

La Critica Sociologica

156. INVERNO 2005-2006

chiuso in redazione - 30 gennaio 2006

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 60 (IVA compresa)
una copia € 16

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 110
per i paesi extraeuropei € 135
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
ISSN 00111546

Falli Grafica s.r.l. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare febbraio 2006

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

156. INVERNO 2005-2006
ottobre-dicembre 2005

SOMMARIO

156 Inverno 2005-2006

F.F. — Il paradosso della classe dirigente.....	III
SAGGI	
Stephen Kalberg — L'influenza della cultura politica sulle percezioni interculturali distorte e sulla politica estera. Gli Stati Uniti d'America e la Germania	I
Alain Marliac — A propos de la globalisation de l'ethnicité: Archéologie locale ou globale?.....	33
Sonia Masiello — La tolleranza e il rigore. Cenni sulla «laicità»	51
INTERVENTI	
Salvatore Polito — Omosessualità maschile: una chiave di lettura	65
Giuseppe Toscano — Parlando de <i>Le briciole di Epulone</i> di Franco Ferrarotti.....	76
DOCUMENTAZIONE E RICERCHE	
Peter Kammerer — Storie di vita, di sviluppo e di sbandamento tra Sud e Nord.....	80
Karolina Golemo — La Polonia e i polacchi agli occhi degli studenti italiani d'oggi	96
CRONACHE E COMMENTI	
Maria Immacolata Maciotti — Sogni d'America, ieri e oggi	113
Sabrina Bergamini — Migranti, costruttori di società	121
Giuseppe Toscano — Scrittura e fotografia. Appunti sulla letteratura italiana del Novecento	124
Katia Scannavini — Dibattiti moderni: l'Europa e l'Islam. Sbavaglia- to Tariq Ramadan	127
Roberto De Angelis — Entre oubli et souvenir. Elogio della bizzarria di Maurizio Catani.....	133
SCHEDE E RECENSIONI	136
SUMMARY IN ENGLISH	142

In copertina: Foto di Franz Gustincich
Roma, 1994 - Palio del Tiburtino

Il paradosso della classe dirigente

La classe dirigente italiana, assumendo il termine nel suo significato più ampio, ossia come classe governante e classe influenzante, è ovunque e nello stesso tempo introvabile. La cosa è forse più buffa che stupefacente. Ma per gli italiani è rovinosa. L'Italia è l'unico Paese in cui abbia corso la frase «classe politica». Altrove si parla correntemente di hommes politiques, politicians, policy-makers, men of power, Vertreter. La parola «classe» in siffatto contesto vi è sconosciuta. D'altro canto, forse il solo contributo, universalmente riconosciuto, delle scienze sociali italiane è costituito dalla scuola elitistica, con i suoi nomi canonici: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels. A voler determinarne gli ascendenti c'è chi arriva a scomodare il «segretario fiorentino», Niccolò Macchiavelli. Non è il caso. La brama di potere, in famiglia come in piazza, in Italia è fenomeno diffuso, capillare. Sembra che tutti vogliano il potere ma che nessuno sappia poi che farne. Il termine «classe politica» è però significativo. Vi sono paesi che hanno duramente lottato, talvolta per secoli, per separare la religione dallo stato. In Italia si è andati più in là: si è riusciti a separare lo stato dai cittadini, le istituzioni dalla società. La classe politica, ma in generale la classe dirigente come classe di potere, vive in una sua «stanza separata», si parla addosso, litiga, fa pace, diverge e converge. Ma sembra del tutto indifferente a ciò che avviene fuori, nella società di tutti i giorni. Come mai?

Tutti vogliono il potere, ma poi, impadronitisi di una fetta più o meno grossa di potere, non succede nulla. Quasi che tutta l'energia disponibile fosse stata spesa nella corsa al potere. Finita la corsa, ci si affloscia. Al più, si continua a far propaganda elettorale, discorsi, rallegramenti o condoglianze. Ma non si governa, non si sceglie, non si decide, non ci si sente praticamente responsabili, veri rappresentanti.

Sembra che si possa dire, almeno in via di ipotesi, che la classe dirigente italiana non sia interessata a dirigere, ma a durare, che il potere tutti lo vogliono, ma come un appannaggio privato personale, non come una funzione razionale collettiva; come privilegio e distinzione, non come servizio. È dunque una classe dirigente che non dirige. È un potere che non agisce. Parla, ma non fa. Quasi che le cose si facciano come nella liturgia dei sacramenti, ex opere operato. È una classe dirigente, si direbbe, nata morta. Un potere inerte. La società è lontana. Ma c'è la società?

Bisogna tornare al mirabile Discorso sopra lo stato presente dei

costumi degl'Italiani di Giacomo Leopardi: «Ciascuno italiano è presso a poco ugualmente onorato e disonorato. Voglio dir che non è né l'uno né l'altro, perché non v'ha onore dove non v'ha società stretta, essendo esso totalmente una idea prodotta da questa, e che in questa e per questa sola può sussistere ed essere determinata. ... Le classi superiori d'Italia sono le più ciniche di tutte le loro pari nelle altre nazioni. Il popolo italiano è il più cinico de' popoli. Quelli che credono superiore a tutte per cinismo la nazione francese, s'ingannano. Niuna vince né uguaglia in ciò l'italiana. Essa unisce la vivacità naturale (maggiore assai di quella de' francesi) all'indifferenza acquisita verso ogni cosa e al poco riguardo verso gli altri cagionato dalla mancanza di società. ...Ciascuno combattuto e offeso dee per necessità restringere e riconcentrare ogni suo affetto e inclinazione verso se stesso».

Impietosa, l'analisi di Leopardi. Oggi ancora attuale, purtroppo. Spiega o quanto meno avvia la spiegazione del fatto conturbante che in Italia stentino a prendere corpo, nella vita di tutti i giorni, il senso della comunità e, insieme con esso, l'idea di un interesse pubblico come interesse generale. Non solo: spiega anche come mai in Italia si abbiano usanze, ma non veri e propri costumi. In linguaggio sociologico, «folkways», ma non «mores»; da notare che i mores, come valori e comportamenti condivisi e convissuti, sono alla radice della «morale». Jakob Burckhardt scorgeva nell'uomo singolare italiano del Rinascimento il primo esempio di uomo moderno. Può essere. Ma non bisogna affrettarsi a compiacersene. Una società moderna, per definizione complessa, ha bisogno di regole collettive certe, per distinguersi dalla jungla e garantirsi come società medianente civile.

A proposito della difficile transizione dalla prima alla seconda Repubblica nel 1997 ho pubblicato per i tipi degli Editori Riuniti, Il cadavere riluttante. Temo che adesso dovrò prepararmi a scrivere Il cadavere redi-vivo. È la strana totendanz cui ci sta abituando la scena politica italiana.

F. F.

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

L'influenza della cultura politica sulle percezioni interculturali distorte e sulla politica estera Gli Stati Uniti d'America e la Germania

di
STEPHEN KALBERG*

Il disaccordo tra la Germania e gli Stati Uniti d'America in merito alla guerra in Iraq fu estremamente violento. Nel corso dell'inverno del 2002, molti osservatori parlarono di una frattura duratura nei rapporti tra questi due vecchi alleati e di una totale perdita di credibilità da parte di entrambi. Senza tener conto delle recenti aperture¹, nessuno può mettere in dubbio che l'alleanza tra la Germania e gli Stati Uniti sia stata alterata e notevolmente indebolita. Essa ha subito un colpo di gran lunga più grave di quelli che hanno accompagnato i passati conflitti sulla Ostpolitik, sulla bomba al neutrone, sul gasdotto sovietico, sul flusso di prodotti high-tech verso l'Unione Sovietica, sull'imposizione delle sanzioni contro il governo militare in Polonia nel 1980, sul posizionamento, alla fine degli anni '70, dei missili a *media gittata* sul suolo tedesco e sulla modernizzazione dei missili a *corta gittata* nel 1989.

L'insorgere di frequenti conflitti tra nazioni alleate viene spesso spiegato come il risultato di dinamiche geopolitiche variabili, di fattori legati alla politica interna e di interessi economici. Sebbene molti disaccordi internazionali siano, certamente, legati in modo esclusivo a questi fattori, presi a sé essi non sono in grado di offrire una spiegazione causale esauriente. Deve essere inoltre riconosciuta la capacità propria degli aspetti fondanti della cultura politica di una nazione di influenzarne la politica estera e addirittura, in qualche caso, di generare conflitto con nazioni che, invece, possiedono culture politiche diverse.

Questa indagine cerca di dimostrare l'insorgere di tali conflitti focalizzandosi esclusivamente sulle recenti controversie sorte tra la Repubblica Federale di Germania e gli Stati Uniti.

Le culture politiche della Germania e degli Stati Uniti vengono innanzitutto isolate attraverso una breve analisi storica — condotta secondo la

* Sociology, Boston University.

¹ John Vinocur, «German Official Says Europe Must Be U.S. Friend, Not Rival», New York Times, 18 luglio 2003.

prospettiva e le procedure weberiane — centrata sul modo in cui due elementi caratterizzanti abbiano via via assunto contorni peculiari in ciascuna delle società in oggetto: precisamente la visione predominante dello Stato e la collocazione dell'agire etico-politico². Verranno quindi sondate le modalità con cui aspetti particolari della cultura politica di ogni nazione tendono, oggi, a travalicare queste due direttrici e, insieme a ciò, i peculiari aspetti di forza, di debolezza e le possibili alternative³, al fine di delinearne ancor meglio i contorni. Viene affermato che un insieme di percezioni distorte e incomprensioni prevedibili — o strutturate in modelli — circa gli Stati Uniti tra i tedeschi e circa la Germania tra gli Americani abbia origine proprio dalla divergenza lungo questi assi. Inoltre, su base regolare e in modo strutturato, alcune di queste percezioni distorte influenzano la politica estera di ciascuna nazione, fino a giungere a intensificare e a strutturare i conflitti internazionali non sistematici — e persino casuali — che nascono da dinamiche geopolitiche variabili, da considerazioni di politica interna e da interessi economici.

La sezione conclusiva evidenzia il modo in cui ciò avviene. La durezza della contrapposizione tra Germania e Stati Uniti in merito alla guerra in Iraq è vista come l'esempio di un caso in cui una normale controversia tra alleati, originata da dinamiche geopolitiche, da questioni di politica interna e da interessi economici, si è aggravata e si è andata strutturando a causa dell'influenza delle differenze di cultura politica, che hanno dato origine a un insieme di percezioni distorte strutturate in modelli. In questo studio si afferma che una spiegazione esauriente della controversia sull'Iraq debba includere il riconoscimento delle percezioni distorte portate dalle culture politiche, per quanto queste ultime possano essere frequentemente diffuse⁴.

² Il termine «politica» è usato nel suo significato più ampio, come risulterà evidente nel corso dell'analisi.

³ Il confronto tra culture è sempre un esercizio delicato, che rende inclini ad esprimere giudizi di valore. Questo studio cerca di evitare atteggiamenti di lode o di condanna, qualunque sia la cultura politica considerata. È da sottolineare immediatamente che la sua validità è rivendicata in una prospettiva di tipo comparativo, solo per le descrizioni e gli idealtipi qui offerti. Il principale obiettivo è costituito dalla formulazione di comparazioni valide, più che dall'analisi di singoli elementi specifici in ciascuna cultura politica. Di conseguenza, questo studio rimane ad un livello di generalità più alto rispetto a quello che sarebbe considerato accettabile per uno studio di caso diretto ad analizzare aspetti definiti della cultura politica tedesca e di quella americana. Studi di caso di questo genere muoverebbero sicuramente critiche a molte delle affermazioni indicate di seguito le quali, però, tornano ad essere valide se viste in prospettiva comparativa.

⁴ Il presente studio rappresenta una prosecuzione di precedenti lavori sulle differenze e le tensioni tra Germania e America. Cfr. Kalberg, «The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany» in *Sociological Theory*, n. 5 (1987a): 150-64; «West German and American Interaction Forms», in *Theory, Culture and Society* n. 4 (1987b): 603-18; «The Hidden Link between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991): 31-56; «Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis», in *Theory of Culture*, Richard Münch and Neil J. Smelser, eds. (Berkeley, 1992): 324-65; «Il Mondo Moderno come una Monolitica Gabbia d'Acciaio? Usare Weber per definire le Dinamiche interne della Cultura Politica Americana di oggi» in *Studi di Sociologia* n. 1, (2005).

Forze culturali che agiscono in profondità e forze storiche di lungo periodo

Diversi modi di intendere lo Stato

Negli Stati Uniti lo Stato venne definito in modo particolare sin dall'inizio. La *raison d'être* della nuova nazione pose al centro la Costituzione, la *Bill of Rights* e le libertà politiche. I fondatori affermarono che lo Stato debba essere inibito dall'intervenire in materia di diritti individuali e negli sviluppi sociali; esso dovrebbe piuttosto assicurare il loro sviluppo incontrastato mediante la protezione della libertà di espressione e del libero scambio di opinioni. La società buona e giusta si sarebbe evoluta, i primi Americani ne erano convinti, se il governo avesse evitato qualunque tentativo di guidare la vita dei cittadini e di orientare il cambiamento sociale ed economico. L'etica della fiducia in se stessi e il credo assoluto nella capacità dell'individuo di superare le avversità si diffusero ampiamente, in special modo con la conquista dell'Ovest Americano e con il deciso accoglimento del Liberalismo Classico, del Darwinismo Sociale, e del sogno di Horatio Alger⁵. Neppure la rapida crescita del capitalismo, nella seconda metà del XIX secolo, e il forte sconvolgimento sociale che ne seguì, persuasero gli Americani ad abbandonare la loro equazione «*Stato debole*»/fiducia nelle proprie forze. L'indipendenza dell'«uomo comune», oltre al suo buon discernimento e all'ottimistico atteggiamento dell'«io posso», era posta su di un piedistallo.

Questa definizione dello Stato era in netto contrasto con la visione tedesca. Il capitalismo, l'urbanizzazione e la secolarizzazione avevano frantumato la vecchia *Gemeinschaft* e avevano causato, secondo i tedeschi, un disordine sociale e politico senza precedenti. In quanto unica istituzione con sufficiente autorità per rinforzare l'unità sociale, lo Stato venne visto come obbligato a giocare un ruolo attivo. Nella seconda metà del XIX secolo tutto lo *spectrum* politico fu d'accordo nel ritenere tanto appropriata quanto necessaria una gamma di misure «di protezione e cura» (*Daseinsvorsorgestaat*) dirette ad aiutare una popolazione percepita sia come svantaggiata — a causa dello sconvolgimento causato dal capitalismo — sia come potenzialmente destabilizzante: sussidi alla disoccupazione, assicurazione sugli infortuni e sulla salute, sussidi pensionistici, redistribuzione della ricchezza attraverso la tassazione e svariate indennità sociali. Lo Stato deve essere la forza trainante sottesa a un'etica di «responsabilità sociale» (*soziale Verantwortung*) e «giustizia sociale» (*soziale Gerechtigkeit*), e dovrebbe giocare un ruolo diretto nel gestire l'economia al fine di promuovere un'economia di mercato sociale (*soziale Marktwirtschaft*) e nel fronteggiare efficacemente la destabilizzazione generalizzata⁶.

⁵ Cfr. Kalberg, «The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991): 39-42.

⁶ Cfr. Kalberg, «The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany» in *Sociological Theory*, n. 5 (1987a): 150-64.

Queste differenze ideal-tipiche riguardo alle visioni dello Stato devono essere filtrate, in quanto eredità che gettano oscure ombre, alla luce di decenni di cambiamento sociale ed esaminate in relazione alle politiche concretamente adottate oggi da ognuna delle due nazioni. Pertanto, nella Repubblica Federale, le libertà personali e la libera espressione politica sono spesso percepite come meno centrali, in confronto agli Stati Uniti, rispetto a una mobilitazione dell'autorità statale per il raggiungimento della giustizia sociale, di una fondamentale solidarietà sociale, di un discreto standard di vita per tutti e di un'equa distribuzione della ricchezza. Mentre nella Repubblica Federale, in linea di massima, il dibattito politico si concentra sui programmi per migliorare il presunto iniquo funzionamento del mercato capitalistico, la discussione americana, più spesso, valuta l'autorità dello Stato in relazione ai suoi effetti sulle libertà personali e sulla presunta fiducia in se stesso dell'individuo. In realtà, negli Stati Uniti, questa concezione della fiducia in se stessi e della capacità di superare le sfide del capitalismo moderno ha limitato lo sviluppo della responsabilità sociale e dell'etica della giustizia sociale da parte dello Stato.

La collocazione dell'agire etico-politico: due modelli di solidarietà sociale⁷

Ancora oggi, al centro della vita politica Americana, rimane l'eredità delle chiese e delle sette protestanti ascetiche: i Battisti, i Presbiteriani, i Metodisti, i Mennoniti, i Quaccheri. In queste organizzazioni i devoti sentivano un profondo obbligo ad attenersi strettamente ai comandamenti di Dio in ogni aspetto della vita quotidiana, poiché si consideravano coinvolti in una nobile missione: la creazione del regno celeste di Dio sulla terra, per la Sua maggior gloria. In più, visto che tutta l'aspettativa di una propizia «condizione di salvezza» venne a trovarsi posta esclusivamente nelle mani di credenti soli davanti a Dio, a loro era richiesta una grande fiducia in se stessi. Il supporto dei preti, in qualità di intermediari tra Dio e i fedeli, non era più disponibile. Poiché la confessione era stata abolita e il comportamento dei credenti venne ad essere interamente e strettamente sorvegliato

⁷ L'analisi contenuta in questa sezione, come la precedente, propone soltanto una sintetica visione generale. Essa si rifa, in modo particolare, a molti studi di Max Weber. Cfr. «“Churches” and “Sects” in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985): 7-13; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) (Oxford, 2002); «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002), 127-48; cfr. anche Kalberg, «Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: La cultura politica della democrazia americana» in *La Critica Sociologica* n.141: 1-23; (2002); «Il Mondo Moderno come una Monlitica Gabbia d'Acciaio? Usare Weber per definire le Dinamiche interne della Cultura Politica Americana di oggi» in *Studi di Sociologia* n. 1 (2005); «Should the “Dynamic Autonomy” of Ideas Matter to Sociologists? Max Weber on the Origin of Other-Worldly Salvation Religions and the Constitution of Groups in American Society Today», *Journal of Classical Sociology* 1 (2001): 291-328 a 310-314; «Introduction to *The Protestant Ethic*,» *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, xi- lxxvi.

dei membri della chiesa e della setta, ogni errore etico doveva essere evitato⁸.

Come conseguenza, all'azione etica vennero attribuiti fortissimi riconoscimenti (o almeno alla sua apparenza). Oltre alla fiducia in se stessi, un universalismo inequivocabile e l'equanimità nel modo di trattare il prossimo divennero il marchio riconoscibile di una religiosità sincera. La setta protestante in particolare dimostra, secondo Weber, una grande capacità di trasmettere valori etici ai suoi membri e, nel fare ciò, di generare determinate forme di comportamento. Ciò avviene attraverso il controllo che essa esercita sull'ammissione alla comunione attraverso la selezione dei membri della Comunità e la sua natura di comunità che si auto-governa; la gestione dei comportamenti, ora nelle mani dei laici, diviene meno accentrata e meno autoritaria eppure più scrupolosamente totalizzante. Proprio a causa di questa sua caratteristica, asserisce Weber, la setta è in competizione con l'ordine monastico⁹.

Vi è comunque un altro importante modo con cui le sette mediano i valori e le «qualità elette». Una dinamica sociale particolare caratterizza la setta in conseguenza, da un lato, della sua capacità di controllare complessivamente il comportamento dei membri e quindi di ammonirli ed educarli e, dall'altro, del significato religioso del comportamento: la possibilità di un individuo di agire in un modo «rispettabile e dignitoso» era, essa stessa, prova della presenza in lui dell'energia di Dio — e Dio è presente solo tra i salvati. Pertanto, visto che il comportamento era oramai soggetto a un controllo sia dall'esterno che dall'interno, il devoto doveva agire costantemente in modo retto, perché ogni passo falso, che sarebbe stato certamente reso pubblico, era interpretato come una «caduta dallo stato di grazia», anziché come un lapsus casuale e perdonabile. Ancora, enfatizza Weber, data la natura di tipica organizzazione esclusiva di credenti «puri» propria della setta, ogni manifestazione di «cattivo temperamento» avrebbe comportato l'immediato ostracismo sociale. In questo modo, all'interno della setta, divenne assoluta la necessità di «controllare se stessi» sotto l'occhio vigile dei pari — vale a dire, di testimoniare costantemente, attraverso la condotta, l'appartenenza all'autentica e devota schiera degli eletti: una svista implicava il collasso dell'intera esistenza sociale di una persona¹⁰. Diversamente da quanto ritenuto in merito alla linea di condotta autoritaria delle chiese, Weber vedeva questo modo di dar forma al comportamento etico come «discreto» — eppure, alla fine, più completo e intenso: «Come l'esperienza

⁸ Cfr. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) (Oxford, 2002): 59-60; «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002):145-47; «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985):10.

⁹ Cfr. Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002):141-45.

¹⁰ Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002): 145; «*Economy and Society*», Guenther Roth e Claus Wittich, eds. (New York, 1968), 1206.

insegna, non c'è modo più efficace di educare la personalità se non attraverso la necessità di mantenere se stessi nella cerchia dei membri della propria comunità»¹¹.

Con il Protestantismo ascetico come vettore, un insieme di valori etici penetrò nelle relazioni strumentali e d'interesse tipiche dell'attività politica ed economica e le trasformò. Il credo religioso «di questo mondo»¹² si colorò di un forte orientamento civile e persino economico. I valori diretti allo sviluppo o all'integrazione della solidarietà — l'universalismo, la giustizia, l'attendibilità — divennero gli standard per il comportamento etico dell'intera comunità nelle regioni dove queste chiese e sette divennero predominanti¹³.

Questi standard si indebolirono sensibilmente nel momento in cui l'industrializzazione e le città si svilupparono e il Protestantismo ascetico gradatamente perse il controllo sugli Americani. In ogni modo, in quelle regioni in cui le sue chiese e le sue sette avevano avuto molta influenza, questi valori di integrazione rimasero vitali pur venendo, in seguito, trasmessi e coltivati dalle famiglie, dai quartieri e dalle associazioni civili.

Pertanto, sotto forma di ideali laici di giustizia universale, correttezza, fiducia sociale e pari opportunità, i valori della solidarietà resistettero e divennero «ideali pubblici» e «morale civica». In altre parole, nonostante gli abusi e le regolari violazioni, essi divennero criteri di comportamento che costantemente rinvigorivano l'aspettativa dell'agire etico nelle relazioni economiche e politiche, con ciò dando ai cittadini la forza di agire — talvolta in modo determinante — per soddisfarli¹⁴. Questi valori civili integranti sono visibili ancora oggi, sebbene si manifestino con intensità decisamente minore¹⁵.

¹¹ Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002): 146; «Economy and Society», Guenther Roth e Claus Wittich, eds. (New York, 1968), 1206.

¹² Weber utilizza questo termine per indicare un credo religioso che considera il mondo nel suo complesso (invece che nel suo essere *chiotro*) come l'arena all'interno della quale bisogna dimostrare la propria sincera devozione attraverso l'agire quotidiano.

¹³ Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002); «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985); «Economy and Society», Guenther Roth e Claus Wittich, eds. (New York, 1968): 1205-6.

¹⁴ Per Weber è evidente in sé che questi ideali sono non sempre — anzi, solo raramente — sostenuti. In ogni modo, egli è convinto che, in determinate circostanze favorevoli, essi possano guidare ed effettivamente guidino, l'azione. Di conseguenza non vanno eliminati dal bagaglio concettuale della sociologia. Cfr., ad esempio, «Religious Rejections of the World,» *From Max Weber*, H.H. Gerth e C. Wright Mills, (traduzione e edizione a cura di), (New York, 1946), 323-59; a 324; «The Social Psychology of the World Religions», *From Max Weber* (New York: 1946), 267-301; a 280.

¹⁵ Il loro consolidamento, sia come «etica degli affari» sia come «responsabilità civile», ha una posizione centrale nell'agenda della Comunità. Cfr. Amitai Etzioni, *The New Golden Rule* (New York, 1997); ed., *The Essential Communitarian Reader* (New York, 1998); Robert D. Putnam, *Bowling Alone* (New York, 2000); Phillip Selznick, *The Moral Commonwealth* (Berkeley, 1992). Per un commento cfr. John A. Hall e Charles Lindholm, *Is America Breaking Apart?* (Princeton, 1999).

La rilevanza degli ideali civici ebbe una conseguenza ben precisa: sostenuta dall'enfasi che la cultura politica americana pone sulle libertà personali e sul ruolo limitato della *governance*, l'azione etica acquisì una collocazione insolita, ben al di là del suo tradizionale posto nelle relazioni della sfera privata, quantunque completamente separate dalle autorità politiche laiche e dallo Stato¹⁶. In altre parole, attraverso le arene economiche e politiche della società americana, l'azione etica si è diffusa in moltissime associazioni civili — con conseguenze incalcolabili sulla cultura politica americana. Gli ideali «etico-politici» andarono a sfidare ripetutamente, e talvolta in modo capillare, le logiche utilitaristiche e le motivazioni fondate sull'interesse propri dei contesti politici ed economici. Talvolta essi furono permeati e modificati dai valori civici, e in questo modo si strutturò una versione della solidarietà sociale specificamente americana. Lo Stato e le sue leggi costituivano, in seconda e anche terza battuta, vaghi meccanismi di integrazione sociale.

In Germania l'attività politico-etica aveva una ben diversa collocazione. Il Luteranesimo e il Cattolicesimo difettavano dell'ascetismo¹⁷ che permeava gli individui di un'etica di estrema fiducia in se stessi da un lato e, dall'altro, di valori di universalismo, di giustizia, di fiducia nella società che — per via dell'orientamento «mondano» di questo ascetismo — entravano con forza e con intensità nella vita quotidiana dei fedeli e si opponevano totalmente alle numerose relazioni di natura strumentale tipiche delle sfere politico-economiche. Al contrario, con l'urbanizzazione, con la secolarizzazione e con lo sviluppo del capitalismo moderno nel XIX secolo, queste sfere furono penetrate da convenzioni, abitudini e rituali pseudofeudali, particolaristici e gerarchici. Gli orientamenti all'agire diretti a questi aspetti, comunque, non riuscirono a porre un freno efficace alle relazioni basate sull'interesse e sul calcolo che si andavano sempre più diffondendo con la crescita del capitalismo moderno. Quindi, se tali limitazioni dovevano essere poste in essere con efficacia, specialmente alla luce di un processo di secolarizzazione¹⁸ su larga scala, si riteneva che dovesse essere mobilitata l'intera gamma delle risorse di uno Stato forte. Di conseguenza, furono lo Stato e le sue leggi ad essere considerati come i principali vettori di fiducia sociale, di correttezza e di «etica civica» e non le chiese, le sette e le associazioni civili come, invece, accadde negli Stati Uniti. I doveri etici dello Stato tedesco includevano la costruzione e l'attuazione di un codice giuridico completo, garanzia di uguaglianza formale davanti alla legge, la gestione e la limitazione dell'economia capitalistica, nonché la realizza-

¹⁶ Cfr. Weber, «“Churches” and “Sects” in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985): 10-11.

¹⁷ Cfr. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) (Oxford, 2002): 44-46, 58; Wolfgang Mommsen, «Die Vereinigten Staaten von Amerika,» *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. (Frankfurt, 1974), 72-96; a 81-84.

¹⁸ Nell'Europa nel diciannovesimo secolo, così come oggi, la secolarizzazione era decisamente più forte che negli Stati Uniti.

zione di una gamma di misure di equità sociale, di benessere sociale e di solidarietà in generale¹⁹.

In Germania, quindi, molto di più di quanto non accadde negli Stati Uniti, l'azione integrante politico-etica prese lo Stato come suo principale punto di riferimento. Il fenomeno di cristallizzazione dell'agire etico-politico attorno allo Stato ebbe due importanti conseguenze, ed entrambe contribuiscono a distinguere ulteriormente il caso americano dal caso tedesco: in Germania questo tipo di agire fu maggiormente definito, e la legittimità del contesto politico venne ad essere sempre più strettamente legata al successo dello Stato nel combattere il disordine sociale e le iniquità introdotte dal capitalismo, dalla secolarizzazione e dall'urbanesimo. Mentre, nel caso americano, un'ampia schiera di associazioni civili che esprimevano chiaramente gli ideali etici in contrasto con le relazioni strumentali, improntate alla contrapposizione e puramente utilitaristiche, costituivano un'«arena politica» diffusa ed estesa, in Germania lo stesso ambito era costituito dallo Stato e, alla fine, dai partiti politici.

Le diversità di carattere intrinsecamente culturale e legate a fattori storici di lungo periodo che distinguono le culture politiche della Germania e degli Stati Uniti, sono state qui svelate, da un lato, attraverso l'esame delle visioni dello Stato e, dall'altro, attraverso la collocazione dell'agire politico-etico. Un'indagine che muove da questa discussione sulle mutevoli debolezze, sui punti di forza e sui dilemmi caratteristici delle odierne culture politiche americana e tedesca, arriverà a definire ulteriormente i confini tipici e il contenuto di ciascuna cultura politica. Nelle sezioni che seguiranno, essa consentirà inoltre di identificare una serie di percezioni distorte e di fraintendimenti strutturati in modelli. Questo studio, infine, condurrà a valutare se i conflitti di politica estera siano, in parte, causati dalla divergenza di tipo politico-culturale.

Le culture politiche contemporanee

Il caso americano: punti di debolezza, punti di forza e dilemmi

La cultura politica degli Stati Uniti è oggi caratterizzata da ben definiti punti di debolezza, da chiari punti di forza e da dilemmi. Poiché l'agire etico-politico si diffuse nell'intera società americana sotto forma di un netto contrasto tra gli ideali civili e etici di integrazione da un lato, e i calcoli strumentali tipici delle moderne relazioni politiche ed economiche dall'altro — pertanto non legandosi mai strettamente allo Stato e alle sue prestazioni — era evidente che né un tipo di Stato sociale «totale» e neppure una vera

¹⁹ In questo senso, le leggi e gli statuti dello Stato Tedesco devono essere considerati come i portatori degli ideali di universalismo e di integrazione del Romanticismo Tedesco. Il fatto che questi ideali abbiano trovato la loro collocazione sociale all'interno dello Stato anziché nelle sette e nelle chiese, ha avuto degli effetti di vasta portata, come si noterà, sulla formazione della cultura politica della Germania.

forma di economia veramente mista, potevano acquisire chiara legittimazione. L'incapacità del sistema «*Stato debole*»/fiducia in se stessi di proteggere i cittadini dal disordine provocato dall'urbanizzazione e dall'industrializzazione, permise alle questioni sociali di raggiungere livelli di gravità inimmaginabili in quasi tutte le altre nazioni industrializzate: criminalità violenta, diffusa povertà e diffusa mancanza di fissa dimora, insieme a profonde disuguaglianze di reddito e di ricchezza, andarono periodicamente a minacciare il tessuto sociale stesso.

La cultura politica americana, comunque, mostra anche diversi punti di forza. La sua singolare configurazione, caratterizzata da un'enfasi estrema sui diritti individuali, sulla fiducia in se stessi²⁰; da uno Stato limitato, interrelato a un'agire etico-politico ancorato a una moltitudine di associazioni civili orientate verso ideali pubblici di giustizia universale, di correttezza, di uguaglianza di opportunità e di fiducia sociale, infonde energia ai cittadini e alimenta un attivismo civile onnipresente e un'altrettanto intensa spinta verso il volontariato sociale. A costituire la specifica forma di solidarietà che distingue questa cultura politica non è l'orientamento prevalente verso i partiti e verso lo Stato, bensì la capacità ricorrente di identificare e di intervenire, attraverso innumerevoli associazioni civili, sulle contraddizioni in essere tra una realtà empirica «ingiusta» e gli ideali pubblici²¹. Ad esempio, la discrepanza tra gli ideali di uguaglianza universale e la generale esistenza di disuguaglianza e discriminazione, è stata ripetutamente di impulso al sorgere di cause riformiste quali, ad esempio i movimenti sociali abolizionisti, per il diritto di voto, per i diritti civili delle donne e degli omosessuali.

Ciò nonostante, questa componente fondamentale della cultura politica americana — il suo diffuso attivismo civile basato sulle associazioni civili e la ripetuta capacità di rinnovare l'agire etico-politico²² e quindi di vaccinarsi contro la completa ritirata dei cittadini dal campo civile — contiene in sé un elemento potenzialmente pericoloso che manca chiaramente nella cultura politica tedesca. La vasta portata e, talvolta, la forte influenza e persino

²⁰ Per un'analisi che ricerchi le origini dell'individualismo americano nel Puritanesimo e ne segua la crescita attraverso i molti sviluppi nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, cfr. Kalberg, «The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991): 39-42; «Cultural Foundations of Modern Citizenship», *Citizenship and Social Theory*, Brian S. Turner, ed. (London, 1993), 91-114; a 104-7.

²¹ Questo fattore dovrebbe essere considerato più spesso quando si vuole spiegare la scarsa partecipazione degli aventi diritto al voto nelle elezioni Americane.

²² Naturalmente, la scioltezza con cui gli Americani sono in grado di creare associazioni civili, è stata oggetto di commento già da parte di Tocqueville; cfr. *Democracy in America* (New York, 1945), 114-27. Comunque, sorprendentemente, l'analisi di Tocqueville manca di qualunque riconoscimento della natura politico-etica di questi raggruppamenti (cfr. 123-27). La sua analisi delle loro origini, che omette qualunque riferimento alle credità valoriali, delle sette Protestanti, pone invece l'accento sul ruolo degli interessi commerciali e dell'egualitarismo sociale. Cfr. Kalberg, «Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: La cultura politica della democrazia americana» in *La Critica Sociologica* n. 141/2002: 1-23.

il carattere di obbligatorietà degli ideali pubblici implicano la possibilità che l'attività orientata al loro soddisfacimento possa velocemente trasformarsi in una campagna di purificazione morale. In effetti, a causa del perdurare di eredità laicizzate dal Protestantismo ascetico che, nella loro totalità, tendono ad orientare l'azione verso la creazione di una comunità morale indipendente, il potenziale dell'agire etico-politico si manifesta ad intervalli regolari. Vi è poi da evidenziare un'ulteriore importante fonte da cui scaturisce questa caratteristica del panorama americano: l'insolita capacità di questa cultura politica di porre su di un piedistallo un insieme di ideali pubblici e di dare a individui confidenti nello loro stesse forze la grande certezza, quasi fanatica, di poter soddisfare le speranze che questi hanno destato, deriva anche dal fatto che mancano altre basi solide su cui fondare la solidarietà sociale (come l'etnia comune, la religione comune o la storia condivisa)²³. In netto contrasto con la situazione della Germania, il disconoscimento da parte della cultura politica americana di tutti gli sforzi rivolti a dotare lo Stato di una capacità integrativa sostanziale, accentua ancor più questo pericolo.

In questo aspetto si individua il dilemma centrale della configurazione americana, e anche la sua unicità. *Solo le campagne morali prolungate rinnovano l'essenza dell'agire politico-etico e, in tal modo, si dimostrano indispensabili per la solidarietà diretta all'integrazione, che argina la logica smembrante del puro calcolo strumentale — che in America non viene contrastato né da partiti coalizzatori né da uno Stato sociale globale con le sue numerose leggi — condotto a vantaggio dell'interesse di individui fortemente sicuri di sé, che risulta imperante nelle sfere dell'economia e della politica*. Queste crociate introducono un sentimento di intolleranza e possono creare una minaccia diretta a quelle libertà personali che, da oltre duecento anni, stanno profondamente a cuore agli Stati Uniti²⁴. Facendo la loro comparsa con grande regolarità, le campagne morali normalmente assumono forme relativamente innocue (per esempio le campagne per i diritti umani, contro l'ingiustizia, la discriminazione, il crimine, l'alcol, la droga, la corruzione, il tabagismo, la pornografia, la prostituzione, ecc.), ma possono trasformarsi in ben più venefiche missioni «contro il male» (come accadde per il Maccartismo). Queste crociate possono, talvolta, arrivare persino a dare per scontato che gli ideali e i valori degli Stati Uniti siano appropriati per altre nazioni (come nel caso della guerra in Vietnam e di altre manifestazioni di politica estera *missionaria*; tema, questo, declinato più dettagliatamente di seguito)²⁵. Il mantenimento di questo delicato equi-

²³ Cfr. S.M. Lipset, *Political Man* (New York, 1963).

²⁴ Questa tensione, centrale nella società Americana, tra i diritti individuali e il conformismo, è profonda e di notevole influenza. Cfr. Kalberg, «Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: la cultura politica della democrazia americana» in *La Critica Sociologica* n. 141: 1-23; (2002).

²⁵ Cfr. Kalberg, «The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991); Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (New York, 1967).

librio tra il rinvigorismento dell'agire politico-etico e le libertà personali, pone una sfida continua alla cultura politica americana; in più, il suo modello di solidarietà *esteso a tutta la società, diffuso e basato sui valori*, implicherà sempre un grado di disordine sociale relativamente alto. Nondimeno, qualsiasi diminuzione della tensione che sottostà a questo equilibrio avrebbe, alla fine, effetti disgreganti, perché verrebbe intaccato uno degli elementi fondanti del vigore, del dinamismo e dell'apertura tipicamente americani. Proprio questa energia e questo pluralismo, favoriscono l'innovazione scientifica, culturale ed economica, consentono di mettere periodicamente in moderata discussione lo status quo e, quindi, di arrivare a riforme graduali e infine favoriscono l'assimilazione delle numerose ed eterogenee minoranze presenti in America.

Il caso tedesco: punti di debolezza, punti di forza e dilemmi.

La particolare visione dello Stato e la collocazione dell'azione etica nella cultura politica tedesca implicano, anche in questo caso, specifici punti di debolezza, di forza e specifici dilemmi. Per via del consenso costante espresso da tutte le componenti politiche in favore del patto di responsabilità e giustizia sociale, lo Stato tedesco è legittimato a combattere i problemi sociali che derivano dall'industrializzazione avanzata molto più di quanto non lo sia il governo degli Stati Uniti. Lo Stato tedesco mette in atto un'azione significativa di redistribuzione della ricchezza e del reddito attraverso la tassazione, introduce misure globali per ridurre la povertà e il fenomeno delle persone senza fissa dimora, riqualifica i lavoratori disoccupati, sostiene la famiglia attraverso indennità mensili per ogni figlio, supporta le libere università, finanzia generosamente l'arte e offre, in generale, una vasta gamma di ricchi programmi di sostegno economico. In più, un'aura di buona volontà ricade direttamente sullo Stato tedesco e sui partiti politici, in proporzione ai risultati positivi ottenuti nella gestione dell'economia, dell'accordo nella contrattazione sociali e nelle politiche di *welfare*.

La capacità della cultura politica della Repubblica Federale di legittimare una piena mobilitazione dell'autorità dello Stato contro i problemi sociali e di riportare forti aspettative sullo Stato e i suoi principali partiti implica, comunque, due pericoli chiari, tipici del modello tedesco di solidarietà sociale. In primo luogo, attraverso i suoi funzionari civili, lo Stato può talvolta esercitare un atteggiamento arrogante che presuppone la sua superiorità di giudizio e che, quindi, spaventa i cittadini. In secondo luogo, ogni volta che l'azione dello Stato e dei partiti politici viene percepita come inadeguata, contro di loro si coagula rapidamente un movimento di critica aspra e persino cinica; e questo può portare i cittadini ad indietreggiare.

Questa debolezza divenne evidente, in particolare, nel corso degli anni '80 e si manifestò anche dagli anni '90 fino ad oggi. Nel corso dei periodi appena citati, il tasso di disoccupazione e il deficit di bilancio aumentarono drammaticamente e i governi di Helmut Kohl e Gerhard Schroeder ridussero alcune indennità sociali. Un ulteriore fattore peggiorò il conseguente

malcontento e la conseguente delusione nei confronti dello Stato e dei partiti (*Staatsverdrossenheit* e *Parteiverdrossenheit*): l'obiettivo dello Stato di dedicarsi ai numerosi problemi e dissesti causati dall'urbanizzazione e dal capitalismo avanzato avevano generato una burocrazia colossale. Sebbene dotate di pieno potere per arrivare a mobilitare tutte le risorse contro le disuguaglianze sociali, queste mastodontiche organizzazioni si allontanarono e divennero incapaci di rispondere alle loro richieste risultando, talvolta, persino intimidatorie. All'inasprirsi dei problemi sociali e al crescere della disoccupazione, lo Stato e i principali partiti politici divennero il bersaglio diretto di una popolazione scontenta.

Qui risiede la questione centrale della struttura tedesca, così come la sua unicità. Nonostante le ricorrenti e pesanti delusioni provocate dallo Stato e dai partiti politici, la loro centralità nella cultura politica della Repubblica Federale non è da mettere in discussione. A causa del ruolo centrale giocato nel processo di rafforzamento dell'agire politico-etico e, in generale, nella creazione di solidarietà sociale (e, quindi, nel contrastare l'applicazione della logica del puro interesse nei contesti politico ed economico), la presenza di partiti politici forti e di un avanzato Stato sociale di *welfare* rimane indispensabile.

La descrizione appena presentata, per quanto breve, dirige l'attenzione su due elementi fondamentali: la visione dello e/o la collocazione dell'agire politico-etico. Essa ha consentito, da un lato, di isolare le caratteristiche fondamentali delle culture politiche tedesca e americana e, dall'altro, di definire i loro specifici e peculiari punti di forza, di debolezza e i dilemmi. Questo orientamento, inoltre, aiuta ad assolvere a uno dei compiti principali che questo studio si pone: definire chiaramente le divergenze tra le due culture politiche in oggetto, attraverso il riconoscimento di sviluppi storici ad esse intrinseci e ponendo attenzione alla comparazioni di tipo transnazionale. In realtà, una serie di percezioni distorte e di fraintendimenti generali tra tedeschi e americani trovano origine proprio in queste diversità che vanno brevemente analizzate prima di dirigere esplicitamente l'attenzione verso una discussione sul modo in cui la cultura politica gioca un ruolo causale nel dar forma regolarmente e, persino in modo strutturato, ai conflitti tra Germania e America nei contesti della politica estera.

Percezioni distorte e incomprensioni strutturate da parte tedesca ed americana

Il tentativo di questo studio di fare chiarezza sulle diverse visioni dello Stato e sulla diversa collocazione dell'agire politico-etico in Germania e negli Stati Uniti, ha agevolato l'identificazione dei caratteri di unicità di queste culture. Il sistema americano è caratterizzato da uno «Stato debole», da un individualismo fondato sulla fiducia in se stessi, dalla collocazione diffusa dell'agire politico-etico per tutta la società attraverso innumerevoli associazioni civili e dalla tendenza istituzionalizzata a creare campagne di purificazione morale, persino quelle che possono portare all'intolleranza e

arrivare a minacciare le libertà individuali. Questa cultura politica è contraddistinta da un modello assolutamente unico di solidarietà sociale in cui i valori civici penetrano, sotto forma di ideali, in una grande varietà di associazioni.

La cultura politica della Repubblica Federale è profondamente diversa. La legittimazione dello Stato a includere nella sua attività un contesto molto più vasto rispetto a quello degli Stati Uniti dimostra la sua capacità di confrontarsi su larga scala con i problemi sociali insiti nel capitalismo, nella secolarizzazione e nell'urbanizzazione; il legame più stretto dell'agire etico-politico allo Stato e ai partiti coltiva ulteriormente la solidarietà sociale. In ogni modo, queste caratteristiche della cultura politica tedesca evidenziano, ancora oggi, una tendenza verso la disillusione ricorrente nei confronti della politica che, talvolta, può causare il ritirarsi della cittadinanza dalla partecipazione politica. Grazie, da un lato, alla tradizionale vitalità dell'etica pubblica e degli ideali civili solo debolmente legati allo Stato e, dall'altro, a una solida tradizione della fiducia in se stessi, il sistema americano vaccina i cittadini contro l'idea della grande importanza delle attività politiche e riduce al minimo la possibilità dello Stato di intimorire i cittadini. Nel contempo, la stessa dinamica limita la legittima autorità dello Stato di dedicarsi ai problemi sociali.

Sebbene la progressiva «americanizzazione» della cultura politica tedesca sembra stia gradualmente smorzando alcune di queste differenze²⁶,

²⁶ Nella Germania del primo periodo, la logica delle forti aspettative nei confronti dello Stato e l'inefficienza successivamente percepita, portarono ad un ritiro sistematico nella vita privata da un lato, e a movimenti estremisti a Destra e a Sinistra dall'altro. Cfr. Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (New York, 1964); Karl Mannheim, *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr, eds. (Frankfurt, 1984); Ernst Meyer, *Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität Koenig Friedrich Wilhelm III* (Berlin, 1920); Wolfgang Mommsen «Die Vereinigten Staaten von Amerika.» *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. (Frankfurt, 1974); George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (New York, 1964); Terrance Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction* (Princeton, 1958); Kalberg, «The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany» in *Sociological Theory*, n. 5 (1987a). Comunque, negli anni '70 e '80, livelli più alti di attivismo da parte dei cittadini, in generale, ostacolarono notevolmente il malcontento. Sia gli scienziati sociali tedeschi sia quelli americani sono d'accordo nel dire che la Repubblica Federale ha creato, specialmente negli ultimi trent'anni, una grande varietà di associazioni orientate alla politica (in opposizione ai gruppi con poco orientamento politico diretto, quali i club di escursionismo, i raggruppamenti corali, i club degli scacchi, etc., che esistevano da secoli nel territorio tedesco) che occupano una posizione intermedia tra lo Stato e l'individuo solitario, che Tocqueville considerava indispensabili per una democrazia stabile. In Germania, il vecchio concetto di «cittadinanza passiva» e la definizione tradizionale dell'attività politica intesa come orientata esclusivamente allo Stato e ai partiti politici, sono ormai ampiamente superate. Cfr. Max Kaase, et al., *Politisches System* (Opladen, 1996); David P. Conradt, «Changing German Political Culture.» *The Civic Culture Revisited*, Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds. (Boston, 1980), 212-72; Dirk Berg-Schlosser and Jakob Schissler, eds. *Politische Kultur in Deutschland* (Opladen, 1987). Nella cultura politica tedesca è avvenuta una metamorfosi. Questo sviluppo smorza qualunque tendenza alla cupa disillusione e al ritiro dalla partecipazione. Ogni volta che i partiti politici costituiti, le burocrazie federali e le élite di governo vengono viste come distaccate e non reattive, la partecipazione dei cittadini si incanala decisamente verso associazioni politiche locali e regionali, anziché calare o dirigersi verso la Sinistra o la Destra estrema. Pur essendo decisamente

lungo questi due assi continuano a permanere significative diversità. Alcune differenze sostanziali, costituiscono un forte potenziale per il manifestarsi di incomprensioni strutturate tra un capo e l'altro dell'Atlantico. I più diversi interessi — geopolitici, interni ed economici — vanno, periodicamente, ad attivare questo potenziale, addirittura fino al punto che i normali scontri tra alleati, possono trasformarsi in tensioni gravi e durevoli. In questa sede si possono indicare solo alcuni esempi.

La frequente incapacità, da parte sia tedesca sia americana, di riconoscere l'esistenza di diverse concezioni dello Stato e della fiducia in se stessi, porta a prescindere dal contesto e, quindi, a fraintendimenti. Perciò, nella Repubblica Federale perdura l'opinione diffusa che lo Stato sociale americano sia da intendere semplicemente come una versione non sviluppata dello Stato sociale Europeo (invece che un modello profondamente ancorato in una cultura politica che impedisce, anzi è addirittura ostile, allo sviluppo del modello Europeo)²⁷. In modo analogo, l'immagine americana dello Stato sociale tedesco rispecchia sistemi interni di forze culturali e storiche: lo Stato mastodontico della Repubblica Federale deve essere una minaccia per le libertà personali. Mentre gli americani percepiscono questo «Stato forte» come non necessario e pericoloso, i tedeschi credono che gli americani siano ingenui nel sopravvalutare l'autonomia individuale e nel sottovalutare la capacità del capitalismo di creare disordine sociale. Questa visione, comunque, non prende in considerazione la tradizione religiosa americana che metteva su un piedistallo la fiducia in se stessi diretta al «dominio del mondo» e riduceva al minimo l'ostilità nei confronti del capitalismo²⁸.

L'ambivalenza tedesca nei confronti della cultura politica americana viene accentuata dalla tradizionale opinione comune per cui la società americana può certamente essere dipinta come una «società di massa», composta da «self-made men» che hanno trovato da soli la via del successo, ma risultano essere individui sconnessi e isolati, privi di qualsiasi legame sociale significativo. Una siffatta opinione si fonda sulla consapevolezza

legato ai cambiamenti economici e strutturali degli ultimi quaranta anni piuttosto che a tradizionali condizionamenti religiosi — come nel caso degli Stati Uniti —, il tasso di partecipazione dei cittadini alle organizzazioni locali e regionali di queste nazioni tende oramai a convergere.

²⁷ Questa visione sembra prevalere a Sinistra, in quanto si tratta di una particolare spiegazione non-culturale del poco sviluppo dello Stato sociale americano, da ricercare negli interessi portati da una élite potente e largamente benestante.

²⁸ Sembrerebbe che la nozione di fiducia in sé possa trovare legittimazione all'interno della cultura politica solo dove le tradizioni feudali siano mai esistite (come negli Stati Uniti) o dove siano state completamente estirpate. Eppure questo sembrerebbe essere solo il requisito «negativo». Invece, vi è anche un fattore «positivo» che deve apparire, destinato ad acquisire un peso significativo nella prospettiva sociologica. Di centrale importanza, infatti, (che sia il Protestantismo ascetico o qualche altra forza a compiere questo ruolo) è la capacità di combattere, e persino di rendere marginali, le gerarchie statiche e chiuse basate sulle convenzioni e di immettere egualitarismo e dinamismo all'interno della società. Senza tale contesto legittimante, la fiducia in se stessi sarà vista come non realistica e ogni invito a coltivarla sarà vano. Fra le generazioni tedesche più giovani, la fiducia in se stessi è vista sempre più come possibile, ed è intesa come testimonianza della crescita dell'egualitarismo sociale.

della condizione di non sufficiente sviluppo, negli USA, di una forma di mercato sociale capace di creare un sentimento di comunità e di Stato sociale in generale²⁹. Questa conclusione deriva, comunque, dall'imposizione di un'interpretazione tedesca dell'agire etico-politico — come accade anche per lo Stato e i partiti politici — e da una mancata comprensione del modo unicamente americano di intendere la solidarietà sociale: l'agire etico-politico è collocato in una sfera pubblica ampia e integrata fitta di associazioni civili. I molti modi in cui questo tipo di integrazione sociale ha forgiato la fiducia in sé degli americani, l'«individualismo eroico» e l'egocentrismo, trovano poco riconoscimento e poca accettazione nella percezione che i tedeschi hanno degli americani, che risulta fondata su una solidarietà sociale di tipo diverso³⁰. In realtà, negli Stati Uniti, la centralità

²⁹ È degno di nota il fatto che questa visione degli Stati Uniti continui ad esistere. Quasi 100 anni fa Weber argomentò contro questo preconcetto molto diffuso in Germania. Egli pose l'accento sul fatto che la democrazia Americana, per via della sua diffusa tendenza a creare associazioni civili di ogni sorta, non può essere vista come un «mucchio di granelli di sabbia» (*Sandhaufen*) fatto di individui solitari e scollegati tra loro: «In passato fino al giorno d'oggi, è stata precisamente una caratteristica della democrazia specificamente americana il fatto di non costituire un informe mucchio di sabbia formato da individui, ma piuttosto un complesso vibrante di «associazioni» strettamente esclusive se pur volontarie» (Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» [tradotto da H.H. Gerth], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* 2002: 135; cfr. 132-37). E «Chiunque consideri la "democrazia" come una massa umana ridotta in atomi, come amano fare i nostri pensatori romantici, è essenzialmente in errore — almeno nel caso della democrazia americana» (Weber, «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» [tradotto da Colin Loader], *Sociological Theory* 3, 1985: 10; traduzione modificata; cfr. 7-11; Weber, «*Economy and Society*», Guemher Roth e Claus Wittich, eds., New York, 1968: 1206-8)

³⁰ Secondo Weber l'individualismo americano trova collocazione essenzialmente nei gruppi — o, in ogni caso, non risulta da essi indebolito. Weber contestava l'assunto implicito tra i tedeschi secondo il quale negli Stati Uniti gli individui, una volta entrati a far parte dei gruppi, perdono la capacità di prendere decisioni in funzione di obiettivi auto-definiti; al contrario, egli richiama l'attenzione sulla capacità degli Americani di «essere se stessi» anche all'interno dei gruppi. Nel formulare questa sua visione, egli ancora una volta rileva le eredità del Protestantismo ascetico («"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985): 11-12). Dall'altra parte, l'individualismo tedesco, debitore del Romanticismo tedesco, trova le sue origini in relazioni di natura completamente privata (la famiglia e la *Freundschaft*). Così, sostiene ancora Weber, per via della predilezione ad attribuire ai gruppi un'aura di sacralità che da ciò consegue, nei gruppi presenti nella sfera pubblica l'individualismo tedesco tende a perdere rilevanza, si indebolisce fino a dissolversi («"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985): 10-11; cfr. di seguito). Questa inclinazione derivava sia dal Romanticismo tedesco sia dal Luteranesimo. I tedeschi tendevano, continuava ancora Weber, ad imporre la loro visione dell'individualismo alla società americana, fraintendendone nettamente una delle caratteristiche centrali. Per esempio: «[Negli Stati Uniti] Le organizzazioni sociali, non poggiano su bisogni di natura «sentimentale» e neppure cercano di soddisfare «valori di natura sentimentali». Piuttosto, ogni persona, persino nel diventare una parte del gruppo, cerca di rimanere se stessa — e di conseguenza si perde la qualità che i tedeschi considerano indispensabile per l'affermarsi del senso di comunità, definitivamente, quell'affinità semplice e facile tipica tra i contadini. Sia che riguardi una squadra di calcio sia che riguardi un partito politico, il carattere disinvolto e fittivo con cui [negli Stati Uniti] avviene la socializzazione nei gruppi, aiuta l'individuo a collocarsi precisamente nell'attività finalizzata del gruppo. Comunque, questa partecipazione non implica affatto la minimizzazione dell'importanza della necessità da parte dell'individuo di porre continuamente attenzione ai meccanismi che

della sfera civile unita alle eredità del Protestantismo ascetico, ha introdotto forti pressioni alla conformità sociale³¹.

Le peculiari visioni dello Stato e le peculiari definizioni dell'agire etico-politico hanno condotto a ulteriori fraintendimenti. Il costante richiamo agli ideali e ai valori civili da parte degli americani per legittimare l'attività politica, in Germania viene generalmente interpretata come falso e persino ipocrita, in quanto le motivazioni reali — in un'economia capitalistica del *laissez-fair*, sregolata e lassista, in cui manca l'etica di un'economia di mercato sociale e di un forte Stato sociale — sono ritenute essere di natura politica ed economica. Questa spiegazione, comunque, in parte rispecchia la mancanza di sviluppo, nella cultura politica tedesca, degli ideali basati sull'associazionismo civile che, se forti, erigono tutti insieme una barriera contro le spiegazioni unicamente centrate sugli interessi economici e politici. Negli Stati Uniti, al contrario, dove tali interessi sono apertamente privi di ideali civili, la tendenza tedesca ad individuare negli interessi economici e politici le principali fonti di legittimazione del comportamento nel contesto della sfera pubblica che si svolge al di fuori dei partiti, è considerata come calcolata e cinica e come una prova dell'assenza, nella società tedesca, di una vera solidarietà sociale. Questa conclusione, comunque, rivela il rifiuto da parte americana di riconoscere — o l'incapacità di interpretare alla luce del loro specifico punto di partenza — i modi in cui l'agire politico-etico e la solidarietà sociale in generale, sono trasmessi in Germania attraverso l'economia di mercato sociale e le disparate e innumerevoli norme dello Stato sociale.

Uno spostamento oltre i confini nazionali di assunti diffusamente accettati nelle rispettive culture politiche interne, si rende evidente in altri

gli consentono di essere se stesso. Al contrario, questo compito del «mettersi alla prova» all'interno del gruppo appare per la prima volta evidente alle persone proprio quando si trovano *dentro* ai gruppi e ai circoli di amici. Per questa ragione le organizzazioni sociali alle quali le persone appartengono non diventano mai per loro qualcosa di «organico»; cioè, una totalità mistica e indispensabile che aleggia sull'individuo e che avvolge tutto il suo essere [come in Germania]. Piuttosto, i raggruppamenti rimangono ancor *più* in maniera continuativa — e in modo pienamente consapevole da parte di ciascun partecipante — i meccanismi per i fini ideali o materiali specifici di ciascun membro (Weber, «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985), 11 [trad. mod.]; cfr. Mommsen, «Die Vereinigten Staaten von Amerika.» *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. (Frankfurt, 1974): 81-84).

