono il dhikr, il wird, la murāqabah, la rābita e la recitazione della silsilah. A proposito della descrizione del comportamento rituale è

possibile dire che alcuni degli elementi principali di questi metodi sono:

l'attenzione, la recitazione e la ripetizione.

Dhikr letteralmente significa «ricordo», «menzione», è un metodo nominato anche nel Corano⁷, e la sua esecuzione consiste nella ripetizione continua di uno dei nomi di Dio accompagnata dalla completa presenza del praticante verso elementi e contenuti della coscienza che variano nell'insegnamento di turuq differenti⁸. Il wird, pl. awrād, sono espressioni di origine coranica combinate in formule dai fondatori e dai più grandi maestri delle turuq; svolgono la funzione di proteggere il discepolo dalle influenze negative e di aiutarlo nella crescita spirituale; la modalità di esecuzione degli awrād è la recitazione.

La murāqabah (lett. «concentrazione», «osservazione») e la rābiţa (lett. «legame» spirituale con lo shaykh) sono metodi di meditazione accompagnati dal controllo della facoltà immaginale, durante la quale il discepolo — sebbene vi siano diverse varianti e livelli — deve concentrasi sulla presenza e la visione dell'immagine del suo maestro. La silsilah (lett. «catena») è la «catena» iniziatica che origina dal profeta Muhammad e dai suoi compagni 'Alī e Abū Bakr e comprende tutti i più grandi maestri del passato fino all'attuale. Attraverso la silsilah lo shaykh vivente di una confraternita e per suo tramite tutti i suoi discepoli, si ricollegano direttamente alla tradizione del profeta. La sua esecuzione consiste nella ripetizione di tutta la catena dei maestri fino al profeta, accompagnata dalla recitazione di alcune sure del Corano (abitualmente la prima, al-fātiḥa, e la CXII, la «Sura del culto sincero»). Questi riti, con varianti che dipendono dalla tarīqah, devono essere compiuti dal discepolo (murīd, pl. murīdūn) ogni giorno.

Per quanto riguarda i riti di gruppo il più importante è la hadra, (lett. «presenza»), un rituale all'interno del quale il dhikr è ripetuto ad alta voce e accompagnato dalla successione di esatti e simbolici movimenti laterali, di elevazione e basculanti del corpo. I movimenti sono sincronizzati con le lettere del nome divino che è «menzionato» e il ritmo respiratorio. Du-

⁷ Il dhikr è un metodo ricordato più volte nel Corano; nella sura al-Baqara (II; 152) è detto idhkurūnī adhkurkum, «Ricordatevi di Me, Io mi ricorderò di voi»; altri versetti coranici dove è menzionato il dhikr sono: XVIII, 24; XXXIII, 41; XIII, 28; LXXIII, 8; Il Corano (1988).

⁸ Questa variazione dei contenuti spirituali, ai quali il discepolo deve prestare attenzione durante lo dhikr, o si può anche dire che si dischiudono con la pratica dello dhikr, dipende sia dall'insegnamento specifico della confraternita che dal livello di sviluppo spirituale raggiunto dal discepolo. In molte turuq, soprattutto quelle di origine asiatica, la pratica dello dhikr attiva, in sequenza, diversi centri fisiologici sottili, le lată if (sing. latīfa), localizzate in differenti parti del corpo, e la cui sequenza di attivazione riflette il livello di sviluppo spirituale del discepolo. Ad ogni stadio di sviluppo il discepolo concentra la sua attenzione sulla latīfa che si è progressivamente dischiusa. Questi punti energetici, a livello del corpo fisico, spesso sono disposti secondo la figura di un triangolo con un vertice inferiore sito nel cuore e il vertice superiore nello sterno. Ma la sequenza delle latā if, e della loro localizzazione fisica, presenta spesso variazioni in confraternite diverse. Nell'insegnamento di Najm ud-Dīn Kubrā, fondatore nella tarīqah Kubrāwiyya, il discepolo veniva istruito a visualizzare diversi colori di luce che cambiavano a seconda del livello spirituale raggiunto (a questo proposito cfr. Corbin H. (1971).

rante la hadra l'esecuzione del dhikr è accompagnata dal canto delle que i'd, componimenti poetici dai contenuti spirituali, e in alcune turuq dal ritmo dei tamburi. La hadra è aperta e conclusa dalla recitazione della silsilah della confraternita. Questo rito è eseguito almeno una volta la settimana da tutti i membri della confraternita riuniti insieme (di solito il giovedì sera o il venerdì, in quanto il venerdì è il giorno consacrato alla preghiera e il giovedì sera dopo il tramonto, nel calendario islamico, è l'inizio del venerdì). Il capo spirituale di una confraternita è lo shaykh (lett. «anziano»), di solito risiede in un paese straniero che è la patria di origine della tarīaah. In Italia abitualmente la confraternita è guidata da un sostituto dello shaykh, il murshid o khalīfa (pl. khulafā'), che può essere sia italiano che straniero; il khalīfa ha il compito di guidare il gruppo e di iniziare al dhikr i nuovi discepoli. In Italia, come è tradizione nel mondo islamico, alcune confraternite si riuniscono in un luogo rituale chiamato zāwiya (dalle confraternite di origine africana) e tekke (da quelle di origine turca e balcanica). Tuttavia in Italia la maggior parte delle confraternite non hanno una zāwiya e si riuniscono in abitazioni private, che spesso sono le case degli khulafā'.

3. Tipologia delle turuq in Italia

Possiamo dire che fra le diverse confraternite presenti in Italia esistono alcune importanti differenze. Di seguito vorrei considerare alcuni elementi che possono aiutare a comprendere meglio le caratteristiche e la tipologia di queste turuq. In relazione alle origini dei discepoli è possibile differenziare tre tipi di confraternite: le confraternite etniche formate interamente o prevalentemente da stranieri, le turuq formate solo da italiani, e quelle multietniche formate sia da italiani che stranieri 9. Quelle composte solo o in grande maggioranza da stranieri sono formate da immigrati che vivono e lavorano in Italia. Queste sono confraternite provenienti principalmente dai paesi dei Balcani e dall'Africa. Quelle provenienti dai Balcani — ad eccezione di una Nagshbandiyya Mujaddidiyya ricollegata a uno shaykh di Sarajevo che conta alcuni discepoli solo italiani — sono confraternite diffuse esclusivamente fra i Rom e tranne un caso non hanno italiani fra le loro fila. Da un po' di tempo è in corso il tentativo di formare un consiglio fra gli shuyūkh delle diverse turug Rom della Toscana. Un altro esempio di queste confraternite etniche è quello formato da alcune categorie di lavoratori stranieri presenti in Italia: ad esempio la Shādhilivva egiziana di Firenze è composta principalmente da cuochi, pizzaioli e panettieri egiziani che lavorano nella città. Un altro esempio sono gli ambulanti senegalesi che fanno parte della Tijāniyya e della Murīdiyya, diffuse so-

⁹ È importante precisare che queste non possono essere intese come categorie rigide, in quanto la provenienza dei discepoli delle furuq è un fenomeno in continuo cambiamento e non è da escludere che categorie di questo tipo nel giro di anche pochi anni possano subire significative variazioni.

prattutto sulla costa laziale, toscana e riminese. Quest'ultimo tipo di confraternite legate a particolari mestieri o più diffuse fra determinati gruppi sociali è una caratteristica tipica che si ritrova in diversi paesi africani e orientali. Da un punto di vista numerico queste confraternite sono le più cospicue in assoluto e non è raro assistere a rituali di gruppo settimanali ai quali partecipano decine di persone. Le hadarāt (pl. di hadra) più numerose e intense sono quelle celebrate in occasione di date importanti del calendario religioso islamico come l'caīd al-kabīr («la grande festa» o la «festa del sacrificio») e il maulid al-nabawī (anniversario della nascita del profeta Muḥammad). In occasione della festa annuale che si svolge per commemorare il giorno dell'esilio dal Senegal deciso dai francesi di shaykh Aḥmad Bamba (m. 1927), il fondatore della Murīdiyya, a Pisa si riuniscono diverse migliaia di senegalesi provenienti da tutte le regioni italiane.

Per quanto riguarda le confraternite composte solo da italiani queste sono formate da gruppi di *murīdūn* ricollegati a uno shaykh che risiede all'estero. Queste confraternite, per numero di discepoli, sono le meno numerose. Alcune di queste turuq includono al loro interno anche alcuni studiosi e ricercatori che lavorano in università ed istituti di vari indirizzi. Alcuni discepoli italiani della Tiiānivva — che non hanno però alcun legame con la Tijāniyya dei senegalesi — hanno pubblicato un denso Dizionario della spiritualità islamica (Perego M. 1995), che ha avuto una larga diffusione fra i discepoli più votati alla ricerca. Una di queste confraternite, la Nagshbandiyya, pubblica una rivista di studi sul sufismo, 'Ayn al-Hayāt, sulla quale scrivono diversi islamisti e traduttori italiani ed europei anche non musulmani. Queste turuq abitualmente mantengono rapporti intimi con la confraternita e lo shaykh del paese di origine. I murīdūn, soprattutto quelli ricollegati a shuvūkh di paesi del Mediterraneo, visitano periodicamente i loro maestri. I gruppi presenti in Italia sono guidati da un khalīfa italiano. La scelta del khalīfa, che viene sempre effettuata dallo shyakh del paese d'origine, ricade sulla persona che ha percorso più cammino nella via di sviluppo spirituale della tarīgah. Queste confraternite da un punto di vista numerico sono le più piccole e in media non superano le cinque-dieci persone, alcune sono formate solo da due o tre discepoli. Tuttavia anche quelle meno numerose, da quanto ho potuto osservare, presentano una organizzazione e una vita rituale elaborata e rigorosa. Alcuni degli italiani appartenenti ad altre turuq tendono ad etichettare queste confraternite come molto intellettuali ed esoteriche e poco popolari. Queste turug più intellettuali presentano un importante caratteristica differenziale rispetto alle altre confraternite più diffuse e popolari, molti dei loro discepoli conoscono le lingue classiche (arabo, persiano turco e urdu) nelle quali sono scritte le opere dei maestri sufi. Tra le confraternite formate solo da italiani dobbiamo ricordare anche l'Ahmadiyya Idrīsiyya guidata da ^cAbd al-Wāhid Pallavicini, un convertito autore di diversi libri (1991), che ha recentemente assunto il titolo di shaykh della sua confraternita.

Le confraternite multietniche, nelle quali è possibile trovare sia italiani che stranieri, sono confraternite piuttosto consistenti in quanto a numero di discepoli. Una importante caratteristiche di queste turuq è che queste

non sono diffuse solo in Italia, ma spesso sono organizzazioni molto efficienti che hanno ramificazioni in tutti i principali paesi dell'Europa e dell'Occidente. Per avere un idea delle caratteristiche di queste turug vorrei descrivere brevemente le due confraternite multietniche più diffuse in Italia, la Naqshbandiyya Khalidiyya e la Burhāniyya. Queste due confraternite sono fra le poche che hanno luoghi di riunione rituale presenti in più città e regioni; il numero dei loro discepoli, in Italia, è di circa trentaquaranta ciascuna, divisi fra diverse regioni della penisola. La Burhāniyya è una confraternita di origine sudanese ed è stata introdotta in Italia negli anni settanta da alcuni lavoratori egiziani (l'Egitto insieme al Sudan è il paese africano dove questa tarīgah è più diffusa). La diffusione della tarīgah in Europa, origina dagli insegnamenti di shaykh Muhammad Uthmān ^cAbduhu al-Burhāni ¹⁰, un maestro sudanese che ha rifondato la tarīgah in questo secolo ed è morto a Khartoum nel 1983. Nell'ultimo periodo della sua vita shaykh Muhammad 'Uthmān ebbe una serie di visioni nelle quali il suo maestro spirituale gli comunicò che la sua tarīgah si sarebbe espansa anche in Europa e in tutto il mondo occidentale. Al momento della sua morte la *tarīqah* si era da pochi anni impiantata in alcuni paesi europei, pochi anni dopo la sua diffusione è aumentata in modo progressivo. La diffusione in Occidente è uno dei principali obbiettivi perseguiti dai membri di questa confraternita. Uno degli strumenti privilegiati di questa diffusione — secondo i suoi membri — è rappresentato dalla musica spirituale della tarīgah. Queste canzoni, le qasā'id, sono poesie spirituali rivelate da shaykh Muḥammad cUthmān dopo la sua morte a un discepolo egiziano e musicate poi dai discepoli sudanesi. Il ruolo del cantore è molto importante e spesso i murīdūn italiani invitano per lunghi periodi cantanti sudanesi per cantare alla loro hadra. Da alcuni anni si sono formati alcuni giovani cantori italiani — figli dei primi convertiti — che a detto degli stessi sudanesi hanno fatto grandi passi in avanti. La cura dell'esecuzione vocale delle musiche è sicuramente fra gli elementi comunicativi più distintivi della hadra e dell'immagine di questa confraternita. Lo shaykh attuale della confraternita shyakh Ibrāhīm, figlio di Muhammad 'Uthmān, visita periodicamente i suoi discepoli in Europa. Ogni anno diversi discepoli europei si recano a Khartoum per partecipare alla Hawliyya, una festa di una settimana in onore di shaykh Muhammad 'Uthman, che si svolge a ridosso del mese sacro del pellegrinaggio. Ai nostri giorni la Burhānivya oltre che in Italia è diffusa in molti altri paesi occidentali, soprattutto in Germania (i discepoli tedeschi della confraternita hanno acquistato un grande castello vicino ad Amburgo), in Inghilterra (dove vivono molti immigrati sudanesi), e negli Stati Uniti (dove la confraternita si è diffusa soprattutto tra i musulmani di colore di Brooklyn). Secondo i khulafa' di questa confraternita la tarīgah è aperta e cerca di avvicinarsi a tutte le persone che hanno il bisogno di realizzare un cambiamento spirituale. La Burhāniyya ha tradotto in italiano alcune lezioni del suo maestro e alcuni dei membri

¹⁰ Per una interessante descrizione dell'esperienza e dell'iniziazione di shaykh Muḥam-mad cuthmān al-Burhāni si veda l'intervista in (al-)Burhāni (1996).

italiani hanno scritto dei volumetti sulla storia della confraternita (s.d. v. bibl.).

La Nagshbandiyya Khalidiyya è una confraternita diffusasi in Europa attraverso la carismatica figura di shaykh Nazim al-Haggani al-Nagshbandi, un maestro vivente originario dell'isola di Cipro. Shavkh Nazim era discepolo di shaykh Abdullāh al-Daghistāni che fu uno dei maestri incontrati da Gurdjieff durante uno dei suoi viaggi in Turchia (Nazim al-Haggani 1996:115). Questa confraternita è presente in tutti i paesi Europei e ha le sue sedi principali a Londra (vicino alla quale vi è una grande zăwiya - centro culturale, residenziale - dove spesso soggiorna lo shaykh) e in Germania. In diversi paesi, tra i quali l'Italia, alcuni dei suoi membri organizzano anche seminari esperienziali sul sufismo aperti ai non musulmani. Shaykh Nazim vive fra l'Inghilterra, la Germania e Cipro e spesso visita i suoi discepoli in Italia. La tarīgah ha un sito internet nel quale è descritta la confraternita, i suoi riti e come prendere contatto con i suoi membri. Un certo numero dei murīdūn di questa confraternita che ho avuto modo di incontrare provengono da un passato che essi stessi definiscono freak. Molti dei discepoli di questa tarīqah sono giovani e studenti. Questa tarīqah ha tradotto in Italiano diversi libri del suo maestro, Nazim al-Haqqani (1994; 1996).

Da quanto detto è possibile rilevare che da un punto di vista quantitativo esistono delle cospicue differenze fra le diverse confraternite: quelle etniche formate solo o in prevalenza da stranieri lavoratori e quelle multietniche sono, in ordine, le più numerose; quelle più esoteriche formate solo da italiani sono invece meno consistenti da un punto di vista numerico. E difficile fare una stima esatta del numero complessivo dei discepoli delle turug in Italia. Approssimativamente credo che il numero dei musulmani italiani nelle confraternite sia di numerose migliaia, contando anche i componenti dei molti nuclei familiari di convertiti italiani 11. Il numero degli stranieri è molto maggiore di quello degli italiani, ma le dimensioni esatte delle diverse turuq variano molto in relazione alle etnie di appartenenza delle confraternite. È stato stimato che almeno il 70% dei senegalesi musulmani 12 che vivono in Italia sono membri di una tarīqah, così come una buona parte dei Rom musulmani provenienti dai Balcani. È invece difficile poter fare una stima esatta del numero dei discepoli di altre confraternite etniche come la Bektāshivva arrivata recentemente dall'Albania.

È interessante considerare alcune caratteristiche dell'estrazione economico-sociale e culturale degli italiani convertiti all'islam. Una buona

¹¹ È importante osservare che la trasmissione all'interno delle famiglie, da marito a moglie, fra fratelli e da genitori a figli, è stata una via molto importante della diffusione delle *juruq* fra i musulmani italiani; durante le mie ricerche ho incontrato diverse famiglie di musulmani italiani di *tarīqah* da due generazioni e ne esiste una che lo è da tre generazioni.

¹² I senegalesi che vivono in Italia erano 27.572 al 31/12/92; in questo paese circa il 90% dei musulmani sono membri di tarīqah (Ianari V.1994). In Senegal la storia dell'Islam è molto legata a quella della confraternite e alla vita di shuyūkh come Ahmad Bamba, il fondatore della Murīdiyya, che dal suo esilio in Gabon e Mauritania divenne il simbolo della resistenza ai francesi.

parte di questi sono persone con una buona istruzione e un buon livello economico-sociale. Molti hanno una laurea, la maggior parte un titolo di studio superiore, diversi sono gli studenti universitari. Per quanto riguarda il livello economico è possibile dire che diversi di essi svolgono un lavoro autonomo ben retribuito, che consente loro di recarsi periodicamente nel paese di origine della confraternita per visitare le tombe dei maestri o di fare altri viaggi nei luoghi sacri dell'Islam e di contribuire al mantenimento della zāwiya. Un certo numero di neofiti che ho conosciuto svolge un lavore all'interno di società finanziarie e organizzazioni di cooperazione che lavorano con paesi arabi e musulmani. Per alcuni i viaggi di lavoro compiuti in questi paesi sono stati all'origine della conversione. Un'altra categoria piuttosto consistente è quella di persone provenienti dall'ambito della controcultura di sinistra degli anni settanta; molti di questi prima di convertirsi al sufismo avevano viaggiato in paesi musulmani e si erano interessati ad altre forme di spiritualità orientale. Alcuni vivono rivendendo in Italia oggetti (profumi, tappeti, vestiti) importati periodicamente da paesi orientali. Un'altra categoria è formata dagli artisti, pittori e musicisti; alcuni di questi, hanno intrapreso un cammino artistico ispirato all'arte calligrafica islamica e alla musica rituale delle confraternite. A Napoli alcuni membri della Burhāniyya hanno formato un gruppo musicale, i Darmadar, che ha pubblicato un CD con canzoni tradizionali sufi riarrangiate con strumenti non tradizionali. Un certo numero di discepoli proviene invece da un passato culturale di destra e da ambienti massonici. Oltre alle tipologie dette alle quali appartengono la maggioranza dei convertiti, esiste anche una buona minoranza di discepoli che svolgono lavori vari che non rientrano all'interno di queste categorie; ho incontrato persone che lavorano nel campo del terziario, della rappresentanza, della pubblicistica così come un cuoco e un autista. Per quanto riguarda la composizione delle confraternite in relazione alle categorie sopra accennate, possiamo dire che essa è varia: nella maggior parte delle turua è possibile incontrare persone provenienti da tutti i gruppi considerati. Un altro dato riguarda il sesso e l'età dei convertiti italiani. La maggior parte dei convertiti sono maschi, tuttavia, in alcune confraternite, il numero degli uomini non è di molto superiore a quello delle donne. In alcune *turuq* le donne devono adeguarsi a costumi islamici che sono molto meno rigidi degli esempi più estremi abitualmente conosciuti in occidente attraverso i mezzi di informazione. Questa considerazione meno austera nei confronti dell'universo femminile è sicuramente alla base dell'interesse delle donne italiane verso questa via spirituale. Per quanto riguarda l'età dei convertiti questa è varia, una buona parte di essi sono persone in età matura o che lavorano da tempo, altri hanno da poco finito gli studi, vi è un certo numero di giovani studenti e lavoratori e alcune persone già in pensione.

Per quanto riguarda l'estrazione sociale dei discepoli stranieri delle *turuq* possiamo dire che loro condizione è alquanto diversa; anche se diversi murīdūn stranieri possiedono un titolo di studio, la maggior parte di essi svolgono lavori manuali il cui fine è quello più realistico di risparmiare quanto più possibile per tornare in patria almeno una volta all'anno. Tut-

tavia vi è anche un ristretto numero di discepoli stranieri che svolgono lavori più intellettuali come il giornalista o l'insegnante. Per quanto riguarda i Rom alcuni di essi lavorano, la maggior parte vivono di espedienti. Recentemente uno shaykh del campo nomadi di Firenze ha dato vita a una cooperativa di servizi sociali per aiutare i suoi discepoli a trovare lavoro e le famiglie a mandare i figli a scuola. Anche in queste confraternite il numero degli uomini è maggiore di quello delle donne.

3.1 Organizzazione interna e apertura verso l'esterno.

È possibile considerare alcuni aspetti descrittivi della organizzazione interna delle turuq. Una prima dimensione concettuale che può essere utilizzata è quella della relativa centralizzazione o meno della confraternita. Da questo punto di vista è possibile distinguere fra turua molto centralizzate e gerarchiche e turug poco centralizzate e più autonome 13. Le turuq meno centralizzate sono quelle nelle quali il khalīfa che risiede in Italia possiede una ampia autonomia dallo shaykh del paese di origine. Oueste confraternite possono prendere decisioni sulla propria organizzazione in modo autonomo e indipendente dalla volontà della confraternita del paese di origine. Questo caso corrisponde soprattutto a quello delle confraternite Rom, il cui khalīfa in Italia svolge a tutti gli effetti le funzioni di uno shaykh, anche se dal punto di vista della trasmissione iniziatica può anche non esserlo veramente. Fra i Rom è soprattutto il khalīfa che visita, abitualmente una volta l'anno, i suoi maestri nel paese d'origine e mantiene i contatti con questi. Questa autonomia si può ad esempio rilevare nel fatto che un khalīfa può decidere di introdurre all'interno dei riti delle sua confraternita elementi che provengono dai rituali di un'altra tarīgah. Fra i Rom, questa commistione è spesso determinata dal fatto che membri di confraternite diverse eseguono la hadra insieme e in presenza di un solo khalīfa. Alcuni dei khulafā' Rom hanno ricevuto, dal «consiglio delle confraternite» del proprio paese di origine, il permesso (ijāzah) di condurre la hadra di altre confraternite.

Diversa è l'organizzazione delle altre confraternite formate da italiani e stranieri, soprattutto quelle multietniche. Queste confraternite sono molto più centralizzate e legate allo shaykh del paese di origine della confraternita. La differenza consiste nel fatto che quelle centralizzate hanno uno shaykh assoluto che è riconosciuto da tutti i discepoli come il maestro al di sopra dei khulafā' locali. La vera autorità sulla quale si basa la confraternita è la volontà dello shaykh. Gli shuyūkh delle ţuruq più centralizzate mantengono contatti frequenti con i khulafā' locali e i discepoli; la maggioranza dei discepoli visitano periodicamente lo shaykh nel paese di origine

¹³ Questa analisi che distingue fra confraternite centralizzate e confraternite non centralizzate è stata usata da Nicole Grandin (1996) a proposito delle confraternite del Sudan, uno stato dove l'autonomia della quale godono alcune *turuq* è legata anche alle enormi dimensioni del territorio sudanese.

e lo shaykh, o altri membri della sua famiglia, compiono periodicamente dei viaggi per visitare i discepoli in Occidente. Gli esempi più evidenti di confraternite molto centralizzate sono le turug che hanno avuto una vasta diffusione nel mondo occidentale, come la Burhāniyya sudanese e la Naqshandiyya Khalidiyya di shaykh Nazim. A proposito di queste confraternite è possibile rilevare che la loro maggiore diffusione appare legata proprio all'alto livello di centralizzazione, vale a dire alla rilevanza della figura e del carisma di un unico maestro riconosciuto incondizionatamente, con il quale tutta la confraternita si identifica. Fra le turug con una forte struttura gerarchica e centralizzata si devono includere anche le confraternite dei marabout senegalesi presenti in Italia: la Murīdiyya e la Tijāniyya, formate quasi esclusivamente da immigrati. In Senagal i marabout sono shuyūkh che oltre ad essere guide spirituali, sono anche capi economici e sociali di famiglie e villaggi. I marabout, o altri membri della loro famiglie, visitano con una certa frequenza i loro discepoli in Italia, e queste visite sono spesso accompagnate dalla raccolta di fondi (Allievi e Dassetto 1993).

Anche le *ţuruq* formate da studiosi italiani, sebbene con sfumature diverse da quelle più centralizzate, mantengono rapporti molto stretti con i maestri dei paesi d'origine dalla confraternita. Tuttavia esiste una certa differenza, la maggior parte degli *shuyūkh* di queste confraternite non visitano regolarmente i loro discepoli in Europa come quelli delle *ţuruq* più centralizzate, sono i discepoli che visitano lo *shaykh*. Questa relativa autonomia si basa anche sul fatto che tutti i *khulafā*' e molti dei discepoli di queste *ţuruq* conoscono l'Arabo o il Persiano e possono leggere direttamente nelle lingue originali le opere dei loro maestri.

Un altro importante elemento di analisi della organizzazione delle confraternite riguarda il loro livello di apertura/chiusura verso l'esterno. Per i murīdūn di alcune turuq, l'appartenenza a una confraternita e alla religione islamica è un questione privata che non viene mostrata all'esterno, altre confraternite invece sono apertamente dichiarate. Le turuq più aperte sono quelle che mirano a una maggiore espansione nel mondo occidentale, come la Burhāniyya e la Naqsbandiyya Khalidiyya. Queste turuq tengono spesso lezioni o seminari introduttivi aperti al pubblico. La hadra settimanale di queste confraternite, come quella della Burhāniyya che si svolge il venerdì sera a Roma, è aperta anche ai non musulmani interessati al sufismo. Alcune di queste confraternite, come la Burhāniyya, all'inizio del cammino spirituale non richiedono che il murīd si converta subito anche alla religione islamica (sebbene successivamente questo divenga un elemento importante per procedere nel cammino spirituale); i riti di base della confraternita possono essere dati anche alle persone non di fede musulmana. È importante considerare che quest'ultima non è una decisione presa dagli italiani, ma corrisponde a una precisa istruzione ricevuta dallo shaykh. Un altro elemento di apertura che riguarda queste ma anche altre confraternite, può essere ritrovato nell'atteggiamento di rispetto e parità verso le donne della tarīgah. Per comprendere questa condizione bisogna considerare che la valorizzazione della componente femminile è un pensiero e una prassi radicati in tutta la storia del sufismo. Questa importanza dell'elemento femminile può essere rilevata a diversi livelli: da un punto di vista storico alcune celebri sante suffi erano donne; a un diverso livello, più esoterico, il principio femminile, lunare, della bellezza (al-jamāl) e uno dei caratteri di Dio 14. Uno degli esempi più appariscenti consiste nel fatto che alcuni shuyūkh, soprattutto quelli delle turuq multietniche, basandosi sul fatto che nel Corano non si ritrova tale obbligo, non impongono alla donna di portare il velo, se non durante le preghiere e i riti. Questa apertura contribuisce sicuramente alla scelta delle donne occidentali di convertirsi all'Islam accettando le regole della religione, così come sono stabilite dallo shaykh della confraternita. Molte donne italiane sono entrate nelle turuq in seguito alla precedente decisione del marito italiano.

Le confraternite meno aperte sono invece quelle etniche, dove è impossibile che un non mussulmano, sia italiano che straniero, possa prendere i riti della tarīgah e difficile che possa partecipare alla hadra. Per essere più esatti dobbiamo dire che queste confraternite sono aperte verso persone della stessa etnia e più chiuse verso gli altri stranieri e gli occidentali. Diversa in queste confraternite è anche la condizione della donna, in quanto questa, oltre a rispettare le regole della religione, deve spesso osservare le regole della cultura africana o balcanica alla quale appartiene. La presenza di regole e costumi piuttosto rigidi, ma estranei al sufismo e molto diversi da quelli occidentali, è alla base della relativa apertura di queste confraternite verso gli occidentali sia uomini che donne. Come mi è stato detto da diversi murīdūn italiani di altre turug. l'assenza di italiani all'interno delle confraternite Rom è legata al fatto che entrare all'interno di queste comporta anche l'adesione a regole comportamentali della cultura Rom estranee al sufismo, le quali, secondo gli stessi, non sono facilmente condivisibili da un italiano. Considerazioni analoghe valgono per alcune delle confraternite etniche africane composte interamente o quasi da africani. Tra i Rom l'appartenenza alla confraternita svolge un importante ruolo di identificazione gruppale ed etnica sia rispetto al mondo esterno che rispetto alle altre etnie Rom balcaniche presenti in Italia. Ad esempio al campo Rom di Firenze sono al giorno d'oggi presenti tre confraternite ciascuna proveniente da un diverso paese balcanico; sebbene i membri delle diverse confraternite celebrano quasi sempre la hadra in un unico gruppo, un membro di una etnia non lascerebbe mai la confraternita della sua etnia per passare a quella di un'altra. Tuttavia non è raro che un italiano musulmano discepolo di un'altra confraternita, soprattutto in occasione di feste celebrate per particolari ricorrenze del calendario religioso islamico, sia invitato a partecipare alla hadra. È importante considerare che recentemente si sono verificati alcuni significativi cambiamenti che sembrano andare nella direzione di una maggiore apertura di queste turuq verso l'esterno; di recente — e credo si tratti di un caso unico fra le confraternite Rom alcuni italiani si sono avvicinati a uno shaykh di una tarīgah della Macedonia. Tra i membri della Murīdiyya senegalese vi è anche un certo numero di

¹⁴ A questo proposito vedi: Schimmel A. (1998).

italiane/i — il cui numero è in ogni caso molto minore di quello dei senegalesi — molte delle quali sono unite in matrimonio islamico con discepoli senegalesi; fra i discepoli italiani di questa tarīqah — e attualmente si tratta di un caso unico in Italia — le donne sono più numerose degli uomini. In una posizione intermedia si pongono invece le confraternite formate da studiosi e ricercatori. La loro hadra non è un evento pubblico al quale possono partecipare tutti gli interessati, come nel caso delle confraternite che mirano all'espansione in Occidente. I riti di gruppo di queste turuq sono appuntamenti privati ai quali è difficile essere invitati. Entrare nella tarīqah è legato alla serietà e alla sincerità delle motivazioni personali. Queste regole sono identiche per uomini e donne. È importante rilevare che queste turuq non sono composte solo da italiani per una questione legata alla esclusione degli stranieri; alle volte — ma i casi sono pochi — si trovano anche alcuni intellettuali musulmani stranieri che lavorano in Italia e che come gli italiani conoscono le lingue classiche.

In relazione alla descrizione e alle tipologie appena considerate, si possono notare le seguenti relazioni: le confraternite più aperte verso l'esterno sono quelle più centralizzate e multietniche. Quelle formate da studiosi — meno centralizzate di quelle multietniche — sono meno aperte di queste e non hanno discepoli stranieri. Quelle etniche, centralizzate e non centralizzate, sono più chiuse verso l'esterno e hanno un minor numero di discepoli italiani fra le loro fila.

Per quanto riguarda le relazioni esistenti fra le diverse confraternite e il loro livello di apertura/chiusura reciproco, possiamo fare alcune osservazioni: non è raro che un murīd, soprattutto fra gli occidentali, cambi confraternita. Mentre questo è molto più raro fra le confraternite etniche, dove l'appartenenza a una tarīgah è strettamente legata all'appartenenza etnica, come nel caso dei Rom o delle confraternite dei marabout senegalesi. Le diverse confraternite mantengono fra loro legami piuttosto buoni, ma non molto intensi. In alcuni casi i khulafa' di alcune turua non vedono di buon occhio che i propri murīdūn partecipino alla hadra di altre confraternite. La Tijāniyya senegalese segue una regola che vieta ai propri discepoli di prendere parte alla hadra di un'altra tarīgah. I murīdūn di confraternite diverse, sia italiani che stranieri, si incontrano più spesso in occasioni di feste e hadarāt celebrate in occasione di date importanti del calendario religioso islamico. Mi è stato riferito che nel gennaio del 1997, in occasione della celebrazione d'inizio del mese di Ramadan, presso la zawiya della Burhānivva di Roma si è svolta una prima riunione informale delle turuq presenti nel paese.

Da quanto detto appare evidente come il raccogliere i dati per questa ricerca sia stato per me un lavoro alquanto diverso all'interno dei differenti gruppi; i discepoli delle confraternite più aperte verso l'esterno sono stati sempre disponibili e interessati a rispondere a tutto quel che domandavo, mentre quelli dei gruppi più chiusi spesso hanno lasciato passare mesi prima di dirmi qualcosa sulla loro provenienza e organizzazione.

Meritano attenzione altre due caratteristiche delle *turuq* nell'Islam e in Italia: la relazione di queste con l'Islam ufficiale delle moschee e la rela-

zione con l'ideologia del fondamentalismo. Per quanto riguarda la prima, è importante considerare che diverse confraternite possiedono luoghi di riunione rituale, la zāwiya, all'interno delle quali è possibile fare le preghiere obbligatorie che abitualmente i musulmani fanno nelle moschee. Tuttavia nella zāwiya oltre alla preghiera si pratica anche la hadra, che invece di solito non può essere eseguita nelle moschee. La difficoltà di eseguire i rituali şūfī nelle moschee è legata al fatto che la maggior parte delle moschee italiane, così come i centri culturali islamici, sono finanziate con capitali provenienti principalmente da paesi (ed es. l'Arabia Saudita) dove l'ideologia dominante è quella del wahhabismo, una corrente di pensicro tradizionalmente avversa al sufismo. In ogni caso le confraternite mantengono abitualmente un rapporto di disponibilità e apertura nei confronti delle moschee e dei centri di cultura islamici. La maggior parte dei discepoli delle turuq presenti in Italia frequentano regolarmente la moschea, soprattutto in occasione della preghiera del venerdì e in occasione delle feste del calendario religioso, come la celebrazione del mese di Ramadan. Per quanto riguarda la relazione tra il sufismo e il fondamentalismo, è possibile dire che queste due ideologie si situano l'una all'opposto dell'altra. Per comprendere questa opposizione bisogna considerare che questa non è solo un'espressione del pensiero dei convertiti delle confraternite occidentalizzate, ma è una opposizione classica di tutta la storia dell'Islam. Alcuni celebri maestri sūfī furono perseguitati dai fondamentalisti. Nel mondo contemporaneo, in alcuni paesi islamici come il Sudan, le confraternite più politicizzate veicolano una forte opposizione sociale e politica alla ideologia dei fondamentalisti al potere. Le differenze fra questi due modi di vivere l'Islam sono molto ampie e riguardano i diversi aspetti delle scienza e dell'interpretazione religiosa, la politica e gli aspetti della condotta sociale, come la già ricordata questione della donna. È poi importante distinguere le turug da altri movimenti e associazioni a carattere politico o sociale presenti nel mondo islamico e in Italia, come i Fratelli musulmani o il Tablīgh-i jam^cat; le confraternite sono vie dedite alla via spirituale che, almeno in Italia, non si dedicano all'attività socio-politica.

La conoscenza corporea e il cambiamento d'identità in una tradizione monoteista.

A questa descrizione delle caratteristiche tipologiche delle turuq vorrei aggiungere alcune riflessioni sugli aspetti meno evidenti di questa tradizione e soprattutto sui motivi che inducono a entrare all'interno di queste vie spirituali. Per quanto riguarda i murīdūn stranieri emigrati in Italia, la risposta appare più semplice. Per questi le turuq sono una espressione della religione islamica ben radicata nella propria cultura. Le «vie» del sufismo sono una modalità culturale acquisita di espressione del bisogno spirituale. Nei paesi islamici, la maggior parte delle persone che ha delle esigenze spirituali non si fa prete o iman della moschea, entra in una tarīqah. Tra i Rom e i Senegalesi, i musulmani membri di tarīqah sono spesso

ricollegati fin dall'infanzia e attraverso la famiglia, a uno shaykh del proprio paese di origine. Anche fra gli emigrati di altre nazioni, come gli egiziani, la scelta di entrare in una tarīqah è quasi sempre precedente alla emigrazione. Oltre a ciò, come osservato precedentemente, in un altro paese le confraternite svolgono un importante ruolo di identificazione gruppale e di trasmissione delle proprie tradizioni, per gli stranieri lontani dalla patria.

Alquanto diversa è invece la condizione degli italiani che si convertono all'Islam. Un primo e facile livello di analisi può consistere nel comprendere il sufismo all'interno della più generale diffusione di tecniche orientali di meditazione, come lo yoga e lo zen, che si sta verificando in Occidente. Da questo punto di vista, il sufismo, lo zen e lo voga, possono essere visti come metodi capaci di saziare quella sete attuale di spiritualità dell'uomo occidentale, il quale da diversi secoli ha perso i suoi rapporti più genuini con il mondo e soprattutto con l'espressione e l'esperienza della spiritualità. Come detto, alcuni dei *murīdūn* italiani prima di entrare in tarīgah si erano interessati ad altri metodi di meditazione. Tuttavia ritengo che esista un'importante differenza: in Occidente lo voga e lo zen possono essere praticate come tecniche che non obbligano a una fede religiosa, al contrario il sufismo oltre a essere una disciplina e una via interiore è innanzitutto una religione basata sulla fede in Dio. Entrare all'interno di una confraternita include l'adesione alla fede islamica e l'osservanza delle sue leggi: una scelta che comporta una significativa rielaborazione del codice dei valori e della condotta di un occidentale. Gli italiani nelle turuq, oltre a fare i riti della tarīqah, seguono le regole alimentari della tradizione islamica, fanno le cinque preghiere giornaliere obbligatorie, digiunano il mese di Ramadan, fanno il pellegrinaggio alla Mecca e si astengono da tutti i comportamenti considerati illeciti dalla tradizione. Vi sono alcuni elementi che è possibile considerare per comprendere meglio alcuni dei motivi che portano gli occidentali ad abbracciare una confraternita e convertirsi all'Islam. Il primo riguarda la relazione fra l'Islam e il monoteismo. L'Islam è una religione monoteista e da questo punto di vista si ricollega a una tradizione che è identica a quella del cristianesimo. Nell'Islam, nel Corano e nella tradizione esoterica, Gesù è considerato uno dei più grandi profeti, così come i profeti monoteisti che lo hanno preceduto. I musulmani considerano l'Islam la continuazione del Cristianesimo. Come mi hanno detto diversi italiani. l'aderire a una religione monoteista come quella dalla quale proviene l'uomo occidentale, è stato un elemento che ha facilitato la conversione. Questa scelta, da parte dei protagonisti, è considerata molto più vicina alla propria tradizione che non quella di aderire a religioni molto diverse come quella induista, con le sue molte divinità, o quella buddista che risolve lo spirito al di là di Dio. Questo elemento è anche più importante per quelle persone che prima di entrare in tarīgah hanno avuto una educazione cristiana e mantenevano una relazione più o meno intensa con la sua liturgia. Per questi il sufismo ha rappresentato il modo di riappropriarsi di una tradizione spirituale monoteista, rimossa nel Cristianesimo. Alcuni italiani di profonda fede cristiana di una tarīqah asiatica, hanno ricevuto, direttamente dallo shaykh, il permesso di praticare il dhikr come via di perfezionamento spirituale senza essere costretti ad abbandonare il Cristianesimo e convertirsi all'Islam. Per altri questa vicinanza del sufismo con la propria tradizione è sentita come una vicinanza più geografica, legata alla comune cultura del Mediterraneo, area dalla quale provengono molte confraternite e diversi grandi maestri del passato. Un certo numero delle furuq delle quali fanno parte italiani sono ricollegate a shuyukh di paesi che si affacciano su questo mare. Come hanno sottolineato alcuni italiani convertiti che abitano nel Sud e come sa bene l'antropologo italiano, i due secoli di dominio arabo in Sicilia hanno lasciato precise impronte in alcune feste religiose del Sud; questa vicinanza è percepita come un elemento che facilita l'avvicinamento e la condivisione della tradizione.

È importante considerare un elemento differenziale fra Islam e Cristianesimo che può ajutarci a comprendere più accuratamente l'esperienza dei murīdūn. In queste due religioni si possono osservare modalità fra loro diverse 15 dell'espressione corporea del sentimento religioso. Nel mondo occidentale contemporaneo — ad eccezione delle feste religiose popolari dell'Europa del Sud 16 — il Cristianesimo è una religione nella quale il vissuto quotidiano dell'espressione religiosa coinvolge in modo rapido e attenuato l'espressione e la ritualità del corpo. Le vie monacali che mirano alla realizzazione di una dimensione spirituale, spesso si fondano su regole ascetiche nelle quali la disciplina del corpo si basa soprattutto sul valore spirituale della rinuncia al corpo, di cui l'esempio più evidente è il celibato religioso. Nell'Islam lo sviluppo spirituale coinvolge il corpo in modo diverso, si può dire che questo — a diversi livelli: materiale, sottile — diviene uno dei luoghi prioritari dell'incontro con Dio. Questa diversa considerazione, nell'Islam, si basa sull'esempio del profeta Muhammad che sconsigliò il monachesimo, l'ascesi e la mortificazione del corpo come mezzo per giungere a Dio. Come dice un famoso detto del profeta Muhammad «Sono tre le cose di questo mondo per cui io ho una preferenza: la preghiera, le donne e i profumi». La preghiera islamica (salāh), con le sue precise

15 Un eccezione importante è rappresentata dall'esicaismo, la cui preghiera presenta una precisa somiglianza con lo dhikr. L'esicaismo praticava la «preghiera di Gesù» basata sulla ripetizione incessante di «Gesù» o «Signore Gesù Cristo abbi pietà di me» e simili, con l'attenzione concentrata nel cuore; la preghiera era accompagnata da precise posizioni del corpo e dalla disciplina del respiro, elementi che richiamano da vicino la pratica dello dhikr del cuore. Sull'esicaismo si veda gli anonimi Racconti di un Pellegrino Russo (1973).

¹⁶ In Italia, Grecia e Spagna sono molteplici gli esempi di feste popolari nelle quali l'espressione della religiosità è indissolubilmente legata alla manifestazione della corporeità; alcuni esempi significativi che ho potuto visitare, mi sembrano quelli della festa di Santo Rocco che si celebra a Gioiosa (RC) a fine agosto, durante la quale la danza di una tarantella popolare e mal vista da parte del prete del paese, prosegue ininterrottamente dal mattino fino alla sera. I molti santuari di ex-voto, come quello dei santi Cosimo e Damiano a Riace (RC), dove la rappresentazione votiva di parti del corpo si intreccia con la richiesta di guarigione. O ancora le raffinate danze della confraternita cristiano-ortodossa degli Anastenarides di Aghia Eleni, in Grecia. Ancora più differente da questi, è il caso dell'espressione delle corporeità che si realizza nell'esperienza delle donne cristiane estatiche, che ancora ai nostri giorni si incontrano in alcune regioni del sud come la Calabria.

figure, non è solo una pratica interiore, ma è anche una rigorosa disciplina del corpo. I diversi movimenti (rak'ah) della şalāh, così come le precise figure della hadra delle confraternite, sono discipline efficaci per il raggiungimento della presenza con la realtà divina perché Dio non è vissuto come un entità separata dall'uomo, ma, come è detto da Dio sull'uomo nel Corano: «Siamo a lui più vicini che la vena grande del collo» (50:16). Le turva, come spesso è ricordato, sono vie mistiche ed esoteriche ma non ascetiche. Nel sufismo il raggiungimento dei più alti livelli spirituali non si realizza separatamente dalla conoscenza corporea ma attraverso essa e il suo progressivo affinamento. Questo aspetto di una spiritualità vissuta attraverso il corpo, secondo diversi murīdūn italiani, è fra i motivi che hanno determinato un avvicinamento più approfondito ai riti e ai metodi di una tarīgah. Come visto nella descrizione all'inizio di questo articolo. il rito di gruppo delle confraternite, la hadra, è basato sull'esperienza corporea e l'attenzione con la quale sono eseguite precise figure del corpo sincronizzate con le lettere del nome divino che è pronunciato e il ritmo del respiro. L'attenzione e la presenza corporea, il vissuto «attentivo» del corpo, sono alla base della corretta esecuzione del rito e della intensità che esso raggiunge nel gruppo e influenzano il valore dello stato (hāl, v. oltre) che il discepolo può esperire partecipando alla hadra. Questa descrizione però, corrisponde in realtà solo al tipo di conoscenza che possiamo trarre dall'esterno. Secondo la tradizione sūfī, esiste un diverso livello di conoscenza corporea, più esperienziale per chi pratica i riti, nel quale il corpo sottile si raffina in quello fisico. L'affinamento della conoscenza spirituale, realizzato principalmente attraverso la pratica del dhikr silente e individuale accompagnato dall'attenzione continua sul cuore e su altri punti del corpo, dischiude la percezione di un corpo sottile ed energetico la cui illuminazione, attraverso la pratica incessante del dhikr, è uno dei fini della «via» (vedi nota n. 8).