³¹ Cfr. Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002): 141-47; «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch» (tradotto da Colin Loader), *Sociological Theory* 3 (1985): 7-9. Tocqueville vide solo l'ultima e quindi parlò di un serio pericolo per la democrazia negli Stati Uniti di «tirannia della maggioranza». L'indifferenza nei confronti della tensione tra l'individualismo e il conformismo nella società Americana costituisce una debolezza centrale dello studio di Tocqueville. Sebbene fosse fortemente consapevole del conformismo presente negli Stati Uniti, Weber vede chiaramente questa tensione. A suo parere, il Protestantismo ascetico lasciò eredità sia di forte individualismo sia di forte conformismo. Cfr. Kalberg, «Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: La cultura politica della democrazia americana» in *La Critica Sociologica* n.141: 1-23; (2002); «Il Mondo Moderno come una Monolitica Gabbia d'Acciaio? Usare Weber per definire le Dinamiche interne della Cultura Politica Americana di oggi» in *Studi di Sociologia* n. 1 (2005).

modi ancora. Mentre gli americani interpretarono gli scandali del caso Watergate e del caso Monica Lewinsky come veicoli di gravi e intollerabili rotture della fiducia pubblica, i tedeschi (quando non completamente sconcertati) generalmente spiegarono questi scandali riferendosi agli interessi politici dei partiti d'opposizione e considerarono ingenua l'interpretazione americana. La stampa tedesca, cosciente del ruolo meno rilevante dei partiti politici negli USA, normalmente analizza le elezioni riferendosi esclusivamente agli interessi economici degli elettori o ai calcoli strategici dei candidati e omette il ruolo giocato dagli ideali civili. Dall'altro lato, la stampa americana in generale dimostra poca comprensione del ruolo decisamente più importante giocato dai partiti politici e la valenza positiva di uno Stato sociale forte nelle elezioni politiche tedesche.

Ben lungi dall'essere arbitrari, questi fraintendimenti, queste percezioni distorte e questi antagonismi ormai strutturatisi in modelli, mettono in luce l'evidente diversità delle culture politiche tedesca e americana. Poiché sono profondamente radicate nella storia, nella tradizione e nei valori, esse hanno conseguenze di vasta portata e riescono addirittura a entrare nelle questioni di politica estera. Come ora si può dimostrare, i fraintendimenti e i disaccordi internazionali nascono non solo da forze geopolitiche fluttuanti, da considerazioni di politica interna e da interessi economici, ma anche da percezioni sfalsate che hanno origine nelle culture politiche stesse. Le modalità precise con cui la cultura politica gioca un ruolo scatenante nei conflitti tra Germania e Stati Uniti, giungendo persino, talvolta, a intensificare e strutturare tensioni altrimenti soggette ad andamenti casuali, sarà oggetto della prossima sessione.

I conflitti di politica estera: il ruolo della cultura politica

«Dovrebbe essere fatto, allora può essere fatto.»

Massima esposta nella cappella di un College Protestante del New England

L'imposizione di presupposti tipicamente nazionali è spesso foriera di malintesi tra tedeschi e americani negli ambiti della politica estera. A dispetto di un'alleanza innegabilmente stretta e nonostante i reiterati pronunciamenti che riconoscono «l'amicizia tra Tedeschi e Americani» e la «stabilità dell'Alleanza Atlantica», negli ultimi tre decenni le differenze si sono rese evidenti con regolarità. Raramente, però, si è ammesso che la causa di questi disaccordi fosse la diversità nella cultura politica³².

Il modello americano di solidarietà sociale, che molto deve alle perduranti eredità del Protestantismo ascetico e che colloca l'agire etico-politico

³² Cfr., a questo proposito, il mio studio sulla diversa percezione dell'Unione Sovietica negli Stati Uniti e nella Repubblica Federale («The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991).

diffuso in un numero indefinibile di associazioni civili, diede vita a campagne morali idealistiche. Per via del loro profondo radicamento fino nel midollo della società americana, gli ideali di questi movimenti sociali (sebbene spesso o addirittura sempre soggetti a compromessi), erano inestricabilmente intrecciati con le linee di politica interna e, in qualche caso, estera. In Germania, però, i movimenti di purificazione morale furono accolti con un senso diffuso di sfiducia e di scetticismo, da ricercare in una cultura politica che lega strettamente l'agire etico-politico allo Stato e alle sue numerose funzioni di *welfare*. La diffidenza profonda nei confronti di tutte le dichiarazioni idealistiche (ancorata a esperienze che risalgono alla mancata Rivoluzione del 1848, alla manipolazione del Reichstag da parte di Bismarck, all'instabilità della Repubblica di Weimar e all'autoritarismo del Nazionalsocialismo) indusse i tedeschi a giudicare quel fervore che agitava gli Stati Uniti come una parata di ipocrisia e falsità, diretta esclusivamente a manipolare il pubblico politico interno. Persino dopo la decisione della Bundestag di mandare le truppe in Kosovo, la cultura politica della Germania continuò a rifiutare tutti gli aspetti di idealismo missionario³³. Dall'altro lato, il prevalente orientamento della politica estera tedesca verso gli interessi nazionali, internazionali ed economici³⁴ è generalmente visto, negli Stati Uniti, come privo di una dimensione etica e dunque come la manifestazione illegittima di una tradizione ormai vecchia e screditata: la *Realpolitik*.

La presenza di rudimenti di ideali civili in una moltitudine di associazioni, insieme alla propensione a condurre campagne di purificazione morale tendono, negli Stati Uniti, a circoscrivere la grande proliferazione di quei paradigmi che cercano di spiegare il comportamento economico e politico facendo riferimento, esclusivamente, agli interessi politici ed econo-

³³ L'idealismo missionario è strettamente intrerelato con il tema della «identità nazionale». Una preconditione per le campagne morali portate avanti faccia a faccia con altre nazioni si individua in un senso di nazionalità «intatto», inteso qui come da non porre in discussione e fiducioso in se stesso. L'orgoglio nei propri ideali *prepara la capacità di una nazione* ad affermare senza esitazioni la validità dei suoi stessi valori e delle sue tradizioni per altre nazioni. Nonostante il fermento dell'era del Vietnam e la perdita di quella guerra, gli Stati Uniti sono stati fino ad oggi caratterizzati da un patriottismo di siffatta portata. I «Dieci Punti» di Woodrow Wilson e le campagne per i diritti umani di Carter esemplificano questa volontà di proclamare universalmente gli ideali degli Stati Uniti e persino di identificarli come gli ingredienti di base della politica estera americana. Come già discusso in una letteratura sconfinata, la Germania è sul polo opposto. Cfr., per esempio Martin e Sylvia Greiffenhagen, *Ein schwieriges Vaterland* (Munich, 1979); Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt, 1985), 141-66; Bernhard Wilms, *Die deutsche Nation* (Cologne, 1982); Helga Pross, *Was ist heute Deutsch? Wertorientierung in der Bundesrepublik* (Hamburg, 1982). Una identità nazionale «infranta», fa oggi calare sui tedeschi un velo di dubbio pensiero di imporre i propri valori all'esterno. Questo tema — se una nazione possieda o meno un'identità *intatta* e «normale» e se, in tal caso, il modo in cui le campagne di purificazione morale rivolte all'estero vengono alimentate — dovrebbe diventare oggetto di ogni approfondimento dell'argomentazione qui proposta. Cfr. Kalberg, «The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991): 37-39.

³⁴ Il «ghenscerismo» rappresenta l'esempio più puro per quanto riguarda la FRT.

mici. La diversa collocazione dell'agire etico-politico nella Repubblica Federale — in uno Stato sociale globale e in un sistema partitico totalizzante — non è riuscita a fare lo stesso³⁵. Pertanto, il modello tedesco di solidarietà sociale raramente riesce a proteggere efficacemente i suoi cittadini dalle logiche legate agli interessi politici ed economici, come la «lotta per l'egemonia mondiale» e «la ricerca del petrolio». Qui il contrasto diventa più distinto.

La significativa presenza dell'idealismo missionario e delle componenti di purificazione morale nella cultura politica degli Stati Uniti e la loro completa assenza in Germania, deve essere considerata come la causa fondamentale delle tensioni che, regolarmente, si manifestano tra questo due nazioni. Straordinariamente, la convinzione del Protestantismo ascetico — in nome della costruzione del regno di Dio sulla terra il male deve essere estirpato e non tollerato³⁶ — è sopravvissuta alle imponenti trasformazioni strutturali degli ultimi duecento anni, anche se ora si esprime attraverso forme secolarizzate e più deboli e si manifesta nelle sue forme più vigorose, in linea di massima, nei circoli conservatori. Essa conserva, in particolare, la capacità di infondere nelle persone quell'atteggiamento energico e ottimistico del «poter fare» («*can do posture*»), capace di farle sentire in grado, a loro modo di vedere, di opporsi al male³⁷. Ben lungi dall'essere dominante nella complessa configurazione delle motivazioni sottese alla politica estera americana, l'idealismo missionario non deve essere escluso da un'analisi che tenti di svelare le principali influenze che condizionano il formarsi di tale politica.

L'analisi qui delineata, fondata sul deciso riconoscimento dell'impatto della cultura politica specifica di una nazione sulle percezioni internazionali e sulla politica estera, offre una spiegazione per l'incredulità con cui la Germania accoglie tutte le dichiarazioni dei funzionari americani secondo i

³⁵ Questo, a mio parere, è il rimando per l'osservazione di Weber contenuta in una lettera scritta nel 1906 all'esimio teologo Adolf von Harnack. Egli afferma che il Luteranesimo ebbe un effetto fortemente negativo sulla cultura politica tedesca: «Non negherò che a mio parere, nonostante la statura di Lutero che tutti sovrasta, il *Luteranesimo* sia, nelle forme in cui è apparso nella storia, la più sciagurata delle sciagure. Esso è, anche nella forma ideale in cui si manifesta nelle vostre speranze per il futuro, una cosa *per noi Tedeschi*, a riguardo della cui forza di far emergere una fede religiosa abbastanza intensa da poter penetrare tutto l'essere del credente. [come succede nel Protestantismo ascetico]... non sono completamente certo. Il fatto che la nostra nazione non abbia mai sperimentato la scuola del duro ascetismo in *qualunque* forma è... la fonte di tutto quello che io vedo in esso (ed in me stesso) come meritevole di ostilità (cit. in Mommsen «Die Vereinigten Staaten von Amerika,» *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt, 1974: 83-84; traduzione a cura di S. Kalberg).

³⁶ «The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross-national Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany», in *Theory, Culture and Society* n. 8 (1991): 40; Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) (Oxford, 2002); «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002), «Introduction to *The Protestant Ethic*,» *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*: xxxi-xliii.

³⁷ Vale a dire, il male dell'«impero malvagio» di Ronald Reagan e, più di recente, «la linea del male».

quali «il petrolio non c'entra!». Talvolta, per la verità, l'idealismo missionario americano può penetrare nei conflitti internazionali, fino a quel momento saldamente radicati in interessi di tipo geopolitico, di politica interna o economici, intensificando pesantemente lo scontro e strutturandolo in un vero e proprio processo — se non altro perché l'elemento di purificazione morale, una volta percepito, viene spesso esageratamente ingrandito sul piano internazionale e finisce per acquisire il solito tono arrogante e ipocrita. Tutto questo può manifestarsi fino al punto da portare gli scontri successivi a strutturarsi lungo direttrici «moralì». Quando giungono ad essere così esacerbate, le tensioni possono assumere la forma di una indignazione morale, di una recriminazione strutturata in modelli che si autoalimenta.

La conseguenza di questo circolo vizioso è evidente: negli affari esteri, i tedeschi e gli americani, molto spesso parlano al passato; entrambi incapaci, nel bel mezzo di un dialogo che va progressivamente ad aumentare di volume, di comprendere le ragioni dell'altra parte. Le percezioni distorte derivanti dalle diversità insite nelle culture politiche in oggetto, si insinuano nelle questioni basate sugli interessi fino, in qualche caso, a produrre una reale degenerazione sul piano delle motivazioni. Lo scopo dichiarato dell'America — di «portare la democrazia in Iraq» e di «liberare gli iracheni» — in Germania è stato visto da quasi tutti con sospetto e si è accompagnato alla ricerca delle «motivazioni reali». I vecchi e ormai logori stereotipi riemergono velocemente: con i loro «nobili ideali», gli Americani sono infantili, innocenti, ingenui e ipocriti; i tedeschi sono «vecchi europei», cinici e disillusi che hanno perso gli ideali e l'entusiasmo.

Le caratteristiche fondamentali della cultura politica americana e di quella tedesca delineate in questo studio, portano ad osservare che la consueta serie di motivazioni esplicative — dinamiche geopolitiche, considerazioni di politica interna e interessi economici — fornisce un elenco necessario, ma non sufficiente, dei principali fattori causali sottesi ai frequenti conflitti di politica estera tra queste due nazioni. Questo studio insegna che, ovunque perdurino contrasti tra alleati, le analisi che fanno riferimento unicamente alle divergenze di interessi tendono ad esagerarne l'impatto causale e a omettere molti altri aspetti rilevanti.

Alle configurazioni contestuali e di fondo — a cui si è fatto riferimento qui nei termini di culture politiche — deve essere dato giusto peso. Questo concetto, che comprende anche forze di lungo periodo, porta alla luce le caratteristiche che formano il sostrato del paesaggio di una nazionale. Il conflitto regolare e perdurante tra alleati si presenta quando gli interessi, siano essi geopolitici, di politica interna, o economici, sono in antagonismo e, quindi, interagiscono con le caratteristiche centrali di culture politiche eterogenee, rendendole lampanti; tali caratteristiche, allora, determinano un'intensità fino ad allora sconosciuta nei conflitti basati sulla divergenza negli interessi che andranno in seguito a nascere. Questo tipo di conflitto, per via del fatto che la cultura politica di ogni nazione è profondamente ancorata ai suoi specifici sviluppi storici e alle sue unicità, assume una forma strutturata e tendente ad autopertuarsi con maggiore probabilità di

quanto non accada per i conflitti legati al fluttuare degli interessi. In altre parole, diversamente degli antagonismi basati essenzialmente su questioni di interesse, che fluttuano senza regole fisse in cicli di minore o maggiore gravità, i conflitti che coinvolgono gli aspetti fondanti della cultura politica di una nazione, che è costituita da valori e tradizioni peculiari e da un particolare senso di identità, più frequentemente diventano gravi, strutturati e autonomi. Quando le culture politiche delle nazioni tendono sostanzialmente a divergere, così come nel caso americano e tedesco, è quindi necessario mantenere una cautela particolare al fine di evitare che i conflitti basati sull'interesse si trasformino in scontri basati sulla cultura politica.

Questo studio ha cercato di dimostrare che, se si vogliono analizzare i conflitti ricorrenti fra alleati, è necessario prendere in considerazione le variabili relative alla cultura politica. Per un verso, quindi, esso richiede di reintegrare gli aspetti storici e culturali nell'analisi del conflitto internazionale. Per l'altro, esso arriva a concludere che la rilevante diversità tra la cultura politica tedesca e quella americana, per via del loro reciproco profondo radicamento nella storia, impedisce la possibilità di una progressivo contenimento delle differenze sostanziali — persino nonostante una ulteriore «americanizzazione» della Germania — e predice la probabilità del manifestarsi, in futuro, di conflitti periodici.

POSCRITTO

Il ruolo dei valori morali nelle elezioni presidenziali americane

L'Europa intera si è posta lo stesso interrogativo: come hanno potuto, gli Americani, aver eletto George W. Bush? Di fronte a un'economia debole e a una preoccupante guerra in Iraq, che cosa ha impedito una sua netta sconfitta in favore di John Kerry? Secondo il 22% degli elettori americani, «l'elemento di maggiore importanza» nelle elezioni è stato rappresentato dai «valori morali». Per il 20% dell'elettorato è stato l'economia, per il 19% la paura, e per il 15% l'Iraq. Ma cosa si intende per «valori morali», e come mai sono stati considerati più importanti della guerra in Iraq?

Questo breve poscritto affronta questi interrogativi in modo preliminare e sintetico. In esso si sostiene che la suddetta indagine favorisce la comprensione di un aspetto cruciale della cultura politica americana la cui percezione e valutazione è particolarmente difficile all'estero: la rilevanza dei valori morali. È questo il tema che deve essere preso in esame se si vuole comprendere, anche solo parzialmente, il «particolarismo americano» così marcato durante le elezioni presidenziali dello scorso novembre³⁸.

³⁸ La campagna elettorale di Bush è riuscita, ottenendo notevoli vantaggi, a unire il terrorismo internazionale e la guerra in Iraq in una rete unica e invisibile. Gli approfondimenti in merito a questo tema, indispensabile per una piena comprensione di queste elezioni, richiedono, tuttavia, un'analisi separata. Cfr. Danner e Mark, *How Bush Really Won*, in *The New York Review of Books*, Gennaio 2005, vol. 11.

Come detto, l'azione «etico-politica» ha finito per essere presente, negli Stati Uniti, unicamente nelle associazioni civili. Queste organizzazioni onnipresenti erano portatrici di sistemi di valori che diffusero capillarmente in ogni angolo della società Americana; al tempo stesso, esse coltivavano e rinnovavano una *sfera civile* vasta e fondata sui valori. Manifestatasi come «etica pubblica» o come «valori morali», quest'arena ha difeso un ambito ben definito di attività orientate agli ideali etici da qualsiasi «routinizzazione» dell'azione diretta al mero calcolo utilitaristico e strumentale.

L'eredità religiosa tipicamente americana — vale a dire le sette e le chiese Protestanti ascetiche — ha svolto un ruolo centrale. Assenti o geograficamente circoscritte nel loro impatto in Europa, esse sono da considerarsi centrali nella nascita e nell'espansione della *sfera civile* americana. Straordinariamente segnata e intensamente penetrata da valori religiosi e para-religiosi, questa sfera è stata caratterizzata da una forte spinta al sostegno.

Inoltre, oggi, una diffusa fede in Dio e un'appartenenza attiva alla Chiesa interagiscono nelle associazioni civili e le rinvigoriscono³⁹. Per via di una secolarizzazione meno profonda rispetto all'Europa, la fisionomia religiosa originale della cultura politica americana rimane più direttamente vicina, grazie alle associazioni civili, alla sua forma attuale.

Gli Europei tengono solo raramente conto di questa componente della cultura politica americana; il suo grande impatto è stato compreso solo in rare occasioni⁴⁰. In parte, quei sociologi europei che cento anni fa, con lo stabilizzarsi dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, sostenevano la fine *universale* della religione, devono essere considerati responsabili⁴¹. Senza dubbio, nel Diciannovesimo secolo si è verificato, sia in Europa sia negli Stati Uniti, un generale indebolimento dell'influenza della religione; tuttavia, in America, una vigorosa e misconosciuta «eredità delle sette» è rimasta potente sottoforma delle diffuse associazioni civili para-religiose. Gli studi basati sulle principali caratteristiche delle attuali culture politiche europee, e che (consapevolmente o inconsapevolmente) applicano le loro

³⁹ Negli Stati Uniti, la percentuale di cittadini che credono in Dio è notevolmente superiore rispetto agli altri paesi (circa il 94%). Secondo i sondaggi Gallup, circa il 40% degli americani afferma di partecipare settimanalmente alle funzioni domenicali. Cfr. Hadaway, Mark, C. Kirk, P. L. Marler e M. Chaves, *A closer Look at United States Church Attendance*, in *American Sociological Review*, 1993, n. 58/5, pp. 741-52. Le forti differenze tra gli Stati Uniti e l'Europa nell'ambito di questo spettro devoto-secolare possono difficilmente essere fraintese.

⁴⁰ Max Weber sembra essere, tra i fondatori classici della Sociologia, l'eccezione più chiara. Incredibilmente, infatti, pur enfatizzando lo sviluppo unico delle associazioni civili negli Stati Uniti rispetto all'Europa, Tocqueville non si accorse della loro origine dalle sette protestanti. Cfr. S. Kalberg, «Tocqueville e Weber sulle origini sociologiche della cittadinanza: La cultura politica della democrazia americana» in *La Critica Sociologica* n. 141: 1-23; (2002).

⁴¹ È interessante notare come i sostenitori della visione secondo la quale la secolarizzazione e l'industrializzazione sono avanzate in tandem siano stati tutti pensatori europei (es. Toennies, Durkheim, Spencer, Simmel).

ipotesi di lavoro al contesto americano, distorcono e minimizzano questo aspetto centrale della cultura politica americana⁴².

Queste brevi osservazioni hanno, con tutta probabilità, già delineato i contorni di una cultura politica a stento immaginabile per l'osservatore europeo. Sono necessari, infatti, un approfondimento più dettagliato e un'analisi *comprendente* (*verstehende*). Come si può definire il singolare contenuto della sfera civile americana? Come si manifestano, persino oggi, i suoi valori religiosi e para-religiosi? In che modo una delle sue componenti fondamentali, i «valori morali», si è resa radicalmente palese in occasione delle elezioni 2004? Un esame dettagliato dei parametri centrali della cultura politica americana illustrerà i molti modi in cui i saldi «valori morali» sono venuti alla ribalta nelle ultime elezioni presidenziali. L'analisi di quattro temi risulta, a questo proposito, indispensabile: l'elevata importanza del «carattere morale» tra i candidati a cariche politiche, la diffusa credenza secondo la quale «i problemi possono essere risolti», la natura del provincialismo americano, e i modi in cui i valori morali si manifestano nel dibattito relativo alle politiche sociali.

1) Il candidato americano: la grande importanza dell'«aspetto morale»:

L'ascetismo delle sette e delle chiese Protestanti ha lasciato forti tracce sulla condotta dell'individuo. Il fedele del Diciassettesimo e Diciottesimo secolo sapeva che un Dio onnipotente, onnisciente e iracondo giudicava il suo *intero* comportamento, e sapeva che ogni deviazione dalla retta via sarebbe stata immediatamente rilevata e punita dai membri della sua congregazione. Inoltre, un *lapsus morale* non poteva essere assolto mediante la Confessione, e la scomunica sociale restava una spaventosa possibilità. Pertanto, le «ricompense psicologiche» (Weber) premiavano la stretta osservanza di una condotta austera e «retta» e ogni comportamento era soggetto a un controllo sia interno (la coscienza consapevole delle norme divine) sia esterno (l'attenta osservazione da parte della comunità religiosa). Nel Diciassettesimo secolo si connotò chiaramente la credenza secondo la quale ciò che dimostrava la presenza di Dio nella persona era la capacità stessa del fedele di comportarsi in modo «rispettabile e degno»; e tale capacità era conferita da Dio solo ai predestinati. Per via, da una parte, dell'assenza di intermediari che aiutassero i credenti nella loro ricerca della certezza di salvezza e, dall'altra, della necessità di svolgere «attività nel mondo», il Prote-

⁴² Inoltre, un più recente riconoscimento, da parte europea, del singolare contenuto e della resistenza della sfera civile negli Stati Uniti — in altre parole, della continua capacità dei suoi valori di orientare l'azione della sfera pubblica — è stato impedito dai cambiamenti sociali avvenuti nel corso degli ultimi vent'anni: i motori della sfera civile europea, tradizionalmente impegnati nel coltivare valori — i partiti politici e le unioni — sono divenuti meno influenti. Pertanto, per ragioni a breve e lungo termine e in misura maggiore rispetto agli Stati Uniti, l'attività della sfera pubblica ancorata ai valori ha subito, in Europa, un declino.

stantesimo ascetico incentivò fortemente l'etica della fiducia in se stessi legata alla responsabilità individuale⁴³.

Questa disciplina rigorosa dell'intera condotta di vita del credente — questo *ascetismo* — divenne meno intenso nel Diciottesimo e nel Diciannovesimo secolo. Tuttavia, alcune eredità permasero, e il «comportamento rispettabile», benché non influenzato da fede sincera e non più controllato da congregazioni aggreganti, divenne uno standard riconosciuto di condotta corretta.

Segni evidenti di tale atteggiamento ascetico sono presenti ancora oggi, quantunque in forme moderate e secolarizzate. Il carattere delle persone che cercano di guidare le proprie comunità, in qualsiasi ambito della vita, deve esibire indiscutibili qualità «integerrime». È necessario avere una condotta che palesi verso l'esterno caratteri di rigore morale, onestà e credibilità, poiché un simile comportamento testimonia, ovviamente, una capacità di agire conformemente a un sistema di solidi valori. La continuità di tale comportamento nel corso dell'età adulta è considerata la prova di uno stabile orientamento morale. La chiarezza di intenti e la netta fermezza sono segno di rettitudine decisionale oltre che di franchezza, tanto con il proprio Dio quanto nelle relazioni umane.

Certamente, il carattere morale esemplare non può essere «provato» solo da un comportamento esemplare. Utili sono anche, in tal senso, la partecipazione regolare alla Chiesa e uno stile di vita tradizionale. È necessario, altresì, esibire una situazione personale esemplare (un passato impeccabile, una moglie degna, figli educati e rispettosi, un matrimonio duraturo).

Con un successo notevolmente maggiore rispetto a John Kerry, George Bush ha creato un'immagine del proprio presente e del proprio passato conforme a un sistema di norme di comportamento radicato nella tradizione ascetica. Inoltre, la sua capacità di formulare proposte dirette e semplici per la soluzione di problemi sociali, che ha contribuito a un'immagine di «franchezza e schiettezza», ha superato notevolmente l'abilità di John Kerry in materia; il senatore del Massachusetts è stato, infatti, costantemente accusato di oscurità e di incoerenza. La campagna elettorale di Bush ha portato avanti un'immagine di forza, fiducia in sé, sicurezza e «fermezza morale», mentre John Kerry era presentato come un «confuso», vacillante e inaffidabile pensatore incline ad abbracciare proposte contraddittorie.

Gli elettori si sono ripetutamente lamentati del fatto che «non si capisce da che parte [Kerry] stia», mentre hanno continuamente lodato la «credibilità e chiarezza» di George W. Bush. Indubbiamente, le redini del potere non potevano essere affidate a una persona priva di propositi fermi e soggetta a frequenti mutamenti di posizione, non ultimo perché simili tentennamenti suscitano dubbi in merito alla moralità, al carattere e alle capacità decisionali del candidato. La nazione deve essere guidata, affermava la

⁴³ Questo paragrafo è frutto del pensiero di Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) (Oxford, 2002): 103-24; «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism» (tradotto da H.H. Gerth), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2002).

campagna di Bush, da un leader risoluto che agisca in conformità a valori degni di fiducia. «Bene» e «male» sono *ben distinti*, e devono essere proclamati senza incertezze o ambiguità, insisteva George Bush. La forza del carattere richiedeva questo. In un panorama politico influenzato oggi dall'ascetismo, un messaggio fermo ha acquisito in sé una valenza positiva, è stato indice di un «carattere morale forte» ed ha avuto una vasta risonanza.

L'ampia portata storica delle Chiese e delle Sette protestanti ascetiche, così come essa viene mediata dalle associazioni civili è, di conseguenza, evidente. La mentalità americana — «l'indiscussa moralità e la credibilità sono indispensabili» per svolgere incarichi politici — ha messo da parte un intero sistema di considerazioni elettorali che sono centrali nelle campagne politiche europee; ad esempio, la competenza misurata in base all'esperienza professionale e il dominio su un determinato ambito del sapere. Mentre sia Al Gore sia John Kerry hanno dimostrato di possedere approfondita competenza in innumerevoli campi della politica, George Bush possedeva solo una debole padronanza delle questioni di maggiore importanza, ma ciò non ha compromesso la sua ascesa. Un simile risultato elettorale tra candidati così asimmetricamente qualificati è difficilmente immaginabile nel contesto europeo in cui i politici, normalmente, sono esperti in un insieme di settori dell'attività politica, sono professionisti e funzionari pubblici ben addestrati⁴⁴.

Nella campagna 2004 sono state particolarmente presenti componenti derivanti dal Protestantismo ascetico — la fermezza rispetto ai valori e alle norme, la coerenza a lungo termine, il «buon carattere morale», ecc. -. Componenti che si sono dimostrate più influenti sia delle questioni estere (la guerra in Iraq) sia di quelle interne (l'economia), sia della competenza professionale, dell'esperienza internazionale, delle conoscenze e della padronanza delle questioni politiche.

2) I problemi possono essere risolti.

I membri delle Sette e delle Chiese Protestanti ascetiche hanno rice-

⁴⁴ Un'analisi approfondita delle variazioni interculturali in merito al valore e all'importanza delle conoscenze specialistiche nelle campagne elettorali renderebbe necessario enfatizzare non solo l'eredità protestante ascetica, ma anche un insieme di ulteriori fattori quali l'influenza della «società arrivistica» americana, caratterizzata da livelli relativamente alti di mobilità occupazionale a largo raggio e da mercati del lavoro aperti, così come da un diffuso populismo e da un egualitarismo sociale. Tutti questi elementi contribuiscono in modo significativo alla diffidenza americana nei confronti dei politici professionisti, degli esperti di politica, dei burocrati del governo e degli intellettuali (Cfr. n. 12).

⁴⁵ «Pick themselves up by their bootstraps»

⁴⁶ Il presente brano segue il pensiero di Weber, quantunque solo a grandi linee. Cfr. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) Oxford, 2002:103-24; cfr. S. Kalberg, «On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: : Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory», in *Sociological Theory* n.14/1996: 49-70; «Introduction to the Protestant Ethic»: Xi-lxxvii in Max Weber «*The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*», traduzione di S. Kalberg, Oxford, Blackwell, 2002; «Max Weber»: 144-205 in George Ritzer «*The Blackwell Companion to Major Social Theorists*», Oxford, Blackwell, 2003: 148-52.

vuto dal loro Dio un compito inequivocabile: costruire, a lode della sua maestà e della sua gloria, il Suo regno di giustizia sulla terra. Tale compito è stato accettato in modo indiscusso dai credenti sinceri e devoti, giacché le motivazioni di questo Dio imperscrutabile non potevano essere messe in dubbio. Sicuramente, poi, la miseria diffusa non esaltava la Sua grandezza.

Bisognava creare comunità che vivessero nella ricchezza, nell'abbondanza e nella giustizia, conformemente ai Suoi comandamenti. Inoltre coloro che si erano dimostrati particolarmente abili nella creazione di ricchezza nell'ambito della gestione degli affari, sapevano che la loro «buona sorte» non era semplicemente frutto del loro lavoro sistematico; si credeva piuttosto che una Divinità onnipotente e onnisciente avesse infuso in essi la capacità di lavorare con metodicità e la possibilità di acquisire profitto — Dio doveva quindi aver prediletto tali credenti. E Dio avrebbe favorito solo gli appartenenti alla schiera dei predestinati. Il fallimento negli affari e nel lavoro poteva capitare, ma i fedeli dovevano «rimboccarsi le maniche»⁴⁵ e intraprendere, per Lui e per stabilire il Suo regno, un nuovo tentativo.

In questo modo ha preso forma un individualismo diretto al «dominio del mondo»⁴⁶.

Il Protestante ascetico agiva «nel mondo» al fine di adempiere i comandamenti di Dio e, oltre a ciò, poiché preoccupato *tanto* di creare la Sua «città sulla collina» *quanto* di costruirsi una certezza psicologica della sua salvezza, *non poteva* permettere che difficoltà esterne annullassero la sua «missione» eletta. I fedeli ritenevano che i «problemi» e gli «ostacoli» fossero semplicemente «sfide» di Dio per mettere alla prova la fede e la dedizione del credente. Ciò che *dovrebbe* essere fatto per Lui *può* essere fatto. E qualora individui forti si dimostrino incapaci di superare le difficoltà e di proseguire il cammino, è necessario prendere iniziative per formare gruppi finalizzati a sconfiggere i grandi ostacoli e adempiere alla missione.

Le discrepanze tra gli ideali — comunità abbondanti, compassione per tutti, giustizia sociale e uguaglianza, perché siamo tutti figli Suoi — e la realtà concreta *devono* essere affrontate. Per la maggior gloria di Dio, bisogna bandire dal Suo regno l'ingiustizia. Trascurare o rimandare significa non adempiere ai precetti religiosi, e la mancata iniziativa contro l'ingiustizia dimostra che l'individuo non è abitato dalla forza di Dio e, quindi, che non è annoverato tra gli eletti predestinati.

A mano a mano che, nel Diciottesimo e nel Diciannovesimo secolo, questo atteggiamento dell'«io posso» («*can do*» *posture*) e una *forma*

⁴⁵ «Pick themselves up by their bootstraps»

⁴⁶ Il presente brano segue il pensiero di Weber, quantunque solo a grandi linee. Cfr. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (tradotto da Stephen Kalberg) Oxford, 2002:103-24; cfr. S. Kalberg, «On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: : Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory», in *Sociological Theory* n.14/1996: 49-70; «Introduction to the Protestant Ethic»: XI-xxvi in Max Weber «*The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*», traduzione di S. Kalberg. Oxford, Blackwell, 2002; «*Max Weber*»: 144-205 in George Ritzer «*The Blackwell Companion to Major Social Theorists*», Oxford, Blackwell, 2003: 148-52.

mentis ottimistica in merito alle capacità dell'individuo, andavano perdendo rilevanza religiosa, l'organizzazione della vita riguardo ai compiti, al lavoro, al profitto, perse un poco della sua metodicità. Eppure, la perdita di vigore della domanda delle domande — sarò tra i salvati? — ha lasciato, nei secoli, sia un approccio energico alla risoluzione dei problemi sia una cocciuta riluttanza rispetto al riconoscimento della complessità dei grandi compiti o della possibilità che alcune imprese possano non essere portate a termine. L'ottica del dominio, invece, richiederebbe semplicemente uno sforzo maggiore o, magari, un diverso approccio o una diversa strategia, oppure migliori capacità, migliore gestione e migliori tecnologie. Le associazioni civili erano necessarie per affrontare i problemi della società; per praticare il «lavoro di squadra», i gruppi e le organizzazioni potevano far fronte alla sfida. Persino la missione più difficile poteva essere affrontata e risolta; anche l'esplorazione dello spazio cosmico e dei pianeti lontani dipendeva solo dalle possibilità economiche, dalle competenze e dalla forza lavoro. «Concentrati e puoi farlo», «volere è potere». «sei forte, diventa qualcuno». La porzione di realtà scelta dall'individuo deve essere plasmata e modellata in conformità ad un nobile sistema di valori.

Tale orientamento alla risoluzione del problema, al *problem-solving*, unito alla ricerca della «strategia appropriata» domina, certamente, il dibattito politico in tutte le nazioni. È tuttavia presente con maggiore intensità nelle zone storicamente influenzate dal Protestantismo ascetico e da una delle sue più intense manifestazioni secolari: una tendenza diffusa in tutta la società, legata alla complessa missione da affrontare, a costituire associazioni civili. In queste aree emergerà, inoltre, la *propensione* a «sopravalutare» le capacità di sormontare gli ostacoli, così come la *tendenza* a «sottovalutare» la complessità di grandi compiti.

I candidati che intendono essere eletti per assumere incarichi politici in contesti culturali che presentino tali caratteristiche, devono essere ottimisti circa i risultati e concentrati sulla risoluzione del problema, sul *problem-solving*. Un simile atteggiamento è segno di «realismo» e di «credibilità» in una cultura politica di questo tipo, poiché l'opinione pubblica tende a favorire i candidati che proclamano orizzonti di successo e strategie pragmatiche per raggiungerlo. Viceversa, il tormentarsi su possibili insuccessi e dubbi riguardanti la missione, così come su scenari che descrivano potenziali difficoltà e sconfitte, è un percorso che i candidati devono evitare. Anche in caso di compiti grandi e complessi, l'impresa imminente — la vittoria in Iraq, ad esempio — richiede una tenace caparbietà e una ferma risolutezza nel fronteggiare la sfida. L'impiego di queste qualità assicura un risultato favorevole.

George Bush è stato capace di trasmettere quest'ottimistico messaggio: plasma la situazione e modella il risultato, e fallo alla luce di valori sicuri. Allo stesso modo, anche i suoi messaggi successivi — è necessario «un leader forte in questi tempi difficili» e «non cambiare i cavalli in mezzo alla corrente» — hanno dimostrato piena armonia con la cultura americana.

3) *Politica sociale: Il peso e l'importanza dei valori morali*

Caratteristica del fedele protestante ascetico era un'interpretazione particolarmente rigorosa della Scrittura e della dottrina, e il credente devoto avvertiva un impellente obbligo di *organizzare* la propria vita sistematicamente in accordo alle leggi di Dio. Un orientamento generico sui comandamenti di Dio non era sufficiente; l'azione, il pensiero e i precetti religiosi devono essere uniti in un rapporto di stretta coerenza. Inoltre, poiché la possibilità di confessare i propri peccati non esisteva più, non era ammissibile alcuna deviazione temporanea dalla retta via, ed era necessario mantenere una continua vigilanza sulla propria condotta e su quella degli altri.

Questo rigorismo morale esisteva solo nelle comunità devote del New England, nel Diciassettesimo secolo. Ciononostante, sono rimasti echi e tracce che hanno attraversato le generazioni in forme moderate e secolarizzate grazie alle scuole, alle organizzazioni professionali e alle diverse associazioni civili. Erano infatti state stabilite «norme» di retta condotta e, in tutte le definizioni di comportamento accettato nelle comunità del Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, erano ben visibili forti residui delle prime norme protestanti ascetiche.

Benché successivamente modificati dalle trasformazioni sociali che avevano accompagnato l'urbanizzazione e l'industrializzazione del Ventesimo secolo, i tenaci operatori del sociale — le associazioni civili, così come le Chiese e le Sette protestanti ascetiche — assicuravano che il rigore in merito al comportamento ideale fosse periodicamente rinnovato⁴⁷. Erano state codificate norme accettabili per il luogo di lavoro («codici comportamentali») e in diverse associazioni professionali (l'Associazione Medici Americani, l'Associazione dei Bar, l'Associazione Psicologi Americani, ecc.). Gli impiegati e i membri dovevano conformarsi alle norme etiche che caratterizzavano la «condotta morale». Esistevano comitati incaricati di punire severamente, e persino di bandire i membri che avessero violato i «codici d'onore» accettabili. Le sanzioni, generalmente, comportavano l'improvvisa conclusione della carriera.

In questo modo, il rigore morale praticato dai Protestanti ascetici, quantunque con manifestazioni meno rigide, è rimasto vivo attraverso le generazioni. Tali organizzazioni, così come gli appelli generali alle «norme comunitarie» e i relativi organismi di controllo, hanno coltivato una consapevolezza e una sensibilità verso le questioni riguardanti la condotta etica. Le «norme relative alla vita pubblica» non si applicavano soltanto ai politici. In questo modo aveva periodicamente luogo un profondo rinnovamento, benché di natura secolare, dei «residui delle sette».

L'estrema importanza che i «valori morali» hanno avuto nelle elezioni del novembre 2004, diviene plausibile per un osservatore esterno solo se si torna a riconoscere l'impronta protestante-ascetica sulla cultura politica

⁴⁷ Curiosamente, Bellah, nel suo ritratto della «religione civile» americana, trascura del tutto la fondamentale componente ascetica. Il rinnovamento di questa religione civile (con giorni di festa, ecc.) non sarebbe potuto avvenire senza questa base. Cfr. R. Bellah, «*Civil Religion*», Berkeley, The University of California Press, 1963.

degli Stati Uniti. Le questioni morali hanno assunto un grado di intensità che può essere compreso solo in riferimento a questa dinamica storica profonda e tipicamente americana. In molte regioni un grande argomento di dibattito elettorale riguardava il consentire o meno la preghiera nelle scuole pubbliche; molte preoccupazioni hanno suscitato, poi, tematiche come il sesso e la violenza in televisione, l'aborto, la ricerca sulle cellule staminali e le unioni omosessuali («matrimoni gay»)⁴⁸. Infatti, i referendum sulla legalità dei «matrimoni gay» sono stati indetti in undici stati e, in tutti i casi, l'esito è stato negativo. Il superamento dell'intero dibattito sui valori morali è stato una posizione inaugurata dai primi colonizzatori religiosi: le scelte morali erano lasciate alla coscienza e i governi non dovevano intervenire in questa sfera privata.

Anche su tali questioni, George Bush è riuscito a presentare John Kerry come «indeciso» e «incoerente» — e quindi inaffidabile. Emergevano continuamente gli stessi interrogativi: «Da che parte sta?», «Dov'è la sua fermezza morale? La sua integrità?», «Quali sono le sue regole e le sue convinzioni?», «Come mai le sue risposte sulle questioni morali sono complicate invece che dirette?» «Permetterà al governo di prendere decisioni guidate dalla morale?».

Convinto che gli elettori delle campagne avrebbero apprezzato maggiormente la franchezza di George Bush, il suo rigore morale, le sue posizioni normative, Karl Rove, consigliere di Bush presso la Casa Bianca e principale stratega della sua campagna elettorale, ha organizzato, per un periodo di quattro anni, una campagna di sensibilizzazione per spingere gli aventi diritto al voto a registrarsi nelle liste elettorali, campagna diretta, in particolare, ai cittadini delle aree rurali degli Stati in cui è più difficile prevedere l'esito del voto («*swing states*»)⁴⁹.

4) *Il provincialismo americano: le sue caratteristiche peculiari*

Il diffuso orientamento verso le conquiste individuali, verso il dominio dei compiti e verso la «realizzazione di se stessi» mediante il lavoro appartiene, negli Stati Uniti, all'eredità protestante ascetica. La forte concentrazione, il saldo orientamento verso l'obiettivo contingente e una metodica organizzazione della vita, avevano caratterizzato i credenti devoti. Essi ritenevano che l'«attività» e la realizzazione dovessero essere perseguite in modo sistematico; l'ozio non giova a nulla, né agli occhi di Dio, né ai fini della salvezza personale.

I visitatori europei hanno commentato per duecento anni la laboriosità degli americani. Molti osservatori si sono chiesti come mai, negli Stati

⁴⁸ Secondo recenti sondaggi, il 63% dei genitori è molto preoccupato dalla visione del sesso in tv, mentre il 53% dalle immagini di violenza.

⁴⁹ Si riporta di seguito l'originale inglese «*Convinced that rural voters would more likely appreciate George Bush's candor, moral rigor, and prescriptive positions, Karl Rove, the White House Bush advisor and master campaign strategists, organized voters registrations drives, over a four years period, targeting rural citizens in swinging states.*».

Uniti, un tale dinamismo, vitale e assoluto, non sia sfociato nel caos sociale. Eppure, questa energia, pur avendo dato un significativo contributo al credo della «civiltà delle opportunità» e alla ricchezza nazionale complessiva, ha anche delineato un provincialismo diffuso — se non altro per la frenesia della vita quotidiana di cui gli americani sono preda. La stessa concentrazione, da parte del Protestantismo ascetico, sull'attività e sull'orientamento verso la convinzione dominante in base alla quale l'individuo può costruire il proprio destino mediante il duro lavoro e un'ordinata organizzazione e direzione di vita, crea barriere alla consapevolezza dell'«altro» al di là dei solidi confini americani. Pertanto, benché fondato anche su una mancata conoscenza ed esperienza internazionale, il provincialismo degli americani è radicato primariamente nell'atteggiamento intensamente avvolgente, dinamico e auto-referenziale della vita quotidiana negli Stati Uniti. Il lavoro impegna profondamente gli americani e costituisce una fonte di genuina responsabilità. Infatti, il proprio lavoro pone le basi significative della vita e, per molti, l'impegno nella propria occupazione spinge ai margini la famiglia, le amicizie e il tempo libero⁵⁰.

Legato alle attività, ai compiti e all'egocentrismo dell'ideale del «superamento», tale provincialismo è ironicamente sostenuto da una massima che si sente spesso nel paese: «siamo tutti fundamentalmente simili». L'origine culturale di questa *etica dell'inclusione* risale all'universalismo del Protestantismo ascetico — in altre parole, al rigore dell'adesione degli ascetici all'affermazione «siamo tutti figli di Dio» — piuttosto che all'eredità politica americana, in quanto essa implica un universalismo assai più esteso, in particolare la convinzione che *a questo mondo* siamo tutti simili. Molti ritengono che tale similarità diverrebbe rapidamente evidente se solo i suoi oppositori — i governatori autoritari e divisori — fossero sconfitti. Tale sconfitta renderebbe possibile l'autogoverno democratico basato sulle nozioni dei diritti dell'individuo e delle libertà personali, che sono considerate obbiettivo universale e intensamente perseguito.

Sebbene contengano un'elevata dose di auto-orientamento e una bassa dose di conoscenza delle altre culture, le origini del provincialismo americano non sono quindi da ricercarsi in ideologie particolaristiche quali il Darwinismo sociale, né in dottrine relative a una superiorità etnica, razziale, nazionale o religiosa; l'ingrediente principale è piuttosto, e inaspettatamente, costituito da un chiaro ideale universale⁵¹. Tale combinazione — la profonda immersione in una vita quotidiana frenetica e totalizzante caratterizzata da un atteggiamento intensamente auto-referenziale tale da creare ostacoli alla conoscenza di società e modi di vivere diversi, e una sicura convinzione secondo cui l'espansione universale dei valori americani fon-

⁵⁰ I risultati positivi e negativi di tale orientamento non sono trattati in questa sede.

⁵¹ Il fatto che gli Stati Uniti continuino a essere luogo di destinazione per milioni di immigranti ogni anno, alimenta indirettamente tale provincialismo: la stessa immigrazione di un numero così elevato di persone conferma l'idea, tra gli americani, secondo la quale la nazione è sulla strada giusta. Ciò giustifica, inoltre, l'interna, piuttosto che internazionale, concentrazione degli americani. La prosperità americana e un'economia americana forte possono essere viste nella stessa maniera.

damentali contribuisce benevolmente alla soddisfazione delle ambizioni e dei più forti interessi delle persone nel mondo — spinge potentemente «lo stile di vita americano» oltre i confini degli Stati Uniti. Neppure la guerra del Vietnam è riuscita a suscitare il senso dello scetticismo e del dubbio necessari per prendere le distanze da questa potente logica autoctona, priva di reali meccanismi inibitori interni, per non parlare di una sua valutazione critica⁵².

Contemporaneamente, qualsiasi visione generale secondo la quale i problemi politici e sociali oltre i confini degli Stati Uniti presentano difficoltà troppo complesse per l'idealismo missionario americano, è preclusa dalla *forma mentis* ottimistica dell'«*io posso*», orientata alla realizzazione dei compiti e alla risoluzione dei problemi, profondamente ancorata all'eredità protestante ascetica. Sembra, pertanto, che le premesse per un riconoscimento del fatto che alcune nazioni, in seguito a particolari sviluppi storico-culturali piuttosto discordanti rispetto all'esperienza americana, potrebbero — o possono- non condividere i valori americani, siano del tutto inesistenti.

Il messaggio della campagna di George Bush è risultato fortemente consonante con questo tipo di provincialismo profondamente ancorato nella visione americana del mondo. John Kerry, invece, pur condividendo largamente tali credenze, si è espresso con un linguaggio dubbioso e privo di autentica convinzione.

Conclusioni:

Questo breve poscritto ha cercato di delineare diversi aspetti del «particolarismo americano», al fine di chiarire la rilevanza dei «valori morali» per la vittoria di George Bush nelle elezioni del novembre 2004. In aggiunta, ha concentrato l'attenzione sul particolare impatto che le eredità lasciate dal Protestantismo ascetico hanno, ancora oggi, sulla cultura politica americana. Tenute raramente in considerazione nel dibattito europeo su queste elezioni o, a dire il vero, sull'«unicità americana», queste eredità hanno avuto una debole risonanza e un'altrettanto debole influenza sulle culture politiche europee.

Un'analisi più completa della cultura politica americana identificerebbe consistenti differenze regionali e consentirebbe di valutare come la nazione sia, attualmente, gravemente divisa. Sarebbe altresì indispensabile una spiegazione del ruolo indebolito, rispetto all'Europa, degli intellettuali nelle politiche elettorali⁵³. Gli osservatori stranieri devono esprimersi con

⁵² La visione di un mondo «spaccato» della nazione tedesca del dopoguerra si trova all'altra estremità di questo spettro dell'«identità nazionale».

⁵³ A quest'ampio e complesso tema — il ruolo degli intellettuali — deve essere riservata un'analisi più approfondita. Tuttavia, è possibile evidenziare due punti nella trattazione generale qui presentata. (1) La posizione dell'intellettuale come critico dei sistemi politici è una figura familiare in Europa. E poi l'auto-definizione di «intellettuali» è inequivocabile in Europa con gli obblighi che ne derivano: monitorare la vita politica e verificare il comportamento delle figure pubbliche che operano in essa. Un orientamento esclusivo in questa direzione è, tuttavia, meno evidente per gli intellettuali americani. Inoltre, la collocazione pri-

cautela, evitando una trasposizione dei presupposti delle loro culture politiche sul caso americano. Fondamentalmente unica, la cultura politica degli Stati Uniti non deve essere percepita come simile alla «cultura politica europea» in senso lato, né alle culture politiche particolari di, ad esempio, Francia, Germania od Olanda.

Traduzione dall'inglese di Alessandra Bissacco.

maria dell'azione etico-politica negli Stati Uniti diffusamente in innumerevoli associazioni civili piuttosto che in partiti politici e nello stato, si rivela cruciale, poiché da una parte ha favorito il populismo e ha abbassato lo status di tutte le élite, letterati compresi, e dall'altra ha pluralisticamente diffuso il criticismo degli intellettuali. Il loro compito di commentatori politici e di critici ha costituito solo uno sforzo tra i molti. In altre parole, in America l'intellettuale assume, in misura considerevolmente maggiore rispetto all'Europa, le vesti di un generico «critico sociale» piuttosto che quello di «critico politico». Negli Stati Uniti la posizione critica degli intellettuali si orienta verso l'ambito politico, alla maniera europea, solo in situazioni di estremo disagio politico.

Inoltre (2), nonostante gli intellettuali americani condividano con i loro omologhi europei una particolare attenzione allo Stato, ai compiti da esso affrontati e al mondo politico in generale, i letterati negli Stati Uniti sarebbero meno rispettati rispetto agli intellettuali in Europa, e la loro voce resterebbe meno ascoltata. La principale collocazione dell'azione etico-politica stessa — ancora diffusa in molte associazioni civili — ad un diverso livello è, di per sé, un ostacolo alla possibilità di favorire, nel tempo, l'espressione di un qualsiasi circolo particolare. Sulla dinamica e frenetica scena americana esiste, anzi, un notevole fra-stuono — e il messaggio dell'intellettuale (se ottiene spazio) è valutato solo marginalmente (se non per niente) più forte rispetto a quello di altri distinti individui (come, ad esempio, gli ospiti dei talk show, i giornalisti, gli specialisti, le celebrità medianiche, ecc.). Il fatto che la vita politica americana non sia mai stata direttamente filtrata da partiti politici aventi una «visione del mondo» di sinistra o di destra, ha circoscritto l'influenza degli intellettuali. Ma questo tema richiede una trattazione ben più approfondita.

A propos de la globalisation de l'ethnicité: Archéologie locale ou globale?

di
ALAIN MARLIAC*

*Les deux extrêmes, le local et le global,
sont beaucoup moins intéressants
que les agencements intermédiaires
nommés ici réseaux.
(Latour 1991: 166)*

*La science est la socialisation,
dans le monde que nous vivons,
d'êtres invisibles jusqu'ici
et qui ont des applications
très particulières.
(Latour 2003: 27)*

Le travail de terrain ne saurait être ce sésame ou cette garantie que traditionnellement les sciences sociale y voient (le soi-disant "concret" qui n'est jamais que de l'abstrait illustré et traduit, sinon par des images, des sons, du moins par des phrases). Il a d'ailleurs été proposé à ce sujet, de considérer les concepts et cadres théoriques mobilisés pour saisir l'*ethnicité*. Bien évidemment, la vision du monde (*Constitution*) qui préside aux travaux de terrain des socio-anthropologues dessine à l'avance tel ou tel produit qu'il s'agisse de concepts ou de terminologie. Faut-il répéter que les faits sont *theory ladden*? Ainsi l'*ethnicité* et sa *globalisation* ensuite, sont des dénominations qui sont déjà des prises de position modernes. Quant aux observations de terrain qu'on sollicite des auteurs, nous dirions comme Isabelle Stengers (1993: 39), après Pierre Duhem (1906): «*Aucune observation /.../, ne peut être énoncée sans recours à un langage qui lui confère sa signification et qui permet sa confrontation avec la théorie...*» Faut-il rappeler qu'un observateur n'est jamais hors de ses observations (même dans le cas des sciences les plus dures), qu'il y reproduit et ses formes de pensée

* Archéologue, DR (r) à l'IRD, Centre de Recherche IRD de l'Île de France, 32 Rue H. Varagnat 93143 BONDY Cedex, France. «marliac@bondy.ird.fr».

et ses formes d'action? Faut-il réitérer qu'un chercheur «sur le terrain» (géologue, sociologue ou archéologue) n'est que l'extension d'un laboratoire mais, en même temps, sort du domaine strict des sciences expérimentales? (Stengers 1993; Callon *et al.* 2001: 175).

Faut-il rajouter, avant d'en discuter plus loin, que les mots «emprisonnent», «engagent» et ont une valeur stratégique (Stengers 1993), ce qui veut dire que *Globalisation de l'ethnicité*, pour moi, n'est pas une définition qui pourrait occasionnellement entraîner réflexions et actions dans l'ordre du sociopolitique. C'est, pour le moment, un problème.

Si on tâche de savoir ce qui peut-être *commun* entre toutes les positions et situations qu'on nous a listées et suggérées, c'est qu'on pense à un résidu irréductible donc pur du concept *ethnicité*, à une chose-en-soi à découvrir. Corrélativement, on est donc hors de l'épistémologie constructiviste qui bannit la notion de «découverte», mais sous la Constitution moderne qui fonctionne grâce à la purification entre deux pôles qu'elle a constitués, *Nature et Culture* et grâce à la médiation entre eux qu'elle dissimule. L'ethnicité serait alors un fait social, un fait de Culture dont l'émergence serait aussi inexplicable, dans ce cadre constitutionnel, que — dans le domaine des sciences de la Nature — la *découverte* du vide par Boyle après Torricelli, ou la découverte des lois de la chute des corps par Galilée, ou, dans le domaine des sciences sociales la *découverte* par Hobbes des concepts grâce auxquels nous étudions les relations sociales: pouvoirs, forces, sociétés...concepts qui font partie de notre bagage socio-anthropologique habituel d'aujourd'hui (Latour 1991).

Des choses et des mots...

Pour un archéologue impliqué dans la recherche pour et sur le Développement, c'est-à-dire la production pour les pays concernés de connaissances archéologiques utilisables par l'histoire des peuples, **globalisation** voudrait dire et seulement dire, que ce qu'il établit, développe et publie sous différentes formes (analyses, fichiers, textes, cartes, synthèses, illustrations, collections, catalogues) dans chaque cas particulier (pour moi le Nord du Cameroun; Marliac 2005a) et avec différents contenus, se retrouve ailleurs à l'issue d'autres recherches archéologiques, de façon identique quel que soit le lieu et le moment... en Equateur (Guffroy *et al.* 2004), comme dans le Pacifique Occidental (Galipaud *et al.* 1999) ou Oriental (Ottino 2002), ou à Sumatra (Guillaud *et al.* 2005).

C'est déclarer en même temps:

1° que les recherches archéologiques se déroulent partout sous le même paradigme: comme pour toute science, elles sont **normalisées**.

2° que l'on retrouve partout la même chose.

3° que les résultats archéologiques participent partout selon des modes variés au même enracinement de l'ethnicité.

4° qu'il se pose donc au niveau de généralité dit global, des problèmes

d'une autre nature, très différents de ceux repérés au niveau local comme pour la paire macro/micro des socio-économistes.

Il va donc falloir définir la globalisation...

L'**Ethnicité** pourrait être effectivement [l'objet commun] que l'on repère entre différentes situations en Colombie britannique (Peck, Siegfried & Oetelaar 2003), au Cameroun (Tardits 1981), en passant par les îles Marquises (Ottino 1995), l'Australie (Field *et al.* 2000) ou le Département 93 en France. Cet [objet] se révèle le plus souvent et pour parler brièvement ici, dans les communautarismes (guerres civiles, émeutes raciales, ghettos, arts populaires), *land claims*, régression de langues «indigènes», agressions intercommunautaires (Perpignan, Juin 2005), écolages difficiles, trafics illégaux, fanatismes religieux, boom touristique, petite et grande délinquances, etc... Il consiste, communément parlant et par réduction, en l'affirmation par des individus d'une appartenance à un groupe plus large d'individus déclarant de concert en retour, la même chose, appartenance transgénérationnelle accompagnée par des marqueurs comme la langue, les techniques, les arts (danses, architectures, musiques), les symboles, les emblèmes, la gestuelle, les conduites, l'habillement, les institutions, les rites... parfois même un ethnonyme. Il est proche du concept anthropologique de culture quand il désigne Une culture, Une civilisation, par exemple pour les périodes aux frontières de l'Histoire (*i.e.* Sumer, Judée, Inde védique, etc.) ou en phase d'immigrations massives (la conquête romaine, les Grandes Invasions, l'invasion WASP de l'Amérique du Nord, l'Europe Occidentale aujourd'hui).

L'analyse (déconstruction) du concept de culture comme agrégat de traits (comme ceux fournis ci-dessus) ne fournit pas cependant une «...*useful comprehension of how they might hang together*» (Wolf 1994: 5). Généralement d'ailleurs la notion d'ethnie est combattue et dissoute pour ces mêmes raisons: c'est ne pas voir que l'ethnicité est une construction, une **composition** (et non pas seulement un agrégat; Callon *et al.* 2001: 186-187), tout autant matérielle que culturelle. Aussi que «quelque chose» pré-existe à toutes les définitions sinon «*qu'avons-nous capturé dans nos histoires?*» (Stengers 1993: 111). C'est, enfin, rester prisonnier de la *Constitution moderne*.

Et effectivement, «*Basic to the diversity of cultures is the desire of each culture to resist the cultures surrounding it, to distinguish itself from them — in short, to be itself*» (Lévi-Strauss C. 1985 in Lemonnier P. (ed) 1993:18).

Il va donc falloir définir l'ethnie et l'ethnicité.

Laissant à un prochain paragraphe une discussion de ces problèmes en eux-mêmes, on se posera d'abord la question de savoir si pour l'archéologie les mêmes questions se posent un peu partout, entraînant à accepter la définition d'un problème à la fois répandu et nouveau sous les termes: la **globalisation de l'ethnicité**. En effet l'archéologie est impliquée dans ces phénomènes dans la mesure où elle produit et fournit des interprétations d'un passé auquel font très souvent référence ces dites «ethnicités», bien que ce passé archéologique ou *passé composé* soit différent du

passé simple des personnes et groupes concernés et parfois demandeurs (Marliac 2000).

Archéologues et modernes...

Nous, archéologues, fonctionnons tous selon une série de pratiques normalisées à l'abri d'un paradigme (Kuhn 1972). Nous pouvons assez souvent, après une analyse, appuyée sur les marqueurs déjà cités et le concept de culture, déclarer avoir trouvé les traces d'une «culture» (ou d'une civilisation) que nous nommons (magdalénien, Halstatt, SOM¹, ou *salakien* au Nord du Cameroun)². Nous fabriquons des objets généraux, sinon universaux. Bien évidemment cette dénomination outrepassa sa base factuelle. Comment faire autrement?

A travers des dizaines de milliers de siècles, l'Archéologie voit se multiplier, se complexifier, se différencier, se «personnaliser» des cultures, depuis l'oldowayen et l'acheuléen (paléolithique très ancien et ancien quasi global dans l'Eurafric) jusqu'à l'Amratien, le Badarien, le Gerzéen et le Maadien (cultures localisées du néolithique final égyptien), précédant l'époque thinite avec Ménès... A différents moments et lieux de la préhistoire se produisent des complexifications, différenciations de cultures de plus en plus nombreuses et variées plus on s'approche de l'Actuel, même si la flèche du temps n'est rectiligne et «progressiste» que parce qu'elle oublie l'historicité des artefacts, des outils puis des machines... intimement et indissolublement liée à l'historicité des cultures et civilisations. Un galet aménagé (*pebble tool*), peut être aussi bien contemporain que vieux de 3 millions d'années... N'importe qui, privé d'outil, voulant creuser une terre dure utilisera plutôt un caillou, choisi dur et aigu ou à peine taillé, que ses ongles... Telle technique paléolithique peut être réutilisée au néolithique: ainsi en est-il pour la taille de bifaces, jadis outils par eux-mêmes (acheuléen) puis «réinventés» des centaines de millénaires plus tard, à nouveau comme outils et/ou matière première pour des outils polis ou pas (Marliac 1975; Boëda 1997).

Le concept de «culture», assez vague en anthropologie, est circonscrit en archéologie, très logiquement, à la «culture matérielle» (Marliac 2005d). L'archéologie n'est que de l'anthropologie culturelle puisque réduite pour les 3 ou 4 millions d'années d'histoire de l'humanité, aux vestiges matériels, et maigrement associée pour l'ultime frange de la préhistoire/protohistoire des hommes (6000 BP³ environ, *par ex.* en Egypte), à l'architecture, l'épigraphie, l'histoire et des textes dans certaines zones privilégiées de la planète (Renfrew & Bahn 2000)⁴. Cependant la modestie de

¹ Sigle du néologisme *Seine & Oise-Marne*, désignant une culture préhistorique néolithique du bassin parisien datée d'environ 2000 BC. (Leroi-Gourhan 1988: 962).

² cf. Marliac 2005b, Chap. I pour le détail de cette analyse.

³ *Before Present* calculé à compter de 1950.

⁴ Nous passons sous silence ici les multiples apports des sciences exactes et naturelles (physique nucléaire, botanique, palynologie, zoologie, anthropologie physique, sciences de la Terre, etc...) que les archéologues mobilisent dans leurs études.

notre discipline empêcherait de voir peut-être que, comme Alain Schnapp a cru nécessaire de le rappeler: «*La découverte d'objets révèle un aspect du passé différent de celui livré par l'écrit*» (Dupont-Monod 2004: 34), c'est-à-dire que l'archéologie, par son [objet], son activité et ses produits même, pose des questions scientifiques autres que l'Histoire et l'Anthropologie, tout en les croisant. Elle en pose par ailleurs bien au-delà des sciences, dans ses collaborations ou intrusions en histoire ancienne ou récente politisée ou pas, et justement très souvent dans le cadre de l'ethnicité (Marliac 2005b)!

Elle est une paléosociologie/paléoanthropologie culturelle, *tentatively scientific*, là où l'Histoire ne l'est pas et ne saurait l'être (Veyne 1971: 25, 27, 43). Elle cherche à expliquer par des lois, à la fois l'évolution de l'homme comme l'évolution des cultures (ou d'Une culture), à partir de ce que l'homme a abandonné sur le sol: où, quoi, comment, selon quel plan quelle succession, depuis quand, etc... Elle n'y arrive que très partiellement le plus souvent grâce à des analogies dans les exemples collectés par l'anthropologie culturelle, y compris des analogies singulières/uniques, ou bien elle expose simplement ce qu'elle a exhumé. Elle est tentée comme l'Histoire de boucher les trous (Veyne 1971) en élargissant ou mêlant la *compréhension* des concepts, utilisant l'anachronie, l'analogie et pour finir l'omission ou même — aux confins de la pression sociopolitique — l'invention ou le mensonge dont certains films ou certaines publications sont les illustrations les plus connues.

Ses résultats exploitables par d'autres disciplines (ou par tout un chacun), se présentent au mieux sous forme du tableau illustré d'une *culture* caractérisée dans ses objets par leurs morphologies, technologies de mise en forme, matériaux et cuissons, décorations, etc., qui répondent à certains canons réguliers qu'il s'agisse d'objets de pierre, d'os, de corne, de poterie, de métal, de maçonnerie, architectures, distributions, gisements, modes d'inhumations, parures, etc... Cette *culture* est placée dans un intervalle de temps obtenu grâce aux datages absolus (14 C, TL, K/Ar, Ur/Th, etc.)⁵ et sur une certaine étendue. La tradition en archéologie préhistorique (Leroi-Gourhan 1988), baptisait les cultures ainsi délimitées de noms de lieux: Solutréen, Szélétien, Nabatien, etc..., ou de noms caractéristiques: civilisation des champs d'urnes, *wavy line*, du campaniforme, du rubané, du cardial, etc. Le croisement quelque fois avec un peuple «historique» y ajoutait un nom: les Celtes (les cultures de Halstatt et de La Tène), les Cimbres, plus ou moins décrits par les Romains et les Grecs. C'est cet [objet] qui représente un peuple dans sa personnalité. Son descriptif et son devenir peuvent le raccrocher à des peuples connus sous un nom par l'histoire, mais aussitôt disparus puisque absents d'autres documents historiques (Marcoans en Europe, Mbana et Sao au Cameroun du Nord).

Ainsi ai-je, au Nord du Cameroun, isolé et baptisé certains groupements d'attributs de ce genre dans le temps et l'espace (formes de poterie + décors de poterie + types de sépultures + types d'habitats) pour définir — à

⁵ Méthodes dites du Radiocarbone 14, de la Thermoluminescence, du Potassium/Argon, de l'Uranium/Thorium...

partir de plusieurs sites fouillés — le Mongossien, le Salakien que mon collègue et successeur O. Langlois devait, appuyé sur de nouvelles études archéologiques, subdiviser en Salakien et post-salakien, tandis qu'il choisissait de définir les cultures qu'il analysait par des acronymes abstraits: TC2, TC5, etc. (Langlois 1995). Selon la qualité et précision de ces résultats, on ira y chercher les bases ou racines, des peuplements connus par l'ethnologie ou l'histoire... Ce «on» désigne aussi bien les archéologues que n'importe quel individu ou groupe intéressé pour différentes raisons par un enracinement ethnique, sinon physiologique, ou telle ou telle pureté (culturelle, linguistique, géographique, raciale...): israéliens au Sinai, tchèques en pays sudète, polonais en Silésie, noirs africains en Egypte pharaonique, russes pour le royaume de Kiev, etc...⁶

Au Diamaré, région d'étude, l'état d'avancement des recherches archéologiques qui ne recourent, dans le temps, le passé saisissable des traditions ethniques que dans certains cas, pourrait effectivement permettre à certaines ethnies actuelles de recouvrer un «passé». En comparant leurs caractéristiques à celles définies par l'archéologie. Ainsi telle ethnie «actuelle» possède-t-elle une culture matérielle comparable au Salakien ou au post-Salakien? Cela voudrait dire que ce qui est défini «ethnie» en ethnographie correspond trait pour trait à ce qui est — par extension quelque peu forcée — défini «ethnie» en archéologie. Mais ceci ne peut-être réalisé, les définitions en compréhension du terme «ethnie» dans chacun des deux domaines ne sont pas recouvrables: dans l'un on a un *objet scientifique*, dans l'autre un autre *objet scientifique* chacun construit selon sa discipline et, si on va au-delà de la science⁷, on a même un *objet vécu*. Ce sont des choses incomparables ou, si la comparaison est faite, il faudra expliciter comment elle a été faite ainsi que, par exemple, comment furent rendues commensurables, les diverses conceptions du Temps forcément intégrées à ces objets (Carpentier & Clignet 1998, Fabian 1983). De plus s'ajoute la volonté des vivants qui peut tout à fait et à tout moment, refuser d'entrer «dans le laboratoire de l'archéologue ou de l'ethnologue et se soumettre à ses conditions» comme dirait Isabelle Stengers.

Il y a au Cameroun du Nord, environ 42 ethnies dites «traditionnelles» réparties selon trois *phyla* linguistiques différents et leurs solidités sont très variées d'autant qu'elles avouent nombre de migrations depuis les régions sud du lac Tchad et qu'elles reconnaissent elles-mêmes, la complexité originelle de leur formation et sont actuellement l'objet des pressions internes ou externes diverses qui accompagnent bien évidemment l'impact occidental. Corollairement, les descriptifs de leurs cultures matérielles ne sont encore que partiellement connus (Lebeuf 1961, de Garine 1981, Delneuf 1987, Mc Eachern 1990), avec mention spéciale pour les architectures villageoises (Seignobos 1982). Nous avons tenté d'ailleurs d'imaginer ce qui pourrait se

⁶ Jusqu'à ces Anglais acceptant la victoire de Guillaume le Conquérant à Hastings à condition qu'on traite le vainqueur de normand et non de franco-normand, adjectif désagréable aux oreilles de la presse populaire anglaise.

⁷ «Objet scientifique»: avec toute la réserve que je mets à la scientificité *tout court* et à la scientificité des sciences sociales...

passer — aujourd'hui — en matière d'*identité ethnique* dans cette région (Marliac 2005d).

L'ethnicité sur le temps long

L'archéologie est concernée par l'ethnicité dans la mesure où telle ou telle déclaration, affirmation, rejet ou critique par des individus, des groupes politiques ou autres, des gouvernements ou des scientifiques, fait appel à ses résultats pour *renforcer* tel ou tel argumentaire dans leurs discours. L'essentiel de la controverse consiste à prouver ou infirmer l'ancienneté du groupe quel qu'il soit: ethnies, région, nation, groupe religieux... L'archéologie sert de *Pierre de touche*, apparemment indépassable, comme traditionnellement d'ailleurs le sont depuis deux siècles, les «faits scientifiques» par rapport aux autres «faits» (Stengers 1993)... On a mal vu la plupart du temps, la nature des 'faits archéologiques', l'évolution des cultures sous le même nom et l'attachement des concernés pour un passé qu'ils considèrent comme leur à tel ou tel moment de leur existence, comme son rejet par d'autres. On a mal vu le traitement efficace que le langage commun/naturel faisait subir à des faits extrêmement différents pour les aligner dans un raisonnement par ailleurs orienté...

Nous sommes, en Afrique subsaharienne, particulièrement concernés par une demande sociale identitaire complexe qui va des intellectuels, tous plus ou moins occidentalisés, à une demande diffuse sur le terrain, demande qui naît à la fois de la dissémination du savoir occidental et de sa vision du monde (écoles, livres, films, télévision) et des changements ou maintiens identitaires des groupes ou individus sous la pression de leurs propres connaissances intégrées et des modifications administratives, équipementales, commerciales, techniques, etc... donc politiques au sens large, filles de la modernisation. Il s'agit de la demande d'enracinement, de passé, de tradition, de la demande d'ethnicité, — à des échelles aussi différentes que continentales ou villageoises —, dont on voit éclater de temps à autre des bulles politico-médiatiques orientées, comme jadis le phénomène *roots*, le *diopisme* ou, aujourd'hui, l'*Afrocentrisme*, M. Mbala Mbala et les demandes de réparations.

Peu discrètement, mais tout aussi contradictoirement en Europe Occidentale, le monde médiatique souligne sans cesse avec égards, les identités communautaires y compris religieuses ou toutes nouvelles⁸, dans des pays où l'identité nationale et ses caractéristiques traditionnelles sont devenues taboues, ridicules, négatives sinon illégales ! Spectacle révélateur des contradictions liées à l'approche moderne du problème devenu de ce fait unilatéral mais politiquement pertinent dans certains cas.

On ne peut nier — quoiqu'en disent Amselle et M'bokolo (1985) puis Taylor (1991) et d'autres ethnologues —, une «ethnicisation» en Afrique noire bien antérieure à celle écrite, définie puis fixée des «Blancs» et bien

⁸ Les Kémites, Beurs, Reubeux et Caillera, de la banlieue parisienne.

avant la création et dénomination des concepts d'ethnie/ethnicité. La reconnaissance réciproque de l'altérité des groupes, base du «culturel»⁹, a été une banalité de l'histoire, jusqu'à ce que les ethnologues traditionnels la *découvrent*, la *capturent*, la *nomment* (si ce n'était déjà fait) et la *fossilisent* effaçant du coup ce que les termes anciens et traditionnels recouvraient sans les effacer: les appartenances, liens, origines, échanges multiples de ces groupes qui ne «tenaient», justement et momentanément parfois, que par une dénomination et des emblèmes. Comme les Aztèques qui ne savaient pas devoir être «découverts» et «définis» (avec des tas d'autres «choses américaines»), les ethnies l'ignoraient et si elles n'existaient pas avant, qu'avons-nous alors saisi dans nos histoires et ethnologies (Stengers 1993: 111)? Les anthropologues ont créé et introduit dans le monde de nouveaux êtres invisibles: les ethnies. Ils ont fabriqué leurs objets généraux, leurs universaux dans leurs cadres théoriques, sans cependant réussir à en faire des «boîtes-noires», leurs pratiques n'étant ni standardisées et répétables comme en sciences expérimentales. Mais sans eux, pas d'ethnies telles que nous les discutons aujourd'hui, concepts dont certains se servent, en retour éventuellement, pour défendre leurs modes de vie, là où d'autres décident qu'elles n'existent pas, afin de pouvoir mélanger le plus de producteurs/consommateurs possibles indifférenciés: le grand *melting-pot* du *panem et circenses*...

Les traditions relevées dès les débuts des enquêtes ethnographiques (par ex. Morgan chez les Iroquois, Mohammadou dans la Haute-Bénoué), notent les dénominations mutuelles que se donnent les peuples rencontrés que celles-ci enferment plus ou moins bien des contenus différents ou pas. L'ethnologie traditionnelle gardant les bécasses de la science de l'époque, nomma ou conserva puis gela ces appellations dont nous héritâmes ensuite. Certains peuples (e.g. en Afrique, les Peuls), dont les traditions historiques au Nord du Cameroun ont été relevées, de la même façon nommaient les peuples rencontrés, alliés ou soumis (Mohammadou 1976, 79, 81, 82, 83, 86) et étaient nommés par eux (e.g. chroniques du Bornou; Urvoy 1949). Rien d'étonnant à cela, ils pratiquaient ce que nous pratiquons toujours: la fabrication d'objets visibles ou invisibles, plus ou moins solides dans le temps et l'espace, objets plus ou moins nommés (Nadel 1951: 148)¹⁰, mais sans l'attribution ontologique moderne de ces objets à la Nature ou à la Culture.

La question de l'ethnicité tient dans le fait qu'elle est née puis fut nommée grâce à la science occidentale (ici l'Anthropologie), par les travaux des ethnologues nos prédécesseurs du XX^e, armés de la Raison et constamment réarmés (dans les deux sens du terme), par les succès planétaires de l'Occident, succès militaires, techno-scientifiques, industriels, mercantiles, culturels et politiques, d'abord chez soi en France, Grande-

⁹ «Personne ne vit dans une "culture", n'adhère à un "paradigme" ou n'appartient à une "société" avant d'avoir été confronté aux autres» Latour (1995: 487).

¹⁰ «It may simply not be important for the people to demonstrate their unity by the special pointer of a name if that unity is sufficiently visible in their co-activities or in their formulated codes and statutes».

Bretagne, Allemagne, aux E.-U., etc... puis au-delà des mers, chez d'autres. Les ethnologues ont fait la même chose que les archéologues font avec leurs vestiges (fabriquer des cultures archéologiques): ils ont fabriqué et fixé des ethnies. Mais, comme l'explique e.g. Juillerat (1981: 208; parlant de l'ethnonyme Muktele au Nord-Cameroun), l'un des rares anthropologues à avoir posé le problème dans sa totalité: «...comment se fait-il que tant d'éléments minoritaires et disparates aient fini par constituer une ethnie, ou mieux, un groupe linguistique?» En effet, la déconstruction implique la construction préalable... C'est cette fabrication qui permet une explication. Construire, fabriquer et ce faisant brasser tous les êtres, est l'essentiel de l'agir humain (Latour 1994).

On aurait tendance aussi à oublier que l'éradication des savoirs dits populaires, langues, coutumes, croyances «ethniques/provinciales» par la Raison, s'est d'abord réalisée en Occident même, par le fer et le feu sur la base de la Renaissance (XV^e-XVI^e siècles) et de la Réforme (1525), le tout repris et appliqué à compter du XVIII^e siècle, pour se poursuivre jusqu'à nos jours, en particulier contre les références dites ethniques, religieuses, locales ou nationales (c'est le mondialisme). On parlait alors de *superstitions, sorcellerie, obscurantisme*; on moquait les sorciers berrichons, le parler des Bretons et on massacra les Vendéens au nom de la Raison donc de La Science¹¹... Toutes nos cultures locales sont devenues du folklore et les patois des formes d'humour inversé et, au fond, raciste.

C'est dans la mesure où «l'Occident» — pour parler vite — ajouta aux conquêtes, invasions, massacres et migrations bien connues de l'Histoire mondiale¹², cette nouvelle forme de connaissance, la Science¹³ qui, de plus, lui donna d'irrésistibles moyens techniques, que la proposition [*le «Nord» a créé l'ethnicité*], est vraie sous une certaine compréhension. Ce mode de connaissance ne prend en compte que ses définitions (purifiées) et efface les définitions prémodernes comme toutes les autres. Les personnalités caractéristiques des Germains ou des Celtes reconnues par les Romains, celle des Hittites par les Assyriens et Egyptiens, celle des Hébreux par les Perses qui les libérèrent (Soler 2002; Esd. 6, 25), celles des non-chinois par les chinois Hans, celles des chinois entre eux (Teo Chew, Hokkien, Hakka...) et celles des différents peuples du Nord du Cameroun par les Peuls — pour ne donner que quelques exemples extraits de l'Histoire — représentant une sorte d'*ethnicité prémoderne*, ont cependant existé, résisté, changé en gardant — et revendiquant même parfois — le même nom sur des siècles...

¹¹ Et on parle toujours du retard, des égoïsmes, de la bêtise, des frayeurs, de l'arrogance sinon des délires des français, étonnante antienne du pouvoir et ses alliés quatre siècles plus tard...

¹² Saxons, Mongols, Romains, Chinois, Germains, Turcs, Moghols, Perses, Peuls, Bantous, etc., lesquelles entraînaient autant de changements, disparitions, métissages, créations d'ethnies/peuples/sociétés...

¹³ «Si les Occidentaux n'avaient fait que commercer ou conquérir, que piller et qu'asservir, ils ne se distingueraient pas radicalement des autres commerçants et conquérants. Mais voilà, ils ont inventé la science, activité tout à fait distincte de la conquête et du commerce, de la politique et de la morale.» Latour 1991: 133.

On ne peut refuser de prendre en compte l'effet psychologique positif/négatif infligé aux intéressés par ces savoirs importés dans le domaine dit «culturel». Cet effet peut, aussi d'ailleurs, être indétectable ou absent. Sous différentes formes, ces savoirs sont, *e.g.*, pour l'archéologie: produits des fouilles, objets d'arts, discours et manuels scolaires appuyés sur une technologie inconnue (sondages, photos aériennes, satellitaires, GPS, dosimètres, cartes, théodolites...), parfois impressionnante (appareillages divers, Musées) et produits intellectuels (idéels?): concepts, calculs, mots, théories... Le tout conforté par l'omniprésence médiatique y compris étrangère (CBS, CNN, RFI, Antenne 2, BBC) et son propre traitement¹⁴ des résultats. Tous véhiculent des connaissances nouvelles mélangées mais celles-ci ne tombent pas dans un vide: elles recourent, intègrent, remanient, étendent, détruisent ou pas, tout ce que les concernés auparavant avaient comme connaissances de leurs passés. Dans le même temps, elles sont intégrées dans toutes sortes de jeux politiques locaux ou régionaux quand ce n'est pas internationaux. Elles leurs servent d'argumentaires, dont le caractère contradictoire et partiel reste d'ailleurs souvent masqué, comme pour le problème de la traite esclavagiste interne en Afrique noire, la collusion politique des «élites» des pays en voie de développement ou leur corruption.

L'exemple le plus connu de cette question du «*choc des ethnicités*» (mode mineur du *choc des civilisations* de Huntington (1997), reste C. A. Diop (1979) à la fois encensé par nombre de noirs africains et leurs quelques alliés de par le monde (les Afrocentristes américains entre autres + F. Obenga + certains groupes politiques) et largement critiqué par les scientifiques en général, majoritairement euro-américains. Un réexamen des positions diopiennes et anti-diopiennes (*e.g.* Froment 1996), m'a conduit à resituer ce problème posé par des modernes classiques (dont C. A. Diop et A. Froment eux-mêmes), dans le contexte d'une critique de cette modernité et de ses postulats (*La Constitution moderne*). A ce titre C.A. Diop constitue une étape antimoderniste. Ainsi, concernant la notion de «race»: «...it is the use of this term as a resource and not as a problem which raises the quarrel» (Marliac 2001). On peut dire la même chose de toute autre ethnie et de toute autre ethnicité.

Dans ce «choc des cultures» on pourrait faire figurer aussi la question du maoritanga (la maorité) en Nouvelle Zélande qui, sans solution entre les anthropologues et les maoris eux-mêmes (Marliac 2004), est l'exemple même de compréhensions divergentes du passé comme du présent ainsi que le souligne Paul Veyne (1971: 93): «A quoi bon en remettre en matière de traditionalisme puisqu'il est impossible que les hommes n'aient pas une tradition et qu'il est inutile de leur en prêcher une (qu'ils n'auraient pas ou plus) car on n'a pas de tradition sur commande».

¹⁴ Idéologique, politique, scientiste, érudit ou ignorant, mais très rarement contradictoire.

Constitutionnellement

La *Constitution* ou vision moderne appuyée sur le dipôle Nature/Culture, sépare et hiérarchise en dernière analyse ce qui est déterminant dans ce couple. Communément, si les socioanthropologues croient parler en «matérialistes» parce qu'ils évoquent les contraintes de l'infrastructure, ils expliquent le social par des facteurs sociologiques tirés des théories sociologiques, en général filles de l'idéalisme allemand issu de Descartes, qui ont été forgées pour décrire le social. Ces théories n'ont de matérialiste que le nom, puisque Kant et Fichte ont successivement nié toute réalité pour se réfugier dans la Pensée. Puis Hegel et sa dialectique dans l'Idée ! Ce sont, avec son avatar marxiste où tout disparaît dans l'Action dialectique, des produits tout autant fabriqués que les autres dans le cadre de la *Constitution moderne* (Latour 1991: 76-79).

Mais, désormais, elles apparaissent sous cette forme aboutie où le social-culturel est complètement détaché du naturel-matériel qu'elles isolent dans l'infrastructure, les objets ou les écrans, et dont elles ne traitent pas puisque les sciences s'en chargent. Le vocabulaire, y compris le nôtre, s'en ressent malheureusement toujours.

Cependant, nous partageons l'idée contraire — développée plus loin — que c'est dans l'espace entre ces deux pôles Nature et Culture qu'est la réalité où sont les hommes, eux-mêmes réalités, qui brassent et fabriquent avant d'attribuer leurs résultats à l'un des pôles: ceci est naturel, ceci est culturel pour l'Euro-amérique ou à d'autres pôles dans d'autres cultures (cf. les Achuar de P. Descola 1986), avec les conséquences sociopolitiques que cela a entraîné et continue d'entraîner de nos jours... (cf. sous une forme plus ou moins pamphlétaire: Muray 2005 ou jadis Péguy).

On peut donc envisager le problème de façon inverse et complémentaire où ce sont des mots qui, fonctionnant dans la sphère du social, comme des concepts purifiés, pris dans l'outillage conceptuel des socio-anthropologues, appuyé sur le fonctionnement inculqué, autorisé et public de la *Constitution moderne* (Latour 1991), fabriquent et fixent l'**ethnicité** et la **globalisation**. Comme dans les sciences *dures* — exprimées dans des formalisations mathématiques, logiques, graphiques ou autres — les socio-anthropologues ont fabriqué analogiquement des *universaux*. Ils oublient comment ces sciences dites «dures» procèdent (Latour 1995, Stengers 1993): par réductions, instrumentations, expériences, échecs, essais et tâtonnements jusqu'à isoler un fait très particulier — répétable à volonté — dont elles font ensuite une boîte-noire. Ce processus comprend bien évidemment l'abandon de très nombreux cas, le rejet de l'expérience ordinaire ou commune, l'exigence de conditions répétables, de limites précises, la nécessité parfois d'enregistrer l'inutile (Knorr-Cetina 1996) et l'oubli/omission des ratés et des divergences persistantes... Ce processus sépare absolument le savoir scientifique devenu universel donc global, des savoirs locaux, désespérément locaux aux yeux des modernes, mais pas aux nôtres.

Si les sciences sociales ont décidé de ne traiter du social que par le social, les «choses» leur échappent et restent enfermées dans les trois caté-

gories: infrastructure, outils, écrans (Latour 1994), il reste que ce Culture/Social n'est qu'un artefact de la Nature (Latour 1991: 140) et par conséquent ne correspond à rien de réel. Tout autant, il est impossible de vider la sphère humaine des choses dont elle est faite journallement depuis toujours (demandez à un archéologue qui ne retrouve que des *choses* !), à moins d'attribuer aux sociologues, un pouvoir démiurgique qu'ils ne possèdent pas et ne posséderont, bien évidemment, jamais. Les faits de culture-social — s'ils existent — n'ont jamais eu la consistance des faits de nature produits et expliqués par les sciences. Il n'en existe aucune boîte-noire ! Chaque fois que l'on y a cru et qu'on s'y est appliqué, les désastres humains les plus monstrueux ont suivi.

Or, si aucune science n'existe en dehors de sa pratique, il faut ajouter que cette pratique est réductrice par définition: ce n'est pas la réalité qui se présente identique partout, bien au contraire, ce sont les réductions scientifiques, les généralisations (pratiques + instruments, calculs + théories) qui permettent de représenter la réalité. «*Ce n'est pas les faits physiques qui se répètent, c'est l'abstraction sans lieu ni date qu'en extrait un physicien...*» (Veyne 1971: 21). Les réductions scientifiques fabriquent des *faits scientifiques* qu'effectivement alors on retrouve partout puisqu'ils sont construits de la même façon à partir d'un réel, d'un macrocosme comme dit Callon (Callon *et al.*: 2001) où tout est mélangé, lié, interdépendant, inidentifié...La gravité — acceptée par tous — n'est prouvée que là où un appareil la prouve: ces appareils constituent un réseau de boîtes-noires. L'existence du vide ne fut acceptée comme fait qu'à la cadence de fabrication et progression de la pompe à vide de Boyle à travers l'Europe. Si la globalisation de l'ethnicité est «vraie» elle doit être prouvée à chaque cas local exactement de la même façon par un moyen/instrument indépendant: «une boîte noire».

La liste qui nous a été présentée à propos de l'ethnicité, le montrerait: ses *occurrences* sont nombreuses, variées et rattachées à différentes sphères sociopolitiques ou physiologiques: communautés de biens, de langue, de rites, de moeurs, de traits somatiques, analysables de différentes façons, au point qu'on peut conclure qu'il n'y a pas d'ethnicité (pure), sauf celle probablement extrêmement large et fluide du concept/mot utilisé par l'auteur de la liste. Ceci n'est pas étonnant dirait Paul Veyne (1971) puisque partout ce sont des hommes qui s'activent: dans les mêmes conditions, ils font fort probablement les mêmes choses ou des choses similaires, y compris l'auto-dénomination. De fait cependant aucune mesure comparable à celles des sciences expérimentales n'est ni faisable, ni répétable pour définir des universaux... Ces derniers sont l'«œuvre des socioanthropologues...»

Traditionnellement, l'anthropologue ne parlait d'ethnie et d'ethnicité qu'à propos de peuples non-occidentaux, adossé qu'il était à la *Constitution moderne* (Latour 1991: 16). «*Formée par les modernes pour comprendre ceux qui ne l'étaient pas*» (Latour 1991: 125), l'anthropologie traditionnelle et ses successeurs oscillait entre universalisme et particularisme et restait «*impuissante à comparer les prémodernes aux modernes*» (ouv.cité: 125). Cette vision est sensible dans le dictionnaire de Bonte & Izard (1991) aux

entrées: «culture» et «ethnie», comme dans quantité de publications actuelles. Et s'apercevoir qu'elle s'inscrit dans un espace transnational désormais, c'est révéler qu'on ne l'avait jusqu'ici considérée que chez les Autres. Ainsi, les ethnosciences, mères et filles des *cosmogonies ethniques* (visions du monde, constitutions prémodernes) sont étudiables et reliables à l'ensemble humain où elles vivent et qu'étudie le chercheur scientifique. La Science (qui les étudie), en revanche, ne l'est pas par rapport à l'ensemble dont elle fait partie aussi bien que le chercheur qui étudie. Pour les modernes, elle ne peut être rattachée au discours et à la société où elle est née, s'est développée et existe. Elle se définit, d'après Bachelard et Canguilhem, par une rupture fondamentale (Latour 1991, Stengers 1993)¹⁵. Mais désormais, outre que de nouvelles identités naissent tandis que d'anciennes continuent à lutter contre le nivellement généralisé, le problème se pose en Occident même. Ce dernier a subi lui-même et continue de subir depuis l'avènement de cette *Constitution moderne*, il y a environ deux/trois siècles, une politique d'éradication de ses particularités des internes aux externes (jouant éventuellement des nouvelles arrivées, des provinciales contre les nationales et inversement selon que de besoin), voit cette politique butter contre leur persistance, liée en partie à l'arrivée massive de communautés exerçant ironiquement de par leurs caractéristiques et leurs demandes politiques le rôle inattendu de révélateurs¹⁶.

Les ethnosciences, savoirs traditionnels ou équivalents et leurs cosmogonies, ont régressé (sinon disparu pour certaines), en Europe ou aux États-Unis, puisque le produit de la *Constitution moderne* (le raisonnement scientifique moderne), les rejette, les cantonne dans les souterrains de la société ou les exclut... Le savoir scientifique travaille d'ailleurs depuis Galilée à déconsidérer ce qui n'est pas lui (Stengers 1993: 122, 123). Tout au plus apparurent ou perdurèrent — parce qu'il fallait bien vivre, gérer et laisser vivre — des avatars comme le «peuple» puis «la nation», tous les deux avec des usages multiples, le folklore (résidu des anciennes cultures), les proverbes, les tarots, les sectes, les Clubs, les Loges, etc... Première éradication laquelle palliaient les échappatoires du pathos européen quant aux traditions, mœurs et cultures de ces Autres (admirables ou détestables mais disparaissant...) et la fréquentation de toutes les formes d'occultisme et pseudohistoires; pathos écolo-ethnique aujourd'hui sorti des salons médiatico-anthropologiques pour déborder chaque semaine dans nos hebdomadaires d'autant plus béats et larmoyants qu'ils n'abordent jamais les moyens de remédier aux malheurs induits par une modernisation et une postmodernisation en activité. En fait, ils les masquent, volontairement ou non.

Le déconstructivisme auquel la socioanthropologie a cédé depuis quelques années, tendrait par sa pratique, à détruire l'identité ethnique donc toute justification à prendre en compte l'ethnicité devenue une illusion

¹⁵ «Si les ethnosciences pouvaient bien retracer les liens qui les attachaient au monde social, les sciences exactes ne le pouvaient pas» (LATOUR 1991: 124).

¹⁶ Le collectif au pouvoir va devoir re-masquer sa politique sans la certitude — hélas pour lui — d'écrire l'histoire à l'avance comme tant de philosophes l'ont prétendu depuis des siècles.

(Bayart 1996). Ce n'est bien sûr qu'un leurre, la déconstruction n'affectant en aucune façon le mécanisme conjoint de la création de faits par purification et médiation, mais seulement un de ses médiateurs: le langage et les représentations qu'il autorise. De plus, *a contrario*, elle est le révélateur involontaire de la construction d'[objets] dont ici par exemple l'ethnie.

L'ethnie pour les modernes appartient au passé dépassé parce qu'aussi leur *Constitution* ne leur permet pas de concevoir le temps autrement que comme une série d'étapes indépendantes où se réalise à chaque fois l'inéluctable Progrès...Et qui oserait aller aujourd'hui contre ce Progrès, même si le XX^e siècle en a donné d'épouvantables réalisations? Cette conception destructrice, de ce qu'on appelait peuple, tribu ou nation, s'accorde merveilleusement de plus, avec les projets socio-économiques plus ou moins avoués de l'euro-péanisme et du mondialisme.

Nouvelles approches

Il ressort de ce questionnement quant à cette totalisation que serait la **globalisation de l'ethnicité**, que les socioanthropologues «... *look for pure terms and always find mixed ones*» (Latour 1994: 801), chaque apparition (*occurrence*) d'ethnicité révélant un empilement de significations empruntées aux mondes de la nature comme aux mondes de la culture...et inextricablement mêlées en interactions multiples et que finalement «*Les seules totalités sont les mots /... / auxquels on prête librement une extension large ou étroite*» (Veyne 1971: 56). On peut ici remplacer *totalité* par *globalité*...

L'archéologie considérée comme une partie de l'anthropologie culturelle participe à travers cette dernière à la *Constitution moderne* en s'appuyant sur la notion de *culture* telle que définie par l'anthropologie. Ceci explique l'insistance de ce texte sur l'anthropologie car «*Archaeology is anthropology or it is nothing*» (Willey & Phillips 1958). Si la particularité de son objet a éloigné l'archéologie des controverses de l'anthropologie, elle y replonge dans la mesure où les non-anthropologues et non-archéologues ont recours à elle et l'obligent — en quelque sorte — à exposer la nature de son explication. Ce sont par exemple les problèmes soulevés par l'homme de Kennewick, le *maoritanga* ou l'étude craniométrique de certains «indiens» de Californie du sud...(Marliac 2005b). Ce sont aussi ceux posés par le passage des connaissances archéologiques dans le vécu des gens concernés (Marliac 1995a, 1999, 2000...). S'il n'y a pas d'anthropologie globale sauf à réussir à montrer que des problèmes différents du local se posent à ce niveau, déjà bien mal défini, il n'y a pas non plus d'archéologie globale, sauf à proposer une nouvelle dénotation au mot global (planétaire, mondial...) signalant qu'un certain nombre de problèmes semblables, similaires, parallèles (à prouver), se posent dans telles et telles situations, ici et ailleurs.

Pour généraliser/totaliser/universaliser/globaliser, il faut relier ces apparitions (*occurrences*) à la condition qu'elles soient toutes les mêmes soit en elles-mêmes, soit par purification, par rejet des morceaux, parties,

etc., qui ne conviennent pas comme dans la classification de décors de poterie ou celle de Mendélièev... Mais il y faut des réseaux de mesures, des instruments calibrés, étalonnés et des interprétations (*i.e.* des boîtes-noires). Là un archéologue vous dira combien ce travail de réduction est difficile et peu convaincant quant on le mène en confrontation avec le sentiment non-formalisé, qu'il y a, parfois, une similitude/parenté/identité/... entre divers traits culturels (les décors assez souvent).

C'est donc qu'une *généralité* existe (et le terme de globalité ne lui convient pas) et que la globalité dont nous parlons ici, n'existe qu'après tout un travail de tri, mise en ordre, arrangement, instrumentalisation, etc... et corrélativement perte — sans récupération ni justification parfois — d'informations éventuellement pertinentes. **La montée en généralisation se paye et il faudrait réfléchir à son coût sociopolitique...**

Ce réseau d'instruments et de mesures n'existant pas dans les sciences humaines, serait-il constitué en fait ici par les socioanthropologues eux-mêmes et leurs cousins archéologues? Car sans réseau pas de global même si traditionnellement, **on** oublie et les réseaux et les espaces hors des réseaux de mesure (Latour 1991). Mais **on** oublierait dès lors — généreusement — les limites personnelles, mais jamais les limites constitutionnelles de ces socioanthropologues? Et comment séparer les deux? Où est la démarcation désespérément cherchée par Popper dans le domaine des sciences dures et, même là, introuvable?

L'objectif n'est pas ensuite de prendre l'universel/global pour régler le local en prenant la science pour absolue, pour le règne des Lois universelles (ce qui revient aussi à ignorer ce que sont la sociologie ou l'anthropologie), mais de passer des unes aux autres sans cesse. La seule globalité à envisager est celle de la multiplicité des problèmes «de ce genre» qui se posent ou sont aujourd'hui reconnus et si mal dans l'hémisphère nord. Il faut **construire** une certaine commensurabilité (une sorte d'universel relatif) et non pas d'avance une globalisation qui sous-entend que la commensurabilité est déjà établie.

L'ethnicité est trop réelle (Nature) et trop sociale (Culture) pour se ramener à des effets de sens (Langue)... L'ethnicité n'est ni naturelle, ni culturelle, ni simple représentation. Elle est tout ensemble réelle, collective et narrée et si, pour rappeler F. Boas, «...*that claims to ethnicity are not the same everywhere and at all times*» (Wolf 1994: 7), nous ajouterions que «...*la réalité* l'est ce qui a/ le pouvoir de faire tenir ensemble une multiplicité disparate de pratiques qui toutes et chacune, témoignent sur un mode différent de l'existence de ce qui les réunit» (Stengers 1993: 112).

Les membres d'une «ethnie» sont ceux qui, ensemble, font tenir un fait (leur propre groupement autrement appelé «ethnie») sans pour autant nier les liens et activités qui, par ailleurs les regroupent avec d'autres: alliances, accords, échanges, proximité, complémentarité... Ce «fait», dénommé ou non, ne porte pas «en-lui» le pouvoir de définir sa partie au-delà, mais reste un fait.

Bibliographie

- AMSELLE J.L. & M'BOKOLO E. (eds) 1985 - *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. La Découverte, Paris.
- BAYART J.-F., 1996 - *L'illusion identitaire*. Fayard, Paris.
- BOËDA E., 1997 - *Technogénèse des systèmes de production lithique des industries du paléolithique inférieur et moyen en Europe occidentale et au Proche-Orient*. Ms Thèse. Université de Paris-X-Nanterre.
- BOLTANSKI L. & THEVENOT L., 1991 - *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard, nrf Essais, Paris.
- BONTE P. & IZARD M., (eds) 1991 - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF, Paris.
- CALLON M., 1991 - Réseaux socio-techniques et irréversibilités. In Boyer R., Chavance B. & Godard O. (eds) *Les figures de l'irréversibilité en Economie*. Ed. de l'EHESS: 194-230.
- CALLON M., LASCOUMES P. & BARTHE Y., 2001 - *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Le Seuil, Paris.
- CARPENTIER R., & CLIGNET R. 1998 - *Du temps pour les sciences sociales*. L'Harmattan, Paris.
- DELNEUF M., 1987 - Histoire du peuplement et cultures matérielles: la poterie guiziga au Diamaré (Nord-Cameroun) in Journées d'Etudes «Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad». ORSTOM Colloques & Séminaires: 87-103.
- DESCOLA P., 1986 - *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. M.S.H., Paris.
- DIOP C.A., [1954] 1979 - *Nations nègres et culture*. Présence Africaine, Paris.
- DUHEM P., 1906 - *La Théorie physique*. Chevalier & Rivière, Paris.
- DUPONT-MONOD C., 2004 - Alain Schnapp: le passé à mains nues. L'Histoire N. 290: 34.
- FIELD J. et al., 2000 — «Coming Back'. Aborigines and archaeologists at Cuddie Springs. Public Archaeology 1, n.1: 35-48.
- FROMENT A., 1996 — Science et conscience: le combat ambigu de Cheikh Anta Diop. In R. Waast (ed) "Les sciences Hors d'Occident au XX^e siècle", ORSTOM-UNESCO, ORSTOM-Paris, vol. 2: 321-341.
- GALIPAUD J.-C. & LILLEY I., (eds) 1999 - *Le Pacifique de 5000 à 2000 avant le Présent*. IRD Colloques & séminaires, Paris.
- GARINE de I., 1981 — Contribution à l'histoire du mayo Danaye. in Tardits C. (ed) 191: 171-186.
- GIRARD R., 2004 — *L'origine de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris.
- GUFFROY J., VALDEZ F., de SAULIEU G., 2004 - Passé à repenser. *Sciences au Sud IRD* Dossier «Au cœur des Andes»: 4.
- GUILLAUD. D., FORESTIER H. & SIMANJUNTAK H. 2005 - Les peuples du végétal. *Sciences au Sud IRD* n. 29: 7.
- HUNTINGTON S. P., 1997 - *Le choc des civilisations*. Odile Jacob, Paris.
- IZARD M., *Culture*. In BONTE & IZARD (eds) 1991 - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF, Paris: 190-196.
- JUILLERAT B., 1981 - Eléments d'ethno-histoire des Muktele et du Mandara septentrional. In TARDITS C. (ed) 205-208.
- KNORR-CETINA K., 1996 — Le «souci de soi» ou les «tâtonnements»: ethnographie de l'empirie dans deux disciplines scientifiques. *Sociologie du travail* 3: 311-330.
- KUHN T., 1972 - *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion, Paris.

- LANGLOIS O., 1995 - Histoire du peuplement postnéolithique du Diamaré (Cameroun Septentrional). Ms. Thèse, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne. Paris. 4 vol.
- LATOUR B., 1991 - *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte, Paris.
- LATOUR B., 1994 - Pragmatologies. *American Behavioral Scientist* 37, 6: 791-808.
- LATOUR B., 1995 [1987] — *La science en action*. Folio-Essais Gallimard, Paris.
- LATOUR B., 2003 — *Un monde pluriel mais commun*. L'aube, Paris.
- LEBEUF J.-P., 1961 — *L'habitation des Fali montagnards du Cameroun Septentrional*. Hachette, Paris.
- LEMONNIER P., (ed) 1993 - *Technological Choices*. Routledge, Londres.
- LEROI-GOURHAN A., (ed) 1988 — *Dictionnaire de la préhistoire*. PUF, Paris.
- MCEachern S., 1990 - *Du Kunde: Processes of montagnard ethnogenesis in the northern Mandara mountains of Cameroon*. Thèse Université de Calgary, Canada. Ms 321 p.
- MARLIAC A., 1994b — The making of History: the North-Cameroonian case. World Archaeological Congress III, New Delhi, Décembre 1994. Ms. 8 p.
- MARLIAC A., 1995a — Connaissances et savoirs pour l'Histoire: le cas du Nord-Cameroun. Istituto Italo-Africano. *Africa L n. 3*: 325-341.
- MARLIAC A., (ed) 1995b — *Milieux, sociétés et archéologues*. Karthala-ORSTOM, Paris.
- MARLIAC A., 1997a — Archaeology and Development: a difficult dialogue. *Inter Jour. Hist. Archaeol. I*, n. 4: 323-337.
- MARLIAC A., 1997b — Un débat esquivé. CR. de Robertshaw (ed) A history of African Archaeology, J. Currey, Londres. *ORSTOM Chroniques du Sud n. 19*: 112-115.
- MARLIAC A., 1999 — Développement et Archéologie: d'un langage à l'autre. *Nature Sciences Sociétés* 7, n. 1: 42-51.
- MARLIAC A., 2000 — Composed vs Simple Pasts: About Archaeologists and their Partners. *Inter. Jour. Hist. Archaeol. 5*, 3: 203-218.
- MARLIAC A., 2001a — Problèmes archéologiques, problèmes humains: moi, nous et les autres. *XIV^e Congrès UISPP*. Liège, 2-8 Sept. 2001. A paraître en 2005 in *BAR Series*.
- MARLIAC A., 2004 — Du politique en anthropologie et réciproquement à propos d'identité: l'implication des sciences sociales. *La Crítica Sociológica* 151: 12-32.
- MARLIAC A., 2005a — *Archéologie du Diamaré au Cameroun Septentrional. Milieux et peuplements entre Mandara, Logone, Bénoué et Tchad durant les deux derniers millénaires*. BAR Cambridge Monographs in African Archaeology, Oxford, G.-B., (à paraître).
- MARLIAC A., 2005b — *De l'Archéologie à l'Histoire. La fabrication des «histoires» en Afrique subsaharienne et au delà*. (à paraître, L'Harmattan).
- MARLIAC A., 2005c — Scientific Discourses and local Discourses: the Case of African Archaeology. *Inter. Jour. Hist. Archaeol. 9*, n. 1: 57-70.
- MARLIAC A., 2005d — Archéologie et actualité dans l'Extrême-Nord camerounais: quelles carrières pour les objets définis par l'archéologie? (à paraître) *Africa*.
- MARLIAC A., 2005e — Migrations au Cameroun du Nord: de la Préhistoire à l'Histoire. comm. au XIII^e Colloque Intern. MégaTchad: «Migrations et mobilité sociale dans le bassin du lac Tchad», Maroua (Cameroun), Octobre 2005. Ms. 35 p. + cartes. *Journal of African Archaeology* (Francfort) (soumis).
- MARLIAC A., 2005f [2004] - From archaeological problems to development issues and beyond. *Pratmatatva 11*: 65-74. Jahangirnagar Univ., Dhaka, Bangladesh.
- MEYER B. & GESCHIERE P. (eds) 1999 — *Globalization and identity. Dialectics of flow and closure*. Blackwell, Oxford.

- MOHAMMADOU E., 1976 — *Histoire des peuls Feroobe du Diamaré: Maroua et Petté*. African Languages and Ethnography III. ILCAA Tokyo, 409 p.
- MOHAMMADOU E., 1979 — *Le peuplement de la Haute Bénoué*. Ms. ONAREST. Fasc.1, 81 p.
- MOHAMMADOU E., 1981 — «L'implantation des peuls dans l'Adamawa (approche chronologique)». in TARDITS C.: 229-247.
- MOHAMMADOU E., 1982 — *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*. African Languages and Ethnography XIV. ILCAA Tokyo, Japon 333 p.
- MOHAMMADOU E., 1983 — *Peuples et royaumes du Foubina*. African Languages and Ethnography XVII. ILCAA Tokyo, Japon 307 p.
- MOHAMMADOU E., 1986 — *Traditions d'origine des peuples du centre et de l'ouest du Cameroun*. ILCAA, Tokyo, 207 p.
- MURAY Ph. avec LEVY Elizabeth, 2005 — *Festivus, Festivus*. Fayard, Paris.
- NADEL S. F., 1951 — *The Foundations of Social Anthropology*. Free Press, New York.
- OTTINO P., 1995 — Evolution conjointe des peuplements et des paysages en Polynésie orientale. in MARLIAC A. (ed) 1995: 35-64.
- OTTINO P., 2002 — Archéologie, identité et développement. *Sciences au Sud IRD*, 17: 6.
- PECK T., SIEGFRIED Evelyn & OETELAAR G.A. (eds) 2003 — *Indigenous people and archaeology*. XXXIId Chacmool Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary (Canada).
- RENFREW P.B. & BAHN P., 2000 — *Archaeology, theories, methods and practices*. Thames & Hudson (4è ed.).
- SEIGNOBOS C., 1982a — *Montagnes et Hautes-Terres du Nord Cameroun*. Ed. Parenthèses, Coll. «Architectures traditionnelles», Roquevaire.
- SOLER J., 2002 — *L'invention du monothéisme*. Editions de Fallois, Paris.
- STENGERS I., 1993 - *L'invention des sciences modernes*. La Découverte, Paris.
- TARDITS C., (ed) 1981 — *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Colloque Intern. CNRS N. 551, 2 vol. CNRS, Paris.
- TAYLOR A.C., 1991 — *Ethnie*. In BONTE & IZARD (eds) 1991 - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF, Paris: 242-244.
- URVOY Y., 1949 — *Histoire de l'empire du Bornou*. Mémoires de l'I.F.A.N. 7, Larose, Paris.
- VEYNE P., 1971 — *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Seuil, Paris.
- WILLEY G. & PHILLIPS Ph., 1958 — *Method and theory in American archaeology*. Chicago University Press.
- WOLF E.R., 1994 — Perilous ideas: Race, Culture, Peoples. *Current Anthropol.* 35 n. 1: 1-12.

La tolleranza e il rigore. Cenni sulla «laicità»

di
SONIA MASIELLO

La secolarizzazione, secondo le parole di Enzo Pace, è quel processo di sottrazione di un territorio o di una istituzione alla giurisdizione e al controllo ecclesiastico, così come appare nelle trattative per la Pace di Westfalia (1648). Attualmente indica tutti quei processi di laicizzazione della cultura che con la fine del feudalesimo e l'inizio dell'età moderna si affermano in Europa. In tal modo i diversi campi del sapere, scientifico, economico, politico, sociale si affrancano dalla matrice religiosa e creano fondamenta laiche ai propri saperi¹.

In sociologia il concetto viene elaborato sin dagli esordi della scienza. Si ricordi lo stadio positivo ravvisato da Comte, che avrebbe liberato da ultimo le scienze sociali dalle scorie religiose. L'autore che ha teorizzato in modo più completo il processo di secolarizzazione è Max Weber. Per Weber il disincantamento del mondo, *Entzauberung der Welt*, si verifica nella società moderna, capitalista attraverso l'affermazione dell'impresa moderna che modifica i rapporti di produzione e la burocratizzazione dello Stato. La razionalità della organizzazione capitalistica del lavoro rende sempre più insensibile l'uomo moderno alla sfera del sacro. Questo processo è enfatizzato in Occidente dalla separazione della sfera religiosa da quelle economica e politica. La religione e le Chiese perdono la loro funzione sociale e l'individuo viene emancipato dalla tutela delle istituzioni ecclesiastiche².

La secolarizzazione ha permesso l'appropriazione da parte di territori laici di funzioni tradizionalmente appartenute a istituzioni ecclesiastiche, da cui il classico dualismo tra religiosa e secolare, molto ambiguo ma al contempo molto sentito. Nell'Europa pre-moderna la cristianità è strutturata in un sistema che divide il mondo ultraterreno da quello terreno, questo a sua volta viene diviso in mondo religioso e mondo secolare. La secolarizzazione ha fatto retrocedere la cristianità oltre le soglie di questo mondo terreno riappropriandosene nella sua intrezza, lasciando alla cristianità la pertinenza esclusivamente dell'altro mondo³.

¹ S. ACQUAVIVA- E. PACE, *Sociologia delle religioni*, NIS, Roma 1992, p. 145.

² *Ibidem*, pag 146-147.

³ J. CASANOVA, *Public religion in the modern world*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994; trad.it., *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 26; si

Nella prima modernità la società europea è fortemente intrisa di sentimenti religiosi al punto da rendere assolutamente necessaria la professione di una fede, seppure diversa da quella cristiana; l'ateismo è totalmente esecrabile. Questo non significa che nei fatti tutti gli individui hanno un rapporto stretto con la religione, ma sicuramente la società nella sua totalità è religiosa. La lenta e graduale opera di laicizzazione in Europa viene lucidamente osservata nelle opere di Durkheim e Weber, che analizzano la società a partire dalla teoria della differenziazione di cui la secolarizzazione è il fenomeno più evidente. Secondo il sociologo francese «gli antichi dei stavano invecchiando, oppure erano già morti»⁴. Per Weber le vecchie chiese avrebbero continuato a costituire un rifugio solo per coloro che non erano in grado di «sopportare il destino del tempo»⁵.

L'analisi sociologica del processo di secolarizzazione ha portato alla errata conclusione che la conseguenza necessaria della progressiva laicizzazione dei costumi comportasse la scomparsa della religione. In realtà la modernizzazione analizzata dai nostri sociologi, che consiste nel processo di differenziazione funzionale e di emancipazione delle sfere secolari dello Stato dell'economia e della scienza dalla sfera religiosa, ha senz'altro posto in evidenza la secolarizzazione come un aspetto del mutamento sociale molto importante, ma le conclusioni sono attualmente differenti⁶.

La teoria funzionalista formulata in modo sistematico da Thomas Luckmann ne *La religione invisibile* piuttosto che di declino della religione preferisce parlare di privatizzazione della stessa, ovvero della metamorfosi della sua manifestazione, lasciando che la sua consistenza sia ancorata a quella serie di esigenze umane indiscutibili. La teoria della privatizzazione della religione parte dal presupposto che il processo di secolarizzazione è irreversibile nella sua portata storica, ma non per questo conduce alla totale scomparsa della religione, come invece affermano le varie correnti che predicano l'inevitabile declino della religione. Secondo Luckmann la ricerca della spiegazione dell'esistente e della salvezza si è ritirata nella sfera privata del sé. La differenziazione ha comportato la segmentazione dei vari campi istituzionali, che divengono delle sfere autonome governate dalle proprie norme interne «funzionalmente razionali». La segmentazione delle sfere segmenta a sua volta l'individuo e le sue prestazioni nei vari ambiti così suddivisi. Le istituzioni politiche ed economiche non hanno più bisogno della religione per ottenere il rispetto delle proprie norme e gli individui compiono da soli i loro sforzi di comporre in un unico *corpus* i vari frammenti dell'esistenza⁷. Ovviamente la modernità provoca cambiamenti

veda inoltre sullo stesso argomento Aa. Vv., *Studi sulla produzione del sacro*. Forme del sacro in un'epoca di crisi, Liguori, Napoli 1978, con l'Introduzione di Franco Ferrarotti.

⁴ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971.

⁵ M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1958.

⁶ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, op. cit. p. 36. L'Autore separa la teoria della secolarizzazione dalle sue origini ideologiche, rintracciabili nella critica illuministica della religione, e distingue la teoria della differenziazione moderna della sfera religiosa da quella secolare, quale portata dalle teorie della secolarizzazione, dalla tesi secondo cui il risultato della secolarizzazione sarebbe stata la scomparsa della religione stessa.

⁷ S. ACQUAVIVA - E. PACE, *Sociologia delle religioni*, cit.

notevoli nella collocazione dell'uomo nello spazio e nel tempo e quindi anche nei confronti della divinità: la religione così come teorizzata e vissuta nelle epoche precedenti nell'antichità e nel medioevo, non passa indenne attraverso la modernità.

L'attuale risvolto della secolarizzazione è stata l'apertura della chiesa (cattolica nella fattispecie) al riconoscimento della libertà religiosa e al suo relativizzarsi. Il protestantesimo apre la strada al processo di differenziazione istituzionalizzata delle sfere. Per secoli la Chiesa cattolica si è opposta a questa svolta; alla fine, con il Concilio Vaticano II avviene il riconoscimento della legittimità del mondo moderno, della libertà religiosa. Cessa così di essere una Chiesa in senso weberiano ma continua a sostenere il principio della comunità etica, come dimostra la sua volontà di essere una religione intramondana e pubblica al tempo stesso.

Attualmente si è instaurata una dinamica di riavvicinamento tra religione e modernità. Da un lato la critica alla dialettica dell'illuminismo e alle pretese di auto-redenzione laica hanno condotto alla riscoperta delle pretese di validità della religione, dall'altro l'aggiornamento delle religioni ha avvicinato dall'altro lato le posizioni.

Quando le religioni respingono questo processo di differenziazione e alla secolarizzazione si condannano al declino, quando invece ne prendono atto e seguono il percorso storico o arrivano alla privatizzazione, relegandosi in alcuni ambiti lasciati liberi dal declino della religione o si rimettono in gioco innescando il meccanismo della deprivatizzazione e della imposizione di se stesse nel panorama pubblico⁸.

La secolarizzazione, se con questo termine intendiamo la trasformazione della religione, vi è stata non per questo però; l'umanità è stata privata del senso del sacro. Sicuramente la sfera religiosa perde la sua centralità pre-moderna. Quattro eventi si possono isolare nel percorso storico della modernizzazione, che hanno scardinato la religione dalle sue posizioni di supremazia: la riforma protestante, la formazione degli stati moderni, lo sviluppo del capitalismo moderno e la prima rivoluzione scientifica⁹.

Weber offre del protestantesimo un'immagine di asceti intra-mondana che spiega chiaramente come lo spirito del capitalismo possa realizzare quel senso religioso di ossequio alle prescrizioni divine che cancella la divisione tra religione e secolo.

Una forte tradizione di pensiero, soprattutto protestante, parte dagli scritti teologici di Hegel per arrivare, attraverso Weber e Troeltsch, alla interpretazione parsonsiana della società industriale moderna come istituzionalizzazione dei principi cristiani, mettendo in evidenza la forza secolarizzante del protestantesimo, non solo nella rottura della unità ideologica cristiana e la frantumazione della Chiesa, ma «come veicolo mediante il quale i contenuti religiosi hanno assunto una forma secolare istituzionalizzata»¹⁰.