Ma la pratica dei metodi di una tarīqah non è solo un modo di approfondire la conoscenza corporea, essa è soprattutto una via per realizzare un cambiamento del senso di identità della persona. Nel sufismo, per descrivere questo cambiamento interiore determinato dalla pratica dei metodi di una tarīgah, esiste una precisa terminologia alla quale vorremmo accennare in modo abbastanza semplificato. Il cambiamento secondo l'insegnamento dei maestri e l'esperienza dei murīdūn, si realizza attraverso l'iniziale controllo e il successivo distacco da tutti i desideri che tengono legato l'io della persona agli aspetti più materiali ed involuti della realtà. La lotta contro l'io (nafs) materiale e volitivo dell'uomo è la prima e più ardua battaglia (jihād) che deve essere combattuta dal murīd. Il progressivo cambiamento spirituale della persona, nella psicologia tradizionale sufica, si realizza passando attraverso una serie di stadi dello sviluppo spirituale (maqāmāt, lett. «stazioni», sing. maqām), raggiunti attraverso la pratica dei metodi della confraternita. Il cambiamento è accompagnato da una progressiva purificazione dello spirito che conduce allo stadio dell'«io pacificato» (an-nafs al-mutma'innah), al quale segue lo stadio di superamento e annullamento dell'io (fanā' lett. «estinzione»), che è uno dei livelli più elevati — ma non l'ultimo — della via. Il mezzo e il fine della via è la realizzazione di uno stato di assoluta attenzione e presenza alla realtà divina, della quale Dio, come ricordato più volte nel Corano, ha posto abbondanti segni nel mondo. Il metodo principale che consente di sviluppare questa attenzione alla luce divina è il dhikr, il «ricordo» del nome di Dio. Esistono diversi livelli nella pratica del dhikr individuale, il primo consiste nella menzione solo con la lingua, il secondo nella menzione con l'attenzione concentrata nel cuore, i successivi livelli spostano l'attenzione del meditante verso altri punti del corpo posti in corrispondenza ai luoghi (latā'if) dove si dischiude la percezione del corpo sottile. Lo stato di presenza e ricordo incessante della realtà divina comincia a dischiudersi quando si realizza lo stato del dhikr «senza sforzo», vale a dire quello stato nel quale il discepolo non deve compiere alcuno sforzo volitivo per rammemorare il nome di Dio. I cambiamenti che si realizzano nel corso della via, nella psicologia sufica, hanno una doppia descrizione, in quanto possono essere distinti fra loro sia dal punto di vista dei livelli del dhikr che è praticato e raggiunto, che dal punto di vista del magam dello sviluppo spirituale al quale si è arrivati. Alle «stazioni» dello sviluppo, che possono essere considerate fasi stabili, lungo la via si aggiungono le esperienze di «stati» spirituali (hāl, pl. ahwāl, lett. «stato») intensi e momentanei, che sono considerati regali inviati da Dio che si realizzano con maggiore frequenza durante la pratica dei riti e in modo più evidente dall'esterno, durante quelli di gruppo. Durante i riti di gruppo la realizzazione di un $h\bar{a}l$. — soprattutto nei paesi tradizionali — è sovente accompagnata da visibili modificazioni della mimica facciale e della fenomenologia corporea. Altri termini e livelli di descrizione riguardano i cambiamenti che accompagnano le fasi di inizio del cammino, quelle finali, e i sotto-stadi nei quali si dividono tutti e le maqamat. Non è nostra intenzione, data la sua complessità ed estensione, addentrarci ulteriormente in una descrizione della psicologia sufica 17; tuttavia questi pochi concetti appena accennati forniscono l'idea di come nel sufismo si ritrovi una teoria psicologica del cambiamento spirituale molto precisa e dettagliata insieme a una vasta e complessa terminologia tecnica tradizionale, capace di esprimere differenze assai precise fra le diverse fasi dello sviluppo. Questa terminologia, da un punto di vista antropologico, risulta particolarmente rilevante in quanto è quella abitualmente usata dai murīdūn sia italiani che stranieri, per descrivere e comunicare le loro esperienze di cambiamento, sia tra loro che allo studioso interessato a conoscerle. Il confronto tra la propria esperienza, la terminologia e la teoria tradizionale, è il mezzo principale attraverso il quale i murīdin definiscono ed esperiscono le varie fasi del proprio cambiamento all'interno della tarīqah. Da un punto di vista metodologico, la presenza di una precisa terminologia psicologica con la quale i protagonisti interpretano la propria esperienza di cambiamento, deve far riflettere sul fatto che sa-

¹⁷ Per una introduzione a questo argomento si veda NASR (1976) e soprattutto la traduzione dall'arabo del classico di Thirmidhī sulla psicologia sufica, fatta da HERR (1961).

rebbe del tutto gratuito e poco utile voler ricorrere, per comprendere questi cambiamenti, a facili accostamenti con teorie psicodinamiche occidenta-li ¹⁸ o con categorie antropologiche come l'estasi e la transe a proposito dei cambiamenti che si verificano durante i riti di gruppo ¹⁹. Da un punto di vista psicopatologico si può rilevare che all'interno di alcune confraternite, soprattutto quelle più estese e popolari, vi è un certo numero di persone sofferenti di disturbi psicologici di varia entità. Tuttavia solo un numero ridotto di *ţuruq*, quelle con una forte struttura centralizza, accettano fra i murīdūn persone che soffrono di disturbi psicologici, e, in relazione all'assetto centralizzato della confraternita, bisogna considerare che questa scelta dipende sempre da una indicazione dello shaykh. La maggior parte delle confraternite invece, secondo una regola diffusa in tutti i paesi islamici che ho visitato, sconsigliano l'uso dei metodi della *ṭarīqah* per annientare l'io, a persone che soffrono di disturbi psichiatrici ²⁰.

5. L'espansione delle turuq nella storia e nel mondo contemporaneo

L'Islam fra gli occidentali si sta diffondendo principalmente attraverso le confraternite sufiche. Il numero dei convertiti italiani attraverso le turuq è senza dubbio maggiore di quello dei convertiti all'Islam tout cour. Da un punto di vista storico è importante rilevare che le turuq hanno svolto in diverse epoche ed aree geografiche, un ruolo significativo nella diffusione dell'Islam nei paesi non arabi ²¹. Questa via parallela della diffusione

18 Per quanto riguarda le teorie psicodinamiche occidentali, la maggior parte di queste, sono teorie dell'io, della sua normalità e delle sue patologie, che non forniscono alcuna descrizione dei livelli di sviluppo oltre l'io, che invece sono quelli che si verificano e sono attivamente ricercati attraverso la pratica dei metodi di una confraternita. Confusioni di livello di questo tipo hanno già portato a un ampia e riduzionista letteratura etnopsicoanalitica ed etnopsichiatrica che non ha mai saputo cogliere l'ovvia differenza esistente fra uno stato di annullamento patologico dell'io e uno stato di superamento volontario, controllato e attuato attraverso un metodo e una disciplina spirituale, semplicemente perché quest'ultimo caso non rientrava nel proprio orizzonte teorico; per una descrizione più ampia di tale questione si veda, Speziale F. (1995).

19 Per una descrizione dei limiti di un'interpretazione dei cambiamenti dell'esperienza che si verificano durante i riti suffi di gruppo in termini di transe - una interpretazione proposta da autori francesi come Rouget (1980) e Lapassade (1987) - si veda Speziale F. e Passalacqua E. (1998). Un limite insuperabile di questa interpretazione consiste nel fatto che gli attori del rito non si riconoscono nell'esperienza della transe; quando capiscono di cosa si tratta la considerano una categoria banale e schematica, incapace di cogliere quegli aspetti precisi dell'esperienza di cambiamento, che a loro parere e secondo la tradizione, sono gli aspetti più rilevanti di queste esperienze.

²⁰ Come ho potuto osservare in diversi paesi tradizionali, alcuni shuyūkh sono anche terapeuti e praticano la «medicina spirituale» (al-dawā' al-rūḥūnī) delle confraternite, usata prevalentemente per i disturbi psicopatologici e psicosomatici; questa pratica, da parte dei maestri è sempre tenuta separata dalla guida spirituale dei murīdūn e della tarīqah: i pazienti

non sono ammessi all'interno della tariquh.

²¹ Gli esempi di questa ruolo svolto dal sufismo sono molti; in diversi paesi africani vi sono agiografie di shuyūkh di confraternite che convertirono interi villaggi animisti. In Asia si ritrovano racconti molto simili. In Europa l'esercito dei Giannizzeri dell'impero ottomano, che era molto legato alla Bektūshiyya, ha svolto un importante ruolo nella conversione delle popolazioni cristiane dei Balcani. (Popovic A. e Veinstein G. 1996).

dell'Islam attraverso le confraternite şūfī è sicuramente un modo caratteristico di estendersi della religione islamica, del quale nel mondo contemporaneo stiamo assistendo a una nuova e diversa versione. Infatti sebbene vi siano altri esempi storici, alcune delle modalità e delle motivazioni della diffusione attuale sono per molti aspetti diverse da quelle di altre epoche. Nel passato la conversione delle popolazioni era un fenomeno più legato alle conquiste e alle sorti politiche dei paesi e dei governatori ai quali erano legati gli shuyūkh di alcune confraternite. Nell'Occidente attuale questa diffusione appare connessa a un bisogno di spiritualità, nato in reazione alla cultura materialista contemporanea, che non ha altri esempi uguali nel corso della più recente storia occidentale. L'espansione in una civiltà come quella occidentale contemporanea porta a forme di adattamento e inserimento culturale che per certi aspetti sono diverse da quelle che si sono realizzate in altri paesi ed epoche storiche.

La recente diffusione via internet del sufismo è un elemento che evidenzia la diversità del fenomeno contemporaneo. Basta digitare 'sufi' su qualsiasi motore di ricerca per entrare in contatto con un centinaio di siti che in vari modi trattano del sufismo. Tra questi diversi sono i siti ufficiali delle confraternite, come quelli della Nagsbandiyya Khalidiyya e quello della Khalwatiyya Jarrahiyya. A mio avviso e secondo gli stessi sūfī, l'eterogeneità delle informazioni contenute in questi siti non consente generalizzazioni; alcuni dei siti offrono materiale pregevole e interessanti bibliografie; molti sono invece piuttosto superficiali e il vero fine è la vendita di libri o la pubblicità di corsi e seminari. In ogni caso non bisogna sottovalutare il ruolo che la comunicazione digitale può avere nella sviluppo del sufismo, in quanto i siti ufficiali delle turuq, e soprattutto di quelle che mirano a una espansione in Occidente, offrono molte e attraenti informazioni attraverso le quali gli interessati possono approfondire la conoscenza dell'argomento. Per comprendere meglio tale fenomeno bisogna osservare che, attualmente, questi siti digitali, e soprattutto quelli più ricchi in termini di immagini e descrizioni, sono allestiti quasi esclusivamente da discepoli occidentali e principalmente da quelli delle più organizzate confraternite multietniche; mentre, almeno in Italia, nessuna delle confraternite di immigrati africani o balcanici gestisce spazi su internet. Analogamente la maggior parte delle persone che conoscono questi siti sono i discepoli italiani che hanno accesso alla tecnologia necessaria per collegarsi, mentre la maggior parte dei discepoli stranieri non ha questa possibilità. È possibile ipotizzare che anche in Italia, in un prossimo futuro, si realizzi un maggior accesso a queste tecnologie anche da parte degli immigrati, come è già successo in quei paesi occidentali come l'Inghilterra, dove l'Islam è un fenomeno meno recente che in Italia, e dai quali provengono molti dei siti internet che trattano di temi islamici.

Riferimenti bibliografici

^cABD AL WĀHID PALLAVICINI, (1991) Islam interiore. La spiritualità universale della religione islamica. Mondadori, Milano.

- ^cAin al-Ḥayāt, Quaderno di Studi della tarīqah Naqshbandiyya, (1995) pubblicazione a diffusione limitata e gratuita, n.1-1995; n.2-1996; n.3-1997.
- Allievi Stefano e Dassetto Felice (1993), *Il ritorno dell'Islam*, Ed. Lavoro, Roma. (al-) Burhāni, Abduhu Muhammad Uthman (s.d.), *Guida per il murshid*, pubblicazione a diffusione limitata della *tarīqah Burhāniyya*, Roma.
- (al-) Burhāni, Abduhu Muhammad Uthman in Témoignages soufis de l'Egypte contemporaine (1996) in Popovic A. e Veinstein G., op. cit, pp. 607-612.
- Chodkiewicz Michel, (1996), Le soufisme au XXI° siecle, in Popovic A. e Veinstein G., op. cit, pp. 533-543.
- Il Corano (1988), traduzione dall'Arabo e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- CGRBIN HENRY (1971) L'homme de lumière dan le soufisme iranien, Editions Présence, Sisteron, trad. italiana dal francese: L'uomo di luce nel sufismo iraniano, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.
- EBERHARDT ISABELLE, (1989) Sette anni nella vita di una donna. Lettere e diari, Guanda, Parma.
- FERRAROTTI FRANCO, (1999) Partire. Tornare, Donzelli, Roma.
- Grandin Nicole (1996), Les turuq au Soudan, dans la corne de l'Afrique et en Afrique orientale, in Popovic A. e Veinstein G., op. cit., pp. 165-190.
- Hamès Costant (1996), L'Europe occidentale contemporaine, in Popovic A. e Veinstein G., op.cit., pp. 442-447.
- HEER NICHOLAS, (1961) A sūfī psychological treatise, a translation of the Bayān al-Farq bayn al-Sadr wa al-Qalb wa al-Fu^cād wa al-Lubb of Abū 'abd-Allāh Muhammad ibn 'Alī al-hakīm al-Tirmidhī, Muslim World, pp. 25-36; 83-91; 163-172; 244-258.
- HIZAM FAIZA MOHAMED, I convertiti a Roma: seguaci della Țarīqa Burhaniya, in La Critica Sociologica n. 119 Autunno 1996.
- IANARI VITTORIO (1994), I senegalesi in Italia, Africa, n. 1, 1994, pp. 22-24.
- LAPASSADE GEORGE (1990 [1987]), Les étas modifiés de conscience et la transe, Presses Universitaires de France, Paris, trad. italiana dal francese, Stati modificati e transe, Sensibili alla Foglie, Roma, 1993 [1995].
- LINGS MARTIN (1983) Muhammad, his life based on the earliest sources, George Allen & Unwin Ltd, London, trad. italiana dall'inglese, La vita del profeta Muhammad secondo le fonti più antiche, Società Italiana Testi Islamici, Trieste. 1988.
- MACIOTI MARIA IMMACOLATA, a cura di, *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli, 2000. MASINI PIER CARLO (1973), *Le due passionarie della anarchia in Italia*, Storia Illustrata, n. 191, ottobre 1973, Milano.
- Mandel Gabriele (1995), Storia del Sufismo, Ed. Rusconi, Milano, 1995.
- NASR SEYYED HOSSEIN (1975) Il Sufismo, Rusconi, Milano [ed. orig. Sufi Essays (1972) George Allen & Unwin Ltd., London].
- Nazim an-Naoshbandi, (1994) La medicina dei Profeti, armonia fra uomo e natura. Murid Edizioni, Rimini.
- NAZIM AN-NAQSHBANDI, (1996) Il giardino della conoscenza, discorsi scelti di Nazim an-Naqshbandi, Murid Edizioni, Rimini.
- Perego Marcello, a cura di, (1995) Dizionario della Spiritualità Islamica, Annuqta Edizioni, senza luogo di edizione.
- Popovic Alexander e Veinstein Gilles (1996) Les voies d'Allah, Fayard, Paris. Racconti di un pellegrino russo (1973), anonimo, Rusconi, Milano.
- RAFANELLI LEDA (1975) Una donna e Mussolini, Rizzoli Milano.
- ROUGET GILBERT (1980), La musique et la trance, Editions Gallimard, Paris, trad. italiana dal francese, Musica e trance, Einaudi, Torino, 1986.

- SCATTOLIN GIUSEPPE, La realizzazione del «Sé» nel misticismo islamico: 'Umar ibn al- Fárid, in La Critica Sociologica n. 119, Autunno 1996.
- SCHIMMEL ANNEMARIE, (1998), La mia anima è una donna, ECIG, Genova.
- SCHUON FRITHIOF, (1979) De l'Unité Transcendante des Religions, Seuil, Parigi, trad. italiana dal francese L'Unità Trascendentale delle Religioni, edizioni Mediterranee, Roma (1980).
- Silsilah (s.d.), dattiloscritto a diffusione limitata della tarīqah Burhāniyya di Firenze. Speziale Fabrizio (1995) L'etnopsicologia e lo studio transculturale degli stati di coscienza, in IN-formazione in Psicologia Psicoterapia e Psichiatria, n. 21-V,

1995.

SPEZIALE FABRIZIO E PASSALACOUA ELISABETTA (1998), Stati «sottili» di coscienza nei rituali sūfī dhikr e shish: Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze, AM, rivista della Società italiana di antropologia medica, n. 5-6, ottobre 1998.

Tarīgah Burhāniyya Dusugiyya Shādhiliya (s.d.), dattiloscritto a diffusione limita-

ta della tarīgah Burhāniyya di Firenze.

WILSON PETER LAMBORN (1995), Pirate Utopias. Moorish Corsairs & European Renegadoes, Autonomedia, Brooklyn (NY), trad. dall'inglese, Utopie Pirata, Corsari Mori e rinnegati Europei, Shake edizioni, Milano 1996.

Il paradigma esoterico e un modello di applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor

di Pierluigi Zoccatelli*

1. Cenni metodologici per l'approccio al paradigma esoterico

Occuparsi della ricezione in Italia del «movimento gnostico» e, più in generale, delle varie correnti che si reclamano — non di rado polemicamente fra loro, e comunque, come vedremo, con sfumature accentuate nelle reciproche prospettive — all'eredità di di Samael Aun Weor (Víctor Manuel Gómez Rodríguez, 1917-1977), significa anzitutto preoccuparsi di svolgere una necessaria premessa metodologica sul significato e l'attualità delle tematiche soggiacenti.

Normalmente, le proposte classificatorie riguardanti le nuove vie spirituali ¹ ruotano attorno a un'ipotesi tipologica molto semplice. Tralasciamo in questa sede le modalità di radicamento dei nuovi movimenti religiosi ², come pure quelle che paiono le tipologie più articolate — rispettivamente di Ernst Troeltsch (1865-1923), di Bryan Wilson e di Roy Wallis (1945-1990) —, che rischierebbero di appesantire la nostra panoramica con un linguaggio freddo e tecnico. Tuttavia, a patto di non volere costringere la realtà nei confini angusti di una tipologia, quest'ultima può sempre risultare di grande utilità. Ecco allora che è possibile suddividere il fenomeno della nuova religiosità in tre grandi contenitori:

- 1. nuovi movimenti religiosi di origine cristiana;
- 2. nuovi movimenti religiosi che affondano le loro radici nel patrimonio filosofico-religioso di origine orientale;
- 3. e infine, la cosiddetta area della «nuova gnosi», ovvero quel tertium in cui rientrano quelle realtà che non possono essere ricondotte alle

* È membro del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) di Torino, studioso di esoterismo, simbolismo cristiano. Cura la collana «Religioni e Movimenti» della ELLEDici.

² Cfr. Rodney Stark - William Sims Bainbridge, The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation, University of California Press, Berkeley 1985, p. 25.

¹ Per l'utilizzo di questa terminologia, cfr. Jean-Françis Mayer, Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse, L'Age d'Homme, Losanna 1993.

prime due aree storico-geografiche, e che nondimeno paiono far parte del fenomeno nel suo insieme. Per area della «nuova gnosi» si intende qui il referente o polo di riferimento delle tradizioni esoteriche; il propositore di questa area interpretativa, Giovanni Filoramo, precisa comunque a scanso di equivoci che, «in questo caso non si ha a che fare con forme di pensiero direttamente collegate alle tradizioni antiche dello gnosticismo (anche se alcuni esempi in questo senso non mancherebbero), quanto piuttosto con la ripresa indiretta di tradizioni esoteriche che, dal punto di vista della comparazione fenomenologica, presentano sorprendenti corrispondenze strutturali, ruotanti intorno al tema autoredentivo della religione del Sé»³.

È già stato osservato come quello del sacro esoterico (un altro modo per definire l'area della nuova gnosi), con la sua particolare sofisticazione concettuale che gli permette di comprendere ma di non confondersi — distinguendosene invece -, con la categoria dei «nuovi movimenti magici» 4, sia un momento decisivo nell'attuale processo di ristrutturazione del campo religioso, come pure il posto che occupano le tradizioni esoteriche quali fattori di rivitalizzazione mitico-religiosa del patrimonio di simboli intorno a cui ruota e da cui trae alimento quella particolare esperienza spirituale — religione del sé 5, o variante contemporanea dell'antica gnosi 6, come abbiamo appena accennato — che lo storico delle religioni svizzero Jean-François Mayer propone di chiamare «vie della conoscenza». da affiancarsi in questo caso alle «vie della credenza» (con riferimento all'attitudine religiosa nei confronti del campo di gestione delle relazioni con le dimensioni trascendenti) e alle «vie del potere» (con riferimento all'attitudine magica, in questo caso dicotomica in relazione a quella religiosa)7. Si potrebbe in questo caso evocare il modello etno-antropologico di Gregory Bateson (1904-1980) a proposito della «dissoluzione della religione» 8, un'ipotesi con la quale si è confrontata la studiosa francese Francoise Champion a proposito della fenomenologia contemporanea del ritorno del magico e che l'ha portata a parlare di una «nebulosa misticoesoterica» costituita da credenze, mentalità, movimenti 9.

⁴ Si tratta della categoria elaborata da Massimo Introvigne, ne Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo, SugarCo, Milano 1990.

⁵ Sulla nozione di «religione del sé» cfr. Paul Heelas, La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1999.

⁷ Cfr. J.-F. MAYER, «Note sur les "nouveaux mouvements magiques", ARIES, 22 (1999), pp. 86-100.

⁸ Cfr. Gregory Bateson - Mary Catherine Bateson, Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred, MacMillan, New York 1987, p. 56.

⁹ Cfr. Françoise Champion, «La Nébuleuse mystique-ésotérique. Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique», in Jean-Baptiste Martin - Françis Laplantine (a cura di), Le Défi magique. I. Esotérisme, occultisme, spiritisme, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994, pp. 315-326.

³ GIOVANNI FILORAMO, Figure del sacro. Saggi di storia religiosa, Morcelliana, Brescia 1993, p. 234.

⁶ Sulla prospettiva gnostica intesa come una componente essenziale della moderna tradizione esoterica, cfr. M. Introvigne, Il ritorno dello gnosticismo, SugarCo, Carnago (Varese) 1993.

Vale la pena di evidenziare appieno il carattere epistemologico della categoria «nebulosa mistico-esoterica», così importante — a nostro avviso -- per delineare un intero habitat dal quale tutta la galassia neo-religiosa attinge, o in cui ricadono i detriti dei gruppi che continuamente nascono o muoiono, così tipico del cultic milieu originariamente studiato da Colin Campbell 10; un clima che pare svolgere la non insignificante funzione di rimettere in circolazione, adattandole alle peculiari esigenze dell'attuale contesto socio-culturale, forme religiose alternative alla tradizione dominante in Occidente. Per evitare ogni malinteso sarà comunque utile precisare che il cultic milieu discusso da Campbell è un dato in qualche modo permanente, mentre l'area della «nebulosa mistico-esoterica» è un segmento, per quanto ampio, del primo, inscritta in un contesto sociale e storico preciso: «La nebulosa mistico-esoterica è la risultante [...] dell'incontro fra la controcultura degli anni 1970, le religioni orientali e le antiche correnti esoteriste» 11. Si nota così come gran parte di quest'area coincida con le correnti del fenomeno New Age 12.

Non è certamente possibile ricondurre tutto il vasto fenomeno delle nuove credenze a un'omogeneità interna, giacché esse esprimono - con un linguaggio religioso, o almeno sacrale — un insieme di reazioni a fenomeni sociali tipici del mondo moderno. Detto questo, una delle distinzioni più difficili da operare in quest'ambito rimane quella fra religione e magia, una distinzione che è all'origine della categoria «nuovi movimenti magici» e che presuppone quella di esperienza magica distinta e contrapposta all'esperienza religiosa: «Seguendo Mircea Eliade e Julien Ries, si può dire che [...] l'esperienza religiosa è una ierofania, una manifestazione del sacro, mentre l'esperienza magica si pone piuttosto come cratofania, come manifestazione della potenza» 13. Tuttavia, l'esperienza magica — da noi qui intesa come propria del mondo detto «occultista» — presenta momenti di analogia, che però non coincidono con l'esperienza che si ritrova nelle correnti dell'esoterismo 14, e in tal senso pare appropriata la definizione operata da Jean-Pierre Laurant, il quale, illustrando l'origine recente dei sostantivi «esoterismo» e «occultismo», li identifica come «falsi gemelli» 15.

11 F. Champion, «Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique», Archives de Sciences sociales des Religions, 67/1 (gennaio-marzo 1989),

pp. 155-169 (p. 158).

13 IDEM, Le nuove Religioni, SugarCo, Milano 1989, p. 9.

¹⁴ Cfr. Antoine Faivre - Wouter J. Hanegraaff (a cura di), Western Esotericism and the Science of Religion, Peeters, Lovanio 1998.

¹⁰ Cfr. Colin Campbell, «The Cult, the Cultic Milieu and Secularization», in Michael Hill (a cura di), A Sociological Yearbook of Religion in Britain - 5, SCM Press, Londra 1972, pp. 119-136.

¹² Ci siamo occupati noi stessi, a più riprese, del fenomeno New Age; tuttavia, per evitare notizie bibliografiche a carattere autoreferente, ci sia consentito di rimandare globalmente all'opera esaustiva sul tema di M. Introvigne: New Age & Next Age, Piemme. Casale Monferrato (Alessandria) 2000.

¹⁵ JEAN-PIERRE LAURANT, L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle, L'Age d'Homme, Losanna 1992, p. 19.

Per concludere, il nostro accostamento metodologico — come tale non esente dai rischi di ogni generalizzazione, e auspicabilmente da approfondirsi - intende rispondere all'esigenza di superamento della corrente distinzione fra movimenti religiosi e movimenti magici quando si tratta di fondare una criteriologia d'approccio dei tipi fondamentali di accostamento al sacro. Se l'approccio religioso (nuovo o antico) non esaurisce le potenzialità di relazione con le dimensioni trascendenti, l'approccio magico a sua volta non pare concludere tale esperienza, ma sembra piuttosto pars di un genus — che proponiamo di chiamare il paradigma esoterico —, a sua volta distinguibile in gruppi, in famiglie, in modalità di accesso: dai «nuovi movimenti magici», con tutte le suddivisioni e classificazioni proposte da Introvigne, alla «magick family» (ma anche «ancient wisdom family», considerata una categoria più generale) in quanto sotto-gruppo delle nuove religioni utilizzato dai ricercatori americani al seguito di J. Gordon Melton 16, alle «vie della conoscenza» e «vie del potere» discusse da Mayer (forse Giano bifronte di un'identica realtà 17), alle correnti dell'esoterismo occidentale presentate da Antoine Faivre 18. Il paradigma esoterico, più che la magia, ci sembra quindi essere la vera alternativa. quale tipo fondamentale, al fatto religioso.

2. Il movimento gnostico di Samael Aun Weor

Un modello di applicazione particolarmente interessante del paradigma esoterico — non da ultimo per la totale assenza a livello internazionale di letteratura scientifica sull'argomento, nonostante le dimensioni sociologiche tutt'altro che trascurabili delle realtà prese in considerazione ¹⁹ — è costituito dal movimento gnostico di Samael Aun Weor, a cui dedichiamo questa rassegna, frutto di una prolungata ricerca sul campo e varie osservazioni partecipanti. Precisiamo subito che l'oggetto di questo studio è il movimento gnostico di Samael Aun Weor in Italia, posto che esistono branche solo straniere (a ulteriore testimonianza della varietà del movimento preso in esame) qui non prese in considerazione, per quanto le articolazioni italiane siano grosso modo parallele a quelle straniere.

Victor Manuel Gómez Rodríguez nasce a Santa Fé di Bogotà, in Colombia, nel 1917. Dopo avere iniziato gli studi in un collegio gesuita, lo abbandona a dodici anni, disilluso dalla religione; quattordicenne, si appassiona allo spiritismo — particolarmente ad Allan Kardec (1804-1869)

¹⁶ Cfr. J. Gordon Melton, Magic. Witchcraft, and Paganism in America: A Bibliography, Garland, New York — Londra 1982.

¹⁷ Senza dimenticare che alcune «vie della conoscenza» risultano talora affini più alle «vie della credenza» che alle «vie del potere»; è il caso per esempio, della Christian Science, su cui cfr. Régis Dericquebourg, La Christian Science, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1999.

¹⁸ Distinte dall'autore in quattro elementi fondamentali e due secondari; cfr. A. FAI-VRE, L'esoterismo. Storia e significati, trad. it., SugarCo, Carnago (Varese) 1992.

¹⁹ Cfr. però l'assai pertinente quadro generale offerto da M. Introvigne, Il ritorno dello gnosticismo, cit., pp. 198-202.

e al suo successore Léon Denis (1846-1927) -, per aderire in seguito, nel 1933, alla Società Teosofica, dalla quale si ritira dopo qualche anno per diventare membro della Fraternitas Rosicruciana Antiqua di Arnoldo Krumm-Heller (Frater Huiracocha, 1876-1949) — iniziatasi a stabilire in Sudamerica nel 1927 —, dal quale avrebbe personalmente ricevuto una consacrazione episcopale nella Ecclesia Gnostica Catholica di derivazione Theodor Reuss (1855-1923). Deluso dalle precedenti esperienze, e dopo avere approfondito lo studio di Eliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant, 1810-1875), Rudolf Steiner (1861-1925) e Max Heindel (Carl Louis von Grasshoff, 1865-1919) 20, si ritira a meditare e scopre di essere stato nelle vite precedenti uno ierofante egizio, Giulio Cesare, un membro di un ordine tibetano composto da 201 monaci che reggono l'umanità, e l'equivalente sulla Luna di Gesù, dove sarebbe stato crocifisso per salvare l'umanità ivi residente e preparare l'avvento della «quinta razza radice» (secondo il classico schema teosofico elaborato da Helena Petrovna Blavatsky ne La dottrina segreta). In ogni caso, morto Krumm-Heller, nel 1949, Gómez - dopo avere assunto il nome iniziatico di Samael Aun Weor (pure se talora noto con lo pseudonimo di Kattan Umaña Tamines), e dopo la pubblicazione del suo primo libro Il matrimonio perfetto, nel 1950 — decide di intraprendere ogni sforzo per aprire le porte della Gnosi all'umanità e fonda a Città del Messico la Chiesa Gnostica Cristiana Universale, realtà che nel corso dei decenni assumerà altre denominazioni, anche in ragione delle varie derivazioni e scissioni del suo « movimento gnostico ». Alla morte di Samael Aun Weor (avvenuta a Città del Messico, il 24 dicembre 1977), il movimento patisce una dura lotta per la successione, e oggi ne sono presenti decine di branche separate (fra cui la Chiesa gnostica Stella Maris — termine che nella cosmologia weorita indica lo «Sperma Sacro» — di Cartagena, accusata nel 1999 dalla stampa sensazionalistica locale — a torto, ma con eco internazionale — di preparare un suicidio collettivo, forse collegandosi all'assunto di Samael Aun Weor relativo a «un grave incidente nucleare che causerà una immane catastrofe» 21 proprio entro tale anno), le principali delle quali attive anche in Italia. Benché queste branche divergano - oltre che su questioni di successione - anche su problemi dottrinali, comune è la venerazione degli scritti di Samael Aun Weor e della stessa persona del maestro, venerato come «Kalki Avatar dell'Età dell'Acquario» (la Nuova Era, che per Samael Aun Weor ha avuto inizio il 4 febbraio 1962, fra le due e le tre del pomeriggio), «Buddha Maitreva» e «Logos del pianeta Marte», particolarmente in seguito a un evento occorso il 27 ottobre 1954 presso il «Templo Mayor Sumum Supremum Santuarium de la Sierra Nevada de Sta. Marta Colombia», quando si realizza

²⁰ Per evitare continui rimandi bibliografici sui vari protagonisti del milieu magico ed esoterico cfr. IDEM, Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo, cit.

²¹ Le citazioni dirette qui di seguito riprodotte sono tratte dai materiali di Samael Aun Weor e dei *leader* delle ulteriori filiazioni, gentilmente fornitemi dai gruppi presso i quali ho condotto le mie ricerche, che qui desidero ringraziare. Per riferimenti bibliografici più precisi, si veda la nota bibliografica conclusiva.

l'«avvento spirituale dell'arcangelo Samael», una «natività gnostica» e «fatto cosmico» (ovvero la fase finale del processo iniziatico di Víctor Manuel Gómez Rodríguez, che da questo momento incarna il suo «essere interno» Samael Aun Weor) alla quale sono presenti i primi discepoli di Samael Aun Weor, fra i quali uno dei proclamatisi successori di Samael Aun Weor quale Patriarca della Chiesa Gnostica Cristiana Universale (Julio Medina Vizcaíno, noto come Gargha Cuichines, al quale succede il figlio Jorge Medina Barranco, poi contrastato in Ecuador da Olmedo Palomino Sanchez).

Da un punto di vista strettamente fenomenologico, il pensiero gnostico di Samael Aun Weor — che ha ottenuto un rapido e notevole successo in America Latina e nel Québec, negli Stati Uniti e in Europa (soprattutto in Spagna) — combina temi che derivano, fra l'altro e come si è visto, dalla tradizione delle Chiese gnostiche, da Arnoldo Krumm-Heller (e dal responsabile della Fraternitas Rosicruciana Antiqua in Ecuador, Jorge Adoum, noto come Mago Jefa, ?-1958), dal tantrismo, dalla Società Teosofica, senza dimenticare i non secondari influssi thelemiti (ovvero risalenti ad Aleister Crowley, 1875-1947) e la netta ripresa del pensiero del noto esoterista caucasico George Ivanovitch Gurdjieff (1866?-1949); si pensi, in questo caso — ma per citare un solo esempio, fra i molti —, alla ripresa del «Grandissimo Trogoautoegocrate Generale» dei gurdjieffiani Racconti di Belzebù al suo piccolo nipote - che in Samael Aun Weor diviene la «Legge dell'Eterno Trogo-Auto-Ego-Cratico-Cosmico Comune» - o all'importante apporto nella psicologia di Samael Aun Weor degli insegnamenti di Piotr Demianovich Ouspensky (1878-1947), il celebre discepolo di Gurdjieff. Tutto questo detto, senza dimenticare che, in effetti, Samael Aun Weor si definisce «Maestro della Sintesi» per avere concepito un corpo di dottrina che sintetizza in maniera didattica la conoscenza iniziatica contenuta nelle culture primitive ed esoteriche del pianeta Terra, associato a un lavoro di verifica interna attraverso le pratiche dello sdoppiamento astrale, stati di jina (viaggio del corpo fisico nell'iperdimensione), ecc. La sintesi degli insegnamenti gnostici di Samael Aun Weor e delle scuole che a lui si rifanno è contenuta nei «Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza», ovvero:

a. la morte dell'universo interiore negativo di ciascuno («ego», o aggregati artificiali della psiche che impediscono la manifestazione dell'essere) tramite l'autoscoperta, la comprensione e la disintegrazione di tutti gli aggregati psicologici — blocchi, condizionamenti, identificazioni, paure, ecc. — che impediscono la libera circolazione delle energie e il risveglio della «coscienza oggettiva»;

b. la nascita dei corpi interni o corpi esistenziali superiori dell'essere (corpo astrale, corpo mentale, corpo causale), indispensabili veicoli per le dimensioni superiori a quella fisica, grazie alla trasmutazione delle energie creatrici (mediante la pratica dell'«Arcano AZF», ovvero la pratica di eccitazione dell'apparato sessuale senza emissione del seme, con conseguente «cerebralizzazione» del seme e «seminiz-

zazione» del cervello; pratica nota con il nome di karezza) e l'eliminazione degli aggregati psicologici, onde raggiungere uno sviluppo e rigenerazione totale, risvegliando facoltà quali chiaroveggenza, chiaroudienza, intuizione e telepatia;

c. il sacrificio per l'umanità nella divulgazione, in qualsiasi modo opportuno, della saggezza eterna appresa, ovvero il lavoro per restituire le chiavi della conoscenza universale ricevute nel percorso gnostico.

L'obiettivo della gnosi di Samael Aun Weor, come si è accennato, è il risveglio della coscienza, che parte da una auto-osservazione attraverso la quale l'uomo si rivolge al suo interno e si accorge che «qualcosa» gli manca. Questo processo di risveglio non è però facile perché la coscienza è racchiusa e impedita («addormentata») da una serie di strutture psicologiche negative (chiamate «io»); il primo lavoro che l'adepto è chiamato a compiere è quello di identificare queste strutture. L'uomo scopre così che il suo mondo interiore è costituito da tre diversi elementi: l'essenza, gli «io» — che si trovano nei 49 livelli del subcosciente, «dove l'Ego sviluppa continuamente i suoi film che addormentano la nostra coscienza» — e la personalità. L'essenza è la scintilla divina gnostica che vive all'interno di ogni uomo. Nonostante la presenza di questo elemento divino, l'uomo contemporaneo, l'«animale intellettuale», degenera nella violenza e nella crudeltà. Questo è avvenuto a causa dei «demoni rossi di Seth», cioè gli «io»: strutture psicologiche, difetti, vizi che si manifestano sia come pensieri, sia come comportamenti. La personalità, a sua volta, non è innata come l'essenza, ma comprende tutti i valori appresi tramite la cultura e l'educazione. Il primo lavoro interiore da fare — senza trascurare l'educazione, che sin dall'infanzia mira allo sviluppo armonioso dell'essenza e della personalità — è il lavoro sugli «io», che mira a rimuovere le incrostazioni che impediscono alla «sfera di diamante» (l'essenza) di emergere e di dominare la personalità. Nella personalità dove domina l'essenza la volontà umana si converte nella «volontà-Cristo» (il termine «Cristo» ha qui un significato esoterico indipendente dal personaggio storico di Gesù). Dissolvendo gli «io», attraverso la salita di tre montagne, si arriva all'unione con l'Assoluto dove non esiste più alcuna dualità. Salendo le prime due montagne, l'iniziato realizza i «corpi solari» (che tuttavia possono ancora essere utilizzati dai cattivi «io») e quindi, dissolti i primi, i «corpi d'oro». Saliti sulla terza montagna non ci sono più corpi, e il serpente Kundalini viene ingoiato dall'Aquila, a simboleggiare che ogni forma particolare deve morire per entrare nell'assoluta Unità. Per raggiungere questi scopi Samael Aun Weor offre una conoscenza, un accostamento alchemico alla sessualità, invocazioni, catene di protezione e cura nonché - dopo un'apposita unzione che abilita al sacerdozio gnostico, al termine di un corso speciale — rituali suddivisi in sette gradi e compendiati nello scritto riservato Liturgia Gnostica, fra cui una messa gnostica. Quanto alla pratica, raggiunto un certo livello di approfondimento dell'insegnamento gnostico, particolare importanza viene attribuita ai «viaggi incorporei» e alla creazione del corpo astrale: «Fabbricare il corpo astrale è stato, è e sarà

sempre un problema assolutamente sessuale». Per ottenere questo risultato (che consente di «viaggiare liberamente per tutta la Via Lattea senza alcun pericolo») è necessario trasmutare l'idrogeno sessuale SI-12 che abbonda nel seme il quale, dopo avere ricevuto uno «shock speciale» — frenando l'impulso sessuale per evitare l'eiaculazione del seme —, passa a una «seconda ottava superiore, che agisce in accordo alle sette note della scala DO-RE-MI-FA-SOL-LA-SI» (riprendendo alla lettera una serie di concezioni tipiche del sistema Gurdjieffiano, qui caricate di una valenza sessuale probabilmente estranea all'esoterista caucasico): l'unione del SI-12 maschile e femminile permette così all'idrogeno sessuale di passare a una seconda ottava superiore il cui risultato viene a essere la cristallizzazione del menzionato idrogeno nella forma meravigliosa del corpo astrale; dopo il raggiungimento di questo stato, l'allievo può concentrarsi nella fabbricazione del corpo mentale solare, «un corpo di paradiso, un corpo di felicità pieno di perfezione incalcolabile».

L'itinerario di approccio agli insegnamenti gnostici si suddivide in tre cicli, per un totale di circa cinquanta incontri settimanali, corrispondenti a un programma di studi graduale: la «prima camera» (circolo exoterico) è composta di tre fasi (A, B e C), corrispondenti ad altrettante tappe di apprendimento delle nozioni fondamentali (meditazione, rilassamento, vocalizzazioni e mantra, viaggio astrale, risveglio dei chakra, conoscenza del sé, trasmutazione delle energie, ecc.); la «seconda camera» (circolo mesoterico) è rivolta a quanti, avendo compreso e messo in pratica l'insegnamento gnostico, desiderano vivere più a fondo i «Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza»; la «terza camera» (circolo esoterico), infine, è aperta agli allievi di fase avanzata. La pratica centrale è chiamata (utilizzando un termine tantrico) Sahaja Maithuna e consiste in un atto sessuale completo fra un uomo e una donna che comporta la sublimazione dell'energia sessuale senza passare attraverso l'orgasmo («inmisio membri virili in vagina feminae sine ejaculatium seminis», sic), così da realizzare una «trasmutazione» dell'energia sessuale che contribuisce ad aprire i 49 livelli del subconscio (facendone uscire tutti gli «io» che sono nascosti) e permette l'ascesa gnostica; si tratta di una pratica che non ha nulla a che vedere con il coito interrotto, ma che dovrebbe consentire la trasmutazione sia dell'energia maschile (seme), sia delle secrezioni femminili, altrettanto importanti per il risveglio della kundalini. Diversamente da altri ambienti esoterici, Samael Aun Weor considera questa via all'alchimia sessuale come l'unica lecita; le altre sono rifiutate e perfino attaccate come diaboliche (presiedute, finalmente, da una «Loggia nera»). Samael Aun Weor insegna che, nel Sahaja Maithuna, dall'unione delle forze maschile e femminile nasce una terza forza, il Cherubino: una parte della Grande Madre Divina, una creatura di fuoco che agisce per un tempo limitato ma sufficiente a «bruciare » gli «io» contro cui la sua forza viene diretta. Riprendendo una tradizione tantrica dotata di una lunga storia nella spiritualità orientale e nell'esoterismo occidentale. Samael Aun Weor ritiene che, evitando l'emissione del seme, l'energia sessuale, anziché disperdersi verso l'esterno, viaggi verso le fibre più profonde dell'essere e della coscienza, che viene così risve-

gliata. Anche se non in tutte le derivazioni del «movimento gnostico», ai discepoli non coniugati viene invece insegnato un esercizio di trasmutazione chiamato (ancora utilizzando un termine tantrico; anche se nel tantrismo si tratta — come nel caso di Sahaja Maithuna — di parole che coprono significati diversi 22) Vajroli Mudra, che consiste in particolari posture seguite da un deciso massaggio sugli organi genitali. Confermando un approccio non libertino alla sessualità - che deve essere infatti vissuta in assoluta castità di pensiero —, Samael Aun Weor sottolinea che l'antitesi fatale del Vajroli Mudra è «il vizio ripugnante e abietto della masturbazione», a cui segue fatalmente l'abisso e la seconda morte di cui parla l'Apocalisse; vi è qui una chiave particolare dell'intero sistema gnostico weorita. il quale considera la sessualità quale forma eminente di relazione con il trascendente («il sesso è la funzione creatrice per mezzo della quale l'essere umano è un vero Dio»; e «l'alchimia sessuale è di fatto la scienza della nuova Era d'Acquario», come è scritto in Il matrimonio perfetto), al punto che la dispersione dell'energia sessuale fuori da queste pratiche viene letta come causa causarum della perdita di tutte le facoltà interne nonché di malattie, vecchiaia, degenerescenza delle funzioni vitali, perdita della memoria e, infine, della morte stessa.

Peraltro, sulla pratica di questa via alchemica si manifestano spesso disaccordi fra le diverse branche del movimento. Poiché la dottrina è ampiamente comune, ci limiteremo per ciascuna branca a mettere in luce le questioni di successione, le peculiarità dottrinali e alcuni dati relativi alla presenza in Italia (escludendo i gruppi che hanno avuto in passato una pur minima presenza, come la Chiesa Gnostica Cristiana Universale del colombiano, oggi residente in Venezuela, Teofilo Bustos, nato nel 1935 e più noto come V.M. Lakshmi), paese nel quale — nonostante una minore «ipertrofia della filiazione» ²³ tipica di questa scuola nel continente iberoamericano — il movimento di Samael Aun Weor ha confermato a pieno titolo di essere il più diffuso «movimento gnostico di massa» al mondo.

2.1 Istituto Gnostico di Antropologia (I.G.A.)

Anche se quasi tutti i movimenti sorti dopo la morte di Samael Aun Weor rivendicano con forza di essere gli unici fedeli eredi del suo messaggio, quello che a livello internazionale si distingue maggiormente, per la sua consistenza numerica (i membri attivi sono circa 18.000), l'accurata edizione critico-storica di tutte le sue opere e la metodologia di diffusione è l'Istituto Gnostico di Antropologia (I.G.A.). Alla morte di Samael Aun

²² Cfr. sul punto David Gordon White, *The Alchemical Body. Siddhi Traditions in Medieval India*, University of Chicago Press, Chicago-Londra 1996.

²³ Secondo la categoria elaborata da M. INTROVIGNE, « De l'hypertrophie de la filiation: le milieu kremmerzien en Italie», in AA.VV., Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII-XX siècles): Filiations et emprunts, Archè — La Table d'Emeraude, Parigi 1999, pp. 148-156.

Weor, infatti, le redini del movimento sono lasciate in eredità alla seconda moglie Arnolda Garro Gómez (1920-1998), più nota come Maestra Litelantes (detta anche 'Maestra del silenzio' per la sua abitudine di non dare conferenze pubbliche), la quale ha svolto un ruolo asolutamente centrale nell'elaborazione dell'opus di Samael Aun Weor, fra l'altro collaborando alla concezione e stesura di varie opere (fra cui il Trattato di medicina occulta e magia pratica, del 1952); di lei Samael Aun Weor ha parlato come di «un potentissimo guru illuminato che gode di coscienza continua e nella cui mente è racchiusa tutta la sapienza dei secoli». Nel 1989, per problemi legati all'interpretazione e applicazione dell'insegnamento gnostico, alla successione e gestione dei diritti d'autore di Samael Aun Weor (oggetto di contenziosi nei tribunali di molte nazioni), Arnolda Garro Gómez decide di abbandonare l'A.G.E.A.C.A.C. (di cui si veda qui oltre) al suo destino e proseguire il movimento gnostico fondato dal marito dando vita all'Istituto Gnostico di Antropologia. Alla morte di Maestra Litelantes, la responsabilità legale di rappresentanza è stata affidata al figlio Osiris Gómez, direttore dell'Istituto; il coordinamento dei vari centri e il controllo della formazione degli istruttori — della durata di tre mesi, presso i centri di formazione di Guadalajara (Messico), Montréal (Canada) e Belgida (nei pressi di Valencia, Spagna) - è invece affidato a livello internazionale a Roberto Tejada. L'Istituto ha sede a Città del Messico ed è diffuso in molti paesi dell'America Latina, negli Stati Uniti, in Canada, in Australia, in Nuova Zelanda, Thailandia, Camerun, Inghilterra, Francia, Spagna, Germania, Belgio, Portogallo e Grecia. L'Istituto Gnostico di Antropologia ha svolto in questi anni un importante lavoro di riedizione storica delle opere di Samael Aun Weor, particolarmente attraverso le Ediciones Gnosticas España e Ediciones Gnosticas Mexico, che hanno messo a disposizione dello studioso e delle persone interessate un imponente materiale di studio (quasi ottanta opere in originale e un centinaio di compact disc di conferenze originali). In Italia — dove i membri attivi sono un centinaio - l'Istituto Gnostico di Antropologia è attivo dal 1985, con centri a Firenze, Verona, Udine e Milano. Oltre alla predisposizione di un corso per corrispondenza, ha provveduto alla traduzione di una ventina di opere in italiano. Svolge attività di conferenze pubbliche e di conferenze e attività riservate ai gruppi dell'Istituto. L'Istituto Gnostico di Antropologia non ha membri a tempo pieno, e ritiene che ogni iniziato debba vivere del suo normale lavoro.

2.2 Associazione Gnostica di Studi Antropologici e Culturali (A.G.S.A.C.A.C.)

L'A.G.S.A.C.A.C. (sezione italiana dell'A.G.E.A.C.A.C. — Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Culturales Asociación Civil, fondata nel 1976 da Samael Aun Weor), con sede a Città del Messico e un importante centro europeo in Spagna, è un organo di diffusione in Italia di opere letterarie e conferenze trascritte di Samael Aun Weor, diretto

a livello internazionale dal quasi ottantenne Víctor Manuel Chavez, amico e discepolo di Samael Aun Weor, e dalla figlia di questi, Hypatia Gómez, che nel 1989 si distacca (assieme a Víctor Manuel Chavez) dal movimento gnostico retto da Maestra Litelantes, considerando di essere l'unica persona autorizzata a proseguire l'opera intrapresa dal padre. Si interessa particolarmente allo studio — sulla base degli insegnamenti di Samael Aun Weor - dei popoli antichi, dai cinesi agli aztechi, dagli egiziani ai persiani, «dai racconti nordici agli insegnamenti segreti del Buddha; dagli etruschi ai popoli mesopotamici; dai maya ai molteplici popoli nawa: toltechi, olmechi, zapotechi, totonachi, wastechi». Studia pure le religioni e l'esoterismo. Si interessa alle leggende, ai miti e alle fiabe, considerate come un patrimonio didattico per la coscienza sia dei bambini che degli adulti. È presente in Italia dal 1987 per iniziativa di alcuni missionari canadesi, e in seguito - nel 1990 - viene registrata come associazione culturale. La sede centrale si trova a Roma, e sono presenti gruppi periferici ad Avigliana (Torino), Rapallo (Genova), Bergamo, Prato, Trezzano sul Naviglio (Milano), Como e Milano, con una frequenza di partecipanti ai corsi che varia fra le cinque e le cinquanta persone. Il corso base per accedere all'insegnamento gnostico dell'A.G.S.A.C.A.C. (similmente agli altri movimenti) consiste in ventidue lezioni — equivalenti alla fase A della «prima camera», disponibili anche per corrispondenza attraverso singole monografie — denominate «Incontro con la Cultura Ermetica», in cui vengono trattati i seguenti temi: viviamo in un'epoca nera; la psicologia dell'umanità attuale; alla soglia del pensiero: cercando la luce interiore: edificando la grande parola; integrandoci con il divino; la vita dopo la vita; strappando il velo di Iside; è possibile cambiare il nostro destino; i contatti con l'infinito; homo nosce te ipsum; l'armatura dell'essere umano solare; la luce esce dalle tenebre; il ritorno al punto di partenza; il libro dei sette sigilli; il sentiero del filo del rasoio; il messaggero della nuova era; oltre il firmamento; la necessità di un cambiamento radicale; alle porte del grande olocausto; un messaggio apocalittico; hic est magnus opus.

2.3 Associazione Gnostica di Studi Antropologici e Culturali (A.G.S.A.C.)

L'A.G.S.A.C. (sezione italiana, con sede a Pordenone, della A.G.E.A.C. — Associación Gnóstica de Estudios Antropológicos, Científicos y Culturales, presente in molti paesi del mondo) nasce in Spagna, nel 1992, come branca separata dell'A.G.E.A.C.A.C., per opera di Oscar Uzcátegui Quintero (uno dei discepoli prediletti di Samael Aun Weor), il quale reclama la successione alla guida del movimento weoríano poiché, prima della morte di Samael Aun Weor, sarebbe stato da questi nominato quale legittimo continuatore della sua opera in Europa. Come altri movimenti della galassia weoriana, l'A.G.S.A.C. ha intrapreso la propagazione della dottrina gnostica di Samael Aun Weor attraverso la pubblicazione dei suoi libri, la raccolta delle sue conferenze in registrazione audio, la formazione degli istruttori, ecc., nello sforzo di diffusione del «Quinto

Vangelo dell'Avatara dell'Acquario». Tra le filiazioni del movimento gnostico in Italia che si rifanno al pensiero di Oscar Uzcátegui Quintero, va segnalata in subordine l'esistenza di una piccola realtà — Associazione Gnostica di Antropologia (A.G.A.) —, con sede a Roma, fondata nel 1999 dal venezuelano Rafael Vargas, il quale in passato ha gravitato attorno all'Istituto Gnostico di Antropologia legato a Maestra Litelantes e in seguito all'Associazione Gnostica di Studi Antropologici e Culturali di Víctor Manuel Chavez, e che si sarebbe infine fatto conoscere fra i suoi discepoli come Maestro Zoroastro.

2.4 Centro Studi di Antropologia Gnostica (C.E.G.)

Il Centro Studi di Antropologia Gnostica (C.E.G. — Centro de Estudos Gnósticos), è una delle varie branche del movimento gnostico di Samael Aun Weor, nonché quella che ha ottenuto il maggior successo quanto a numero di aderenti in Italia. Alla morte di Samael Aun Weor, Ernesto Barón dirige per un certo periodo il centro di formazione per istruttori (nel C.E.G. ora nominati «professori») di Guadalajara, in Messico, fino a che entra in contrasto con Arnolda Garro Gómez (Maestra Litelantes) — anche in forma pubblica, come accaduto durante il Seminario Internazionale di Psicologia Gnostica, svoltosi nel 1983 nello Yucatan — per problemi legati ai metodi di insegnamento di Barón, giudicati dalla moglie di Samael Aun Weor inadatti a un cammino esoterico. L'anno seguente Ernesto Barón si trasferisce quindi con la moglie Cloris Rojo Barón e un gruppo di suoi allievi a Montserrat, in Spagna, dove è stabilita la sede internazionale del neonato C.E.G., oggi presente in oltre venti nazioni del mondo e in rapida via di sviluppo.

La particolare forma di accostamento di Ernesto Barón al pensiero gnostico e alla scuola dei «Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza» si esplica mediante una «psicologia dell'autoconoscenza», basata sull'insegnamento di Samael Aun Weor ma modulata inizialmente su una scoperta psicologica dell'uomo che ricorda da vicino — anche all'atto pratico le modalità di approccio della Chiesa di Scientology e, in genere, dei movimenti del potenziale umano. Fondandosi sul classico schema weorita dei «cinque cilindri dell'anatomia umana» (intellettuale, emozionale, motore, istintivo, sessuale), si scopre così che la vita umana e psichica è composta di tre mondi: a) il mondo fisico (o delle forme), che rappresenta la parte umana e materiale dell'uomo, e dove si trova la personalità nelle sue varie classi (superiori o atmiche e inferiori o kalkiane, con tutte le loro derivazioni); b) il mondo del fondo, ovvero la segreta regione psichica del subconscio che rende l'uomo vulnerabile e debole, e dove si trovano tre aspetti particolarmente marcati (traumi; fobie; complessi, rifiuti e manie); c) il mondo del trasfondo, ossia la regione transpsichica e profonda di ogni essere umano, segnata da una duplice caratteristica, tenebre e luce: nel mondo delle tenebre sono depositati i sette ego capitali (nonché gli atomi kliphici: larvatici intellettuali, duali-mentali, venenoskiniani laringei, ipogastrico, nemico segreto, indolenti-malaticci, genetici-deformativi, distruttiviistintivi, satanici, diabolici e luciferini), e nel mondo della luce le sette virtù principali (nonché gli atomi luminici: di luce-nous, primordiale-monadico, 144 mila atomi solari o angelici, 24 mila atomi mentali, difensori, dell'infanzia, sahasrarico, Ajna della Pituitaria, laringeo Anù, spermatici, ecc.). Solo comprendendo questa complessa dinamica della «psicologia dell'autoconoscenza», e intraprendendo una rivoluzione della meditazione e tecniche per l'eliminazione dei difetti, ovvero applicando i «Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza», l'uomo può liberare la propria animacoscienza «che si trova imbottigliata nel nefasto distruttore».

La diffusione del Centro Studi di Antropologia Gnostica avviene attraverso i corsi, che in Italia si tengono regolarmente ad Ancona, Arezzo, Bologna, Firenze, Frascati (Roma), Genova, Gubbio (Perugia), L'Aquila, Livorno, Lucca, Mantova, Milano, Pesaro, Perugia, Prato, Pisa, Roma, Siena, Spoleto (Perugia), Terni, Verona, Venezia, Vicenza e Viterbo. Al C.E.G. aderiscono a livello internazionale alcune migliaia di membri; a un seminario intensivo di Ernesto Barón, svoltosi a Roma nel giugno 2000, hanno partecipato un migliaio di persone.

2.5 Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine)

Una filiazione del complesso «mosaico weorita» che ha ottenuto un notevole e consolidato successo in Italia è il Movimento Gnostico Cristiano Universale, nel nostro Paese presentatosi inizialmente come Movimento Gnostico Italiano (e sede coordinatrice a Varese), poi Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia, e infine Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine), con sede coordinatrice a Trieste. La branca italiana di questo movimento - fondato in Colombia nel 1960, e distaccatosi dal ceppo originario di Samael Aun Weor dopo la sua morte (anche se non sono mancati i tentativi di riconciliazione, nel 1980-1981) — si è resa particolarmente attiva, fra l'altro, tramite un ambizioso progetto di pubblicazioni curate dalla casa editrice Biblioteca Gnostica (di Varese), all'origine della traduzione in lingua italiana — peraltro contestata nella fedeltà all'originale da parte di altre realtà legate al lascito di Víctor Manuel Gómez Rodríguez - di vari libri di Samael Aun Weor. I membri del Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine) seguono in particolare l'insegnamento del colombiano Joaquin Enrique Amortegui Valbuena (1926-2000), più noto come V.M. Rabolú, del quale Samael Aun Weor aveva detto: «Il V.M. Rabolů, come giudice del Karma. ha potere assoluto per stabilire l'ordine ove ritenga sia necessario. Indubbiamente il V.M. Rabolú deve far cadere tanti idoli d'argilla e correggere molti errori».

Fra le caratteristiche dottrinali di Rabolú e del Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine), si nota un particolare tratto apocalittico e millenarista — «Siamo ormai nell'era del Kaljuga, i tempi sono ristretti e la Conoscenza viene rivelata in modo completo dal-

l'Avatara dell'era dell'Acquario, il Maestro Samael Aun Weor» - nonché un accento sull'aspetto «rivoluzionario» (sebbene di impronta spirituale) in luogo di «mistico», che distinguerebbe i lasciti, rispettivamente, di Rabolú e Samael Aun Weor. Particolare importanza viene data al «primo fattore della gnosi» (morte) e al «lavoro sui dettagli» che permette la «disgregazione degli ego», premessa al risveglio della coscienza: il metodo indicato da Samael Aun Weor (considerato più lento) è la tecnica per la dissoluzione dell'Io, una pratica di retrospezione da svolgersi in un particolare momento della giornata mediante l'appello alla Madre Divina, la quale aiuti l'individuo a disgregare gli «io-difetti» (aggregati psichici) compresi durante la meditazione; nell'insegnamento di Rabolú, invece, si opera mediante la «morte in marcia» (considerata più rapida), un lavoro da svolgersi istante per istante - al lavoro, in famiglia, con il partner - onde eliminare quei minutissimi dettagli che sono il nutrimento dell'Ego, ogni volta che un elemento psichico si sta manifestando, anche in questo caso tramite un appello alla Madre Divina (energia cosmica, la cui missione è di disintegrare i difetti con una lancia che possiede) in cui si dica «Madre mia, toglimi questo difetto e disintegralo con la tua lancia!», onde acquisire la «castità scientifica».

Il Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine) svolge i suoi corsi settimanali a Milano, Varese, Pavia, Novara, Trieste, Gorizia, Udine, Bolzano, Trento, Pordenone, Padova, Verona, Bologna, Roma, Salerno, e sembra avere patito sul finire degli anni 1990 alcune traversie interne che ne hanno in parte ridimensionato le non secondarie dimensioni numeriche.

2.6 Centro Studi Gnosis

Filiazione, come si è detto a proposito del Movimento Gnostico Cristiano Universale d'Italia (nel Nuovo Ordine), della corrente neo-gnostica che ha origine nella vita e nell'opera di Víctor Manuel Gómez Rodríguez, anche la scuola di pensiero e pratica del discepolo di Samael Aun Weor che risponde al nome di Joaquin Enrique Amortegui Valbuena (V.M. Rabolú) non è priva di scissioni, una delle quali proprio in Italia. Il Centro Studi Gnosis, che si presenta come «Scuola dell'Insegnamento dei Tre Fattori», nasce infatti — nel 1996 — per iniziativa del quasi sessantenne italocinese Riccardo Wang King, sin dall'inizio degli anni 1980 membro del Movimento Gnostico Italiano. Il Centro Studi Gnosis è presente con tre distaccamenti - a Milano (Centro Samael Aun Weor), Torino (Centro V.M. Rabolú) e in Val Seriana (in provincia di Bergamo) — e raduna circa venti aderenti. Gli insegnamenti e le pratiche seguite dai membri di tale scuola sono sostanzialmente riconducibili a quanto si è detto in tema del Movimento Gnostico Cristiano Universale. In questo senso, oltre alla riproposizione della metodica per la disintegrazione dei difetti finalizzata all'ottenimento della «castità scientifica», il Centro Studi Gnosis pratica le formule per l'acquisizione dello sdoppiamento astrale come insegnate da Rabolú, basate sulla recita di mantram intesi come «parole magiche» che permettono di uscire dal corpo fisico e farvi ritorno con piena coscienza; detti mantram sono «LA RA S» e «FA RA ON» (da pronunciarsi prolungando il suono di ciascuna sillaba).

Riprendendo un tema già presentato da Samael Aun Weor relativo alla storia e al destino dell'umanità, di impronta squisitamente teosofico quanto alla cosmogonia d'origine, Rabolú ha pubblicato un ultimo volume in vita (Hercólubus o Pianeta Rosso), considerato un aiuto e ultima risorsa dato all'umanità perché possa scampare all'imminente catastrofe dovuta all'arrivo del pianeta Hercólubus, grande circa sei volte Giove, che si starebbe minacciosamente avvicinando alla Terra preludendo a una catastrofe e alla scomparsa della razza umana. Si tratterebbe, già secondo Samael Aun Weor, dello stesso pianeta che avrebbe causato la scomparsa di Atlantide e della civiltà che lo abitava; come allora — e come per gli abitanti degli altri pianeti, minuziosamente descritti nei loro usi e costumi da Rabolú nel libro in questione (un tratto che proietta credenze proprie del mondo ufologico nel mondo weorita, come testimonia l'interesse suscitato da Hercólubus o Pianeta Rosso in alcuni culti dei dischi volanti, anche in Italia) —, soli sopravviveranno quanti si saranno resi disponibili a trasformarsi secondo i «Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza».

In tema di filiazioni della «galassia weorita», e particolarmente della via seguita dai discepoli di Joaquin Enrique Amortegui Valbuena, vale la pena di ricordare come Rabolú — secondo ricostruzioni da fonti dirette — avesse inteso sciogliere prima della sua morte l'intero movimento a lui ricollegato.

3. Conclusioni

Nel formulare un primo approccio a quello che abbiamo definito paradigma esoterico — ovvero un'ipotesi di alternativa, quale tipo fondamentale, al fatto religioso, in luogo di un più vago riferimento alla magia —, in apertura si è fatto cenno alle utili distinzioni fornite da Giovanni Filoramo in tema di «nuova gnosi», ovvero non «forme di pensiero direttamente collegate alle tradizioni antiche dello gnosticismo [...], quanto piuttosto [...] la ripresa indiretta di tradizioni esoteriche che, dal punto di vista della comparazione fenomenologica, presentano sorprendenti corrispondenze strutturali, ruotanti intorno al tema autoredentivo della religione del Sé». Essendoci poi occupati di un caso specifico — il movimento gnostico di Samael Aun Weor, che rivendica esplicitamente il riferimento alla gnosi —, sarà utile ricordare la perfetta consapevolezza che lo studioso deve avere nel distinguere fra gnosticismo, neo-gnosticismo e nuovo gnosticismo, fra risveglio della gnosi e ritorno della gnosi, rifuggendo cioè da ogni impropria assimilazione ai miti culturali talora corren-

ti ²⁴. Tuttavia (*Hic Rhodus, hic salta!*), questa indagine ci ha messo di fronte a una realtà internazionale di dimensioni numeriche non secondarie e fortemente radicata da vari decenni (Italia compresa), sulla cui esistenza, le cui tracce, il cui percorso carsico, nulla o quasi nulla è stato detto sinora, verosimilmente per le non poche difficoltà che una ricerca su tale fronte presenta. Indubbiamente, quando sembrava fosse venuto il momento di chiudere la stagione degli studi sulle forme e le modalità di appartenenza alle nuove vie spirituali, questo particolare «movimento gnostico di massa» — riprendendo la nozione elaborata da Eric Voegelin (1901-1985) ²⁵, per quanto possa bastare l'analogia — ci indica come la strada da percorrere sia ancora assai lunga.

Nota Bibliografica

- Samael Aun Weor è autore di circa ottanta titoli (e un centinaio di trascrizioni di conferenze), scritti originariamente in spagnolo e in parte tradotti in francese, inglese, portoghese, giapponese, greco, olandese e tedesco. In trad. it. si vedano: Trattato di psicologia rivoluzionaria, Biblioteca Gnostica, Trieste 1989; La gran ribellione, Biblioteca Gnostica, Varese 1992; Il mistero dell'aureo fiorire, 2a ed. riveduta, Biblioteca Gnostica, Varese 1993; La Rivoluzione della Dialettica, Centro Studi di Antropologia Gnostica, s.l. 1995; L'inferno, il karma, il diavolo, Biblioteca Gnostica, Varese 1996; Le tre montagne, Biblioteca Gnostica, Varese 1991; e Magia cristica azteca, Centro Gnostico Samael, Milano (s.d.). Importanti sono le interviste raccolte da Efrain Villegas Quintero, Samael Aun Weor, La transformation radicale, Ganesha, Montreal 1983.
- Dell'I.G.A. si veda Gnosi, Nuovo Rinascimento. Un messaggio di speranza alla fine del secondo millennio, Istituto Gnostico di Antropologia, Firenze 1999. Di Samael Aun Weor, in trad. it., l'Istituto Gnostico di Antropologia ha curato, fra altre, la pubblicazione dell'opera Corpi Solari, Firenze 1991.
- Di Samael Aun Weor, in trad. it., l'A.G.S.A.C.A.C. ha pubblicato fra gli altri titoli (tutti s.d.n.l.): Il Matrimonio Perfetto, Introduzione alla Gnosi, Il Messaggio di Acquario, Trattato di Astrologia Ermetica, Rosa Ignea, Il mio ritorno in Tibet.
- Di Oscar Uzcátegui Quintero, si veda il libro El Hombre Absoluto, disponibile sul sito Internet: http://www.inet.com.br/~sette/espanhol/hombre/indexeha.htm.
- Fra le molte opere di Ernesto Barón, l'unica in trad. it. è *I tre mondi in cui viviamo*. Psicologia dell'Autoconoscenza, C.E.G., s.l. 2000. Di Cloris R. Barón si veda invece Valori dell'Anima, trad. it., C.E.G., s.d.n.l. Il C.E.G. ha pubblicato in passato il periodico Montsalvat, oggi diventato il trimestrale Alcione.

²⁵ Cfr. Eric Voegelin, Science, Politics and Gnosticism, Henry Regnery, Chicago 1968.

²⁴ In tema di «ritorno dello gnosticismo», la presenza di Chiese e movimenti gnostici organizzati è stata colta fin dal 1975 dal noto sociologo Peter Berger il quale in quell'anno ha messo in scena — sotto forma di romanzo e con un tocco di voluta ironia, che nasconde peraltro una evidente conoscenza di ambienti e personaggi — il conflitto fra due realtà del nuovo gnosticismo (ambientato nella Ascona del Monte Verità), in *Protocol of A Damnation:* A Novel, The Seabury Press, New York 1975.

Fra le opere di Rabolú in trad. it., per i tipi della Biblioteca Gnostica (Varese), si vedano: Scienza Gnostica (1991); La sintesi delle Tre Montagne (1993); Orientando il discepolo (1993); e L'aquila ribelle (1997). Si veda inoltre: V.M. Rabolú, Hercólubus o Pianeta Rosso, trad. it., Casa Editrice Còradi, Varese 1999; il riferimento a Hercólubus da parte di Samael Aun Weor è contenuto in una conferenza tenuta a Guadalajara (Messico), il 4 settembre 1975, poi comparsa in trad. fr.: Nous sommes proches d'une grande catastrophe, Ganesha, Montréal 1983.



Durata eccessiva dei procedimenti giudiziari in Italia ed in Francia: teoria del comportamento giudiziario, inefficienza, tollerabilità, effetti, cause, rimedi

di Romano Bettini

Il tempo irragionevole dei procedimenti giudiziari tra tollerabilità, illegalità, inefficacia ed inefficienza

L'invettiva di Amleto, nel suo celebre monologo sull'essere e il non essere, contro la durata dei processi (courts delay) tipizza letteralmente, universalizza, al di là delle argomentazioni politiche e delle dure constatazioni della statistica giudiziaria, la sofferenza individuale e sociale rispetto a un «classico» comportamento patologico del potere pubblico. Si tratta di una sofferenza che scorre tra gli estremi minimi e massimi (quo usque tandem) delle tollerabilità i di un fenomeno che peraltro, scientificamente, non può non imporre distinzioni: si tratta di illegalità (violazione di norme di diritto positivo) o di inefficacia (mancata oggettiva adeguatezza delle norme al fine 2) o di inefficienza (non razionale impiego delle risorse)?

Circa l'illegalità del ritardo è da riconoscere che il diritto contemporaneo è giunto a prescrivere un «giudizio veloce» (lo speedy trial del 6° emendamento della costituzione statunitense e dello Speedy trial act del 1974)
e la «ragionevolezza del ritardo» (il reasonable delay dell'art. 6 della Convenzione europea di Roma); ma, come vedremo oltre, per lo più la questione non sembra si possa risolvere solo punendo l'illegalità.

Circa l'inefficacia (come mancato raggiungimento di fini) e l'inefficienza (come impiego irrazionale delle risorse) le categorie sono state messe a fuoco dalla scienza dell'amministrazione; gli economisti hanno distinto un'efficienza allocativa (quante risorse destinate al settore) da una efficien-

Cfr. R. Bettini, Sociologia del diritto amministrativo, Milano, 2000, cap. 7.
 Il che sminuisce il ruolo del diritto positivo (fino a renderlo vano), se lo si assume come tentativo di risolvere problemi della collettività secondo il valore «giustizia» (ibid., p. 123 n.).

za «X» o efficienza in senso stretto; mentre la sociologia ha indagato e discettato sui «circoli viziosi» delle patologie burocratiche, tra le quali fa rientrare l'inefficienza degli apparati giudiziari, parificando, secondo la teoria weberiana, giudici e burocrati.

Ora la eccessiva durata dei procedimenti significa di per sé inefficacia, e questa si ha innanzitutto quando mancano le risorse (inefficienza allocativa); ma può dipendere dalla inefficienza intesa come cattivo uso delle risorse stesse, per cui, per prendersela con i giudici (e non con il legislatore; ma qui Amleto non distingue) bisogna trovarsi di fronte a loro comportamenti inefficienti.

2. Il comportamento giudiziario inefficiente

Qui il discorso si complica, dato che si riscontrano talora determinismi ambientali nei comportamenti pubblici: in Italia gli uffici giudiziari sono più veloci al nord rispetto a quelli del sud³. La responsabilizzazione per l'inefficienza si ambientalizza, si collettivizza per «comunità giudiziarie» (giudici, cancellieri, avvocati ed altri soggetti del processo), tende a sfuggire a sanzioni; comunque, anche se avverte il disagio del confronto con comportamenti più razionali, tenta di giustificarsi nel nome di una diversa «cultura» ⁴.

Rimane comunque indubbio che si possa parlare di comportamento giudiziario, analogamente a quanto fatto da H. Simon per il comportamento amministrativo in genere, come comportamento ispirato alla razionalità, anche se storicamente «limitata»; ma anche di comportamento giudiziario «patologico», per interessi, economici e non, di vario tipo ⁵. C'è chi ha esemplificato: «è nota l'avversione di numerosi giudici e soprattutto degli avvocati all'art. 11 della Mirone: da una razionalizzazione e un'accelerazione dei procedimenti civili i primi temono di perdere influenza, i secondi ricche parcelle. È una questione troppo importante perché il Parlamento si arrenda alle pressioni di giudici e avvocati» ⁶. Ma potremmo continuare: giudici e cancellieri che lavorano poco, avvocati che tirano per le lunghe il momento della condanna del colpevole o dell'inadempiente. E così via.

³ Basta leggere le statistiche giudiziarie dell'Istat. Commenti degli studiosi in merito sono ricorrenti. Cfr. ad es. D. Marchesi, L'inefficienza della giurisdizione civile: conseguenze sull'economia, in S. Cassese, G. Galli (a cura di), L'Italia da semplificare. 1. Le istituzioni, Bologna, 1998, p. 426, ove parla di maggiore produttività dei maggistrati al nord. Eco giornalistica del fenomeno su stampa autorevole non manca: «i tribunali sono più solleciti al nord che al sud: una causa civile viene risolta in cinque anni a Messina, in meno di due anni a Trento» (F. Giavazzi, Flessibilità, la prima pietra, in «Corriere della Sera», 27-5-2000).

⁴ R.J. Church, Justice Delayed, Washington D.C., 1978, p. 53.

⁵ Anche per gli uffici giudiziari si può delineare una teoria economica dei relativi comportamenti come è stato fatto per la burocrazia (da parte di Niskanen) o per i criminali (da parte di Becker).

⁶ GIAVAZZI, cit.

Le patologie allontanano dal «modello» formalmente conclamato e vigente, alimentate dal luogo comune dell'integerrimità dei giudici, cui è ascritta anche la capacità di ben dirigere gli uffici giudiziari e quelli del Ministero di Grazia e Giustizia. Certo è sintomatico che si tenti di resistere all'idea di una «valutazione» dell'efficienza della giustizia intesa come servizio reso al cittadino: secondo l'avvocatura dello Stato di Catanzaro, ad es., «l'ordinamento non assicura al cittadino nessun diritto soggettivo pieno alla efficienza del "servizio giustizia"..., il riferimento alle convenzioni internazionali è inutile in quanto non hanno l'effetto di introdurre nell'ordinamento interno misure cogenti» 7.

A parte tali sbrigative interpretazioni dell'ordinamento europeo della giustizia (ci si riferisce ovviamente all'«unreasonable delay» di cui alla citata Convenzione di Roma) non mancano in materia violazioni di prescrizioni giuridiche: il 100% degli uffici giudiziari non ha uffici relazioni con il pubblico, il 95% non ha impiantato i registri reclami, il 77% non ha dotato il personale del cartellino di identificazione 8. Insomma non sembra che in Italia si sia ben capito che «servizio e giurisdizione sono due facce della stessa medaglia»9.

4. Le conseguenze di una durata eccessiva

Le conseguenze di una durata eccessiva dei procedimenti giudiziari si possono così sinteticamente rappresentare per tipi di procedimento:

proc. giud. pen.

- deminutio diritti specie per imput. innocenti e vittime 10
- ricorso ad alternative
- prescrizioni
- aumento errori giud.
- aumento reati
- sommerso illegale
- delegittimazione istituz.
- maggiori spese e costi anche per l'economia 12

proc. giud. civ. (x)

- deminutio dei diritti specie
- per meno abbienti - delegittim. istituz.
- prescrizioni
- ricorso ad alternative
- sommeroso illegale
- ulteriore domanda di
- giustizia 11
- maggiori spese e costi anche per l'economia 13

⁹ Ibid., p. 346.

11 Secondo la Marchesi (cit., p. 419) non va esclusa una lievitazione della domanda di giustizia collegata proprio alla lentezza dei procedimenti.

12 Si tratta di maggiori spese anche per i cittadini e di costi anche indiretti (oltre a quelli di eventuali carcerazioni preventive).

¹³ La Marchesi (cit., p. 420, 423 e 439) osserva come in genere l'aumento della durata dei procedimenti faccia lievitare, con l'incertezza di perdite e guadagni futuri, i costi delle

⁷ Riportato in V. FERLA, a cura di, L'Italia dei diritti, S. Domenico di Fiesole, 2000, p. 204 e 219.

⁸ Ibid., p. 225 e 228.

¹⁰ FERLA, cit., p. 239 ss., ricorda che per le vittime la durata eccessiva dei procedimenti si risolve in una ulteriore vittimizzazione o «vittimizzazione secondaria».

Analoghi risulterebbero quelli relativi ai procedimenti della giustizia amministrativa, che peraltro in Italia sono complessivamente più lunghi di quelli civili, e questi più dei penali.

Sembra il caso di evidenziare come, sostanzialmente, la durata eccessiva dei procedimenti è una causa generalissima di contenimento dell'offerta di giustizia ai pari del ristretto accesso alla giustizia o della mancanza di trasparenza degli apparati pubblici; e quindi una causa di minor effettività del diritto. Conseguentemente una causa di ridotto conseguimento degli obiettivi (o minor successo nella soluzione dei problemi) da parte di quest'ultimo.

5. Le cause ed i rimedi del fenomeno

Le cause del fenomeno si potrebbero così sintetizzare:

cause esogene

insufficienze gestionali centrali mutamento normativo troppo rapido scarsa qualità delle leggi mutamento socio-economico organizzazione legislativamente

inadeguata procedure legislativamente inadeguate cause endogene scarsa cultura gestionale scarsi autocontrolli

Questa sintesi vede circoscritta pesantemente l'area dell'inefficienza vera e propria, in linea del resto con la tesi sostenuta da anni da chi scrive secondo cui il circolo vizioso legislativo è molto più rilevante del circolo vizioso burocratico ¹⁴. Anche in una ipotetica situazione di pesante responsabilità per inefficienza da parte dei magistrati rimane primaria la responsabilità del legislatore per la mancata adozione di rimedi efficaci. In evidenza ci sono così sempre le responsabilità del legislatore per:

1 — il monitoraggio dell'andamento della giustizia italiana e di alcuni paesi di particolare significatività, specie europei;

relazioni economiche e lo sviluppo di relazioni economiche monopolitistiche. Ed evidenzia come le cause di carattere tipicamente economico, come quelle relative a proprietà ed obbligazioni, siano, nel settore civile, le più lunghe. La maggior loro durata comunque implica che le banche applichino interessi più elevati, come osservato in una ricerca di M. Bianco, T. Jappelli e M. Pagano, cui fa riferimento Giavazzi, cit.

Datata ma non da dimenticare l'opera, in tema di economia della giustizia, di F. Forte e P. Bondonio, Costi e benefici della giustizia, Bari, 1970.

Sul rapporto tra impatto del diritto sull'economia e dell'economia sul diritto cfr. R. Bettini, Legislazione e politiche in Italia, Milano, 1990, p. 90 ss. Non è da dimenticare la classica teoria di M. Weber secondo cui il capitalismo ha bisogno di certezza del diritto per svolgere la sua razionalità.

14 R. Bettini, Il circolo vizioso legislativo, Milano, 1983.

2 — un tempestivo intervento di riforma (la «risposta dello Stato») fondato su previsioni programmatiche adeguate, attente anche alle indicazioni delle scienze sociali empiriche 15.

I rimedi in senso proprio non possono essere identificati in riforme mirate all'equità (giusto processo, corretta formazione delle prove), di per sé non mirate dunque alla deflazione giudiziaria; come non possono essere identificati in riforme che spostino, a somma zero. la competenza da un settore all'altro della giurisdizione blocchi di comportamenti: depenalizzazione 16, sottoposizione del pubblico impiego al giudice ordinario e simili.

Considerando complessivamente la panoplia dei rimedi di cui si parla nella letteratura nazionale 17 ed internazionale 18 in merito, questi si potrebbero così sommariamente, e non tassativamente, elencare:

- istituzioni di sezioni stralcio per l'arretrato 19;
- specializzazione dei magistrati per procedimenti e materie 20;
- non far pagare spese al soccombente 21;
- strumentazione informatica;
- personale di assistenza ai giudici sia per la redazione delle sentenze che per la gestione degli uffici;
- limitazione del ricorso ai collegi;
- collegamento della perseguibilità al risarcimento dei danni;
- scoraggiamento degli appelli e delle liti temerarie;
- ricorso a giudici laici specialisti:
- gestione più efficiente del personale;
- revisione della distribuzione territoriale degli uffici;

15 Cfr. Ministero di Grazia e Giustizia, Amministrazione della giustizia ed esperienze di programmazione, ricerca e cura del Censis, Roma, 1978, che lamenta le difficoltà della programmazione a causa del fatto che il sistema giustizia è un sistema a due teste: Ministero e Csm (p. 69). Ma, si potrebbe osservare, il legislatore che ci sta a fare?

Non a caso poi il Csm si permette di stigmatizzare come «disorganica» la legislazione in tema di procedura penale del decennio successivo alla emanazione dell'attuale cpp (Csm:

bisogna snellire i processi, in «Avvenire», 7-7-2000).

16 L'Eurispes ha calcolato ad es. un abbattimento del 20-25% del carico attuale delle preture penali in caso di depenalizzazione di reati minori (Http://www.eurispes.it.). Ma l'operazione esclude una sua incidenza sul giudice civile o su quello amministrativo?

17 Tra i tanti cfr. G.M. Flick, Il giudice unico nel quadro della politica per la giustizia, in «Documenti giustizia», 1998, 1-2; S. LETIZIA, Giustizia anno zero, in «Quaderni dell'Associazione magistrati ordinari a riposo», Roma, febb. 1998; R. BETTINI, F. PELLEGRINI, Circolo vizioso giudiziario o circolo vizioso legislativo?, in «Riv. trim. di dir. e proc. civile», 2000-1; R. Bettini, La durata dei procedimenti giudiziari in Italia: i casi della giustizia militare e delle giustizia amministrativa, in «Riv. trim. di Scienza dell'Amministrazione», 1999-3.

18 Oltre alla letteratura francese di cui appresso v.: H. Zeisel et Al., Delay in the Court, Boston, 1959; M.A. Code, Trial with a reasonable time, Scarborough, 1992; G.C. HAZARD, La giustizia civile negli Stati Uniti, Bologna, 1993, nonché le citazioni nei testi di cui alla

19 Direi che il rimedio è ambiguamente condizionato dall'esistenza di personale disponibile ed ha carattere di intervento una tantum, messo per lo più in opera faticosamente. 20 Cfr. GIAVAZZI, cit.

²¹ Cfr. HAZARD, cit.

- controlli di efficienza in sede ministeriale e di singolo ufficio;
- aumento del numero dei giudici togati e non;
- miglioramento tecnico (anticontenzioso) della legislazione;
- monitoraggio del sistema e di quello di significativi altri paesi, specie europei.

Sinteticamente si potrebbero così raggruppare i rimedi proposti:

rimedi esogeni

- riforme legislative organizzative
- riforme legislative procedurali
- contenimento mutamento normat.
- miglioramento qualità norme 22
- formalizzazione deontologia produttivistica degli operatori e dei controlli relativi

rimedi endogeni

- autoriforme gestionali ministeria-
- autoriforme gestionali degli uffici giudiziari
- monitoraggio sistematico

5. Approcci monosistemici ed approcci comparati nello studio della durata dei procedimenti giudiziari. Un confronto Italia-Francia

È indubbio che principalmente sulla lunghezza, sulla durata nel tempo delle «cause» giudiziarie si appuntano le valutazioni di inefficienza dei cittadini nei confronti della giustizia pubblica, inefficienza deplorata classicamente da Amleto nel suo arcinoto monologo shakesperiano, ed è da prendere atto che la durata dei procedimenti giudiziari di ogni paese è un indicatore di civiltà giuridica e di condizione di soddisfacimento alla domanda di giustizia.

Il fatto è che in ogni paese la soglia di tale soddisfacimento varia entro certi limiti, per cui in un paese ci si può sentire ferocemente insoddisfatti rispetto a uno standard di giustizia che per un altro paese è invece invidiabile. Nelle pagine che seguono saranno tentati dei raffronti tra la durata dei procedimenti giudiziari in Francia ed in Italia, prendendo atto che gli standards sono sensibilmente differenti; ma non solo nel paese che sta peggio (l'Italia) lo si rileva, dato che ci si stracciano le vesti sul tema anche nel paese che sta meglio (la Francia), talora lamentando al riguardo una «Tchernobyl giudiziaria».

In altri termini è possibile un approccio monosistemico ed un approccio comparato al problema, e la tolleranza rispetto alla durata «eccessiva» di certi tempi degli adempimenti pubblici è per lo più sorda, quando non si è in coda, ai confronti internazionali.

²² Sul tema della qualità del bill drafting formale e sostanziale in Italia cfr. il numero monografico della «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», 1999-1.

6. L'approccio monosistemico in Francia

La questione del tempo giudiziario in Francia è particolarmente dibattuta in tale paese alla metà degli anni 90, tra giuristi e filosofi del diritto 23, alle prese con distinzioni su ritmi giudiziari, tempo sentenziale, utile, ragionevole, costoso 24. Se ne occupa anche un rapporto del Senato della Repubblica 25, che valuta negativamente la situazione della giustizia nel paese, considerandola in condizioni (sono espressioni rinvenibili nel rapporto) di «embolia», di «giustizia asfissiata», di «Tchernobyl giudiziaria», di «rottura delle dighe». Icasticamente una testimonianza raccolta ammonisce: «il nostro problema attuale non è di aiutare il cittadino ad accedere alla giustizia, ma forse di dargli i mezzi di uscirne» 26.

Quali le patologie riscontrate e quali i rimedi proposti? Il quadro quantitativo ritenuto patologico è del seguente tenore:

Durata media in mesi per i giudizi civili terminati nell'anno

	1997	1998
appello	16,6	17,4
tribunale grandi istanze	9,1	9,3
tribunale istanze	5,0	5,1
prud'hommes	9,6	9,7
tribunale commercio	5,8	5,6

Aumento dei tempi di smaltimento delle giacenze civili (stocks) in mesi²⁷

	1974	1994
cassazione	12,2	17,83
appello tribunale grandi istanze tribunale istanze	12,5	17,43
	11,5	14,13
	2,6	6,65
complessivamente	7,4	11,79

²³ J.M. COULON, M.A. FRISON-ROCHE, *Le temps dans la procédure*, Parigi 1996. Gli AA. si pongono il tema della riappropriazione del tempo dopo essersi posto quello della riappropriazione dello spazio (p. 14), e propongono la considerazione del tempo come diritto soggettivo procedurale (p. 22).