⁸ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit. p. 106-7.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

La funzione universalizzante della Chiesa è messa in crisi dal pluralismo religioso e l'affermazione dello Stato secolare porta al monopolio degli strumenti di esercizio della forza nell'ambito del territorio. In un primo tempo i nuovi sovrani cesaro-papisti a sostegno della *raison d'état* invocano la volontà divina a legittimazione del proprio potere, ma il tentativo di imporre una uniformità religiosa all'interno del territorio dello Stato si traduce ben presto in dissenso politico e provoca l'inesorabile di una serie cruenta di guerre di religione.

La costruzione dello Stato moderno richiede la totale comprensione dell'individuo all'interno dei suoi confini spaziali e ideali. A coloro che sono idealmente lontani dal sovrano perché hanno scelto una religione diversa, non rimane altro diritto che quello di emigrare, lo *ius migrandi*¹¹. Solo il sovrano ha diritto di scegliere la religione da professare in tutto il regno e in ossequio al principio del *cuius regio eius religio* si deve andare fuori dei confini dello Stato, perché al popolo spetta seguire la religione del principe. Nella Francia stremata da trent'anni di guerre di religione Enrico IV nell'aprile del 1598 emana l'Editto di Nantes. Il testo è molto particolareggiato e dettagliato, per rendere più agevole e possibile l'attuazione della norma che regola la convivenza di cattolici e riformati. L'Editto diventa il pilastro della «pacificazione interna»¹².

Mentre in Italia e Spagna domina l'Inquisizione con i suoi tribunali di coscienza, nell'Impero i sudditi sono costretti a scegliere tra l'esilio o l'adesione alla religione professata dal principe e in Inghilterra i «papisti» sono duramente perseguitati, in Francia si instaura un regime di esistenza confessionale su base non paritaria nel quale la diversità è sostanzialmente accettata a condizione di essere regolata in modo tale da non scardinare l'ordine¹³.

E di lì in poi si snoda un lungo percorso di neutralità dello Stato nei confronti della religione privata. Questo percorso ha coperto diversi secoli e ha portato alla attuale affermazione di principi di uguaglianza e libertà così come contenuti ad esempio nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e dei vari Trattati internazionali che compongono il variegato arcipelago dei diritti umani e del diritto umanitario.

Abbiamo visto come attraverso il processo di secolarizzazione lo Stato si emancipa dalla tutela etica religiosa, ma se non è la religione attraverso il suo ponderoso apparato etico a fornire il substrato per la corretta espressione dei legami sociali, nasce il bisogno di creare questo anche al di là delle chiese. La laicità è uno dei frutti più preziosi della Rivoluzione francese e della necessaria emancipazione dello Stato dalla Chiesa. Quando lo Stato assoluto e poi la rivoluzione borghese hanno distrutto i residui dell'èx

¹¹ Interessante a questo proposito la lettura del libro di E.VITALE, *Ius migrandi*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

¹² F. A. CAPPELLETTI, *La libertà di coscienza dall'Editto di Nantes alla Dichiarazione dell'89*, nel testo a cura dello stesso Autore, *Diritti umani e sovranità*, Giappichelli, Torino 2003, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

l'ancien regime e del feudalesimo e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino ha fatto la sua comparsa sul palcoscenico della storia, lo Stato ha assunto su di sé il compito di garantire l'ordine sociale. Per fare questo ha dovuto enfatizzare l'aspetto umanistico del suo apparato normativo, venendo a risiedere in questo la possibilità di recuperare la matrice profonda della solidarietà sociale e della coesistenza pacifica¹⁴.

La questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radicale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che possediamo, ma una religione, che non c'è non può sgravare l'etica dal suo compito. Mentre si può dire della religione, in quanto dato di fatto che determina l'uomo, che esiste o meno, l'etica si trova nella necessità di esistere¹⁵.

Secondo Jonas è necessaria per l'uomo moderno e post moderno un'etica senza religione e che risieda nel fondamento ontologico del nesso uomo-mondo.

Secondo Hans Kelsen la garanzia della democrazia risiede nella relatività dei valori. Colui che possiede valori assoluti, se è coerente, è portato all'intolleranza. Sarà portato a imporli minando profondamente le basi della democrazia. Il meccanismo basilare di ogni democrazia è infatti quello dell'alternanza di minoranza e maggioranza e questo è giustificabile solo in un contesto di relativismo dei valori¹⁶.

A questo punto bisognerebbe chiamare in causa tutto il corposo dibattito sulla religione civile che «scaturisce dalla necessità per uno Stato di godere del consenso fondamentale dei suoi cittadini. Lo Stato neutrale ha bisogno dell'adesione dei cittadini alla Costituzione e alle istituzioni, ma non può imporla. Di fronte a questo dilemma alcuni studiosi elaborano una teoria programmatica della religione civile»¹⁷. Ma è preferibile andare oltre sempre tenendo presente che la secolarizzazione e la laicità delle istituzioni statali hanno avuto ulteriori specificazioni religiose *sui generis*.

La relativizzazione dei valori è il frutto di quelle guerre di religione che hanno funzionato come potente detonatore per la successiva frantumazione della cristianità e la necessaria riqualificazione di se stessi non come il centro dell'universo ma come una delle tante possibili manifestazioni dello stesso. In Europa questo percorso è andato di pari passo con la nascita dello Stato moderno, ineliminabile tassello nella creazione del mosaico dei diritti umani. L'accusa principale che si rivolge a tali diritti è di essere un prodotto di origine squisitamente occidentale. Al di là della critica specifica è comunque innegabile che la concezione antropologica a fondamento dei diritti umani è frutto di un percorso politico, culturale e filosofico tipicamente occidentale. Come tale questa concezione sottende l'idea di essere umano, come singolo e come collettività e il suo universo di valori fondanti

¹⁴ G. E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁵ H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. A cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, in cit. p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, p. 114-5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 120-1.

in chiave tipicamente occidentali. Attraverso la colta opera di ricostruzione della storia dei diritti umani il costituzionalista tedesco G. Oestreich rinviene la matrice originaria nella antica scuola filosofica della Stoà, a cui dopo il lungo arco di tempo di diffusione del cristianesimo si riallaccia la scuola giusnaturalistica di Salamanca attraverso l'opera filosofica di Francisco de Vitoria e Fernando Vasquez:

Gli scolastici spagnoli del XVI secolo, rappresentati in special modo dalla scuola di Salamanca e dal suo fondatore Francisco de Vitoria, in contrasto con la politica assolutistica di Carlo V e di Filippo II, svilupparono le dottrine giusnaturalistiche e conciliari della sovranità limitata e della fondazione contrattualistica dello Stato, derivando ogni potere dal popolo.[...] Il diritto di natura tardomedioevale fu ricondotto agli antichi principi grazie alla diffusione dell'umanesimo stoico e conobbe trasformazioni essenziali, per opera dello spirito critico di Vitoria, ma solo un giurista laico, come Fernando Vasquez, fidando nell'autorità degli stoici romani Cicerone e Seneca, giunse a edificare un sistema morale, filosofico e giuridico, il cui primo principio non risiedeva nell'impulso gregario (come in Aristotele e Tommaso), ma nell'istinto d'autocoscienza degli uomini. Dottrine giusnaturalistiche, come quelle dei diritti, della libertà e dell'uguaglianza naturali d'ogni uomo, una volta riportate su base umanistica, conobbero un più deciso rinnovamento. La letteratura antiassolutistica, tra il XVI e il XVII secolo, trasse ampi argomenti dalle riflessioni del Vasquez e degli spagnoli. Uno stretto legame venne pure saldandosi fra il protestantesimo minacciato e perseguitato in Francia, Paesi Bassi e Inghilterra, e il pensiero giusnaturalistico del tardo Medioevo.[...] Lo stoicismo antico, con la sua accentuazione della natura razionale dell'uomo e con una dottrina dei doveri, venne resuscitato, alla fine del secolo XVI, dall'umanesimo europeo. [...]Giusto Lipsio, come massimo esponente del neo-stoicismo politico. I monarcomachi francesi di fede ugonotta, il tedesco Althusius, l'olandese Ugo Grozio, gli inglesi John Milton e John Locke: tutti costoro, che segnarono le tappe del cammino giusnaturalistico, provenivano da ambienti calvinisti. E non a caso, il primo atto di legge, proclamante l'esistenza di diritti prestatati, vide la luce in Nordamerica, ossia un terreno già intriso degli ideali secolaristici e religiosi del puritanesimo¹⁸.

Il richiamo alla matrice occidentale non viene fatta in questa sede per deprivere i diritti umani della loro portata universalistica ma solo per comprendere qual è stato il percorso del pensiero occidentale e le attuali istanze. Nei secoli XVI e XVII la storia d'Europa è un fermento di nuove costruzioni antropologiche, conferma Oestreich, si rivalutano le eredità spirituali della cultura classica alla luce dello sfaldamento della unità cristiana, della necessità, come si è visto innanzi, di rafforzare gli strumenti di coesione laici della collettività; per bilanciare la perdita di terreno che la religione subisce attraverso il graduale ma inesorabile processo di secolarizzazione si assottiglia il rigore nei confronti dell'obbedienza allo Stato. Attraverso le parole di Thomas Hobbes si comprende più agevolmente:

¹⁸ G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Dunker & Humblot, Berlin 1978, trad. it. *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 35.

È stato già dimostrato, per mezzo sia delle Sacre Scritture sia della ragione naturale, che i cittadini devono obbedire in tutto ai loro sovrani, salvo in quello che è contro i comandamenti di Dio; ora, i comandamenti di Dio in uno Stato cristiano sono, nei riguardi delle cose temporali (quelle che sono oggetto di ricerca da parte della ragione), le leggi e le sentenze dello Stato, promulgate da quelli cui è stata attribuita dallo Stato l'autorità di emanare leggi e decidere controversie; nei riguardi delle cose spirituali (quelle che si devono definire seguendo la Sacra Scrittura), le leggi e le sentenze dello Stato, cioè della Chiesa (perché Stato cristiano e Chiesa [...] sono la stessa cosa), promulgate dai pastori che siano stati consacrati secondo il rito, e abbiano ricevuto dallo Stato il potere relativo. Da questo consegue chiaramente che, in uno Stato cristiano, se deve obbedienza ai governanti in tutto, tanto nelle materie spirituali che in quelle temporali¹⁹.

A fronte del principio *cuius regio eius religio* che stabilisce l'allontanamento di coloro che idealmente lo sono già perché fedeli di una religione differente da quella osservata dal sovrano, l'idea di tolleranza e la libertà di religione si inseriscono come un cuneo nel corpo dello Stato assoluto ricavandone spazi per la coscienza e la vita dell'individuo. L'autorità sovrana eredita da quella religiosa la capacità di far convivere in modo ordinato nell'ambito dello stesso territorio una moltitudine di esseri umani, senza che questa convivenza scada in un caotico e perenne stato di belligeranza che contrappone il più forte al più debole. Intangibile e assolutamente insindacabile rimane la supremazia dello Stato nei confronti dell'individuo.

È consentito a ciascuno di dire e di insegnare quello che pensa, senza pregiudizio del diritto e dell'autorità del potere supremo, e cioè senza pregiudizio della pace dello Stato: a condizione, cioè, che lasci all'autorità costituita la facoltà di decidere tutto il da farsi e di non contravvenire in nulla alla sua decisione, anche se gli capiti spesso di dover agire contrariamente a ciò che egli giudica e manifestamente avverte essere il bene (...). Infatti (...) la giustizia dipende soltanto dal decreto della suprema potestà e perciò non può essere giusto se non colui che vive secondo il proprio arbitrio; onde segue che commette un'empietà colui che fa qualcosa di proprio arbitrio contro il decreto della suprema potestà, della quale è suddito; giacché, se a ciascuno fosse lecito di comportarsi così, ne deriverebbe necessariamente la rovina dello Stato. Nulla, anzi, si può fare contro la legge e il dettame della propria ragione, finché si agisce in conformità delle disposizioni del pubblico potere, perché dietro suggerimento della ragione stessa ognuno ha deciso di trasferire in esso il proprio diritto di vivere a proprio talento²⁰.

La libertà di coscienza è riconosciuta nei limiti stringenti della salvaguardia del potere politico. John Locke dedica importanti scritti al tema della tolleranza, amplia maggiormente la tutela della libertà religiosa attraverso una radicale separazione tra lo Stato e la Chiesa e distingue «l'interesse della società civile e quello della religione, [poiché vanno distinti] i giusti confini tra la Chiesa e lo Stato» e affida al magistrato civile il compito di

¹⁹ T. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, XV, 13.

²⁰ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cap. XX, in *ibidem*.

proteggere i beni civili (la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore e il possesso delle cose esterne) ma sottrae alla competenza del magistrato la cura delle anime perché non risulta in nessun luogo che Dio abbia concesso ad altri uomini questa capacità; inoltre il magistrato agisce solo con la forza della costrizione, ma la natura dell'intelligenza umana è tale che non può essere costretta da nessuna forza esterna e oltretutto quand'anche si possa coartare lo spirito umano questo non giova alla salvezza delle anime. Quindi, secondo il filosofo inglese

La Chiesa è una società libera e volontaria [...]. Il magistrato non può proibire nelle riunioni religiose i riti sacri [...] spetta solo di badare che non avvenga qualcosa di dannoso per lo Stato [...] ciò che è lecito nello Stato non può essere proibito dal magistrato nella Chiesa.[...] Le cose che di per sé sono dannose alla comunità, nella vita di ogni giorno, sono proibite dalle leggi fatte in vista del bene comune; esse non possono essere lecite in chiesa, anche se sono adibite a un luogo sacro, e non possono meritare l'impunità²¹.

L'idea di tolleranza raccoglie i consensi delle menti più lucide d'Europa. Voltaire nel suo *Trattato sulla tolleranza* non ha difficoltà a ribadire la tesi della tolleranza universale ovviamente, anche nel suo caso, subordinata al rispetto delle leggi dello Stato. La libertà di pensiero crea attorno all'individuo una sorta di spazio di libero movimento, una intercapedine tra i muri spessi delle prossimità sociali e statali, in cui esprimersi e coltivare la convinzione di essere libero nella espressione del suo credo. Si radica la convinzione che sia proprio lo Stato a permettere e proteggere questo spazio di libertà tra individuo e individuo e tra individuo e Stato. La storia dell'89 francese e la dichiarazione di indipendenza americana rispondono a queste premesse. Da allora la storia dei diritti umani è segnata passo dopo passo. L'individuo recupera spazi sempre maggiori di libertà nei confronti dello Stato e la post-modernità ne esalta i contorni fino a varie e articolate forme di ebbrezza di libertà attraverso correnti artistiche e movimenti di pensiero, manifesti letterari e cortei giovanili. L'art. 2 della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* recita infatti: «Il fine di tutta l'associazione politica sta nella conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione»²². La rivoluzione francese non libera gli esseri umani dall'oppressione e dai cattivi governi, che nella storia fanno ulteriori e terribili comparse, ma quantomeno ha lanciato nuova luce sullo scopo precipuo dell'associazione politica. Ulteriore spinta in avanti nella maturazione dei diritti umani viene fornita dai filosofi, dagli idealisti tedeschi e da Immanuel Kant in prima istanza.

Kant elabora ulteriormente la dottrina liberal-illuministica della ragione. La libertà dell'uomo, l'eguaglianza del suddito e l'indipendenza del cittadino furono da lui indicati come principi d'ogni legislazione. Queste linee giuridiche universali e a priori «non sono leggi che lo Stato già costituito emani,

²¹ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

²² G. OEISTREICH, *Storia dei diritti umani...*, op. cit., p. 79.

bensi leggi secondo le quali solo è possibile in generale la costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione, che riguardano il diritto esterno dell'uomo». [...] «Il diritto degli uomini deve essere ritenuto sacro, benché ciò possa anche esigere un enorme spirito di sacrificio da parte del governo, con questo Kant volle fissare un limite alla potenza di tutti gli Stati²³.

Con Hegel la prestatualità dei diritti naturali scompare, tutto il diritto è di estrazione statale. Se non vi è Stato non vi è diritto.

Pur salutando inizialmente con favore la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, pur concependo lo Stato come suo degno e necessario garante, Hegel non riconobbe mai l'esistenza di diritti prestatati dell'uomo. E tuttavia le libertà del possesso, della persona e dell'impresa furono da lui annoverate fra le leggi della razionalità, in quanto appartenenti al diritto in sé.[...] Di questi diritti fondamentali Hegel parlò come di «criteri normativi permanenti per un sistema di leggi già esistenti» nonché per ogni legislazione futura²⁴.

L'atteggiamento positivo di Hegel nei confronti dei diritti fondamentali e la sua strenua accettazione dei principi di libertà e uguaglianza non riscatta però la priorità di questi rispetto allo Stato, perché entità unica a garanzia dei medesimi. La libertà, egli argomenta, non è una condizione naturale per l'uomo, che in natura è invece massimamente ineguale e legato a condizionamenti infiniti. È stato dunque il progresso storico, di cui lo Stato è il più eloquente degli esempi, a procurare il fondamento giuridico e razionale di quella libertà, che i rivoluzionari francesi salutavano invece come valore fondamentale dell'individuo, anche in contrapposizione allo Stato.

Nei primi decenni del Novecento uno dei più autorevoli giuristi europei, Hans Kelsen, sferra un violento attacco contro il «dogma della sovranità» da lui ritenuto espressione di una concezione antidemocratica e imperialista dello Stato. Kelsen intende opporsi fermamente alla filosofia politica di Hegel e dei suoi epigoni e nel farlo si ispira al cosmopolitismo giuridico proposto da Kant in *Zum ewigen Frieden* e più in generale all'epistemologia neo-kantiana della scuola di Marburgo. Nel saggio *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, apparso nel 1920, e in numerose opere successive Kelsen oppone una concezione «monistica» del diritto sia alla teoria del primato del diritto statale, sia a quella del pluralismo paritario delle fonti del diritto. Per Kelsen esiste un solo ordinamento giuridico che include entro un'unica gerarchia normativa il diritto interno e il diritto internazionale. L'unità del diritto e il connesso primato del diritto internazionale significano per Kelsen che l'ordinamento internazionale include tutti gli altri ordinamenti, in particolare quelli statali, ed è ad essi sovra-ordinato. Inteso come ordinamento giuridico originario, esclusivo e universale, il diritto internazionale è perciò del tutto incompatibile con l'idea della sovranità degli Stati nazionali e dei loro ordinamenti giuridici. Per Kelsen questa idea deve

²³ *Ibid.*, p. 87.

²⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

essere radicalmente rimossa.[...] Dalla negazione della sovranità degli Stati e dal riconoscimento dell'unità morale e giuridica dell'umanità discende per necessità logica, argomenta Kelsen, il rifiuto della tradizionale concezione groziana del diritto internazionale come ordinamento i cui soggetti sono esclusivamente gli Stati. Per Kelsen, al contrario, soggetti di diritto internazionale non possono non essere, accanto agli Stati, anche i singoli individui [...]»²⁵.

Dalle teorie di Kant e Kelsen ha preso avvio una tradizione di pensiero ridefinita come globalismo giuridico che si è venuta coniugando con le attuali esigenze sociologiche di analizzare il corso degli eventi attuali alla luce del paradigma che definiamo «globalizzazione» e in cui si riconoscono come iscritti alcuni dei più attenti autori come Beck o Bauman.

Se il sistema Vestfalia è in crisi lo si deve anche al fatto che gli Stati nazionali non sono in grado di affrontare i «problemi globali» posti dai processi di integrazione[...]. Di fronte a questi problemi cruciali, la costituzione di un «governo globale» è per molti autori la sola alternativa non solo alla guerra e al disordine internazionale, ma tout court alla distruzione del pianeta e all'estinzione della specie umana. Ciò che rende il pianeta ingovernabile, e fa dell'uso della forza uno strumento sempre più diffuso, è la mancanza di un'autorità superiore che sia in grado di imporre le proprie decisioni con la forza. Per questo – ha sostenuto per esempio Norberto Bobbio, ispirandosi a Kant e Kelsen – la sola via per eliminare le guerre e realizzare una pace stabile e universale è l'istituzione di un «superstato mondiale», unico e universale, al di sopra di tutti gli Stati esistenti.[...] Con una varietà di formulazioni e di motivazioni politico-istituzionali, ma con un'identica ispirazione kantiana – il Kant di *Zum ewigen Frieden* –, molti autori fanno un'analoga professione di fede cosmopolitica. Fra questi autori, che Hedley Bull, con un pizzico di ironia, ha chiamato *western globalist*, si possono annoverare giuristi, politologi, sociologi e filosofi come Richard Falk, David Held, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman e soprattutto, per la sua eccezionale autorevolezza e influenza sulle due sponde dell'Atlantico, Jürgen Habermas²⁶.

I risvolti sociali, politici e giuridici in questi pensieri sulla globalizzazione conducono le attuali riflessioni a cercare paternità forti, che affondino le radici in sistemi di pensiero solidi e nobili. Il diritto cosmopolitico di kantiana memoria assurge ad antesignano del pensiero globale. Le successive riflessioni del Kelsen sono territorio di ricerca per i giuristi che vogliono creare uno spazio giuridico globale di applicazione uniforme della *humanitarian law*. Le matrici filosofiche del globalismo sono utilizzate da sociologi e filosofi come Habermas e Bobbio per analizzare le problematiche loro coeve, che Kant e lo stesso Kelsen non potevano presumere. Nell'arena internazionale sembra essersi ricreata quella forma di anarchia primordiale in cui il più forte ha la capacità di farsi rispettare. La potenza politica ed economica di uno Stato è l'unica «ragione» in grado di legittimarne la supremazia. Al di là di leggi o trattati o convenzioni, il panorama interna-

²⁵ D. ZOLO, *I Signori della Pace*, Carocci, Roma 1998, p. 118-120.

²⁶ D. ZOLO, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, p. 70-71.

zionale sembrerebbe rispettare la logica brutale del «vinca il più forte». Lo Stato weberiano è sovrano perché detiene il monopolio della forza e inoltre, come spiega il vecchio brocardo «*superiorem non recognoscens*», quindi impone la sua autorità ai cittadini-sudditi, perché l'unico in grado di gestire la forza e prende le distanze dagli altri Stati perché indipendente e sovrano nei propri spazi. Nel territorio confuso dello spazio internazionale, ogni Stato, in teoria, dovrebbe essere un soggetto di pari diritto e nessuno al di sopra degli altri tanto da poter dirimere le varie questioni, o imporre le proprie decisioni. Ma nella realtà dei fatti tra i fumi della legislazione internazionale e la inettitudine voluta o subita degli organismi sovranazionali, teoricamente *super partes*, l'unica vera fonte di legittimazione è la forza economica e politica, i vecchi «muscoli» militari che mostrano file di eserciti numerosi e ben addestrati. L'idea della guerra preventiva confligge con quella che si era venuta creando nei secoli. Dopo la guerra dei trent'anni e la pace di Westfalia si sancisce il sistema pluralistico degli Stati-nazione e l'abbandono definitivo dell'idea dello *ustum bellum* che aveva le sue premesse ideologiche nella superiorità e imparzialità del pontefice romano, in grado di dichiarare guerre giuste contro gli «infedeli». Secondo Danilo Zolo la conclusione è ovvia: si è di fronte a un nuovo punto di svolta storico, in cui alla supremazia etica e spirituale del papato viene a sostituirsi quella economico-politica degli Stati Uniti, in grado di dichiarare guerre preventive al di là del consenso della comunità internazionale e degli unici organismi sovranazionali legittimati a dirimere controversie tra le nazioni²⁷.

Le critiche al globalismo giuridico non sono mancate. La creazione di uno spazio giuridico globale, per quanto inevitabile portato dalla storia, presenta delle difficoltà notevoli. Solo si consideri la molteplicità delle tradizioni giuridiche.

I critici del «globalismo giuridico» – in particolare i teorici del *new legal pluralism* come Bonaventura de Sousa Santos e John Griffiths – replicano rivendicando anzitutto la molteplicità delle tradizioni normative e degli ordinamenti giuridici oggi in vigore a livello planetario e sottolineando il loro prevalente carattere «transnazionale»[...]. Le norme sono in costante elaborazione e le controversie sono risolte da chi ha il potere di decidere quale debba essere la norma da applicare. [...] I critici del globalismo giuridico esprimono notevole perplessità anche a proposito delle forme coercitive della tutela internazionale dei diritti soggettivi. A loro parere è dubbio che questa funzione possa essere attribuita senza rischi a organismi giudiziari la cui imparzialità resta comunque condizionata dall'esigenza di affidare le funzioni di polizia giudiziaria alle forze armate delle grandi potenze²⁸.

Oltrepassare le culture indigene e i loro strumenti di risoluzione delle controversie e adattare su questi territori, ad esempio quelli asiatici o afri-

²⁷ D. ZOLO, *Globalizzazione, una mappa dei problemi*, op.cit., p. 104.

²⁸ *Ibid.*, pag. 104-5.

cani, le tradizioni giuridiche occidentali è stato ed è un passo falso, giustamente criticato dall'antropologia culturale²⁹.

La stigmatizzazione dell'imposizione di strumenti allogeni di convivenza sociale ha investito anche la diffusione dei diritti umani. Nonostante tale materia sia considerata il motivo principale per la creazione del c.d. spazio giuridico globale, anche i diritti umani sono visti come il precipitato culturale dell'Occidente. Punta di diamante della civiltà occidentale, ma comunque sempre strumento alieno per le tradizioni sociali di altre zone del pianeta. Il dibattito è in corso, ovviamente. Per questo la considerazione finale è che la soluzione è *in re ipsa*, è nel divenire stesso della storia e nel farsi globale del mondo³⁰.

La necessità di intravedere nello spazio giuridico globale la soluzione intermedia ai molteplici strumenti religiosi, etici, politici di convivenza sociale, dà un impulso notevole alla universalizzazione dei diritti umani, ai valori in essi contenuti. Al di là di tutte le critiche sicuramente giuste che revocano in dubbio persino la giuridicità degli *Human Rights*, mancando ad essi il momento fondante della coercizione, tipico del segmento sanzionatorio all'interno dell'enunciato giuridico, il filosofo Norberto Bobbio rende loro una indiscutibile rilevanza deontica che li mette nella posizione di supremazia morale tanto da poter essere considerati, se non cogenti, sicuramente dei punti di riferimento indiscusso per i governi mondiali nella loro opera di legiferazione per la considerazione dell'individuo.

Sono d'accordo con coloro per cui «diritto» è una figura deontica, che ha un senso preciso soltanto nel linguaggio normativo. Non c'è diritto senza obbligo, e non c'è diritto né obbligo senza una norma di condotta. L'espressione non usuale «diritti morali», diventa meno ostica quando si mette in relazione all'espressione usualissima «obblighi morali». La vecchia obiezione che non si possono dare diritti senza obblighi corrispondenti, ma si possono dare obblighi senza diritti, deriva dalla confusione fra due sistemi normativi diversi. Certo, non si può pretendere che a un obbligo morale corrisponda un diritto legale perché a un obbligo morale può corrispondere solo un diritto morale.[...] So bene che una tradizione millenaria ci ha abituato a un uso ristretto del termine *ius* limitato a un sistema normativo che ha una forza vincolante maggiore di tutti gli altri sistemi, morali o sociali, ma quando si introduce la nozione di «diritto morale» s'introduce necessariamente anche quello del corrispettivo «obbligo morale». Avere un diritto morale verso qualcuno significa che vi è un altro che ha un obbligo morale di fronte a me³¹.

La coniugazione di questo contesto giuridico ed etico globale che si articola come una rete lungo tutto il pianeta, deve essere flessibile e in

²⁹ U. FABIETTI, *L'Identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, NIS, Roma 1995; dello stesso autore *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991.

³⁰ Sui diritti umani oltre a G. Oestreich si veda A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1994; AAVV, *La tutela giuridica dei diritti umani*, Ed. Simone 2002; *Codice dei Diritti Umani*, ed. Simone 2001. Inoltre sulle critiche ai diritti umani si veda J. Galtung, *Human Rights in another key*, Polity press 1994, trad. it. *I diritti umani in un'altra chiave*, Esperia ed., Milano 1997.

³¹ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 82 e segg.

alcuni casi recettivo rispetto agli impianti religiosi, nonché etici preesistenti, altrimenti si rischia di avvalorare l'accusa di «colonizzazione» assiologica che pende sui diritti umani.

In questo spazio ci si deve aggirare con enorme circospezione perché la parola valore è in sé pregna di una molteplicità di significati che a loro volta danno luogo a infinite risultanze. C. Schmitt parla infatti di *Tirannia dei valori*. Se i valori riescono a «superare la mera legalità del positivismo giuridico e a guadagnare il terreno di una legittimità riconosciuta»³², la loro soggettività li conduce ad essere imposti al di là dei soggetti che spontaneamente li riconoscono come validi e Max Weber parla di politeismo dei valori, proprio per enfatizzarne la natura complessa e plurale, tipica delle società moderne.

Il potere nell'epoca della razionalizzazione, trova espressione nell'anomizzato del principio di legalità, come sistema formale e procedurale di norme. La società contemporanea rinviene nel sistema di legalità la sua auto-justificazione, convertendo lo Stato di diritto in società civile di diritto. In essa vige il principio formulato efficacemente da Rorty della priorità della democrazia sulla filosofia, in cui, cioè, non sarebbero tanto i valori della comunità a dare unità al corpo sociale, ma solo il comune rispetto delle procedure e delle regole³³.

Il criterio a cui oggi si presta maggiore attenzione è infatti quello procedurale. La forza della democrazia oggi è nella condivisione delle procedure e nello scambio discorsivo delle ragioni.

Lo Stato ha comunque bisogno del consenso dei suoi cittadini, della loro adesione ai valori proposti nelle carte fondamentali, per questo alcuni parlano di religione civile, per poter garantire una forza vincolante a quei valori di cui lo Stato si fa garante. Ma lo Stato liberale non si fonda che su se stesso e quindi l'osservanza dei suoi precetti è lasciata alla sostanza morale del singolo. Pretendere di garantire tutto ciò solo coi mezzi coercitivi del diritto secondo alcuni autori rischia di minare alla base proprio la liberalità di cui lo Stato si fa garante.

Il ricorso ai valori apre il campo al soggettivismo. L'unico fattore di vincolo è il pluralismo. Ovvero la concorrenza aperta di offerte differenziate di contenuto e la possibilità di scegliere. Quindi non i valori che sono soggetti a mutamenti³⁴.

Secondo Habermas la razionalità discorsiva e procedurale post-metafisica è la chiave di volta nella costruzione etico-politica attuale. Ma se il cristiano appropria la razionalità discorsiva sostenendo l'assolutezza dei suoi valori, a questo punto Habermas chiede agli uomini di fede di assumere la consapevolezza autocritica della non-esclusività e quindi la rinuncia a ogni

³² C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, (1959), in «Rassegna di diritto pubblico» 1 1970, p. 8; in G.P. CALABRÒ, *Valori Supremi e legalità costituzionale*, Giappichelli, Torino 1999, p. 39.

³³ G.P. CALABRÒ, *Valori supremi...*, op.cit. p. 42-3.

³⁴ E. W. BÖCKENFORDE, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel* (1982), in G.E. RUSCONI, *Come se Dio...*, op. cit. p. 123-4.

fondamentalismo. Due gli strumenti funzionali proposti da Habermas: la garanzia della coesistenza giuridicamente equiparata e assicurazione di legittimità tramite procedura. Ma ci sono dei conflitti che chiedono ai partecipanti al discorso democratico impregnati eticamente un inevitabile schieramento e quindi si dimostrano irrisolvibili anche sul piano della razionalità discorsiva. L'unica soluzione è una regola neutrale che sul piano più astratto dell'equiparazione giuridica delle diverse comunità trovi il riconoscimento razionalmente motivato delle parti in conflitto³⁵.

Quindi la laicità della democrazia è identificabile con lo spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, confrontano i loro argomenti e seguono procedure consensuali di decisione, senza far valere ragioni autoritative delle proprie verità di fede. Laicità quindi come criterio di reciproca persuasione e della leale osservanza delle procedure.

³⁵ *Ibid.*, p. 128 e segg.

INTERVENTI

Omosessualità maschile: una chiave di lettura

di
SALVATORE POLITO

1. Introduzione

Il tema di questo contributo pare suggerire l'esistenza di una precisa linearità di studi storici, sociali e politici circa le identità gay laddove, al contrario, essa è assai difficile da tracciare. Certo, sono molti gli studiosi che c'hanno provato, cercando di affrontare di petto un soggetto politico molto visibile ma spesso sfuggente; malgrado ciò ad oggi sono rari i contributi prodotti che hanno utilizzato una strategia analitica fatta di sfumature, cioè un approccio basato su studi delle zone d'ombra dell'omosessualità, tali da comprendere il rapporto tra gli omosessuali e la società in cui vivono descrivendone i contorni, i movimenti, le incertezze, i consensi di pubblico oppure i diversi sussulti. A ciò si aggiunga che le indagini circa la maschilità in generale e i cambiamenti dei suoi ruoli e delle sue rappresentazioni collettive, così come dei suoi simboli nel corso dei secoli, sono stati discussi e analizzati assai meno rispetto a quelli delle donne (Piccone Stella, 2000). Ciò è dipeso in gran parte dal fatto che le caratteristiche proprie della maschilità sono state fortemente influenzate da un'idea generalizzata di indiscutibilità e completezza, tanto che è risultata incerta una valutazione equilibrata dei caratteri, delle singolarità e delle debolezze proprie pure dell'identità maschile omosessuale, vista perlopiù come una delle tante specificazioni della maschilità in generale, relegandola così a un'esistenza immobile e cheta o a volte sofferente. Sicché, l'insieme di questi elementi ha reso incerto l'assestamento degli interessi storici e sociali intorno all'omosessualità maschile, comunque convergenti in un altrove che non ha tenuto sufficientemente conto che l'oggetto da studiare reclamava non tanto una rassicurazione intellettuale, quanto piuttosto delle precisazioni che ne favorissero un'esistenza più serena rispetto a quella attuale. Praticamente gli attuali approcci all'omosessualità maschile e il pluralismo di idee e di concetti, di studi e di ricerche sulle diversità sessuali non ha tenuto adeguatamente in considerazione l'esistenza di certe unicità, approdando a un relativismo teorico dai tratti più moralistici che storici o/e sociologici. A questo

si aggiunga che, almeno in parte come conseguenza diretta dei recenti cambiamenti sociali, politici ed economici, i gruppi politici omosessuali non comunicano più un messaggio radicale, di sovversione vera e profonda dei rapporti tra i generi. Negli odierni raggruppamenti gay e nel movimento politico che li rappresenta, infatti, spiccano sia l'affermazione di uno stile di vita specifico che la ricerca continua del consolidamento di fatto dei propri gruppi. Ma le distinte forme di solidarietà che ne risultano hanno oramai stemperato i toni affilati del linguaggio politico dei primi gruppi degli anni '70. Tanto che, per fare un esempio, lo slancio politico e intellettuale che ha permesso a molti omosessuali di controbattere in modo sorprendentemente unitario i pericoli delle malattie veneree o legate al virus HIV negli anni '80, si è fortemente attenuato considerando la maggiore diffusione, soprattutto tra le nuove generazioni gay, di pratiche sessuali a rischio (Bourdieu, 1998). La stampa, i talk show, la pubblicità più o meno diretta e recenti studi, dal canto loro, hanno contribuito a trasformare radicalmente l'idea di «normalità» nelle relazioni quotidiane che gli omosessuali intrattengono sia in pubblico che in privato, sia sul posto di lavoro o facendo la fila all'ufficio postale che in camera da letto (Ruspini, 2003).

Eppure, malgrado la «prossimità» con l'altro, manca un'esauriente ricostruzione storica e sociale sulle trasformazioni dell'intimità e non solo nei termini di una vicinanza con chi è simile a noi, ma pure di chi è diverso da noi. Vero è che alcuni scienziati contemporanei suggeriscono che l'omosessualità, come gruppo sociale, sia un'invenzione del XIX secolo, intrinsecamente congiunta al cambiamento nell'interpretazione dei desideri e dei modi di agire *omoerotici*; ciò non significa, però, che prima non vi fossero omosessuali. Semplicemente essi erano definiti in altri modi e in relazione ai periodi storici e agli approcci politici e religiosi alle sessualità socialmente accettate o rifiutate. Nondimeno, fra coloro che vennero definiti omosessuali dopo il 1860 e gli omosessuali di oggi, esistono sostanziali differenze (Polito, 2005). Infatti, le qualità specifiche delle relazioni (sia sociali che propriamente sessuali) con gli eterosessuali e con i partner dello stesso sesso, li differenziava da quelli attuali. Naturalmente questo non significa che gli omosessuali di oggi formino gruppi del tutto omogenei, visto che in alcuni di essi perdurano modi di pensare e di agire del passato. Ma sottolinea come la conoscenza e il riconoscimento dell'omosessualità siano stati fra gli aspetti più salienti della liberalizzazione sessuale, intesa come uno dei tratti più rilevanti della modernità: l'omosessualità, in poche parole, ha una lunga storia e straordinariamente complicata. Essa è ancora intrecciata con la sessualità in generale e la struttura familiare, solidamente organizzata attorno ai sistemi sociali e ai controlli delle istituzioni religiose, connessa al potere politico ed economico a molti livelli di pressione. Non solo. In questo stato di cose la differenza tra maschile e femminile, l'omofobia spesso dominante e il rapporto fra la maschilità egemone e le altre identità sessuali, sono soltanto rimandi concettuali alla visibilità della relazione che c'è tra i sessi. Il genere, infatti, per quanto informi circa le questioni fondamentali inerenti il processo di acquisizione dell'identità (pure di quella omosessuale), dice relativamente poco riguardo alle differenze

sociali e demografiche, storiche e politiche che differenziano gli omosessuali da paese a paese o, all'interno di ogni realtà sociale e forme di associazionismo, riguardo alla differenza che si manifesta tra omosessuali maschi e femmine. In particolare poi è proprio la consapevolezza acquisita riguardo al cambiamento provocato nelle relazioni di genere dal movimento omosessuale (soprattutto dal 1969 in poi) che avanza l'essenziale distinzione tra comportamento omosessuale e altri ruoli omosessuali, tra categorie e uniformità sessuali. Non va trascurato, ulteriormente, che gli atteggiamenti sociali di accettazione o di rifiuto verso gli omosessuali sono attinenti ai cambiamenti culturali, sono influenzati cioè dall'incontro/scontro di differenti culture. Infine che — certo in linea con i cambiamenti storici — gli atti fisici e sessuali fra gli omosessuali possono essere simili, ma le loro implicazioni sociali sono spesso profondamente differenti (Polito, 2005). Questo contributo, dunque, tenta di offrire una prima chiave di lettura del rapporto scambievole tra omosessualità maschile e società, analizzato in riferimento a una domanda pubblica di conoscenza non più trascurabile dalle scienze sociali. Soprattutto se si prende atto del fatto che l'omosessualità maschile rappresenta a tutti gli effetti un'alternativa stabile alla maschilità egemone eterosessuale per le sue specificità storiche, politiche e culturali.

1. L'omosessualità maschile

L'omosessualità — dove il prefisso *omo* sta per «simile» — è stata vissuta apertamente in alcune culture, in altre invece è stata spesso condannata e repressa. L'omosessualità e le pratiche sessuali ad essa correlate, per esempio, hanno avuto evoluzioni irte di ostacoli nella cultura cristiana, in quella giudaica e in quella musulmana. In Europa poi si sono dati il cambio periodi di sopportazione e di soppressione feroce, laddove solo di recente le società occidentali e alcune di quelle orientali iniziano a sperimentare più benevolenza nei confronti sia dell'omosessualità e delle sue pratiche che degli affetti e degli stili di vita degli omosessuali. In particolare le nuove generazioni, forse ancora con qualche resistenza, spinte comunque da nuove forme di solidarietà, accolgono più di buon grado l'idea che gli omosessuali abbiano un modo diverso di vivere se stessi e la moralità vigente. Non solo, è come se l'omosessualità avesse superato le definizioni sociali, politiche e religiose più comuni inerenti le barriere di classe e di razza, sia nel tempo che nello spazio della quotidianità. Ecco perché oggi sarebbe ingenuo definire gli omosessuali «normali», se con questo concetto si vuole indicare un individuo simile all'eterosessuale, come sarebbe fuorviante credere che esista un'unica forma visibile di omosessualità. Ciò perché, nell'esteso campo delle sessualità possibili, è forte il senso delle differenze sessuali da parte di ogni essere umano, al di là della categoria sessuale di appartenenza: ci sono molti tipi di omosessuali, molti tipi di eterosessuali, molti tipi di transessuali, molte forme di androginia e così via. E non serve certo la lingua legnosa dei sistemi teorici per comprendere che le trasforma-

zioni sociali, politiche e religiose circa l'omosessualità, intrecciandosi fra loro nei secoli, hanno influenzato in diversi modi sia i mutamenti d'opinione pubblica sull'omosessualità che le azioni avverse o bendisposte ad essa (Polito, 2005). Laddove, ogni volta che si sentono voci di protesta all'intolleranza verso gli omosessuali o si attacca politicamente la loro visibilità, respingendo le loro richieste (esercito, adozioni e unioni civili per esempio), non si può far altro che prendere ancora più coscienza della confusione e dell'aria di cambiamento che soffia come una bufera nelle relazioni di genere.

Sappiamo che le riflessioni attuali sul genere, sulle relazioni tra differenze di genere, sessualità ed affettività, infatti, così come si sono delineate nella moderna società occidentale, sono affiorate con più lentezza rispetto alla corrispondente consapevolezza circa il sesso come dato biologico. Eppure, lo stretto rapporto che lega insieme il sesso al genere è alla base di un modello concettuale recente. È il proposito di questo modello è mettere in evidenza il modo in cui il codice genetico ed ereditario è incastrato alle influenze dell'esperienza tanto individuale che collettiva, alle istanze culturali e alla presenza o meno di modelli di comportamento resi formali dalla e all'interno della società (Fernandez, 2001). Invero, le radici etimologiche di «genere» richiamano concetti più ampi come famiglia e specie di appartenenza e suggeriscono l'instabilità delle rigide categorie sociali dei sessi. Non solo. Queste radici rafforzano intendimenti per i quali il sesso è un dato di fatto sul quale le società hanno eretto una complessa struttura di ruoli e di riproduzione delle differenze, anche se all'interno di categorie sessuali fortemente standardizzate (Collins, 1992). Il principio di distinzione relativo al sesso degli individui è cioè il fondamento su cui viene culturalmente costruita l'identità di genere, quel continuo confronto fra ciò che siamo fisicamente e quello che diventiamo (o che vorremmo essere) nella rappresentazione di noi stessi agli altri. Oppure, ma solo da qualche decennio con l'avvento chirurgico della conversione sessuale, ciò che alla nascita eravamo vincolati ad essere per le caratteristiche del nostro corpo in quello che potenzialmente desideriamo essere. Ecco perché il complicato sistema teorico del genere è oggetto di discussioni per niente omogenee nel mondo accademico e in quello scientifico in generale. E, benché l'antropologia culturale ci abbia spiegato la relatività estrema di ciò che può essere valutato come maschile o femminile, ci ha pure insegnato che non esistono culture o gruppi di individui che non abbiano ben delimitato modi di essere (e di sentire) secondo i sessi. Dunque: come indagare e, successivamente, analizzare gli omosessuali in relazione al genere?

Ebbene, a fronte del fatto che le differenze di ruoli sociali tra donne e uomini sono frutto del percorso di socializzazione al genere e che sono connesse alle specialità biologiche dei corpi, l'identità omosessuale rappresenta un'interruzione visibile alla dualità sessuale e, in parte, essa è l'espressione più chiara di negoziazione delle identità di genere. In senso stretto i concetti di massima relativi al genere e ai suoi ruoli si relazionano a quelli specifici degli omosessuali richiamando l'intendimento di S. Hall (1996) circa le strutture psicanalitiche dell'identificazione. Simili, per intenderci, a quelle

proposte in altre direzioni da Freud quando trattò dell'assunzione di una sessualità soggettiva da parte dei bambini durante lo stadio edipico. Sinteticamente S. Hall intende per «identificazione» il processo di costante ridefinizione del sé individuale rispetto all'altro da sé, un gruppo d'appartenenza o un sistema di idee condivise al fine di una completa integrazione sociale. La quale, tuttavia, risulta di fatto irrealizzabile. Seppure altri studiosi hanno affrontato trasversalmente il tema, l'intendimento di S. Hall resta attualmente il più intuitivo per un'analisi approfondita delle identità di genere in relazione alla loro dinamicità. Invero ci ha insegnato che le identità non sono stabili in quanto mutano e si ridefiniscono costantemente a causa dello stretto legame con le circostanze storiche e culturali della società, soprattutto in quanto espressioni di più fattori di definizione. Fra questi ci sono, per esempio, discorsi e pratiche sociali differenti eppure avviluppanti, altre volte, invece, concorrenti. Per cui, almeno teoricamente, l'identità si struttura per realizzarsi attraverso la disuguaglianza e tutto ciò che non è ammesso dalle istituzioni, codificando quindi dei ruoli di genere atti sia a mantenere l'equilibrio tra i sessi che l'ordine sociale. Riguardo l'omosessualità, con occhio più attento a quella maschile, quanto sinora puntellato è più chiaro oggi che in passato, in quanto le percezioni dell'omosessualità e della sua visibilità sociale ridefiniscono i significati attribuiti alle identità di genere. Così, mentre nessun eterosessuale sente il bisogno di dichiarare apertamente di essere attratto dal sesso opposto perché la sua identità sessuale viene data per scontata, l'identità omosessuale ha bisogno di riaffermarsi tutte le volte che viene messa in discussione o si confronta con altre per l'accesso a determinate risorse sociali (Barbagli e Colombo, 2001). E questo costringe molti omosessuali da una parte a confrontarsi animatamente per affermare la propria diversità, sino a fare della lotta il principio su cui basare la propria visibilità, dall'altra li porta indirettamente a riconoscere agli eterosessuali l'imperativo di autorizzare certe manifestazioni sessuali, rigettandone altre (Butler, 1993). Dacché, riconoscendo pure i pregi dei cambiamenti epocali nelle concezioni della sessualità, si può affermare che l'identità omosessuale è quella percezione di sé messa in relazione ad una percezione «altra» o eterosessuale (o di qualsiasi altra identità sessuale), ovvero: *la negoziazione, più o meno sofferta, tra socializzazione al modello eterosessuale e le affermazioni delle possibilità alternative negate da questo modello*. Ciò significa che, sebbene l'identità omosessuale sia stabilita dal rapporto di potere tra i generi, essa si fissa più chiaramente in termini di esclusione e di gradi di tolleranza delle diversità e degli orientamenti sessuali — a meno che non sia percepita come momento di identificazione e di congiungimento con le altre identità di genere. Non trascurando, oltre a ciò, che i ruoli omosessuali sono maggiormente soggetti alle dinamiche di discriminazione e condanna sociali; anche se esprimersi in termini di «ruoli omosessuali» significa prestare attenzione tanto all'accesso negoziato con gli altri ruoli di genere circa le risorse, i servizi, le informazioni e le decisioni collettive che agli stili di vita, ai comportamenti legati a un preciso orientamento sessuale, alla divisione del lavoro e all'attribuzione delle responsabilità nella sfera familiare e della riproduzione sociale. Ciò

permette di non stabilire in modo sbagliato i ruoli omosessuali come subordinati esclusivamente all'orientamento sessuale o come surrogati di quelli di genere. Perché se a stento gli individui si conformano in modo deciso alle aspettative dei ruoli sessuali, è pur vero che la rappresentazione del sé degli omosessuali oscilla tra il concetto di normalità e quello di percezione della differenza, ossia tra ciò che è normale fare o non fare (comportarsi senza troppi disagi) e quello che si sente di voler fare in quanto diversi dagli altri. Gli omosessuali di oggi, infatti, non sono attoniti spettatori della quotidianità né sembra subiscano passivamente i codici comportamentali istituzionalizzati, piuttosto cercano di adeguarli il più possibile alla percezione che hanno di sé proprio per alleggerire il giogo dell'accettazione o della tolleranza altrui. Tanto che nel tempo, per esempio, i momenti di rottura con la dualità dei sessi si sono evidenziati in spettacoli carichi di travestitismo, nonostante alcune critiche da più parti di queste pratiche di visibilità *iper-maschilizzata* di fare politica. Per intenderci, mentre nei tardi anni settanta prevaleva l'uso di giubbotti di cuoio nelle parodie delle pratiche maschili, oggi nei Gay Pride primeggiano da una parte stivali, magliette aderenti e costumi caratteristici del sadomaso maschile, dall'altra, invece, travestiti con abiti femminili. Questo lascia intendere non soltanto, però, che i ruoli omosessuali si sono differenziati in alcuni contesti, classi sociali e di età, ma addirittura che l'identità omosessuale non è affatto omogenea, anzi è piuttosto diversificata al suo interno. E lo è a tal punto da rendere l'esperienza di vita omosessuale, pertanto anche i suoi ruoli, meno standardizzabili rispetto al passato; soprattutto laddove gay e lesbiche sono così diversi tra loro quanto gli eterosessuali lo sono dagli omosessuali — e non solo in termini di visibilità o rappresentanza politica. Lo sono, infatti, nei comportamenti e nelle forme di identificazione; senza trascurare, poi, che i gay hanno in media accesso a più risorse rispetto alle donne eterosessuali e alle lesbiche.

2. *Coming Out* e Visibilità

Esistono tanti e diversi motivi che spingono un individuo a dichiararsi pubblicamente omosessuale; e, a dispetto della diversità di contesti storici e culturali, essi sono correlati solo in parte con l'età o con gli stadi di sviluppo della personalità. Aspetti più rilevanti del dichiararsi «gay» (o «lesbica») sono, per esempio, il tipo di lavoro o il luogo di residenza perché in questi ambienti di vita l'influenza sul grado di visibilità è più incisiva. Uscire allo scoperto o fare «coming out», infatti, è un investimento di per sé faticoso, costrittivo e solo in parte raggiunge gli scopi voluti; ma cos'è realmente il coming out per un omosessuale di oggi? In che modo esso ha a che fare con la sua visibilità?

Con il termine coming out, letteralmente «venire fuori», si intende quel processo che porta una persona a riconoscersi come omosessuale, accettarsi in quanto tale e dichiararsi agli altri nei termini di un'identità strutturata secondo i propri desideri e il proprio orientamento sessuali. In realtà il ter-

mine deriva dall'espressione inglese *to come out of the closet* che tradotto sta per «venire fuori dallo sgabuzzino», quasi ad indicare un momento di rottura rispetto a una condizione di segretezza o di costrizione. Si frantumano così le limitazioni alla propria espressività; poi, con un percorso individuale, la rappresentazione di sé viene rielaborata e proposta in un'immagine positiva che ne permette l'accettazione (più o meno considerevole) da parte degli altri. Certo, esistono molte definizioni di coming out e spesso non convergono in un significato univoco; tendenzialmente, però, esse si rifanno a un insieme di concetti derivati da studi e ricerche sul tema e da modi di percepire il concetto stesso da parte degli omosessuali. In quest'ultimo caso in particolare, esso si lega fortemente a quello di autostima; ma, almeno sommariamente, è plausibile definirlo come *una sequenza di eventi, pensieri, esperienze o rivelazioni sui propri desideri omoerotici che strutturano un percorso lungo e difficile il cui obiettivo è la dichiarazione pubblica della propria identità*. Sia chiaro che, nonostante il tipo di pratica sessuale, per definirsi omosessuali nell'ottica del coming out non basta praticare uno o più rapporti sessuali con partner dello stesso sesso; in questo caso, infatti, si ha a che fare con un comportamento omosessuale solo «situazionale». A tal proposito A. Giddens (1995) distingue quattro categorie di rapporti fra persone dello stesso sesso e solo in una di esse si rintracciano le pertinenze proprie del coming out omosessuale, cioè:

- esperienze isolate e circostanziali una determinata età della vita, quali l'adolescenza per esempio;
- prolungati rapporti omosessuali in cui il desiderio omoerotico è trascurabile se non addirittura assente e dovuti all'impossibilità di praticare sesso con partner di sesso opposto in quanto gli ambienti di vita sono isolati, come ad esempio le istituzioni totali (tipo il carcere o particolari istituti sanitari);
- rapporti omosessuali come esperienza esclusivamente fisica, che rimane del tutto isolata rispetto alla propria vita altrimenti eterosessuale (per esempio alcuni casi di violenza sessuale o nei casi in cui il coinvolgimento affettivo è di altra natura, tipo la bisessualità);
- rapporti omosessuali in cui il desiderio omoerotico è caratterizzante di chi è cosciente e consapevole della propria omosessualità come stile di vita alternativo a quello eterosessuale; ed è questa categoria di rapporti che può essere associata a chi fa coming out.

A dispetto di questa lucida classificazione, però, il dibattito nelle scienze sociali a proposito di una relazione diretta delle pratiche omoerotiche come attestazione concreta di un processo di coming out (o viceversa) è ancora articolato. E si ispessisce ancor di più laddove recenti studi e ricerche hanno svelato che il coming out è vissuto in molteplici accezioni dagli omosessuali dichiarati, quali per esempio:

- *venire fuori*: in questo caso si sottolinea la negatività della situazione d'ombra e l'essere nascosti è inteso in termini di tradimento della comunità a cui si appartiene; tanto che si condanna esplicitamente chi si nasconde.
- *rivelarsi*: in questo caso si focalizza l'attenzione sul ruolo della per-

sona con cui si parla e sul carattere di segretezza svelata circa il proprio orientamento.

- *dichiararsi*: in questo caso si mette in luce l'importanza di ciò che viene rivelato e la volontà di affermare qualcosa di se stessi ufficialmente.
- *accettarsi*: in questo caso si privilegia la capacità personale di raggiungere una piena autostima e quella di volere bene a se stessi proprio perché coscienti e consapevoli della propria omosessualità.
- *outing*: in questo caso la dichiarazione pubblica della propria omosessualità è dipesa da altri e si rivela spesso caratterizzata da attacchi violenti o pubblicizzata dai media senza l'esplicito consenso dell'interessato, come per esempio nel caso di personaggi famosi.

Incrociando queste classificazioni, però, si può sostenere che il coming out rappresenta ad ogni modo un mutamento sostanziale nella vita di un omosessuale che tende a favorire sia l'affermazione di se stessi che l'accettazione della propria identità, non solo in quanto omosessuale, ma soprattutto in quanto attore sociale. Sebbene e di contro, frequentando alcune chat line gay si può verificare la tendenza, assai diffusa per quanto pure recente, a definirsi «insospettabili», marcando così da una parte una ferma estraneità rispetto ai caratteri peculiari del maschio omosessuale off line, dall'altra evidenziando la differenza tra chi ha fatto coming out, per cui è visibile alla società, e chi evita di farlo per più ragioni, non ultima la possibilità di avere più contatti sessuali rispetto a chi (sempre off line) è dichiaratamente gay. A fronte di ciò pure il rapporto che si instaura fra chi ha fatto coming out e un eterosessuale è ricco di significati, in quanto non è solo personale, ma collettivo e influenza le definizioni di genere su vasta scala. Il coming out, invero, è riconducibile a due ambiti della vita omosessuale, e cioè la sfera pubblica e quella privata. Nel primo ambito sono meno presenti o quasi inesistenti le rappresentazioni di sé che coinvolgono colleghi, persone lontane o altre figure istituzionali alla conoscenza intima della propria diversità; mentre nel secondo la vita privata viene rappresentata con più disponibilità di intenti attraverso l'uso di un vocabolario preciso e uno stile di vita che tende a far riconoscere se stessi come omosessuali. Determinanti in questo secondo ambito sono la conoscenza di altri omosessuali e di persone di riferimento ben situate nel processo di socializzazione e autoidentificazione, oltre a una chiara percezione di eventuali discriminazioni in termini di costi e di vantaggi. Ciò è rilevante perché confidare se stessi vuole dire, soprattutto per i maschi omosessuali, comunicare senza sottintesi e intenzionalmente i propri gusti sessuali. Tuttavia le diverse forme di visibilità (pubblica e privata) non possono essere riassunte in un sistema omogeneo di definizioni univoche né ridotte a ruoli sempre riconoscibili nella descrizione di sé agli altri. Specialmente nei casi in cui le contestazioni da parte degli omosessuali sono più forti in alcuni punti del sistema politico e istituzionale che non in altri, più per i gay che per le lesbiche e, fra i gay, con più evidenza fra quelli che adottano stili provocatori e di chiaro esibizionismo. Anche se questo fa chiaramente venire a galla che gli scopi dell'azione politica e della visibilità omosessuali, tanto in alcuni contesti occidentali che in pochi orientali, hanno eroso la compattezza della maschilità egemone, ren-

dendola fortemente insicura e instabile. Inoltre hanno promosso con successo progetti di riforma sociale, economica e di salute — basandoli su principi di giustizia sociale (Connell, 1996) — malgrado su delle questioni controverse la presenza omosessuale abbia fatto oscillare la società da un imbarazzante compromesso all'altro; ovvero dal riconoscimento politico dei diritti di ciascun individuo alla negazione esplicita della libera espressione della sessualità. E credo che né i mass media, l'opinione pubblica e la religione né le diverse istituzioni e fazioni politiche sono stati capaci di superare o riformulare politicamente questa contraddizione.