²⁴ Peraltro non avvertono che il tempo pubblico non è solo giudiziario ma, ahimé, anche amministrativo e legislativo, con le relative durate e ritardi.

²⁵ P. FAUCHON, Quels moyens pour quelle justice, in Sénat, «Rapport d'information» n. 49, 1996-1997.

²⁶ Ivi, p. 13.

²⁷ Fauchon, cit., p. 45.

Per il settore *penale* la durata media in mesi delle istruttorie dei giudizi è, nel 1998, di 16,2, e, comunque, nel 1995, per

tribunale di polizia	7,2
correzionali (relativi alle vittime)	9,1
assise	42,9
appello	27

I tempi di smaltimento ²⁸ degli affari penali in stock, o giacenti, nel 1994 erano, sempre in mesi ²⁹

cassazione	8
appello	2
assise	5
tribunale grandi istanze	5
complessivamente	4,5

Per il settore *amministrativo* i tempi di smaltimento risultano, sempre in mesi:

anno	1995	1996
tribunale amministrativo	22,8	23,9
appelli	19,0	35,23

Per il Consiglio di Stato risultano cifre non complessive: per il 1996 abbiamo durate in %

- minori di un anno	42
— da uno a due anni	19
- da due a tre anni	16
- oltre tre anni	24

Insomma il 40% dei procedimenti va qui ben oltre i due anni.

È rispetto a tali dati che si riferiscono le valutazioni negative del Rapporto, argomentando che:

— a) si è arrivati nel breve periodo ad aumenti annuali dei procedimenti, caratterizzati da un «contenzioso di massa» 30, anche del 235%;

— b) il personale non è proporzionalmente aumentato, dato che mentre i procedimenti, in 20 anni, si sono triplicati, i magistrati sono aumentati solo del 20%, ed il rapporto magistrati/avvocati è passato da 1 a 2,8 ad 1 a 5³¹. Inoltre carente è la gestione delle relative vacanze;

²⁹ Fauchon, cit., p. 45.

31 Ibid., p. 7, 14.

²⁸ Qui i tempi sono calcolati rapportando i giudizi pendenti a fine d'anno, o scorte, ai giudizi esauriti nell'anno.

^{30 «}Contenzioso di massa», «delinquenza di massa» (FAUCHON., cit., p. 8 e 28) sono termini senza significato sociologico, che indicano solo comunanza di oggetto, diversità del fatto specifico ma senza contestazioni apprezzabili su quest'ultimo (p. 97). Insomma si tratta di procedimenti la cui trattazione conviene standardizzare processualmente per ridurne la durata.

 c) l'inflazione normativa incide pesantemente sulla durata dei processi ³².

Rimedi

Le proposte di riforma possono così sintetizzarsi:

- a) aumentare più che i giudici i collaboratori alla decisione giudiziaria ed alla gestione organizzativo-amministrativa dei giudizi, prospettiva che sa (il Rapporto du Fauchon si fonda su sondaggi tra i magistrati) di corporativismo, di sistema di ceto chiuso, simile a quello italiano 33, nonostante l'ammissione che i giudici tedeschi sono in ragione di uno per 3.000 cittadini e quelli francesi di uno per 9.000 34;
- b) si deve rivedere la «carte judiciarie», e cioè la distribuzione territoriale degli uffici 35;
 - c) va scoraggiato ogni abuso negli appelli 36;
- d) vanno evitate riforme prive di copertura organizzativoamministrativa ³⁷.

Il senso di tali valutazioni e rimedi è che il flusso della litigiosità e l'inflazione legislativa fa lievitare la domanda di giustizia; mentre l'organizzazione (e quindi l'offerta di giustizia) non si adegua tempestivamente a tale lievitazione.

Criticamente si deve ammettere che non appare fin qui un'accusa di inefficienza chiara rispetto ai soggetti del sistema giudiziario in quanto tale; ma se mai rispetto al soggetto legislatore, invitato a dare più risorse ai primi ed a rivedere norme procedurali, «carte judiciaire», modi di legiferare. Da evidenziare comunque il rifiuto di mutamenti del sistema cui non si accompagni la copertura delle risorse necessarie.

Vedremo ora come invece un approccio comparato possa evidenziare inefficienze interne al sistema giudiziario, chiamando in causa i soggetti relativi.

7. L'approccio comparato confrontando Francia e Italia

Un confronto con l'Italia sembrerebbe confortare la Francia (e sconfortare l'Italia). I sistemi giuridico-processuali sono certamente diversi, ma

³² Ibid., p. 24.

³³ Sulla resistenza del Csm italiano rispetto all'aumento dell'organico cfr. Bettini, Sociologia del diritto amministrativo, cit., p. 132.

³⁴ FAUCHON, cit., p. 36.

³⁵ Ibid., p. 52 ss.

³⁶ Ibid., p. 80, 86.

³⁷ Prive cioè di «création des moyens corréspondants» (ibid., p. 81). Sulla questione della «insuffisance des moyens» non chiude gli occhi la letteratura: cfr. P. Devegian, Le temps des juges, Parigi, 1995, p. 25.

se li consideriamo come «scatola nera» (black box) e ne analizziamo i risultati (outputs) possiamo approssimarci maggiormente al nucleo dei problemi del tempo giudiziario.

Vediamo i dati base per un anno non lontano, casualmente, ad es. il 1995 38, il penultimo considerato da detto Rapporto:

paese ITALIA	affari	ufficio	durata in giorni
IIALIA	penali	preture tribunali	243 387
	civili	corti appello giudici pace preture (1°) tribunali (1°) corti appello (1°)	722 4289 ³⁹ 603 1458 1251
	giust. ammin.	tar Cons. Stato idem in appello Corte Conti resp. amm. giudizi conto pensioni	1724 690 806 1024,16 286,39 11.250
FRANCIA	penali	trib. di polizia	216
	penan	correzionali appello	273 810
	civili	grande istanza di istanza prud'hommes appello	267 153 303 441
	giust. Amm.	trib. amm. appello	684 570

Questa selezione di dati disponibili già consente di prendere atto di condizioni duramente pesanti, comparativamente parlando, per i procedimenti italiani civili ed amministrativi. E come spiegare questo fenomeno?

I fattori principali ipotizzabili potrebbero essere l'entità della spesa per la giustizia, il numero dei magistrati, il livello di litigiosità. Vediamoli.

39 Durata preventivata elevata peraltro perché si tratta del primo anno di funzionamen-

to dell'ufficio.

³⁸ Dati ottenuti, per la Francia, dalle pubblicazioni del Ministère de la Justice (Annuarie statistique de la Justice, periodico Chiffres clés de la Justice e Le 200 mots-clés de la Justice, Paris, 1997); e per l'Italia dall'Istat e dalle relazioni dei Procuratori generali della Repubblica presso la Cassazione sulla situazione annuale della giustizia.

Spesa per la giustizia. Nel 1995 la spesa per la giustizia in Francia raggiungeva l'1,49% del bilancio statale, mentre in Italia ci si fermava all'1,09%. Siamo già di fronte ad un fattore fortemente esplicativo, dato che, anche se bisognerebbe analizzare tale spesa e le relative destinazioni, in effetti si tratta di una spesa che non è appesantita più di tanto dagli stipendi per il personale, come chiariamo subito.

Numero dei magistrati. Nel 1995 in Francia il numero dei magistrati, compresi quelli della giustizia amministrativa, era di 6.822, su un totale di 58.361 dipendenti dal Ministero della giustizia. In Italia i magistrati ordinari erano 8.959 su circa 100.000 dipendenti complessivi del nostro Ministero di Grazia e giustizia 40 (tra cui 43.000 agenti di polizia penitenziaria contro i 23.899 francesi). E qui cominciano ad affiorare ipotesi di inefficienza nell'uso del personale che andrebbero verificate, fermo restando che l'Italia teoricamente dovrebbe trovarsi avvantaggiata e non svantaggiata, nella gestione della durata dei processi, dalla maggiore dimensione di questo fattore.

Livello della litigiosità. Questo è evidenziato soprattutto dal numero dei giudizi sopravvenuti nell'anno. In Francia nel 1995 i nuovi giudizi civili sono stati 1.508.815, di cui

appello	220.000
trib. grandi istanze	650.000
trib. istanza	480.929
prud'hommes	157.309

In Italia nello stesso anno i giudizi sopravvenuti civili sono stati 1.626.363 di cui

cassazione	14.563
appello	89.732
primo grado	1,522,068

Dunque il livello di litigiosità civile non dà risposte ai nostri interrogativi, tenendo conto in aggiunta anche del fatto che l'andamento dei procedimenti sopravvenuti nel 1993 e nel 1994, a ridosso dell'anno considerato, è più elevato in Francia che non in Italia⁴¹.

Stando a questa sintetica ricostruzione, a questo «spaccato» della fenomenologia dei due sistemi giudiziari ⁴², sembra inevitabile pensare, per spiegare il gap italiano (diversità del modello processuale a parte), ad insufficienze finanziarie certamente (vista la maggiore spesa statale francese), ma anche a carenze dell'efficienza giudiziaria.

41 Infatti i procedimenti sopravvenuti civili risultano

Francia 1.518.078 1.553.370 1talia 1.280.737 1.322.812

⁴⁰ Cfr. L'esercito dei 100.000 della giustizia, in «Panorama», 6-1-2000.

⁴² Certamente andrebbero approfonditi per entrambi i paesi gli andamenti delle serie temporali, verificata la corrispondenza delle poste statistiche, analizzate le distribuzioni del personale tra settore penale e settore civile, l'entità dell'imput penale (e le cause del suo più celere smaltimento), la consistenza dei magistrati onorari, ed altro. Ma sembra che, almeno per un primo approccio e la formulazione dei temi e tesi di ricerca, lo «spaccato» sia metodologicamente sufficiente.

8. Drafting legislativo ed efficienza gestionale dei modelli. Piste di approfondimento per la situazione italiana

Battuta l'ipotesi «antropologica» della maggiore litigiosità italiana in campo civile 43, e pur non escludendo l'ipotesi di rivedere norme procedurali e circoscrizioni giudiziarie, come indicato anche dall'esperienza (pur più felice) francese, il dato più interessante rimane senza dubbio quello di un bilancio finanziario (quello francese) non appesantito da un maggior numero di «effectifs», e cioè di «burocrazia». Non sembra risolutivo aumentare il numero del personale (e qui anche l'accennata minor dimensione dell'amministrazione penitenziaria francese, che pur gestisce un numero di detenuti pari a quello italiano, appare utilmente provocatoria), ma mettere senza mezzi termini il personale, ed in particolare i magistrati, di fronte all'interrogativo se non possano rendere di più.

Insomma si tratta di spender meglio, oltre che di più, puntando sulla cultura dell'efficienza giudiziaria. Il giudice italiano, come del resto il legislatore, è peritus peritorum nei singoli procedimenti, ma non può chiamarsi fuori rispetto ai problemi dell'efficienza e non rispondere convincentemente al riguardo.

Si consenta di osservare, da ultimo, sul piano metodologico, come un approccio comparato, meglio di un approccio monosistemico (al massimo attento a limitate variazioni di efficienza nel tempo) sembri particolarmente adatto ad evidenziare inefficienze pubbliche collegate alle culture ed ai determinismi ambientali. Si tratta di inefficienze difficili da battere, rispetto alle quali le riforme legislative rischiano per lo più di rimanere sulla carta, come dimostrano gli studi di R. Putnam sulla performance pubblica delle Regioni italiane, o le statistiche giudiziarie dell'Istat sulla maggior durata, nel sud e nelle isole d'Italia, dei procedimenti giudiziari, pur trattati ovunque da organi statali.

Certo sul piano internazionale più facilmente così emergono, travolgendo la retorica difensiva nostrana, le magagne patrie, come vorrebbe aver dimostrato il confronto Italia-Francia sopra proposto. Magagne sbal-

Sulla cultura giapponese, che minimizza il ricorso alla giustizia statale e privilegia la conciliazione e l'accordo informale, cfr. J.H. Mottry, Le droit japonais, Parigi, 1988. Pur prendendo atto che il diritto giapponese solo nel secolo XIX ha ceduto alla europeizzazione e nel XX alla americanizzazione l'A. evidenzia come al momento tale diritto sia ancora caratterizzato dalla « diserzione dei tribunali » (p. 89), cioè all'infimo ricorso ai giudici per questioni di diritto civile o commerciale, quasi confinando il diritto in genere alla sua strumentalità (specie come diritto penale ed amministrativo) rispetto allo Stato (p. 4).

⁴³ La «domanda» di giustizia cambia da paese a paese, secondo non solo le condizioni culturali ma anche socio-economiche del tempo, ed interagisce con l'«offerta», che deve dimostrare la sua «efficacia» rispetto a tale domanda. L'efficienza di un sistema giudiziario va giudicata in questo quadro. Se la politica legislativa in tema di giustizia intende abbattere la «domanda» ritenendola patologica è un'altra questione (nel caso italiano peraltro la litigiosità non sembra farsi intimidire dall'aumento della durata dei procedimenti). L'efficienza del sistema giudiziario va valutata a domanda data. Quello della «genesi» di quest'ultima è un altro problema, che interessa più direttamente il legislatore.

lonzolate tra Scilla e Cariddi: da un lato l'assenza ⁴⁴ di modelli processuali (comprensivi di coperture organizzativo-amministrative congrue) messi a punto con il concorso di giuristi e scienziati sociali secondo le regole di un corretto *drafting* legislativo sia formale che sostanziale ⁴⁵, dall'altro l'inconsistenza del monitoraggio gestionale in sede governativa, di autogoverno della magistratura e di singoli uffici giudiziari, che fondi interventi correttivi in quelle sedi o proietti in sede parlamentare il *feed-back* di documentate richieste di interventi legislativi.

Sono sponde opposte tra cui sembra non sussistano raccordi. Se non quello della comunanza di chiusura al riscontro cognitivo 46 di modelli già in opera di legislazione e comportamenti giudiziari migliori. Probabilmente le tecnocrazie europee, come hanno intimato l'alt al nostro debito pubblico, quanto prima ci constringeranno alla ragionevolezza.

44 Evidenziata dall'accusa, già vista, da parte del Csm, di legislazione «disorganica» agli interventi legislativi in tema di procedura penale.

45 Sulle «griglie» proposte (anche in sede Occd) per la migliore impostazione del drafting legislativo cfr. R. Bettini, Drafting sostanziale e copertura amministrativa delle leggi in Italia: riflessione scientifica, tentativi di istituzionalizzazione e perdurante attualità del tema, in «Riv. Trim. di Scienza dell'Amministrazione», 1999-1.

46 Ancora nel 1999 vanamente si poteva cercare un ufficio, all'Istat, al Csm od al Ministero di Grazia e giustizia, in condizioni di mettere a disposizione statistiche giudiziarie comparate.

INTERVENTI

Luigi Squarzina, la storia e la società. *Intervista a Luigi Squarzina*

di Fabio Nicolosi

«Uno dei temi principali che mi hanno interessato, anzi mi hanno coinvolto, è il rapporto fra esistenza e storia».

Così afferma, nell'intervista rilasciatami, il regista teatrale Luigi Squarzina, il quale ha fatto della storia uno strumento privilegiato di conoscenza — e rivelazione — dei rapporti impliciti che legano la scrittura scenica alla società e al suo tempo. Anche come autore Squarzina ha prediletto temi legati alla storia contemporanea, che si ritrova puntualmente con i suoi riferimenti nei drammi scritti dal dopoguerra agli anni Cinquanta: L'esposizione universale; Tre quarti di luna; La sua parte di storia; Romagnola e, successivamente, nei lavori degli anni Settanta: Cinque giorni al porto; Otto settembre; Rosa Luxemburg.

Considerato unanimemente fra i padri fondatori del «teatro di regia», e ideatore nel 1952, con Vittorio Gassman, del *Teatro d'Arte Italiano*, Squarzina ha avviato quel graduale processo di rinnovamento della scena italiana, che ha riguardato da vicino altri registi della sua generazione, come Giorgio Strelher.

A Squarzina si deve, inoltre, la ricontestualizzazione storica della drammaturgia pirandelliana, già annunciata con l'allestimento di *Ma non è una cosa seria* (Roma, Teatro Eliseo, 1957), e più evidente nella riproposta di *Ciascuno a suo modo* (Genova, Teatro Stabile, 1961), dove, metodologicamente, il regista ha dato un saggio mirabile di «regia critica» e suggerito una nuova interpretazione della poetica dell'autore.

Dal 1962 Squarzina ha affiancato Ivo Chiesa nella direzione artistica del Teatro Stabile di Genova. Il sodalizio si è concluso nel 1976, anno della nomina del regista a direttore del Teatro Stabile di Roma, del quale è rimasto alla guida fino al 1983. Negli stessi anni Squarzina ha alternato l'attività teatrale a quella di docente universitario. Prima al DAMS di Bologna, di cui è uno dei fondatori, dove ha insegnato Istituzioni di regia; successivamente all'Università La Sapienza di Roma, con la cattedra di Storia del Teatro e dello Spettacolo.

Quale è stato il suo rapporto individuale con la storia?

Devo dire che uno dei temi principali che mi hanno interessato, anzi mi hanno coinvolto, è il rapporto fra esistenza e storia, che non è un rapporto fra libertà e necessità, assolutamente, è un rapporto molto più fluido. D'altra parte io credo che l'evoluzione sia in buona parte storica più che biologica, penso, non sono un profondo conoscitore di questo, però ho l'impressione che, come dire, delle ricerche che si fanno per cercare di non fossilizzarsi sulle divisioni di razze, portano alla considerazione che l'evoluzione è molto legata alle condizioni sociali, non tanto a delle cose finora incontrollabili come ciò che c'è nel seme ecc. Però, tornando alla questione nostra, il teatro è un grande campo in questo senso perché non ha limiti la storia nella sua penetrazione nel teatro perfino, se vogliamo, il mito greco era una forma in rapporto con la storia, e si sa che senza il mito non ci sarebbe la tragedia e senza la tragedia non ci sarebbe forse respinta del teatro occidentale.

Quale è stato il rapporto fra la sua professione e la storia?

Ho cominciato soprattutto come autore a interessarmi a questo rapporto, quando ho scritto i miei primi drammi: L'Esposizione Universale e Tre quarti di Luna. L'Esposizione Universale riguardava la storia contemporanea, era la storia, inventata, fino a un certo punto, di un gruppo di sfollati che nel '44 si insediavano nei palazzi dell'E.U.R.; Tre quarti di Luna, invece, scritta dopo, riguardava la riforma Gentile, però era il dramma umano del rapporto educativo fra docente e insegnante, cioè fra cattedra e banco, in realtà fra due generazioni; allora se la storia la si prende con questa ampiezza, si incontra sempre. Poi, naturalmente, anche nel mio lavoro di regista mi sono incontrato presto, nei lavori che mettevo in scena con delle questioni storiche, sia di storia contemporanea, sia di ricerche storiche che mi hanno portato, appunto, a conoscere determinati momenti sia italiani che stranieri dal punto di vista del teatro; la mia laurea è in Legge, quindi non ho una preparazione storica, però ho fatto delle ricerche d'archivio che sono appassionanti e ho fatto anche qualche piccola scoperta.

Quali sono stati i suoi approfondimenti nel campo storico, per lo svolgimento della professione?

Possiamo forse ricordarci di qualche momento che non ha, in apparenza, la necessità come quadro della libertà. Ad esempio, nel mio primo Pirandello che tu hai studiato così bene, che è Ma non è una cosa seria, ho pensato che non poteva, allora eravamo negli anni Cinquanta, essere interessante e del tutto chiarito, come questione spettacolare, se non si ricorreva al momento più o meno in cui era stato scritto, cioè il primo dopoguerra. Quella è stata forse la prima volta che io sono sceso in campo come regista nei confronti della storia, non di una storia lontana perché eravamo negli anni Cinquanta e la distanza era di appena trent'anni. Oggi la distanza storica fa anche paura a quelli della mia generazione; io mi sono trovato a scrivere un pezzo per la morte di Vittorio Gassman, su

L'Unità, e ho rievocato dei momenti degli anni Trenta '39 e degli anni Sessanta, e mi sono reso conto che è un abisso rispetto a oggi. Ho parlato di qualcosa che io e Vittorio facevamo nel '40 e ne ho parlato oggi nel Duemila, sessant'anni di differenza, era come se io nel Cinquanta parlassi di episodi del 1890; è difficile per chi vive e invecchia rendersi conto dell'abisso che diventa sempre più chiaro, tanto più che, come dire, siccome la storia non è vero che non faccia salti, la natura forse non li fa ma la storia fa solo salti, allora ogni volta ci si trova a stupirci del salto immenso che si fa. Il momento in cui mi sono un po' inabissato nella storia è stato quando, a Genova, ho pensato di creare, nel quadro dei lavori del Teatro Stabile, un filone, che allora era inedito, di ricerche storico-dialettiche, per chiarire dei momenti della storia italiana che allora erano scuri e lo sono anche in parte rimasti. Allora, parlo della fine degli anni Sessanta. la televisione non era entrata in campo con queste sue divulgazioni, del tutto false, poi, di fatti storici, perché la prima guerra mondiale si reggeva soprattutto sullo stesso cannone che spara, e sulle bombe dello stesso stukas, e c'erano sempre gli stessi soldati che buttano le stesse bombe, non è tutto lì, la ripetizione delle immagini è quanto di più diseducativo si possa concepire; non che in televisione non siano arrivati dei bei servizi sulla prima guerra mondiale, specialmente non italiani, non so per quale maledizione. Comunque i periodi che io ho studiato sono in un primo tempo l'anno millenovecento perché ci fu a Genova il primo sciopero generale di una città italiana, dovuto alla chiusura, da parte del prefetto, della Camera del Lavoro. Fu un episodio storicamente molto interessante anche perché coinvolse delle figure curiose come Einaudi che fu mandato dalla stampa a fare da cronista di questo sciopero, poi partecipò e tornò convinto che era stato un arbitrio. In quel caso (il titolo è Cinque giorni al porto) potei accertare molte cose; cadde il governo Saracco, Giolitti diventò Ministro dell'Interno, cominciava l'età giolittiana. In questo lavoro potevo portare in campo non solo Einaudi — perché a me la storia è sempre piaciuta, appunto, vista attraverso vari specchi — nel momento in cui si aggirava per il porto di Genova — avevo un attore piccolino che gli somiglia molto, Soria, che adesso è a Pesaro e vende ceramiche, era bravo, ha fatto anche tante altre belle cose con me - ma c'era anche Gobetti, perché Gobetti ripubblicò nei primi anni Venti queste cronache di Einaudi come una dimostrazione di che cos'è il liberalismo, che cos'è veramente il liberalismo. che non è l'anticamera del fascismo, ma è anticamera dei diritti anche dei lavoratori. Entravano in ballo tanti personaggi, poi i genovesi di allora, i capi operai, il governo di Roma, il Prefetto, Giolitti, Saracco, cioè era un lavoro che mi ha permesso di capire fino a che punto noi siamo condizionati, realmente, non da quello che è accaduto, ma dal modo in cui è accaduto. Quello che è accaduto è muto, è soltanto la lettura personale che ci arricchisce. Poi mi sono soffermato invece sul suggerimento di due persone, Ruggero Zangrandi, che aveva scritto un famoso libro su l'Otto settembre, e un suo collaboratore, De Bernardt; l'Otto settembre, come argomento, era ancora un po' tabù, c'erano molte polemiche sulla questione della fuga del re e su un eventuale suo connubio con i tedeschi, sul dissolvimento dell'esercito lasciato in balia... sull'armistizio misteriosamente concluso in Sicilia. Questo lavoro che è l'8 settembre costituì un punto anche tecnico interessante, perché oltre a vedersi tutti i personaggi di allora, dal re — altro attore piccolino, Chiapparino, bravissimo — a tutti i generali di Roma, ai generali americani, Eisenhower ecc., oltre a questo si avanzava il grande dubbio che la fuga verso Pescara non fosse ostacolata dai tedeschi perché c'era stato un accordo e allora questo significava che, in fondo, la monarchia aveva venduto l'esercito italiano al nemico, dichiarando che la guerra andava avanti, ma non si sapeva quale guerra andasse avanti.

In quell'occasione usammo, credo per la prima volta in teatro, un apparecchio, lo Eidophor, che ci permetteva di fare interviste in platea, proiettate in scena. Eravamo intorno al 1970, l'otto settembre non era così lontano perché erano trascorsi ventisette anni dal 1943: trovammo un sacco di testimoni ancora incazzatissimi, che ne raccontavano di tutti i colori. Purtroppo aueste interviste non le abbiamo registrate, però erano raccolte da due attori che giravano in platea, figuravano due vittime dell'otto settembre. Poi venimmo a Roma e intervistammo anche dei politici, quindi si può in fondo usare anche il teatro per mettere il dito, non tanto su determinate piaghe, quanto su quello che è ancora una piaga individuale, che provoca ancora un grosso sentimento di volontà di raccontare se stessi, di inserirsi nella storia. Perché la gente avrebbe molta voglia di inserirsi nella storia e si sente sempre più esclusa, sempre più a lato, sempre più impotente; tutto quello che vediamo alla televisione contribuisce a lasciarci indifesi, perché cosa si può fare contro certe cose che sembrano e sono delle tragedie ineluttabili? Siccome, in realtà, sono poi delle decisioni personali quelle di occuparsi di queste cose, oggi queste associazioni che attraverso il volontariato portano il singolo a cercare di far parte della storia sono un fenomeno importantissimo, anche abbastanza nuovo in Italia, perché era un fenomeno più anglosassone, fino a un paio di decenni fa.

Vorrei citare un terzo episodio che faceva parte di questi lavori di Genova, che scrivevo in collaborazione con Vico Faggi, si trattava di Rosa Luxemburg, perché fu la prima volta che si trattò in teatro del «marxismo eretico», delle possibili alternative al leninismo. Era un tema importante, perché in realtà il leninismo e lo stalinismo lasciarono il marxismo senza alternative, Rosa fu ammazzata dai protonazisti a Berlino nel '19 ed era non solo una delle possibili concorrenti di Lenin, ma anche una delle possibili altre strade. In quell'occasione devo dire che la stampa marxista non capì molto, come anche non capirono quando feci Cinque giorni al porto, quel lavoro al porto di Genova, perché dissero: «ma questo è un lavoro riformista» e beh, dico, era riformista, non è che potevo fare la rivoluzione, questa era la Camera del Lavoro che cercava di restare viva e di allargarsi. Comunque, voglio dire, in questi casi si hanno delle reazioni che, dopo, si capisce che sono da storicizzare anche quelle.

Riguardo alla società attuale, secondo lei qual è il rapporto fra Società e Storia in questo momento e come si può migliorare?

È pessimo, perché la storia non è capita. Intanto c'è stato un momento di rigetto; con la caduta del muro di Berlino «la storia è finita», sono finite le guerre, ma chiunque avesse un minimo di sale in zucca capiva che la storia cominciava, allora, in altri modi; che era come se si fosse aperto un pentolone, non chiuso. Però fu un grande passo, una grande opportunità per l'Europa, di cominciare ad avere un dialogo completo, di riunire le nazioni.

Ma la società e la storia sembrano andare per due strade diverse, perché la società sembra tutta tesa a un progresso tecnologico, a un incremento delle possibilità di comunicazione, all'apertura di nuovi campi e di nuovi mercati di lavoro, nuove possibilità come quelle che offre Internet ecc., però sono paralleli alla storia, non sembra che possano realmente influire, se non attraverso la ricchezza di documentazione che, chi frequenta questi campi, chi sta al computer, va cercando e può trovare. Sono miniere di informazione storica, ma non di formazione dell'individuo a rientrare nella storia; anche quello che vediamo nella politica italiana è una continua fuga dalla storia, una continua divagazione, non si vuole più rientrarne in pieno.

Quindi non sono ottimista in questo momento sul rapporto società e storia se non per tante iniziative che vengono prese, senza delle quali dovremmo veramente vergognarci.

Per concludere, quali ricordi ha della sua esperienza di studente di storia, o meglio, quale storia avrebbe voluto approfondire?

Come dicevo, io ho studiato Legge e contemporaneamente frequentavo l'Accademia d'Arte Drammatica, quindi per me la storia è stato un campo di ricerche autodidattiche, personali, che mi hanno condotto anche negli archivi. Dove posso dire che, in occasione di quel lavoro sul millenovecento, scopersi dei documenti. In quel momento l'Archivio dello Stato a l'E.U.R. era in una condizione pazzesca — adesso so che è molto meglio — era il 1969, trovai dei telegrammi.

Comunque la ricerca d'archivio è una cosa importantissima. Non ho potuto fare lo storico, d'altra parte, Tre quarti di Luna era una metafora anche dell'uccisione di Gentile, da un certo punto di vista, e in quel caso io non feci ricerche, ma cercai di intuire il nucleo morale che era, in fondo, di fermare un grande filosofo prima che, coinvolto in Salò, diventasse un figlio di puttana del tutto. Quindi, «Ora anche tu cominci a educarmi» è l'ultima battuta del giovane che uccide il preside gentiliano, per dire che i morti educano i vivi nella porzione in cui sono stati dei vivi degni di essere ascoltati.

A proposito di simboli ebraici

di Maria Immacolata Macioti

Sono particolarmente importanti, per una minoranza, i problemi dell'identità, della definizione di sé. Lo sono, da secoli, per il popolo ebraico. Chiarisce bene questa tematica Giacoma Limentani parlando dei «continui viaggi cui l'anima ebraica è chiamata» in un agile libretto curato da Pupa Garribba, dal titolo appunto I simboli ebraici, uscito in Roma per le edizioni Com-Nuovi Tempi nel 2000. Non quindi un universo chiuso, astorico, compatto ma una realtà attiva, in fieri, aperta a nuovi stimoli, al confronto. «Una delle lettere della parola ebreo, ivrì — ricorda la studiosa — in ebraico è colui che passa e che passando risponde alle chiamate che lo sollecitano» (123). Un viaggio che, a suo parere, può essere raffigurato come un viaggio «a zig zag», in cui feste e ricorrenze sono tappe contemplative delle infinite sfaccettature dell'esistenza e delle possibilità umane» (ibidem). Identità quindi in continua evoluzione. Che tuttavia hanno nel proprio retroterra valori, simboli condivisi, comprensibili all'interno della propria cultura.

Giovanni Franzoni coglie del resto la grande carica innovativa di questo testo quando afferma che la rottura dell'intimità esoterica per dare al simbolo una capacità di comunicazione universale è indizio di un nuovo atteggiamento umano», equivale a un mettere a disposizione degli altri, a voler comunicare «le ricchezze accumulate in un secolare silenzio» (128).

Importante quindi, oltre che stimolante e interessante, questo libro scritto quasi interamente da mani femminili (11, di contro ad un intervento di Piero Di Nepi, Sèfer Torà. Il libro della legge nella casa dell'Eterno), libro che affronta tematiche strettamente legate alle credenze religiose e, insieme, alla quotidianità.

Ed ecco che il testo si apre con un intervento di Marina Fiorentino, dedicato al pane. E' la challà o meglio, le challot: devono essere due, a ricordo della doppia razione di manna caduta per rinfrancare gli ebrei nel deserto. E', quindi, nutrimento. E insieme, dice l'autrice, richiama la terra di Israele, il dono della Torah. «La storia ebraica ha conosciuto molti esili. Nelle frantumanti esistenze degli esili la preparazione del pane, insieme con la mitzvà o precetto di offrire a Dio parte del suo impasto, ha contribuito a tenere gli ebrei legati fra loro e alla loro comune radice di popolo» (10-11).

Una tradizione «orizzontale», che riguarda gli ebrei sparsi nel mondo, da un lato; verticale, poiché è tramandata da innumerevoli generazioni. Con una bella immagine l'autrice vede Sara, la progenitrice, che lavora il pane: e sulla sua casa si libra una candida nuvola fragrante. Nube che tornerà a profumare quegli stessi spazi con la venuta poi di Rebecca.

Siamo ancora nell'ambito della quotidianità femminile con l'intervento di Silvana Limentani, Kasherut Dare senso al cibo. Il termine Kasher, spiega l'autrice, si lega al concetto di identità, indica «tutto ciò che è idoneo sia nell'ambito alimentare sia in ogni ambito dell'esistenza» (27); il procedimento che vuole aiutare gli uomini e le donne a tendere «verso traguardi sempre più alti, senza perciò fargli perdere i contatti con le realtà naturali» (29), a cercare di realizzare «un perfetto equilibrio tra spirito e materia, fede e realtà». Ed ecco il richiamo ad alcune feste: al capodanno ebraico, quando si piantano grano e granturco, si recitano benedizioni su prodotti come la zucca e il porro, sul melograno e la palma da datteri, sulle primizie. Al capodanno degli alberi (tra gennaio e febbraio) quando si piantano nuovi arbusti, si mangia frutta secca, si bevono quattro bicchieri di vino. E poi, alla «festa delle luci» o Chanukkà, tempo di raccolta delle olive (e l'olio serve alle lampade, da cui la luce). Profumi particolari si alzano da queste pagine allorché si parla del sabato, quando le famiglie si riuniscono intorno a cibi tradizionali; dalle pagine in cui si propongono ricette per lo Jom Oippur o Giorno dell'Espiazione, in cui si richiamano le «pizzarelle col miele» che ricordano il «pane povero» dell'uscita dall'Egitto.

E' in genere femminile la cura dei sapori, quella degli «odori». E la Garribba propone un interessante parallelo tra la menorà, il candelabro dalle sette braccia che si lega a Mosè e al Sinai e un arbusto della specie della salvia (marvà, secondo una derivazione dal siriaco antico; morià, nella denominazione ebraica). Perché, ricorda la Garribba, «le radici del simbolismo e delle tradizioni ebraiche sono strettamente legate alla flora, alla fauna e alle condizioni geografiche della terra di Israele» (61). Ci vuole olio d'oliva purissimo, per il candeliere a sette braccia, per il più rilevante forse tra i simboli ebraici, per il candeliere che richiama la «luce della sapienza divina rivolta verso l'uomo».

E' Lia Tagliacozzo che riprende la tematica delle candele dello Shabbat: due candele accese da una donna. Tre i precetti che riguardano in particolare le donne, rammenta l'autrice: l'accensione delle lampade dello Shabbat, il pagamento della decima durante la preparazione del pane e le regole della purezza sessuale legate al ciclo mestruale femminile (regole che ricorderà chiunque abbia visto il film di Amos Gitai, Kadosh). E non è tutto: esiste, nella leggenda talmudica, la «candela invisibile», intesa alle donne incinte, al feto. Esistono le «preghiere delle donne» che, nate intorno ai tre precetti femminili, vengono raccolte insieme in libretti nel XVIII secolo. Raccontano, spiega la Tagliacozzo, «un modo di vivere l'ebraismo nel quale la donna è estremamente cosciente dei suoi compiti, delle sue responsabilità e del suo ruolo di gestore e garante della vita e dell'armonia famigliare» (94). Raccontano del desiderio femminile di un'unione anche spirituale con il marito, di una armonia familiare.

Sul tema dell'acqua e della purificazione interviene Karen Hassan, il cui intervento rivà alla scoperta, a Masada, di due diverse piscine per la purificazione: una per gli uomini, una per le donne. La purificazione quindi come antico, significativo rituale. Di tale importanza da ricorrervi anche in tempi di guerra. La piscina deve contenere «acqua viva» (si tratta di uno degli elementi simbolici più presenti nella storia delle religioni); corrente, se si tratti di una sorgente naturale o di un fiume. Acqua che in questo caso non deve essere stata portata al punto di raccolta (miqweh) per intervento umano. Ricordate le antiche prescrizioni, l'autrice si sofferma sui significati del bagno rituale: parte fondamentale della conversione, obbligatorio per le donne sposate dopo il ciclo mestruale e dopo l'acquisto di utensili e stoviglie per la cucina già in possesso di un non ebreo. Alla base quindi l'idea del cambiamento di status spirituale, dalla impurità alla purità. Del passaggio. Una volta di più quindi viene ribadito il carattere purificatore dell'acqua, elemento fluido capace di indurre cambiamento.

E' intervenuta sul tema del baldacchino nuziale Alessandra Pontecorvo. Si tratta di un noto simbolo del matrimonio ebraico: la chuppà. È il baldacchino che esalta la centralità degli sposi all'interno della coreografia nuziale, spiega la Pontecorvo. Simbolo un tempo di regalità, legato forse alla tenda, il baldacchino o telo nuziale poggia «sugli atti di amore» incarnati dalle aste che lo sorreggono: aste fatte con il legno di un cedro e di un pino, piantati a questo scopo al momento di una nascita in famiglia. Sotto il baldacchino, spiega l'autrice, regna il numero 7: sette sono i giri che le donne ashkenazite compiono, con le candele accese, intorno allo sposo. Sette le benedizioni recitate dopo la lettura del contratto di nozze. Il matrimonio, fatto privato per eccellenza, è insieme fatto pubblico che si inserisce in una lunga catena storica; segno di nuovo inizio e creatività, «si assume anche il compito di trasmettere memoria e identità» (22).

Si parla invece di usanze maschili quando si parla di kippà, della papalina quindi usata nei momenti di preghiera e culto dagli ebrei tutti (sempre, da alcuni). Serena Di Nepi, che su questo argomento si sofferma, ricorda come gli uomini ne possiedano diversi, come se ne faccia dono in particolari occasioni: e la data ricorderà a chi lo utilizzerà la felice ricorrenza. Perché questo uso? Per «il bisogno che l'uomo ha di indicare, anche esteriormente, il proprio continuo e timorato rispetto nei confronti di Dio» (39).

La Di Nepi, disquisendo dei kippot (che possono essere fatti all'uncinetto, oppure essere di velluto o di stoffa; su base bianca o anche a colori sgargianti) e dei cappelli neri usati, sopra di questi, dagli ortodossi, ne deriva una particolare situazione della donna: come se Dio le riconoscesse una maggiore capacità di «regolarsi autonomamente». La donna quindi sarebbe «più responsabile, più matura e, in un certo senso, prediletta da Dio» (41): un motivo questo, mi sembra, di particolare interesse anche in confronto a diverse interpretazioni del ruolo della donna sia nella stessa religione ebraica, sia con riguardo ad altri tipi di fedi e credenze religiose.

Molteplici gli argomenti trattati in questo pur breve testo: Laura Mincer ad esempio affronta il tema della stella di David. Ne ricorda l'antichità, la polisemicità. La ricollega — è inevitabile il farlo — allo sterminio degli

ebrei in Europa. Ma ricorda anche come in Olanda e in Danimarca, per un certo periodo, gli abitanti «neutralizzarono il potenziale distruttivo della stella gialla, moltiplicandola e portandola tutti, ebrei e non ebrei» (51). Un simbolo, quello della stella, che ha accompagnato gli ebrei «nel cammino dell'umiliazione e dell'orrore, ma anche in quello del combattimento e della resistenza eroica» (53). Oggi, la stella di David brilla e unisce le sue sorti a quelle della bandiera dello Stato di Israele.

Ancora, Micaela Procaccia scrive della Mezuzà (letteralmente, stipite), scatola contenente un rotolo di pergamena con i versi del Deuteronomio che a questa prescrizione si riferiscono: si tratta di «istituire una relazione fra la parola di Dio e un luogo fortemente simbolico come la casa». L'autrice chiarisce il significato di tefillin, parola che rinvia a un discorso di identità e definizione di sé, problema questo di particolare rilievo oggi, per ogni minoranza, visto che viviamo in società sempre più tese al confronto e alla mescolanza.

Piero Di Nepi infine affronta il tema del Sèfer Torà, il Libro della Legge, posto in un armadio consacrato al centro della sinagoga: si tratta di un rotolo di pergamena contenente il testo dei 5 libri del Pentateuco, la Torà: la cui lettura, che richiede la presenza di almeno 10 ebrei adulti, scandisce il momento «più solenne e coinvolgente della liturgia». L'autore spiega cosa serve per la sua preparazione, cosa si fa quando un Sèfer Torà è molto vecchio e danneggiato.

Insomma, un piccolo libro che dischiude grandi orizzonti, che apre sentieri di maggiore conoscenza e comprensione: un fatto non da poco, in un'epoca in cui pubbliche prese di posizione in campo cattolico sembrano chiamare in causa i tentativi, pure esistenti, di confronto e dialogo.

Lo stile dei saggi è scorrevole, l'interesse è acuito dal fatto che ad ogni saggio fa seguito un brano letterario in cui si tratta dello stesso tema. Un breve, utile glossario finale ha anch' esso la funzione di facilitare la lettura.

Donne dirigenti in Europa

di Milena Gammaitoni*

«Un Soffitto di Cristallo» metafora adottata dall'Inghilterra e oggi in sede Europea per denunciare le difficoltà di occupare vertici decisionali economici e politici da parte delle donne. Un'espressione che mette in discussione e mina i princípi democratici, per i quali la rappresentatività del suffragio universale non è rispettata con un'altrettanta presenza del genere femminile nei luoghi del potere. Potere economico, politico, nei media.

Graziella Fornengo e Maria Guadagnini in *Un Soffitto di Cristallo?* Le donne nelle posizioni decisionali in Europa (Fondazione Adriano Olivetti, Torino, 1999, pp. 231) propongono l'analisi della posizione delle donne nei paesi europei in ogni ambito, con maggior riferimento a quello politico ed economico, intersecando dati quantitativi, fondamentali per riflettere la condizione reale, con quelli qualitativi, che riportano le difficoltà del vivere quotidiano delle donne con doppi ruoli. Ma le due studiose vorrebbero anche stimolare ricerche in primo luogo statistiche, complete di serie temporali, per permettere un migliore confronto e visione del presente rispetto al passato, e ricerche interdisciplinari come unica strada per una spiegazione che prenda in esame variabili economiche, politiche, sociali, culturali.

Spesso, leggendo questo libro, viene alla mente il meccanismo della legge ferrea dell'oligarchia di Michels, la dinamica di un cerchio storico autogiustificato dalla tradizione, dalla consuetudine di comportamenti acquisiti, i più forti e resistenti di fronte ai diritti di fatto sanciti dalle leggi. Leggi che definiscono i diritti ma non la comunità di diritto.

La necessità di una minoranza organizzata — scriveva Michels — indica tendenza all'oligarchia: «una minoranza che ha il compito di dirigere ed una maggioranza diretta dalla prima». «La specializzazione tecnica, conseguenza necessaria di ogni organizzazione complessa, crea l'esigenza della così detta direzione basata sulla competenza, in modo che tutti i poteri decisori della massa per quanto riguarda materie tecniche, vengono a trasferirsi nei soli dirigenti» (Michels, Sociologia del partito politico (1911) Bologna Il Mulino, 1966, p. 70).

^{*} Dottoranda presso l'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, nel dottorato in Teoria e Ricerca Sociale.

Il nodo viene al pettine: da quanto tempo le donne hanno potuto accedere al sapere e a saperi specializzati? E quando e come il diritto acquisito è divenuto prassi?

In Europa la situazione è alquanto disomogenea per tradizioni, rivoluzioni, diritti dell'umanità sanciti in periodi storici diversi e diritti civili delle donne, diritto al suffragio universale, avvenuti secondo pensieri tempi e luoghi caratterizzati da esigenze economiche altrettanto diverse.

Cosa significa di fatto «trasparenza delle regole selettive»? Questo è forse il cuore della barriera invisibile: il soffitto di cristallo. La carriera accademica — scrivono le studiose — «è interessante soprattutto perché consente, meglio di altre, di cogliere quei meccanismi di costruzione sociale che dipendono da reti di relazioni informali e passano attraverso comunicazioni e comportamenti interni a gruppi di individui, che si definiscono in base a criteri fra cui il genere gioca un ruolo di primo piano rispetto al contenuto professionale» (Un soffitto di cristallo?, p. 57)..

La maggioranza delle donne accademiche non è sposata, matrimonio e carriera sono positivamente correlati per gli uomini e negativamente correlati per le donne. Le statistiche presentate alla Conferenza Europea Donne e Scienza, svoltasi a Bruxelles nel 1998, mostra una linea tendenziale nella quale le donne europee sono numericamente maggiori nei settori della salute, nelle scienze sociali, in agricoltura e veterinaria, mentre è molto bassa nelle scienze «dure» come la fisica e la chimica. Così, sfogliando le statistiche, diviene fondamentale l'esigenza di entrare nel vissuto dei dati, raccogliere testimonianze, storie di vita, per meglio comprendere la dinamica del soffitto di cristallo, per impedirne lo spessore e la persistenza nel tempo.