Osservazioni conclusive

La cultura occidentale eterogenea di questi anni si organizza assai spesso attraverso dei percorsi di vita irregolari che richiamano forme di socialità nuove, tanto che il meccanismo di rappresentanza di un tempo, quello che avvicinava tutti a concetti come cittadinanza, Repubblica, libertà e società civile è stato oramai ampiamente rivalutato. Le nuove generazioni, per esempio, si spingono oltre sino a mettere in evidenza quanto il non essenziale, il meno importante e periferico stile di vita non si adatti più a una forma comune e stabile di riproduzione delle risorse sociali (Maffesoli, 2004). In parte questo potrebbe servire da spunto per descrivere la maggiore apertura mentale nei confronti dell'omosessualità, soprattutto se correlato alla diffusa e crescente trasformazione delle abitudini di vita e dei modi di pensare le diversità sessuali negli ultimi decenni. Da solo, però, questo non basta a qualificare il rapporto assai articolato tra gli eterosessuali e i gay di oggi, in quanto mutamenti più o meno visibili nella storia degli uni e degli altri sono sempre accaduti. Più precisamente credo che ciò che distingue l'atteggiamento e il modo di pensare degli individui circa gli omosessuali e le comunità di cui fanno parte, ha a che fare tanto con la maggiore apertura mentale nei loro confronti quanto col processo di riqualificazione dell'identità già in atto da qualche anno (Saraceno, 2003). Elementi che fanno sembrare la libertà individuale meno ostacolata rispetto a forme passate di organizzazione della vita collettiva, sebbene i sociologi in genere diffidino di un ritorno all'origine del senso di comunità. Alcuni poi sospettano che, quando gli individui stanno insieme, la forza degli atteggiamenti individualistici possa emergere prepotentemente sino a rendere nei fatti ingestibile l'inflazione dell'individualismo, anche laddove primeggia un forte sentire comune quel ritrovarsi «insieme» in corpi sociali fissati come *alternativi*. Comunità sorte di recente come quelle mediatiche (via Internet per intenderci) o le cosiddette «tribù giovanili», sono fra gli esempi di questa riflessione sociologica diffidente.

Questi elementi, correlati al rapporto specifico tra le mascolinità eterosessuali e le omosessualità maschili, ad ogni modo mettono in evidenza come il senso della relazione tra individuo e «altro da sé» si smarrisce sempre di più nel tempo, diventando spesso marginale o di poca importanza e, soprattutto, difficile da interpretare nell'articolato e aperto sistema di

simboli culturali negoziati all'interno proprio di quel rapporto. Quantunque ciò abbia indotto entrambe le parti non solo ad appropriarsi materialmente, e ancora prima ideologicamente, dei luoghi fisici e temporali che abitano; ma anche a stabilire chiusure per differenziare forme di dominio quasi esclusive o assolute, anche laddove sono visibili definizioni fluide e poco chiare dei paletti che escludono o includono l'altro. In pratica i simboli culturali negoziati all'interno di questo rapporto sono continuamente e variamente richiamati all'attenzione allo scopo di saldare il contenuto, riproducendone tanto i principi razionali (interni al piano culturale) che gli aspetti più propriamente figurativi delle parti che lo organizzano. Ciò non significa, però, che la mescolanza disordinata di più fattori sociali sia tale da non riuscire più a specificare concettualmente e a diversificare correttamente le identità in gioco. Non bisogna trascurare, infatti, che le caratteristiche che definiscono il nostro tempo in relazione alle diversità sessuali sono ancora l'espressione più visibile dei rapporti di potere esistenti soprattutto tra eterosessuali e omosessuali, in quanto esprimono compiutamente tutte le opposizioni e gli intrecci di pensiero che agiscono proprio al loro interno e a favore della loro continuità. Non è un caso, infatti, che i movimenti gay e le conseguenti manifestazioni pubbliche tipo il «Gay Pride» o la «Marcia per i Diritti» vengano costantemente assorbiti nel processo di riqualificazione sociale delle diversità sessuali. Inoltre, se il tutto viene interpretato come una delle cause del crescente stato di inadeguatezza sociale che sentono moltissimi omosessuali di oggi, maschi quanto femmine, se si considera che molte società (soprattutto quelle occidentali) propongono mandati culturali per i quali tutto sembra connotarsi come lecito, l'*infelicità gay* si manifesta proprio come quel sentimento di inidoneità rispetto alla realtà vissuta dai molti (Ehrenberg, 1999). Come coscienza cioè dell'incapacità di realizzare proprio in questa vita tutte le possibilità che vengono offerte agli eterosessuali. Si potrebbe persino sostenere che, nonostante la maggiore apertura mentale di questi anni, gli omosessuali affrontano spesso serie difficoltà a realizzare pubblicamente le loro autenticità e, più diventano consapevoli delle restrizioni a cui sono sottoposti, tanto più diviene impegnativo disporre liberamente delle proprie «libertà», principalmente perché continuano ad ondeggiare tra diversità e normalizzazione, proponendo all'opinione pubblica e ai mass media, alle istituzioni e alla politica, delle identità che essi stessi continuano a definire «incondizionate». Quando di fatto non sono poi così autenticamente indipendenti dalle pratiche attuate per distanziarsi dai ruoli che agiscono. La «libertà dei gay» infatti, proclamata attraverso numerose speculazioni, è più soggettiva (e privata) di quanto gli omosessuali stessi non vogliano far credere con le loro manifestazioni. Di conseguenza, ciò va a discapito dell'accesso alle risorse per le quali si adoperano con fatica. E, sebbene negare apertamente questa impressione di libertà, questa illusione di indipendenza politica, rafforzi da una parte l'unione dei membri delle collettività gay, dall'altra determina proprio quelle sconfitte istituzionali circa l'accesso a determinate risorse. Per esempio, le notizie di attualità ci informano che i gay continuano a circoscrivere le loro richieste al riconoscimento politico e istituzionale del diritto di partecipare «alla

pari» alla vita sociale. Si impegnano in lotte per l'accesso a risorse da cui sono abitualmente esclusi, ma di fatto l'organizzazione delle loro azioni collettive, dei movimenti politici agiti nel nome dei loro diritti, è soggetta alle procedure istituzionali che regolamentano ogni forma di visibilità e di associazionismo.

Quanto sin qui evidenziato ci permette di leggere il rapporto che gli omosessuali, soprattutto i maschi, hanno con la modernità come un sistema negoziato ed eterogeneo di simboli culturali e significati politici e sociali. Un sistema, cioè, che da una parte differenzia il libero arbitrio e le azioni degli omosessuali attraverso pratiche precise di potere, dall'altra implica pure un certo grado di riflessività e di sperimentazione da parte degli stessi circa le loro azioni, evidenziando così di quel sistema quei tratti che strutturano inevitabilmente le loro identità. Soprattutto laddove dalle attuali comunità GLBT (Gay Lesbiche Bisessuali e Transessuali) sono percepiti come impersonali rispetto alle strategie che controllano il proprio agire sociale; anche se a ben vedere definiscono a grandi linee sensazioni diffuse di combinazione fortuita.

Bibliografia

- BARBAGLI M. e COLOMBO A., *Omosessuali moderni*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- BOURDIEU P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.
- BUTLER J., *Bodies that matters*, Routledge, London/NY 1993.
- COLLINS R., *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna 1992.
- CONNELL R.W., *Maschilità*, Feltrinelli, Milano 1996.
- EHRENBERG J., *Civil society: the critical history of an idea*, New York University Press, NY 1999.
- FERNANDEZ E., *Sesso in società*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- GIDDENS A., *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna 1995.
- HALL S., *Who needs identity*, in «Questions of Cultural Identity», Sage, London 1996.
- MAFFESOLI M., *Il tempo delle tribù*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- PICCONI STELLA S., *Gli studi sulla mascolinità*, in «Rassegna italiana di sociologia», Il Mulino, Bologna 2000.
- POLITO S., *Impronte*, Prospettiva Editrice, Civitavecchia (RM) 2005.
- RUSPINI E., *Le identità di genere*, Carocci, Roma 2003.
- SARACENO C., (a cura di) *Diversi da chi?*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Parlando de *Le briciole di Epulone*

di
GIUSEPPE TOSCANO

La presentazione del nuovo libro di Franco Ferrarotti, *Le Briciole di Epulone*, edito da Guerini e Associati, si è svolta a Roma presso la sala Margana, il 12 dicembre 2005, organizzata dal master in *Teoria e Analisi Qualitativa* diretto dalla Prof.ssa Maria Immacolata Maciotti.

Si è trattato di un momento di incontro tra amici, colleghi, allievi e un preludio agli eventi e alle conferenze che si terranno in occasione degli ottant'anni dell'emerito sociologo.

Le briciole di Epulone è il secondo volume di una trilogia iniziata con *Pane e lavoro! Memorie dell'outsider* e destinata a concludersi con un ultimo testo che, come i precedenti, sarà incentrato sugli eventi della vita del sociologo. Il carattere autobiografico dell'opera porterebbe portare erroneamente a classificare il testo come un lavoro minore nella vastissima produzione di Ferrarotti. In realtà, come è stato più volte evidenziato dai relatori intervenuti, l'opera di Ferrarotti è costituita da un insieme di tasselli strettamente correlati gli uni con gli altri e ogni elemento è essenziale per dare forma al tutto. Anche quando assume le vesti del narratore di storie Ferrarotti fa sociologia, adottando quel tipo di approccio qualitativo che focalizza l'attenzione sulla biografia e sulla storia di vita quali oggetti d'indagine privilegiati.

Un libro è, comunque, un oggetto culturale che ha una sua vita che si svolge in un circuito di produzione, distribuzione e ricezione, ed è su questo tema che si è incentrato l'intervento di Rodrigo Dias, presidente dell'*Associazione Librai Italiani*, offrendo al pubblico presente il punto di vista di chi si occupa del mondo dei libri.

Affrontando il problema della collocazione commerciale del libro è inevitabile per Dias rivolgere l'attenzione anche al notevole valore dei disegni del pittore Alberto Sughi che illustrano il volume e che il pubblico in sala ha potuto apprezzare in proiezione su uno schermo durante la presentazione. Disegni pregevoli e dotati di un valore autonomo dal testo ma che purtroppo hanno avuto una resa inadeguata.

Rivolgendosi specificamente al contenuto del libro, Dias si è soffermato sul personaggio del padre, un padre né presente né assente, solo lon-

tano, e ha dichiarato di aver notato una analogia tra la sua esperienza di lettore onnivoro e l'infanzia del giovane Ferrarotti: una infanzia «solitaria, disperata, povera e bellissima», nel corso della quale la lettura ha reso quella solitudine un momento di felicità.

Non possono non essere di parte le parole dei due studenti del master intervenuti, suggestionati dalla personalità carismatica del sociologo.

Julia Labbate parla di scintilla della passione per l'autore scoccata con la lettura del libro *Ipnosi della violenza*, passione che la porta a usare l'aggettivo «amabile» per una personalità come quella del sociologo che in realtà stenta a definirsi tale. Tuttavia nel suo l'intervento, solo in apparenza puramente elogiativo, la dottoranda dimostra di centrare il nocciolo della questione quando, citando Ferrarotti, afferma che: «noi siamo ciò che ricordiamo di essere stati» cogliendo in questo modo come la memoria e l'identità siano le dimensioni fondamentali d'indagine di un testo che, pur non essendo un libro di sociologia, parla di sociologia. Ferrarotti, lontanissimo dall'atteggiamento accademico, scrive sei racconti di vita, usando spesso un linguaggio esplicito, selezionando le parole giuste per il suono e per la capacità evocativa. Nell'intervento si individuano i cinque elementi che caratterizzano l'infanzia del sociologo: i genitori, e in particolare il rapporto con il padre, uomo di campagna, e il filo comunicativo con la madre, gli zii, il Po, il 1926 e i libri, questi ultimi non solo mezzo di conoscenza e di accesso alla conoscenza, ma soprattutto rifugio.

Emilio Gardini riconosce nel libro alcuni temi ricorrenti della produzione accademica del sociologo e trae spunto per approfondire i problemi sperimentati in prima persona nel raccogliere interviste adottando un approccio qualitativo.

L'amore per i libri, vissuto come una sorta di iniziazione che può richiamare lo scontro-incontro tra natura e cultura, è un tema ricorrente, così come la riflessione che si fa, in uno dei primissimi racconti, sul valore delle parole. L'idea di raccontare la propria storia dal basso ricorda la polemica del sociologo contro lo Storicismo e l'accento posto sull'importanza della storia di vita. Il tema dell'alterità emerge dal rapporto con il padre, un tema che rimanda a quel tipo di relazione simmetrica che si stabilisce anche nel corso dell'intervista qualitativa in cui il ricercatore si fa egli stesso ricercato.

Il motivo del rapporto col padre porta Emilio a pensare al proprio padre che non ha studiato ma che ha vissuto e che gli ha saputo raccontare la propria esperienza in fabbrica: un libro come quello di Ferrarotti gli potrebbe fare comprendere a fondo cos'è la sociologia.

Le briciole di Epulone è un libro affascinante, senza pretese ma non senza ambizioni, secondo Alessandro Portelli, docente di letteratura anglo-americana all'Università *La Sapienza*. Se ne apprezza la qualità prettamente sensuale: tutti i sensi vengono coinvolti e da questo punto di vista il libro potrebbe essere assimilato a *La misteriosa fiamma della regina Loana* di Eco.

Secondo Portelli, lo stretto rapporto che si instaura tra l'io narrante e l'io narrato (il bambino del vercellese) diventa un pretesto per una osservazione tecnica. Non si tratta, quindi, soltanto di narrativa ma di una riflessione sul ricordo, un fenomeno culturale sul quale l'autore ha ragionato come scienziato sociale. È la parola *ipermnesia*, usata a un certo punto del libro, che ne tradisce la vera natura: Ferrarotti sta riflettendo su come funziona la memoria. Il ricordo viene ricostruito nel suo procedere spontaneamente, gli avvenimenti non sono enumerati in ordine cronologico ma le vicende e i ricordi si succedono per libere associazioni e per frammenti, seguendo quei meccanismi e quelle modalità associative da cui scaturisce la memoria.

Il punto di vista assunto nel libro è quello di chi osserva da sotto la tavola: un punto di vista basso, infantile, contadino, a volte anche volgare, ma da cui si traggono implicazioni su quello che succede fuori. L'attenzione ai dettagli è tipica dell'osservatore sociale che dà una rappresentazione del mondo rurale sull'orlo della trasformazione in seguito a un processo di modernizzazione.

L'atteggiamento introspettivo dello scrivente è lo stesso del contadino che, verso sera, quando interrompe il lavoro, è costretto a pensare e a confrontarsi con l'ombra che ora non può più rimuovere.

Gabriella Turnaturi, dell'Università di Bologna, concentra l'attenzione sul carattere composito di *Le briciole di Epulone*, un libro complesso, costruito come una *matrioska*, scritto con l'inchiostro simpatico, che si caratterizza per una molteplicità di scritture e di cui si possono dare molteplici letture. Semberebbero dei racconti ma sono lezioni di sociologia; sembra un libro nostalgico ma è un libro coltissimo di un cosmopolita. Sembra un libro di memorie e soprattutto sul sapere dell'esperienza, ma è anche una riflessione sul trauma della modernizzazione a livello individuale e dà grande rilievo ai processi cognitivi.

Come con *Mi ricordo*, di Geroge Perec, anche con *Le briciole di Epulone* il lettore crede di trovarsi di fronte a particolari insignificanti per scoprire poi che, così come l'elenco di Perec, anche il libro di Ferrarotti restituisce un'epoca e una memoria comune e parla di ricordi condivisibili e riconoscibili.

Per Ferrarotti la conoscenza non è un possesso predatorio, non è conquistare ma "ruminare", con il suo libro sembra dire che è la conoscenza sensoriale che ci fa possedere ciò che ci accade.

Come per Benjamin, l'autore attribuisce un primato all'*Erfahrung*, cioè all'esperienza accumulata, un tipo di esperienza che richiede tempo e che è il risultato della sedimentazione dei contenuti della memoria nel profondo della psiche umana. Gli accenti melanconici sono giustificati dal rimpianto per scomparsa di un tipo di memoria collettiva che si trasmetteva nelle serate di cui si parla nel libro, una malinconia per il realizzarsi di quell'*atrofia* dell'esperienza che caratterizza la modernità. L'atteggiamento del padre può essere giustificato dal dolore della perdita di quel corpo di trasmissioni. Una figura di padre che ha avuto bisogno del tempo per essere accettata dal figlio. *Le briciole di Epulone* è quindi un libro che mette in scena l'esperienza che ritorna come autocoscienza.

Per la Turnaturi ci si può aprire ad altri mondi quando si è fortemente radicati nella propria cultura e il dialetto piemontese, che Ferrarotti ricorda ancora, è indispensabile per comprendere l'esperienza vissuta ed è alla base del cosmopolitismo dell'autore.

Le parole conclusive dell'incontro sono state di Franco Ferrarotti che ha ringraziato tutti gli intervenuti sottolineando la presenza rilevante di Rodrigo Dias che ha messo in risalto l'importanza di assicurare la trasmissione pubblica del pensiero privato, e dei due studenti del master che hanno capito lo sforzo di un approccio qualitativo alla conoscenza dell'agire sociale, che, pur inserito in un contesto che è quantitativamente misurabile, costituisce l'oggetto centrale d'indagine. È stato compreso anche il ruolo del ricercatore che è anche il ricercato e la necessità di un costante ritorno analitico su se stessi.

«Perché scrivere questi libri?» si domanda il sociologo. *Pane e lavoro!* era sulla ricerca del *Beruf*, di quell'armonia fra la costruzione e il processo vitale, fra la società da una parte e gli impulsi individuali dall'altra, e sulla frustrazione dello sperare che si possa conoscere il senso del destino. In *Le briciole di Epulone* non c'è più solo un atto di nostalgia, non c'è più solo il vissuto che si oppone allo storico. L'intervento di Alessandro Portelli e di Gabriella Turnaturi lo hanno colto. Portelli gli ha fatto ricordare l'importanza di quella dimensione inquietante della sera, momento dei fuochi fatui tanto lontano dalla tradizione letteraria. La Turnaturi, quando ha posto l'accento sul processo di modernizzazione come grande esperienza esistenziale, ha confermato la sua sensazione di vivere in un tempo preso a prestito.

Citando Pascal, Ferrarotti conclude la serata dicendo: «Spero che abbiate incontrato un uomo, non un autore» e ribadisce in questo modo la profonda ispirazione umanistica dell'approccio qualitativo.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Storie di vita, di sviluppo e di sbandamento tra Sud e Nord

di
PETER KAMMERER

1. Passato e presente

Da molti anni in Germania la discussione sull'immigrazione e sui problemi connessi a questo fenomeno non riguarda più «gli italiani» che erano invece al centro dell'attenzione negli anni '50 e '60. «Immigrazione» oggi significa, se vogliamo credere agli *Ausländerberichte der Bundesregierung* (gli ultimi del 2000, 2002, 2005), l'integrazione della popolazione turca con i suoi problemi religiosi, di diritti civili ecc., l'afflusso in Germania di profughi e richiedenti asilo e il loro rimpatrio, l'arrivo dall'ex-Unione sovietica di popolazioni di (lontana) origine tedesca e la nuova immigrazione, «particolarmente flessibile», proveniente dall'Est, dai paesi ex-socialisti europei. La «multiculturalità» della Germania pare un dato acquisito. «Ormai abbiamo nonne russe, zii jugoslavi e zie turche»¹. Ben 14 milioni di persone vivono oggi in famiglie «in qualche modo» interessate all'immigrazione, mentre il numero degli stranieri in Germania è di 6,7 milioni, l'8% della popolazione.

Nel 2003 i 600 mila cittadini italiani presenti nella Repubblica Federale di Germania costituivano il secondo gruppo nazionale, dopo l'1,8 milione di turchi². Fino al 1970 gli italiani avevano formato il gruppo più consistente di immigrati (375 mila su 1,9 Mio. di immigrati)³. Nei pochi anni del boom 1969-1973 il numero di stranieri passava da 1,4 milioni a 2,5 milioni e questo afflusso straordinario era dovuto soprattutto ai lavoratori provenienti dalla Turchia e dalla ex-Iugoslavia. Nell'autunno del 1973 veniva dichiarato lo stop all'immigrazione. Finiva un modello di reclutamento iniziato ufficialmente nel 1955 con il trattato stipulato con l'Italia.

¹ MARIELUISE BECK, *Ausländerbeauftragte der Bundesregierung*, alla presentazione del recente *Ausländerbericht*, maggio 2005.

² *Ausländerbericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland*, Berlin, August 2005.

³ PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ed emigrazione in Europa: La Germania Federale*, con un saggio di Giorgio Baratta, Mazzotta editore, Milano 1976, p. 77.

Dal 1973 fino ad oggi l'afflusso di stranieri è dovuto essenzialmente a ricongiungimenti familiari, a nascite⁴, a permessi speciali e a concessioni del diritto di asilo. Negli ultimi decenni i cittadini dell'Unione Europea (nel 2003 1,8 Mio. su 7,3 Mio.) godono del diritto alla «libera circolazione», ma la percentuale di questi «privilegiati» sul totale degli stranieri dal 1991 ad oggi rimane costante intorno al 25 %. Il movimento della popolazione italiana tra il 1996 e il 2003 ha cambiato invece segno. Gli arrivi in questo periodo sono diminuiti da 46 mila a 21 mila, mentre le partenze sono passate da 37 mila a 33 mila.

Da queste indicazioni risulta (o si può dedurre) che:

— L'immigrazione italiana nella Repubblica Federale di Germania ha costituito il perno del modello di reclutamento in funzione dal 1955 al 1973, ma non più della politica migratoria attuata a partire dal 1973 fino ad oggi. Il presente saggio si sofferma perciò su questo primo periodo sottolineando la cesura avvenuta intorno al 1973 che costituisce un vero e proprio spartiacque.

— Il «privilegio» della libera circolazione non ha stimolato i flussi migratori tra l'Italia e la Germania.

— La comunità italiana nella Repubblica Federale di Germania è caratterizzata da una struttura sedimentata per quanto riguarda l'età e la presenza di più generazioni. Il quadro occupazionale si è modificato notevolmente dopo il 1973 con una forte diminuzione della componente operaia.

Secondo l'opinione pubblica (stampa, rapporti ufficiali ecc.) la comunità italiana non costituisce un «problema» e risulta pienamente accettata. Questo non vuol dire però che l'integrazione della popolazione italiana nella società tedesca sia ben riuscita, nonostante che il 29% degli italiani sia nato in Germania e il 78% viva qui da più di 10 anni. L'accesso di giovani italiani a scuole superiori è particolarmente basso, inferiore a quello di giovani greci, spagnoli e portoghesi e simile a quello dei giovani turchi⁵. Con il 19,4% il tasso di disoccupazione degli italiani supera quello medio (15%) degli altri stranieri provenienti dalla Comunità Europea⁶. Infine, nonostante i «privilegi comunitari» (ad es. il diritto di voto alle elezioni amministrative e europee) la qualificazione culturale e la partecipazione degli italiani alla vita sociale e politica tedesca risulta per molti versi meno vivace di quella di altre comunità straniere⁷. Non è questa la sede per approfondire queste questioni. Se sosteniamo la tesi dell'immigrazione italiana come «storia di successo» ci riferiamo a criteri riassumibili nella frase: «gli italiani non pre-

⁴ Con la legge sulla cittadinanza del 1999 questo tipo di afflusso diminuisce fortemente, perché la maggior parte dei bambini stranieri nati in Germania ha diritto alla cittadinanza tedesca.

⁵ Ausländerbericht, *op. cit.*, August 2005, p. 51 (versione Internet p. 35).

⁶ *Ibidem*, pag. 95 (versione Internet p. 83)

⁷ ANGELO NEGRINI, *Uomini e frontiere. Problemi socio-economici dell'emigrazione italiana in Germania*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 107 ss., vedi anche PETER KAMMERER, «La democrazia e la partecipazione degli immigrati in Germania» in *Migranti cittadini della nuova Europa. Mobilità e diritti*, Atti del 7° Meeting Internazionale Migrazioni Loreto, Loreto 2005.

sentano problemi» (per i tedeschi!). La cosa non è per niente scontata se si considerano la diffusa presenza negli anni '50 e '60 di pregiudizi anche razzisti rispetto alla popolazione italiana. Penso che sia stato un grande successo della democrazia tedesca aver gestito nel periodo 1960-1999 un enorme volume complessivo di mobilità con circa 30 milioni di arrivi (di cui quasi 4 milioni di italiani) e 21 milioni di partenze-rientri⁸ senza aumentare i livelli di xenofobia e di razzismo. Un riesame delle condizioni di immigrazione esistenti negli anni '50 e '60 permetterà da una parte una lettura più approfondita degli «strumenti mentali» con i quali la società tedesca aveva affrontato la questione migratoria, dall'altra anche una maggiore comprensione della «figura» dell'immigrato, oggi molto più complessa e variegata di allora.

2. Il prezzo pagato.

Il 3 giugno 1974 alcuni ricercatori dell'EMIM hanno effettuato una intervista collettiva a lavoratori della ditta Mahle a Bad Cannstatt presso Stoccarda⁹. La Mahle occupava allora 5.000 lavoratori, di cui 500 italiani, in gran parte alloggiati in baracche della ditta. Era domenica e un gruppo di circa 10 operai si faceva qualcosa da mangiare in una cucina comune. Erano contenti di parlare, avevano voglia di rompere la loro solitudine e ci dicevano: «La Germania ci ha dato sì qualche miglioramento di vita, mangiare, vestire meglio, conoscere tante cose, però nel nostro paese, nelle nostre case, abbiamo avuto sbandamento di famiglie». E ancora: «Noi torneremo a casa con la salute rotta, malmenati, tubercolotici, sfruttati e troveremo sì mille o centomila Lire a casa, però io ho perso la felicità, con mia moglie, con i miei figli e da cosa dipende?».

Mi è rimasto impresso il tono pacato della loro disperazione, la chiarezza con la quale enunciavano una contraddizione che nelle società moderne si fa sempre più drammatica¹⁰ e che solo alcuni anni dopo quella intervista ho trovato analizzata in un'opera di Karl Polanyi del lontano 1944 in cui si sottolinea il doppio risultato dello sviluppo capitalistico: «un miglioramento quasi miracoloso degli strumenti di produzione accompagnato da un catastrofico sconvolgimento delle vite della gente comune». Non è semplice trovare una spiegazione, sostiene Polanyi, per la «mistica prontezza» con la quale si accettano tutte «le conseguenze sociali del miglioramento economico, qualunque esse possano essere. Si insiste nel

⁸ Migrationsbericht der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, Berlin, 2001, p. 5.

⁹ Pubblicata col titolo *La Germania per noi significa sviluppo e sbandamento*, in «Il Manifesto», 8.12.1974.

¹⁰ Al punto che Hannah Arendt può scrivere nel suo *Denktagebuch 1950-1973*, München, 2002, vol. 1, p. 105: «La passione to make the world a better place to live in, in un primo tempo ha veramente migliorato il mondo. Ma pur di migliorare il mondo tutti hanno dimenticato che cosa significa to live. Così stiamo davanti al «migliore dei mondi possibili» avendo perso la vita stessa. L'inferno è questo».

giudicare gli avvenimenti sociali dal punto di vista economico»¹¹. Finché le conseguenze sociali del «miracolo economico tedesco» potevano essere scaricate in gran parte su una popolazione immigrata, i conti tornavano. Tornavano anche se venivano fatti esclusivamente in termini economici. Invece una storia sociale dell'immigrazione nella Repubblica Federale di Germania che lavora sul materiale costituito da dati biografici e sociali e che riflette l'intreccio tra «sviluppo e sbandamento» è tuttora da scrivere¹². Ci sono due Lebenslügen (bugie nell'interesse di un quieto vivere) dell'impiego dei Gastarbeiter nell'economia tedesca del dopoguerra: una è la sua provvisorietà, l'altra è la convinzione che lo scombuscolamento delle condizioni di vita di milioni di persone sia un fenomeno parziale e senza conseguenze per tutta la società. Finché illusioni di questo tipo continuano a prosperare, una vera politica di integrazione degli immigrati nella Repubblica Federale di Germania sarà impossibile.

3. Il reclutamento di manodopera e i suoi aspetti di continuità

Nell'autunno del 1955 tra la Repubblica Federale di Germania e l'Italia fu firmato un «Accordo per l'immigrazione di forza lavoro italiana in Germania». Il trattato fu voluto fortemente dal governo italiano onde trovare una «valvola di sicurezza» per una situazione sociale molto tesa¹³, mentre da parte tedesca si sosteneva di voler superare solo delle difficoltà «congiunturali» e «strozzature» del mercato del lavoro. Ancora nel 1971 il DGB (la centrale dei sindacati tedeschi) dichiarava: «Per superare le strozzature esistenti nel mercato del lavoro il DGB ha dato nel 1955 il consenso di principio all'occupazione dei lavoratori stranieri. In essa vede un contributo necessario per assicurare la piena occupazione in una economia in espansione e contemporaneamente un atto concreto di solidarietà sociale e sindacale»¹⁴. Molto più realistica la Confindustria tedesca già nel lontano 1952 (ancora in presenza di un tasso di disoccupazione dell'8,4 % e di milioni di profughi provenienti dall'Est, ben 12 milioni di persone tra il 1946 e il 1957)¹⁵ aveva riconosciuto il carattere strutturale e non congiunturale dell'immigrazione di manodopera straniera. Solo la concentrazione straordinaria di un apparato industriale enorme poteva garantire la piena occupa-

¹¹ KARL POLANYI, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p. 45 s.

¹² Un modello potrebbe essere il lavoro di CESARE BERMANI, *Al lavoro nella Germania di Hitler: racconti e memorie dell'emigrazione italiana 1937-1945*, Torino, Bollati Borin-ghieri, 1998.

¹³ PAOLO CINANNI, *Emigrazione e imperialismo*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 41 ss. Sulle responsabilità della classe dirigente italiana si veda PAOLO CINANNI, *Emigrazione e unità operaia*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 27 ss. e 130 ss.

¹⁴ «I sindacati e i lavoratori stranieri», dichiarazione della presidenza del DGB del novembre 1971.

¹⁵ PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit. S. 25.

zione della forza lavoro tedesca. Tuttora la Germania si presenta come «campione mondiale in esportazione»¹⁶. Riesce ancora a difendere le sue quote di mercato a livello mondiale, ma non più la piena occupazione.

Dopo la guerra, con la divisione della Germania, l'industria tedesca fu concentrata nel suo nucleo più produttivo, quello occidentale, che riprendeva ben presto il suo «destino» di espansione. Ma chiusi i tradizionali bacini di manodopera nei paesi dell'Est in seguito alla guerra fredda, la Repubblica federale doveva aprirsi la strada delle grandi riserve di manodopera dei paesi del Mediterraneo¹⁷. Alle migrazioni Est-Ovest che avevano caratterizzato tutta la storia dello sviluppo industriale tedesco (a partire dall'800) si sostituiscono durante la Guerra Fredda i flussi diretti dal Sud al Nord. Anche questi comunque non sono una novità. Lavoratori italiani soprattutto nel settore delle costruzioni (strade e ferrovie) sono presenti in Germania sin dall'impero bismarckiano.

Lo stesso modello di reclutamento inaugurato con gli «Anwerbeverträge» del 1955 non è una novità. Accordi simili furono conclusi proprio con l'Italia nel 1937, prima dello scoppio della guerra e ancora durante la guerra (l'ultimo con il regime di Salò nel maggio 1944)¹⁸. A partire dal 1938 «erano entrati sistematicamente nel Reich lavoratori italiani (attraverso accordi governativi), all'inizio «volontariamente», o più precisamente spinti dalla disoccupazione e dalla sottoccupazione, e nel corso degli anni sempre più «obbligati» dal governo italiano»¹⁹. Non tutto l'impiego di manodopera straniera durante il nazismo (la presenza di lavoratori stranieri nell'industria tedesca tra il 1939 al 1944 passa da 0,3 a 7,5 milioni) era basato sulla nuda violenza del lavoro forzato (di cui i «limiti» furono sperimentati già durante la Prima Guerra Mondiale). Nel «Manuale per l'impiego di manodopera straniera nel Reich» del 1944 troviamo un decreto del 1942 firmato da Fritz Sauckel in cui si chiede la massima correttezza: «I lavoratori stranieri reclutati ... vanno informati sulle condizioni salariali e di lavoro dettagliatamente ... Non si devono fare in nessun caso promesse false o che non possono essere mantenute»²⁰. In modo particolare il reclutamento

¹⁶ Il cancelliere Schröder nella campagna elettorale, settembre 2005.

¹⁷ H. STUDDERS, *Zur Integration der europäischen Arbeitskraft*, Frankfurt 1952; si tratta di una ricerca commissionata dalla Confindustria tedesca.

¹⁸ Il fascismo voleva gestire le masse operaie in modo nuovo. L'emigrazione andava gestita centralmente, in base ad accordi interstatali, usando contratti collettivi e garantendo una selezione qualitativa e quantitativa. Doveva finire l'emigrazione stracciona, «spontaneamente»; vedi il cap. 4, un nuovo modo di emigrare, in: CESARE BERMANI, *Al lavoro nella Germania di Hitler...*, cit. e vedi anche BRUNELLO MANTELLI, *Camerati del lavoro: i lavoratori emigrati nel Terzo Reich nel periodo dell'Asse 1938-1943*, La Nuova Italia, Scandicci 1992, p. 35 ss.; I due libri di BERMANI e MANTELLI sono tradotti in tedesco in: CESARE BERMANI, SERGIO BOLOGNA, BRUNELLO MANTELLI, *Proletarier der Achse. Sozialgeschichte der italienischen Fremdarbeit in NS-Deutschland 1937-1943*, Akademie-Verlag, Berlin 1997.

¹⁹ LUTZ KLINKHAMMER, *Reclutamento forzato di lavoratori italiani e deportazione di ebrei dall'Italia in Germania 1943-1945* in Jens Petersen (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, P. Lacaita, Manduria 1993, p. 63.

²⁰ ERNST KLEE (a cura di), *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, edition suhrkamp, Frankfurt 1972, p. 209; Sauckel, responsabile dell'«impiego di forza lavoro nell'industria di guerra» (in stretta collaborazione con Albert Speer) e giustiziato a Nürnberg, ammetteva nel

di manodopera in Italia, paese alleato, risente di tutte le contraddizioni che si sviluppano tra i due paesi. I metodi applicati dalla parte tedesca vanno da accordi rispettosi nel periodo 1938-1942 fino a rastrellamenti brutali dopo l'8 settembre 1943, da una volontà di gestione statale della mobilità internazionale della manodopera fino alla violenza esercitata militarmente, qualche volta in accordo con le autorità italiane, qualche volta da queste sabotate²¹. Verso la fine della guerra e dopo l'8 settembre 1943 la situazione dei lavoratori italiani in Germania si fa particolarmente dura per «l'ondata di odio scatenata contro di loro da parte delle autorità e della popolazione»²².

Quando solo dieci anni dopo l'industria tedesca riscopre il suo fabbisogno di manodopera, le autorità stipulano di nuovo contratti di reclutamento rispettosi e la popolazione continua a non vedere di buon occhio i lavoratori stranieri²³. Perciò questi vengono presentati come «ospiti» temporanei. La vera grande novità verificatasi con la ripresa dell'immigrazione a partire dal 1955 è stata da una parte il rapido miglioramento delle condizioni economiche generali e dall'altra la presenza del sindacato coinvolto nella gestione del mercato del lavoro (una conquista che risale alla Repubblica di Weimar, ma annullata durante il nazismo). Tuttavia è significativo proprio il ritardo con il quale i sindacati tedeschi scoprono «i colleghi stranieri». Il DGB nutre a lungo l'idea comoda di una «armonia degli interessi» tra operai «ospiti» disposti a rinunciare alla propria salute e a tutta una serie di rapporti umani e sociali pur di guadagnare in breve tempo il massimo possibile e operai tedeschi per i quali si aprono nuove carriere grazie all'importazione di manodopera a basso costo²⁴.

Studiando la situazione degli anni '50 nella Repubblica Federale di Germania non ho trovato tracce di una riflessione critica sull'impiego di manodopera straniera nel passato o addirittura di una rottura dichiarata con la prassi seguita appena dieci anni prima dalle imprese e dall'amministra-

1944 in una riunione: «dai 5 milioni di lavoratori stranieri venuti in Germania nemmeno 200.000 sono venuti di loro volontà», cit. in ULRICH HERBERT, *Fremdarbeiter. Politik und Praxis des Ausländer-Einsatzes in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches*, Dietz Nachf., Berlin-Bonn 1985, p. 254

²¹ LUIGI CAJANI-BRUNELLO MANTELLI, *Lavorare in Germania: Gli italiani dall'Asse al mercato comune europeo*, in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., pp. 89 ss.

²² ULRICH HERBERT, *Fremdarbeiter ...*, cit. S. 260; CESARE BERMAMI, *Al lavoro nella Germania di Hitler ...*, cit., riporta documenti e testimonianze agghiaccianti.

²³ Ancora nel 1961 il direttore generale della Volkswagen Nordhoff acconsentiva all'impiego di manodopera straniera «contro il suo desiderio e le sue speranze, ma costretto da ritardi di produzione dovuti a fannulloni (Bummelanten) tedeschi», citato in ANNE VON OSWALD, «Stippvisiten in der Autostadt: Volkswagen, Wolfsburg und die italienischen Gastarbeiter 1962-1975», p. 225 in BADE, KLAUS UND OLTMER, Jochen (Hrsg.), *Zuwanderung und Integration in Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg. Begleitband zur Ausstellung Hier gelieben*, Universitätsverlag Rasch, Osnabrück 2002.

²⁴ Già nel 1954 Ludwig Erhard aveva dichiarato: «ci preoccupiamo di far sì che in Germania alla manodopera non qualificata sia reso possibile qualificarsi ... in modo che il lavoro relativamente elementari siano svolti da manodopera straniera», cit. in JOHANNES-DIETER STEINERT, «L'accordo di emigrazione italo-tedesco e il reclutamento di manodopera italiana negli anni cinquanta», in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 149.

zione pubblica²⁵. Non si spiegano gli atti di razzismo contro gli immigrati italiani verificatisi fino alla metà degli anni '70 se non si tiene conto degli elementi di continuità che risalgono fino al periodo prima della Grande Guerra²⁶. Una rottura (relativa) con queste concezioni di utilizzazione della manodopera straniera si delinea solo a partire dal 1968.

4. La prassi del reclutamento

L'accordo italo-tedesco del 1955 prevede l'affidamento del reclutamento di manodopera all'«Istituto federale per il collocamento e per le assicurazioni per la disoccupazione» di Norimberga (Bundesanstalt für Arbeit) che trasmette alla controparte italiana (Ministero del lavoro e della previdenza sociale) le offerte dei datori di lavoro tedeschi corredate da indicazioni dettagliate circa la qualifica richiesta, l'orario del lavoro, salario, eventuali caratteristiche particolari del lavoro e infine l'offerta di alloggio con il prezzo indicato. La parte italiana è responsabile di una «prima scelta» dei candidati da presentare ad una commissione tedesca (a partire dal 1956 con sede a Verona alla quale si aggiunge nel 1960 la sede di Napoli) che dopo accertamenti professionali e un controllo medico rilascia un contratto di lavoro per la durata massima di un anno. L'organizzazione del viaggio è a carico della Bundesanstalt. Questo tipo di espatrio assistito perde rapidamente importanza a partire dagli anni '60, cioè da quando la maggior parte degli italiani si presenta direttamente sul mercato di lavoro tedesco in rapida espansione. A partire dal 1960 anche altri paesi firmano accordi simili con la Bundesrepublik: La Spagna e la Grecia (1960), la Turchia (1961), il Marocco (1963), il Portogallo (1964), la Tunisia (1965), la Jugoslavia (1968).

Non ci vuole una grande fantasia sociologica per capire la cruda realtà che si nasconde dietro le norme e le cifre. Come lavorava la commissione tedesca? Uno dei reclutati a Verona nel 1963 si ricorda trent'anni più tardi: «La gente era venuta da tutta l'Italia già la sera prima. Si dormiva tutti per terra in una immensa sala. Eravamo circa 1000 persone che spesso avevano fatto 20 o 30 ore di viaggio. Che puzzo. Alle ore 7 della mattina cominciavano i controlli come alla visita di leva: l'urina, i polmoni, il cuore. «Giù i pantaloni» ordinavano i medici. Guardavano se avevamo malattie veneree o un'ernia. Dovevamo aprire la bocca come i cavalli. A chi mancava qualche dente si diceva: tornate con i denti»²⁷. È degno di nota che solo la Jugos-

²⁵ KARL HEINZ ROTH, *L'altro movimento operaio. Storia della repressione capitalistica in Germania dal 1880 ad oggi*, Milano 1977; il libro contiene la prima analisi approfondita della prassi quotidiana dello sfruttamento del lavoro dividendo la manodopera in una parte sistematicamente discriminata e in una parte ufficialmente integrata.

²⁶ PETER KAMMERER, «Germania: un secolo di politica migratoria», in PIETRO BASSO e FABIO PEROCO (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano, 2003 (pp. 163-189).

²⁷ ANTONELLA ROMEO, «Von Alberobello nach Gifhorn. Die ersten Gastarbeiter waren Italiener» In DIE ZEIT vom 15.12.1995, S. 54.

lavia socialista ha voluto imporre commissioni di reclutamento miste. Nel 1973 ho potuto assistere per un giorno a Istanbul al lavoro della commissione tedesca e sono rimasto profondamente impressionato dalla brutale innocenza con cui i medici, i sindacalisti e i burocrati tedeschi trattavano il «materiale umano» da selezionare, ben attenti a scegliere solo i migliori perché «fuori aspetta un milione di turchi che vuole venire in Germania». Propongo un semplice esercizio mentale: quale sarebbe stato il risultato di visite mediche analoghe a chi dopo qualche anno di lavoro lasciava la Germania?

Anche l'arrivo in Germania spesso comportava delle delusioni. Nel primo anno dell'accordo (il 1956) si parla apertamente di «rotture dei contratti e ritorni anticipati di circa il 20% dei lavoratori agricoli» italiani²⁸. Questa situazione migliorava negli anni seguenti, ma l'impossibilità di cambiare nel primo anno il contratto di lavoro ormai firmato e la questione degli alloggi costituiranno ancora per molti anni materia di lamentele²⁹. Spesso mi sono chiesto se si trattava di «eccezioni dolorose ma inevitabili» o piuttosto di «disfunzioni» dovute proprio al funzionamento del sistema. Ci sono due ragioni che parlano a favore di quest'ultima ipotesi: a) lo scandaloso «supersfruttamento» degli stranieri era dovuto in gran parte a imprese rinomate e non a piccoli delinquenti b) le autorità e l'opinione pubblica consideravano come «disfunzioni» le lamentele e non gli inconvenienti denunciati. L'idea che gli stranieri abbiano per natura o mancanza di civiltà bisogni estremamente ridotti è stata per anni un luogo comune troppo interessato³⁰.

5. La carriera

Dopo la selezione attuata dalle commissioni all'immigrato toccava la «selezione sul campo». I giovani immigrati, non sempre scapoli, ma comunque senza famiglia, avevano accettato posti di lavoro particolarmente duri e sempre più abbandonati dai colleghi tedeschi e dovevano contemporaneamente sopportare condizioni di vita estreme. Di conseguenza la fluttuazione era altissima e dava luogo a una specie di «rotazione naturale»³¹. Chi superava questa prova poteva dopo un anno guardarsi in giro e trovare

²⁸ JOHANNES-DIETER STEINERT, «L'accordo di emigrazione italo-tedesco e il reclutamento di manodopera italiana negli anni cinquanta», in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 161.

²⁹ Vedi la lettera aperta di un assistente sociale spagnolo alla commissione tedesca di Madrid. FRANCISCO ESTÉBAN, «Vier Sklaven für die Firma Scriba» in ERNST KLEE (a cura di), *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, cit., p. 162.

³⁰ Nel 1971 nelle baracche della Philipp-Holzmann AG, una delle più affermate imprese di costruzione, 800 lavoratori stranieri disponevano solo di 8 docce e di 5 rubinetti di acqua calda. Un Dr. Kirchner, membro del Consiglio di amministrazione, spiegava questa situazione con «il minore bisogno degli stranieri di acqua calda», vedi «Das Lager der Philipp-Holzmann AG» in ERNST KLEE (a cura di), *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, Frankfurt 1972, p. 195.

³¹ ANNE VON OSWALD, *Stippvisiten in der Autostadt.....*, cit., p. 228.

posti di lavoro migliori. Ci volevano anni per poter pensare ai ricongiungimenti familiari: prima solo di familiari inseriti nel mercato del lavoro, poi di figli e eventualmente di genitori. Per anni il modello ha funzionato così dando luogo con il tempo a un sistema gerarchico non solo tra stranieri e tedeschi, ma tra gli stessi stranieri divisi da differenti livelli di diritti acquisiti, di esperienze e di conoscenze ecc.³². Ci sono voluti più di dieci anni prima che la società tedesca si accorgesse di aver chiamato braccia, mentre erano venuti uomini³³. Di questa tanto elementare quanto difficile presa di coscienza parleremo più avanti.

La carriera descritta da Mario D'Andrea nel suo «diario» 1962-1977 corrisponde in modo esemplare a quanto è stato detto finora. Giovanissimo smette di fare il calzolaio, mestiere del padre, e frequenta un corso di formazione professionale per emigrare. Farà il carpentiere a Offenbach e la ditta gli offre come prima sistemazione una baracca senza acqua, senza luce e con materassi di paglia. Alla fine del primo contratto un viaggio di ritorno in Italia per passarci l'inverno: 40 ore in treno. L'anno dopo lavora in una fornace presso Stoccarda. Il terzo anno troviamo Mario D'Andrea alla catena di montaggio della Mercedes. Dall'edilizia alla grande fabbrica³⁴. Già nel 1965 gli stranieri costituivano più della metà dei lavoratori ai montaggi. Né i funzionari sindacali, né i manager della Mercedes conoscevano (o volevano conoscere) le condizioni reali del lavoro alle catene. Quando di recente un alto manager della Mercedes, ormai in pensione, lesse le memorie di Willi Hoss³⁵ cadde dalle nuvole: non credeva che queste cose fossero state possibili. Mario D'Andrea descrive le condizioni di lavoro così: «Sulle catene raramente due di noi della stessa nazionalità lavoravamo vicini, noi venivamo disposti uno dopo l'altro di nazionalità diversa. Ognuno non doveva spostarsi dal suo posto di lavoro, non bisognava parlare con il collega vicino, 15 minuti di pausa solo in caso di bisogno, perciò trascorrerli nel gabinetto, fumare era vietato, il giusto tempo di cottimo non si

³² Per una descrizione più precisa di questa gerarchia vedi PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit. S. 94 ss. e S. 114.

³³ La formula molto efficace viene attribuita a vari autori. Con certezza l'ha usato MAX FRISCH in «Überfremdung» I e II, 1965/1966, scrivendo in occasione del Referendum svizzero «contro gli stranieri»: «Un piccolo popolo di padroni si sente a rischio: hanno chiamato forza lavoro, e sono venute persone. Che non si pappano loro il benessere, al contrario, sono indispensabili per il benessere. Comunque stanno lì.», cit. in DIETER BACHMANN (a cura di), *Il lungo addio-Der lange Abschied. Una storia fotografica sull'emigrazione italiana in Svizzera dopo la guerra*, Zürich 2003. Il modello tedesco è stato più informale di quello svizzero che invece era (ed è tutt'ora) di una brutalità burocratica più esplicita. Vedi anche la prefazione di MAX FRISCH A FIORENZA VENTURINI, *Nudi col passaporto: la verità sull'emigrazione in Svizzera*, Milano, Pan, 1969 e DELIA CASTELNUOVO FRIGESSI, *Elvezia il tuo governo: operai italiani emigrati in Svizzera*, Torino 1977.

³⁴ Con l'arrivo dei lavoratori jugoslavi il passaggio degli italiani dai settori in crisi (edilizia, miniere ecc.) verso settori meglio retribuiti si faceva più facile, vedi PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit. S. 94.

³⁵ WILLI HOSS, *Komm ins Offene Freund. Autobiographie* a cura di PETER KAMMERER, Münster 2004.

sapeva e chi si azzardava a domandarlo come me, spesso veniva punito»³⁶. Con questa strategia la Mercedes riuscì a imporre aumenti del ritmo di lavoro miracolosi. «Dopo tre anni il lavoro era esattamente il doppio per ognuno di noi. Ora tre quarti eravamo stranieri». E ancora, nel 1969: «Le cadenze del cottimo diventano sempre più corte, le condizioni di lavoro sempre peggiori. Adesso noi stranieri eravamo il 90%». Hermann Mühleisen, un operaio qualificato tedesco, mandato alle catene dopo un procedimento disciplinare «per insubordinazione», scrive nel suo diario: «Si inizia alle 7 e 5 minuti. Il primo giro dura circa 4 minuti, ma non va, ... Sono già in ritardo. Quando più tardi viene la ragazza con i panini faccio solo un cenno, non ho tempo, voglio recuperare. Uno accanto dice merda, la parola che dico sempre anch'io. Devo mandare il pezzo in riparazione e prendere un altro. Sono le ore 9 e 2 minuti, altri gridano: basta. Le mie mani sporche tolgono il pane pulito dalla carta, mangiando con le mani sporco tutto, chi mangia qui, un porco? No, sono io, un uomo di solito civile. Alle 9 e 15 il nastro si mette di nuovo in moto, mai un secondo più tardi, semmai un po prima, perchè c'è gente qui che vuole fare carriera. Spero di riuscirci ora. Accanto a me lavorano turchi, greci, italiani. Grido: nastro troppo veloce. Come fate a reggere. Uno risponde: merda, per noi non esistere lavoro migliore, se non volere lavorare, prego, andare, altri colleghi fare il tuo lavoro»³⁷.

Da grande sindacalista Bruno Trentin coglie il carattere generale di questo racconto come parte di una strategia delle imprese che usano l'immigrazione non solo «come fattore di contenimento del costo del lavoro», ma anche come «consolidamento delle forme tayloristiche di organizzazione del lavoro»³⁸. In tutte le fabbriche automobilistiche degli anni '60 le catene di montaggio funzionavano nel modo in cui funzionavano grazie al lavoro immigrato che permetteva di spingere la taylorizzazione a livelli finora sconosciuti. Questo vale per la FIAT di Torino come per la Volkswagen, la Ford, la Opel, la Mercedes. «I punti più caldi della contraddizione crescente fra la nuova qualità della forza-lavoro e la qualità del lavoro parcellizzato possono essere, infatti, ricorrentemente raffreddati dall'afflusso di nuova manodopera senza formazione e senza cultura e senza possibilità di aspirare a una promozione culturale o professionale»³⁹. I sindacati tradizionali si ribellano solo se gli iscritti che contano, nel nostro caso i tedeschi, vengono colpiti dalla «disumanizzazione» del lavoro⁴⁰. Se gli immigrati mal rappresentati dal sindacato vogliono organizzarsi ed «aspirare a una promozione

³⁶ «Diario di MARIO D'ANDREA», ciclostilato EMIM, Roma 1977, p. 9; una versione tedesca si trova in *Plakat*, a cura di PETER GROHMANN und Horst Sackstetter, Rotbuch, Berlin, 1979.

³⁷ HERMANN MÜHLEISEN, «Am Band. Tagebuchaufzeichnungen eines Bandarbeiters», in *Kursbuch* 38, Berlin 1974.

³⁸ BRUNO TRENTIN, *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi*, De Donato, Bari 1977, p. XLVIII.

³⁹ BRUNO TRENTIN, *op. cit.*, p. LI.

⁴⁰ Termine molto usato nel dibattito sindacale tedesco di quelli anni, ma raramente in riferimento alle condizioni di lavoro degli immigrati.

culturale o professionale», diventano soggetti di lotta facilmente da isolare e perciò pronti a radicalizzarsi⁴¹. In Germania le lotte degli immigrati scoppiavano quando l'afflusso di nuova manodopera si aggiungeva a quella già «spremuta» senza sostituirla. Il lungo boom economico 1968-1973 e la sedimentazione della popolazione immigrata facevano inceppare il sistema di «rotazione naturale» sul quale era basata la pace sociale. Ecco, la «carriera» di Mario D'Andrea si muove fin qui nel solco tracciato da milioni di emigrati in tutta l'Europa e può considerarsi abbastanza rappresentativa. Ma continuando la lettura del suo diario scopriremo una dimensione del tutto nuova e straordinaria.

6. Solidarietà, conflitto, integrazione

Mario D'Andrea non accetta i continui aumenti del ritmo di lavoro senza rivolgersi alla «commissione interna» (Betriebsrat), un passo che da una parte gli procura ritorsioni, dall'altra un tentativo di corruzione. Viene convocato dal responsabile sindacale per gli stranieri che gli dice: «il tuo maestro mi ha informato che tu stai creando irrequietudine nel tuo reparto ... io ti consiglio di startene buono e di non badare i colleghi stranieri, così che un giorno potrai diventare anche tu come me». D'Andrea non accetta l'invito e «sulla catena mi trovai in un altro posto di lavoro più solo che mai»⁴². Sentiva parlare di un collega tedesco in un reparto vicino, «si chiamava Hermann», e grazie a lui riusciva a far valere i suoi diritti di fiduciario sindacale partecipando anche a riunioni con altri operai tedeschi. Questo gruppo formatosi intorno a Hermann Mühleisen e Willi Hoss⁴³ sentiva come problema fondamentale quello della democrazia sindacale, senza la quale non si possono affrontare dal basso i problemi che nascono dall'organizzazione del lavoro e dalle nuove tecnologie. Ma anche l'integrazione dei lavoratori stranieri nelle strutture sindacali e la partecipazione ai lavori del sindacato rimane una chimera senza un minimo di democrazia sindacale. Questa non era affatto garantita, nè in fabbrica, alla Mercedes di allora, ma nemmeno nelle strutture del sindacato stesso, come dimostrano i fatti successivi. Alla Mercedes i lavoratori stranieri costituivano il 40% degli occupati (e il 70% dei lavoratori alle catene). Ma ancora nel 1972 non avevano che un delegato straniero nel Consiglio di fabbrica composto da ben 40 delegati operai⁴⁴. Alle elezioni del 1972 Hoss-Mühleisen-D'Andrea chiedono più trasparenza nella formazione delle liste. La richiesta viene rifiutata e i tre si presentano con una propria lista raggiungendo il 28% dei voti (nel 1978 addirittura il 39,2%). Hoss e Mühleisen vengono espulsi dal sindacato, contro Mario D'Andrea viene istituito un procedi-

⁴¹ AA. VV., *L'operaio multinazionale in Europa*, Feltrinelli, Milano 1974.

⁴² «Diario di MARIO D'ANDREA», *cit.*, p. 22 s.

⁴³ Comunista espulso dal partito, sindacalista espulso dal sindacato, per anni membro votatissimo del Consiglio di fabbrica della Mercedes, uno dei fondatori dei Verdi, deputato, morto nel 2003. Vedi la sua autobiografia in WILLI HOSS, *op. cit.*

⁴⁴ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 76.

mento disciplinare⁴⁵. Ma il loro gruppo di operai tedeschi, italiani, iugoslavi, greci e turchi, dopo queste elezioni ben rappresentato nel Consiglio di fabbrica, costituisce l'esempio più straordinario di un lavoro «multinazionale» nelle imprese europee degli anni '70. Il loro giornale di fabbrica «Plakat», appoggiato anche da intellettuali e organizzazioni sociali fuori dalla fabbrica, esce in cinque lingue (tedesco, italiano, turco, greco e serbo-croato)⁴⁶, fin quando la IG Metall nei primi anni '90 non riammetteva gli espulsi di venti anni prima a condizione però che venga soppresso il giornale. Willi Hoss scrive nella sua biografia: «È stata una esperienza straordinaria vedere come l'incontro tra Mario D'Andrea e Hermann Mühlisen produceva un nuovo clima sociale in fabbrica. Incontrare sindacalisti tedeschi che non si facevano intimidire dal potere, ma che lavoravano insieme a tutti i colleghi, ha rafforzato l'orgoglio e la coscienza degli stranieri finora umiliati da strutture poco trasparenti»⁴⁷. L'esempio del «gruppo Plakat» alla Mercedes dimostra che l'integrazione degli immigrati stranieri non è possibile senza conflitti quando la parte tedesca si presenta come «controparte».

Nel caso della Mercedes la conflittualità poteva rimanere circoscritta e produrre nel senso vero della parola «integrazione». Il caso opposto si è avuto alla Ford di Colonia, dove nell'agosto del 1973 un grande sciopero dei lavoratori turchi (ma anche di italiani, iugoslavi ecc.) alle catene di montaggio, fu sconfessato dal sindacato, isolato politicamente, represso dalla polizia con l'aiuto degli stessi operai tedeschi⁴⁸ e infine rimosso dalla memoria del movimento operaio e dalla letteratura scientifica sull'immigrazione⁴⁹.

7. Presa di coscienza e processi di integrazione

Per gli immigrati l'orientarsi in una società altamente industrializzata qual'era la Bundesrepublik richiedeva una presa di coscienza e un processo di apprendimento non facile. Ma anche la società tedesca aveva tutto da imparare. Solo che non lo sapeva. La tesi comoda della «provvisorietà» dell'immigrazione la esonerava da ogni riflessione approfondita. Fino alla fine degli anni '60 l'unico pensiero a preoccupare le autorità tedesche e l'opinione pubblica è stato quello della convenienza economica o no dell'importazione di manodopera⁵⁰. Veniva discusso il contributo fornito dai lavoratori

⁴⁵ Per fortuna senza conseguenze grazie anche alle proteste dei metalmeccanici italiani (FLM) espresse in particolare da Alberto Tridente e Mario Sepi.

⁴⁶ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 102; PETER GROHMANN-HORST SACKSTETTER (a cura di): *Plakat*, Rotbuch, Berlin 1979.

⁴⁷ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸ PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit., pag. 132; ma si legga soprattutto la stampa tedesca dal 24 agosto al 1 settembre 1973 con titoli come: «Operai tedeschi liberano la loro fabbrica» (*Bild*, 31.8.1973).

⁴⁹ HILDEBRANDT, ECKART UND OLLE, Walter, *Ihr Kampf ist unser Kampf. Ursachen, Verlauf und Perspektiven der Ausländerstreiks 1973 in der BRD*, Sozialistisches Büro Offenbach, Reihe «Betrieb und Gewerkschaft», Offenbach 1975.

⁵⁰ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001, pp. 206 ss., 218 s., 226 ss.

stranieri alla crescita dell'apparato economico tedesco, mettendo in conto anche i costi che l'economia tedesca doveva sostenere per procurarsi e per amministrare la manodopera straniera. Tutti questi calcoli erano interessati nel peggior senso della parola: L'assunto principale è stato quello di un basso fabbisogno di infrastrutture degli operai stranieri (un immigrato richiederebbe infrastrutture di 30.000 marchi, un lavoratore tedesco costa invece da 150.000 a 200.000 marchi⁵¹) e non si prendevano mai in esame i costi di formazione della manodopera sostenuti dai paesi di provenienza⁵². Solo con l'afflusso straordinario di immigrati e con le tensioni sociali che scoppiano nel boom degli anni 1968-1972 la società tedesca riesce ad ampliare il proprio punto di vista indagando su alcuni aspetti sociali, politici e umani dell'immigrazione ponendosi timidamente la questione dell'integrazione degli immigrati. Equivale ad un cambio dei paradigmi quanto il sociologo svizzero Hoffmann-Novotny scrive: «Chi studia le minoranze deve sapere che l'oggetto nascosto della sua indagine è la maggioranza» e ancora: «la questione dei lavoratori stranieri può essere spiegata in modo esauriente solo se si prende in considerazione tutta la società nella sua dimensione globale»⁵³.

Non conosco ricerche che raccolgono e valutano sistematicamente le varie «spie» indicanti le tappe della presa di coscienza del problema da parte tedesca. In questa sede posso elencare solo alcuni indizi⁵⁴: il primo accenno da parte sindacale alla necessità di sindacalizzare gli operai stranieri viene fatto da Otto Brenner al congresso della IG Metall nel 1960; la scoperta dei lavoratori stranieri da parte della IG Metall (sindacato dei metalmeccanici) avviene poi nel 1963 durante gli scioperi nel Baden-Württemberg quando gli immigrati rifiutano il ruolo di crumiri. Ma ci vorrà ancora più di un decennio prima che gli immigrati conquistino una presenza nelle commissioni interne che va oltre una partecipazione simbolica. Il diritto passivo di elezione per le Commissioni Interne viene concesso solo dal Betriebsverfassungsgesetz del 1972. La questione dell'integrazione degli immigrati nella società tedesca viene posta molto più tardi. Il Ministero Federale del Lavoro rilascia nell'aprile 1972 una direttiva sui «principi relativi all'integrazione dei lavoratori stranieri». Il primo rapporto ufficiale di una commissione governativa sulla questione viene pubblicato nel 1979 (il cosiddetto «Memorandum Kühn»). Il rapporto invita a riconoscere, che «la Germania de facto è un paese di immigrazione», riconoscimento avvenuto poi più di venti anni dopo con il Zuwanderungsgesetz del 2003. L'analisi che propongo andrebbe estesa ai mezzi di comunicazione e alle possibilità per gli immigrati di articolare i propri bisogni, alla discussione

⁵¹ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik ...*, cit., p. 227.

⁵² PAOLO CINANNI, *Emigrazione e imperialismo*, cit., pp. 211 ss.

⁵³ HOFFMANN-NOVOTNY, H.J., *Soziologie des Fremdarbeiterproblems*, Stuttgart 1973.

⁵⁴ PETER KAMMERER, «Modi e tempi della politica migratoria: il caso Germania», in *Emigrazione e politica migratoria degli anni ottanta*, a cura di FRANCO CALVANESE, Salerno 1990; erst nach 1973 und verstärkt erst in den 80er Jahren haben sich die Gewerkschaften aktiv um ihre ausländischen Mitglieder gekümmert. Dazu: PETER KÜHNE-NIHAT ÖZTÜRK, HILDEGART ZIEGLER SCHULTES (Hrsg.), *Wir sind nicht nur zum Arbeiten hier ... Ausländische Arbeiterinnen und Arbeiter in Betrieb und Gewerkschaft*, VSA-Verlag, Hamburg 1988.

delle chiese, agli atti simbolici (il presidente della Repubblica che al ricevimento annuale invita un rappresentante dei lavoratori stranieri) ecc. ecc. Ne risultano nel caso della Germania tempi molto lunghi di maturazione di una coscienza e conoscenza adeguata del problema da parte di quelle associazioni, forze politiche e istituzioni tedesche che si propongono come interlocutrici facendosi carico dei problemi degli immigrati, e ancora di più da parte di quelle che si sentono non come interlocutrici, ma come controparte ostile. A lungo queste ultime prevalgono. Basta vedere l'Ausländergesetz del 1965 con il suo § 2 che subordina il rilascio del permesso di soggiorno «agli interessi della Bundesrepublik» concedendo così una ampia discrezionalità alle autorità, ma nessuna certezza di diritto agli immigrati⁵⁵. Una sentenza diventata famosa spiega come potevano essere intesi questi interessi. Un tribunale negava il permesso di soggiorno al padre di una operaia spagnola bisognosa di assistenza, con questa motivazione: «Il padre non contribuisce al benessere della figlia, ma al contrario, consuma la forza lavoro di lei anche durante il tempo libero»⁵⁶. Stava «negli interessi della Bundesrepublik» poter disporre integralmente della forza lavoro importata e impedire una sua permanenza continuata che comporterebbe elevati costi sociali⁵⁷.

Solo lentamente e superando resistenze notevoli la società tedesca accetterà che alloggi dignitosi, assistenza medica, diritti politici e civili, una vita familiare regolare, scuole per i figli, informazione e cultura, possibilità di pianificare il rientro in patria sono bisogni legittimi di milioni di uomini e donne (e bambini) che non sono solo forza lavoro importata. Verso la fine degli anni '80 si è approdato così alle tematiche complesse di una società multi-etnica e multiculturale⁵⁸. Si possono ricostruire la logica e i tempi di questo sviluppo da una ricerca bibliografica⁵⁹. Credo che sia non solo doveroso, ma anche utile ricordare autori come Paolo Cinanni, Knut Dohse, Siegmund Geiselberger, Ernst Klee e Ursula Mehrländer che hanno avuto un impatto particolare sul dibattito nei primi anni '70⁶⁰.

⁵⁵ Aumentano le voci che chiedono per la politica di immigrazione, la nuova Zuwanderungspolitik, «una maggiore considerazione degli interessi della Bundesrepublik», concetto estremamente ambiguo e gommoso anche se pronunciato da un giurista come KAY HAILBRONNER, «Reform des Zuwanderungsrechts. Konsens und Dissens in der Ausländerpolitik», in *Das Parlament. Beilage aus Politik und Zeitgeschichte*, n. 43, vom 19.10.2001.

⁵⁶ ERNST KLEE, *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, cit., p. 47.

⁵⁷ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik...*, cit. p. 212.

⁵⁸ DANIEL COHN-BENDIT und THOMAS SCHMID, *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1992; KLAUS J. BADE (a cura di), *Die multikulturelle Herausforderung: Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen*, München 1996.

⁵⁹ MEHRLÄNDER, URSULA, *Ausländerforschung 1965-1980. Fragestellungen, theoretische Ansätze, empirische Ergebnisse*, Verlag Neue Gesellschaft, Bonn 1987; REUTER, LUTZ-RAINER und DODENHOEFT, MARTIN, *Arbeitsmigration und gesellschaftliche Entwicklung. Eine Literaturanalyse...*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1988.

⁶⁰ Di Paolo Cinanni è uscito in Germania nel 1970 «Emigration und Imperialismus»; solo tardi è uscito invece di KNUT DOHSE, *Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat. Genese und Funktion von staatlicher Ausländerpolitik und Ausländerrecht. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*, Königstein i.T. 1981; di ERNST KLEE sarebbe da ricordare non solo il già citato *Gastarbeiter...*, ma anche *Die Nigger Europas. Zur Lage der Gastarbeiter*, Düsseldorf 1971; Siegmund Geiselberger è stato incaricato dal Bundesvorstand

8. Conclusioni

Nel periodo 1955-1973 la componente italiana è stata la protagonista (non sempre passiva) dell'immigrazione di forza lavoro nella Bundesrepublik. L'apparato produttivo tedesco è diventato uno dei più formidabili del mondo anche perché con l'immigrazione ha potuto «estrarre l'elemento lavoro» dagli uomini astraendo dalle loro esigenze di vita⁶¹. In una democrazia questo tipo di sfruttamento basato su una «rotazione» della manodopera del tipo «usa e getta» raggiunge ben presto i suoi limiti. Lo stop all'immigrazione del 1973 ha segnato la fine di questo modello. Negli stessi anni, grazie a una rivoluzione tecnologica senza precedenti, inizia una profonda trasformazione dell'apparato industriale (non solo tedesco) che lo renderà sempre più indipendente dall'afflusso di nuova manodopera. Paesi come l'Italia, la Spagna e la Grecia diventano essi stessi paesi di immigrazione e scoprono perfino un «rientro degli emigrati» (del resto sempre esistito)⁶². A partire dagli anni Ottanta i flussi migratori assumono un carattere globale, la figura del «migrante» assomiglia sempre di più a quella dell'uomo sradicato e sempre di meno a quella consueta di forza lavoro fresca da valorizzare. Mentre in Germania era appena iniziata la discussione sul nesso tra immigrazione e «unità operaia» come perno di un modello di integrazione che parte dalla fabbrica per investire la società civile⁶³, tutto il quadro era destinato a cambiare rapidamente.

A partire dal 1973 le autorità tedesche perseguono una doppia strategia. Si comincia a rispondere alle necessità di una politica di integrazione degli immigrati presenti già da molti anni e si attua una politica di agevolazione del ritorno e di limitazione piuttosto rigida degli ingressi⁶⁴. Protagonisti non sempre passivi di questa nuova fase storica sono i lavoratori turchi e le loro famiglie. L'immigrazione italiana invece gode del «privilegio

der Jungsozialisten a curare un *Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter*, Frankfurt 1972; URSULA MEHRLÄNDER, *Die Beschäftigung ausländischer Arbeiter in der BRD*, Köln 1969; infine vorrei ricordare tre convegni del 1975, del 1979 e del 1982 perché trattavano l'immigrazione nel contesto più vasto dei «conflitti di lavoro», del rapporto con il terzo mondo in generale e della storia delle «migrazioni a partire dalla metà dell'800». AA.VV., *Konflikte in der Arbeitswelt*, Jahrbuch für Friedens- und Konfliktforschung, Band VI, Waldkirch 1977; JOCHEN BLASCHKE UND KURT GREUSSING (a cura di), *Dritte Welt in Europa. Probleme der Arbeitsimmigration*, Syndikat, Frankfurt 1980 e infine KLAUS J. BADE (a cura di), *Auswanderer; Wanderarbeiter, Gastarbeiter*, 2 voll., Ostfildern 1984.

⁶¹ KARL POLANYI, *La grande trasformazione*, Torino 1974, p. 211.

⁶² EMILIO REYNERI, *La catena migratoria*, Bologna 1979; Karin Bechtle-Künemund, *Rückkehr nach Monopoli. Spielregeln eines lokalen süditalienischen Arbeitsmarktes*, Campus, Frankfurt-New York 1989.

⁶³ Vedi di PAOLO CINANNI, *Emigrazione e unità operaia*, subito tradotto in Germania. Sul tema sono usciti in tedesco (l'edizione originale è del 1971, Maspéro) gli atti di un colloquio a Tarquinia, 1971, al quale avevano partecipato C. BETTELHEIM, B. CASTLES, P. CINANNI, A. GORZ, M.A. MACCIOCCHI, S. MATTA e altri: *Die Fremdarbeiter*, Erlangen - Gaiganz, 1974. Nel 1971 è uscito il numero 68 *Ausländerbeschäftigung und Imperialismus* della rivista «Das Argument» con contributi di M. NIKOLINAKOS, G. SCHILLER e altri.

⁶⁴ PETER KAMMERER, «Germania: un secolo di politica migratoria», in PIETRO BASSO e FABIO PEROCCO (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte, cit.*, p. 175.

comunitario». Già negli anni Settanta cambia la sua struttura occupazionale. Una gran parte tenta un'ascesa sociale nei servizi. Rapidamente e per molte ragioni cambia anche la percezione reciproca tra tedeschi e italiani⁶⁵. Si apre una nuova forbice alla quale abbiamo già accennato nell'introduzione: su molte famiglie italiane e soprattutto sulla seconda e terza generazione pesa l'incertezza del vivere tra due culture, mentre solo una parte della comunità italiana riesce a mescolare gli stili di vita, le lingue e i saperi⁶⁶. Sarebbe da spiegare perché l'immigrazione italiana in Germania rimane tutto sommato tagliata fuori dai processi dell'«immaginare l'Europa» e dalla costruzione di una cittadinanza europea.

⁶⁵ L'ammissione che i tedeschi possono imparare qualcosa dai Gastarbeiter è di importanza fondamentale, vedi REIMER GRONEMEYER, «Entwicklungspolitische Aufklärung: Können wir von den Gastarbeitern lernen» in *Friedensanalysen. Für Theorie und Praxis 1. Schwerpunkt: Feindbilder*, Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, edition suhrkamp, Frankfurt 1975.

⁶⁶ Vedi i lavori recenti di ROBERTO ALBORINO, URSULA APITZSCH, SONJA HAUG, FRANK HEINS, EDITH PICHLER, ANNE VON OSWALD, INGEBORG PHILIPPER e la grande trilogia di ANGELO NEGRINI, *Memoria vissuta, Una questione di chiesa, Uomini e frontiere*.

La Polonia e i polacchi agli occhi degli studenti italiani d'oggi¹

di
KAROLINA GOLEMO*

Pur essendosi attivati alcuni secoli fa in diversi campi — storici, politici, diplomatici, accademici, etc. — i legami italo-polacchi, evidentemente, non hanno particolarmente inciso sulla percezione sociale della Polonia e dei polacchi dal punto di vista degli italiani d'oggi. Lo scopo della ricerca era quello di esplicitare l'ipotesi che i giovani italiani avessero poca conoscenza di questo paese dell'Est (il quale sarebbe diventato a breve un membro dell'Unione Europea). Ad essere sottoposti all'indagine sono stati i giovani, studenti delle facoltà umanistiche, in quanto rappresentanti della gioventù italiana contemporanea. Ovviamente, gli esiti di questa indagine non dovranno essere generalizzati e trattati come dei dati rappresentativi di tutta la gioventù italiana. Potranno essere presi in considerazione solamente in quanto pura esemplificazione di alcuni atteggiamenti e comportamenti.

Perché i giovani? Sembra che proprio loro siano relativamente i più propensi all'apertura mentale e alla tolleranza verso gli stranieri. In generale, nelle società, ci si aspetta che siano le giovani generazioni a portar avanti il Paese, facendo dei progressi e confrontandosi con delle nuove realtà che avvengono col passar del tempo. La realtà italiana d'oggi — ma certamente questo vale anche per altri paesi europei — è la crescita dell'immigrazione. Gli stranieri presenti in Italia, specialmente quelli non provenienti dai Paesi dell'Unione Europea e chiamati dai media e dalla società italiana extracomunitari, sono già da alcuni anni un fenomeno sociale molto visibile. I polacchi costituiscono una parte significativa degli immigrati. Come vengono concepiti oggi, alla luce dell'allargamento dell'UE?

* *La presente ricerca sul campo è stata svolta nel Novembre e Dicembre u.s., presso le facoltà di Sociologia e Scienze della Comunicazione dell'Università «La Sapienza» di Roma. Il campione era composto da 200 studenti, sociodemograficamente omogenei, di una classe di età compresa tra 19 e 27 anni.*

¹ Una versione modificata e abbreviata del presente testo è stata pubblicata con il titolo *Guardando ad Est: la Polonia vista dagli studenti romani* come un capitolo del volume: FORTI O., PITTAU F., RICCI A., (a cura di), 2004, *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, Nuova Anterem, Roma.

Quanto i giovani italiani sanno sul Paese e sulla Nazione che fra poco, in un certo senso, diventerà quasi concittadina?

Come dimostra l'analisi dei questionari compilati dai giovani italiani (studenti di alcune Facoltà Universitarie di Roma) si nota una grande scarsità di informazione sui polacchi e il loro Paese. La maggior parte degli studenti ha preferito scegliere delle risposte del genere: «Non lo so», oppure non rispondere affatto. In effetti l'analisi è stata possibile solo per le poche voci effettivamente rispondenti alle domande del questionario che, rispetto al totale, costituivano un piccolo gruppo degli studenti partecipanti all'indagine. Ed anche questo va considerato come un indice importante dell'insufficiente conoscenza sull'argomento.

I risultati, generalizzati e divisi in diverse aree problematiche, vengono di seguito rappresentati:

Conoscenza geografica, topologica e politica del paese

Poco più della metà degli italiani intervistati tramite questionario sapeva indicare il pieno nome dello stato polacco, cioè «Repubblica di Polonia». Il 36,5% ha scelto la risposta — Repubblica Popolare di Polonia, quindi il nome legato al regime scorso, un regime comunista. Il 12% non ha risposto affatto. Da un lato può meravigliare una così alta percentuale di rispondenti, che hanno scelto il nome «Repubblica Popolare di Polonia», però, consultati questi dati da alcune persone interessate ai problemi polacchi, risulta che questo possa essere dovuto alla mancata presa di coscienza del cambiamento del nome dello stato polacco, dopo la caduta del regime comunista, da parte di una più giovane generazione di italiani. Allora l'aggettivo «popolare» non deve per forza essere associato al regime passato, ma neppure al blocco dei paesi comunisti. Oltre questo, visto un certo interesse dei giovani italiani d'oggi — benché sembri piuttosto superficiale — verso i diversi tipi del comunismo (si guardino, per esempio, manifestazioni giovanili organizzate per diverse cause, dove bandiere rosse, martelli, falci e slogan radicali si vedono esplicitamente), può essere probabile che i giovani rispondenti non abbiano visto niente di particolarmente bizzarro nel nome «Repubblica Popolare di Polonia».

Solamente 2 su 200 rispondenti sapevano il cognome dell'attuale presidente polacco — Kwasniewski. Questo fatto può meravigliare, perché certi avvenimenti recenti, riguardanti la guerra in Iraq, altresì le speculazioni a proposito della candidatura del Kwasniewski alla carica di segretario generale della NATO, avranno senza dubbio divulgato il nome del presidente anche in Italia. D'altro canto la pronuncia di questo cognome polacco è evidentemente difficile, quindi poteva essere stato ignorato anche per questa ragione. Due persone hanno risposto Walesa — evidentemente ancora sotto l'influenza degli avvenimenti politici di più di dieci anni fa. L'86,5% non ha risposto niente ed il 10,5% ha scritto «non so».

Gli studenti hanno avuto minor dubbi per quanto riguarda la capitale polacca. L'81% ha dato la risposta corretta — Varsavia; l'8% ha scelto Cra-

covia e l'11% non ha dato nessuna risposta. Tra le altre città polacche conosciute dagli studenti italiani si annoverano: Cracovia (46%), a volte considerata erroneamente come la città della nascita di Giovanni Paolo II; Danzica (11,5%), in quanto associata al «corridoio di Danzica» e agli avvenimenti dell'omonimo cantiere navale. Oltre questo, sono state indicate: Poznan, Lodz, Auschwitz (1,5%), ma anche Treblinka, Szczecin, Torun, Tarnow e Wadowice (1%). I singoli rispondenti italiani consideravano polacche anche altre città non appartenenti al territorio, quali: Bratislava, Dachau, Medjugorie, Skopje, Buchenvald. Tanti invece, come nelle domande precedenti, non hanno dato nessuna risposta (40%), oppure hanno risposto «non so» (2,5%).

La maggior parte degli studenti colloca bene la Polonia sulla carta d'Europa². Il 67,5% ha risposto che la Polonia confina con: Repubblica Ceca, Germania e Lituania. Il 22% era convinto che confinasse con Bulgaria, Romania e Ucraina. Secondo il 3% dei rispondenti, la Polonia confina con Bielorussia, Austria e Moldavia. Per quanto riguarda la quantità degli abitanti della Polonia, il 52% ha risposto correttamente, cioè «circa 40 milioni». Ma la percentuale delle persone che ritenevano che in Polonia abitassero circa 25 milioni di persone era tuttavia abbastanza alta: il 28,5%.

Il problema dell'appartenenza della Polonia alla NATO ha provocato più confusione: la più grande percentuale (38,5%) riguardava chi ritiene che la Polonia non sia un membro della NATO. Un 21% non aveva opinione su tale argomento. Un dato sorprendente, visto che ultimamente, a causa della guerra in Iraq, nei media si parlava molto della NATO, sottolineando la partecipazione dei soldati polacchi alle operazioni strategiche, legate al controllo dei territori iracheni. La gioventù italiana, nella maggior parte contraria a quelle operazioni militari (almeno così sembrerebbe dall'intensità delle manifestazioni pacifiste svolte negli ultimi tempi), risulterebbe più interessata ed aggiornata sulla realtà della guerra irachena. Una gran parte (47%) dei giovani italiani era dell'opinione che la Polonia non avesse un accesso al mare. Quelli convinti che sia bagnata dal mare costituivano il 41%. Alcuni studenti, pur ritenendo che la Polonia non si affacciasse sul mare, sollevavano dopo, la questione del «corridoio di Danzica» durante la II guerra mondiale.

Probabilmente ritenevano che la Polonia avesse perso l'accesso al Mar Baltico durante la guerra.

Conoscenza di famosi personaggi polacchi e di eventi riguardanti la Polonia e i polacchi

Il personaggio polacco più conosciuto dal campione rispondente — come si poteva prevedere — è stato Papa, Giovanni Paolo II (indicato

² Le risposte alla domanda erano strutturate come segue:

- a) Repubblica Ceca, Germania, Lituania
- b) Bulgaria, Romania, Ucraina
- c) Bielorussia, Austria, Moldavia

dalla significativa maggioranza degli studenti italiani: 67%). Tra queste riposte il 26,5% ha scritto il vero nome e cognome del Papa, cioè Karol Wojtyła. Risposte di questo genere dimostrano più conoscenza della materia e anche maggiore coscienza della nazionalità polacca del pontefice (fatto importante per l'indagine). Al secondo posto, con una grande distanza percentuale però, era Lech Walesa (indicato dall'11%). A seguire si è riscontrato Zbigniew Boniek (per i rispondenti piuttosto «Zibi Boniek»), con il 9% delle risposte. Il calciatore polacco è noto agli italiani, grazie alla sua durevole presenza, non tanto nella scena sportiva, quanto nei media italiani. Boniek, che ad oggi fa il commentatore in uno dei programmi sportivi in televisione, è riconosciuto dai numerosi spettatori italiani, solo che risulta famoso non in quanto polacco ma in quanto personaggio pubblico. Lo sottolinea un professore di storia dell'Europa Centro-orientale interessato anche alla carriera di Zibi, intervistato in qualità di testimone privilegiato. Secondo lui, la popolarità di Boniek in Italia non può essere spiegata in termini di nazionalità. Egli è noto grazie alla promozione mediale che l'ha fatto diventare un personaggio pubblico e tali personaggi non si definiscono attraverso cittadinanza o provenienza. Oltre Boniek gli intervistati hanno indicato le seguenti persone:

Roman Polanski - 5,5%
Fryderyk Chopin - 4,5%
Jerzy Dudek - 3,5%
Adam Mickiewicz - 1,5%
Josef Conrad, Stanisław Szpilman, Wojciech Jarużelski - 1%

Hanno avuto anche singole citazioni i seguenti cognomi: Bauman³, Lato, Kasia Smutniak, Damian Szumlak, Anna Valentinovic, Gomulka, Novak, Poborsky, Andrzej Wajda, Stanisław Poniatowski, Sobiescy, Malinowski, Lary & Andy Wachosky (creatori del film Matrix).

È difficile dire chi avevano in mente gli studenti, scrivendo *Novak* (è un cognome popolare polacco, corrispondente a «Rossi» italiano) oppure *Poborsky*. Chi è Damian Szumlak? Altri sono ancora più difficili da identificare: *Lukaks*, *Lorenz*, *Marie Coria*.

Gli studenti italiani hanno indicato anche altri cognomi di persone che sicuramente non possono essere considerate polacche: il compositore ungherese Bela Bartok, Eva Henger — la fotomodella e l'attrice porno ungherese-, il leader ex-jugoslavo Tito, lo scrittore austriaco Franz Kafka ed in fine il compositore russo Piotr Tchaikovski.

Il 28% non ha affatto risposto.

Di quali eventi riguardanti la Polonia ed i polacchi hanno sentito parlare i giovani italiani negli ultimi anni?

Ecco la tabella con le risposte:

³ Tutti questi nomi e cognomi sono in versione originale.

Evento riguardante la Polonia ed i polacchi	Le percentuali delle risposte
L'ingresso della Polonia nell'UE	8,0 %
Solidamose	6,0 %
L'attacco dei Tedeschi alla Polonia/L'invasione nazista	4,0 %
La II Guerra Mondiale	4,0 %
I campi di concentramento	3,5 %
Il Papa	3,0 %
La caduta del comunismo	2,5 %
Ghetto di Varsavia	2,0 %
Rivoluzione interna '89	2,0 %
La guerra in Iraq con la partecipazione dei Polacchi	1,5 %
I Campionati di calcio 2002	1,5 %
La grande emigrazione	1,5 %
Il Patto di Varsavia	1,5 %
Distaccamento dall'URSS/la fine dell'URSS	1,5 %
La I Guerra Mondiale	1,5 %
La questione di Danzica/ il corridoio di Danzica	1,0 %
Basso livello di vita/I problemi economici	1,0 %
Sfruttamento (delle prostitute polacche)	1,0 %
L'opinione della Polonia sul sistema di voto	1,0 %
L'elezione di Walesa presidente	1,0 %
L'invasione sovietica alla Polonia	1,0 %
Il dominio di Napoleone	1,0 %
Il regime sovietico	1,0 %
L'Olocausto	1,0 %
Non so	2,0 %
Senza risposta	68,5

Tabella I. Gli eventi più frequenti riguardanti la Polonia ed i Polacchi.

Tra le altre risposte, non contenute nella tabella, due sono apparse sorprendenti: *Havel* e *Distaccamento dalla ex-Jugoslavia*. Nel primo caso l'intervistato non ha specificato la sua risposta, pertanto si può supporre che abbia preso Havel per un polacco. La seconda risposta è evidente: dimostra una grande ignoranza riguardo l'argomento esaminato dall'indagine.

Va notata però anche la risposta *Distaccamento dall'URSS*, la quale può manifestare l'insufficienza d'informazione: non si sa se i rispondenti credessero davvero che la Polonia fosse stata una delle repubbliche sovietiche (quindi faceva parte dell'URSS come ad esempio l'Ucraina), oppure fosse solamente un'espressione metaforica, che significhi l'indipendenza dalle influenze sovietiche. Va pure sottolineato che il 68,5% degli studenti non ha dato nessuna risposta. Pertanto, le risposte analizzate costituivano meno del 30% dell'insieme.

Poche persone (il 14%) hanno indicato quali di questi eventi avevano influenzato maggiormente la propria opinione sulla Polonia e sui polacchi. Al primo posto (2% delle risposte) se ne sono piazzati tre: l'entrata della Polonia nell'UE, l'emigrazione dei polacchi e la caduta del comunismo.

Poi, al secondo posto (1,5%) sono stati: Solidarnosc, la partecipazione dei polacchi alla guerra in Iraq, i campi di concentramento ed il regime sovietico. Al terzo posto (1%) si sono classificati: la nomina di Giovanni Paolo II e lo sfruttamento (del lavoro e delle prostitute polacche). Il 75% non ha dato risposta.

Sotto si presentano alcune citazioni (testuali) delle risposte:

- «L'elezione del papa perché ha rivelato il volto profondamente cattolico del popolo polacco».
- «L'opinione della Polonia sul sistema di voto, perché mi ha fatto capire la determinazione di mantenere un'identità forte e la volontà di non contare meno degli altri stati membri».
- «La presa di posizione circa la guerra in Iraq. Perché non pensavo che la Polonia avesse interesse a partecipare.»
- «La seconda guerra mondiale perché è la prima guerra che ricordo contro la Polonia».

Una persona, pur non sapendo indicare nessun evento storico, politico, sociale etc. riguardante la Polonia, ha scritto di un fatto personale che aveva influenzato la sua opinione su questo Paese:

- «Dei miei amici hanno compiuto un viaggio in barca a vela sui laghi polacchi e si sono trovati davvero bene, anche con la gente del posto.»

Evidentemente esperienze semplici, informazioni ottenute di prima mano possono avere su alcune persone più influenza degli eventi storici e di alcuni momenti cruciali studiati nei manuali.

I canali e le fonti d'informazione sulla Polonia e sui polacchi.

L'indagine ha dimostrato che il modo più frequente di ottenere informazioni sulla Polonia e i suoi abitanti fosse attraverso i mass media. Gli intervistati dovevano dare un voto da 1 a 5 ad alcuni canali d'informazione. La tabella qui di seguito riportata presenta le medie aritmetiche dei punti assegnati ad ogni canale d'informazione:

Le medie così basse sono dovute al fatto che frequentemente gli intervistati non davano affatto i voti ai seguenti canali d'informazione⁴,

Il modo di ottenere informazioni	La media aritmetica dei punti assegnati
Durante lezioni universitarie	1,29
Durante le conversazioni con amici	1,23
Attraverso l'osservazione della vita dei Polacchi in Italia	1,32
Mediante contatti personali con i Polacchi	1,28
Attraverso i mass media	2,16

Tabella II. I modi di ottenere informazioni sulla Polonia e sui Polacchi.

⁴ In questi casi i seguenti canali d'informazione ottenevano il valore = 0 il quale abbassava la media.

come se itenessero a priori di non ottenere tali informazioni. Visibilmente al primo posto si sono classificati i media; va notato però che anche in questo caso la media non era alta (2,16 su 5). È sicuramente una prova della scarsità d'informazione sulla Polonia e sui polacchi tra i giovani italiani.

Attraverso quali media si ottengono maggiormente queste informazioni?

Al primo posto risulta — come si poteva prevedere — la televisione (media: 2,71 punti su 4); poi la stampa (2,11), Internet (1,52) e la radio (1,25). Gli intervistati sono stati pregati di indicare i nomi dei giornali maggiormente letti. Tra quelli più frequentemente letti si sono trovati:

La Repubblica - letta dal 44%

Il Corriere della Sera - 28 %

Il Messaggero - 20 %

City, Metro, Leggo - 17,5 %

Giornali sportivi - 7 %

Il Manifesto - 7 %

Sono i giornali che dedicano alla tematica polacca relativamente poco spazio. Il giornale di profilo cattolico «Avvenire» il quale si occupa maggiormente della Polonia viene letto solamente dall'1% dei rispondenti. La stessa percentuale legge la rivista «Limes», la quale tratta spesso dei problemi dell'Europa Centro-Orientale. Dunque solo questo ristretto gruppo poteva avere più informazioni sulla Polonia e sui polacchi. Le risposte alle seguenti domande sono servite a valutare il livello di visibilità della tematica polacca nei media italiani. Il campione ha indicato il numero approssimativo delle notizie sulla Polonia e sui polacchi, apparse nell'arco di un mese⁵. La tabella qui di seguito riportata dimostra la reiterazione di queste informazioni e le percentuali corrispondenti:

Quantità d'informazioni sulla Polonia e sui polacchi	La percentuale delle risposte
0	7,5 %
1	5,5%
2	6,5%
3	6,0%
4	2,5%
5	4,5%
6	1,5%
8	0,5%
10	3%
15	1%
20	1%

Tabella III. Le quantità d'informazioni sulla Polonia e sui polacchi nell'arco di un mese.

⁵ L'indagine è stata condotta alla fine di novembre ed all'inizio di dicembre 2003. I rispondenti si riferivano «all'ultimo mese» quindi adeguatamente al periodo: dalla fine di ottobre alla fine di novembre, oppure dall'inizio di novembre all'inizio di dicembre 2003. Il periodo non è allora molto precisato. Lo scopo di questa domanda era di evidenziare la frequenza approssimativa delle notizie sulla Polonia e sui polacchi nei media italiani.

Tre rispondenti hanno valutato il numero approssimativo di notizie riguardati la Polonia in percentuali: 30%, 20%, 30%. Se le notizie sulla Polonia e sui polacchi occupassero davvero il 20 o il 30% dell'insieme delle informazioni diffuse dai media italiani si potrebbe dire che il Paese polacco risulti molto popolare in Italia. Ovviamente la realtà è diametralmente diversa; ciò viene evidenziato dalla poca conoscenza della tematica polacca tra i rispondenti. Si potrebbe dire che in un mese gli studenti interpellati abbiano ricevuto mediamente 3,5 informazioni sulla Polonia e sui polacchi.

Che cosa riguardavano quelle informazioni? La seguente tabella presenta i temi più frequenti delle notizie polacche diffuse dai media italiani:

Il tema della notizia sulla Polonia	Le percentuali delle risposte
L'Unione Europea	9,5%
Politica/situazione politica del Paese	4,5%
Il Papa	4,5%
La criminalità	3,5%
Lo sport	3,5%
La guerra in Iraq	3,0%
La cronaca	3,0%
Gli immigrati	2,0%
Il sistema di voto nell'UE allargata	1,0%
Non so	6,5%
Senza risposta	60,0%

Tabella IV. I temi più frequenti delle notizie sulla Polonia e sui Polacchi.

Evidentemente maggior spazio lo hanno occupato le notizie sull'UE e precisamente sul suo allargamento. Le informazioni sul Papa riguardavano ad esempio:

- «Condizioni precarie della salute del Pontefice e il suo punto di vista sulla situazione internazionale.»

Le notizie sulla criminalità riguardanti i polacchi non sono precisate dai rispondenti. Sono stati però enumerati in quanto «cronaca» degli incidenti stradali e sul lavoro in cui essi erano coinvolti. È apparsa anche una notizia su:

- «La morte di quattro polacchi all'interno di una casa abusiva, morti bruciati.»

Va sottolineata una risposta abbastanza inquietante, che riguardava una notizia sugli immigrati polacchi e specificatamente sui presunti «sbarchi di clandestini». Che ci siano tanti polacchi migranti in direzione Italia non c'è alcun dubbio. Fino ad ora, però, non sono mai venuti con barche. Forse perché vista l'ubicazione geografica della Polonia, l'approdare sulla costa italiana sarebbe stato abbastanza carambolesco. Da quale mare dovrebbero poi arrivare? L'intervistato probabilmente avrà visto informazioni su

Albanesi oppure su migranti di altre nazionalità, che vengono in Italia per la via del mare.

La presenza della lingua e della cultura polacca nell'ambiente universitario e culturale romano.

Come dimostrano i seguenti dati, la lingua e la cultura polacca non occupano quasi nessuno spazio nella vita culturale dei giovani romani. I rispondenti per la gran parte non erano consci delle iniziative culturali polacche che si svolgono a Roma.

Secondo la maggioranza degli intervistati (43%) non risulta possibile studiare la lingua e la cultura polacca nella loro università. Il 42% non sapeva se esistesse tale possibilità. Solo il 14% era dell'opinione che ciò fosse possibile. In realtà all'Università «La Sapienza» esiste la Cattedra di lingua e letteratura polacca, che fa parte della Slavistica. Inoltre la lingua polacca si può studiare anche nelle altre facoltà, scegliendola come lingua straniera biennale o triennale (lettorato di lingua polacca). Evidentemente gli studenti intervistati non erano consapevoli di questa possibilità.

Il 91% non conosceva nessuna persona che studiasse la lingua e/o cultura polacca. Il 3% ne conosceva alcune ed il 2% ne conosceva solo una. Il 90% non sapeva indicare il numero approssimativo di polacchi che vivono a Roma. Quelli che ritenevano di sapere quanti polacchi fossero presenti a Roma indicavano cifre molto varie: 255.000, 300.000, 75.000, 30-40.000, 3.000...

La maggioranza (93%) non aveva sentito mai parlare della cosiddetta «Polonia italiana», l'associazione dei polacchi residenti a Roma. Solo il 3% l'aveva sentita nominare. Il 91% non sapeva indicare un'organizzazione o istituzione polacca attiva a Roma. All'Ambasciata della Repubblica di Polonia ci ha pensato solamente l'8% degli intervistati. Solo una persona ha indicato l'Istituto Polacco. Solo il 3,5% degli studenti italiani ha sentito parlare di attività culturali riguardanti la Polonia e svolgentisi a Roma. Sono stati indicati:

- «una mostra itinerante sui prodotti tipici polacchi (qualche anno fa)»;
- «manifestazione artistica organizzata dall'Istituto Polacco»;
- «riunioni di studenti polacchi».

Solo una persona su 200 ha preso parte a un'iniziativa del genere.

L'Istituto Polacco di Roma si presenta come un'istituzione attiva e piena di iniziative nuove. Lo affermano non solo persone legate alla promozione dell'Istituto ma anche alcuni osservatori «esterni» studiosi della cultura polacca o semplicemente interessati ad essa. Pur essendo attivo e creativo l'Istituto rimane però ermetico, attirando un gruppo esiguo di persone particolarmente interessate alla tematica polacca. Per la maggior parte dei romani (e specialmente quelli giovani) la sua attività rimane oscura. Una professoressa, sociologa, insegnante in una delle università romane lo spiega nel seguente modo:

«La cultura polacca a Roma non può occupare lo stesso spazio che occupa la cultura italiana, per esempio a Cracovia. La vita romana è molto frenetica, la città è così grande ed offre una tale quantità di passatempi che l'Istituto Polacco semplicemente si perde tra tante altre istituzioni culturali straniere. C'è troppa scelta e per questo la cultura polacca diventa poco visibile.»

Magari si potrebbe pensare ad una più intensa promozione diretta proprio alla gioventù italiana.

Le condizioni di lavoro e la vita dei polacchi residenti a Roma.

Di che cosa, secondo gli studenti campione, si occupano i Polacchi che vivono a Roma?

I rispondenti avevano tre risposte da scegliere: a) attività diplomatiche; b) lavoro manuale; c) affari (business) e si chiedevano di segnalare ogni risposta dandole un numero da 1 (attività più rara) a 3 (attività più frequente). C'era anche spazio per altre risposte, considerate importanti. Evidentemente nella coscienza dei rispondenti al primo posto (media 1,57) esiste «polacco - lavoratore manuale». Però — e qui appare un dato sorprendente — «polacco - businessman» e «polacco - diplomatico» sono pure visibili (le risposte medie erano rispettivamente 1,12 e 1,57). Altre occupazioni dei polacchi a Roma erano: colf, studio, malavita, prostituzione e — qui un dato particolare — consumazione di birra. È vero che l'immagine dei polacchi che devono birra di fronte all'entrata della chiesa polacca, in via delle Botteghe Oscure, dopo la messa, si è già bene inserita nel quadro della Città Eterna. Che però la consumazione di birra sia l'occupazione più frequente dei polacchi a Roma sembra una valutazione esagerata.

Alla domanda aperta, sul mestiere più frequente dei polacchi a Roma gli studenti hanno risposto in modo un poco diverso, enumerando quasi solamente i lavori manuali. I lavori più frequentemente indicati vengono presentati nella tabella qui di seguito:

Altri mestieri dei polacchi, indicati dai singoli intervistati erano:

Mestiere dei polacchi residenti a Roma	Percentuale delle risposte
Manovale	29,0%
Operaio	14,0%
Muratore	12,5%
Collaboratrice domestica/colf	11,0%
Edile	7,0%
Badante	4,5%
Lavavetri	2,0%

Tabella V. I mestieri più frequenti dei polacchi a Roma.

«carpentiere, cameriere, idraulico, governante, manovale in nero, prostituta, giardiniere, elettrico, tecnico, restauratore, venditore ambulante, diplomata, studente, artigiano, commerciante, pittore».

Il 45% dei giovani italiani erano convinti che i polacchi non guadagnassero bene a Roma. Il 45% non aveva opinione su questo argomento e solo l'8% riteneva che i guadagni dei polacchi fossero buoni.

*Qual'è la ragione per la quale gli Italiani assumono alle proprie dipendenze i polacchi?*⁶

Secondo il 90% questo avviene perché i polacchi sono lavoratori a buon mercato. Il 23,5% riteneva che la ragione fosse la loro resistenza fisica. Per l'onestà dei polacchi era il 16,5% degli studenti e per la loro professionalità solo 13%.

La risposta «resistenza fisica» era proposta nel questionario come una provocazione, poiché è difficile dedurre la resistenza fisica dalla nazionalità di una persona. In altre parole: non ci si deve aspettare una speciale resistenza fisica da un uomo basandosi sulla sua provenienza. Questo potrebbe portare a delle ideologie pericolose (cioè il discorso sulle differenze biologiche tra le nazionalità) già conosciute e diffuse nel passato. Se è vero che i polacchi sono resistenti fisicamente, ciò è perché devono esserlo facendo certi lavori in Italia e non avendo altra scelta. Questa resistenza definitivamente non deriva dalla loro nazionalità. Evidentemente il 23,5% non ha fatto caso alla particolare formulazione di questa domanda.

Una persona, avendo precedentemente citato come unica occupazione dei polacchi a Roma la prostituzione, si è espressa in tal modo: «dipende dalla resistenza fisica».

Alcune persone davano i loro commenti a proposito delle condizioni di lavoro dei polacchi a Roma. Indicavano altri motivi per i quali questi ultimi lavorano per gli Italiani:

- «perché non possono far altro che farsi sfruttare»;
- «perché accettano qualunque lavoro che gli Italiani non farebbero»;
- «sono costretti ad accettare quello che gli viene proposto»;
- «hanno troppo bisogno di lavorare e sono facilmente gestibili»;
- «flessibilità dell'orario, disponibilità»;
- «perché lavorano in nero senza creare problemi»;
- «hanno voglia di lavorare»;
- «sono ricattabili»;
- «perché il capitalista (imprenditore) sfrutta le minoranze emarginate e disaggiate»;
- «perché così possono assumerli in nero sicuramente, visto che sanno che la maggior parte ha bisogno di lavorare per vivere. Bisognerebbe tutelarli di più».

La maggioranza era convinta che i polacchi residenti in Italia non commettersero più reati degli Italiani. Solo il 3% degli studenti erano contrari. Sebbene l'immagine del polacco in Italia non sia molto positiva, non c'è una generalizzazione nei confronti di tutti i polacchi di essere particolarmente impegnati nella malavita.

⁶ Le risposte alla domanda erano strutturate.

L'immagine del Papa polacco.

Agli studenti è stato chiesto di indicare la loro prima associazione di idee con il termine «Papa». Le risposte dovevano dimostrare quanto il presente Papa viene associato al carattere polacco. Le associazioni erano talmente diverse che difficilmente coincidevano con categorie generali. Parole ed espressioni usate dagli intervistati — più positive che negative — appartenevano a diverse aree: da quella spirituale a quella terrestre, dalla politica all'emozionale. Qui non si citeranno tutte — pur essendo molto interessanti — perché lo scopo generale di questa domanda era di esaminare se il Papa viene associato alla sua provenienza polacca. Come dimostrano i dati, solamente il 16% ha pensato al Papa in questo contesto polacco (le associazioni: *polacco, Polonia*). Il gruppo più cospicuo, però, ha associato il termine «papa» alla Chiesa, al cattolicesimo, al cristianesimo, alla fede, etc. È palese allora che Giovanni Paolo II sia per gli italiani soprattutto il capo della Chiesa, e non un polacco. Con questa affermazione concordano alcuni esperti intervistati su questo argomento: in Italia ci sono sempre stati i papi. Non conta la nazionalità.

Secondo il 73% il Papa polacco influenza positivamente l'immagine dei suoi connazionali in Italia. Alcune persone interessate alla Polonia e alle recenti problematiche socio-politiche, l'hanno confermato, spiegando che, grazie alla presenza di Papa Wojtyła, i polacchi sono stati più privilegiati nel mercato del lavoro e non sono stati sottoposti alle leggi italiane riguardanti l'immigrazione, allo stesso livello rispetto alle altre nazionalità. Se questa opinione sia ancora valida sarà un altro discorso da trattare approfonditamente.

L'interesse per la Polonia, alcune dichiarazioni

Alle prime dichiarazioni rilasciate nel questionario il 44% era interessato ad ottenere informazioni sulla Polonia. Il 29% ha dichiarato di non interessarsi ed il 24,5% non aveva opinione su questo argomento.

I motivi di un tale interesse verso la Polonia vengono presentati nella tabella qui di seguito esposta:

Tra altri motivi indicati dalle singole persone ci sono stati ad esempio:

Il motivo dell'interesse per la Polonia	Le percentuali delle risposte
È bello conoscere altre culture, costumi, etc.	12,0%
Perché non so nulla/so poco su questo argomento	11,0%
Per un arricchimento culturale/scambio di vedute	4,5%
Perché è un Paese importante, interessante	4,0%
Per cultura personale	3,5 %
Per curiosità	2,5%
Perché la Polonia entra nell'UE	2,5%
Per sapere di più	2,0%
Perché è un Paese europeo	1,0%

Tabella VI. I motivi dell'interesse dei rispondenti per la Polonia.

turismo, tanti immigrati polacchi in Italia. Un altro ha dato un motivo molto originale del suo interesse per la Polonia scrivendo:

- «perche Napoleone ha parlato in modo eccellente delle donne polacche, per la loro bellezza.»

Anche gli intervistati non interessati alla Polonia spiegavano il proprio atteggiamento nel modo seguente:

- «Mi interessano al momento altre popolazioni»
- «Non penso di andare mai in Polonia»
- «La Polonia non mi ha mai incuriosito, forse per ignoranza»
- «Lo vedo un paese ininfluenza e non in collaborazione con l'Italia e l'Europa»
- «Perché il popolo polacco non ha mai fatto nulla di veramente interessante»
- «È un mondo lontano a me»
- «Non mi fido delle popolazioni slave, non mi interessa»
- «Abbiamo già abbastanza problemi in Italia»

Gli stereotipi del «polacco» versus l'esperienza personale del contatto con i polacchi.

La domanda fatta agli studenti di indicare alcuni stereotipi⁷ (sostantivi, aggettivi) legati ai Polacchi, ha portato dei risultati fruttuosi. Sono apparse molte espressioni — sia positive, sia negative — che permettono di delineare un'immagine generale del polacco agli occhi degli studenti italiani. La tabella che segue riportata presenta le espressioni attribuite ai polacchi dagli studenti italiani:

Oltre le espressioni stereotipiche indicate sono apparse altrettante associazioni di pensiero con il termine «polacco». Siccome il problema sembra importante e le risposte erano davvero interessanti e originali, si presentano di sotto le caratteristiche associate ai polacchi dagli studenti italiani:

«magro, unito, orgoglioso, semplice, triste, espansivo, mangione, indipendente, concreto, serio, malvestito, arretrato, preciso, utilitarista, molesto, arrogante, rompicoglioni, venditore ambulante, distaccato, passivo, cristiano, sfortunato, caparbio, extracomunitario, morti di fame, sicuro di sé, top model, viaggiatore, romantico, intelligente, emarginato, rivoluzionario, ortodosso, occhi chiari, altruista, contadino, analfabeta, diffidente, collaboratrice domestica, buongustaio, spacciatore, opportunista, donne lavoratrici, zingaro, infame, poco di buono, stupratore, suscettibile, amichevole con propri connazionali, umano, simile.»

«Volontà forte, famiglia, tradizione, fede, desolazione, Papa, voglia di emergere, molti ebrei polacchi.»

⁷ Non sono stati chiesti apposta agli studenti gli stereotipi propri, cioè le loro immagini stereotipiche del Polacco, poiché la domanda impostata in tale modo avrebbe potuto provocare ai rispondenti una reazione di rifiuto dall'uso di tale modo di pensiero. In altre parole: i rispondenti avrebbero potuto dire di non utilizzare alcuno stereotipo.

Stereotipo del polacco	Le percentuali delle risposte
Povero	16,0%
Lavoratore	15,0%
ubriacone/amante dell'alcool	11,5%
Biondo	11,5%
Religioso	7,5%
Inmigrato	5,0%
Cattolico	5,0%
Lavavetri	5,0%
Ladro	4,0%
ex-comunista/comunista	4,0%
onesto/leale	4,0%
belle donne	4,0%
Manovale	3,5%
Alto	3,5%
Freddo	3,0%
sfruttato/sfruttato al lavoro	3,0%
Umile	3,0%
Muratore	2,5%
imbrogliatore/disonesto	2,0%
donne facili/di facili costumi	2,0%
Prostitute	2,0%
Sporco	2,0%
Estraneo	2,0%
camagione chiara	2,0%
Criminale/delinquenza	2,0%
Chiuso	1,5%
Simpativo	1,5%
Patriota	1,5%
Svegliato/nullafacente	1,5%
Rubalavoro	1,5%
Colto	1,5%
Disponibile	1,5%
aggressivo/violento	1,5%

Tabella VII. Gli stereotipi più frequenti dei polacchi secondo gli studenti italiani.

Va osservato che questi giovani Italiani hanno dimostrato tanta creatività. Le associazioni riguardano aspetti molto vari. Bisogna sottolineare che per 200 persone sono apparse tantissime espressioni stereotipiche le quali nella grande parte non si ripetevano. Molte caratteristiche erano singolari. Questo può evidenziare che lo stereotipo del polacco agli occhi dei giovani non si sia ancora «cristallizzato». Il termine «polacco» suscita reazioni e associazioni molto varie e spesso non confrontabili. Alcune parole sono apparse però con più frequenza. L'aggettivo più usato era: «povero» ed al secondo posto si è classificato: «lavoratore». Dunque è palese che gli stu-

denti indagati più frequentemente vedevano i polacchi attraverso la gente polacca che viene a lavorare in Italia perché nel proprio Paese non trova un'occupazione economicamente soddisfacente. I polacchi vengono allora considerati poveri uomini, i quali migrano per motivi di lavoro, per mantenere se stessi e la propria famiglia. Al terzo posto veniva indicata l'inclinazione dei polacchi alla consumazione dell'alcool. E questo dato non conferma l'opinione di un esperto dei flussi migratori intervistato in qualità di testimone privilegiato. Questi era convinto che lo stereotipo del polacco ubriaccone appartenesse già al passato e fosse piuttosto legato alla prima fase dell'immigrazione polacca. Oggi, secondo l'esperto, i polacchi più frequentemente suscitano le associazioni di pensiero legate alla loro fisionomia — «alto, biondo». Dopo questi due vengono le espressioni: «cattolico» o «religioso». Le valutazioni negative come: «ubriaccone, ladro, disonesto», non occupano più nessuno spazio nelle caratteristiche dei polacchi e specialmente se esse vengono fatte dalla generazione giovane.

Il polacco «religioso» e «cattolico» si è classificato al quarto posto. La convinzione che tra i polacchi ci sia una fede profonda è molto forte; probabilmente fin dalla nomina del papa Wojtyła tutto il popolo polacco viene identificato con cattolicesimo, fede, religiosità. Tale caratteristica viene spesso sottolineata dagli italiani quando si parla delle affinità tra queste due nazioni. Non per tutti però il cattolicesimo polacco è così evidente: una delle persone interpellate ha considerato i polacchi «ortodossi».

Al quinto posto c'erano associazioni valoriali nuovamente legate ai polacchi soggiornanti in Italia: «immigrato e lavavetri» — un lavoro diffusosi in Italia proprio da parte degli immigrati polacchi.

Per quanto riguarda le caratteristiche valutative va osservato che il polacco è «onesto» e «leale» per il 4%, mentre in minor parte (2%) lo descrivono come «imbrogliatore» e «disonesto». Forse questo sarebbe stato per i polacchi un motivo per accontentarsi, solo che un altro 4% ha considerato i polacchi «ladri». Le polacche sono state descritte dal 4% come «belle donne» però per «equilibrare» questo giudizio positivo la stessa percentuale ha detto sulle polacche: «donne di facili costumi», oppure «prostitute». Altre caratteristiche positive: «simpatico, patriota, colto, disponibile» (in totale 6% degli studenti) sono state oppresse dalle espressioni negative: «sporco, rubalavoro, estraneo, nullafacente, aggressivo» (in totale 10%).

Concludendo, bisogna sottolineare che lo stereotipo sui polacchi secondo i giovani italiani è abbastanza ambivalente, pur trovando sempre al primo posto associazioni legate a povertà, alcool, condizioni dure del lavoro e religiosità.

Mentre lo stereotipo del polacco agli occhi dei studenti italiani è, tutto sommato, abbastanza negativo, le loro opinioni sui singoli polacchi conosciuti di persona sono definitivamente positive.

I risultati dell'indagine dimostrano che una grande percentuale dei rispondenti (47%) conosce personalmente una persona polacca. Salvo quelli che non hanno dato risposta (5%), quasi la metà del campione. Questo evidenzia la visibilità e il riconoscimento dei polacchi a Roma. Gli interpellati

sono stati anche capaci di definire una breve caratteristica della persona polacca che conoscono.

Chi sono i polacchi conosciuti dagli studenti indagati? La maggioranza (21% delle risposte) sono lavoratori che risiedono temporaneamente in Italia, il 10% — quelli che hanno famiglia in Italia, il 6% — colleghi di scuola o di università. Altre risposte (13,5%) erano: amici, fidanzati, conoscenti, preti, quelli che hanno la cittadinanza italiana.

Di sotto vengono presentate alcune caratteristiche dei polacchi conosciuti:

- «simpatico e intelligente»
- «molto gentile, educato, disponibile»
- «molto discreta e attenta al benessere familiare»
- «un bravo uomo, tranquillo, onesto, lavora seriamente»
- «è la moglie del mio amico ed è una persona dolcissima che parla spesso del suo paese con un po' di malinconia»
- «simpatica, semplice, altruista»
- «una persona aperta, molto professionale, disponibile e simpatica»
- «molto intelligente, ambiziosa, lavoratrice»
- «è una persona onesta, rispettabile, affidabile, gentile, cortese»
- «estremamente intelligente, molto bella e dolce»
- «bravo, onesto, sincero ma caparbio»
- «beve un po' troppo però è una brava persona»
- «È molto sincera. Ha caratteristiche simili alle mie. È onesta e generosa»
- «penso che è una brava persona, però un po' si crede la vittima di noi italiani»

Oltre le espressioni di questo genere sono pure apparse molte caratteristiche focalizzate sul lavoro pesante, sul sacrificio, sul combattere contro la sorte, ad esempio:

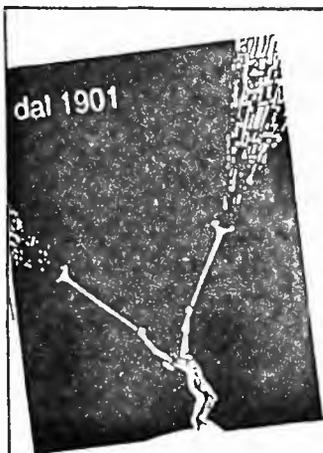
- «è disponibile e molto impegnata all'università! Fa tanti sacrifici per mantenersi agli studi»
- «un povero uomo che ha lasciato la terra nativa per una vana speranza di benessere»
- «bravissima persona che cerca di mandare avanti la sua famiglia con le sue forze»
- «una ragazza determinata lavoratrice (legge il tg polacco in una rete privata e fa la cameriera). Le sono morti i genitori. Sta cercando di farsi una vita qui»
- «una persona seria ed onesta; sa il vero significato della fatica del lavoro; molto aperta e generosa».

Una comparazione fra lo stereotipo generale del polacco delineato dagli intervistati e l'immagine del polacco che si crea in base alle esperienze personali con la gente polacca dimostra una certa discrepanza. Siccome la conoscenza della cultura polacca tra i giovani italiani è scarsa e mancano informazioni che potrebbero arricchirla, si usufruiscono dei mec-

canismi dello stereotipo per descrivere e presentare il proprio atteggiamento verso i polacchi. A causa della mancanza dell'informazione sufficiente si crea la non conoscenza verso l'ignoto. Lo stereotipo, non verificato con la realtà, si rafforza, mentre le esperienze personali del contatto con i singoli polacchi nella maggior parte non confermano lo stereotipo negativo ed influenzano positivamente l'immagine generale dei polacchi.

Bisognerebbe badare di più alla promozione della cultura polacca in Italia e facilitare i contatti reciproci in diversi ambienti (culturali, artistici, economici, scientifici, universitari, civili, politici, etc.) Ciò permetterebbe di superare l'immagine del polacco-povero, immigrato, alcolizzato, manovale.

Ovviamente non sembra facile attuare iniziative promozionali della Polonia in Italia. Perlopiù chi se ne interessa sono persone professionalmente legate ad essa ovvero slavisti, traduttori, scienziati etc. Bisognerebbe però accentuare il fatto che si notano dei miglioramenti riguardo alla presenza della cultura polacca nell'ambiente dei non specialisti del settore: per esempio l'utilità di alcuni libri recentemente pubblicati in Italia tra cui un libro tascabile sulla storia della letteratura polacca. Negli istituti culturali polacchi si svolgono maggiori attività: sarebbe indispensabile però che fossero più pubblicizzate affinché un italiano medio le possa trovare tra le numerose offerte culturali proposte ogni giorno.



*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

CRONACHE E COMMENTI

Sogni d'America, ieri e oggi

«Dreams of Freedom», featuring the Boston immigrant experience: un museo promettente, presente in tutte le mappe di Boston distribuite gratuitamente negli hotel e nei centri di informazione. Nell'annuncio si fa esplicito riferimento a Sacco e Vanzetti, ma anche al presidente John Kennedy.