Dunque «Quali le interazioni tra donne e mondo della scienza nella storia occidentale? Quale la partecipazione delle donne alla produzione scientifica? Quali modifiche sono state apportate o sono potenzialmente apportabili da parte delle donne nel modo di fare scienza?» (ibidem, p. 15). Una prima risposta proviene dalla tesi di Noble su un mondo essenzialmente costruito dalla cultura clericale, dalla quale le donne furono escluse.

Oggi la classe di età di donne in piena attività lavorativa copre l'arco temporale che va dai venti ai cinquant'anni. Ma accedono in misura differenziata rispetto agli uomini alle diverse professioni, con minori possibilità di carriera, con retribuzioni e prestigio inferiori. Solo nei Paesi Nordici, dove leggi, politiche familiari e sociali, strutture e servizi, sono applicati e funzionano, le donne non si ritirano dal lavoro dopo la nascita di un figlio. Il matrimonio influisce meno sulle differenze tra i tassi di attività solo in Danimarca, nel Regno Unito e in Francia. L'occupazione delle madri va da un massimo dell'87% in Danimarca ad un minimo del 40% in Irlanda. Due trend vengono individuati: un numero crescente di donne accede a lavori professionalmente qualificati, ma molte donne occupano impieghi di basso livello o di servizio tradizionalmente femminilizzati, una condizione giustificata e potenziata dal fatto che in Europa nel decennio '85-'95 la maggior parte dei posti di lavoro è stata creata nei servizi.

L'empowerment sarà l'unica strada per poter ottenere un reale cam-

biamento nell'assunzione dei ruoli sociali delle donne. In Italia, per esempio, a parità di occupazione degli uomini, le donne ricevono salari inferiori del 20%-30%, malgrado decenni di legislazione, che evidentemente sfugge a funzioni di controllo. La presenza delle donne è maggiore in posti di lavoro tipicamente subordinati, nel pubblico impiego in particolare, ma solo raramente raggiungono posti dirigenziali. Sempre in Italia, nel settore dell'editoria le donne diventano capo redattore o direttori in testate femminili mentre nella comunicazione non a mezzo stampa delle emittenti radiofoniche e televisive hanno presenze nettamente inferiori (soprattutto RAI e Mediaset). Autosegregazione occupazionale? A questo punto interviene l'esigenza della testimonianza che spieghi il dato statistico.

Domandano le studiose: come si fa a misurare la variabile chiamata

«discriminazione»?

La sottorappresentanza delle donne nei posti di decisione politica mina la legittimità di un governo democratico.

Gli studi, le ricerche in merito sono sterminate, sottolineano Fornengo e Guadagnini, ma comune ai Paesi Europei è la segregazione di queste stesse ricerche, che restano confinate nell'ambito della disciplina in cui si sono sviluppate. Chi scrive auspica con le autrici un futuro di maggior cooperazione interdisciplinare che dia visibilità e stimoli consapevolezza, memoria, identificazione e rispetto delle diversità per un empowerment di genere ma anche interculturale, affinché si rispettino tutte le differenze. Forse questo potrebbe essere un modo innovativo delle donne di fare politica, scienza, economia, arte.

Donne che lavorano: tasso % di occupazione dal 1° settembre '99 al 31 agosto 2000

NORVEGIA 64,6 SVEZIA 60,1 STATI UNITI 56.8 SVIZZERA 54,7 CANADA 52,2 G. B. 50.8 GIAPPONE 48,7 GERMANIA 42,2 FRANCIA 40,5 ITALIA 28,9 SPAGNA 26.9 TURCHIA 25,7

Fonte: Organizzazione Internazionale del Lavoro

Lettera da Meissen

di Manfredo Macioti

Il fiume Elba, lungo quasi 1200 km, appartiene decisamente all'Europa Centrale. Nasce, come noto, sul territorio della Repubblica Ceca. Traversa il centro della Germania Orientale (quella che fu la RDT) per poi sboccare, via l'estuario di Amburgo, nel Mare del Nord. A noi interessa quella parte del fiume che, scorrendo per il cuore della Sassonia, bagna le storiche città tedesche di Pirna, Dresda e Meissen. Questo interesse sorge non solo dal microclima assai favorevole, tale da permettere la coltivazione di vigneti pregiati (famosa la strada del vino tra Pirna e Meissen). E neanche unicamente per le bellezze artistiche di Pirna e di Dresda, così egregiamente illustrate da Bernardo Bellotto a metà del Settecento (e cioè due secoli prima delle spaventose distruzioni del 1945). E neppure è l'innegabile contributo della Sassonia al pensiero e alle arti dell'umanità (Leibniz, Fichte, Nietzsche, Bach, Schumann, Wagner, Lessing hanno svolto buona parte della loro opera in Sassonia) a definire la nostra opzione. La scelta di questo tratto di circa 50 km dell'Elba è dovuta piuttosto al fatto che qui fu messa a punto, or son quasi tre secoli, la prima porcellana europea.

Il nostro viaggio comincia a Pirna, nel castello di Koenigstein (la più grande fortezza della Germania). Qui, durante le guerre svedesi, nel 1706-7, fu custodito proprio quel Johann Friedrich Boettger che, come vedremo, fu una figura chiave nella storia dell'invenzione della porcellana europea. Koenigstein è un enorme complesso, che sorge su uno sperone alto 380 m. sul livello della pianura e si estende per quasi 10 ettari. Si possono visitare lo studio e l'abitazione del Boettger, l'alchimista qui mantenuto sotto chiave dall'Elettore di Sassonia.

Dal ponte di Pirna al primo ponte sotto Dresda (un ponte a catena in metallo verniciato d'azzurro e perciò battezzato Blaue Wunder) sono 15 km. Dresda, la «Firenze sull'Elba», conta oggi cinque ponti, e si estende per vari chilometri sulle due sponde dell'Elba (la città vecchia sulla sponda sinistra, la città nuova con gli edifici del governo locale su quella destra). Durante il periodo della nostra storia (che abbraccia il primo quarto del Settecento) la città di Dresda, capitale dello Stato di Sassonia, è dominata dalla figura prorompente e autocratica di Augusto il Forte. Questi non è altri che il Principe Elettore, salito sul trono di Sassonia nel 1694, come

Kurfuerst Friedrich August I. Convertitosi in seguito al cattolicesimo, ebbe anche il trono di Polonia, come Re Augusto II, nel 1697. Regnerà sui due stati oltre trentacinque anni (1697-1733), rivaleggiando in potenza e sfarzo con i Sovrani degli altri Stati di lingua tedesca, a cominciare dalla Prussia e dall'Austria. È qui a Dresda, nei bastioni della Jungfernbastei, in riva all'Elba, che il Boettger (prigioniero di Augusto sin dal 1701) riuscì nel 1708 a sintetizzare i primi campioni di porcellana a pasta compatta.

Più a Nord, a circa 45 km dal ponte di Pirna, sorgono altri due ponti (uno ferroviario, l'altro carrabile). Appartengono alla cittadina di Meissen — 40.000 abitanti — cittadina dominata dalla Albrechtsburg, la fortezza ancestrale dei Principi Elettori di Sassonia. Questi sono i Wettin, Marchesi di Meissen dal 1025 e Principi Elettori di Sassonia dal 1423. Regneranno sullo Stato Sassone con titolo di Re dall'epoca napoleonica fino al 1918.

È nel 1471 che i fratelli Ernst e Albrecht von Wettin iniziano la costruzione della Albrechtsburg su una roccia che domina la riva sinistra dell'Elba. Il nuovo Castello-Fortezza, in stile tardo-gotico, sarà terminato nel 1525 ma poco usato, ché i Principi preferiranno risiedere a Dresda, la capitale. È proprio in questa fortezza che verrà creata la prima fabbrica europea di vera porcellana (1710), una fabbrica che lì si manterrà per un secolo e mezzo e che esiste tuttora a Meissen, anche se in località diversa.

La porcellana è una innovazione tecnologica cinese che precede la nostra età. È infatti verso il 300 a.C. che la tecnologia dei forni cinesi riesce a superare la temperatura di circa 1250°C., necessaria alla cottura della porcellana. I materiali essenziali per la preparazione della porcellana erano - e sono tuttora - il caolino (Gao-ling, «le ossa», secondo i cinesi, della vera porcellana), il feldspato («la carne») e il quarzo (legante). Il segreto della porcellana a pasta compatta è la cottura di questi materiali opportunamente miscelati, a temperature significativamente superiori ai 1200°C. La tecnologia cinese va continuamente sviluppandosi, fino a raggiungere, all'epoca degli Han orientali (25 a 220 d.C.), una porcellana quasi perfetta, completa di smalto vetrificato. Nelle dinastie successive si elabora la decorazione di questa porcellana, ottenendo per esempio la porcellana verde pallido dell dinastia Jin (265-420 d.C.), la porcellana bianca candida detta «di neve» della Dinastia Sui (581-618) e quella verde detta «delle mille vette» della dinastia Tang (618-907). Seguono la porcellana «colore del cielo dopo la pioggia» del periodo Chai Zhou (954-9), quella «di colore proibito» — un giallo riservato all'uso esclusivo della famiglia imperiale - dell'epoca delle Cinque Dinastie (907-960), le porcellane verdi-giada, color tortora o d'oro nero delle dinastie Song (960-1280) e la rarissima porcellana imperiale Ru (1086-1127). Finalmente, adottando le tecniche di pittura al bleu di cobalto messe a punto nel Medio Oriente, nasce la porcellana bleu e bianca della dinastia Yuan (1260-1368).

Siamo così arrivati all'epoca di Marco Polo (ultimo quarto del Duecento). Marco, nel suo libro delle Meraviglie *Il Milione*, menziona per la prima volta la porcellana quando descrive il suo passaggio per la provincia di Caragià (nell'odierno Yunnan, regione meridionale della Cina), intorno all'anno 1290. Gli abitanti di questa provincia, ci informa, «ispendono

per moneta porcellane bianche, che si trovano nel mare e che se ne fanno le scodelle». Il riferimento è alle conchiglie Cipreae provenienti dall'Oceano Indiano e ancor oggi usate nel mondo himalayano come moneta. Notisi la confusione tra conchiglie e porcellane, confusione certamente voluta dai cinesi per conservare il loro segreto di fabbricazione e mettere fuori pista i troppo curiosi mercanti stranieri. Di scodelle di porcellana, Marco parla anche quando tratta della città marittima di Zaitun, il gran porto del Mare di Cina (oggi la città di Quan zhou) da cui si imbarcò poi nel 1292 per la Persia e Venezia.

L'invenzione cinese della porcellana si diffonde solo nei paesi immediatamente vicini: Corea (dal 12° secolo), Vietnam (dal 15°) e Giappone (dal 17° secolo). Non tocca altri vicini, né penetra lungo le vie carovaniere (per esempio la via della seta). I Re di Majapahit a Giava, i Timuridi d'Asia Centrale, gli imperatori Moghul dell'India, gli Shah Safavidi di Persia, i Sultani Ottomani di Turchia, i Califfi d'Arabia, i Mamelucchi d'Egitto, gli Imperatori di Bisanzio, gli Zar di Russia, gli Imperatori Hohenstaufen di Germania o Asburgo d'Austria, i Re di Francia, d'Inghilterra o di Spagna, i Papi di Roma, i Signori del Rinascimento italiano o fiammingo, si contenteranno di importare porcellane dall'Estremo Oriente, ché le loro maestranze sono incapaci di riprodurre i metodi di fabbricazione cinesi. Taluni Potentati riuscirono a preparare delle quasi-porcellane (a pasta morbida), tra gli altri l'Iran dei Selgiuchidi (1037-1194), la Siria degli Ayubidi (1169-1250), la Ferrara degli Estensi e la Toscana dei Medici (fine del Cinquecento). Ma il segreto cinese della vera porcellana, a pasta compatta, a frattura bianca-candida, a grana finissima, vetrificata, traslucida, sonora, impermeabile, non scalfita da punta d'acciaio, rimase inviolato per un millennio e mezzo.

La porcellana raggiunse il mondo islamico dopo la battaglia del fiume Talas (751 d.C.), quando gli Arabi vittoriosi trovarono vicino a Samarcanda un grosso deposito di porcellane cinesi. Di lì, via Bisanzio, la porcellana giunse in Europa. Sappiamo che era presente in Italia almeno dalla metà del Duecento, ché il Tesoro di San Marco a Venezia possiede ancor oggi un vaso di porcellana cinese databile intorno al 1250. Le grandi collezioni del Topkapi Saravi ad Istanbul e quelle di Ardebil nell'Azerbaijan iranico, contengono ognuna una trentina di vasi cinesi in porcellana databili intorno al 1350. Più tardi, la porcellana arriva in Occidente sotto forma di preziosi doni dei Sultani Mamelucchi d'Egitto ai Signori d'Europa (come il Doge di Venezia e il Granduca di Toscana, nella seconda metà del Quattrocento). Alla fine del secolo, Vasco de Gama riporta da Calicut (India) vari oggetti di porcellana cinese. Seguono quindi gli acquisti massicci di porcellana effettuati in Estremo Oriente prima dai Portoghesi (a partire dal 1520 circa) e quindi, un secolo dopo, dagli Olandesi.

Dopo 16 secoli di passività, la sorte vuole che l'arcano della porcellana venga riscoperto in Europa centrale, alla corte di Augusto II Re di Polonia e Principe di Sassonia. È un giovane di Magdeburgo, Johann Friedrich Boettger, nato nel 1682, alchimista appassionato, che sarà al centro di questa vicenda. Fuggito dalla corte di Prussia, si rifugia presso quella di Sasso-

nia nel 1701... e vi sarà tenuto in cattività per quasi 13 anni. Il Re, sempre a corto di fondi date le sue spese assolutamente stravaganti, promette al Boettger la libertà in cambio della sintesi dell'oro. E oro gli creerà l'alchimista prigioniero, ma sarà, anziché metallo zecchino, oro bianco.

Boettger, alle cui costole il sovrano metterà il metallografo Gottfried Pabst von Ohain nonché il fisico e inventore Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708), vagherà vari anni tra la Albrechtsburg di Meissen, la Georgenburg di Koenigstein e la Jungfernbastei di Dresda. Finalmente nel 1708 Boettger, cuocendo in un forno a lenti inventato dal Tschirnhaus una miscela di alabastro e argilla bianca, otterrà dei campioni soddisfacenti di porcellana, prodotto da lui descritto come album et pellucidatum. Qualche mese più tardi il coinventore Tschirnhaus muore, mentre Boettger continua i suoi esperimenti, usando un vero caolino proveniente dal deposito di Aue appena scoperto in Sassonia, il primo in Europa. Nel 1710, con il sostegno di un apposito decreto di Augusto il Forte, una fabbrica di porcellana viene stabilita nella Albrechtsburg di Meissen. L'inventoreprigioniero viene creato Barone. Qualche anno dopo, la prima porcellana europea, cotta a ben 1450°C, viene messa in vendita alla fiera di Lipsia del 1713. E finalmente l'anno seguente, il neo-barone viene liberato, anche in vista delle sue pessime condizioni di salute. Morirà cinque anni dopo, ad appena trentasette anni e verrà seppellito a Dresda.

Proprio nell'anno della morte di Boettger (1719), un tecnico di Meissen, Samuel Stoelzel ed uno smaltatore della stessa fabbrica, Christoph Konrad Hunger, ambedue trasfughi a Vienna, riescono a produrre nella capitale austriaca la seconda porcellana d'Europa. La terza sarà quella creata a Venezia nel 1722 dai fratelli orefici Francesco e Giuseppe Vezzi, con l'aiuto di Konrad Hunger, fuggito nel frattempo anche da Vienna e organizzatore di un carico segreto di caolino dalla Sassonia a Venezia.

La fabbrica di Meissen usa sin dal 1722 marcare i suoi prodotti di porcellana con le due famose spade azzurre incrociate; la qualità del prodotto è talmente migliorata da potersi ormai (1724) perfettamente paragonare alle migliori porcellane di Cina o del Giappone. L'arcano è sempre meno sicuro e vari sovrani tedeschi riescono ad aprire la loro manifattura. Nel 1737 verrà inaugurata dal marchese Carlo Ginori a Doccia (Firenze), con l'aiuto di due artisti profughi dall'opificio di Vienna, Karl Wendelin Anreiter e suo figlio Anton, la seconda fabbrica italiana di porcellana, industria che ancor oggi esiste.

Nel 1733 è morto a Varsavia il Re Augusto II e gli è successo sul trono il figlio Friedrich August che prenderà il titolo di Augusto III. Nel 1738 Dresda assisterà alle fastose nozze di Maria Amalia Cristina di Sassonia con Carlo di Borbone Re delle Due Sicilie (il futuro Re Carlo III di Spagna). Il pranzo di nozze viene servito in un servizio di porcellana (Watteau verde) che ancora oggi è esposto nelle vetrine dello Zwinger di Dresda. Cinque anni dopo si inaugura a Capodimonte, vicino Napoli, con l'aiuto di un tecnico tedesco, una fabbrica di porcellana a pasta tenera. Quando Carlo di Borbone, nel 1759, sale sul trono di Spagna, la fabbrica di Capodimonte chiude i suoi battenti, le maestranze vengono trasferite nei pres-

si di Madrid, dove l'anno seguente si inaugura la manifattura del Buen Retiro.

Varie altre fabbriche di vera porcellana sorgono in Europa nel Settecento, una ventina addirittura in Germania tra il 1745 e il 1780. Particolarmente famosa quella di Nymphenburg, dove primeggia lo scultore italiano F. Bustelli (il «periodo Bustelli» comprende gli anni 1754-65). Negli altri Paesi occidentali noteremo le manifatture sorte a Strasburgo (1753), Amsterdam (1759), San Pietroburgo (1758), Zurigo e Mosca (1765), Orléans (1767), Sèvres e Plymouth (1768), Bristol (1770), Limoges e Parigi (1771), Filadelfia (1772), Lisbona (1773), Valencia (1775), Stoccolma (1778) e Copenhagen (1779).

Meissen resta peraltro la Città della Porcellana per antonomasia. Se ne può ben rendere conto il visitatore che si avvii verso la città vecchia attraversando il passaggio riservato a pedoni e biciclette accanto al ponte ferroviario sull'Elba. Questo permetterà di ammirare il profilo della Albrechtsburg con i suoi tetti rossi e la doppia guglia del campanile del Duomo prima di arrivare alla Frauenkirche. È questa la chiesa dove sei volte al giorno si possono sentire i rintocchi gioiosi delle famose campane di porcellana realizzate nel 1928. Prenderemo poi per la Burgstrasse dirigendoci verso la Fortezza: qui compaiono i primi negozi che espongono in vetrina preziosi oggetti in porcellana (servizi da tavola, vasi, statuette, ecc.). Noteremo anche le antiche case (del Cinque, Sei, e Settecento) che si affacciano sulla strada con i loro cortili, portali e finestre ornamentati di artistici ferri battuti o di bassorilievi in pietra. Girando per la Hohlweg saliamo per i gradini (Schlossstufen) che ci portano ad un primo portale cinquecentesco (la Burgtor) e al ponte della fortezza (Schlossbruecke). Superato questo e passati per una seconda porta (la Mitteltor), si estende davanti a noi il Burgberg (e cioè il piazzale sul quale sorgono la fortezza, il Duomo e vari antichi palazzi).

Entriano nel *Dom* (il Duomo) che presenta una lunga navata centrale ad alte volte gotiche; nell'abside, una vetrata policroma originale del 1270. Verso il fondo della Chiesa troviamo le impressionanti statue duecentesche che raffigurano l'Imperatore Ottone I il Grande (962-973) e l'Imperatrice Adelaide in compagnia di due Santi. Nella cappella di San Giorgio, accanto all'ingresso, è invece un trittico di Lucas Cranach l'Anziano (1472-1553) raffigurante l'Uomo dei Dolori vegliato da Maria e Giovanni, in presenza del *Kurfuerst Georg der Baertige* (il Principe Elettore Giorgio il Barbuto, in carica tra il 1500 e il 1539) e della consorte. Ma le opere d'arte forse più importanti del Duomo sono le tombe dei Wettin, ricoperte di lastre bronzee scolpite da Lucas Cranach l'Anziano e da Albrecht Duerer (1471-1528).

Usciti dal *Dom*, entriamo nel vicino forte della *Albrechtsburg* che, come detto, prende nome da Albrecht v. Wettin. Questi nel 1485, in occasione della divisione del Ducato di Sassonia (la *Leipziger Teilung*) opta per Meissen e cede la funzione di Elettore di Sassonia al fratello maggiore Ernst. La costruzione della fortezza inizia nel 1471 e viene finanziata con i ricchi proventi delle miniere d'argento dell'Erzgebirge. Si ha accesso alla

fortezza attraverso una bella scala a chiocciola (il Grosses Wendelstein) che per l'epoca costituisce una realizzazione architettonica di prim'ordine (assenza di un pilone centrale portante). È in questa fortezza che ebbe sede per oltre 150 anni (1710-1863) la manifattura di porcellana di Meissen. All'inizio gli operai specializzati erano 30-40 persone, in seguito il numero andò regolarmente aumentando fino a raggiungere un complemento di oltre 760 nel 1765. Tra i personaggi famosi delle prime decadi della manifattura, oltre a J.F. Boettger (1682-1719), incontriamo i nomi del chimico J.G. Hoeroldt (1696-1775) — arrivato a Meissen nel 1720 — e dello scuitore J.J. Kaendler (1706-1775), quest'ultimo recrutato nel 1731. Come tutti gli altri operai di Meissen, anche questi grandi artisti avevano dovuto giurare di non svelare mai l'arcano della fabbricazione della porcellana e di non lasciare la Sassonia.

Lasciamo le memorie del passato e montiamo sul piccolo autobus bianco e verde dei trasporti pubblici di Meissen che collega ogni mezz'ora la Burg alla Talstrasse nella valle dell'affluente dell'Elba, il Triebisch, dove si trova oggi la manifattura (Staatliche Porzellan-Manufaktur). Di questo grosso complesso — che fu svuotato dai Sovietici nel 1945, ma le cui collezioni furono restituite nel 1959 — possiamo visitare solo le sale di esposizione e le salette di dimostrazione, la fabbrica stessa restando chiusa al visitatore. Veniamo informati che la fabbrica impiega oggi circa mille operai, dei quali 600 sono modellatori e decoratori. La manifattura è altresì luogo di addestramento dove vengono formati in tre anni una cinquantina di operai specializzati (pittori, formatori, modellatori, smaltatori, ceramisti). Il fatturato annuo della fabbrica, tradotto in lire, è di circa 80 miliardi. Il caolino, che come abbiamo detto costituisce il materiale base più prezioso per la fabbricazione della porcellana ed entra per il 65% nella sua composizione, proviene da una piccola cava privata sita a una dozzina di chilometri da Meissen. Le temperature di cottura della pasta di porcellana variano tra 900 e 1450°C., mentre la cottura delle decorazioni a smalto avviene a circa 900°C. Il nucleo dei segreti di fabbrica, che continuano ad essere gelosamente custoditi, è costituito da circa diecimila ricette di coloranti a base di ossidi metallici.

Il catalogo degli oggetti prodotti dalla manifattura comprende 150.000 articoli, tra i quali — disponibili in porcellana bianca, bianca e bleu o anche policroma — sono zuppiere, salsiere, piatti, scodelle, vassoi, fruttiere, servizi da caffè, da thè o da cioccolata, vasi da fiori, ogni tipo di vaso o coppa con o senza coperchio, flaconi di profumo, scatole e scatoline, tabacchiere, candelabri, lucerne, campanelli. Vi sono poi le famose figurine, che vanno dalla commedia dell'arte all'orchestrina galante o a quella delle scimmie; dai pezzi per il giuoco degli scacchi ai venditori ambulanti, ai piccoli giardinieri; dai cavalieri del settecento completi di cavallo e moretto di servizio, ai cinesi con pappagalli o scimmie; dai cigni o altri volatili fino alle torri rococò, ornate di donnine, putti e sfingi che magari servono da supporto ad un prezioso orologio d'epoca.

I modelli non sono solo i classici, altri se ne aggiungono in continuazione. Nel 1999, anno in cui si celebrava in Germania il 250° anniversario

della nascita di J.W. von Goethe, è stato tra l'altro lanciato un superbo servizio da prima colazione decorato con vedute della Campagna Romana (Dejeuner «Italienische Reise»).

Ma entriamo nell'officina di dimostrazione (Vorfuehrwerkstatt). Qui possiamo assistere alla rotazione su tornio (a pedale) della pasta ancora grezza, alla sua modellatura seguita da estrusione e infine decorazione (a mano). Concludiamo la visita della manifattura con un giro per il museo (Schauhalle) dove sono esposti, in alternanza, tremila dei 20.000 pezzi conservati dalla manifattura. Troviamo qui la più ricca collezione di porcellana di Meissen al mondo, come conferma anche il gran flusso di visitatori (passano per queste sale oltre 350.000 turisti all'anno).

Sono rappresentate le porcellane modellate e decorate dai più grandi artisti del Settecento di Meissen come J. Fr. Eberlein, G. Fritzsche, B.G. Haeuer, Chr. Fr. Herold, J.G. Hoeroldt, J.J. Kaendler, G. Kirchner, J. Chr. Pietzsch, A. Schieffer, Ph. E. Schindler, A. e B. Seuter nonché J.E. Stadler. Notiamo anche le affascinanti composizioni ispirate ai maestri giapponesi di Arita (Kakiemon), nonché i nuovissimi servizi creati per il Terzo Millennio (per esempio il Wellenspiel).

Terminata questa interessante visita, ci resta ancora una piacevole tappa al programma: assaggiare il vino bianco locale. A tal fine, saliamo fino al Domherrenhof, un complesso alberghiero le cui origini risalgono al 1540. Oui, nel periodo della RDT (1949-1989) c'era una scuola agraria: oggi per l'appunto si tratta di un albergo con bar, ristorante e sala di convegni. Andiamo ad ammirare il panorama dalla terrazza: i tetti in tegole rosse della città, con abbaini e comignoli anch'essi rossi, sono ai nostri piedi, mentre sulla sinistra spicca il bianco campanile della Frauenkirche. Immediatamente sotto la terrazza vi è un piccolo vigneto con grappoli d'uva rosata. Si tratta di vitigni di Traminer, il cui nome deriva da Tramin o Termeno, borgo dell'Alto Adige dove questo ceppo d'uva è stato coltivato già intorno all'anno 1000. Il vino che si ottiene da questa uva ha un bel colore bianco-ambrato, appaga per il corpo ed ha un profumo assai gradevole. Gustiamo qui sulla terrazza dell'albergo un Traminer di Meissen del 1997, secco, nobile. Il vino ci viene servito in grandi calici panciuti, alla temperatura intorno al suo grado alcoolico (12°). Ammiriamo per cominciare la luminosità e la trasparenza del nostro vino e il suo bel colore dorato. Aspiriamone il delicato profumo, che ricorda quello delle rose. Prendiamo un primo sorso immettendo dell'aria: ossigeniamo così il vino sviluppandone tutto il suo gusto. Beviamo poi dal calice, lasciando scorrere lentamente il vino sulla lingua. Il sapore è pulito, asciutto, lungo. Restano sul palato persistenti, piacevoli ricordi di ogni sorso. Questa degustazione nelle ombre della sera è per noi un degno saluto alla bella città che ci ha ospitato.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Da madri a figlie. Le trasformazioni del ruolo delle donne nella famiglia romana tra persistenti vincoli sociali e nuove aspirazioni professionali

di Piera Rella e Roberto Cavarra *

1. Introduzione

Negli ultimi 10-20 anni c'è stata una rivoluzione inattesa: l'entrata massiccia delle donne nel lavoro per il mercato. «L'impegno delle donne negli studi e nel lavoro è il guadagno di un'avvenuta modificazione sul piano del simbolo» '. I percorsi che portano le donne a lavorare per il mercato sono differenti: la spinta può essere la necessità di far quadrare il bilancio o viceversa il bisogno di autorealizzazione. Ma nel complesso se le donne sono entrate così numerose nel lavoro retribuito è perché, lo vivono come occasione di libertà ². L'innamoramento per il lavoro può diventare una leva per capovolgere l'impostazione che vede il lavoro come una mera risorsa per le imprese e per il mercato. Si condivida o meno l'impostazione dichiaratamente utopica delle filosofie della differenza qui brevemente riassunta, non si può negare che c'è stata una decisa volontà delle donne di lavorare che va al di là della necessità e dei vincoli familiari e di cui le politiche sociali devono tener conto.

Sulle politiche più opportune per sostenere il desiderio femminile di occupazione ritorneremo alla fine dell'analisi dell'intreccio tra lavoro e condizione familiare femminile a Roma che si intende qui svolgere. Diciamo

* Ricercatori confermati, Facoltà di Sociologia, La Sapienza.

¹ A. Buttarelli, G. Longobardi, L. Muraro, W. Tommasi e I. Vantaggiato, La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro, Nuova Pratiche Ed., Milano, 1997, p. 11.

² Wanda Tommasi, in Buttarelli et al., 1997, cit., è consapevole che il lavoro non è di per se capace di far crescere la libertà femminile. Ritiene che la liberazione nel lavoro si ha se si esplica la capacità femminile di contrattazioine, che, se sul piano economico stabilisce il salario, sul piano simbolico stabilisce l'esistenza e la visibilità politica delle donne. Aggiunge che se alla capacità di contrattazione si accompagna la cura di leggere il senso di quello che si fa e il desiderio di metterlo in circolo, la presenza sul mercato del lavoro può diventare una presenza consapevole capace di portare avanti l'opera femminile di civiltà, rivalutando gli antichi saperi femminili e contribuendo al superamento della divisione tra lavoro manuale ed intellettuale.

subito che anche i dati della nostra ricerca, che non ha la pretesa di essere rappresentativa della intera realtà romana, confermano quanto sia recente l'entrata in massa delle donne nel mercato del lavoro. Confrontando le condizioni delle intervistate con quelle delle loro madri si nota il passaggio brusco da una condizione prevalentemente di casalinga ad una di lavoratrice o aspirante tale. Un passaggio che ha interessato tutti i ceti sociali e che risulta condizionato dall'altrettanto forte incremento della scolarità femminile. Vedremo però nel corso della nostra analisi che le donne, anche a parità di classe, continuano a trovar lavoro con più difficoltà degli uomini e a svolgere lavori considerati di minor valore sociale oltre che differenti qualitativamente e ad avere una «carriera» più breve e più appiattita degli uomini. Trova dunque conferma quanto sostengono Schizzerotto, Bison e Zuppè³, alla fine di un'accurata analisi della partecipazione delle donne al mercato del lavoro e sulla durata delle carriere, secondo i quali l'espansione dei tassi di attività femminile comporta un aumento delle differenze tra donne e non una riduzione degli effetti dell'appartenenza di genere. L'obiettivo di ridurre tali effetti può diventare un obiettivo esplicito delle politiche sociali verso la famiglia oltre che delle politiche di pari opportunità.

L'analisi fa riferimento a un campione di 540 oggetti, tratto 4 da una ricerca in corso sulla mobilità sociale a Roma, per il 51,8% maschi, di età dai 20 agli 83 anni, prevalentemente concentrati nelle classi centrali d'età (82,4% dai 25 ai 59 anni). Per come è stato costruito il campione, il 61% dei soggetti sono coniugati o conviventi, il 7% separati e il 3% vedovi, mentre i celibi o nubili sono solo il 28% (cfr. Tab. 1).

Dato che sono state raccolte informazioni anche sui genitori, sarà possibile effettuare un confronto intergenerazionale. Cominciamo l'analisi delle trasformazioni della posizione delle donne nel mercato del lavoro, proprio confrontando madri e figlie.

2. Dalle madri casalinghe alle figlie lavoratrici

Le madri sono per il 48% casalinghe, contro il 29% delle figlie non in cerca di lavoro, incluse studentesse e pensionate. Se ci limitiamo alle donne appartenenti alle classi d'età centrali (da 30 a 49 anni), quelle non in cerca di lavoro sono solo il 16,8%. Il passaggio da casalinghe a lavoratrici è stato particolarmente forte a partire dalla prima generazione del femminismo (le quarantenni) che si è offerta in massa sul mercato del lavoro.

³ A. Schizzerotto, I. Bison e A. Zuppè, «Disparità di genere nella partecipazione del lavoro e nella durata delle carriere», *Polis*, n. IX, aprile 1995.

⁴ Il file dati sulla base delle quali sono state fatte le elaborazioni statistiche qui presentate è stato costruito a partire da 344 questionari, nei quali venivano richieste informazioni dettagliate anche sui coniugi o ex coniugi e sui suoceri, inserendo i partners come soggetti a sé, al fine di aumentare la numerosità campionaria e poter svolgere analisì più dettagliate.

Pag. 84 disco 149

Tab. 1. Il campione: struttura per sesso, età e stato civile

	20-29 anni	30-39 anni	40-49 anni	50-59 anni	60 e più anni	Totale	(v.a.)	% Celibi Nubili	% Vedovi/e + Separati/e + Divorziati/e
% Maschi	19.4	25.0	19.4	23.5	12.7	100	(268)	31.1	9.6
% Femmine	26.9	21.7	18.5	27.7	5.2	100	(249)	25.5	10.8
% Totale	23.0	23.4	19.0	25.5	9.1	100	(517)	28.4	10.2
Totale (V.a.)	611	121	86	132	47	517		148	53

Oltre all'effetto generazionale, la diminuzione di casalinghe tra le figlie è dovuto al forte e generalizzato innalzamento del livello d'istruzione delle figlie rispetto a quello delle madri: il 68% delle figlie ha un titolo superiore a quello delle madri, al netto di quelle che hanno titoli inferiori, mentre i figli che hanno titoli superiori a quelli dei padri sono il 56%. Le casalinghe infatti sono soprattutto presenti tra le donne meno istruite: ciò si riscontra in tutte le generazioni, tranne tra le madri più anziane, con figlie di almeno 60 anni. Per le donne nate all'inizio del secolo il lavoro rimaneva un obbligo nelle classi popolari, mentre l'essere casalinghe era ancora un privilegio riservato alla piccola e media borghesia.

La forte presenza di casalinghe nella realtà romana è probabilmente anche legata all'immigrazione al seguito del marito e al conseguente sradicamento dal mercato del lavoro locale, anche perché si tratta prevalentemente di un'immigrazione di ceti impiegatizi, in particolare pubblici dipendenti. Quando i flussi migratori verso la capitale si attenuano negli anni '60 e soprattutto quando negli anni '70 le donne prendono una nuova consapevolezza di sé, i tassi di attività femminili crescono rapidamente. Notiamo infine che l'aver avuto una madre lavoratrice spinge le donne a rimanere sul mercato del lavoro: solo il 10% delle 30-49enni con madri che hanno lavorato per il mercato sono non in cerca di lavoro contro il 23% di donne della stessa età ma con madri casalinghe.

I più alti livelli di casalinghità (60%) si hanno tra le madri delle 40-59 enni, donne che diventano adulte sotto il fascismo o subito dopo la seconda guerra mondiale, mentre le madri della generazione successiva (delle 20-39 enni), specie le più giovani, sono più radicate nella realtà cittadina e hanno perciò più opportunità di inserirsi nel mercato del lavoro (le casalinghe scendono al 42%). Il salto, ripetiamo, avviene con le figlie, soprattutto con la generazione del femminismo.

Inserimento nel lavoro e difficoltà legate ai bassi livelli d'istruzione e ai vincoli familiari

Trovare lavoro è per le donne un problema maggiore che per gli uomini a Roma ⁵ come altrove: nel nostro campione risultano occupati il 75% degli uomini contro il 54% delle donne e conseguentemente le donne sono più in cerca di prima occupazione, più disoccupate e soprattutto più scoraggiate a cercare lavoro. Oltre all'età, un basso titolo di studio, il matrimonio e la nascita dei figli sono elementi chiave che spingono le donne a rimaner fuori o a uscire dal mercato del lavoro. Un altro elemento importante è, come abbiamo visto, l'avere o meno madri casalinghe.

Tra le figlie è ancor più netto che tra le madri il legame tra scoraggia-

⁵ Per un'analisi del mercato del lavoro romano e di problemi della disoccupazione maschile e femminile in tale realtà cfr. P. Calza Bini, R. Cavarra e P. Rella, *In cerca di lavoro a Roma. Aspettative dei giovani e rischio d'esclusione*, F. Angeli, Milano 1997.

Oltre all'effetto generazionale, la diminuzione di casalinghe tra le figlie è dovuto al forte e generalizzato innalzamento del livello d'istruzione delle figlie rispetto a quello delle madri: il 68% delle figlie ha un titolo superiore a quello delle madri, al netto di quelle che hanno titoli inferiori, mentre i figli che hanno titoli superiori a quelli dei padri sono il 56%. Le casalinghe infatti sono soprattutto presenti tra le donne meno istruite: ciò si riscontra in tutte le generazioni, tranne tra le madri più anziane, con figlie di almeno 60 anni. Per le donne nate all'inizio del secolo il lavoro rimaneva un obbligo nelle classi popolari, mentre l'essere casalinghe era ancora un privilegio riservato alla piccola e media borghesia.

La forte presenza di casalinghe nella realtà romana è probabilmente anche legata all'immigrazione al seguito del marito e al conseguente sradicamento dal mercato del lavoro locale, anche perché si tratta prevalentemente di un'immigrazione di ceti impiegatizi, in particolare pubblici dipendenti. Quando i flussi migratori verso la capitale si attenuano negli anni '60 e soprattutto quando negli anni '70 le donne prendono una nuova consapevolezza di se, i tassi di attività femminili crescono rapidamente. Notiamo infine che l'aver avuto una madre lavoratrice spinge le donne a rimanere sul mercato del lavoro: solo il 10% delle 30-49enni con madri che hanno lavorato per il mercato sono non in cerca di lavoro contro il 23% di donne della stessa età ma con madri casalinghe.

I più alti livelli di casalinghità (60%) si hanno tra le madri delle 40-59 enni, donne che diventano adulte sotto il fascismo o subito dopo la seconda guerra mondiale, mentre le madri della generazione successiva (delle 20-39 enni), specie le più giovani, sono più radicate nella realtà cittadina e hanno perciò più opportunità di inserirsi nel mercato del lavoro (le casalinghe scendono al 42%). Il salto, ripetiamo, avviene con le figlie, soprattutto con la generazione del femminismo.

3. Inserimento nel lavoro e difficoltà legate ai bassi livelli d'istruzione e ai vincoli familiari

Trovare lavoro è per le donne un problema maggiore che per gli uomini a Roma ⁵ come altrove: nel nostro campione risultano occupati il 75% degli uomini contro il 54% delle donne e conseguentemente le donne sono più in cerca di prima occupazione, più disoccupate e soprattutto più scoraggiate a cercare lavoro. Oltre all'età, un basso titolo di studio, il matrimonio e la nascita dei figli sono elementi chiave che spingono le donne a rimaner fuori o a uscire dal mercato del lavoro. Un altro elemento importante è, come abbiamo visto, l'avere o meno madri casalinghe.

Tra le figlie è ancor più netto che tra le madri il legame tra scoraggia-

⁵ Per un'analisi del mercato del lavoro romano e di problemi della disoccupazione maschile e femminile in tale realtà cfr. P. CALZA BINI, R. CAVARRA e P. RELLA, *In cerca di lavoro a Roma. Aspettative dei giovani e rischio d'esclusione*, F. Angeli, Milano 1997.

mento nel presentarsi sul mercato del lavoro e basso titolo di studio. Il 51% delle donne con la sola licenza media sono fuori dal mercato del lavoro. Ciò non sembra 6 essere influenzato dall'età: il 54% delle 20-39 enni con la sola licenza media sono in condizione non professionale, come il 50% delle 40-59 enni con al più la licenza media. Qui giocano probabilmente sia elementi legati alla domanda di lavoro (a Roma è più che altroye una domanda di lavoro qualificato), che elementi legati all'offerta: il desiderio di lavorare è meno sentito tra le donne che possono solo svolgere un lavoro non qualificato.

Al crescere del titolo, cresce, oltre alla partecipazione al lavoro per il mercato, il livello di occupazione e conseguentemente diminuisce la disoccupazione. Tra le 20-39enni diplomate il 19,5% è in cerca di prima occupazione (17% tra le laureate); se si somma il 22,3% di diplomate non in cerca di lavoro, si arriva a un 41,6% che non ha avuto esperienze di lavoro, contro il 61% delle 13 donne con i più bassi livelli d'istruzione. Tra le 40-59enni vi è ancora una laureata in cerca di prima occupazione e le disoccupate sono il 9% di quelle con la licenza media e il 4% delle diplomate, ma soprattutto le donne non in cerca di lavoro sono il 48.5% di quelle con i più bassi livelli d'istruzione, contro il 30% delle diplomate e il 19% delle laureate.

Se il basso titolo di studio è un elemento che scoraggia la presenza sul mercato del lavoro, anche i vincoli familiari continuano a pesare.

Prima del matrimonio le persone non in cerca di lavoro sono il 24-25% sia degli uomini che delle donne (si tratta prevalentemente di giovani studenti). Addirittura le nubili del nostro campione lavorano o cercano lavoro più dei celibi sia prima che dopo i 30 anni; ma hanno più difficoltà a trovare il primo lavoro: il 37% delle ventenni sono in cerca di prima occupazione, contro il 21% dei ventenni.

Dopo il matrimonio la situazione cambia completamente: se fino a 50 anni tutti gli uomini del campione lavorano o cercano lavoro, vi è un 15% di donne non in cerca di lavoro tra le ventenni, che salgono al 17% tra le trentenni, al 18% tra le quarantenni e al 46% tra le cinquantenni, come effetto combinato di pensionamenti più o meno anticipati e di un effetto generazionale. Infatti sono le quarantenni, le donne della generazione del femminismo, quelle che hanno sposato il modello della doppia presenza, rifiutando il ruolo di casalinghe.

Più ancora del matrimonio e dell'età sembrerebbe essere la presenza di figli ad indurre le donne a non cercare o a ritirarsi dal lavoro: il 34,4% delle donne con figli contro il 22,7% di quelle senza figli sono fuori dal mercato del lavoro. Questo effetto si registra soprattutto tra le donne al di sotto dei 40 anni, che, quando non hanno figli, sono quasi tutte ' nel

6 Il basso numero di donne (13) con al più la licenza media fra le più giovani (20-39

anni) non ci permette di fare quest'affermazione con sicurezza.

⁷ Su 20 donne sposate o ex sposate al di sotto dei 40 anni ve ne è una sola (5%) non in cerca di lavoro. Tra le donne di 40-59 anni viceversa sembrerebbe essere il matrimonio, più che la nascita di figli, a determinare l'uscita o la non entrata nel mercato del lavoro: la percentuale di casalinghe o ritirate dal lavoro è del 30% tra le donne senza figli (solo 10 casi) e del 35% tra quelle con figli.

mercato del lavoro, mentre tra quelle con figli il 23% è in condizione non professionale.

4. Differenze per tipo di attività e classe sociale tra uomini e donne

Com'è noto operano nel mercato del lavoro meccanismi propri sia della domanda che dell'offerta che distribuiscono il lavoro in maniera differenziata tra i generi. Se è vero che le donne tendono ad orientarsi verso lavori di servizio, congeniali al modo di produzione femminile ⁸, è anche vero che esse accettano quanto il mercato offre: di qui il notevole inserimento nel lavoro burocratico sia pubblico che privato ⁹.

Il mercato del lavoro romano fortemente terziarizzato, specie per quel che riguarda il terziario pubblico, offre in teoria ampie possibilità di inserimento lavorativo alle donne. Di fatto però si tratta di un settore terziario peculiare nel quale sono sovrarappresentate le posizioni dirigenziali, in cui le donne accedono con più difficoltà e di un settore pubblico particolare in cui è sottorappresentato il lavoro più «femminile», quello d'insegnante. I dati del nostro campione confermano questo quadro: le dirigenti e imprenditrici sia pubbliche che private sono il 3,3% contro il 5,6% degli uomini. Le donne sono poco presenti nelle professioni di tipo tecnico (15,4% contro il 19,1% degli uomini), svolgono però di più professioni di tipo intellettuale (il 21,9% contro il 16,9% degli uomini) in particolare come insegnanti (8%), e sono più addette alle vendite, soprattutto come commesse, e ai servizi (12,2% contro 8,4%). Il 40% sia degli uomini che delle donne svolge lavori impiegatizi di tipo esecutivo, il tipo di lavoro più diffuso nella realtà romana.

Non stupisce perciò che attribuendo la classe ¹⁰ sulla base del lavoro svolto dal singolo/a, o sulla base del lavoro svolto dal coniuge, se migliore del proprio (classe della famiglia acquisita), i 2/3 degli e delle intervistate appartengano alla piccola borghesia. Altrettanto si rileva considerando la classe d'origine, quella cioè relativa al mestiere dei genitori; nel passaggio da una generazione all'altra diminuisce tuttavia il peso della piccola borghesia autonoma e ciò vale per le donne ancor più che per gli uomini.

⁸ U. PROCKOP, Realtà e desiderio. L'ambivalenza femminile, Feltrinelli, Milano 1978.
9 Per un'analisi del lavoro femminile nel settore pubblico cfr. P. Rella, «Le donne nel pubblico impiego: cause e conseguenze di una presenza in crescita», in corso di pubblicazione su Economia & Lavoro.

A SCHIZZEROTTO e A. COBALTI nel loro volume, La mobilità sociale in Italia, Il Mulino 1994. Le variabili che sono state prese in considerazione sono il possesso o meno dei mezzi di produzione, l'ampiezza del grado decisionale all'interno delle organizzazione e le risorse culturali e per ogni soggetto è stata attribuita la classe relativa al proprio lavoro, la classe d'origine (relativa al lavoro dei genitori) e la classe familiare (relativa al lavoro delle persone con cui si convive). Le classi a cui si farà riferimento sono: l'alta borghesia (a cui appartengono il 9,6% dei soggetti come classe familiare), la media borghesia (12,4%), la piccola borghesia dipendente (56,9%), quella autonoma (12,2%) e il proletariato (6,9%).

Come si vede in tab. 2. le donne al contrario degli uomini fanno lavori in media lievemente peggiori di quelli dei loro genitori, mentre migliorano la propria condizione di classe sposandosi. I pochi lavori che trovano le nubili sono per il 21% peggiori di quelli dei propri genitori, mentre i celibi fanno lavori corispondenti alla propria classe d'origine. Celibi e nubili sono per lo più giovani e quindi potranno nel tempo migliorare il proprio inserimento lavorativo. Chi è sposato, separato, divorziato o vedovo ha un'età più elevata e conseguentemente ha avuto l'opportunità di migliorare la propria condizione di classe con il lavoro. Se analizziamo i vantaggi in termini di classe conseguiti dai coniugi (o ex-coniugi al netto di coloro che hanno peggiorato la propria posizione), notiamo che riguardano il 15,6% dei mariti, mentre le mogli non riescono neppure a fare un lavoro di livello pari alla propria origine. Dunque gli uomini migliorano la posizione di classe prevalentemente col proprio lavoro, mentre le donne con quello dei propri mariti. Va notata comunque la presenza dell'8,3% di famiglie in cui il lavoro della moglie è migliore di quello del marito.

A questo punto riteniamo opportuno guardare alle differenze tra coniugi, anziché confrontare, come abbiamo fin qui fatto, il gruppo delle mogli con quello dei mariti.

mogn con queno del manti.

5. Omogamia e svantaggio professionale femminile, specie delle donne con figli

Come emerge dalla letteratura sul tema i matrimoni sono caratterizzati da omogamia, nel senso di origine sociale simile e al contempo dalla possibilità per le donne di migliorare lievemente la propria posizione sociale con il matrimonio ¹¹. La nostra ricerca conferma questo quadro e permette al contempo di precisarlo evidenziando le differenze tra generazioni e le differenze tra donne con e senza figli. L'età media dei mariti o ex-mariti è di 48 anni contro i 45 delle mogli o ex-mogli: i dati della nostra indagine sono da questo punto di vista in linea con quelli anagrafici. Inoltre, poiché sotto i 30 anni gli uomini sono per il 92,3% celibi, e le donne solo per l'80,6% nubili, le donne continuano a sposarsi in età più giovane degli uomini.

Per quanto riguarda la classe d'origine, nelle 145 coppie per le quali le informazioni sono complete, come si vede in tab. 3, il 59% appartengono alla stessa classe, mentre il numero di quelle in cui le mogli hanno un'origine sociale inferiore a quella dei mariti è pressappoco uguale al numero di coppie in cui si verifica il contrario. Mediamente non ci sono dunque sistematiche differenze di classe per quel che riguarda l'origine familiare.

¹¹ Cfr. ad es. J.C. KAUKMANN, La vita a due. Sociologia della coppia, Il Mulino, Bologna 1996.

Tab. 2. Differenze di classe tra uomini e donne

							_
Classe:		(1) peggiore	(2) uguale	(3) migliore	(3) - (1)	rispondenti (V.A.)	
lavoro rispetto a classe d'origine	Maschi Femmine	15,1 19,9	58,8 64,9	26,1 15,2	11,0	199 151	
famiglia rispetto a classe d'origine	Maschi Femmine	12,7 13,3	58,2 62,8	29,1 23,9	16,4	213	
lavoro rispetto a classe d'origine	Celibi Nubili	20 37	62 46	18 17	-2	50	
lavoro rispetto a classe famiglia	Mariti Mogli	8,3 22,5	91,7	11	-8,3	145	
famiglia rispetto a classe d'origine	Mariti Mogli	12,6 10,2	55,0 61,9	32,4 27,9	19,8	151	
lavoro rispetto a classe d'origine	Mariti Mogli	13,5 16,5	57,4	29,1 15,7	15,6	148	

Tab. 3. Differenze interne alla coppia (Classe o titolo della donna rispetto a quella/o dell'uomo)

Tipo di classe o titolo:	(1) inferiore	(2) uguale	(3) superiore	(3) -(1)
classe d'origine classe 1° lavoro classe lavoro attuale	19,3 16,9 23,6	59,3 72,2 66,4	21,4 10,8 9,9	2,1 -6,1 -13,7
titolo di studio	24,7	56,8	18,4	-6,3

Anche molto lievi sono le differenze di titolo di studio. Approfondendo l'analisi si rileva che la minore istruzione delle mogli riguarda le coppie più anziane, mentre quelle al di sotto dei 40 hanno mediamente lo stesso livello d'istruzione: ciò è in linea con l'innalzamento, verificatosi a livello nazionale, della scolarità femminile negli ultimi 30 anni che ha portato le donne a colmare il gap d'istruzione che avevano con gli uomini. La persistenza di un modello sociale in cui è accettabile una moglie con un minor livello d'istruzione si nota nella presenza di coppie con forti differenziazioni (anche fino licenza elementare contro laurea) solo con le donne in posizione di svantaggio. Il contrario con si verifica, anche perché al titolo di studio è legata la posizione professionale e per gli uomini sposati rimane l'obbligo sociale di lavorare, mentre le donne possono (anche se sempre meno vogliono) fare le casalinghe.

Per quanto riguarda invece la posizione professionale le mogli svolgono attualmente nel 13,7% dei casi lavori peggiori di quelli dei mariti (nel senso di lavori che fanno attribuire le mogli a una classe sociale inferiore a quella dei mariti, al netto dei casi in ci avviene il contrario). Se consideriamo invece il primo lavoro le differenze tra coniugi risultano inferiori. Anche questo dato conferma dunque la maggior difficoltà delle donne a cambiare lavoro e/o a far carriera.

La presenza di figli, se non è più sufficiente ad indurre le donne ad uscire dal mercato del lavoro, è però un elemento che rallenta le possibilità di carriera, che sono comunque per le donne inferiori a quelle degli uomini. In generale solo il 13% delle donne svolge un'attività lavorativa migliore della prima occupazione contro il 20% degli uomini. Se teniamo conto della presenza di figli, a parità d'età, notiamo che le donne sono ulteriormente svantaggiate al contrario degli uomini, che sembrano trarre giovamento in termini di carriera della presenza di figli (cfr. Tab. 4). Se è noto che l'essere sposati è un vantaggio per la carriera maschile, al contrario che per le donne, la presenza di figli può essere considerata per i padri uno stimolo alla carriera per venire incontro alle necessità economiche della famiglia, anche se non è da escludere che si decida di fare figli in quelle famiglie in cui le prospettive di carriera e quindi di guadagno sono più rosee. I figli sono soprattutto un ostacolo per la carriera delle più giovani (al di sotto dei 40 anni) e un vantaggio per gli uomini di mezza età (40-59 enni).

Tab. 4. Miglioramento della classe sociale tramite la carriera: differenze per sesso e classe d'età (% soggetti che svolgono un lavoro migliore del primo lavoro)

	20-39 anni	40-59 anni	60 e più
Uomini	10.5	13.5	14
con figli	11.5	15.2	14.3
 senza figli 	6.7	5.	_
Donne	9.5	2.1	_
- con figli	0	1.2	_
 senza figli 	16.2	8.	_

L'attuale divisione dei ruoli nelle famiglie e le maggiori difficoltà che le donne incontrano nel mercato del lavoro vincolano in direzioni opposte uomini e donne: gli uomini sono costretti a lavorare e a far carriere quanto più aumentano le loro responsabilità familiari, le donne rimandano l'inserimento nel lavoro (o quanto meno il miglioramento della loro condizione professionale) se fanno figli o viceversa rimandano e conseguentemente diminuiscono il numero dei figli, se decidono di voler migliorare la propria posizione lavorativa.

6. Conclusioni

Vorremmo qui tentare di esplicare gli aspetti emersi dalla ricerca che offrono utili indicazioni per la politica sociale.

Le donne romane hanno un forte desiderio di lavorare, che le porta anche ad accettare lavori di più basso livello di quanto facciano gli uomini di pari livello sociale. Tale desiderio si scontra, come altrove, con una domanda che oppone ad esse maggiori difficoltà che agli uomini. Le generazioni più giovani sono quasi tutte presenti nel mercato del lavoro. Sono assenti solo parte delle donne con bassi livelli d'istruzione e/o con madri casalinghe o con figli a carico. Poiché i livelli d'istruzione femminile hanno ormai superato quello dei maschi e continuano a crescere e le madri sono e saranno in prospettiva sempre meno casalinghe, si può prevedere un ulteriore aumento dei tassi di attività. D'altra parte il gruppo con bassi livelli d'istruzione rischia di trovarsi in condizioni di maggior emarginazione, specie se gravato da carichi familiari.

Altro risultato in linea con altre ricerche è che le donne che si sposano e soprattutto fanno figli si trovano ad avere maggiori difficoltà di carriera. Viceversa per gli uomini rimane l'obbligo sociale di contribuire al reddito familiare in maniera crescente se la famiglia aumenta.

Tra l'uomo e la donna all'interno della coppia le differenze tendono a diminuire: rimane una differenza di età (moglie più giovane del marito), mentre quella per titolo di studio presente nella generazione precedente tende a scomparire, e soprattutto rimane una differenza per tipo di lavoro,

e in particolare per carriera attribuibile a meccanismi di segregazione occupazionale più che a scelte femminili (che comunque restano differenziate da quelle maschili) e ai vincoli familiari.

È dunque necessario che le politiche economiche (di pari opportunità) e quelle sociali (di sostegno alla famiglia) si «parlino», per evitare di rimanere entrambe inefficaci. Le prime hanno bisogno di politiche sociali che trasformino la famiglia, incoraggiando anche gli uomini ad assumere responsabilità di cura: ad es. un'astensione retribuita dal lavoro in caso di paternità in alternativa e/o in aggiunta all'astensione obbligatoria prevista per le donne avrebbe l'effetto di allungare le carriere femminili. Le politiche di sostegno alla famiglia (ad es. per favorire un innalzamento della natalità) devono tener conto del desiderio femminile di lavorare: vanno ad es. in questa direzione sostegni al reddito nel caso della nascita di figli, anche per chi svolge un lavoro autonomo e precario e anche la legge per i congedi parentali.

In secondo luogo per le donne con bassi livelli d'istruzione a rischio di emarginazione è necessario non solo denunciare e individuare i loro deficit formativi, ma anche motivare tali donne a una crescita culturale e professionale. Motivarle vuol dire in primo luogo individuare a quali condizioni chi si sente scoraggiata ed emarginata è disponibile ad attivarsi e in secondo luogo renderle consapevoli delle politiche esistenti volte a fronteggiare la disoccupazione e l'emarginazione, dato che queste donne non sono neanche informate delle risorse disponibili per entrare nel mercato del lavoro.

Infine rimane un interrogativo di fondo sul futuro delle politiche sociali. Se le condizioni di vita delle donne ed anche degli uomini dipendono sempre più dalle logiche di mercato il rischio di emarginazione di entrambi i soggetti finisce per essere una condizione esistenziale e sociale non irrealistica. L'interrogativo è se le logiche di mercato renderanno sempre più marginali e per molti aspetti subalterne le politiche socialil, facendole giocare di rimessa, oppure se politiche sociali «forti» saranno capaci di imporre al mercato compromessi equilibrati tra dinamiche economiche e una vita, per dirla con Gallino 12, «dal volto umano». Lo scontro tra welfare e mercato, tuttora aperto, risulta particolarmente cruciale per il destino sociale delle donne.

¹² F. Gallino, Se tre milioni vi sembran pochi. Sui modi per combattere la disoccupazione, Einaudi, Torino, 1998.

Lorenzo Milani. Una lettura esistenziale

di Maurizio Di Giacomo *

In memoria di don Luigi Di Liegro: Gaeta 16 ottobre 1928 - Milano, 2 ottobre 1997; solitario paladino, in nome del Vangelo, dei senza potere e dei sans papier e primo direttore della Caritas diocesana romana.

Sul versante degli studi su Lorenzo Milani (1923-1967) il fondatore della «Scuola di Barbiana» e regista di Lettera a una professoressa», l'anno 2000 si avvia a chiudersi con la conferma di una divaricazione. Da un lato cresce l'interesse intorno alla figura di questo sacerdote e educatore; due esempi per tutti. In agosto il web Netscape alla voce «Lorenzo Milani» segnalava oltre 10.000 documenti, al Festival de l'Unità a Bologna, il 15 settembre sera vi è stato un incontro sulla sua figura. E il suo motto «I care» (m'importa) è stato una delle parole guida di quell'avvenimento. D'altra parte appaiono consolidati i diversi orientamenti tra gli ex allievi. Michele Gesualdi, presidente dell'amministrazione provinciale di Firenze, punta a varare un centro studi su don Milani col beneplacito della curia fiorentina. Il «Gruppo don Milani di Calenzano» ambisce a realizzare una fondazione. Il Centro di documentazione Don Milani di Vicchio (FI), con accenti polemici rispetto a Gesualdi, punta al varo di un ipertesto telematico nella scia di don Milani. Ora sotto i suoi auspici, come editore in proprio, la studiosa Liana Fiorani di Parma ha ripubblicato il suo Don Milani tra attualità e storia con l'aggiunta di oltre cento dediche tra le 4.000 da lei inventariate sulle 10.000 apposte accanto alla tomba di don Milani a S. Andrea di Barbiana, nel Mugello toscano, dal 29 giugno 1967 al 31 dicembre 1998. Questa divaricazione tra la dimensione internazionale del messaggio milaniano e l'impostazione localistica di gran parte dei suoi ex allievi rende ardua una lettura in chiave esistenziale prima di Lorenzo e poi di don Lorenzo Milani. Una prospettiva sgradita alle «vestali milaniane» che hanno dileggiato in vita la giornalista Neera Fallaci, autrice de La Vita del prete Lorenzo Milani (Rizzoli, 1991) e che son pronte a colpire anche in futuro, dando attualità a una considerazione di Bertold Brecth: «Triste la terra che ha bisogno di martiri, di santi e di eroi!».

^{*} Collaboratore agenzia «Ansa» per l'informazione religiosa.

Lo studio qui presentato e che attinge a documenti dell'archivio di Mario Cartoni (1921-1987), ex cronista giudiziario de «La Nazione», amico e collaboratore di don Milani e di sua madre Alice Weiss Milani Comparetti, presenta una lettera inedita milaniana e una ricostruzione della figura di Carla Sborgi, la «quasi fidanzata» di Lorenzo Milani preseminario, materiali entrambi utili per chi, in futuro, vorrà tentare una lettura «multidisciplinare» della vicenda milaniana.

1. Don Milani scrive all'amico magistrato Gianpaolo Meucci

Questo testo, agrodolce, descrive la crisi del fratello maggiore di don Lorenzo, Adriano Milani Comparetti (morto nel 1986) di fronte alla fine del suo primo matrimonio. Secondo Valeria Milani Comparetti, una delle due figlie nate dal secondo matrimonio di Adriano, è stato un avvocato della Sacra Rota fiorentino, il conte Neri Capponi, a patrocinare l'istanza di nullità di quel matrimonio celebrato in chiesa. Neri Capponi, negli anni Ottanta, è apparso culturalmente non distante dal periodico «Controrivoluzione», espressione di taluni settori dei cattolici tradizionalisti e della «nobiltà nera» italiana. Don Milani, quando scrive a Gian Paolo Meucci, è cappellano a S. Donato di Calenzano, dove agisce dal 1947 al dicembre 1954, allorché sarà trasferito, tra molte polemiche, a S. Andrea di Barbiana.

«S. Donato a Calenzano 21.8.1950

Caro Gianni, quel grullo di mio fratello letica con quella grulla di sua moglie. Naturalmente lui ci perde il bambino e la mia mamma ci muore sopra. Vogliono dividersi legalmente. Lei è a Milano dal suo babbo e dai fratelli tutti e tre avvocati e lui a Firenze solo come un cane distrutto e disperato e sconsigliato. È un gran grullo e non c'è da fargli nulla perché la sa grullezza è scientificamente legalizzata da tutti i più recenti ritrovati intellettuali (di questo secolo, ndr). (Sono, ndr) andato a trovarlo e gli ho detto: "Non vorresti conoscere qualcuno dei miei amici in gamba giuristi?". E lui: "Il fatto d'esser cristiani non è il più adatto a invogliarmi a questo incontro". Non aver paura Meucci (una parola illegibile, ndr) non tanto è proprio come quelli che possono piacere a te. Per farla breve, fai conto di fare un'opera pia. (Sto scoprendo che persino gli intellettuali sono un pezzetto del corpo sofferente del Padrone - Dio, ndr - non l'ho ancora scoperto del tutto/ se l'avessi scoperto del tutto sarei un pezzo in su). Insomma fammi la carità, anzi falla al Padrone che se ti capita tenterai di far amicizia con quel disgraziato figliolo. Dimmi quando tornerai. E se non torni dimmi se ti seccherebbe inoltre che lo portassi un'ora laggiù. L'avvocato ce l'ha già. Ma se fosse possibile profittare dell'occasione (per, ndr) fargli trovare un amico giuridicamente ferrato che gli guidasse un po' il capo sarebbe una gran bella cosa. Rispondi subitissimo un abbraccio tuo Lorenzo».

2. Carla Sborgi, tra rimozione e memoria

Carla Sborgi (d'ora in poi, Carla S.) nata a Viareggio nel febbraio 1923, pochi mesi prima di Lorenzo, morta a Milano nel 1993, ha rappre-

sentato un crocevia obbligato per chi abbia voluto fare i conti con le radici di una fase decisiva della vicenda milaniana, la sua «conversione» a un cristianesimo integrale, al di là del battesimo di facciata e del matrimonio, con rito religioso dei genitori nel 1933, uniti inizialmente col solo rito civile.

Il padre di Carla, Umberto Sborgi, docente di chimica di base e compagno di studi di Luigi Albano Milani, il padre di Lorenzo, prima di approdare a Milano era stato per un triennio rettore della regia università di Parma. La madre, Jole Pontecorvo, di matrice ebraica, era imparentata con l'economista Piero Sraffa che da Oxford, insieme a Tatiana Schucht, aveva cercato di lenire le condizioni in carcere di Antonio Gramsci. Sraffa non era stato estraneo alla decisione di affidare al banchiere Raffaele Mattioli i manoscritti de I quaderni del carcere perché li custodisse nella Banca Commerciale Italiana, Iontani dagli occhi dell'apparato fascista. Jole Pontecorvo era morta poco dopo il trasferimento a Milano nell'ospedale di Sondalo (Sondrio), lasciando Carla S., terzogenita, minore di altre due sorelle gemelle. Trasferitasi la famiglia Milani da Firenze a Milano, Lorenzo incontra Carla S., una ragazza «troppo sensibile» secondo Leonarda G., una delle due sorelle maggiori. Tra i due scocca una forte attrazione di tipo intellettuale. Insieme iniziano a scrivere un testo sui rapporti tra arte e liturgia, il sentiero stretto, che secondo alcuni, favorirà l'approdo di Lorenzo Milani alla «conversione». Nel 1943, esaurita la breve parentesi all'accademia artistica di Brera a Milano e chiuso nel capoluogo lombardo lo studio da pittore, Lorenzo Milani rientra a Firenze. Successivamente Carla S. viene a sapere di terza o di quarta mano che quel suo interlocutore ha deciso di entrare in seminario.

Tra i sostenitori di questo scenario troviamo Michele Ranchetti (molti anni più tardi, docente di storia della chiesa all'università di Firenze) la cui famiglia, in gioventù, a Milano, era amica dei Milani e di una zia di Carla, Luciana Pellizzi in Ichino.

Sul versante di coloro che invece sosterranno che Lorenzo Milani aveva informato Carla sul suo salto troviamo Neera Fallaci e la testimone riservata qui citata. «Io so per averlo appreso da Maria Teresa B. che Lorenzo Milani aveva scritto a Carla Sborgi che per quel suo passo era pronto ad abiurare». Chi qui parla è una psicoanalista da molti anni inserita a Roma. «Avevo 7 anni — prosegue — quando a via Montenapoleone a Milano arrivò un monaco, padre David Maria Turoldo, braccato dai nazisti che occupavano la città. Mio padre era stato nominato presidente del consorzio produttori di cuoio, un incarico conferitogli dal fascismo. Un po' alla volta però in lui è maturata un'opposizione antifascista di tipo morale. È arrivato a ospitare gente letteralmente braccata». Qualche anno più tardi quella ragazzina avvicinava Carla S.: «È stata importante nella mia evoluzione. Intelligente e sensibile, mi ha aperto le porte su mondi che non conoscevo, come musicisti e architetti». Una pausa: «È la prima volta che racconto queste cose... Poi ho dovuto prendere le distanze da lei... Adesso parlo alla luce della mia pratica e della mia esperienza come psicoanalista... Carla aveva grossi problemi con sua madre... ricordo come una volta durante una scossa di terremoto a Milano cercava con ansia un suo segno...». Un'altra pausa: «Aveva tratti probabilmente psicotici... e presentava un "suo" Lorenzo... aveva riversato su di lui i suoi problemi con sua madre...».

Carla S. nel periodo milanese dei Milani studia al liceo «Giovanni Berchet» lo stesso frequentato da Maria Teresa B., destinata a diventare la prima consorte di Adriano Milani Comparetti. «Era (Carla Sborgi, ndr) - scrive la Fallaci nel suo libro (1977) non bella forse, ma colta, simpatica. dall'intelligenza vivace, con una personalità spiccata; un'eccellente interlocutrice, insomma quando Lorenzo iniziò la ricerca sulla motivazione dell'arte prima, sulla liturgia poi (nel 1942 ndr)». Quando i due ragazzi erano lontani proseguivano il loro dialogo per lettera: «Cara Carla l'idea dominante dell'arte...». La Fallaci scriveva pure: «... Bisognerebbe poter leggere (è inaccessibile) un carteggio: le lettere che Lorenzo scrisse a Carla, una ragazza di Milano con la quale fu quasi fidanzato. Si conoscevano fin dall'adolescenza...». La Fallaci ogni volta che nel 1973 pubblicava sul settimanale «Oggi» una puntata della sua inchiesta su don Milani la faceva leggere in anticipo alla madre di quel sacerdote, Alice Weiss. E lì iniziavano i problemi. La Fallaci si trovava presa tra due fuochi. Da una parte da Milano le giungeva l'8 febbraio 1973 questa lettera: «Cara Neera, ti restituisco due cassette nuove perché non è giusto che tu ce le rimetta. Ho tardato un po' perché cercavo chi mi accompagnasse in una cabina (telefonica, ndr). Come sai ora sono presa in parecchie cose e ciò che riguarda L. (Lorenzo Milani, ndr.) è fermo così pure non ho fiato oggi per scriverti altro che queste due righe. Comunque io sono sempre disponibile al dialogo, anzi desiderosa di farlo. Naturalmente quello che ti ho detto finora sulla storia mia con L. resta allo stadio di confidenza personale, anche perché, secondo quella mia concezione che ti ho comunicato fin dall'inizio e che mi pare tuttora giusta, per definire e rendere l'idea di un rapporto bisogna fare tutto un lavoro di elaborazione, e una notizia data così, staccata dal resto, può essere fuorviante o addirittura sbagliata. Ma sono sicura di poter contare sulla Sua riservatezza e su questo punto sono tranquilla. Saluti amichevoli Carla (Sborgi)». La Fallaci in margine alla lettera annoterà: «Mi fece perdere due giornate e poi si tenne i nastri, e non volle fare più niente, Ma di sostanzioso non c'era nulla».

Qualche tempo dopo la Fallaci doveva fare i conti con la signora Milani. Infatti il 16 aprile 1973 scriveva a Mario Cartoni, il suo principale consulente laico prima per la sua inchiesta poi per il suo libro ed entrato nella fiducia della madre di don Milani, da Milano: «Caro Mario, se possibile, dammi una mano perché la signora Milani non mi chieda di tagliare la parte dell'articolo relativo alla famosa Carla... Alla prima puntata in coda, ho aggiunto il tuo episodio, "Sono nato signorino" ecc. perché mi pareva utile a concludere un certo discorso. Ciao, e grazie, Neera».

Trascorrevano alcuni giorni e il 24 aprile don Auro Giubbolini, la principale fonte della Fallaci per fare un po' di luce sul carteggio Lorenzo Milani-Carla S., scrive alla giornalista: «Per ciò che riguarda il suo lavoro spero 1) che la filtrazione della madre (di don Milani, ndr.) non abbia cambiato la sostanza di quanto ho detto di Carla (so che sua madre aveva grossi

timori per questo e desiderava che io ritirassi quanto avevo detto); 2) che le «lettere alla madre» (apparse in forma antologica due mesi prima presso Mondadori, ndr) non l'abbiano influenzata...» (cfr. «Il Segno», mensile di Palermo, agosto-ottobre 1987, p. 76, con interventi tra gli altri di Leoluca Orlando, Tullio De Mauro e Giorgio Pecorini).

Nel novembre 1974 con la Milano Libri, che ha per consulente editoriale Oreste Del Buono, ex compagno di scuola del Lorenzo Milani milanese, esce la prima edizione del libro della Fallaci Dalla parte dell'ultimo / Vita del prete Lorenzo Milani. Sempre nel 1974, a Milano, uno scolopio spagnolo, padre Luis Corzo Toral, amico di padre Ernesto Balducci, incontra per una mattina Carla S. Tuttavia in una sua tesi di laurea su don Milani, discussa in Spagna nel 1980, ammetterà di non essere riuscito a infrangere il muro di autoisolamento di Carla S. e il suo silenzio circa la qualità del suo rapporto con Lorenzo Milani. Trascorrevano meno di tre anni e nel marzo 1977 da Milano Carla S. scriveva alla Fallaci impegnata a varare l'edizione ampliata e arricchita del suo libro, apparsa nel settembre 1977. Una lettura che, però, non preludeva a nessuno sbocco concreto. Trascorreva un altro anno e il 31 luglio 1978, a Firenze, moriva Alice Edwige Milani: un dispaccio della Radio Vaticana rilevava: «È morta la madre di un "santo" ». Al suo funerale, Neera Fallaci e Carla S. sono viste sottobraccio da Adele Corradi, una professoressa della scuola pubblica, collaboratrice dall'autunno 1963 di don Milani. Ella ha accompagnato la signora Milani presso mons. Raffaele Bensi, direttore spirituale e confessore di quel suo figlio, nel tentativo (fallito) di poter leggere alcune delle centinaja di lettere di don Milani a don Bensi, lettere bruciate dal destinatario, presumibilmente tra l'estate 1976 e la fine del 1977, benché continuasse a far credere, come avvenuto al convegno a Firenze su don Milani dell'aprile 1980, che le conservava ancora. Il 31 agosto 1983 venivano finiti di stampare gli atti di un convegno che si era tenuto a Trento, promosso dal mensile di cattolici progressisti «Il Margine». In una scheda dedicata alla nuova edizione di Dalla parte dell'ultimo aleggia una traccia del culto dei testimoni milaniani diretti. «... L'impianto è giornalistico: date, notizie, foto, colloqui, ricordi, citazioni. "Troppo giornalistico" lo definiscono alcuni ex ragazzi di don Milani che non nascondono le loro riserve...».

La lobby delle «vestali milaniane» era entrata in azione e chissà se Neera Fallaci, morta nel maggio 1984 a Firenze, qualche tempo dopo aver telefonato da casa di Giorgio Falossi, un ex allievo milaniano del periodo calenzanese, a Mario Cartoni in via Monterone, a Roma, alludendo a una lettera (ancora inedita) dove don Milani tratteggiava il suo rapporto con l'arcivescovo di Firenze, il cardinale Elia Dalla Costa, ha avuto l'occasione di vivere quell'ennesima amarezza.

Nel 1990, con l'editore Pietro Marietti di Genova, Giuseppe Battelli pubblica l'edizione critica e integrale di Lettere alla mamma scritte da don Milani. Nel contesto degli ultimi giorni del priore di Barbiana annotava: «In quel clima di ripensamento e di bilancio va inserita la decisione (di don L. Milani, ndr) di scrivere Il 19 aprile 1967 (don M. spirerà il 26 giugno di quello stesso anno, ndr.) all'amica di gioventù Carla Sborgi con la quale

aveva troncato il suo rapporto di amicizia al momento dell'ingresso in seminario, per chiederle di raggiungerlo a Firenze come poi avvenuto con ripetute visite e raccontare ai propri allievi la sua vicenda».

Un'annotazione autografa milaniana arricchisce quella ricostruzione: «è tornata la Carla e le ho fatto dare lezioni di barbianologia dall'Eda (Pelagatti, la perpetua di don Milani, nd.) 18. V (maggio, ndr) 67».

Nell'autunno 1990 chi scrive incontrava a Milano in via Vidoni 7, per un pomeriggio concluso con una cena in un ristorantino cinese, Carla S. Ella con toni a tratti risentiti, mi confidava: «Lorenzo me lo sogno ancora la notte ai piedi del letto... A Firenze, quando stava per morire in casa di sua madre, voleva coinvolgermi nella prosecuzione della "Scuola di Barbiana"... voleva ancora strumentalizzarmi, ma non ci sono stata!». Inoltre: «Molti anni fà ho scritto un racconto ripreso da Kafka (conosceva il tedesco, ndr.) dove si descrivevano alcuni ragazzi e ragazze che giocavano su un prato con molti fiori. In quel mio racconto io ero la ragazza e uno dei ragazzi era Lorenzo...».

A una domanda specifica se esistessero ancora le lettere a lei di L. Milani pre-seminario, rispondeva netta: «Quelle lettere esistono ancora! Le ho affidate a un mio amico avvocato e al momento opportuno gliele farò avere». In verità chi qui scrive non ha creduto a quella promessa, conoscendo le ricerche di padre Toral e le confidenze della stessa Carla a un'interlocutrice milaniana fiorentina che inducevano a credere che quelle lettere fossero già state distrutte nell'autunno 1967, alla vigilia di una delicata operazione chirurgica da lei affrontata.

Lasciato a Carla il numero telefonico privato, con l'intesa che chiamasse quando ne aveva voglia, lo ha utilizzato solo una volta, nel 1992, con un laconico: «Ho avuto mesi difficili». Nel corso del 1994 l'autore di questo articolo ha appreso che Carla S. era già morta da diversi mesi. Successive ricerche epistolari e telefoniche a Milano, sempre nel 1994, mi hanno consentito di accertare quanto qui riferito in maniera anonima. Chi parla è una parente di Carla S., diversa dalla sopra citata Luciana Ichino, che per oltre un anno e d'intesa con suo marito, l'ha ospitata in casa propria trovandosi, alcuni mesi prima della sua morte, di fronte a una reazione aggressiva di rigetto, «... Le lettere di Lorenzo Milani alla zia Carla sono finite sbiancate nell'estate del 1991... Le conservava insieme a molte altro foto di famiglia in uno scantinato preso in affitto da un'amica a Milano... Ella aveva deciso di scrivere la "sua" verità sulla sua storia con Milani anche se sono convinta che non ce l'avrebbe fatta. Un improvviso acquazzone ha colpito Milano... il livello dell'acqua era salito e aveva tracimato nello scantinato allagandolo. La zia Carla rimase molto depressa. Il suo proposito non aveva più i documenti. Le lettere erano ridotte a una serie di fogliolini completamente bianchi. Io non ho ancora avuto il coraggio di esaminarli. Li conserva ancora mio marito. Mi ha riferito che sono sopravvissute leggibili sono alcune frasi scritte alla zia Carla da parte di una certa Adele...».

Per tranquillizzare gli scettici e per placare le vestali milaniane, si aggiunge che quelle lettere sbiancate dal 1994 sono conservate in un appartamento privato, in piazza Tre Martiri, nel capoluogo lombardo.

Altri tre anni rispetto alla succitata testimonianza riservata e nel marzo 1997, a Varese, Michele Ranchetti ritorna sulla figura di Carla.

«... Ho detto di aver rivisto al funerale di Lorenzo (il 28 giugno 1967, ndr.) la sua ex fidanzata Carla Sborgi che avevo già conosciuta per ragioni di lavoro. Era un'eccellente traduttrice dall'inglese e mi pare anche dal tedesco per materie scientifiche. Mi ha cercato lei, subito dopo il convegno di studi fiorentino (del 1980, ndr) a cui non avevo preso parte... È cominciata così una serie di incontri difficili, direi dolorosi. La Sborgi era una donna molto intelligente segnata per sempre dall'amicizia amorosa con Lorenzo. Erano stati compagni di scuola, le famiglie erano amiche. Vi era stato uno scambio di lettere e un fidanzamento. Poi all'improvviso, lei non aveva più sentito nulla di lui, e aveva saputo che Lorenzo era entrato in seminario, da altri. La rottura era avvenuta senza alcuna spiegazione. Non si erano più scritti da allora e la stessa famiglia di Lorenzo l'aveva abbandonata. Per reagire violentemente, per sopravvivere, lei si era sposata con un compagno di studi di Lorenzo, Tommaso Buraggi, ma il matrimonio era durato pochi mesi. La Sborgi ripeteva questa storia con furore, senza alcuna rassegnazione. Voleva in qualche modo non vendicarsi ma darsi ragione del tradimento anche adesso che Lorenzo era morto, agendo sulla sua memoria, facendo sentire la sua voce discordante da quella degli amici, soprattutto dalla voce degli eredi religiosi. Troppi, comunque, secondo lei. Era anche durissima nei confronti della madre. Per compiere il suo dovere di testimone non secondario. voleva registrare una sua testimonianza e cercava qualcuno di cui si potesse fidare e per questo, anche se non sapeva bene chi fossi, si era rivolta a me. Non ero il primo, come seppi dopo si era rivolta a (Oreste, ndr.) Del Buono, ed erano persino giunto a stipulare un contratto editoriale, ma poi era intervenuta una rottura. E io non sono stato l'ultimo. Con me, la Sborgi giunse sino a fissare un incontro per incidere su nastro la prima di molte puntate del suo racconto. Parlò per alcune ore, senza che io potessi o volessi interromperla a registratore aperto che lei aveva portato con sè. Non ricordo bene cosa disse, perché il nastro non era stato inserito come finse, credo, di accorgersi alla fine. Non ci furono altri incontri, non mi dette mai da vedere le lettere che comunque asseriva di avere e di voler pubblicare. Ora è morta ed è possibile che le lettere se mai c'erano state, siano andate perdute o distrutte. Che ci fossero, non so quante, lo si sa da una testimonianza di un compagno di seminario (Auro Giubbolini, scomparso, ndr.): sembra che Lorenzo le rileggesse con lui. Ma mi sembra improbabile. Ricordo però con chiarezza la tesi della fidanzata. Per lei, non c'era mai stata una conversione, Lorenzo si era solo accorto che la sua estrema ambizione, quella di eccellere come maestro, pittore, intellettuale o altro poteva essere soddisfatta solo se egli fosse posto a un livello diverso, in una dimensione non misurabile secondo i parametri della critica artistica o letteraria, ma secondo quelli non certamente verificabili della professione di fede volta a perseguire la santità. Le sue lettere erano le lettere di un esaltato, di un superuomo dannunziano. che si crede onnipotente, ricche di espressioni deliranti. Per lei, Lorenzo, aveva ingannato tutti, tranne forse la madre, valendosi della sua straordinaria intelligenza e scegliendo la parte del maestro e sacerdote come la figura più alta di tutte le figure possibili. Ciò che non poteva perdonare a Lorenzo anche ora da morto, era stato il suo desiderio, caldeggiato dalla madre, di volersi riconciliare con lei prima della fine. Per questo l'aveva voluta al suo capezzale di morente, sperando di farle credere all'evidenza della sua morte

cristiana. Naturalmente senza riuscirci. Non ho mai creduto e non credo ancora oggi, a distanza di molti anni, che la testimonianza di Carla Sborgi sia puro delirio anche se si sa dei suoi molti ricoveri in case di cura e di analisi psicoanalitiche durate molti anni. Secondo me, la sua testimonianza suggerisce un confronto con altre testimonianze rimaste un po' in ombra...» (Ranchetti, Gli ultimi preti, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole, 1997, pp. 73-75).

Qualche tempo dopo, a Firenze, al Gabinetto delle stampe Vieussieux. avendo al suo fianco come relatore Mario Gozzini, Ranchetti, in occasione della presentazione del libro di Giorgio Pecorini Don Milani! Chi era costui? (Baldini & Castoldi Editore, Milano, 1996) rilancia queste sue tesi. Esse non sfuggono all'arcivescovo di Firenze, il cardinale Silvano Piovanelli che a una radio cattolica toscana lumeggia l'attualità e i limiti di don Milani: aver sopravalutato il ruolo della scuola, avere taciuto in pubblico sullo sterminio nazista (la Shoah) a danno degli ebrei, essersi dimostrato indifferente all'evoluzione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Ranchetti fa arrivare il suo testo a «Il Manifesto» che lo pubblica. Esso viene strumentalizzato da un redattore del quotidiano di ispirazione cattolica « Avvenire», personalmente proveniente dalle file di Comunione e Liberazione che lo cavalca — sono i 30 anni dalla morte di don Milani — all'insegna «La sinistra snobba don Milani la chiesa lo recupera». Tale operazione, che scavalca lo stesso Vittorio Messori, trova un alleato in un giornalista del «Corsera» di area opudeista che la rilancia. Di fronte a un simile scenario, Giorgio Pecorini ne «Il Manifesto» rimprovera a Ranchetti di aver preso troppo sul serio taluni scenari fatti intravvedere da Carla Sborgi. Risultato: nel succitato fascicolo de «Il Segno» lo studioso di linguistica Nello Vecchio giustamente parlerà dell'intervento di Ranchetti come di un episodio «largamente frainteso».

A distanza di anni, dopo la Giornata Mondiale della Gioventù 2000 di Tor Vergata (Roma) nella quale una mini inchiesta dell'«Ansa» ha segnalato tra i testi più venduti in italiano il nuovo Manuale del consumo critico (Edizioni Missionarie Italiane di Bologna) del «Centro Nuovo Modello di Sviluppo» a Vecchiano (Pisa), diretto da Franço Gesualdi, un ex allievo milaniano a Barbiana, resta aperto il problema di come leggere, in futuro, in chiave esistenziale, la figura di don Milani. Non sarà facile. Egli è ormai entrato tra i classici del nostro tempo. Chi vuole, clicchi su Netscape e scoprirà che in alcuni corsi post laurea in letteratura italiana, promossi da qualificati atenei americani, accanto a Dante Alighieri, Italo Calvino e Pier Paolo Pasolini vi è pure L'obbedienza non è più una virtù, la lettera per la quale difendendo gli obiettori di coscienza al servizio militare nel 1965 don Milani fu processato e assolto in primo grado nel 1966 e condannato, sebbene da morto, in secondo grado, con una sentenza resa nota nel 1969. Insomma, l'altra dimensione inesplorata di Barbiana è ancora tutta da studiare.

CRONACHE E COMMENTI

Grafie del sé. Letterature comparate al femminile

Dal tre al cinque novembre 2000 si è svolto all'Università di Bari un Convegno-seminario sulle Grafie del sè, organizzato dalla società italiana delle letterate (SIL) inteso come analisi dell'autobiografia, biografia e storie di vita delle scrittrici italiane e straniere dalla fine dell'800 ai giorni nostri.

Il Convegno si è articolato in tre giornate dedicate all'esposizione di studi e ricerche di prof.sse e dottorande dell'Università di Bari, di Firenze, Torino, Padova, Milano. L'obiettivo esposto dalle studiose che si sono dedicate alla sua realizzazione — M. Pagliara, F. Troisi, P. Zaccaria, G. Zaccaro, E. Fiore, M. Petrella, L. Capano — rientra nell'ottica di un lavoro in progress, in cui si aggiungono alle esposizioni congressuali 7 workshop di approfondimento tematico.

Perchè questo incontro tra studi letterari comparati sarebbe sociologicamente rilevante? Perchè gli studi specifici delle letterature europee ed extraeuropee avvengono in una prospettiva multidisciplinare, nella quale si tenta di afferrare oltre al vissuto individuale dell'opera, dell'autobiografia, della biografia, il senso e la direzione di forme e contenuti della scrittura nel lungo e antico percorso, tutto ancora da scoprire, della letteratura femminile.

Scrivono le prof.sse Maria Pagliara e Giovanna Zaccaro «L'obiettivo che si è dato il Convegno è quello di rimappare nello spazio e nel tempo le scritture al femminile in cui la ricerca d'identità e la costruzione del sè si realizzano attraverso narrative complesse (testo, paratesto, etc.) e si radicano nelle condizioni storico-culturali delle comunità di appartenenza.

Particolare incisività e sostrato teorico vengono conferite dalla prof.ssa Locatelli, la quale all'apertura dei lavori focalizza problemi epistemologici, storici, metodologici di chi indaga l'universo sociale e l'universo privato, inoltrandosi inevitabilmente nel luogo dell'insondabile, dell'ignoto, che caratterizza ogni esistenza creativa, geniale. Bisogna — afferma la Locatelli — misurarsi ed utilizzare i modelli costruiti dalla riflessione femminista, ma non solo, entrare nell'ignoto significa percorrere la strada dell'epistemologia, per conferire senso al testo, alla biografia, al contesto. Cito dall'abstract: « D'altro canto il rimando alla "sola" grafia del sè potrebbe indurre a pensare che si privilegi esclusivamente l'aspetto formale della rappresentazione, o che si abbandonino le problematiche di rapporto tra l'io e il sè (e le conseguenze etiche che ne derivano). In realtà, se per "gra-

fia'' si intende "scrittura", allora la fenomenologia del segno e la contestualità del discorso vengono inscritte di diritto nella meditazione teorica, non più arginabile in un asettico formalismo strutturale». [...] «Al femminile tutto questo spesso si traduce in una "grafia del sè" che articola tematiche precise:

- come dire il non detto? (la differenza)

— come indicare la differenza costitutiva di ciò che è costruito linguisticamente, ma non è riducibile alla linguisticità (il corpo, ad esempio)?

— come valorizzare i gradi di verosimiglianza (ossia: fino a che punto la descrizione non mente)?

- come (ri)articolare la referenza, a partire dalle leggi sociosemioti-

che che la rendono riconoscibile?