Sembra interessante: già da Roma mi ero chiesta se Boston serbasse memoria della uccisione dei due anarchici italiani. Mia figlia chiede: «Sei sicura che sia stato a Boston?» Diamine, mi ricordo persino brani di canzoni su Sacco e Vanzetti cantate tra gli emigrati italiani, notissime anche da noi. Una vecchia ballata, che inizia così:

*Il 22 di Agosto a Boston in America
Sacco e Vanzetti van sulla sedia elettrica*

E così prosegue:

*E tutto il mondo intero reclama la loro innocenza
Ma il presidente Fuller non ebbe più clemenza
«Siano essi di qualunque nazione
noi li uccidiamo con grande ragione».*

*Addio moglie e figlio, e te sorella cara
A noi per tutti e due è pronta già la bara:
addio amici, in cor la fè,
viva l'Italia e abbasso il re!*

Ne ricordo anche un'altra, composta da Vampo e Pensiero:

*Sacco e Vanzetti furono arrestati
A Boston una sera con sorpresa
D'avere ucciso furono accusati
E pel verdetto furono in attesa*

*E Sacco disse: «Noi siamo innocenti,
e chi ci condannò lo sa pur bene.
Ci han calcolato come delinquenti
Stringendoci più forti le catene...»*

Dunque la città di Boston è venuta a patti con questa tremenda storia, ha riconosciuto il sogno di libertà degli anarchici italiani. Li ha messi accanto al presidente Kennedy: notevole. Chiediamo in albergo se ci tro-

di manodopera in Italia, paese alleato, risente di tutte le contraddizioni che si sviluppano tra i due paesi. I metodi applicati dalla parte tedesca vanno da accordi rispettosi nel periodo 1938-1942 fino a rastrellamenti brutali dopo l'8 settembre 1943, da una volontà di gestione statale della mobilità internazionale della manodopera fino alla violenza esercitata militarmente, qualche volta in accordo con le autorità italiane, qualche volta da queste sabotate²¹. Verso la fine della guerra e dopo l'8 settembre 1943 la situazione dei lavoratori italiani in Germania si fa particolarmente dura per «l'ondata di odio scatenata contro di loro da parte delle autorità e della popolazione»²².

Quando solo dieci anni dopo l'industria tedesca riscopre il suo fabbisogno di manodopera, le autorità stipulano di nuovo contratti di reclutamento rispettosi e la popolazione continua a non vedere di buon occhio i lavoratori stranieri²³. Perciò questi vengono presentati come «ospiti» temporanei. La vera grande novità verificatasi con la ripresa dell'immigrazione a partire dal 1955 è stata da una parte il rapido miglioramento delle condizioni economiche generali e dall'altra la presenza del sindacato coinvolto nella gestione del mercato del lavoro (una conquista che risale alla Repubblica di Weimar, ma annullata durante il nazismo). Tuttavia è significativo proprio il ritardo con il quale i sindacati tedeschi scoprono «i colleghi stranieri». Il DGB nutre a lungo l'idea comoda di una «armonia degli interessi» tra operai «ospiti» disposti a rinunciare alla propria salute e a tutta una serie di rapporti umani e sociali pur di guadagnare in breve tempo il massimo possibile e operai tedeschi per i quali si aprono nuove carriere grazie all'importazione di manodopera a basso costo²⁴.

Studiando la situazione degli anni '50 nella Repubblica Federale di Germania non ho trovato tracce di una riflessione critica sull'impiego di manodopera straniera nel passato o addirittura di una rottura dichiarata con la prassi seguita appena dieci anni prima dalle imprese e dall'amministra-

1944 in una riunione: «dai 5 milioni di lavoratori stranieri venuti in Germania nemmeno 200.000 sono venuti di loro volontà», cit. in ULRICH HERBERT, *Fremdarbeiter. Politik und Praxis des Ausländer-Einsatzes in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches*, Dietz Nachf., Berlin-Bonn 1985, p. 254

²¹ LUIGI CAJANI-BRUNELLO MANTELLI, *Lavorare in Germania: Gli italiani dall'Asse al mercato comune europeo*, in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., pp. 89 ss.

²² ULRICH HERBERT, *Fremdarbeiter ...*, cit. S. 260; CESARE BERMANI, *Al lavoro nella Germania di Hitler ...*, cit., riporta documenti e testimonianze agghiaccianti.

²³ Ancora nel 1961 il direttore generale della Volkswagen Nordhoff acconsentiva all'impiego di manodopera straniera «contro il suo desiderio e le sue speranze, ma costretto da ritardi di produzione dovuti a fannulloni (Bummelanten) tedeschi», citato in ANNE VON OSWALD, «Stippvisiten in der Autostadt: Volkswagen, Wolfsburg und die italienischen Gastarbeiter 1962-1975», p. 225 in BADE, KLAUS UND OLTMER, Jochen (Hrsg.), *Zuwanderung und Integration in Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg. Begleitband zur Ausstellung Hier geblieben*, Universitätsverlag Rasch, Osnabrück 2002.

²⁴ Già nel 1954 Ludwig Erhard aveva dichiarato: «ci preoccupiamo di far sì che in Germania alla manodopera non qualificata sia reso possibile qualificarsi ... in modo che i lavori relativamente elementari siano svolti da manodopera straniera», cit. in JOHANNES-DIETER STEINERT, «L'accordo di emigrazione italo-tedesco e il reclutamento di manodopera italiana negli anni cinquanta», in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 149.

zione pubblica²⁵. Non si spiegano gli atti di razzismo contro gli immigrati italiani verificatisi fino alla metà degli anni '70 se non si tiene conto degli elementi di continuità che risalgono fino al periodo prima della Grande Guerra²⁶. Una rottura (relativa) con queste concezioni di utilizzazione della manodopera straniera si delinea solo a partire dal 1968.

4. La prassi del reclutamento

L'accordo italo-tedesco del 1955 prevede l'affidamento del reclutamento di manodopera all'«Istituto federale per il collocamento e per le assicurazioni per la disoccupazione» di Norimberga (Bundesanstalt für Arbeit) che trasmette alla controparte italiana (Ministero del lavoro e della previdenza sociale) le offerte dei datori di lavoro tedeschi corredate da indicazioni dettagliate circa la qualifica richiesta, l'orario del lavoro, salario, eventuali caratteristiche particolari del lavoro e infine l'offerta di alloggio con il prezzo indicato. La parte italiana è responsabile di una «prima scelta» dei candidati da presentare ad una commissione tedesca (a partire dal 1956 con sede a Verona alla quale si aggiunge nel 1960 la sede di Napoli) che dopo accertamenti professionali e un controllo medico rilascia un contratto di lavoro per la durata massima di un anno. L'organizzazione del viaggio è a carico della Bundesanstalt. Questo tipo di espatrio assistito perde rapidamente importanza a partire dagli anni '60, cioè da quando la maggior parte degli italiani si presenta direttamente sul mercato di lavoro tedesco in rapida espansione. A partire dal 1960 anche altri paesi firmano accordi simili con la Bundesrepublik: La Spagna e la Grecia (1960), la Turchia (1961), il Marocco (1963), il Portogallo (1964), la Tunisia (1965), la Jugoslavia (1968).

Non ci vuole una grande fantasia sociologica per capire la cruda realtà che si nasconde dietro le norme e le cifre. Come lavorava la commissione tedesca? Uno dei reclutati a Verona nel 1963 si ricorda trent'anni più tardi: «La gente era venuta da tutta l'Italia già la sera prima. Si dormiva tutti per terra in una immensa sala. Eravamo circa 1000 persone che spesso avevano fatto 20 o 30 ore di viaggio. Che puzzo. Alle ore 7 della mattina cominciavano i controlli come alla visita di leva: l'urina, i polmoni, il cuore. «Giù i pantaloni» ordinavano i medici. Guardavano se avevamo malattie veneree o un'ernia. Dovevamo aprire la bocca come i cavalli. A chi mancava qualche dente si diceva: tornate con i denti»²⁷. È degno di nota che solo la Jugos-

²⁵ KARL HEINZ ROTH, *L'altro movimento operaio. Storia della repressione capitalistica in Germania dal 1880 ad oggi*, Milano 1977; il libro contiene la prima analisi approfondita della prassi quotidiana dello sfruttamento del lavoro dividendo la manodopera in una parte sistematicamente discriminata e in una parte ufficialmente integrata.

²⁶ PETER KAMMERER, «Germania: un secolo di politica migratoria», in PIETRO BASSO e FABIO PEROCCO (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano, 2003 (pp. 163-189).

²⁷ ANTONELLA ROMEO, «Von Alberobello nach Gifhorn. Die ersten Gastarbeiter waren Italiener» In *DIE ZEIT* vom 15.12.1995, S. 54.

lavia socialista ha voluto imporre commissioni di reclutamento miste. Nel 1973 ho potuto assistere per un giorno a Istanbul al lavoro della commissione tedesca e sono rimasto profondamente impressionato dalla brutale innocenza con cui i medici, i sindacalisti e i burocrati tedeschi trattavano il «materiale umano» da selezionare, ben attenti a scegliere solo i migliori perché «fuori aspetta un milione di turchi che vuole venire in Germania». Propongo un semplice esercizio mentale: quale sarebbe stato il risultato di visite mediche analoghe a chi dopo qualche anno di lavoro lasciava la Germania?

Anche l'arrivo in Germania spesso comportava delle delusioni. Nel primo anno dell'accordo (il 1956) si parla apertamente di «rotture dei contratti e ritorni anticipati di circa il 20% dei lavoratori agricoli» italiani²⁸. Questa situazione migliorava negli anni seguenti, ma l'impossibilità di cambiare nel primo anno il contratto di lavoro ormai firmato e la questione degli alloggi costituiranno ancora per molti anni materia di lamentele²⁹. Spesso mi sono chiesto se si trattava di «eccezioni dolorose ma inevitabili» o piuttosto di «disfunzioni» dovute proprio al funzionamento del sistema. Ci sono due ragioni che parlano a favore di quest'ultima ipotesi: a) lo scandaloso «supersfruttamento» degli stranieri era dovuto in gran parte a imprese rinate e non a piccoli delinquenti b) le autorità e l'opinione pubblica consideravano come «disfunzioni» le lamentele e non gli inconvenienti denunciati. L'idea che gli stranieri abbiano per natura o mancanza di civiltà bisogni estremamente ridotti è stata per anni un luogo comune troppo interessato³⁰.

5. La carriera

Dopo la selezione attuata dalle commissioni all'immigrato toccava la «selezione sul campo». I giovani immigrati, non sempre scapoli, ma comunque senza famiglia, avevano accettato posti di lavoro particolarmente duri e sempre più abbandonati dai colleghi tedeschi e dovevano contemporaneamente sopportare condizioni di vita estreme. Di conseguenza la fluttuazione era altissima e dava luogo a una specie di «rotazione naturale»³¹. Chi superava questa prova poteva dopo un anno guardarsi in giro e trovare

²⁸ JOHANNES-DIETER STEINERT, «L'accordo di emigrazione italo-tedesco e il reclutamento di manodopera italiana negli anni cinquanta», in JENS PETERSEN (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 161.

²⁹ Vedi la lettera aperta di un assistente sociale spagnolo alla commissione tedesca di Madrid. FRANCISCO ESTÉBAN, «Vier Sklaven für die Firma Scriba» in ERNST KLEE (a cura di), *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, cit., p. 162.

³⁰ Nel 1971 nelle baracche della Philipp-Holzmann AG, una delle più affermate imprese di costruzione, 800 lavoratori stranieri disponevano solo di 8 docce e di 5 rubinetti di acqua calda. Un Dr. Kirchner, membro del Consiglio di amministrazione, spiegava questa situazione con «il minore bisogno degli stranieri di acqua calda», vedi «Das Lager der Philipp-Holzmann AG» in ERNST KLEE (a cura di), *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, Frankfurt 1972, p. 195.

³¹ ANNE VON OSWALD, *Stippvisiten in der Autostadt...*, cit., p. 228.

posti di lavoro migliori. Ci volevano anni per poter pensare ai ricongiungimenti familiari: prima solo di familiari inseriti nel mercato del lavoro, poi di figli e eventualmente di genitori. Per anni il modello ha funzionato così dando luogo con il tempo a un sistema gerarchico non solo tra stranieri e tedeschi, ma tra gli stessi stranieri divisi da differenti livelli di diritti acquisiti, di esperienze e di conoscenze ecc.³² Ci sono voluti più di dieci anni prima che la società tedesca si accorgesse di aver chiamato braccia, mentre erano venuti uomini³³. Di questa tanto elementare quanto difficile presa di coscienza parleremo più avanti.

La carriera descritta da Mario D'Andrea nel suo «diario» 1962-1977 corrisponde in modo esemplare a quanto è stato detto finora. Giovanissimo smette di fare il calzolaio, mestiere del padre, e frequenta un corso di formazione professionale per emigrare. Farà il carpentiere a Offenbach e la ditta gli offre come prima sistemazione una baracca senza acqua, senza luce e con materassi di paglia. Alla fine del primo contratto un viaggio di ritorno in Italia per passarci l'inverno: 40 ore in treno. L'anno dopo lavora in una fornace presso Stoccarda. Il terzo anno troviamo Mario D'Andrea alla catena di montaggio della Mercedes. Dall'edilizia alla grande fabbrica³⁴. Già nel 1965 gli stranieri costituivano più della metà dei lavoratori ai montaggi. Né i funzionari sindacali, né i manager della Mercedes conoscevano (o volevano conoscere) le condizioni reali del lavoro alle catene. Quando di recente un alto manager della Mercedes, ormai in pensione, lesse le memorie di Willi Hoss³⁵ cadde dalle nuvole: non credeva che queste cose fossero state possibili. Mario D'Andrea descrive le condizioni di lavoro così: «Sulle catene raramente due di noi della stessa nazionalità lavoravamo vicino, noi venivamo disposti uno dopo l'altro di nazionalità diversa. Ognuno non doveva spostarsi dal suo posto di lavoro, non bisognava parlare con il collega vicino, 15 minuti di pausa solo in caso di bisogno, perciò trascorrerli nel gabinetto, fumare era vietato, il giusto tempo di cottimo non si

³² Per una descrizione più precisa di questa gerarchia vedi PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit. S. 94 ss. e S. 114.

³³ La formula molto efficace viene attribuita a vari autori. Con certezza l'ha usato MAX FRISCH in «Überfremdung» I e II, 1965/1966, scrivendo in occasione del Referendum svizzero «contro gli stranieri»: «Un piccolo popolo di padroni si sente a rischio: hanno chiamato forza lavoro, e sono venute persone. Che non si pappano loro il benessere, al contrario, sono indispensabili per il benessere. Comunque stanno lì.», cit. in DIETER BACHMANN (a cura di), *Il lungo addio-Der lange Abschied. Una storia fotografica sull'emigrazione italiana in Svizzera dopo la guerra*, Zürich 2003. Il modello tedesco è stato più informale di quello svizzero che invece era (ed è tutt'ora) di una brutalità burocratica più esplicita. Vedi anche la prefazione di MAX FRISCH A FIORENZA VENTURINI, *Nudi col passaporto: la verità sull'emigrazione in Svizzera*, Milano, Pan, 1969 e DELIA CASTELNUOVO FRIGESSI, *Elvezia il tuo governo: operai italiani emigrati in Svizzera*, Torino 1977.

³⁴ Con l'arrivo dei lavoratori jugoslavi il passaggio degli italiani dai settori in crisi (edilizia, miniere ecc.) verso settori meglio retribuiti si faceva più facile, vedi PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit. S. 94.

³⁵ WILLI HOSS, *Komm ins Offene Freund. Autobiographie* a cura di PETER KAMMERER, Münster 2004.

sapeva e chi si azzardava a domandarlo come me, spesso veniva punito»³⁶. Con questa strategia la Mercedes riuscì a imporre aumenti del ritmo di lavoro miracolosi. «Dopo tre anni il lavoro era esattamente il doppio per ognuno di noi. Ora tre quarti eravamo stranieri». E ancora, nel 1969: «Le cadenze del cottimo diventano sempre più corte, le condizioni di lavoro sempre peggiori. Adesso noi stranieri eravamo il 90%». Hermann Mühleisen, un operaio qualificato tedesco, mandato alle catene dopo un procedimento disciplinare «per insubordinazione», scrive nel suo diario: «Si inizia alle 7 e 5 minuti. Il primo giro dura circa 4 minuti, ma non va. ... Sono già in ritardo. Quando più tardi viene la ragazza con i panini faccio solo un cenno, non ho tempo, voglio recuperare. Uno accanto dice merda, la parola che dico sempre anch'io. Devo mandare il pezzo in riparazione e prendere un altro. Sono le ore 9 e 2 minuti, altri gridano: basta. Le mie mani sporche tolgono il pane pulito dalla carta, mangiando con le mani sporco tutto, chi mangia qui, un porco? No, sono io, un uomo di solito civile. Alle 9 e 15 il nastro si mette di nuovo in moto, mai un secondo più tardi, semmai un po prima, perchè c'è gente qui che vuole fare carriera. Spero di riuscirci ora. Accanto a me lavorano turchi, greci, italiani. Grido: nastro troppo veloce. Come fate a reggere. Uno risponde: merda, per noi non esistere lavoro migliore, se non volere lavorare, prego, andare, altri colleghi fare il tuo lavoro»³⁷.

Da grande sindacalista Bruno Trentin coglie il carattere generale di questo racconto come parte di una strategia delle imprese che usano l'immigrazione non solo «come fattore di contenimento del costo del lavoro», ma anche come «consolidamento delle forme tayloristiche di organizzazione del lavoro»³⁸. In tutte le fabbriche automobilistiche degli anni '60 le catene di montaggio funzionavano nel modo in cui funzionavano grazie al lavoro immigrato che permetteva di spingere la taylorizzazione a livelli finora sconosciuti. Questo vale per la FIAT di Torino come per la Volkswagen, la Ford, la Opel, la Mercedes. «I punti più caldi della contraddizione crescente fra la nuova qualità della forza-lavoro e la qualità del lavoro parcellizzato possono essere, infatti, ricorrentemente raffreddati dall'afflusso di nuova manodopera senza formazione e senza cultura e senza possibilità di aspirare a una promozione culturale o professionale»³⁹. I sindacati tradizionali si ribellano solo se gli iscritti che cantano, nel nostro caso i tedeschi, vengono colpiti dalla «disumanizzazione» del lavoro⁴⁰. Se gli immigrati mal rappresentati dal sindacato vogliono organizzarsi ed «aspirare a una promozione

³⁶ «Diario di MARIO D'ANDREA», ciclostilato EMIM, Roma 1977, p. 9; una versione tedesca si trova in *Plakat*, a cura di PETER GROHMANN und Horst Sackstetter, Rotbuch, Berlin, 1979.

³⁷ HERMANN MÜHLEISEN, «Am Band. Tagebuchaufzeichnungen eines Bandarbeiters», in *Kursbuch* 38, Berlin 1974.

³⁸ BRUNO TRENTIN, *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi*, De Donato, Bari 1977, p. XLVIII.

³⁹ BRUNO TRENTIN, *op. cit.*, p. LI.

⁴⁰ Termine molto usato nel dibattito sindacale tedesco di quelli anni, ma raramente in riferimento alle condizioni di lavoro degli immigrati.

culturale o professionale», diventano soggetti di lotta facilmente da isolare e perciò pronti a radicalizzarsi⁴¹. In Germania le lotte degli immigrati scoppiavano quando l'afflusso di nuova manodopera si aggiungeva a quella già «spremuta» senza sostituirla. Il lungo boom economico 1968-1973 e la sedimentazione della popolazione immigrata facevano inceppare il sistema di «rotazione naturale» sul quale era basata la pace sociale. Ecco, la «carriera» di Mario D'Andrea si muove fin qui nel solco tracciato da milioni di emigrati in tutta l'Europa e può considerarsi abbastanza rappresentativa. Ma continuando la lettura del suo diario scopriremo una dimensione del tutto nuova e straordinaria.

6. Solidarietà, conflitto, integrazione

Mario D'Andrea non accetta i continui aumenti del ritmo di lavoro senza rivolgersi alla «commissione interna» (Betriebsrat), un passo che da una parte gli procura ritorsioni, dall'altra un tentativo di corruzione. Viene convocato dal responsabile sindacale per gli stranieri che gli dice: «il tuo maestro mi ha informato che tu stai creando irrequietudine nel tuo reparto ... io ti consiglio di startene buono e di non badare i colleghi stranieri, così che un giorno potrai diventare anche tu come me». D'Andrea non accetta l'invito e «sulla catena mi trovai in un altro posto di lavoro più solo che mai»⁴². Sentiva parlare di un collega tedesco in un reparto vicino, «si chiamava Hermann», e grazie a lui riusciva a far valere i suoi diritti di fiduciario sindacale partecipando anche a riunioni con altri operai tedeschi. Questo gruppo formatosi intorno a Hermann Mühleisen e Willi Hoss⁴³ sentiva come problema fondamentale quello della democrazia sindacale, senza la quale non si possono affrontare dal basso i problemi che nascono dall'organizzazione del lavoro e dalle nuove tecnologie. Ma anche l'integrazione dei lavoratori stranieri nelle strutture sindacali e la partecipazione ai lavori del sindacato rimane una chimera senza un minimo di democrazia sindacale. Questa non era affatto garantita, nè in fabbrica, alla Mercedes di allora, ma nemmeno nelle strutture del sindacato stesso, come dimostrano i fatti successivi. Alla Mercedes i lavoratori stranieri costituivano il 40% degli occupati (e il 70% dei lavoratori alle catene). Ma ancora nel 1972 non avevano che un delegato straniero nel Consiglio di fabbrica composto da ben 40 delegati operai⁴⁴. Alle elezioni del 1972 Hoss-Mühleisen-D'Andrea chiedono più trasparenza nella formazione delle liste. La richiesta viene rifiutata e i tre si presentano con una propria lista raggiungendo il 28% dei voti (nel 1978 addirittura il 39,2%). Hoss e Mühleisen vengono espulsi dal sindacato, contro Mario D'Andrea viene istituito un procedi-

⁴¹ AA.VV., *L'operaio multinazionale in Europa*, Feltrinelli, Milano 1974.

⁴² «Diario di MARIO D'ANDREA», *cit.*, p. 22 s.

⁴³ Comunista espulso dal partito, sindacalista espulso dal sindacato, per anni membro votatissimo del Consiglio di fabbrica della Mercedes, uno dei fondatori dei Verdi, deputato, morto nel 2003. Vedi la sua autobiografia in WILLI HOSS, *op. cit.*

⁴⁴ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 76.

mento disciplinare⁴⁵. Ma il loro gruppo di operai tedeschi, italiani, iugoslavi, greci e turchi, dopo queste elezioni ben rappresentato nel Consiglio di fabbrica, costituisce l'esempio più straordinario di un lavoro «multinazionale» nelle imprese europee degli anni '70. Il loro giornale di fabbrica «Plakat», appoggiato anche da intellettuali e organizzazioni sociali fuori dalla fabbrica, esce in cinque lingue (tedesco, italiano, turco, greco e serbo-croato)⁴⁶, fin quando la IG Metall nei primi anni '90 non riammetteva gli espulsi di venti anni prima a condizione però che venga soppresso il giornale. Willi Hoss scrive nella sua biografia: «È stata una esperienza straordinaria vedere come l'incontro tra Mario D'Andrea e Hermann Mühlisen produceva un nuovo clima sociale in fabbrica. Incontrare sindacalisti tedeschi che non si facevano intimidire dal potere, ma che lavoravano insieme a tutti i colleghi, ha rafforzato l'orgoglio e la coscienza degli stranieri finora umiliati da strutture poco trasparenti»⁴⁷. L'esempio del «gruppo Plakat» alla Mercedes dimostra che l'integrazione degli immigrati stranieri non è possibile senza conflitti quando la parte tedesca si presenta come «controparte».

Nel caso della Mercedes la conflittualità poteva rimanere circoscritta e produrre nel senso vero della parola «integrazione». Il caso opposto si è avuto alla Ford di Colonia, dove nell'agosto del 1973 un grande sciopero dei lavoratori turchi (ma anche di italiani, iugoslavi ecc.) alle catene di montaggio, fu sconfessato dal sindacato, isolato politicamente, represso dalla polizia con l'aiuto degli stessi operai tedeschi⁴⁸ e infine rimosso dalla memoria del movimento operaio e dalla letteratura scientifica sull'immigrazione⁴⁹.

7. Presa di coscienza e processi di integrazione

Per gli immigrati l'orientarsi in una società altamente industrializzata qual'era la Bundesrepublik richiedeva una presa di coscienza e un processo di apprendimento non facile. Ma anche la società tedesca aveva tutto da imparare. Solo che non lo sapeva. La tesi comoda della «provvisorietà» dell'immigrazione la esonerava da ogni riflessione approfondita. Fino alla fine degli anni '60 l'unico pensiero a preoccupare le autorità tedesche e l'opinione pubblica è stato quello della convenienza economica o no dell'importazione di manodopera⁵⁰. Veniva discusso il contributo fornito dai lavoratori

⁴⁵ Per fortuna senza conseguenze grazie anche alle proteste dei metalmeccanici italiani (FLM) espresse in particolare da Alberto Tridente e Mario Sepi.

⁴⁶ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 102; PETER GROHMANN-HORST SACKSTETTER (a cura di): *Plakat*, Rotbuch, Berlin 1979.

⁴⁷ WILLI HOSS, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸ PETER KAMMERER, *Sviluppo del capitale ...*, cit., pag. 132; ma si legga soprattutto la stampa tedesca dal 24 agosto al 1 settembre 1973 con titoli come: «Operai tedeschi liberano la loro fabbrica» (*Bild*, 31.8.1973).

⁴⁹ HILDEBRANDT, ECKART UND OLLE, Walter, *Ihr Kampf ist unser Kampf. Ursachen, Verlauf und Perspektiven der Ausländerstreiks 1973 in der BRD*, Sozialistisches Büro Offenbach, Reihe «Betrieb und Gewerkschaft», Offenbach 1975.

⁵⁰ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001, pp. 206 ss., 218 s., 226 ss.

stranieri alla crescita dell'apparato economico tedesco, mettendo in conto anche i costi che l'economia tedesca doveva sostenere per procurarsi e per amministrare la manodopera straniera. Tutti questi calcoli erano interessati nel peggior senso della parola: L'assunto principale è stato quello di un basso fabbisogno di infrastrutture degli operai stranieri (un immigrato richiederebbe infrastrutture di 30.000 marchi, un lavoratore tedesco costa invece da 150.000 a 200.000 marchi⁵¹) e non si prendevano mai in esame i costi di formazione della manodopera sostenuti dai paesi di provenienza⁵². Solo con l'afflusso straordinario di immigrati e con le tensioni sociali che scoppiano nel boom degli anni 1968-1972 la società tedesca riesce ad ampliare il proprio punto di vista indagando su alcuni aspetti sociali, politici e umani dell'immigrazione ponendosi timidamente la questione dell'integrazione degli immigrati. Equivale ad un cambio dei paradigmi quanto il sociologo svizzero Hoffmann-Novotny scrive: «Chi studia le minoranze deve sapere che l'oggetto nascosto della sua indagine è la maggioranza» e ancora: «la questione dei lavoratori stranieri può essere spiegata in modo esauriente solo se si prende in considerazione tutta la società nella sua dimensione globale»⁵³.

Non conosco ricerche che raccolgono e valutano sistematicamente le varie «spie» indicanti le tappe della presa di coscienza del problema da parte tedesca. In questa sede posso elencare solo alcuni indizi⁵⁴: il primo accenno da parte sindacale alla necessità di sindacalizzare gli operai stranieri viene fatto da Otto Brenner al congresso della IG Metall nel 1960; la scoperta dei lavoratori stranieri da parte della IG Metall (sindacato dei metalmeccanici) avviene poi nel 1963 durante gli scioperi nel Baden-Württemberg quando gli immigrati rifiutano il ruolo di crumiri. Ma ci vorrà ancora più di un decennio prima che gli immigrati conquistino una presenza nelle commissioni interne che va oltre una partecipazione simbolica. Il diritto passivo di elezione per le Commissioni Interne viene concesso solo dal Betriebsverfassungsgesetz del 1972. La questione dell'integrazione degli immigrati nella società tedesca viene posta molto più tardi. Il Ministero Federale del Lavoro rilascia nell'aprile 1972 una direttiva sui «principi relativi all'integrazione dei lavoratori stranieri». Il primo rapporto ufficiale di una commissione governativa sulla questione viene pubblicato nel 1979 (il cosiddetto «Memorandum Kühn»). Il rapporto invita a riconoscere, che «la Germania de facto è un paese di immigrazione», riconoscimento avvenuto poi più di venti anni dopo con il Zuwanderungsgesetz del 2003. L'analisi che propongo andrebbe estesa ai mezzi di comunicazione e alle possibilità per gli immigrati di articolare i propri bisogni, alla discussione

⁵¹ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik ...*, cit., p. 227.

⁵² PAOLO CINANNI, *Emigrazione e imperialismo*, cit., pp. 211 ss.

⁵³ HOFFMANN-NOVOTNY, H.J., *Soziologie des Fremdarbeiterproblems*, Stuttgart 1973.

⁵⁴ PETER KAMMERER, «Modi e tempi della politica migratoria: il caso Germania», in *Emigrazione e politica migratoria degli anni ottanta*, a cura di FRANCO CALVANESE, Salerno 1990; erst nach 1973 und verstärkt erst in den 80er Jahren haben sich die Gewerkschaften aktiv um ihre ausländischen Mitglieder gekümmert. Dazu: PETER KÜHNE-NIHAT ÖZTÜRK, HILDEGART ZIEGLER SCHULTES (Hrsg.), *Wir sind nicht nur zum Arbeiten hier ... Ausländische Arbeiterinnen und Arbeiter in Betrieb und Gewerkschaft*, VSA-Verlag, Hamburg 1988.

delle chiese, agli atti simbolici (il presidente della Repubblica che al ricevimento annuale invita un rappresentante dei lavoratori stranieri) ecc. ecc. Ne risultano nel caso della Germania tempi molto lunghi di maturazione di una coscienza e conoscenza adeguata del problema da parte di quelle associazioni, forze politiche e istituzioni tedesche che si propongono come interlocutrici facendosi carico dei problemi degli immigrati, e ancora di più da parte di quelle che si sentono non come interlocutrici, ma come controparte ostile. A lungo queste ultime prevalgono. Basta vedere l'*Ausländergesetz* del 1965 con il suo § 2 che subordina il rilascio del permesso di soggiorno «agli interessi della Bundesrepublik» concedendo così una ampia discrezionalità alle autorità, ma nessuna certezza di diritto agli immigrati⁵⁵. Una sentenza diventata famosa spiega come potevano essere intesi questi interessi. Un tribunale negava il permesso di soggiorno al padre di una operaia spagnola bisognosa di assistenza, con questa motivazione: «Il padre non contribuisce al benessere della figlia, ma al contrario, consuma la forza lavoro di lei anche durante il tempo libero»⁵⁶. Stava «negli interessi della Bundesrepublik» poter disporre integralmente della forza lavoro importata e impedire una sua permanenza continuata che comporterebbe elevati costi sociali⁵⁷.

Solo lentamente e superando resistenze notevoli la società tedesca accetterà che alloggi dignitosi, assistenza medica, diritti politici e civili, una vita familiare regolare, scuole per i figli, informazione e cultura, possibilità di pianificare il rientro in patria sono bisogni legittimi di milioni di uomini e donne (e bambini) che non sono solo forza lavoro importata. Verso la fine degli anni '80 si è approdato così alle tematiche complesse di una società multietnica e multiculturale⁵⁸. Si possono ricostruire la logica e i tempi di questo sviluppo da una ricerca bibliografica⁵⁹. Credo che sia non solo doveroso, ma anche utile ricordare autori come Paolo Cinanni, Knut Dohse, Siegmur Geiselberger, Ernst Klee e Ursula Mehrländer che hanno avuto un impatto particolare sul dibattito nei primi anni '70⁶⁰.

⁵⁵ Aumentano le voci che chiedono per la politica di immigrazione, la nuova *Zuwanderungspolitik*, «una maggiore considerazione degli interessi della Bundesrepublik», concetto estremamente ambiguo e gommoso anche se pronunciato da un giurista come KAY HAILBRONNER, «Reform des Zuwanderungsrechts. Konsens und Dissens in der Ausländerpolitik», in *Das Parlament, Beilage aus Politik und Zeitgeschichte*, n. 43, vom 19.10.2001.

⁵⁶ ERNST KLEE, *Gastarbeiter. Analysen und Berichte*, cit., p. 47.

⁵⁷ ULRICH HERBERT, *Geschichte der Ausländerpolitik...*, cit. p. 212.

⁵⁸ DANIEL COHN-BENDIT UND THOMAS SCHMID, *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1992; KLAUS J. BADE (a cura di), *Die multikulturelle Herausforderung: Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen*, München 1996.

⁵⁹ MEHRLÄNDER, URSULA, *Ausländerforschung 1965-1980. Fragestellungen, theoretische Ansätze, empirische Ergebnisse*, Verlag Neue Gesellschaft, Bonn 1987; REUTER, LUTZ-RAINER UND DODENHOEFT, MARTIN, *Arbeitsmigration und gesellschaftliche Entwicklung. Eine Literaturanalyse...*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1988.

⁶⁰ Di Paolo Cinanni è uscito in Germania nel 1970 «Emigration und Imperialismus»; solo tardi è uscito invece di KNUT DOHSE, *Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat. Genese und Funktion von staatlicher Ausländerpolitik und Ausländerrecht. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*, Königstein i.T. 1981; di ERNST KLEE sarebbe da ricordare non solo il già citato *Gastarbeiter...*, ma anche *Die Nigger Europas. Zur Lage der Gastarbeiter*, Düsseldorf 1971; Siegmur Geiselberger è stato incaricato dal Bundesvorstand

8. Conclusioni

Nel periodo 1955-1973 la componente italiana è stata la protagonista (non sempre passiva) dell'immigrazione di forza lavoro nella Bundesrepublik. L'apparato produttivo tedesco è diventato uno dei più formidabili del mondo anche perché con l'immigrazione ha potuto «estrarre l'elemento lavoro» dagli uomini astraendo dalle loro esigenze di vita⁶¹. In una democrazia questo tipo di sfruttamento basato su una «rotazione» della manodopera del tipo «usa e getta» raggiunge ben presto i suoi limiti. Lo stop all'immigrazione del 1973 ha segnato la fine di questo modello. Negli stessi anni, grazie a una rivoluzione tecnologica senza precedenti, inizia una profonda trasformazione dell'apparato industriale (non solo tedesco) che lo renderà sempre più indipendente dall'afflusso di nuova manodopera. Paesi come l'Italia, la Spagna e la Grecia diventano essi stessi paesi di immigrazione e scoprono perfino un «rientro degli emigrati» (del resto sempre esistito)⁶². A partire dagli anni Ottanta i flussi migratori assumono un carattere globale, la figura del «migrante» assomiglia sempre di più a quella dell'uomo sradicato e sempre di meno a quella consueta di forza lavoro fresca da valorizzare. Mentre in Germania era appena iniziata la discussione sul nesso tra immigrazione e «unità operaia» come perno di un modello di integrazione che parte dalla fabbrica per investire la società civile⁶³, tutto il quadro era destinato a cambiare rapidamente.

A partire dal 1973 le autorità tedesche perseguono una doppia strategia. Si comincia a rispondere alle necessità di una politica di integrazione degli immigrati presenti già da molti anni e si attua una politica di agevolazione del ritorno e di limitazione piuttosto rigida degli ingressi⁶⁴. Protagonisti non sempre passivi di questa nuova fase storica sono i lavoratori turchi e le loro famiglie. L'immigrazione italiana invece gode del «privilegio

der Jungsozialisten a curare un *Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter*, Frankfurt 1972; URSULA MEHLÄNDER, *Die Beschäftigung ausländischer Arbeiter in der BRD*, Köln 1969; infine vorrei ricordare tre convegni del 1975, del 1979 e del 1982 perché trattavano l'immigrazione nel contesto più vasto dei «conflitti di lavoro», del rapporto con il terzo mondo in generale e della storia delle «migrazioni a partire dalla metà dell'800». AA.VV., *Konflikte in der Arbeitswelt*, Jahrbuch für Friedens- und Konfliktforschung. Band VI, Waldkirch 1977; JOCHEN BLASCHKE UND KURT GREUSSING (a cura di), *Dritte Welt in Europa. Probleme der Arbeitsimmigration*, Syndikat, Frankfurt 1980 e infine KLAUS J. BADE (a cura di), *Auswanderer, Wanderarbeiter, Gastarbeiter*, 2 voll., Ostfildern 1984.

⁶¹ KARL POLANYI, *La grande trasformazione*, Torino 1974, p. 211.

⁶² EMILIO REYNERI, *La catena migratoria*, Bologna 1979; Karin Bechtle-Künemund, *Rückkehr nach Monopoli. Spielregeln eines lokalen südtalientischen Arbeitsmarktes*, Campus, Frankfurt-New York 1989.

⁶³ Vedi di PAOLO CINANNI, *Emigrazione e unità operaia*, subito tradotto in Germania. Sul tema sono usciti in tedesco (l'edizione originale è del 1971, Maspéro) gli atti di un colloquio a Tarquinia, 1971, al quale avevano partecipato C. BETTELHEIM, B. CASTLES, P. CINANNI, A. GORZ, M.A. MACCIOCCHI, S. MATTA e altri: *Die Fremdarbeiter*, Erlangen - Gaiganz, 1974. Nel 1971 è uscito il numero 68 *Ausländerbeschäftigung und Imperialismus* della rivista «Das Argument» con contributi di M. NIKOLINAKOS, G. SCHILLER e altri.

⁶⁴ PETER KAMMERER, «Germania: un secolo di politica migratoria», in PIETRO BASSO e FABIO PEROCCO (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte, cit.*, p. 175.

comunitario». Già negli anni Settanta cambia la sua struttura occupazionale. Una gran parte tenta un'ascesa sociale nei servizi. Rapidamente e per molte ragioni cambia anche la percezione reciproca tra tedeschi e italiani⁶⁵. Si apre una nuova forbice alla quale abbiamo già accennato nell'introduzione: su molte famiglie italiane e soprattutto sulla seconda e terza generazione pesa l'incertezza del vivere tra due culture, mentre solo una parte della comunità italiana riesce a mescolare gli stili di vita, le lingue e i saperi⁶⁶. Sarebbe da spiegare perché l'immigrazione italiana in Germania rimane tutto sommato tagliata fuori dai processi dell'«immaginare l'Europa» e dalla costruzione di una cittadinanza europea.

⁶⁵ L'ammissione che i tedeschi possono imparare qualcosa dai Gastarbeiter è di importanza fondamentale, vedi REIMER GRONEMEYER, «Entwicklungspolitische Aufklärung: Können wir von den Gastarbeitern lernen» in *Friedensanalysen. Für Theorie und Praxis I. Schwerpunkt: Feindbilder*, Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, edition suhrkamp, Frankfurt 1975.

⁶⁶ Vedi i lavori recenti di ROBERTO ALBORINO, URSULA APITZSCH, SONJA HAUG, FRANK HEINS, EDITH PICHLER, ANNE VON OSWALD, INGEBORG PHILIPPER e la grande trilogia di ANGELO NEGRINI, *Memoria vissuta, Una questione di chiesa, Uomini e frontiere*.

La Polonia e i polacchi agli occhi degli studenti italiani d'oggi¹

di
KAROLINA GOLEMO*

Pur essendosi attivati alcuni secoli fa in diversi campi — storici, politici, diplomatici, accademici, etc. — i legami italo-polacchi, evidentemente, non hanno particolarmente inciso sulla percezione sociale della Polonia e dei polacchi dal punto di vista degli italiani d'oggi. Lo scopo della ricerca era quello di esplicitare l'ipotesi che i giovani italiani avessero poca conoscenza di questo paese dell'Est (il quale sarebbe diventato a breve un membro dell'Unione Europea). Ad essere sottoposti all'indagine sono stati i giovani, studenti delle facoltà umanistiche, in quanto rappresentanti della gioventù italiana contemporanea. Ovviamente, gli esiti di questa indagine non dovranno essere generalizzati e trattati come dei dati rappresentativi di tutta la gioventù italiana. Potranno essere presi in considerazione solamente in quanto pura esemplificazione di alcuni atteggiamenti e comportamenti.

Perché i giovani? Sembra che proprio loro siano relativamente i più propensi all'apertura mentale e alla tolleranza verso gli stranieri. In generale, nelle società, ci si aspetta che siano le giovani generazioni a portar avanti il Paese, facendo dei progressi e confrontandosi con delle nuove realtà che avvengono col passar del tempo. La realtà italiana d'oggi — ma certamente questo vale anche per altri paesi europei — è la crescita dell'immigrazione. Gli stranieri presenti in Italia, specialmente quelli non provenienti dai Paesi dell'Unione Europea e chiamati dai media e dalla società italiana extracomunitari, sono già da alcuni anni un fenomeno sociale molto visibile. I polacchi costituiscono una parte significativa degli immigrati. Come vengono concepiti oggi, alla luce dell'allargamento dell'UE?

** La presente ricerca sul campo è stata svolta nel Novembre e Dicembre u.s., presso le facoltà di Sociologia e Scienze della Comunicazione dell'Università «La Sapienza» di Roma. Il campione era composto da 200 studenti, sociodemograficamente omogenei, di una classe di età compresa tra 19 e 27 anni.*

¹ Una versione modificata e abbreviata del presente testo è stata pubblicata con il titolo *Guardando ad Est: la Polonia vista dagli studenti romani* come un capitolo del volume: FORTI O., PITTAU F., RICCI A., (a cura di), 2004, *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, Nuova Anterem, Roma.

Quanto i giovani italiani sanno sul Paese e sulla Nazione che fra poco, in un certo senso, diventerà quasi concittadina?

Come dimostra l'analisi dei questionari compilati dai giovani italiani (studenti di alcune Facoltà Universitarie di Roma) si nota una grande scarsità di informazione sui polacchi e il loro Paese. La maggior parte degli studenti ha preferito scegliere delle risposte del genere: «Non lo so», oppure non rispondere affatto. In effetti l'analisi è stata possibile solo per le poche voci effettivamente rispondenti alle domande del questionario che, rispetto al totale, costituivano un piccolo gruppo degli studenti partecipanti all'indagine. Ed anche questo va considerato come un indice importante dell'insufficiente conoscenza sull'argomento.

I risultati, generalizzati e divisi in diverse aree problematiche, vengono di seguito rappresentati:

Conoscenza geografica, topologica e politica del paese

Poco più della metà degli italiani intervistati tramite questionario sapeva indicare il pieno nome dello stato polacco, cioè «Repubblica di Polonia». Il 36,5% ha scelto la risposta — Repubblica Popolare di Polonia, quindi il nome legato al regime scorso, un regime comunista. Il 12% non ha risposto affatto. Da un lato può meravigliare una così alta percentuale di rispondenti, che hanno scelto il nome «Repubblica Popolare di Polonia», però, consultati questi dati da alcune persone interessate ai problemi polacchi, risulta che questo possa essere dovuto alla mancata presa di coscienza del cambiamento del nome dello stato polacco, dopo la caduta del regime comunista, da parte di una più giovane generazione di italiani. Allora l'aggettivo «popolare» non deve per forza essere associato al regime passato, ma neppure al blocco dei paesi comunisti. Oltre questo, visto un certo interesse dei giovani italiani d'oggi — benché sembri piuttosto superficiale — verso i diversi tipi del comunismo (si guardino, per esempio, manifestazioni giovanili organizzate per diverse cause, dove bandiere rosse, martelli, falci e slogan radicali si vedono esplicitamente), può essere probabile che i giovani rispondenti non abbiano visto niente di particolarmente bizzarro nel nome «Repubblica Popolare di Polonia».

Solamente 2 su 200 rispondenti sapevano il cognome dell'attuale presidente polacco — Kwasniewski. Questo fatto può meravigliare, perché certi avvenimenti recenti, riguardanti la guerra in Iraq, altresì le speculazioni a proposito della candidatura del Kwasniewski alla carica di segretario generale della NATO, avranno senza dubbio divulgato il nome del presidente anche in Italia. D'altro canto la pronuncia di questo cognome polacco è evidentemente difficile, quindi poteva essere stato ignorato anche per questa ragione. Due persone hanno risposto Walesa — evidentemente ancora sotto l'influenza degli avvenimenti politici di più di dieci anni fa. L'86,5% non ha risposto niente ed il 10,5% ha scritto «non so».

Gli studenti hanno avuto minor dubbi per quanto riguarda la capitale polacca. L'81% ha dato la risposta corretta — Varsavia; l'8% ha scelto Cra-

covia e l'11% non ha dato nessuna risposta. Tra le altre città polacche conosciute dagli studenti italiani si annoverano: Cracovia (46%), a volte considerata erroneamente come la città della nascita di Giovanni Paolo II; Danzica (11,5%), in quanto associata al «corridoio di Danzica» e agli avvenimenti dell'omonimo cantiere navale. Oltre questo, sono state indicate: Poznan, Lodz, Auschwitz (1,5%), ma anche Treblinka, Szczecin, Torun, Tarnow e Wadowice (1%). I singoli rispondenti italiani consideravano polacche anche altre città non appartenenti al territorio, quali: Bratislava, Dachau, Medjugorie, Skopje, Buchenvald. Tanti invece, come nelle domande precedenti, non hanno dato nessuna risposta (40%), oppure hanno risposto «non so» (2,5%).

La maggior parte degli studenti colloca bene la Polonia sulla carta d'Europa². Il 67,5% ha risposto che la Polonia confina con: Repubblica Ceca, Germania e Lituania. Il 22% era convinto che confinasse con Bulgaria, Romania e Ucraina. Secondo il 3% dei rispondenti, la Polonia confina con Bielorussia, Austria e Moldavia. Per quanto riguarda la quantità degli abitanti della Polonia, il 52% ha risposto correttamente, cioè «circa 40 milioni». Ma la percentuale delle persone che ritenevano che in Polonia abitassero circa 25 milioni di persone era tuttavia abbastanza alta: il 28,5%.

Il problema dell'appartenenza della Polonia alla NATO ha provocato più confusione: la più grande percentuale (38,5%) riguardava chi ritiene che la Polonia non sia un membro della NATO. Un 21% non aveva opinione su tale argomento. Un dato sorprendente, visto che ultimamente, a causa della guerra in Iraq, nei media si parlava molto della NATO, sottolineando la partecipazione dei soldati polacchi alle operazioni strategiche, legate al controllo dei teritori iracheni. La gioventù italiana, nella maggior parte contraria a quelle operazioni militari (almeno così sembrerebbe dall'intensità delle manifestazioni pacifiste svolte negli ultimi tempi), risulterebbe più interessata ed aggiornata sulla realtà della guerra irachena. Una gran parte (47%) dei giovani italiani era dell'opinione che la Polonia non avesse un accesso al mare. Quelli convinti che sia bagnata dal mare costituivano il 41%. Alcuni studenti, pur ritenendo che la Polonia non si affacciasse sul mare, sollevavano dopo, la questione del «corridoio di Danzica» durante la II guerra mondiale.

Probabilmente ritenevano che la Polonia avesse perso l'accesso al Mar Baltico durante la guerra.

Conoscenza di famosi personaggi polacchi e di eventi riguardanti la Polonia e i polacchi

Il personaggio polacco più conosciuto dal campione rispondente — come si poteva prevedere — è stato Papa, Giovanni Paolo II (indicato

² Le risposte alla domanda erano strutturate come segue:

a) Repubblica Ceca, Germania, Lituania

b) Bulgaria, Romania, Ucraina

c) Bielorussia, Austria, Moldavia

dalla significativa maggioranza degli studenti italiani: 67%). Tra queste risposte il 26,5% ha scritto il vero nome e cognome del Papa, cioè Karol Wojtyła. Risposte di questo genere dimostrano più conoscenza della materia e anche maggiore coscienza della nazionalità polacca del pontefice (fatto importante per l'indagine). Al secondo posto, con una grande distanza percentuale però, era Lech Walesa (indicato dall'11%). A seguire si è riscontrato Zbigniew Boniek (per i rispondenti piuttosto «Zibi Boniek»), con il 9% delle risposte. Il calciatore polacco è noto agli italiani, grazie alla sua durevole presenza, non tanto nella scena sportiva, quanto nei media italiani. Boniek, che ad oggi fa il commentatore in uno dei programmi sportivi in televisione, è riconosciuto dai numerosi spettatori italiani, solo che risulta famoso non in quanto polacco ma in quanto personaggio pubblico. Lo sottolinea un professore di storia dell'Europa Centro-orientale interessato anche alla carriera di Zibi, intervistato in qualità di testimone privilegiato. Secondo lui, la popolarità di Boniek in Italia non può essere spiegata in termini di nazionalità. Egli è noto grazie alla promozione mediale che l'ha fatto diventare un personaggio pubblico e tali personaggi non si definiscono attraverso cittadinanza o provenienza. Oltre Boniek gli intervistati hanno indicato le seguenti persone:

Roman Polanski - 5,5%
Fryderyk Chopin - 4,5%
Jerzy Dudek - 3,5%
Adam Mickiewicz - 1,5%
Josef Conrad, Stanislaw Szpilman, Wojciech Jaruzelski - 1%

Hanno avuto anche singole citazioni i seguenti cognomi: Bauman³, Lato, Kasia Smutniak, Damian Szumlak, Anna Valentinovic, Gomulka, Novak, Poborsky, Andrzej Wajda, Stanislaw Poniatowski, Sobiescy, Malinowski, Lary & Andy Wachosky (creatori del film Matrix).

È difficile dire chi avevano in mente gli studenti, scrivendo *Novak* (è un cognome popolare polacco, corrispondente a «Rossi» italiano) oppure *Poborsky*. Chi è Damian Szumlak? Altri sono ancora più difficili da identificare: *Lukaks*, *Lorenz*, *Marie Coria*.

Gli studenti italiani hanno indicato anche altri cognomi di persone che sicuramente non possono essere considerate polacche: il compositore ungherese Bela Bartok, Eva Henger — la fotomodella e l'attrice porno ungherese-, il leader ex-jugoslavo Tito, lo scrittore austriaco Franz Kafka ed in fine il compositore russo Piotr Tchaikovski.

Il 28% non ha affatto risposto.

Di quali eventi riguardanti la Polonia ed i polacchi hanno sentito parlare i giovani italiani negli ultimi anni?

Ecco la tabella con le risposte:

³ Tutti questi nomi e cognomi sono in versione originale.

Evento riguardante la Polonia ed i polacchi	Le percentuali delle risposte
L'ingresso della Polonia nell'UE	8,0 %
Solidarnosc	6,0 %
L'attacco dei Tedeschi alla Polonia/L'invasione nazista	4,0 %
La II Guerra Mondiale	4,0 %
I campi di concentramento	3,5 %
Il Papa	3,0 %
La caduta del comunismo	2,5 %
Ghetto di Varsavia	2,0 %
Rivoluzione interna '89	2,0 %
La guerra in Iraq con la partecipazione dei Polacchi	1,5 %
I Campionati di calcio 2002	1,5 %
La grande emigrazione	1,5 %
Il Patto di Varsavia	1,5 %
Distaccamento dall'URSS/la fine dell'URSS	1,5 %
La I Guerra Mondiale	1,5 %
La questione di Danzica/ il corridoio di Danzica	1,0 %
Basso livello di vita/I problemi economici	1,0 %
Sfruttamento (delle prostitute polacche)	1,0 %
L'opinione della Polonia sul sistema di voto	1,0 %
L'elezione di Walesa presidente	1,0 %
L'invasione sovietica alla Polonia	1,0 %
Il dominio di Napoleone	1,0 %
Il regime sovietico	1,0 %
L'Olocausto	1,0 %
Non so	2,0 %
Senza risposta	68,5

Tabella I. Gli eventi più frequenti riguardanti la Polonia ed i Polacchi.

Tra le altre risposte, non contenute nella tabella, due sono apparse sorprendenti: *Havel* e *Distaccamento dalla ex-Jugoslavia*. Nel primo caso l'intervistato non ha specificato la sua risposta, pertanto si può supporre che abbia preso Havel per un polacco. La seconda risposta è evidente: dimostra una grande ignoranza riguardo l'argomento esaminato dall'indagine.

Va notata però anche la risposta *Distaccamento dall'URSS*, la quale può manifestare l'insufficienza d'informazione: non si sa se i rispondenti credessero davvero che la Polonia fosse stata una delle repubbliche sovietiche (quindi faceva parte dell'URSS come ad esempio l'Ucraina), oppure fosse solamente un'espressione metaforica, che significhi l'indipendenza dalle influenze sovietiche. Va pure sottolineato che il 68,5% degli studenti non ha dato nessuna risposta. Pertanto, le risposte analizzate costituivano meno del 30% dell'insieme.

Poche persone (il 14%) hanno indicato quali di questi eventi avevano influenzato maggiormente la propria opinione sulla Polonia e sui polacchi. Al primo posto (2% delle risposte) se ne sono piazzati tre: l'entrata della Polonia nell'UE, l'emigrazione dei polacchi e la caduta del comunismo.

Poi, al secondo posto (1,5%) sono stati: Solidarnosc, la partecipazione dei polacchi alla guerra in Iraq, i campi di concentramento ed il regime sovietico. Al terzo posto (1%) si sono classificati: la nomina di Giovanni Paolo II e lo sfruttamento (del lavoro e delle prostitute polacche). Il 75% non ha dato risposta.

Sotto si presentano alcune citazioni (testuali) delle risposte:

- «L'elezione del papa perché ha rivelato il volto profondamente cattolico del popolo polacco».
- «L'opinione della Polonia sul sistema di voto, perché mi ha fatto capire la determinazione di mantenere un'identità forte e la volontà di non contare meno degli altri stati membri».
- «La presa di posizione circa la guerra in Iraq. Perché non pensavo che la Polonia avesse interesse a partecipare.»
- «La seconda guerra mondiale perché è la prima guerra che ricordo contro la Polonia».

Una persona, pur non sapendo indicare nessun evento storico, politico, sociale etc. riguardante la Polonia, ha scritto di un fatto personale che aveva influenzato la sua opinione su questo Paese:

- «Dei miei amici hanno compiuto un viaggio in barca a vela sui laghi polacchi e si sono trovati davvero bene, anche con la gente del posto.»

Evidentemente esperienze semplici, informazioni ottenute di prima mano possono avere su alcune persone più influenza degli eventi storici e di alcuni momenti cruciali studiati nei manuali.

I canali e le fonti d'informazione sulla Polonia e sui polacchi.

L'indagine ha dimostrato che il modo più frequente di ottenere informazioni sulla Polonia e i suoi abitanti fosse attraverso i mass media. Gli intervistati dovevano dare un voto da 1 a 5 ad alcuni canali d'informazione. La tabella qui di seguito riportata presenta le medie aritmetiche dei punti assegnati ad ogni canale d'informazione:

Le medie così basse sono dovute al fatto che frequentemente gli intervistati non davano affatto i voti ai seguenti canali d'informazione⁴,

Il modo di ottenere informazioni	La media aritmetica dei punti assegnati
Durante lezioni universitarie	1,29
Durante le conversazioni con amici	1,23
Attraverso l'osservazione della vita dei Polacchi in Italia	1,32
Mediante contatti personali con i Polacchi	1,28
Attraverso i mass media	2,16

Tabella II. I modi di ottenere informazioni sulla Polonia e sui Polacchi.

⁴ In questi casi i seguenti canali d'informazione ottenevano il valore = 0 il quale abbassava la media.

come se itenessero a priori di non ottenere tali informazioni. Visibilmente al primo posto si sono classificati i media; va notato però che anche in questo caso la media non era alta (2,16 su 5). È sicuramente una prova della scarsità d'informazione sulla Polonia e sui polacchi tra i giovani italiani.

Attraverso quali media si ottengono maggiormente queste informazioni?

Al primo posto risulta — come si poteva prevedere — la televisione (media: 2,71 punti su 4); poi la stampa (2,11), Internet (1,52) e la radio (1,25). Gli intervistati sono stati pregati di indicare i nomi dei giornali maggiormente letti. Tra quelli più frequentemente letti si sono trovati:

La Repubblica - letta dal 44%

Il Corriere della Sera - 28 %

Il Messaggero - 20 %

City, Metro, Leggo - 17,5 %

Giornali sportivi - 7 %

Il Manifesto - 7 %

Sono i giornali che dedicano alla tematica polacca relativamente poco spazio. Il giornale di profilo cattolico «Avvenire» il quale si occupa maggiormente della Polonia viene letto solamente dall'1% dei rispondenti. La stessa percentuale legge la rivista «Limes», la quale tratta spesso dei problemi dell'Europa Centro-Orientale. Dunque solo questo ristretto gruppo poteva avere più informazioni sulla Polonia e sui polacchi. Le risposte alle seguenti domande sono servite a valutare il livello di visibilità della tematica polacca nei media italiani. Il campione ha indicato il numero approssimativo delle notizie sulla Polonia e sui polacchi, apparse nell'arco di un mese⁵. La tabella qui di seguito riportata dimostra la reiterazione di queste informazioni e le percentuali corrispondenti:

Quantità d'informazioni sulla Polonia e sui polacchi	La percentuale delle risposte
0	7,5 %
1	5,5%
2	6,5%
3	6,0%
4	2,5%
5	4,5%
6	1,5%
8	0,5%
10	3%
15	1%
20	1%

Tabella III. Le quantità d'informazioni sulla Polonia e sui polacchi nell'arco di un mese.

⁵ L'indagine è stata condotta alla fine di novembre ed all'inizio di dicembre 2003. I rispondenti si riferivano «all'ultimo mese» quindi adeguatamente al periodo: dalla fine di ottobre alla fine di novembre, oppure dall'inizio di novembre all'inizio di dicembre 2003. Il periodo non è allora molto precisato. Lo scopo di questa domanda era di evidenziare la frequenza approssimativa delle notizie sulla Polonia e sui polacchi nei media italiani.