Stimolante perché vario ed incalzante il programma e gli interventi, non trascurando l'espressione immediata dell'agire artistico, visto che di arte si parla, dalla musica al teatro: un complesso vocale, «Rosapaeda» esegue alcuni brani di canti di memorie regionali italiane; la regista e attrice del teatro Kismet OperA, Teresa Ludovico, presenta percorsi di letture poetiche: Gcina Mhlophe Becker, artista sudafricana, racconta e canta il quotidiano delle tradizioni zulu. I sette workshop, aperti agli interventi di giovani studiose, forse sono stati troppo sacrificati nei tempi da gestire, rispetto alle problematiche esposte e alla possibilità di discussione. Questi gli argomenti: Pagine colorate. Identità, esperienza e riflessione sul sè individuale e culturale nella scrittura delle donne africane (a cura di Itala Vivan e Annalisa Oboe): Canonizzazioni (a cura della SIL); Caratteri e linee di svolgimento dell'autobiografia italiana (a cura di Maria Pagliara e Giovanna Zaccaro); Ri-generazioni visive (a cura di Anna D'Elia e Patrizia Calefato); Scritture dislocate (a cura di Lucia Perrone Capano ed Ester Fiore de Feo); Autobiografia e Identità (a cura di Mirella Billi e Federica Troisi); Autobiografia come testimonianza (a cura di Elena Basile e Monica Fiorini).

Il contatto con questo convegno, che è stato se pur in tempi così stretti, denso di significati e problematiche, si è concluso con una tavola rotonda sul tema Rappresentazione e autorappresentazione, in cui si sono confrontate alcune scrittrici italiane contemporanee: Mariarosa Cutrufelli, Marisa Fenoglio, Elisabetta Rasy, Marisa Bulgheroni, Maria Marcone, Anna Santoro. All'insegna dell'interculturalità, che ha caratterizzato gli studi presentati, si è avvertita l'assenza di scrittrici straniere.

E Bari? Tentativo di lettura di una città

Ma entrare nell'Università di Bari ha significato anche entrare nella città di Bari. L'Università, dislocata in dipartimenti, permette di entrare nella nuova città ed in quella vecchia dove antico e moderno, paradossi e contraddizioni convivono tacitamente. Anche e al di là del mio ruolo di sociologa non potevo prescindere dall'abitare le strutture, e per questo ritengo significativo raccontare l'esperienza di chi entra per la prima volta

in questa città e ne vive il sale solleticante del mare, l'inaspettata organizzazione di strade, traffico e negozi, l'ospitalità dei suoi abitanti e l'ombra delle voci che si accavallano sulla non convenienza di travalicare soli le porte della città vecchia.

Una delle sedi dipartimentali dell'Università si trova nella città vecchia S. Teresa dei Maschi; calpestare le lastre di pietra, sbirciare nelle case aperte, girarsi di sobbalzo all'avvertita presenza di qualcuno alle spalle, sorridere alle grida del venditore di scope che cammina per i vicoli della città e non capacitarsi della soffocata pericolosità di questi stessi quadri sociali apparentemente caldi e rassicuranti.

Alla partenza da Roma mi si raccomanda di non girare per Bari sola e tantomeno per la città vecchia. Non lontana nè dimenticata è la triste esperienza di Jaque Le Goff, aggredito in compagnia della moglie.

Arrivata passeggio per il porto, mi siedo e lo contemplo: il mare limpido, il teatro Petruzzelli nero bruciato. Bari nuova è geometrica, è un cruciverba, vie orizzontali e verticali, semafori ad ogni incrocio. Il giorno dopo chiedo a professori, studenti, commercianti consigli su come muovermi nella città vecchia. Tutti prima di parlare mi guardano come a voler dire «se proprio ci vuoi andare!» «Che aspetti che ti dica?» «Ma non ci andare». Una ragazza stringe le mani al collo e mi raccomanda: «A San Nicola puoi arrivare "loro" sono tanto devoti a San Nicola» poi controlla il mio corpo indicando le cose che avrei dovuto lasciare in albergo. Apro la cartina e delimito la città vecchia, la osservo con sospetto, desolata penso ad un'alcova. Escludo di penetrarvi sola, Cammino verso il mio albergo, la luce verde delle insegne già sa di casa, e mi sento presa in giro. Da chi? Ma come, tutti lo sanno, e nessuno si ribella? E lo Stato Italiano, il Comune, gli abitanti permettono che ci si sia impossessati di un centro storico. È come non poter vedere il Pantheon a Roma. Sono annichilita e non voglio crederci. Attraverso la strada, distrattamente dimentico che a Bari ad ogni incrocio ci sono semafori, qualcuno suona e urla dietro. Un richiamo all'ordine inaspettato. Ora comprendo il detto: «Se Milano avesse il mare sarebbe la Bari del nord».

Sfogliando una recente presentazione statistica ¹, dell'anno 1998, sui delitti denunciati nelle regioni italiane all'autorità giudiziaria si scoprono le percentuali maggiori (tra abitanti e delitti denunciati) nel Lazio (8,6%), in Liguria (4,68%), in Lombardia (4,21%), in Campania (3,99%), in Sicilia (3,83%), in Umbria (3,71%), in Toscana (3,62%), in Piemonte (3,57%), in Puglia (3,26%); agli ultimi posti la Basilicata (2,25%), la Sardegna (2,11%), il Trentino Alto Adige (1,96%).

Cosa ci dicono i numeri? Come riportarli all'esperienza personale di chi scrive, alla pervasiva insicurezza, allo stato di pericolo vissuto e riportato dalle persone incontrate, appartenenti ai più diversi strati sociali (studenti, professori/esse, commercianti)?

Bisogna scavare nei dati che le statistiche offrono 2. Il primo risulta-

ADN KRONOS Libri, Il libro dei Fatti 1999, Adn Kronos libri Spa, Roma 1999.

² Cfr. Istat, Statistiche Giudiziarie Penali, cap. V Statistica della delittuosità, Roma 2000.

to emerge sul totale dei delitti avvenuti a Bari (1998) contro la persona 3.753 correlati alle persone denunciate 1.965, non sembra essere un dato significativo paragonandolo a quello dei capoluoghi di altre regioni. Ma passando al totale di delitti contro il patrimonio sul totale di 58.782, i furti sono 48.176, le persone denunciate sono 193, cioè 46.955 di autori ignoti. Ma cosa è incluso sotto la voce delitti alla persona e contro il patrimonio? Per i delitti contro la persona si ha al primo posto la dicitura contro la vita (stragi (tot. 223) - omicidi (tot. 223) - percosse e lesioni (tot. 1.399) - violenze e violenze sessuali (tot. 1.309) - ingiurie e diffamazioni (tot. 300) - sequestro di persona (tot. 24) - truffa (tot. 4.438) - danni a cose, animali, terreni (tot. 5.089) - appropriazione indebita (tot. 154) - ricettazione (tot. 2.011) - insolvenza fraudolenta (tot. 85).

Su un totale di 75.346 delitti (contro la persona, contro la famiglia, la moralità pubblica e il buon costume, contro il patrimonio, contro l'economia e la fede pubblica, contro lo stato, le altre istituzioni sociali e l'ordi-

ne pubblico) 61.146 rimangono di autori ignoti.

Un ultimo e rilevante confronto tra il totale dei delitti denunciati in Lombardia e quelli in Puglia: per la prima abbiamo 437.152 delitti denunciati e per la Puglia 134.618. Ma c'è un'avvertenza in fondo alla tabella pubblicata dall'ISTAT «si tratta di dati che si riferiscono ai delitti rilevati nel momento della segnalazione all'Autorità Giudiziaria da parte della Polizia di Stato, dell'Arma dei Carabinieri e del Corpo della Guardia di Finanza e non comprendono quelli denunciati all'Autorità Giudiziaria da altri Organi (altri pubblici ufficiali, né da privati)».

Questi dati statistici sembrano dire che la mia esperienza è una falsa esperienza, appartiene al mondo della suggestione e della soggettività, nulla di oggettivamente rilevabile. Non spiegano perché a Milano posso passeggiare per il centro senza che nessuno mi metta in guardia sulla pericolosità della mia passeggiata, mentre invece dal Porto al centro storico di Bari sembra di dover entrare pronti allo scippo: semplici chiacchiere legate ad una città-comunità, dove il crimine è vissuto dagli autoctoni con stupore e paura? (Giacomo Leopardi, nello Zibaldone scriveva « il mondo è fatto di chiacchiere» pochi dati, scarso dialogo). Invece, Milano, città promiscua abituata ad ogni sorta di crimine, dove le voci non fanno il giro dei pettegolezzi ed i commercianti si guardano bene dal non invitarti a passeggiare per il centro storico?

Consuetudini o tradizioni? O semplicemente senso civico, senso dello Stato, che oscilla tra presenza e assenza dello stesso. Storie delle regioni italiane diverse, perché la storia delle zone dell'Italia è diversa?

Quando e perché si decide di denunciare un crimine subito? Sarebbe interessante svolgere una ricerca sociologica su questo dilemma.

MILENA GAMMAITONI

Ritratti, stereotipi, volti e storie di donne migranti*

Nei giorni 19 e 20 maggio 2000 si è svolto, presso l'Università di Firenze, un convegno — organizzato dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dalla Commissione Regionale Pari Opportunità — dal titolo «Donne migranti: verso nuovi percorsi culturali e formativi».

Dagli incontri di queste giornate è emersa, a mio avviso, una forte consapevolezza delle difficoltà che il mondo intellettuale ancora incontra nel tenere il passo con l'urgenza della realtà sociale. Esso si dibatte ancora tra i vincoli delle identità culturali, delle appartenenze forti e dei diritti nazionali da transnazionalizzare, mentre la storia già ci presenta identità multiple e frammentate, dislocamenti e disorientamenti culturali, cittadinanze che si creano al di fuori e al di là del diritto chiuso dei confini.

Gran parte degli interventi del convegno, quindi, hanno avuto la funzione di rispondere alle esigenze, evidentemente ancora avvertite, di ribadire l'avvenuto passaggio nella società postmoderna, multiculturale, caratterizzata dalla mobilità sociale, ovvero da una sorta di nomadismo strutturale che interessa l'intero globo; di affermare il valore della differenza e dell'immigrazione come ricchezza; di denunciare la frattura esistente tra le dichiarazioni di principio sull'universalità dei diritti e il carattere nazionalistico dei diritti stessi. Non sono argomenti superati, è ovvio, ma è proprio questa loro straordinaria attualità che mette in luce la schizofrenia del pensiero europeista, scisso tra vari livelli di realtà, fuori sincrono rispetto alle esigenze reali della gente reale e alla richiesta di concettualizzazione che i problemi reali avanzano.

La specificità del tema del convegno, dunque, ha risentito di questi limiti, poiché è sembrato che l'argomento in questione richiedesse una serie di acquisizioni culturali (concettuali e terminologiche) che, invece, non possono darsi per scontate in quanto costituiscono ancora dei nodi irrisolti. Inoltre la variante di genere sembra, talvolta, perdere di importanza rispetto a quella di appartenenza, per cui, come afferma Mercedes Frias, presidente dell'Associazione Nosotras, «il primo punto di svantaggio è essere immigrate, poi viene quello di essere donne». A questo proposito è interessante l'intervento della dr.ssa Patrizia Meringolo, dell'Università di Firenze, la quale riporta l'attenzione sulla specificità dell'immigrazione al femminile, denunciando «l'invisibilità del femminile» che appare dalla sostanziale scarsità di dati statistici al riguardo, per cui diviene necessario estrapolare, per inferenza dai dati trasversali, delle informazioni sulla presenza delle donne immigrate.

Utilizzando come fonte gli uffici di collocamento, le donne risultano essere un terzo del totale degli immigrati iscritti, ma questa situazione di forte disparità si attenua notevolmente se si prendono in considerazione gli iscritti alle liste di età inferiore ai 18 anni. Ciò dà il senso di una immigrazione di seconda generazione, che struttura diversamente la propria presenza e mette in atto strategie di empowerment lavorativo. Inoltre, la per-

centuale piuttosto alta di minori stranieri residenti in Italia (soprattutto nelle regioni del nord-ovest) deve far pensare alla presenza di donne che, seppure clandestine e prive di un lavoro regolare, ricoprono un ruolo fondamentale all'interno della famiglia. È da aggiungere, a questo proposito, che la disponibilità a svolgere lavori differenti e, in particolare, mansioni di cura e di assistenza alle persone, sembrerebbe, in parte, mitigare quella stereotipia negativa che associa all'immigrazione maschile l'aggressività, la minaccia, il pericolo. In realtà, l'immagine della donna immigrata arrendevole, più disposta alla rinuncia e più umile nelle richieste, rappresenta un doppio stigma che agisce non solo a livello sociale, ma anche a !vello personale, svalutando la percezione che le donne hanno di se stesse, delle proprie competenze e della propria capacità di azione e creando, in questo modo, forme di autoesclusione.

Le procedure dell'etichettamento sono, appunto, l'oggetto della ricerca della dr.ssa Giordana Merlo, dell'Università di Padova, la quale ha ricostruito il volto della migrazione al femminile così come viene giornalmente proposto dalla stampa italiana, sovrapposto indifferentemente a quello dell'emarginazione della prostituta, stereotipo all'interno del quale l'unica differenza che rimane è se la donna prostituta sia africana o dell'Est Europa.

La ricerca, condotta negli ultimi tre anni su tre quotidiani nazionali (Avvenire, l'Unità e Corriere della Sera), ci restituisce tre contesti concettuali entro cui prendono forma tre differenti volti della donna immigrata: la prospettiva solidaristica dell'Avvenire, che passa attraverso «il riscatto e l'emancipazione»; la prospettiva economicistica de l'Unità, in cui la donna è risorsa-lavoro e valore-riproduzione; la prospettiva emarginante del Corriere della Sera, dove il tema dell'immigrazione trova spazio nelle pagine di cronaca nera.

Questi tre profili contrastano fortemente con quello che emerge dalla relazione di Carolina Tozzi, dell'Università di Napoli, che, nel delineare il ruolo femminile all'interno delle comunità «zingare», presenta l'immagine di una donna protagonista, come «lavoratrice autonoma» che attraverso la richiesta di elemosina provvede al mantenimento della famiglia. A questo ruolo economico si aggiunge anche quello sociale di «intermediaria»: è la donna, infatti, che costruisce relazioni con i gagè (polizia, tribunale, scuola), in quanto le è riconosciuta la capacità di decodificare i codici comunicativi dell'altro e di sfruttare i suoi stessi stereotipi.

Percorrendo questa galleria di ritratti, ciò che colpisce maggiormente l'osservatore è l'autoreferenzialità dell'autore. Da una parte, infatti, questo è un effetto della sovrabbondanza di informazioni sulle culture altre di cui sembriamo disporre e che ci illude di una maggiore conoscenza, presentandoci, in realtà, semplici stereotipi che giungono a dignità attraverso l'autorità del mezzo di informazione, a discapito del contenuto dell'informazione stessa. Dall'altra parte, nel tentativo di costruire relazioni con queste immagini dell'altro, nate dai nostri sforzi interpretativi, lo sguardo, seppure critico, si ripiega nuovamente su se stesso, mettendo in luce l'asimmetria del rapporto io-altro, in cui l'io è sempre colui che accoglie e l'altro colui che viene accolto, senza possibilità di sperimentare la reciprocità.

La prof.ssa Donatella Palomba, dell'Università di Roma, auspica, in questo senso, la creazione di veri e propri «shock culturali» all'interno di progetti pedagogici che guidino lo studente nella dimensione dell'essere straniero in terra d'altri. A mio avviso, questa dimensione può non essere lontana e non collocarsi necessariamente in un altrove, ma proprio nelle voci dell'altro che ci è vicino. Come nella storia della dr.ssa Ping Hu Gui, dell'Università di Bologna, che non solo racconta la sua Cina, il suo percorso migratorio, il suo processo di ridefinizione delle emozioni e di distanziamento da un ambiente ostile, ma, allo stesso tempo, racconta la mia terra ed io posso guardare con i suoi occhi i pericoli che questa terra nasconde, il senso di non appartenenza e di deindividualizzazione che provoca il camminare su di un suolo per cui sei sempre un ospite, che deve avanzare con passo leggero, senza mai pestare i piedi.

Forse bisognerebbe, dunque, andare oltre i volti musealizzati dell'altro, verso le voci e le storie di vita, attraverso cui un altro io racconta un noi altro.

MANUELA TRITTO

* Manuela Tritto è laureata in sociologia all'Università degli Studi di Roma La Sapienza; si è specializzata in Antropologia Museale.

Progetto intercultura: Dossier statistico 2000 Caritas*

Puntuale come ogni anno, anche questo 18 ottobre la Caritas diocesana di Roma ha presentato il nuovo Dossier statistico sull'immigrazione. elaborato con il contributo del Dipartimento Affari Sociali. Anche in relazione alla celebrazione del Giubileo dell'anno 2000 e, auindi, ad un maggiore afflusso di stranieri in Italia in occasione dell'evento, la presentazione dei dati relativi all'immigrazione quest'anno sembra avere un peso maggiore rispetto al passato. Numerose come sempre le presenze dei partecipanti. Significative, le presenze di alcune pacifiche dimostrazioni spontanee organizzate da rappresentanti dell'etnia kurda e pakistana a Roma. I primi, tra le altre cose, chiedevano l'attenzione della Caritas su un terribile fatto accaduto alle 5 del mattino della stessa giornata quando sei kurdi sono stati uccisi asfissiati in una macchina e poi gettati per strada e ritrovati vicino a Foggia. Franco Pittau, che da vent'anni perora la causa dei diritti degli immigrati, ha accolto alcuni rappresentanti e ha dichiarato che farà il possibile, come sempre, per aiutare il popolo kurdo. Per quanto riguarda il popolo pakistano, i dimostranti sono rimasti invece, per tutto il tempo della presentazione del Dossier, allineati in strada, chiedendo uguaglianza di diritti ed un più alto numero di permessi di soggiorno.

Il Dossier quest'anno cambia formato e si arricchisce nei contenuti. Dai dati si evince che l'Italia rafforza la sua posizione come quarto paese dell'Unione Europea per la consistenza numerica degli immigrati, anche se il numero rimane ampiamente inferiore sia in cifre assolute che come

incidenza sulla popolazione residente. Rispetto allo scorso anno, i dati sui permessi di soggiorno sono stati rilevati dal Ministero dell'Interno con una procedura omogenea, detratti cioè quelli scaduti e non più rinnovati. Il 1999 non è un anno di routine perché durante il suo svolgimento hanno acquistato evidenza statistica non solo i nuovi permessi ma anche parte delle persone prenotatesi entro il 15 dicembre 1998 per beneficiare della regolarizzazione. È questo il motivo per cui la quota d'aumento è più alta rispetto a quella dello scorso anno. Inoltre, nel mese di novembre del 1999. dopo 18 mesi di attesa, è entrato in vigore il Regolamento di applicazione della nuova legge sull'immigrazione (in mancanza di ulteriori disposizioni di attuazione, alcune importanti previsioni non sono ancora operative come per la carta di soggiorno e per la lista di prenotazione dell'inserimento nel mercato lavorativo). Ancora una volta è Roma l'esempio della metropoli tollerante, eppure a volte ancora inospitale — grande polo di attrazione con ridotti sbocchi occupazionali nel mercato del lavoro regolare dove vivono 221.182 immigrati (il doppio rispetto alla media italiana e con un aumento del 10 per cento rispetto allo scorso anno), di cui 18.197 minori. Solitamente questi ultimi sfuggono al sistema di rilevazione in quanto inseriti nell'autorizzazione al soggiorno rilasciata al capofamiglia. Diventano titolari della carta di soggiomo solo quando entrano per motivi di adozione o di affidamento, o comunque non accompagnati dai genitori; e quando già residenti in Italia, chiedono il rilascio del permesso di soggiorno per poter ottenere il libretto del lavoro al compimento del 14° anno di età. Secondo i dati della Caritas, in Italia ci sono circa 219.046 immigrati non appartenenti all'U,E, regolarmente iscritti all'ufficio di collocamento; tra questi quasi tremila provengono dal Bangladesh, altri millecinquecento dalla Romania, dalla Polonia, dall'Egitto, dal Perù. Ma c'è anche chi è riuscito a trovare un lavoro (in particolare nelle famiglie), «e chi grazie alla laurea è riuscito a trovare una buona occupazione», come sostiene Franco Pittau. Basti pensare che su un campione di 34,229 immigrati iscritti all'anagrafe, il 67 per cento ha una laurea o un diploma di scuola superiore. Tra le domande di regolarizzazione definite ne sono state accolte 9 su 10. Le persone che hanno ottenuto il permesso di soggiomo per ricongiungimento familiare (5.564 su 7.340), sono così ripartite: genitori 424 (7,6%), coniugi 3.115 (56,0%), figli 2.016 (36,2%) e altri parenti 9 (0,2%). Nelle domande di regolarizzazione per lavoro (243.452 su 250.792) prevalgono quelle per lavoro dipendente (84,5%), ma sono ben rappresentate anche quelle per lavoro autonomo (14,9%), mentre sono pochi i casi di lavoro stagionale e atipico. Per arrivare ad una stima complessiva di tutti gli stranieri soggiornanti regolarmente in Italia bisogna, però, maggiorare auesto numero di almeno il 19% per includervi sia i minori non registrati, per i motivi prima richiamati, sia coloro il cui permesso di soggiorno (concesso ex novo o rinnovato) ancora non è stato registrato per ritardi burocratici. I maschi aumentano al 57,3%, le donne invece sono diminuite di quattro punti percentuali (dal 46,8% al 42,6%), una diminuzione già riscontrata in occasione di altre regolarizzazioni. Gli immigrati non comunitari diminuiscono di due punti percentuali (da 13,9% a 11,6%). Questa tendenza si va confermando anche a prescindere dai provvedimenti di regolarizzazione.

Nell'ultimo anno gli immigrati non comunitari sono stati gli unici protagonisti dell'aumento della presenza straniera, mentre per i comunitari, l'aumento è stato di sole 2.500 unità. L'insediamento territoriale è caratterizzato da una più forte capacità di attrazione delle regioni del Nord Est e di auelle del Sud. La mappa degli immigrati per grandi aree conosce alcuni aggiustamenti senza che, tuttavia, si possa parlare di grandi variazioni numeriche. Ciò risulta del tutto comprensibile allorquando si pensi che le reti familiari e amicali delle persone soggiornanti influiscono in maniera quasi direttamente proporzionale sui nuovi immigrati regolari come anche sulle presenze irregolari e clandestine. Tuttavia non mancano alcune peculiarità così riassumibili: le regioni del Nord Ovest sono complessivamente 4 punti al di sotto della media d'aumento dei soggiornanti non comunitari (20,0% rispetto a 24,1%); il Centro e le Isole hanno valori pari o vicini alla media d'aumento; le regioni del Meridione e del Nord Est si collocano di 2-3 punti al di sopra della media d'aumento. Le regioni del Nord sono quelle che, per le loro peculiari condizioni socio-economiche. esercitano un più potente «effetto calamita». In valori assoluti l'aumento è stato di 124.000 persone per il Nord (più della metà dei 240.000 nuovi soggiornanti), di 71.000 per il Centro e 44.000 per il Meridione. Nel Nord le regioni dell'Est, con 64.000 unità, superano quelle dell'Ovest (60.000). Le principali regioni di residenza degli immigrati, come la Lombardia, il Piemonte e la Campania, hanno conosciuto un aumento leggermente ridotto; in altre regioni, come il Lazio, tale incremento è stato molto ridotto: l'Emilia Romagna e la Sicilia si collocano nella media d'aumento, il Veneto e la Toscana sono caratterizzate da un tasso di aumento alto o molto alto. Come sempre, i motivi del soggiorno risultano per nove stranieri su dieci essere il lavoro o i ricongiungimenti familiari. È possibile confrontare la struttura dei permessi di soggiorno degli extracomunitari registrati al 31 dicembre 1998 (891.416) con quelli registrati al 31 dicembre 1999 (1.106.207). Entrambi i dati, rilevati alla fine di ciascun anno, sono sottovalutati perché andrebbero integrati con i permessi concessi ex novo o rinnovati, ma non ancora registrati nell'archivio centralizzato del Ministero. Il dato più sorprendente consiste nel fatto che, grazie alle regolarizzazioni, il lavoro autonomo passa dal 3,9% al 5,3% e coinvolge circa 60.000 persone, che sono ancora una piccola quota rispetto alle possibilità di sviluppo del settore. Molto consistenti risultano, tra i non comunitari, le presenze per motivi religiosi (circa 40.000), quasi tutte concentrate nell'anno giubilare a Roma. mentre quelle per motivi di studio sono aumentate di poco e si fermano alle 22.000 unità. La legge 40/1998 ha trovato subito applicazione per quanto riguarda l'immigrazione clandestina ed è stata rinforzata dagli accordi di riammissione già firmati con numerosi paesi, mentre con altri tali accordi sono in corso di definizione. In merito ai Centri di Permanenza Temporanea, dove gli stranieri possono essere trattenuti fino a 30 giorni, il vivace dibattito intercorso ha posto in evidenza tre aspetti: il costo complessivo è alto (circa 40 miliardi l'anno), le condizioni di permanenza possono e

devono essere migliorate, l'efficacia non è assoluta, atteso che il 44% degli ospiti dei centri è stato effettivamente rimpatriato. L'ipotesi di considerare reato l'immigrazione clandestina non risolverebbe il problema ma si limiterebbe a trasferirlo alle carceri, con notevoli aggravi umani e anche economici.

ALESSANDRA SANNELLA

* Alessandra Sannella è dottoranda presso l'Università degli Studi di Roma La Sapienza (Dottorato in Teoria e Ricerca Sociale).

Memorie di una stagista

L'attuale dibattito sul tema dell'immigrazione ha generalmente un tono forte, dagli accenti tragici della denuncia sociale a quelli allarmistici dell'emergenza-accoglienza. Il tono delle mie osservazioni è sicuramente più dimesso, probabilmente più banale, e, se volessi vestirlo di un habitus metodologico, direi che è un esercizio di autoanalisi ironica, tipico strumento dell'etnocentrismo critico.

Mettendo da parte ogni velleità, però, vorrei solo scrivere le memorie di una stagista.

Ho avuto l'occasione, di recente, di svolgere un periodo di tirocinio presso un ufficio pubblico di Lecce, e il passare, diciamo, «dall'altra parte della barricata» (da utente a impiegato) mi ha consentito effettivamente di decentrare lo sguardo e di apprezzare le strategie messe in campo dai dipendenti pubblici per sopperire alle inevitabili disfunzioni della burocrazia. Se c'è un minimo di efficienza, questa molto spesso è dovuta alle modalità familiari di approccio al cliente che riescono a realizzare la tanto ricercata customer satisfaction, meta perseguita negli odierni corsi di aggiornamento della Pubblica Amministrazione. Di fronte all'inghippo pernicioso «delle carte», quindi, l'impiegato si rimbocca le maniche e fa di tutto per risolvere il problema «a lu pueru cristianu» che smette la veste formale e neutra dell'utente e diviene il concittadino, il compaesano di cui è facile condividere, per empatia, le tribolazioni come pure l'uso del linguaggio (dialettale). Ma, a volte, l'utente non condivide questo universo di riferimenti culturali familiari: è il caso dell'immigrato.

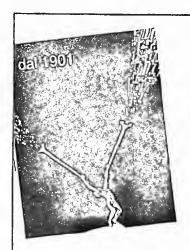
Non è mia intenzione, ora, affrontare temi delicati quali l'inconscio razzista, ma proporre una lettura delle normali pratiche di costruzione dell'altro, tradotte nella prassi quotidiana. L'immigrato, dunque, non rientra nell'immagine de « lu pueru cristianu » (spesso in nessuna delle due accezioni che il termine ha nel nostro dialetto salentino) e la modalità di approccio alla richiesta di cui è portatore svela l'imbarazzo e il disagio di un disorientamento culturale. La questione, in genere, richiede la collaborazione di più impiegati che si consultano, si interrogano, cercano di mettere ordine nel sostanzioso fascicolo che spesso l'immigrato, ormai pratico del formalismo burocratico, porta con sé; tutto questo senza mai avere come interlocutore reale l'immigrato stesso, presente fisicamente ma assente dal discor-

so. Anche un'analisi linguistica ci aiuta a percepire la distanza esistente tra i colleghi-zelanti e l'immigrato-assente, al quale si parla in forma indiretta, come di un terzo lontano o comunque estraneo all'argomento, ricorrendo, per esempio, per identificarlo, al pronome dimostrativo "quello" che, come ci hanno insegnato a scuola, indica, appunto, distanza da chi parla e da chi ascolta. Il presupposto di partenza è che l'immigrato sia venuto ad avanzare qualche assurda pretesa o sia in una situazione di inadempienza se non di illegalità, per cui si controllano minuziosamente le date e i timbri di tutta la sua documentazione e, fatto questo, lo si invia generalmente ad un altro ufficio.

Ora, se è vero che abbiamo sempre bisogno di un altro al negativo per rappresentare noi stessi, che tipo di immagine ci rimanda, di noi, la creazione di questo altro invisibile e muto, di cui si parla ma a cui non

si dà la parola?

MANUELA TRITTO



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

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a. Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

SCHEDE E RECENSIONI

BA A.H., Gesù visto da un musulmano, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Malgrado la presentazione con la quale il libro si apre, in favore dell'autore quale persona proclive al dialogo interreligioso, il volumetto non offre grandi spunti di riflessione. Il metodo con cui s'indaga da parte musulmana sulla figura di Gesù, applicandogli un criterio numerologico, è di quelli che possono essere ribaltati solo che si accetti una diversa scala di valutazione dei numeri. Le numerazioni sono parte di una certa cultura storica e in quei numeri si vorrebbe trovare anche la risposta a molte altre questioni (che riguardano la fede) che invece non possono essere spiegate con questo tipo d'approccio. Lo stesso discorso vale naturalmente anche per la Kabbalah ebraica.

Niente è detto in questo libro che già non si sapesse circa l'assunzione della figura di Gesù (e di sua madre) nella religione musulmana: rispetto assoluto, stima profonda, intoccabile presenza spirituale, ma anche inoperante e sterile dichiarazione di principio, che non interviene minimamente nella discussione sulle conseguenze del Dio-Incarnato.

Non c'è approfondimento, resta solo una dichiarazione unilaterale.

Si resta un po' con l'amaro in bocca e tutte quelle preziose relazioni numeriche, su cui si fonda la relazione tra Gesù e Maometto, non si sa dove collocarle, né sul piano teologico, né su quello antropologico e linguistico.

GIULIANO DELLA PERGOLA

CAMILLA BRIGANTI, Le donne di Roma, le strade della capitale dedicate alle don-

ne, Comune di Roma, Ufficio pari Opportunità, Roma 2000, pp. 109.

La storia delle donne «è storia di assunzione di parola». Così Daniela Monteforte, Consigliera delegata alle Politiche Pari Opportunità del Comune di Roma, introduce il libro di Camilla Briganti.

La Briganti, insegnante elementare, laureata in filosofia racconta la consapevole casualità della nascita di una ricerca, della sua pubblicazione come risultato dell'insaziabile curiosità ed incontri segnati dal tragitto negli uffici capitolini. Daniela Monteforte si appassiona e promuove questo lavoro per il quale Camilla Briganti impiegherà due anni di consultazione di carte toponomastiche e vite di donne rintracciate sulle strade di Roma, raccontate dai parenti e registrate personalmente dalla studiosa.

«L'idea — scrive Gianni Borgna (Assessore alle politiche culturali del Comune di Roma) — di far conoscere donne sconosciute alla storia ufficiale ma protagoniste di una storia minore silenziosa, fuori dai clamori della notorietà, rende giustizia a quelle donne trascurate e dimenticate dalla nostra storia, storia che non sarebbe tale senza il vissuto di quel mondo di donne che ne è parte essenziale e integrante».

Camilla Briganti presenta la sua ricerca al Corso di Perfezionamento in Storia e Temi del Pensiero Femminile (attivato dal 1998 all'Università di Roma Tre dalla Prof.ssa Francesca Brezzi). Una storia intrecciata con storie di vita e la storia delle lastre che danno nome alle vie percorse spesso distrattamente dal centro alla periferia della città.

Nella frammentarietà delle strade si trovano linee di un agire politicourbanistico tendenziale: Roma e provincia hanno più vie intitolate alle donne rispetto a Milano o altre metropoli; nelle zone periferiche di Roma le vie sono intitolate alle donne che vissero la Resistenza: intorno agli ospedali e alle carceri troviamo nomi di donne dedite al volontariato; a Cinecittà le attrici; a Primavalle le cantanti liriche (e bisognerà scoprire il perché); a Monte Sacro e Castel Giubileo attrici di teatro e musiciste: le politiche al Trionfale; le pittrici a Tor Bella Monaca; le benefattrici al Gianicolense; a Villa Borghese e nei parchi di Roma si riscontra la percentuale di presenze più alta; le donne morte da poco, come la giornalista Ilaria Alpi, danno vita alle zone più periferiche della città.

Nel 1885 l'Amministrazione di Roma intitola per la prima volta una strada al nome di una donna: Marianna Dionigi (darà il nome anche ad una scuola di Roma), pittrice di paesaggi romani, archeo-

loga e musicista.

Nel dopoguerra la madre di Mussolini venne sostituita da un'eroina della Resistenza.

Chi sfoglierà questo libro-opuscolo forse sarà piacevolmente alleggerito e catturato dalla facile conoscenza della lettura in ordine alfabetico; potrà saltare da una lettera dell'alfabeto ad un'altra, e fermerà lo sguardo sotto ogni nome accompagnato da un breve ritratto della vita e delle opere di donne divenute Vie, per conservarlo, speriamo, non tra le cartine stradali, ma accanto a qualche preziosa enciclopedia. Perché, scrive l'autrice «il vero intento di questo libro è quello di fornire tracce e testimonianze di donne per lo più sconosciute o dimenticate, protagoniste di una storia diversa forse più curiosa e affascinante». Dove l'unicità della storia personale dà forma alla memoria, all'identità di una città, al significato della storia collettiva.

MILENA GAMMAITONI

MARCO CENCI, Sullivan rivisitato, Massari edit. (collana Eros e Psiche), Bolsena (Vt), 2000, pp. 670.

Il nome di Harry Stack Sullivan viene associato a quell'eterogeneo gruppo di psichiatri che negli anni '40, in Usa, dettero vita a quello, che negli Stati Uniti, può essere considerato il primo, sistematico e vivace movimento post-freudiano, del quale fecero parte K. Horney, C. Thompson, E. Fromm, A. Meyer ecc. Un movimento multidisciplinare che si staccò dall'insegnante freudiano accentuandone l'approccio socio-genetico e interpersonale, imboccando, poi, la strada, non priva di difficoltà di carattere epistemologico ma non solo, di un radicale indirizzo psico e socio-dinamico.

Marco Cenci, psichiatra ricercatore presso la clinica psichiatrica dell'Univ. di Brescia, socio dell'Associazione di studi psicoanalitici di Milano, con questa ponderosa rivisitazione ci offre una meticolosa panoramica biografico-scientifica dello psichiatra statunitense. Tra le altre cose c'è da dire che Sullivan influenzò la psichiatria non solo italiana degli anni '60-'70, andando anche al di là della psichiatria stessa, ridefinendola epistemologicamente, nei metodi e nella prassi (egli stesso preferì autodefinirsi a volte psicopatologo, a volte psicologo sociale, o studioso dei rapporti interpersonali, piuttosto che psichiatria). (Cfr. p. 189 e 200).

Un movimento, come dicevamo, interdisciplinare nel quale confluirono, a vario titolo, antropologi quali Sapir e Benedict, sociologi quali G.H. Mead, padre dell'interazionismo simbolico e molti studiosi della Scuola di Chicago (Park, Thomas, Znaniecki, Burgess). I concetti di transfert e controtransfert furono tematizzati anche in chiave clinicosociologica.

Importanti sono i suoi studi sull'infanzia e l'adolescenza che lo misero in conflitto con l'ortodossia rappresentata in materia, in quel periodo, da Anna Freud (la figlia di Freud). Infine M. Cenci, sottolineando le caratteristiche «di frontiera» di questo psichiatra americano, dedica svariate pagine al rapporto e ai punti di convergenza fra la metodica sullivia-

na e le varie derive della scuola junghiana, allora semisconosciuta in America.

GIUSEPPE CHITARRINI

Franco Garelli, *I giovani, il sesso, l'a-more*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 237.

Docente di Sociologia della conoscenza e di Sociologia della religione presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino, Franco Garelli vuole indagare, con questo suo interessante lavoro, una realtà quanto mai complessa che, non a caso, sembra peraltro essere in questi giorni tornata prepotentemente all'attenzione dell'opinione pubblica nel corso del Grande Giubileo: i giovani. E nel far questo prende in esame due «sfere di discorso» primarie, fondamentali per lo sviluppo e l'affermazione dell'identità individuale e collettiva: l'amore e la sessualità. Allo stesso modo, l'Autore - come si evince dal sottotitolo «trent'anni dopo la ribellione dei padri» - si rende perfettamente conto di non poter prendere in considerazione problematiche complesse come quelle in oggetto, senza fare i conti con il contesto storico culturale radicalmente cambiato rispetto a quello in cui si generò quella che può essere considerata la prima vera ed importante rivoluzione giovanile - la contestazione del '68 - che trovò proprio nella decostruzione dell'educazione (anche e soprattutto sessuale) e, più in generale, della cultura tradizionalista, cattolico-borghese, una modalità comunicativa « forte » dagli effetti dirompenti per l'epoca. Un evento, il '68, che meriterebbe sicuramente una riflessione ancor più approfondita di quella condotta finora (legata all'importanza della lotta di classe e agli aspetti politico-economici contro cui i contestatori lottavano) soprattutto per ciò che concerne le estetiche, i valori, le simbologie, i modi di comunicare straordinariamente innovativi che il movimento contestatore seppe mettere in campo guadagnando consensi anche laddove in teoria non ne avrebbe potuti guadagnare. E Garelli si rende conto che esiste ancora il rischio di ripetere l'errore già commesso nell'analisi del fenomeno «'68», in un momento storico in cui peraltro — come detto — i giovani sono tornati anche nelle cronache dei media protagonisti assoluti. Si parla con sempre maggior insistenza di «disagio giovanile», di «violenza dei giovani», di «conflitto tra adulti e giovani» e lo si fa quasi sempre con toni allarmati e allarmanti, così come spesso per analizzare o «giustificare» il comportamento individuale e collettivo degli stessi, si ricorre a spiegazioni superficiali e categorie epistemologiche superate, non più attuali.

Poca invece l'attenzione — ed è questo il vuoto che l'autore intende colmare - prestata « ai nuovi linguaggi » dei giovani, ai loro stili di vita e modelli di comportamento al di fuori degli spazi istituzionali, e quei luoghi o momenti in cui essi maggiormente si identificano ed esprimono i loro interessi e orientamenti. Tra questi, i temi dell'affettività e della sessualità, della riscoperta del corpo, degli interessi musicali, delle nuove reti di comunicazione, dei gruppi informali, del rapporto con i media e la pubblicità etc. (p. 9). L'obiettivo dichiarato della presente ricerca è insomma quello di evidenziare ed analizzare criticamente un nuovo «oggetto di indagine»: la «vita affettiva e sessuale dei giovani, un mondo vitale che può rappresentare un punto di ingresso strategico per comprendere le trasformazioni culturali delle nuove generazioni» (ibidem). L'Autore ricorda come anche la «sessualità» e l'«affettività» siano il frutto di un complesso processo di costruzione sociale. L'indagine condotta configura uno scenario estremamente diversificato nelle posizioni: si delinea un contesto sociale giovanile in cui prevalgono nettamente nuove forme di soggettività autonome e consapevoli negli orientamenti valoriali e nelle scelte. Il ribellismo delle generazioni precedenti è andato perduto, dal

momento che oggi per esempio fare sesso «liberamente» non rappresenta più un atto di ribellione e/o di trasgressione contro un sistema culturale reazionario o conservatore.

L'interessante indagine è stata condotta in tre grandi città italiane (Napoli, Bologna, Torino) con metodo qualitativo: più precisamente sono state effettuate 50 interviste semistrutturate (utilizzando il registratore) in ogni città a giovani «rappresentativi» della «varietà socioanagrafica, culturale e di condizioni di vita del mondo giovanile». I soggetti componenti il campione di studio sono stati scelti nella fascia di età 20-24 anni. L'utilizzo dell'intervista semistrutturata ha risolto ai ricercatori diverse questioni legate alla stessa natura dell'oggetto di studio, dal momento che la sfera dell'intimità cela non poche insidie riguardanti in prima istanza — ma non soltanto il problema della controllabilità delle dichiarazioni. Tra le variabili fondamentali prese in considerazione ricordiamo il genere, il livello di istruzione, gli orientamenti politici, il rapporto con la religione. A testimoniare l'ormai totale emancipazione sessuale dei giovani è il dato riguardante i primi rapporti sessuali completi, che quasi tutti gli intervistati sostengono di aver già avuto da vari anni.

Volendo tirare delle conclusioni si potrebbe sostenere che le nuove generazioni godono ormai dei privilegi conquistati dai padri sul campo e sembrano farlo in modo «democratico», accettando posizioni che trascendono radicalmente la morale tradizionale. Ciò conferma la trasformazione culturale avvenuta, che è soprattutto una trasformazione etica e/o morale intimamente legata all'affermazione dei nuovi modelli di comportamento.

Piero Dominici

LUCIEN KARPIK, French Lawyers, a Study in Collective Action - 1274-1994, Ox-

ford University Press, New York, 2000, pp. 329.

Questo libro, originariamente pubblicato da Gallimard lo scorso anno, ma qui tradotto e rinnovato dall'autore per il pubblico angloamericano con l'aiuto di Nora Scott, si raccomanda anche al pubblico italiano per due fondamentali ragioni. La prima è di ordine metodologico. Qui non si tratta del solito studio d'una corporazione professionale, per esempio quella dei giornalisti o dei medici o degli ingegneri, e così via, secondo un'ottica oscillante fra l'orientamento sindacale e l'apertura verso i potenziali clienti. Entro questi limiti, non sono mancati, neppure in Italia, pregevoli studi, come dire? di settore e mi piace qui ricordare, per tutti, la monografia sugli avvocati italiani pubblicata anni fa, per le Edizioni di Comunità, da Gian Paolo Prandstraller.

Nel lavoro di Karpik l'orizzonte storico è molto più ampio. Abbraccia infatti il periodo che va dalla metà del tredicesimo secolo alla fine del secondo millennio. Non solo: la professione degli avvocati, in base ad un'impostazione interdisciplinare abbastanza inconsueta, viene vista e interpretata sia nella dinamica della sua evoluzione storica che secondo le regole della sociologia dell'organizzazione e facendo, infine, ricorso alle categorie della scienza politica. Trattandosi degli avvocati francesi, nessuno può naturalmente dimenticare che Robespierre era originariamente un modesto avvocato di Arras assurto in breve tempo, insieme con Danton e Mirabeau, a leader decisivo della Rivoluzione del 1789, con quel tanto di astratto legalismo universaleggiante che con estrema suggestività risuona ancor oggi nella mente di chiunque legga la «Dichiarazione degli Immortali Principi».

Fin dalle sue origini, l'Ordine degli avvocati, a giudizio dell'autore, rende plausibile l'ipotesi, cui questo libro cerca laboriosamente di recare materiali di prova, che «gli avvocati francesi sono fra quegli attori collettivi che hanno plasma-

to lo Stato liberale e insieme la società liberale, e nel fare ciò essi si sono configurati come una forza legale e politica dedicata all'azione liberale» (p. 59). Non mi sembra che l'ipotesi riesca completamente verificata dai dati, sia storici che sociologici, con straordinaria diligenza trovati e interpretati dall'autore, soprattutto tenendo conto delle strutture gerarchiche, per tempo cresciute all'interno della professione, del generale orientamento moderato, legato al senso della continuità istituzionale, alle pressioni del mercato e in particolare alla forza spesso decisiva del capitale nel piegare ai propri disegni la procedura, per non parlare del difetto più grave di certi avvocati, pur preparati e culturalmente provveduti, vale a dire del «benign neglect», ossia della trascuratezza non deliberata nei confronti dei propri clienti, specialmente se non particolarmente danarosi.

Da questo punto di vista, le osservazioni conclusive di Karpik sono quasi tutte da ritenere. In particolare, la concezione del mandato fiduciario fra avvocato e cliente, senza del quale non vi sarebbe neppure la professione degli avvocati, è da rivedere. Contrariamente alla tradizione legale americana, in cui l'avvocato sembra del tutto subordinato, almeno nella prassi, alle richieste del cliente di fronte ad un giudice che non si limita ad interpretare la norma generale adattandola alla fattispecie, ma in base alla «common law» attua la giustizia creando il precedente, Karpik sostiene che va affermata e restaurata, là dove appaia necessario, la relativa indipendenza dell'avvocato sia dal mercato che dallo stesso rappresentato in nome di un'esigenza impersonale di giustizia.

Si comprende ora la ragione sostanziale per cui questa ricerca va al di là della Francia per interessare un Paese come gli Stati Uniti, che tendono ad essere ormai un sistema essenzialmente «legalistico» e nel quale oltre l'ottanta per cento dei membri del Congresso, vale a dire membri della Camera dei Rappresentanti e Senatori, ha studiato giurisprudenza e ha praticato o ancora pratica l'avvocatura. Ma anche per paesi come l'Italia, afflitta, si calcola, da ben centocinquantamila testi di legge, talvolta in contraddizione fra loro, da processi molto lunghi e trascinati nel tempo e da un numero impressionante di detenuti in attesa di giudizio, la ricerca di Lucien Karpik potrebbe riuscire di qualche utilità.

F.F.

SERGE LATOUCHE, L'occidentalizzazione del mondo, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 159.

Il tema dell'uniformazione planetaria percorre da tempo, in maniera trasversale, i luoghi più diversi della produzione culturale. Il cinema, la narrativa, la saggistica ci hanno spesso fornito l'immagine di un futuro, assai prossimo, fagocitato da un Occidente onnipervasivo e totalitario; valga per tutte l'idea del Grande Fratello di Orwell.

In questo saggio Latouche sembra dare concretezza storica ai fantasmi di un'occidentalizzazione inarrestabile, operando una sorta di «vivisezione» del soggetto chiamato Occidente e rintracciando nelle forme storiche mutevoli quelle dimensioni costanti che servono a delineare un abbozzo dell'essenza di questo «Occidente introvabile».

Al termine di questa lucida analisi viene a comporsi una figura mostruosa, «a metà meccanismo, a metà organismo», l'Occidente ci appare «come una macchina vivente, i cui ingranaggi sono degli uomini e che tuttavia, autonoma rispetto a coloro dai quali trae forza e vita, si muove nel tempo e nello spazio secondo i suoi umori» (p. 35).

Questa macchina impersonale non è più legata ad uno spazio, ad un tempo, ad una posizione ideologica, non ha più padroni ma si muove su un'umanità asservita, attraverso le correnti di transnazionalizzazione economica e culturale.

Essa promuove la tecnicizzazione e la burocratizzazione, il progresso e lo sviluppo come i soli agenti civilizzatori, in grado di sconfiggere la morte e diffondere quantitativamente il valore-vita.

Di fronte a questa irresistibile avanzata, l'Altro è costretto ad una scelta: morire o modernizzarsi. Ma l'occidentalizzazione passiva non produce un'acculturazione vitale poiché condanna ad una sopravvivenza schizofrenica, in cui l'Altro nega se stesso e la sua differenza, subisce la deculturazione per aderire ad un vuoto culturale, ad un'immagine « miserabilista » che lo condanna ad un eterno ritardo, ad un eterno sottosviluppo, poiché la macchina, per funzionare, ha la necessità simbolica di manifestarne l'inferiorità.

Lo scenario è terrificante e non lascia spazio a facili ottimismi, ma proprio lo sguardo così disincantato riesce a cogliere i segni della crisi e i limiti di questo modello occidentale, riproducibile ma non universalizzabile.

La specificità della macchina è di essere una «cultura-anticultura», poiché essa svuota di senso ed esige l'abbandono delle pratiche sociali di integrazione del «negativo», offre un'immagine astratta di un mondo integrato ed elimina in concreto i deboli, i non efficienti. Discriminando in questo modo tra gli individui, la macchina corrode i suoi stessi ingranaggi, distrugge il sociale e produce il suo stesso fallimento.

Ma ciò che guida la riflessione di Latouche, in questo percorso di decostruzione dell'immagine di un Occidente imnortale, non è il fascino dell'Apocalisse, bensì il tentativo, efficacemente riuscito, di spostare il punto di vista, di operare un allontanamento da quelle posizioni egualmente etnocentriche che disegnano un futuro su cui inevitabilmente incombe il fantasma dell'Occidente: o quello di un Occidente trionfante e uniformizzante, o quello della fine dell'Occidente e dunque della fine della civiltà e della storia.

Seguendo Latouche e decentrando lo sguardo, riusciamo a smascherare la logica conquistatrice del «dono» e la forza destrutturante della «valanga della buona volontà » che muove la politica degli aiuti umanitari. Riusciamo a vedere un «al di là » o un «altrove », a cogliere la persistenza di socialità «eterodosse », resistenze culturali frutto di bricolage e ibridazioni, che soltanto all'interno della metafisica occidentale, evoluzionista e unidimensionale, possono essere viste come sopravvivenze.

Riusciamo a salvare, dalle macerie della storia occidentale, l'idea di un'umanità pluralistica e l'aspirazione a un'umanità fraterna, che non si nutre dell'illusione dell'universalità dei valori, ma lucidamente affonda le radici nel carattere «insopportabile della differenza culturale» e «nell'incompatibilità» degli esseri umani pure eguali, e cerca realizzazione nel dialogo tra le culture. E, come dice Latouche, «un simile dialogo è possibile poiché la comunicabilità esiste» (p. 148).

L'immagine retorica della macchina di Latouche non può non rimandare per chi abbia letto I frutti puri impazziscono, di J. Clifford, alla poesia di W.C. Williams, in cui il destino comune è un futuro collettivo che nasce dalla disgregazione delle culture locali, ed «è solo a frammenti isolati / che qualcosa viene fuori / Nessuno per testimoniare / e riparare / nessuno per guidare la macchina».

Nei frammenti isolati di Williams, Latouche ci indica la possibilità del rifiuto di un destino di omologazione, una terza via per le culture locali che possono produrre il nuovo e non solo cedere o resistere ad esso e Clifford vi vede «una poetica della realtà che sia inventiva», non dei bagliori agonizzanti, ma dei nuovi inizi (Clifford, 1993). Noi possiamo vederci lo spazio per riflettere ancora sull'auspicabile e, di conseguenza, agire.

MANUELA TRITTO

R. PATERNOSTRO, Antonio Gramsci, critica letteraria e linguistica, ediz. Lithos, Roma 1998, pp. 432.

È incontestabile che il pensiero di A. Gramsci si trova al centro di un rinno-

vato interesse proveniente da più parti, da studiosi di respiro internazionale e appartenenti a varie discipline e scuole di pensiero. Non è un rinfocolamento modaiolo; paradossalmente questa nuova attenzione verso il pensatore sardo (attenzione che, peraltro, tra alti e bassi non è mai venuta meno) è aumentata proprio quando l'esperienza comunista, almeno quella «reale», è venuta meno; lo stesso PCI da lui fondato, ha imboccato definitivamente la via delle socialdemocrazie europee. Nonostante ciò, come dicevamo, il pensiero di Gramsci è al vaglio di un interesse che lo stesso R. Paternostro nel capitolo introduttivo « Il senso di un ritorno» afferma si è mondializzato, e non solo a fini esegetici o agiografici, per convertirlo in teorico «ante litteram» del pensiero democratico oggi di tendenza, piuttosto l'interesse sembra più scientifico che pratico-politico. Lo sforzo sembra invece convergere, in maniera forse un po' confusa e in ordine sparso, su una collocazione di Gramsci in quelle frastagliate e un po' variopinte terre della transdisciplinarietà del pensiero moderno (o post-moderno, come da più parti ormai si dice). Non si tratta di una forzatura. e l'operazione mi sembra più che legittima; e in questo senso va letto questo ponderoso testo di R. Paternostro; testo che ha il pregio di prestarsi a una reinterpretazione e a una lettura polidisciplinare del pensiero di Gramsci, pur mantenendo una coerenza unitaria di fondo che è di tipo linguistico-letterario. Proprio nell'ermeneutica di questa rilettura polidisciplinare penso sia da intendersi l'opera, auspicata da Paternostro, di decontestualizzazione (depurazione dall'ideologico-utopistico del marxismo-leninismo, già iniziata ufficialmente nel 1977) e ricontestualizzazione-attualizzazione, collocando il Gramsci al crocevia non solo dell'indagine critico-letteraria-linguistica-estetica, ma anche offrire una chiave di lettura decostruzionistica, ermeneutica, semio-antropologica e anche psicanalitica.

Un'opera di ricontestalizzazione e di

de-ideologizzazione che è, mi pare, anche di sprovincializzazione e affrancamento dalla vecchia matrice crocianastoricistica-idealistica.

Ouesto non vuol dire consegnare il grande pensatore alle « moderne » scienze sociali, in particolare alla sociologia della comunicazione o della letteratura. che peraltro Gramsci detestava, definendo le scienze sociali come « foglie di fico» della politica; si tratta di tematizzare, e molto cautamente, l'intero corpus dell'autore, morto nel 1937. Il tutto non è un'operazione facile, ma è doverosa, non per un commosso omaggio alla sua grande figura, ma perché il suo pensiero, i suoi scritti rivelano sorprendenti frammenti di attualità proprio per quelle discipline da lui misconosciute, oltre che offrire una sicura chiave di lettura. di metodologia e di riferimento assiologico per la politica (in senso di autentica Polis) italiana e non solo.

Questo testo fa il punto della situazione in maniera compiuta nelle sue 432 pagine, nella sua disposizione collettanea e nell'organizzazione dei testi raccolti. Il discorso sociologico, che in questa sede più interessa, emerge sia in maniera esplicita con alcuni interventi chiaramente sociologici, anche nel titolo, sia in maniera implicita, ossia riscontrabile attraverso vari specifici: il linguistico, il letterario e l'estetico. Tutti questi interventi costituiscono un'antologia ragionata e cronologicamente organizzata, che comprende una parte con alcuni scritti di Marx ed Engels sull'arte e la letteratura: una fase propedeutica ai successivi interventi, in particolare quelli scritti da Gramsci stesso. Questi ultimi costituiscono la 2ª parte, dove sono considerati alcuni passaggi essenziali e meritevoli di attenzione. A titolo di curiosità va ricordato il passaggio ragionato, e quindi chiarificatore, dell'abusato quanto famigerato concetto di nazional-popolare, peraltro di antecedente origine giobertiana, oggi in voga per definire certa comunicazione, in particolare quella televisiva (la vulgata televisiva della cosiddetta «fiction» può in qualche modo essere assimilata analogamente, e forse anche comparata, con le forme di naturalizzazione e melodrammatizzazione espressivoletterarie di tipo populistico tipico di certa letteratura «verista» ascrivibile ad alcuni scrittori a cavallo del '900, criticati in seguito da Gramsci sulla scia del De Sanctis?).

La parte 3ª è costituita da una capillare quanto esauriente raccolta di frammenti estratti da saggi, libri e articoli scritti dagli anni '50 ai '90. Per quanto riguarda gli anni '50 abbiamo estratti da scritti di Salinari, Sapegno, Assunto, Dalla Volpe, Puccini, Lo Nigro, ecc. Segnaliamo il testo di G. Scalia «Metodologia e sociologia della letteratura in Gramsci» in AA.VV. «La città futura» Feltrinelli 1959, da cui R. Paternostro ha preso un passaggio significativo, titolando «Per una critica moralistica sociologica-marxista», dove si tratta di Gramsci non solo in veste di grande riformatore sociale ma anche di sociologo dell'arte e della lettura, anzi come il fondatore e il divulgatore di questa moderna disciplina, che solo in questi ultimi 20 anni è venuta a specializzarsi in maniera peculiare (cfr. da p. 171 a p. 175). Poi il testo della Guiducci « Per una metodologia sociologica di taglio storicistico», estratto da « A proposito di estetica in Gramsci» in AA.VV. «La città futura»; dove il metodo sociologico è visto in Gramsci non come un'ennesima teoresi filosofico-letteraria, ma come un metodo specifico e a sé per lo studio della società attraverso le forme espressive (cfr. p. 177 e segg.).

Sempre negli anni '50 va ricordato anche L. Rosiello con «La componente linguistica nello storicismo gramsciano» (in AA.VV. cit.), del quale Paternostro ha utilizzato una decina di pagine titolando «La teoria sociologica della lingua in Gramsci». Gli anni '60 sono rappresentati, tra molti altri, da brani di Rizzo, Piccone Stella, Asor Rosa, Anglani. Fra questi mi è parso indicativo il brano tratto da Stipcêvić «Per una sociologia della letteratura e della lettura» estratto dal Paternostro da un testo edito da Mursia nel 1968: N. Stipcêvic «Gramsci e i pro-

blemi letterari»: dove il pensatore sardo viene tratteggiato come il fondatore, tout court, in Italia, di una sociologia della letteratura autonoma e distinta dall'estetica, in particolare quella crociana (cfr. p. 218). La sezione dedicata agli anni '70 si apre con C. Cases: «La critica sociologica» che R. Paternostro ha estratto da un volume collettaneo: « I metodi attuali della critica in Italia» ERI, 1970. Interessante il brano di L. Cassata «Gramsci e la critica letteraria» in «Critica marxista» n. 6, 1969, rititolato da Paternostro: «Gramsci e la critica materialistica funzionale», dove, in sostanza, viene ripreso il citato intervento di Stipcêvić, risalente a qualche anno prima, nel quale L. Cassata raccomanda di non ingigantire l'istanza sociologica presente in maniera preponderante in Gramsci, per evitare, nella critica, facili sociologismi e meccanismi sociali (cfr. p. 223). Il classico di quegli anni di G. Pagliano Ungari: «Gramsci e i rapporti fra letteratura e società» già in AA.VV., «Critica letteraria e sociologia della letteratura» del 1971, viene ripreso dall'autore del testo che stiamo recensendo col significativo titolo «Gramsci e la sociologia della letteratura». Altri brani scelti in quel decennio sono di G. Manacorda, Prestipino, Guglielmi, De Castris, T. De Mauro, Petronio, lo stesso Paternostro, Puppi e altri.

L'appendice (parte IV) è costituita da una raccolta di schede bibliografiche informative curate da L. Boi, G. Giardina, P. Gobbi, N. Tozzi, e una biografia gramsciana sintetica e ragionata curata da R. Renzi.

L'elemento, o, comunque, l'aspetto sociologico circola, intenzionalmente o meno, in tutti i brani raccolti; il riferimento è esplicito ed essenziale in alcuni di essi; in altri vi circola senza alterare la peculiarità critico-letteraria ed estetico-linguistica. Tutto ciò, come dicevamo, è una riattualizzazione e ridefinizione del pensiero gramsciano, segnato dal definitivo affrancamento dall'alveo storicistico-idealistico-crociano. Le scansioni temporali ci guidano, dagli anni '50, mostran-

doci il percorso, non facile, di questo affrancamento e dimostrandoci la centralità, anzi, l'essenzialità del pensatore sardo nel dibattito culturale italiano e non solo. Il pregio di questo libro, e il merito del suo autore, sono costituiti proprio dall'aver messo insieme con discernimento, umiltà e pazienza tutti questi frammenti, dotandoli, inoltre, di un significato coerente. Un lavoro di ricerca e di riorganizzazione condotto con acume non solo critico-linguistico-letterario (l'autore è un italianista dell'univ. «La Sapienza»), ma anche, come dicevamo, con sagace curiosità intellettuale riferendosi alle «moderne» discipline, le quali sprovincializzeranno il pensiero gramsciano, ma, al contempo, riceveranno da esso nuovi elementi di riflessione.

GIUSEPPE CHITARRINI

ENRICO PUGLIESE, a cura di, Rapporto Immigrazione. Lavoro, sindacato, società, Roma, Ediesse, 2000, pp. 204.

Sia Enrico Pugliese nell'Introduzione che Adriana Buffardi, nella sua Presentazione, scrivono che in questo testo è centrale la questione del lavoro. D'altro canto, è impossibile affrontare il tema del lavoro senza tenere conto di molti altri aspetti: e quindi ci si interroga sulle cifre (Corrado Bonifazi e Dante Sabatino). sulla nuova legge e i suoi effetti sugli immigrati (Monica McBritton e Mario Giovanni Garofalo) sulla partecipazione alla vita sindacale come la Cgil (Giovanni Mottura), sull'associazionismo e la rappresentanza (Francesco Carchedi). E ancora, sulla povertà degli immigrati (Enrica Morlicchio), su lavoro e devianza (Mattia Vitiello), sulla situazione delle donne (Elena De Filippo).

Pugliese interviene su Gli immigrati nel mercato del lavoro e nella struttura dell'occupazione, dando conto di una situazione esplorata anche con l'aiuto di Giustina Orientale Caputo, cui si deve una Appendice relativa ai Salari di fatto dei

lavoratori immigrati in Italia. Oggi, scrive Pugliese, è meno difficile parlare di immigrati e lavoro: grazie a «un affinamento dei criteri di rilevazione e di aggiornamento della documentazione», oltre che all'approfondimento degli studi, «comprese le indagini di campo e le stime condotte con criteri espliciti e attendibili»: il tutto concorre a far «leggere meglio il fenomeno e uscire dalle mitologie che in passato spesso lo hanno caratterizzato» (p.17).

Emerge dalle tante letture il quadro di un processo di normalizzazione delle strutture demografiche e familiari delle collettività straniere (Bonifazi e Sabati-110), pur nella estrema variabilità di situazioni dal punto di vista della retribuzione, e questo sia per la consistenza che per le modalità di pagamento, dato spesso brevi manu (Pugliese). La programmazione dei flussi, se gestita in modo attento, dovrebbe consentire ingressi regolari (McBritton e Garofalo). La presenza straniera già oggi è presente in comparti produttivi significativi, tanto che la mano d'opera immigrata ne rappresenta una risorsa strategica (Gueye). La presenza è più consolidata nel centro-nord, dove vi è altresì una maggiore partecipazione alla Cgil: il che riguarda soprattutto metalmeccanici, alimentaristi, lavoratori agricoli, edili, marittimi, lavoratori del commercio e dei servizi, tessili e chimici (Mottura). E' vero infatti che inizialmente gli immigrati trovano lavoro principalmente laddove l'occupazione è più precaria, con problemi di alloggio e accesso ai servizi pubblici. Ma è anche vero che il lavoro è un fattore determinante per un più pieno inserimento e per il superamento di varie forme di povertà (Morlicchio). Importante quindi l'integrazione a livello di lavoro, anche se con essa non si risolvono tutti i problemi.

Il testo, lo si è accennato, esplora altresì i temi dell'immigrazione, del lavoro e della devianza: gli stereotipi correnti abbinano di regola il concetto di «immigrato buono» a quello del lavoratore regolare, quello dell'immigrato cattivo, del delinquente, alla realtà del clandestino. La precarietà lavorativa, in situazione di clandestinità/irregolarità, potrebbe far imboccare percorsi di devianza (Viticllo). Contro questa ipotesi, l'importanza, come si accennava, dell'integrazione a livello lavorativo. La immigrazione è già oggi del resto una componente significativa del panorama lavorativo italiano, oltre che dello stesso panorama sindacale.

Un ampio spazio è dato, meritoriamente, ai temi de La componente femminile dell'immigrazione (De Filippo). Femminili, i primi flussi migratori verso l'Italia: v. le «donne eritree arrivate in Italia alla fine degli anni sessanta per sostenere la guerra in patria » (49), per cui «i risparmi e le rimesse di queste donne hanno sostenuto lotte di liberazione di popoli o mantenuto intere famiglie nel paese di origine». Mediati, a volte, dalla chiesa cattolica (v. Capo Verde, Filippine, Sri Lanka e certi paesi dell'America Latina). Oggi le donne sono il 44,8% della presenza regolare in Italia, con forti differenziazioni in relazione al territorio di insediamento: a prescindere dalla forte attrazione di Roma, la presenza femminile risulta più numerosa nel nord-ovest del paese. In valori assoluti, le donne sono più presenti a Roma, Milano, Napoli, Torino, Genova, con differenze in base ai paesi di provenienza (a Torino, più equadoregne e peruviane, a Firenze più dominicane, a Napoli più cingalesi, ecc.). L'autrice sottolinea come, accanto alla presenza nel settore domestico, la presenza delle immigrate sia rilevante in quello dei servizi. Come in realtà sia una presenza che rinvia alle carenze di servizi (anziani, disabili, bambini ecc.). Accanto ad una alta percentuale di lavoratrici regolarmente inserite nel settore domestico troviamo anche una certa presenza femminile in situazioni di lavoro nero o con evasioni dalle norme contrattuali (v. la retribuzione e il monte ore giomaliero lavorativo). Inoltre, fa notare l'autrice, il lavoro in famiglia spesso vuol dire non avere orari.

Oggi comunque esistono piccole quote di lavoratrici inserite nel commercio (v. senegalesi, ma anche'cinesi e polacche), nella ristorazione, nell'industria manifatturiera.

Elena De Filippo propone una lettura per fasi, secondo cui negli anni '90 si cercherebbero soluzioni abitative e lavorative diverse dal lavoro presso una famiglia dove si dorme e si vive. Una soluzione non semplice, poiché l'esigenza del lavoro a ore riduce il risparmio e le rimesse, implica rischi: sono spesso le donne che vivono in condizioni di vita «molto sacrificate», in condizioni di «totale marginalità rispetto alla realtà localé» (60).

Non quindi percorsi necessariamente positivi, che portano alla partecipazione e al successo. In vari casi, invece del previsto lavoro ci si trova in mano a approfittatori senza scrupoli, il che implica lunghi periodi di prostituzione, con forti difficoltà ad emergerne. In altri casi si sono vissuti « percorsi di povertà economica, di ricaduta nella marginalità, di fallimento del processo migratorio» (62): a tutt'oggi non si è probabilmente valorizzata in modo adeguato la componente femminile dell'immigrazione.

Anche se sembra a Francesco Carchedi in aumento la partecipazione degli immigrati «alle dinamiche politico-sociali dei contesti di insediamento»: un fenomeno che non è esclusivamente maschile. Infatti «Si assiste in questa fase — in particolare nelle grandi città (Napoli, Roma, Firenze, Bologna, Milano e Torino) - anche alla maggior diffusione e visibilità sociale dell'associazionismo femminile di origine straniera e ai primi tentativi di allacciare legami e costruire reti di donne straniere a livello nazionale» (149). Carchedi individua associazioni «trapiantate», emanazioni di quelle operanti nei paesi di origine, associazioni nate nel paese di emigrazione, siano esse monoetniche (v. l'associazione donne capoverdiane), plurietniche (v. l'associazione No.di, a Roma, con componenti di diversi paesi), o ancora miste (con presenze anche italiane, tipo Africa Insieme). Carchedi propone una interessante diversificazione dell'associazionismo in base al tipo di leadership (più o meno integrate con le collettività di riferimento e con le istituzioni oltre che con le altre organizzazioni settoriali). Una realtà molteplice, comunque; in crescita (un migliaio ad oggi). Anche se queste associazioni rimangono «ancorate alla società civile senza poter accedere alla sfera politica e influenzarne gli sviluppi». (160). Ma forse potranno acquisire spazi e divenire sempre più significative con riguardo alla partecipazione politica e sociale.

Un testo quindi ricco, interessante, che contiene anche elementi di novità nella lettura di un fenomeno studiato da anni da alcuni dei co-autori ed amici di Enrico Pugliese: come nel caso di Giovanni Mottura, attento da sempre al mondo del lavoro e a quello sindacale, come in quello di Francesco Carchedi, che è più volte intervenuto sui temi dell' immigrazione e, con altri, ha curato I colori alla notte. Migrazioni, sfruttamento sessuale, esperienze di intervento sociale (Milano. Franco Angeli, 2000), Giustina Orientale Caputo, Elena De Filippo, Enrica Morlicchio a loro volta hanno da tempo partecipato a lavori di ricerca sull'immigrazione con Pugliese, portando i risultati delle inchieste condotte nel napoletano in varie sedi universitarie, in molteplici occasioni: evidentemente, una équipe collaudata e che sa rinnovarsi nel tempo. Un aspetto su cui mi sembra valga la pena soffermarsi, poiché non è così semplice da realizzare e da sviluppare nell'ambito delle università italiane, con buoni frutti.

MARIA I. MACIOTI

JEREMY RIFKIN, *L'era dell'accesso. La ri-voluzione della new economy*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 400.

«Per natura e scopo, Nike è un'impresa virtuale: probabilmente il pubblico pensa all'azienda come a un produttore di calzature sportive; in realtà », ci informa Jeremy Rifkin, «si tratta di uno stu-

dio di progettazione e design con una formula sofisticata di marketing e un meccanismo di distribuzione. Sebbene sia il più grande produttore di calzature sportive, Nike non possiede fabbriche...». Lo studioso statunitense riferisce della delocalizzazione produttiva e della conseguente crescita delle attività in appalto che caratterizzano la «nuova» economia « post-fordista » e, quindi, anche la multinazionale calzaturiera. In realtà la struttura produttiva «leggera» di Nike esemplifica un aspetto tipico e, per Rifkin, essenziale della nuova fase economica: il possedere e l'accumulare diventano modalità desuete di rapporto con le merci e vengono progressivamente sostituite dal noleggio o dall'affitto, e ciò come conseguenza di uno sviluppo che ha fortemente ristretto il ciclo di vita dei prodotti. spingendo verso produzioni personalizzate e innovazioni costanti. Assistiamo così ad un processo in cui «i mercati cedono il posto alle reti, i venditori e i compratori ai fornitori e agli utenti, e il godimento di qualunque bene si può ottenere attraverso l'accesso». Premessa di questo fenomeno, proprio dell'economia dei servizi, è la convinzione che siano le idee, i concetti e le immagini le componenti fondamentali dell'attuale valorizzazione capitalistica e che, essendo «risorse» continuamente rinnovate ed aggiornate, sia necessario fidelizzare il cliente verso un «fornitore di sapere» piuttosto che sperare di convincerlo ad acquistare, in modo costoso e definitivo, i nuovi prodotti immateriali. Il libro fornisce decine di esempi che dovrebbero avvalorare questa tesi, dall'espansione del leasing automobilistico alla crescita delle agenzie turistiche che, a spese del mercato immobiliare delle seconde case, propongono pacchetti di viaggi associati a precisi «stili di vita» e. quindi, calibrati su diverse clientele.

Per quel che riguarda internet, poi, sono le stesse modalità di fruizione dei servizi e delle informazioni a sottolineare l'importanza dell'accesso, essendo i portali ed ancor più i motori di ricerca dei veri e propri gatekeeper (guardiani) che sorvegliano gli ingressi al mondo della rete.

Le pubblicazioni sul tema della globalizzazione si contano ormai a centinaia e, del resto, che il tema susciti attenzione è testimoniato anche dal tipo di promozione con cui la Mondadori ha valorizzato «L'era dell'accesso», promosso come un bestseller e corredato da un sottotitolo enfatico - «La rivoluzione della new economy » - assente dall'edizione originale. Il valore del libro, tuttavia, non è tanto nelle tesi avanzate, non troppo originali seppure sostenute da un tono visionario ed assertivo particolarmente vivace, quanto nella mole di informazioni ed esemplificazioni che accompagnano l'esposizione. E proprio ad una di esse facciamo riferimento per avanzare qualche dubbio sulla tesi per cui l'accesso e la fruizione dei servizi sia diventato più importante della stessa produzione di merci.

Rifkin ci parla della vicenda di Medco che, affermatosi come il più grande distributore per corrispondenza di farmaci negli USA, aveva assunto un ruolo fondamentale in quel mercato in virtù del suo rapporto privilegiato con i clienti: Medco, quindi, era diventato «il gatekeeper del rapporto tra utenti finali (ospedali e cliniche) e case farmaceutiche». Come è terminata la vicenda di questa azienda? È stata acquistata da una casa farmaceutica «classica», che produce medicinali. Si potrebbe sostenere che la produzione ha vinto sulla distribuzione, al contrario di quanto afferma Rifkin, se non fosse anche vero che le modalità organizzative e la «filosofia» di Medco hanno poi informato di se la stessa casa farmaceutica acquirente. Evidentemente la «nuova economia» sviluppa, sì, degli aspetti inediti ma mantiene pure, più di quanto in genere si creda, solide radici nei tipici meccanismi dell'accumulazione capitalistica.

Questi meccanismi tendono, anzi, ad estendersi invadendo ogni aspetto della vita umana e del tempo libero. È proprio questo, del resto, il tratto comune degli ultimi anni, l'espansione del mercato e la conseguente erosione dei servizi assicurati dallo stato. Questo processo, ci ricorda Rifkin, comporta il passaggio da un'etica del lavoro ad un'etica del gioco, corrispondente ad un capitalismo più «culturale» e meno «industriale».

Si tratta di un fenomeno rilevante, che incide profondamente sugli usi e i costumi delle persone. È lo stesso sociologo nordamericano, però, a limitare la portata di tali trasformazioni, a ridimensionare l'immagine di un mondo costruito sul binomio nuove tecnologie-tempo libero: «la realtà è che il 65% della popolazione mondiale non ha mai fatto una telefonata e che il 40% non ha accesso all'energia elettrica. Ci sono più linee telefoniche nella sola Manhattan che in tutta l'Africa subsahariana». C'è forse un circolo vizioso, un nesso tra questi dati sconfortanti e i prodigiosi sviluppi della «new economy»? Gli esempi che spingono ad una risposta affermativa, anche nell'interessante libro di Jeremy Rifkin, non mancano: ciò di cui si avverte la necessità, tuttavia, è una visione d'insieme, che sappia spiegare le ragioni e il procedere contraddittorio dell'economia «postfordista».

EMILIANO BEVILACQUA

AMARTYA K. SEN, La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 124.

Per chi lamenti la scarsa attenzione riservata oggi dalle scienze sociali ai suoi fondatori, le riflessioni di Amartya Sen costituiscono una lettura sicuramente piacevole. Sono cinque i saggi che riassumono il percorso intellettuale dello studioso indiano nel corso degli anni '90, e tutti segnati da un'attenzione particolare per l'opera di Adam Smity; gli studi di Sen sul fondamento del comportamento umano in economia e sul suo rapporto con l'identità e i valori hanno origine da una attenta valutazione dell'opera dell'economista inglese.

La lettura ancor oggi prevalente delle opere di Adam Smith sottolinea la valorizzazione dell'azione individuale e dell'interesse egoistico, giudicato sufficiente a dar conto delle scelte dei singoli agenti e a costruire una prospettiva di crescita economica per la società nel suo complesso. Ebbene, ci dice Sen, questa interpretazione è fuorviante ed incompleta: fuorviante perché generalizza osservazioni che riguardano esclusivamente le basi dello scambio e non, invece, della produzione o della distribuzione, incompleta perché non contestualizza le osservazioni sull'interesse individuale, separando, come ci ricorda Stefano Zamagni nell'introduzione, la Teoria dei sentimenti morali dalla Ricchezza delle nazioni. Sen sostiene, in evidente polemica con la scuola di Chicago e approfondendo la sua lettura di Adam Smith, che la spinta egoistica non è l'unica determinante del comportamento economico, altrettanto influenzato da norme di comportamento e identità sociali. Queste ultime svolgono una funzione rilevante, e di ciò vi è testimonianza nelle diverse e specifiche modalità con cui si è realizzato lo sviluppo capitalistico nel mondo; attenzione, però, a non enfatizzarne eccessivamente il ruolo, cadendo nello stesso errore di quegli economisti che accentuano eccessivamente l'interesse individuale. Sono, allo stesso tempo, da criticare gli eccessi delle posizioni comunitariste che, partendo da una critica alle teorie liberali della giustizia rappresentate da John Rawls, ritengono inevitabile e non mediato dall'individuo il processo di introiezione di un'identità comunitaria, avvicinandosi così alle più recenti teorizzazioni del relativismo postmoderno e inevitabilmente «giustificando» i recenti conflitti identitari e le loro sanguinose conseguenze politiche. In questo contesto, Amartya Sen ci richiama alla «ricchezza della ragione», a tener sempre presente che «anche se alcuni atteggiamenti e alcune convinzioni culturali di base possono influenzare la natura del nostro ragionamento, non è verosimile pensare che la determinino completamente». Al centro della riflessione quindi non troviamo né un individuomonade, chiuso nel suo interesse egoistico, né un individuo piegato dalla prevaricante identità comunitaria, ma una persona, capace di scelta autonoma e orientata all'universalità. A questo soggetto il mercato deve offrire delle possibilità, non solo la «libertà-di-agire», corrispondente al concetto classico di libertà negativa, ma anche la « libertà-di-conseguire », che risponde alle esigenze di equità e di autoaffermazione, non solo economica ma anche sociopolitica.

Non stupisce che, coerentemente con queste posizioni, Sen cerchi, con il suo lavoro, di sottrarsi ad un'infruttuosa contrapposizione tra riduzionismo economicista e assolutizzazione dei valori. la quale, se estremizzata, dá vita ad una astratta contrapposizione disciplinare tra economia e scienze sociali; un conflitto infruttuoso, del cui superamento Sen si sforza di porre le basi. Questo tentativo rappresenta indubbiamente l'elemento di maggior interesse della sua opera. Del resto, lo stesso rapporto tra contesto comunitario con i suoi valori, da un lato, e specifiche modalità di sviluppo capitalistico, dall'altro, è affrontato evitando rigide generalizzazioni ma ricercando, al contrario, una possibile verifica alla complessità del suo approccio: le osservazioni sulle caratteristiche del capitalismo asiatico si collocano in questo contesto ed integrano la ricerca sul comportamento umano e i suoi fondamenti.

EMILIANO BEVILACQUA

Summaries in English of some articles

EMILIA M.O. MARTY — To remain in residence or to travel? Any form of travelling is in essence a getting away from home. Home, maison, is the name of one's roots. The author feels that there are three main reasons for leaving home: a) the individual realizes that, staying at home, is bound to become narrow-minded and limited; b) the original home is confining; one needs to go away in order to grow independently; c) one can conceive of his own existence as a purely individual enterprise that necessarily implies a separation. In this respect, it is possible to think of a travel as a pilgrimage. However, in this case the pilgrim does not intend to reach a specially sacred place, but himself.

ROMANO BETTINI — The excessive length of trials in France and Italy. This is an interesting paper trying to spell out the main reasons why in Italy and France the judicial process is at times very long and tortuous. From the organizational causes to a rapidly changing normative structure the author stresses the human elements also. In particular, the inadequacy of self-control is emphasized, given the insterests of the magistrates.

FABRIZIO SPEZIALE - In the parths of Allah. The article aisus at outlining the features of introduction and outgrowth of the muslim sûfî orders in Italy. This phenomenon in Italy, as in other european countries such as France and England from first half of XX cent., was favoured by immigrants from african, balkan and asian countries, and sustained by many conversions among italians. With regard to many major and minor sûfî orders (ethnic and multi-ethnic composed), the author's opinion is that some prevalent different typologies can be distinguished, in relation to their internal hierarchy and organisation and their open/closed attitude toward external public.

Studi di sociologia

pubblicazione trimestrale

Anno XXXVIII
Gennaio-Marzo 2000

Direttore V. CESAREO

Comitato Scientifico S.S. ACQUAVIVA, A. ARDIGÒ, F. BARBANO, C. BARBERIS, L. BOVONE, C. CIPOLLA, R. CIPRIANI, M. COLASANTO, F. D'AGOSTINO, L. D'ALES-SANDRO, F. DE MARCHI, G. DE RITA, E. DI NALLO, P. DONATI, L. FRU-DÀ, A. GASPARINI, G. GIORIO, R. GUBERT, P. GUIDICINI, M. LA ROSA, A. LA SPINA, G. LENTINI, G. MAZZOLI, A. MERLER, C. MONGARDINI, M. NEGROTTI, G. PIAZZI, G. PIRZIO AMMASSARI, G. SERPELLONI, A. SCAGLIA, A. SCIVOLETTO, G. SGRITTA, E. SGROI, R. STRASSOLDO.

Responsabile della Redazione L. BOVONE

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 75.000 (€38,73) - per l'Estero L. 118.000 (\$ 63; €60,94) Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 23.000 (€11,88) - per l'Estero L. 41.000 (\$ 22; €21,17) Conto Corrente Postale 989202

Redazione e Amministrazione: L.go Gemelli, 1-20123 Milano (tel. 7234.2368 red.; 7234.2310 amm.) Direttore e responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 5 febbraio 1963, n. 6184

Sommario

Saggi

L. RIBOLZI La sfida della qualificazione	p.	3
Note e commenti		
G. Cossi Marketing strategico e americanizzazione dell'Occidente: il caso della pop-art	»	35
F. FOLGHERAITER Welfare mix e postmodernismo nel lavoro degli operatori sociali: verso nuove metodologie compatibili	»	53
F. MERLO La dimensione rituale dell'azione politica	»	73
F. FORNARI L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi	»	95
Summaries	»	101
Analisi d'opere	»	103

IL POLITICO

Rivista italiana di scienze politiche

190 (Luglio-Settembre 1999)

Rocco Alfonso, Oltre lo Stato liberale: il progetto di Alfredo Rocco. Jean-Yves Frétigné, Una critica dimenticata delle teorie di Cesare Lombroso. Sara Lorenzini, L'Austria «incolpevole» e le riparazioni alle vittime ebraiche (a proposito di un risarcimento sofferto).

Ugo Rossi Merighi, Parlamento ed altri organi costituzionali tra politica della difesa e missioni militari nell'emergenza.

Virginio Paolo Gastaldi, Totalitarismo, intellettuali e guerra fredda. Franco Cesetti, La politica locale francese negli studi etno-antropologici.

Notiziario - Attività degli Istituti

Anno LXIV

N. 3

191 (Ottobre-Dicembre)

Mario D'Addio, La crisi dello stato liberale e l'avvento dello stato fascista. Gianni Paramithiotti, The Funding of EU Enlargement.

Franca Maino, La regionalizzazione della sanità italiana negli anni '90. Giuseppe Bottaro, La teoria degli States' Rights nelle risoluzioni della Virginia.

Arturo Colombo, Il «Nietzsche» di Beonio - Brocchieri.

Notiziario n. 11 della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE) Indice generale dell'annata 1999

ANNO LXIV

N. 4

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 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione

n. 34, maggio-agosto 1999

٠	- 1	٠.		
	าต	11/	^	ρ
41	10		•	·

Monaci	e	mercanti	nell'Europa	dell'Euro
--------	---	----------	-------------	-----------

Arnaldo Nesti, Editoriale	3
saggi	_
Stefano Zamagni, Denaro e coscienza religiosa	7
Bruno Accarino, Non aes sed fides. Materiali di riflessione filosofica sul denaro	15
Arnaldo Nesti, Civilizations and Governance. Dilemmi etico-religiosi e politica nell'Europa dell'Euro	29
Raffaele Volpe, Tra diaconia e solidarietà efficiențe. Modelli e pratiche nel- l'Europa protestante	49
dialoghi/documenti	
Maurizio Di Giacomo, Frammenti su don Milani priore di Barbiana	65
note	
europa/europe	
Vannino Chiti/Rossana Rossanda, L'identità europea e il fattore religioso. Un dibattito (I)	77
Srdjan Vrcan, La ricerca dell'identità culturale europea e il ruolo della religione	86
Renato Risaliti, Sull'Eurasia. A proposito del dibattito russo sui modelli di	
civiltà	98
cronache	
Alfredo Jacopozzi, European Identity, Welfare State, Religion(s). Le fasi della ricerca	105
corrispondenza	
Napoli religiosa e il «caso Giordano». Lettera di p. Alberto B. Simoni recensioni	110
A. Carbonaro, A. Spini, Identità e conversione. Costituzione e dissoluzione	
del soggetto moderno attraverso Agostino, Lutero e Rousseau (Riccardo Fubini)	113
schede	
Arrigo Colombo, L'utopia (Maria Moneti)	117
Giovanni Casadio, Vie gnostiche all'immortalità (Cristiano Camporesi)	119
Luigi Berzano, New Age (Alfredo Jacopozzi)	120
Abstracts	122

Hanno collaborato a questo numero

Bruno Accarino - docente di Storia delle dottrine politiche al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze; Cristiano Camporesi - ricercatore presso il Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze; Cristiano Chiti - presidente della Giunta Regionale Toscana (Firenze); Marizio Di Giacomo - collaboratore dell'Agenzia ANSA (Roma); Riccardo Fubini - docente di Storia del rinascimento all'Università di Firenze; Alfredo Jacopozzi - docente di Filosofia della religione alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze); Maria Moneti - docente di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze; Arnaldo Nesti - docente di Sociologia presso il Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze e direttore di «Religioni e Società»; Renato Risaliti - docente di Storia dell'Europa orientale presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze; Rossana Rossanda - scrittrice e editorialista de «Il Manifesto» (Roma); Alberto B. Simoni - domenicano e direttore di «Koinonia» (Pistoia); Raffaele Volpe - teologo e pastore battista (Firenze); Srdjan Vrcan - professore emerito all'Università di Spalato (Croazia); Stefano Zamagni - preside della Facoltà di Economia dell'Università di Bologna.

PAPERS

Revista de sociologia Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI Núm. 58, 1999

Les noves relacions laborals

FAUS - GIGUELEZ, Presentación

CARLOS PRIETO, Globalización económica, relación de empleo y cohesión social.

A. MARTÍN ARTILES; ANDREU LOPE, ¿Sirve la formación para tener empleo?

RAMON ALOS MONER, Las políticas de desarrollo local en Caraluña.

SUSANA PALLARÈS; MAITE MARTÍNEZ, ¿Podemos hablar de estrés en el mando intermedio?

JOAN LLUÍS CAPELLERAS I SEGURA, Desenvolupament i implantació de programes de canvi organitzatiu: la Gestió de la Qualitat Total.

ALBERT RECIO, Sindicatos, globalización económica y crisis ambiental.

ISABEL CALBET; SÍLVIA GARRIGA; XAVIER LOMBARTE, La reducció de la jornada a trentacinc hores.

M. JESÚS ESPUNY TOMAS, Les relacions laborals: un espai per a la professionalització.

SUSCRIPCIONES

Número suelto: 1.500 PTA, anual (tres números: 57-59): 3.800 PTA; estudiante: 3.040 PTA; institucional: 4.300 PTA; extranjero: 46 US \$. Las solicitudes de suscripción han de dirigitse a: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Apartado postal 20. 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain. El abono debe hacerse mediante transferencia bancaria a la cuenta 118-54 de la oficina 424 de "la Caixa" o con talón nominativo a Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (en este tipo de pago, sume al precio de la suscripción 250 PTA en concepto de gastos bancarios). Los envíos al extranjero tendrán un recargo de 3 US \$ para gastos de transporte. Para hacer efectiva la suscripción, ésta deberá ir acompañada del resguardo de la transferencia bancaria o del talón nominativo.

In questo numero de La Critica Sociologica numerosi sono gli argomenti trattati: vi troviamo una riflessione sul viaggio di una studiosa francese, Emilia M.O. Marty, di particolare interesse in un'epoca di vlaggi giubilari; un saggio di Romano Bettini sulla eccessiva durata dei procedimenti giudiziari in Italia e in Francia; un impegnato studio di Fabrizio Speziale sul mondo delle confraternite islamiche in Italia, argomento di particolare rilievo oggi per il dialogo interreligioso e per la presenza di immigrati islamici, oltre che di italiani convertiti all'Islam; e ancora, una puntuale ricostruzione da parte di Pierluigi Zoccatelli, del CESNUR, organismo inteso allo studio delle nuove religioni, del movimento gnostico di Samael Aun Weor: una primizia, per quanto attiene l'Italia, che interesserà senza dubbio i cultori di queste forme di credenza e spiritualità. Numerosi gli altri scritti, di vecchi e nuovi collaboratori: tra questi da segnalare un'intervista realizzata da Fabio Nicolosi al regista Luigi Squarzina su storia e società, un intervento di Maurizio Di Giacomo, collaboratore dell'agenzia ANSA, su Lorenzo Milani: da cui veniamo a sapere della difficoltà di accesso ad alcune fonti, della irreperibilità del carteggio tra un giovane Lorenzo Milani e la sua amica Carla Sborgi.

La Critica Sociologica è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

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. 22.000