Tre rispondenti hanno valutato il numero approssimativo di notizie riguardanti la Polonia in percentuali: 30%, 20%, 30%. Se le notizie sulla Polonia e sui polacchi occupassero davvero il 20 o il 30% dell'insieme delle informazioni diffuse dai media italiani si potrebbe dire che il Paese polacco risulti molto popolare in Italia. Ovviamente la realtà è diametralmente diversa; ciò viene evidenziato dalla poca conoscenza della tematica polacca tra i rispondenti. Si potrebbe dire che in un mese gli studenti interpellati abbiano ricevuto mediamente 3,5 informazioni sulla Polonia e sui polacchi.

Che cosa riguardavano quelle informazioni? La seguente tabella presenta i temi più frequenti delle notizie polacche diffuse dai media italiani:

Il tema della notizia sulla Polonia	Le percentuali delle risposte
L'Unione Europea	9,5%
Politica/situazione politica del Paese	4,5%
Il Papa	4,5%
La criminalità	3,5%
Lo sport	3,5%
La guerra in Iraq	3,0%
La cronaca	3,0%
Gli immigrati	2,0%
Il sistema di voto nell'UE allargata	1,0%
Non so	6,5%
Senza risposta	60,0%

Tabella IV. I temi più frequenti delle notizie sulla Polonia e sui Polacchi.

Evidentemente maggior spazio lo hanno occupato le notizie sull'UE e precisamente sul suo allargamento. Le informazioni sul Papa riguardavano ad esempio:

- «Condizioni precarie della salute del Pontefice e il suo punto di vista sulla situazione internazionale.»

Le notizie sulla criminalità riguardanti i polacchi non sono precisate dai rispondenti. Sono stati però enumerati in quanto «cronaca» degli incidenti stradali e sul lavoro in cui essi erano coinvolti. È apparsa anche una notizia su:

- «La morte di quattro polacchi all'interno di una casa abusiva, morti bruciati.»

Va sottolineata una risposta abbastanza inquietante, che riguardava una notizia sugli immigrati polacchi e specificatamente sui presunti «sbarchi di clandestini». Che ci siano tanti polacchi migranti in direzione Italia non c'è alcun dubbio. Fino ad ora, però, non sono mai venuti con barche. Forse perché vista l'ubicazione geografica della Polonia, l'approdare sulla costa italiana sarebbe stato abbastanza carambolesco. Da quale mare dovrebbero poi arrivare? L'intervistato probabilmente avrà visto informazioni su

Albanesi oppure su migranti di altre nazionalità, che vengono in Italia per la via del mare.

La presenza della lingua e della cultura polacca nell'ambiente universitario e culturale romano.

Come dimostrano i seguenti dati, la lingua e la cultura polacca non occupano quasi nessuno spazio nella vita culturale dei giovani romani. I rispondenti per la gran parte non erano consci delle iniziative culturali polacche che si svolgono a Roma.

Secondo la maggioranza degli intervistati (43%) non risulta possibile studiare la lingua e la cultura polacca nella loro università. Il 42% non sapeva se esistesse tale possibilità. Solo il 14% era dell'opinione che ciò fosse possibile. In realtà all'Università «La Sapienza» esiste la Cattedra di lingua e letteratura polacca, che fa parte della Slavistica. Inoltre la lingua polacca si può studiare anche nelle altre facoltà, scegliendola come lingua straniera biennale o triennale (lettorato di lingua polacca). Evidentemente gli studenti intervistati non erano consapevoli di questa possibilità.

Il 91% non conosceva nessuna persona che studiasse la lingua e/o cultura polacca. Il 3% ne conosceva alcune ed il 2% ne conosceva solo una. Il 90% non sapeva indicare il numero approssimativo di polacchi che vivono a Roma. Quelli che ritenevano di sapere quanti polacchi fossero presenti a Roma indicavano cifre molto varie: 255.000, 300.000, 75.000, 30-40.000, 3.000...

La maggioranza (93%) non aveva sentito mai parlare della cosiddetta «Polonia italiana», l'associazione dei polacchi residenti a Roma. Solo il 3% l'aveva sentita nominare. Il 91% non sapeva indicare un'organizzazione o istituzione polacca attiva a Roma. All'Ambasciata della Repubblica di Polonia ci ha pensato solamente l'8% degli intervistati. Solo una persona ha indicato l'Istituto Polacco. Solo il 3,5% degli studenti italiani ha sentito parlare di attività culturali riguardanti la Polonia e svolgentisi a Roma. Sono stati indicati:

- «una mostra itinerante sui prodotti tipici polacchi (qualche anno fa)»;
- «manifestazione artistica organizzata dall'Istituto Polacco»;
- «riunioni di studenti polacchi».

Solo una persona su 200 ha preso parte a un'iniziativa del genere.

L'Istituto Polacco di Roma si presenta come un'istituzione attiva e piena di iniziative nuove. Lo affermano non solo persone legate alla promozione dell'Istituto ma anche alcuni osservatori «esterni» studiosi della cultura polacca o semplicemente interessati ad essa. Pur essendo attivo e creativo l'Istituto rimane però ermetico, attirando un gruppo esiguo di persone particolarmente interessate alla tematica polacca. Per la maggior parte dei romani (e specialmente quelli giovani) la sua attività rimane oscura. Una professoressa, sociologa, insegnante in una delle università romane lo spiega nel seguente modo:

«La cultura polacca a Roma non può occupare lo stesso spazio che occupa la cultura italiana, per esempio a Cracovia. La vita romana è molto frenetica, la città è così grande ed offre una tale quantità di passatempi che l'Istituto Polacco semplicemente si perde tra tante altre istituzioni culturali straniere. C'è troppa scelta e per questo la cultura polacca diventa poco visibile.»

Magari si potrebbe pensare ad una più intensa promozione diretta proprio alla gioventù italiana.

Le condizioni di lavoro e la vita dei polacchi residenti a Roma.

Di che cosa, secondo gli studenti campione, si occupano i Polacchi che vivono a Roma?

I rispondenti avevano tre risposte da scegliere: a) attività diplomatiche; b) lavoro manuale; c) affari (business) e si chiedevano di segnalare ogni risposta dandole un numero da 1 (attività più rara) a 3 (attività più frequente). C'era anche spazio per altre risposte, considerate importanti. Evidentemente nella coscienza dei rispondenti al primo posto (media 1,57) esiste «polacco - lavoratore manuale». Però — e qui appare un dato sorprendente — «polacco - businessman» e «polacco - diplomatico» sono pure visibili (le risposte medie erano rispettivamente 1,12 e 1,57). Altre occupazioni dei polacchi a Roma erano: colf, studio, malavita, prostituzione e — qui un dato particolare — **consumazione di birra**. È vero che l'immagine dei polacchi che devono birra di fronte all'entrata della chiesa polacca, in via delle Botteghe Oscure, dopo la messa, si è già bene inserita nel quadro della Città Eterna. Che però la consumazione di birra sia l'occupazione più frequente dei polacchi a Roma sembra una valutazione esagerata.

Alla domanda aperta, sul mestiere più frequente dei polacchi a Roma gli studenti hanno risposto in modo un poco diverso, enumerando quasi solamente i lavori manuali. I lavori più frequentemente indicati vengono presentati nella tabella qui di seguito:

Altri mestieri dei polacchi, indicati dai singoli intervistati erano:

Mestiere dei polacchi residenti a Roma	Percentuale delle risposte
Manovale	29,0%
Operaio	14,0%
Muratore	12,5%
Collaboratrice domestica/colf	11,0%
Edile	7,0%
Badante	4,5%
Lavavetri	2,0%

Tabella V. I mestieri più frequenti dei polacchi a Roma.

«carpentiere, cameriere, idraulico, governante, manovale in nero, prostituta, giardiniere, elettrico, tecnico, restauratore, venditore ambulante, diplomata, studente, artigiano, commerciante, pittore».

Il 45% dei giovani italiani erano convinti che i polacchi non guadagnassero bene a Roma. Il 45% non aveva opinione su questo argomento e solo l'8% riteneva che i guadagni dei polacchi fossero buoni.

*Qual'è la ragione per la quale gli Italiani assumono alle proprie dipendenze i polacchi?*⁶

Secondo il 90% questo avviene perché i polacchi sono lavoratori a buon mercato. Il 23,5% riteneva che la ragione fosse la loro resistenza fisica. Per l'onestà dei polacchi era il 16,5% degli studenti e per la loro professionalità solo 13%.

La risposta «resistenza fisica» era proposta nel questionario come una provocazione, poiché è difficile dedurre la resistenza fisica dalla nazionalità di una persona. In altre parole: non ci si deve aspettare una speciale resistenza fisica da un uomo basandosi sulla sua provenienza. Questo potrebbe portare a delle ideologie pericolose (cioè il discorso sulle differenze biologiche tra le nazionalità) già conosciute e diffuse nel passato. Se è vero che i polacchi sono resistenti fisicamente, ciò è perché devono esserlo facendo certi lavori in Italia e non avendo altra scelta. Questa resistenza definitivamente non deriva dalla loro nazionalità. Evidentemente il 23,5% non ha fatto caso alle particolare formulazione di questa domanda.

Una persona, avendo precedentemente citato come unica occupazione dei polacchi a Roma la prostituzione, si è espressa in tal modo: «dipende dalla resistenza fisica».

Alcune persone davano i loro commenti a proposito delle condizioni di lavoro dei polacchi a Roma. Indicavano altri motivi per i quali questi ultimi lavorano per gli Italiani:

- «perché non possono far altro che farsi sfruttare»;
- «perché accettano qualunque lavoro che gli Italiani non farebbero»;
- «sono costretti ad accettare quello che gli viene proposto»;
- «hanno troppo bisogno di lavorare e sono facilmente gestibili»;
- «flessibilità dell'orario, disponibilità»;
- «perché lavorano in nero senza creare problemi»;
- «hanno voglia di lavorare»;
- «sono ricattabili»;
- «perché il capitalista (imprenditore) sfrutta le minoranze emarginate e disaggiate»;
- «perché così possono assumerli in nero sicuramente, visto che sanno che la maggior parte ha bisogno di lavorare per vivere. Bisognerebbe tutelarli di più».

La maggioranza era convinta che i polacchi residenti in Italia non commettessero più reati degli Italiani. Solo il 3% degli studenti erano contrari. Sebbene l'immagine del polacco in Italia non sia molto positiva, non c'è una generalizzazione nei confronti di tutti i polacchi di essere particolarmente impegnati nella malavita.

⁶ Le risposte alla domanda erano strutturate.

L'immagine del Papa polacco.

Agli studenti è stato chiesto di indicare la loro prima associazione di idee con il termine «Papa». Le risposte dovevano dimostrare quanto il presente Papa viene associato al carattere polacco. Le associazioni erano talmente diverse che difficilmente coincidevano con categorie generali. Parole ed espressioni usate dagli intervistati — più positive che negative — appartenevano a diverse aree: da quella spirituale a quella terrestre, dalla politica all'emozionale. Qui non si citeranno tutte — pur essendo molto interessanti — perché lo scopo generale di questa domanda era di esaminare se il Papa viene associato alla sua provenienza polacca. Come dimostrano i dati, solamente il 16% ha pensato al Papa in questo contesto polacco (le associazioni: *polacco, Polonia*). Il gruppo più cospicuo, però, ha associato il termine «papa» alla Chiesa, al cattolicesimo, al cristianesimo, alla fede, etc. È palese allora che Giovanni Paolo II sia per gli italiani soprattutto il capo della Chiesa, e non un polacco. Con questa affermazione concordano alcuni esperti intervistati su questo argomento: in Italia ci sono sempre stati i papi. Non conta la nazionalità.

Secondo il 73% il Papa polacco influenza positivamente l'immagine dei suoi connazionali in Italia. Alcune persone interessate alla Polonia e alle recenti problematiche socio-politiche, l'hanno confermato, spiegando che, grazie alla presenza di Papa Wojtyła, i polacchi sono stati più privilegiati nel mercato del lavoro e non sono stati sottoposti alle leggi italiane riguardanti l'immigrazione, allo stesso livello rispetto alle altre nazionalità. Se questa opinione sia ancora valida sarà un altro discorso da trattare approfonditamente.

L'interesse per la Polonia, alcune dichiarazioni

Alle prime dichiarazioni rilasciate nel questionario il 44% era interessato ad ottenere informazioni sulla Polonia. Il 29% ha dichiarato di non interessarsi ed il 24,5% non aveva opinione su questo argomento.

I motivi di un tale interesse verso la Polonia vengono presentati nella tabella qui di seguito esposta:

Tra altri motivi indicati dalle singole persone ci sono stati ad esempio:

Il motivo dell'interesse per la Polonia	Le percentuali delle risposte
È bello conoscere altre culture, costumi, etc.	12,0%
Perché non so nulla/so poco su questo argomento	11,0%
Per un arricchimento culturale/scambio di vedute	4,5%
Perché è un Paese importante, interessante	4,0%
Per cultura personale	3,5 %
Per curiosità	2,5%
Perché la Polonia entra nell'UE	2,5%
Per sapere di più	2,0%
Perché è un Paese europeo	1,0%

Tabella VI. I motivi dell'interesse dei rispondenti per la Polonia.

turismo, tanti immigrati polacchi in Italia. Un altro ha dato un motivo molto originale del suo interesse per la Polonia scrivendo:

- «perche Napoleone ha parlato in modo eccellente delle donne polacche, per la loro bellezza.»

Anche gli intervistati non interessati alla Polonia spiegavano il proprio atteggiamento nel modo seguente:

- «Mi interessano al momento altre popolazioni»
- «Non penso di andare mai in Polonia»
- «La Polonia non mi ha mai incuriosito, forse per ignoranza»
- «Lo vedo un paese ininfluenza e non in collaborazione con l'Italia e l'Europa»
- «Perché il popolo polacco non ha mai fatto nulla di veramente interessante»
- «È un mondo lontano a me»
- «Non mi fido delle popolazioni slave, non mi interessa»
- «Abbiamo già abbastanza problemi in Italia»

Gli stereotipi del «polacco» versus l'esperienza personale del contatto con i polacchi.

La domanda fatta agli studenti di indicare alcuni stereotipi⁷ (sostantivi, aggettivi) legati ai Polacchi, ha portato dei risultati fruttuosi. Sono apparse molte espressioni — sia positive, sia negative — che permettono di delineare un'immagine generale del polacco agli occhi degli studenti italiani. La tabella che segue riportata presenta le espressioni attribuite ai polacchi dagli studenti italiani:

Oltre le espressioni stereotipiche indicate sono apparse altrettante associazioni di pensiero con il termine «polacco». Siccome il problema sembra importante e le risposte erano davvero interessanti e originali, si presentano di sotto le caratteristiche associate ai polacchi dagli studenti italiani:

«magro, unito, orgoglioso, semplice, triste, espansivo, mangione, indipendente, concreto, serio, malvestito, arretrato, preciso, utilitarista, molesto, arrogante, rompicoglioni, venditore ambulante, distaccato, passivo, cristiano, sfortunato, caparbio, extracomunitario, morti di fame, sicuro di sé, top model, viaggiatore, romantico, intelligente, emarginato, rivoluzionario, ortodosso, occhi chiari, altruista, contadino, analfabeta, diffidente, collaboratrice domestica, buongustaio, spacciatore, opportunista, donne lavoratrici, zingaro, infame, poco di buono, stupratore, suscettibile, amichevole con propri connazionali, umano, simile.»

«Volontà forte, famiglia, tradizione, fede, desolazione, Papa, voglia di emergere, molti ebrei polacchi.»

⁷ Non sono stati chiesti apposta agli studenti gli stereotipi propri, cioè le loro immagini stereotipiche del Polacco, poiché la domanda impostata in tale modo avrebbe potuto provocare ai rispondenti una reazione di rifiuto dall'uso di tale modo di pensiero. In altre parole: i rispondenti avrebbero potuto dire di non utilizzare alcuno stereotipo.

Stereotipo del polacco	Le percentuali delle risposte
Povero	16,0%
Lavoratore	15,0%
ubriaccone/amante dell'alcool	11,5%
Biondo	11,5%
Religioso	7,5%
Immigrato	5,0%
Cattolico	5,0%
Lavavetri	5,0%
Ladro	4,0%
ex-comunista/comunista	4,0%
onesto/leale	4,0%
belle donne	4,0%
Manovale	3,5%
Alto	3,5%
Freddo	3,0%
sfruttato/sfruttato al lavoro	3,0%
Umile	3,0%
Muratore	2,5%
imbroglione/disonesto	2,0%
donne facili/di facili costumi	2,0%
Prostitute	2,0%
Sporco	2,0%
Estraneo	2,0%
carneagione chiara	2,0%
Criminale/delinquenza	2,0%
Chiuso	1,5%
Simpatico	1,5%
Patriota	1,5%
Svegliato/nullafacente	1,5%
Rubalavoro	1,5%
Colto	1,5%
Disponibile	1,5%
aggressivo/violento	1,5%

Tabella VII. Gli stereotipi più frequenti dei polacchi secondo gli studenti italiani.

Va osservato che questi giovani Italiani hanno dimostrato tanta creatività. Le associazioni riguardano aspetti molto vari. Bisogna sottolineare che per 200 persone sono apparse tantissime espressioni stereotipiche le quali nella grande parte non si ripetevano. Molte caratteristiche erano singolari. Questo può evidenziare che lo stereotipo del polacco agli occhi dei giovani non si sia ancora «cristallizzato». Il termine «polacco» suscita reazioni e associazioni molto varie e spesso non confrontabili. Alcune parole sono apparse però con più frequenza. L'aggettivo più usato era: «povero» ed al secondo posto si è classificato: «lavoratore». Dunque è palese che gli stu-

denti indagati più frequentemente vedevano i polacchi attraverso la gente polacca che viene a lavorare in Italia perché nel proprio Paese non trova un'occupazione economicamente soddisfacente. I polacchi vengono allora considerati poveri uomini, i quali migrano per motivi di lavoro, per mantenere se stessi e la propria famiglia. Al terzo posto veniva indicata l'inclinazione dei polacchi alla consumazione dell'alcool. E questo dato non conferma l'opinione di un esperto dei flussi migratori intervistato in qualità di testimone privilegiato. Questi era convinto che lo stereotipo del polacco ubriaccone appartenesse già al passato e fosse piuttosto legato alla prima fase dell'immigrazione polacca. Oggi, secondo l'esperto, i polacchi più frequentemente suscitano le associazioni di pensiero legate alla loro fisionomia — «alto, biondo». Dopo questi due vengono le espressioni: «cattolico» o «religioso». Le valutazioni negative come: «ubriaccone, ladro, disonesto», non occupano più nessuno spazio nelle caratteristiche dei polacchi e specialmente se esse vengono fatte dalla generazione giovane.

Il polacco «religioso» e «cattolico» si è classificato al quarto posto. La convinzione che tra i polacchi ci sia una fede profonda è molto forte; probabilmente fin dalla nomina del papa Wojtyła tutto il popolo polacco viene identificato con cattolicesimo, fede, religiosità. Tale caratteristica viene spesso sottolineata dagli italiani quando si parla delle affinità tra queste due nazioni. Non per tutti però il cattolicesimo polacco è così evidente: una delle persone interpellate ha considerato i polacchi «ortodossi».

Al quinto posto c'erano associazioni valoriali nuovamente legate ai polacchi soggiornanti in Italia: «immigrato e lavavetri» — un lavoro diffuso in Italia proprio da parte degli immigrati polacchi.

Per quanto riguarda le caratteristiche valutative va osservato che il polacco è «onesto» e «leale» per il 4%, mentre in minor parte (2%) lo descrivono come «imbroglione» e «disonesto». Forse questo sarebbe stato per i polacchi un motivo per accontentarsi, solo che un altro 4% ha considerato i polacchi «ladri». Le polacche sono state descritte dal 4% come «belle donne» però per «equilibrare» questo giudizio positivo la stessa percentuale ha detto sulle polacche: «donne di facili costumi», oppure «prostitute». Altre caratteristiche positive: «simpatico, patriota, colto, disponibile» (in totale 6% degli studenti) sono state oppresse dalle espressioni negative: «sporco, rubalavoro, estraneo, nullafacente, aggressivo» (in totale 10%).

Concludendo, bisogna sottolineare che lo stereotipo sui polacchi secondo i giovani Italiani è abbastanza ambivalente, pur trovando sempre al primo posto associazioni legate a povertà, alcool, condizioni dure del lavoro e religiosità.

Mentre lo stereotipo del polacco agli occhi dei studenti italiani è, tutto sommato, abbastanza negativo, le loro opinioni sui singoli polacchi conosciuti di persona sono definitivamente positive.

I risultati dell'indagine dimostrano che una grande percentuale dei rispondenti (47%) conosce personalmente una persona polacca. Salvo quelli che non hanno dato risposta (5%), quasi la metà del campione. Questo evidenzia la visibilità e il riconoscimento dei polacchi a Roma. Gli interpellati

sono stati anche capaci di definire una breve caratteristica della persona polacca che conoscono.

Chi sono i polacchi conosciuti dagli studenti indagati? La maggioranza (21% delle risposte) sono lavoratori che risiedono temporaneamente in Italia, il 10% — quelli che hanno famiglia in Italia, il 6% — colleghi di scuola o di università. Altre risposte (13,5%) erano: amici, fidanzati, conoscenti, preti, quelli che hanno la cittadinanza italiana.

Di sotto vengono presentate alcune caratteristiche dei polacchi conosciuti:

- «simpatico e intelligente»
- «molto gentile, educato, disponibile»
- «molto discreta e attenta al benessere familiare»
- «un bravo uomo, tranquillo, onesto, lavora seriamente»
- «è la moglie del mio amico ed è una persona dolcissima che parla spesso del suo paese con un po' di malinconia»
- «simpatica, semplice, altruista»
- «una persona aperta, molto professionale, disponibile e simpatica»
- «molto intelligente, ambiziosa, lavoratrice»
- «è una persona onesta, rispettabile, affidabile, gentile, cortese»
- «estremamente intelligente, molto bella e dolce»
- «bravo, onesto, sincero ma caparbio»
- «beve un po' troppo però è una brava persona»
- «È molto sincera. Ha caratteristiche simili alle mie. È onesta e generosa»
- «penso che è una brava persona, però un po' si crede la vittima di noi italiani»

Oltre le espressioni di questo genere sono pure apparse molte caratteristiche focalizzate sul lavoro pesante, sul sacrificio, sul combattere contro la sorte, ad esempio:

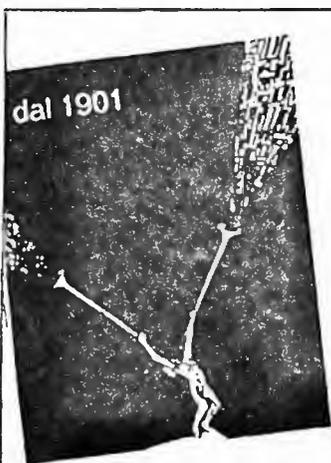
- «è disponibile e molto impegnata all'università! Fa tanti sacrifici per mantenersi agli studi»
- «un povero uomo che ha lasciato la terra nativa per una vana speranza di benessere»
- «bravissima persona che cerca di mandare avanti la sua famiglia con le sue forze»
- «una ragazza determinata lavoratrice (legge il tg polacco in una rete privata e fa la cameriera). Le sono morti i genitori. Sta cercando di farsi una vita qui»
- «una persona seria ed onesta; sa il vero significato della fatica del lavoro; molto aperta e generosa».

Una comparazione fra lo stereotipo generale del polacco delineato dagli intervistati e l'immagine del polacco che si crea in base alle esperienze personali con la gente polacca dimostra una certa discrepanza. Siccome la conoscenza della cultura polacca tra i giovani italiani è scarsa e mancano informazioni che potrebbero arricchirla, si usufruiscono dei mec-

canismi dello stereotipo per descrivere e presentare il proprio atteggiamento verso i polacchi. A causa della mancanza dell'informazione sufficiente si crea la non conoscenza verso l'ignoto. Lo stereotipo, non verificato con la realtà, si rafforza, mentre le esperienze personali del contatto con i singoli polacchi nella maggior parte non confermano lo stereotipo negativo ed influenzano positivamente l'immagine generale dei polacchi.

Bisognerebbe badare di più alla promozione della cultura polacca in Italia e facilitare i contatti reciproci in diversi ambienti (culturali, artistici, economici, scientifici, universitari, civili, politici, etc.) Ciò permetterebbe di superare l'immagine del polacco-povero, immigrato, alcolizzato, manovale.

Ovviamente non sembra facile attuare iniziative promozionali della Polonia in Italia. Perlopiù chi se ne interessa sono persone professionalmente legate ad essa ovvero slavisti, traduttori, scienziati etc. Bisognerebbe però accentuare il fatto che si notano dei miglioramenti riguardo alla presenza della cultura polacca nell'ambiente dei non specialisti del settore: per esempio l'utilità di alcuni libri recentemente pubblicati in Italia tra cui un libro tascabile sulla storia della letteratura polacca. Negli istituti culturali polacchi si svolgono maggiori attività: sarebbe indispensabile però che fossero più pubblicizzate affinché un italiano medio le possa trovare tra le numerose offerte culturali proposte ogni giorno.



*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

CRONACHE E COMMENTI

Sogni d'America, ieri e oggi

«Dreams of Freedom», featuring the Boston immigrant experience: un museo promettente, presente in tutte le mappe di Boston distribuite gratuitamente negli hotel e nei centri di informazione. Nell'annuncio si fa esplicito riferimento a Sacco e Vanzetti, ma anche al presidente John Kennedy.

Sembra interessante: già da Roma mi ero chiesta se Boston serbasse memoria della uccisione dei due anarchici italiani. Mia figlia chiede: «Sei sicura che sia stato a Boston?» Diamine, mi ricordo persino brani di canzoni su Sacco e Vanzetti cantate tra gli emigrati italiani, notissime anche da noi. Una vecchia ballata, che inizia così:

*Il 22 di Agosto a Boston in America
Sacco e Vanzetti van sulla sedia elettrica*

E così prosegue:

*E tutto il mondo intero reclama la loro innocenza
Ma il presidente Fuller non ebbe più clemenza
«Siano essi di qualunque nazione
noi li uccidiamo con grande ragione».*

*Addio moglie e figlio, e te sorella cara
A noi per tutti e due è pronta già la bara:
addio amici, in cor la fè,
viva l'Italia e abbasso il re!*

Ne ricordo anche un'altra, composta da Vampo e Pensiero:

*Sacco e Vanzetti furono arrestati
A Boston una sera con sorpresa
D'aver ucciso furono accusati
E pel verdetto furono in attesa*

*E Sacco disse: «Noi siamo innocenti,
e chi ci condannò lo sa pur bene.
Ci han calcolato come delinquenti
Stringendoci più forti le catene...»*

Dunque la città di Boston è venuta a patti con questa tremenda storia, ha riconosciuto il sogno di libertà degli anarchici italiani. Li ha messi accanto al presidente Kennedy: notevole. Chiediamo in albergo se ci tro-

vano un numero di telefono, un indirizzo. L'addetto fa vari tentativi con il computer, prova a fare qualche telefonata: niente. Ci suggerisce di andare a downtown al centro informazioni: lì c'è un tale di origine italiana che sembra molto interessato ad avere informazioni su mia figlia, ma che non è in grado di fornircene sul museo. Non c'è. Lo hanno chiuso? È in preparazione? Non si sa.

Trovo molto irritante il non riuscire a venire a capo di questa situazione. Ma non c'è niente da fare, nessuno conosce uno dei musei più reclamizzati di Boston, nessuno sa darne notizia. Se ne parla ma non esiste.

Ci va meglio a New York. So che dovrò andare a Ellis Island. Ma prima approdiamo, su consiglio del prof. Renato Rosaldo (noto antropologo, già docente a Stanford, ora passato alla NYU) e di un suo figlio, al Lower East Side Tenement Museum, al 90 di Orchard St. Non abbiamo prenotato ma riusciamo comunque a inserirci in un gruppo che andrà a vedere, pochi passi più in là, al 97, un vecchio edificio abitato un tempo da circa 250 persone. In particolare, sono stati ricostruiti due angoli: quello della famiglia Gumpertz, ebrei tedeschi che vi hanno abitato verso il 1870, e quello della famiglia Baldizzi, siciliana. I Baldizzi vi hanno abitato verso il 1930.

Prima di iniziare il tour la nostra accompagnatrice chiede ai partecipanti di presentarsi brevemente: tutti, con l'esclusione mia e di mia figlia, sono discendenti di emigrati che vogliono conoscere, capire meglio la vita dei loro parenti. Una anziana signora accompagnata da un figlio cinquantenne racconta che la sua famiglia ha abitato proprio lì, in Orchard St. n.97: hanno traslocato che lei aveva 4 anni.

Le signore vengono fornite di ventaglio (è il 31 luglio 2005) e il gruppo, composto da gente molto partecipe e interessata, entra, saliti alcuni gradini, in un angusto vestibolo. Dove ci aspetta una prima sorpresa: sulle mura ci sono, racchiusi in bianchi motivi ornamentali ovali, alcuni affreschi con paesaggi che risalgono ai primi del '900, più o meno ben conservati. Alle pareti, carta da parati. È un ambiente di per sé scuro, da cui si sale al primo piano.

Veniamo introdotti nella parte abitata dalla famiglia tedesca Gumpertz. Si tratta di un paio di locali dapprima abitati da una coppia con figlia. Di lui si perdono però presto le tracce (Julius è stato forzato a cercare lavoro altrove) e quel che ci viene narrato riguarda piuttosto Natalie: una Natalie che, abbandonata dal marito che non manda più notizie, deve preoccuparsi della sopravvivenza e di non farsi portare via la figlioletta dai servizi sociali. Pensa, ed è una scelta felice, di fare la sarta: e noi possiamo vedere la macchina da cucire Singer su un lato della stanza, pezze di stoffa scura da un altro lato, in terra modellini di carta. Ci sono anche enormi forbici. In un altro locale di modeste proporzioni, il letto, una sedia, un filo per i panni da stendere.

Qualcuno chiede da dove vengano le notizie su Julius, su Natalie, sulla loro bambina. Vi è stata, ci viene spiegato, una causa per una modesta eredità, in cui andava prodotta una dichiarazione di morte presunta di Julius, scomparso ormai da 9 anni. È rimasta la dichiarazione giurata del proprie-

tario dello stabile, Lucas Glockner, che parla di una donna lavoratrice e dedita alla figlia, puntuale nei pagamenti. Sulla base della sua testimonianza, del 1864, (fotocopie vengono fatte girare, protette da involucri di plastica) è stato ricostruito l'ambiente, sono state tratte le poche notizie che ci vengono trasmesse. Poche suppellettili, un ordine pignolo, che denota probabilmente una grande attenzione al decoro, alla pulizia: un tratto che ben si lega, di regola, alla povertà dignitosa, come ho imparato tanti anni fa nei miei studi sulle borgate romane con Franco Ferrarotti.

Passiamo quindi alla parte già abitata dalla siciliana famiglia Balizzi, che vi ha vissuto verso il 1930. Si tratta di Adolfo e Rosaria, di alcuni figli. I tempi sono cambiati, qui c'è persino un contatore per il gas, che va a monete. In terra, linoleum. Numerosi gli oggetti di cucina e, oltre ai mobili essenziali, una evidente cura dell'immagine: fiori finti si innalzano lungo una delle finestre, immagini di attori ornano le pareti: Katharine Hepburn e Joan Crawford. Ma c'è anche una riproduzione del presidente Franklin Delano Roosevelt e, naturalmente, varie immagini religiose, tra cui una Madonna e un crocefisso che attirano subito l'attenzione.

Non c'erano gabinetti, inizialmente. Né luce o acqua. Poi, con il passare del tempo, verranno introdotti miglioramenti: per esempio, uno stanzino con un'unica tazza, ancor oggi esistente. La visita a questi ambienti è anch'essa arricchita da documenti scritti ma soprattutto dalla voce di una donna, Josephine, figlia di Adolfo e Rosaria: i curatori del Museo l'hanno incontrata mentre si aggirava nei pressi della vecchia casa. Una volta che si sono spiegati, lei ha aiutato con la sua memoria a ricostruire la distribuzione dei mobili, delle suppellettili.

Non posso fare a meno di pensare a come sia importante il racconto diretto, autobiografico, per comunicare certi contenuti: la voce registrata di Josephine cambia completamente il tono della recezione, ché tutti sono attenti, seguono particolarmente compresi.

Non ci sono grosse novità, per chi conosca case povere di ieri, o anche case di immigrati poveri di oggi. Pure qui si riesce a comunicare in modo forte il modo di vita, la paura di non essere considerati abbastanza solvibili ma anche adatti, come inquilini; affidabili, come persone. I temi della pulizia, dell'ordine, del decoro (vedi i tanti centrini ricamati) emergono con forza.

Ripenso, oltre alle nostre ricerche romane, al recente libro *Vita di Melania Mazzucco* (Rizzoli, Milano, 2003), con la descrizione della casa in *Prince Street* (oggi, piena di negozi e locali multietnici, molto turistica) in cui alloggiavano il padre della protagonista, Agnello, la sua donna (da troppo tempo Agnello vive separato da Dionisia la scrivana, respinta dagli USA per tracoma agli occhi), i suoi «bordanti» che dormivano in due per letto e avevano diritto a un pasto cucinato.

Qui, in *Orchard Street*, vediamo anche stanze rimaste così come erano quando lo stabile, ormai svuotato, era stato ricomprato dal Museo. Stanze sempre piccole, con tubi in evidenza, una carta da parati spesso pendente da muri pregni di umidità. Qua e là è rimasta qualche scritta sulla carta da parati: per lo più, conti domestici. Una lampada nuda pende da un filo

posto al centro del soffitto: nell'insieme, un'aria di povertà e squallore che ha passato i secoli.

Nella sede del Museo si può vedere un filmato, acquistare libri e altri oggetti, tra cui una scatola di cartone contenente copie di lettere di migranti di un tempo. Noi ne emergiamo con un paio di pubblicazioni: A Tenement Story. The History of 97 Orchard Street and the Lower East Side Tenement Museum, New York 2004 (1999) e, di Linda Granfield, 97 Orchard Street, New York, Lower East Side Tenement Museum, Tundra, 2001: ricchi entrambi di foto, ma quest'ultimo testo mette a confronto situazioni di ieri e di oggi.

Completeremo la nostra cultura sull'emigrazione italiana a N.Y. con una visita a Staten Island, al centro studi dello CSER (il passaggio sul traghetto è gratuito). Dove esiste, come sempre laddove vi siano centri scalabriniani, una ampia biblioteca: che comprende, con stupore e interesse di mia figlia, molti libri sulla frontiera, tema che è al centro degli interessi del Colegio de la Frontera Norte di Tijuana, dove lavora e che certo non poteva mancare in una biblioteca dedicata alle migrazioni.

Ne emergiamo con le ultime pubblicazioni, con l'impressione di un luogo immerso in una zona di grande serenità: un'area verde, profumata dal caprifoglio in fiore, rallegrata da zinnie multicolori e altri fiori, con poche ville e un country club, ampi prati ben curati, molti sistemi automatici per l'innaffiamento, poche macchine. Una situazione ben diversa da quella degli altri centri CSER che conosco, spesso presenti in zone popolari se non degradate di varie città.

Una cortese bibliotecaria ci accompagnerà poi per un lungo tratto, per metterci in grado di raggiungere una via dove si possa trovare un mezzo pubblico.

Una situazione assolutamente diversa da quella di Ellis Island, dove anche ci rechiamo perché non è possibile ignorare questa enorme stazione forzata di passaggio che ha funzionato per migliaia di migranti in cerca di sopravvivenza e fortuna in America (22 milioni di persone sono passate da qui, spiega un dépliant, tra il 1892 e il 1924: i loro dati sono oggi in un database di facile accesso, con 42 terminali).

Arriviamo a prendere il traghetto dopo una lunghissima fila sotto il sole (solo per l'imbarco, che i biglietti li avevamo presi il giorno prima, con un'altra lunga fila sotto il sole). Il traghetto è pieno, come quelli che l'hanno preceduto, come quelli che seguiranno. Sbarchiamo in tanti, nonostante vi sia chi è sceso alla Statua della Libertà. Come Dio vuole arriviamo alla prima, enorme sala, al cui centro c'è un mucchio spettacolare di vecchie valigie, bauli, ceste, federe riempite, si suppone, di poveri beni. Abbiamo preso un «giro guidato», e abbiamo quindi degli auricolari e un comando in mano. Una volta dato l'avvio al tour, una voce cortese ci spiega come ci dobbiamo muovere nella sala, facendoci spostare dove si formavano le code per le visite mediche, passo inevitabile che in certi casi, come è noto, può precludere a respingimenti: nel caso degli italiani, la causa è spesso il tracoma. Prima ancora comunque si procede a far sterilizzare gli abiti: stando accalcati per settimane in terza classe, senza possibilità di

usufruire di adeguati impianti igienici, il minimo che ci si può aspettare sono i pidocchi. Un altro rischio molto temuto, spiega la voce narrante, è quello della instabilità mentale. Sediamo in prossimità degli scranni davanti ai quali passavano gli immigrati, che dovevano dimostrare di essere in possesso della cifra richiesta per l'ingresso (cifra che varia negli anni, che deve essere difesa da ruberie nelle lunghe notti sulle navi: per questo la mamma di Diamante, il cugino dodicenne di Vita con cui lei arriva a Staten Island, previdentemente, gliel'ha cucita nelle mutande: ma il bambino si vergogna di tirare fuori i suoi soldi davanti al signore severo che lo esamina, e risponde di no, di non avere soldi con sé: rischiando con ciò il segno col gesso sul dorso che vuol dire respingimento).

Ci sono anche, apprendiamo in prosieguo, attese ulteriori perché si deve passare pure una visita «giuridica». Consiste in domande sull'America. Cosa si conosce dell'America? Gli immigrati ne sanno poco o niente, taccono confusi, si trincerano nel silenzio: è uno dei momenti più difficoltosi.

Al di là dei vetri della enorme sala di attesa in cui ci si muove inizialmente, si vede bene New York. Vicinissima. La voce narrante ricorda che molti di coloro che arrivavano in cerca di fortuna provenivano da piccoli paesi in cui la luce elettrica non si era mai vista: si trovavano ora di fronte le luci dei grattacieli di Manhattan: l'impatto deve essere stato fortissimo. Procediamo poi, seguendo le istruzioni, per stanze più piccole, dedicate a temi specifici: vediamo gli strumenti utilizzati dai medici, che in pochi minuti (la ressa era enorme) dovevano fare le loro diagnosi. Diagnosi da cui dipendeva in larga parte la possibilità di accesso o il respingimento. Veniamo edotti dei problemi, pure esistenti, di tipo mentale, dei modi per affrontarli. E poi, delle varie reti di mutuo soccorso, tra cui alcune, di grande efficacia, gestite da donne. Un certo spazio è dato a quella denominata *The Society for the protection of italian immigrants*.

Il soggiorno a Ellis Island si risolveva, in genere, in circa otto ore (a volte, invece, in uno o due giorni). Ma poteva essere prolungato in caso di dubbi, o nella attesa di qualcuno che si supponeva dovesse venire a prendere un minorenne: si sa di persone fermate lì per due, tre mesi. A volte, il controllo, come si è detto, poteva evidenziare problemi mentali: in questi casi, il respingimento era, in genere, certo. Riguardava, va detto, i soli passeggeri di terza classe: gli altri sbarcavano direttamente a New York.

La mostra prosegue al piano superiore, con grandi gigantografie, con frasi di immigrati (viene riportata anche quella, celebre, di un immigrato italiano che spiega come lui sia giunto in America perché aveva sentito dire che le strade erano lastricate d'oro. Una volta lì, si rende conto di queste verità: in primo luogo, che le strade non sono lastricate d'oro. In secondo luogo, che spesso non sono affatto lastricate. In terzo luogo, che gli americani si attendono che sia lui a lastrarle), con ricostruzioni di situazioni all'epoca. Entriamo anche in un locale in cui brande sono poste una sull'altra, dal pavimento sin quasi al soffitto: voci di immigrati dicono, in cuffia, della difficoltà di dormire, in tanti, senza spazio, con la sensazione di soffocamento. Perché la voce narrante a volte si interrompe per dare

spazio a ricordi di immigrati che parlano di sé, delle proprie esperienze. Parla una donna che non aveva risposto a lungo alle domande giuridiche per paura di essere respinta, rischiando, per il suo incomprensibile silenzio, il respingimento. Parlano uomini e donne. E si sentono a tratti rumori di fondo, quali dovevano esservi realmente stati: pianti di bambini, voci che si accavallano, grida d'angoscia, interrogativi. E anche canzoni, brani d'opera.

La formula funziona, come mostrano le file ininterrotte di turisti: lo spettacolo si basa su ricostruzioni attente (si possono anche fare ricerche puntuali sulla propria famiglia, via computer, volendo), ma anche sul tentativo di fare comprendere, di comunicare preoccupazioni, angosce spesso contrapposte: la paura di essere respinti, la speranza di passare indenni i controlli, di potere arrivare, finalmente, nella vicina città piena di luci, di palazzi immensi, da un lato. La consapevolezza di avere poco tempo per decidere, di trovarsi di fronte a una grande riserva di braccia, sì, ma anche di eventuali portatori di morbi vari, da malattie contagiose a sentimenti anarchici, dall'altro. Funziona per lo studioso, che può condurre serie ricerche sui migranti lì approdati. Funziona per i discendenti degli immigrati, desiderosi di riscoprire cosa hanno vissuto i propri avi. Funziona anche per chi sia minimamente interessato al tema migrazione, ché non si può ignorare una pagina come quella americana.

Tutto sommato, i tempi di smistamento in linea generale sono stati, a Ellis Island, brevi. Almeno se si paragonano ai tempi di attesa di oggi, per immigrati e rifugiati. Almeno in Italia.

Su tutte queste vicende si è saputo creare un grande business: il numero dei visitatori è alto, ed essi si fanno inevitabilmente tentare (la visita prende varie ore) dai cibi (tremendi) che vengono venduti fuori dal Museo, dai magazzini di souvenirs che fanno ottimi affari. Noi usciamo con due DVD, con alcuni libri: uno, curato dall'Italian-American Women's Club, intitolato *Voices of America. Italian-American Women of Chicagoland*, uscito a Chicago nel 2003. E poi, di Russell Freedman, *Immigrant Kids* (Puffin Books, 1980). E ancora, di Stephanie Longo, *Italians of Northeastern Pennsylvania* (Arcadia Publishing, Charleston, Chicago, Portsmouth, San Francisco, 2004) e, di Thomas J. Ferraro, *Feeling Italian. Of Ethnicity in America* (New York University Press, N.Y. and London, 2005), che penso piacerebbe a Giovanni Bechelloni, interessato all'italicità. Altri escono con magliette, giochi, dischi. Comunque, un Museo che ha un grande successo, che vanta un pubblico sia di studiosi che di persone interessate in vario modo al tema delle migrazioni. Anche una redditizia impresa commerciale: e credo che in buona parte il suo successo derivi anche dalla formula con cui viene comunicata l'avventura della migrazione: con testimonianze personali, con racconti che si rivolgono in forma diretta al visitatore, sollecitato continuamente ad immaginare certe situazioni, ad immedesimarsi in vicende toccanti, ricche di pathos. Il racconto autobiografico ha una sua indubbia efficacia dal punto di vista della comunicazione, della ricezione.

Oggi però l'emigrazione verso gli USA è diversa. È soprattutto, si

pensa da noi, una migrazione intellettuale, di élite. Non per nulla si parla di fuga di cervelli. Anche i giovani intervistati nell'ambito delle ricerche Iref-Siares sembrano confermarlo (cfr. Giovani oltre confine, a cura di C. Caltabiano e G. Gianturco, Carocci, Roma 2005). Parlano di sé come di cittadini del mondo, certo non si sentono migranti.

Però questo non è vero per il Messico, da cui ancora oggi esiste un'ampia emigrazione clandestina di gente in cerca di sopravvivenza. Vengo trascinata, una domenica pomeriggio, al Central Park: abbiamo appuntamento con il prof. Rosaldo, vi è tutta la sua famiglia. È infatti attesa una giovane cantante messicana, Lila Downs. Arriviamo verso le 2,30. Fino a dopo le 17 si succedono vari cantanti. La folla è seduta in terra, ogni famiglia, ogni gruppetto con un proprio telo. Molti con bibite, cibo. È evidente che tutti attendono la Downs, che chi la precede non è realmente ascoltato. Si parla infatti attraverso le canzoni, nonostante i tanti volontari che passano spesso, sorvegliando gli astanti. Ci sono bimbi in carrozzina, ma anche giovani uomini e donne. Ci sono signore con vesti e cappelli a più colori, belli, audaci. Una signora, cui poi se ne aggiunge un'altra, danza da sola seguendo il ritmo della musica, per nulla interessata a chi ha intorno.

Poi, arriva Lila Downs. Che non è, mi viene spiegato, una qualsiasi cantante. È sì una bravissima cantante, è giovane e bella, danza e suona strumenti moderni e tradizionali con grande perizia. Ma soprattutto non è una cantante neutra: canta sempre canzoni piene di significato, canzoni che stanno dalla parte delle donne, dei messicani. Dei messicani, che negli USA sembrano essere ancora oggi mano d'opera al nero, malpagati, maltrattati, sempre a rischio (si parla, naturalmente, di quelli che ce l'hanno fatta a traversare indenni la frontiera). In realtà, la presenza, la voce della Downs sono così trascinanti che quando canta tacciono tutte le altre voci. La gente è tutta in piedi, cerca di arrivare il più possibile vicino al palco. Lei canta alcuni dei più celebri miti messicani, compreso Malinche: che parla di una giovane schiava che, per amore, finisce col tradire i suoi dando chiavi interpretative, traducendo per Hernán Cortés, in un incontro che muterà le sorti del Messico. Lei verrà a lungo considerata traditrice del Messico azteco. Ma recentemente la figura di Malinche è stata reinterpretata da un punto di vista femminista: senza di lei, si dice, molti messicani sarebbero morti. Ha avuto una vita difficile eppure è con lei che si è avuto un inizio di ibridazione delle culture.

*Por el camino va Malinche,
paso de polvo y canela
mira que voy buscando
por el camino a mi corazón*

Ma il culmine della partecipazione si ha quando lei annuncia La cucaracha. La cucaracha, mi viene spiegato, è il termine dispregiativo usato negli USA quando si parla dei messicani: scarafaggi. Accusati di trafficare droga. Il preambolo spiega come durante la rivoluzione messicana il

governo porfiriano avesse reclutato soldati americani (yanquis) e avesse dato loro, come incentivo, della marijuana per aiutarli ad affrontare i rivoluzionari:

La cucaracha, la cucaracha
Que ya no puede caminar
Porque no tiene
Porque le falta
La marijuana que fumar.

Todos se pelean la silla
Que las deja mucha plata
En el norte Pancho Villa
Y en el sur viva Zapata!
Ya murió la cucaracha
Ya la llevan a enterrar
Entre cuatro zopilotes
Y un ratón da sacrisián.

Canta ancora Dignificada, in cui si parla di una donna che si batte per i suoi diritti. La folla segue il ritmo, applaude freneticamente, non vorrebbe lasciarla andare via: e lei presenta l'orchestra, si inchina al pubblico, ringrazia la città di New York che l'ha invitata, ospitata. Lentamente, a malincuore gli astanti cominciano a defluire: bimbi vengono messi nelle carrozzine, teli e coperte vengono ripiegati, i vuoti delle tante bottiglie di acqua, aranciata, coca cola vengono buttati negli appositi bidoni: in poco tempo l'area si vuota. Tre, quattro persone che si attardano discutendo di dove andare a prendere un aperitivo vengono esortate con fermezza ad andarsene: non sono permessi assembramenti.

Prima di ripartire abbiamo occasione di cenare con il prof. Rosaldo e con la prof.ssa Mary Louise Pratt, sua moglie. Nella serata si incrociano discorsi sui messicani, sulle minoranze, sulle immigrazioni illegali in USA ma anche sulle difficoltà della immigrazione legale, sui problemi connessi con la domanda, oggi, di una «carta verde», procedimento lungo e complesso, apportatore di ansie incomprensibili per chi in Usa sia nato e non abbia questi problemi (non ne trovo traccia, nell'ampio racconto di Vittorio Zucconi ne La Repubblica del 21 agosto 2005, I nuovi americani al tempo delle Due Torri, in cui il processo di acquisizione di un passaporto americano sembra il più semplice dei processi); procedimento che trasforma un corteggiato docente di passaggio in una università americana in un postulante, da trattare quindi in modo ben diverso. Si intrecciano discorsi sull'interesse che recentemente il governo americano mostra per gli studi di linguistica (la Pratt è appena tornata da un convegno su questo tema), sui mutamenti che si hanno nella lingua americana a causa della presenza di immigrati che vengono da culture molto diverse: per esempio, dall'Oriente. Mutamenti non solo a causa delle diverse pronunce, ma anche dei diversi modi di pensare: un argomento che interessa molto la Pratt e che non può non coinvolgerci. Si intrecciano discorsi in spagnolo e in americano, in italiano e in francese. Un cameriere che già da un po' ci osserva si informa: di dove siamo? Che lingue parliamo? Scopriamo che

lui è vietnamita, sembra compiaciuto del ricorso, da parte nostra, a tratti, del francese. In effetti qui la pluralità di lingue, di provenienze, di culture, è molto più ampia, più presente di quanto non lo sia in Europa. È certamente uno dei tratti più interessanti di questo paese.

All'uscita dalla metropolitana — un posto, si direbbe, per nulla adatto — un giovane uomo ci porge un dépliant dal titolo: «Islam: The Fastest Growing Religion in America». Sono quattro pagine a colori in cui si offrono informazioni sull'Islam, in cui si prendono decisamente le distanze dall'abbinamento islam e terrorismo.

Lo sapevo, ma vivo dall'interno la complessità di una situazione in cui si incontrano, in cui si scontrano diverse culture, diverse appartenenze. In cui si intende non solo conservare usi, tradizioni, costumi dei paesi di origine ma comunicarli e ove possibile farne il fulcro di attività redditizie. E dove si vive, in qualche modo, contemporaneamente, l'appartenenza a una società più ampia, che non vuole essere confinata all'interno di una singola origine etnica. Capisco il fascino che gli USA hanno esercitato su noti intellettuali italiani. Capisco la delusione, il sentimento di lontananza a partire dalla guerra in Iraq, dalla politica di Bush. Le prese di distanza, i chiarimenti: «Non è la mia America!». E mi rendo conto che non è neppure l'America di molti universitari e intellettuali che abbiamo incontrato. Chi sa quale America prevarrà in futuro?

MARIA I. MACIOTTI

Migranti, costruttori di società

Società, economia, religione. Diverse appartenenze culturali e un comune ruolo nella costruzione della società. Esperienze concrete di coabitazione positiva che passano attraverso le attività politiche e sociali, le iniziative culturali e la partecipazione alla comunicazione. In poche parole: l'apporto dei migranti alla costruzione della società. Di tutto questo si è parlato a Roma nel corso del convegno «Costruttori di società. Diverse appartenenze. Una città»: una mattinata di studio «in memoria di Giovanni Battista Scalabrini, profeta dei migranti», che si è svolta lo scorso novembre in Campidoglio alla presenza di esperti, studiosi e cittadini immigrati. Il convegno, patrocinato dal Comune di Roma, è stato promosso in occasione del centenario in ricordo del beato Giovanni Battista Scalabrini, che seguì i flussi migratori italiani di fine Ottocento verso l'America e fondò la congregazione dei Missionari di San Carlo. Organizzato dagli Scalabriniani con la consulenza scientifica del CSER (Centro studi emigrazione), del SIMI (Scalabrini International Migration Institute) e in collaborazione con la Fondazione Scalabrini e con l'ASCS (Agenzia scalabriniana per la cooperazione allo sviluppo), il convegno ha cercato di proporre nuovi spunti di riflessione e di testimoniare l'apporto positivo dei migranti

alla costruzione di una comune società, dal territorio della Capitale — spazio storico di incontro e laboratorio multietnico — alla dimensione sovranazionale. Intento di fondo è stato di ripercorrere l'apporto costruttivo delle diverse appartenenze al tessuto sociale e di esaminare le dinamiche profonde che legano emigrazione, immigrazione e cooperazione internazionale, politiche migratorie e fenomeni di attualità (su tutti l'esplosione delle banlieues francesi), dimensione religiosa ed esperienze positive di vita vissuta.

Fra i temi affrontati nel corso della giornata — coordinata da Graziano Battistella e Beniamino Rossi — la storia e l'attualità di «Roma, città aperta» e i diversi, complessi rapporti che intercorrono fra integrazione economica, integrazione sociale e integrazione culturale dei migranti. Nel campo dell'integrazione sociale — ha spiegato il prof. Stefano Zamagni — si sta facendo strada il principio della cosiddetta «integrazione ritardata», che tocca direttamente il sistema del welfare e vuole imporre al migrante di aspettare sette anni prima di poter accedere ai servizi sanitari e sociali (accollando le spese al paese di origine). Un'idea, ha sottolineato Zamagni, che viene presentata dagli economisti dati alla mano e a cui non basta opporre un rifiuto di principio. Altrettanto complesso il tema dell'integrazione culturale, spesso agitato da policy-makers che fanno leva su una concezione di coesione sociale fondata sull'omogeneità. La proposta di Zamagni: adottare un approccio olistico che comprenda la formazione di un'Agenzia mondiale delle migrazioni e proporre un modello che sfugga alla dicotomia fra assimilazionismo francese (fallito definitivamente con la rivolta delle banlieues) e multiculturalismo ormai datato, per abbracciare invece il modello del «dialogo interculturale».

Non solo studi di settore: il convegno ha avuto infatti il merito di portare la testimonianza e l'esperienza concreta dei migranti. In particolare di quattro donne, ognuna con il suo vissuto, ognuna espressione di una esperienza di vita proposta come «testimonianza di co-abitazione positiva fra diverse appartenenze», che hanno abbracciato la dimensione associativa e politica, culturale e comunicativo-mediale. Maria Dulce Araujo ha portato la sua esperienza di presidente dell'associazione «Donne capoverdiane», attiva sin dal 1988. Maria Vargas ha raccontato il suo percorso nella dimensione politica, quale candidata alle elezioni di consigliere aggiunto e attuale presidente dell'Osservatorio interetnico per il controllo democratico, che si pone l'obiettivo di una «integrazione attiva e costruttiva che possa interagire con le politiche locali» in cui gli immigrati siano elettori e possibili eletti. La dimensione culturale è stata esplorata da Luci Zuvela, presidente della giovane associazione Lipa: «Lipa significa taglio — ha spiegato — ed è l'albero sacro di tutta la popolazione slava». La comunità dell'Est «è molto visibile ma poco rappresentata»; fondamentale è l'apporto delle donne come creatrici della società e portatrici di specifiche professionalità spesso non riconosciute. «Lipa è nata tre anni fa da sette donne di origine ex jugoslava, un fatto indicativo perché si tratta di un paese che non esiste più — ha raccontato il presidente dell'associazione — Abbiamo cercato di dare voce a noi stesse in una città come Roma, scontrandoci

anche con una società di accoglienza dove spesso è difficile diventare visibili. Lipa è nata dalla volontà di rendere visibile ciò che sappiamo fare attraverso le iniziative culturali. E alla parola integrazione preferisco «interazione», che significa parità». A rappresentare le seconde generazioni Paula Baudet Vivanco, giornalista dell'agenzia Migra, che ha evidenziato la necessità della partecipazione dei migranti ai mezzi di comunicazione: «La percezione dell'immagine degli immigrati è spesso stereotipata e legata alla cronaca nera: questo, pian piano, si sta modificando perché siamo una realtà strutturale — ha commentato — L'obiettivo è la partecipazione: vogliamo incidere e per incidere bisogna appropriarsi degli strumenti, come i mezzi di comunicazione». Così una delle esperienze comunicative più rilevanti vede in primo piano la seconda generazione della comunità cinese, che ha fama — per così dire — di essere la più chiusa in se stessa: ragazzi cinesi hanno dato vita al sito «AssoCina», in lingua italiana, con notizie sulla comunità cinese e un forum che dal marzo 2005 conta già più di 150 utenti.

Se merito del convegno è stato di dare, finalmente, spazio a esperienze migratorie concrete che indicano sì difficoltà, ma anche voglia e possibilità di dare vita a una effettiva «società dagli apporti plurali», nondimeno il meeting è stato occasione per esaminare il rapporto fra religione e coesione sociale, fra partecipazione religiosa e integrazione dei migranti. Lo ha fatto attraverso l'exkursus storico curato dal prof. Maurizio Ambrosini, che ha ripercorso le tappe delle migrazioni verso l'America e il passaggio da paese dei Wasp (White Anglosaxon Protestant) a paese composto di tante comunità religiose, compresa quella degli italiani, fra attriti e pregiudizi, ma in una dinamica in cui proprio l'aspetto religioso ha giocato un ruolo fondamentale nei processi di integrazione. Alle chiese infatti si sono accompagnate le scuole e le associazioni, che hanno consentito agli immigrati di «mettere radici» nel paese di accoglienza. «L'integrazione degli immigrati in America si è fatta attraverso l'opera di mediazione delle associazioni religiose. Uno degli elementi — ha affermato Ambrosini — che ha contribuito all'integrazione sono state le chiese portate dalle componenti migratorie». In questa dinamica anche le religioni non organizzate in forma ecclesiastica hanno finito per organizzarsi e diventare luoghi di incontro e di aggregazione. Nel contesto migratorio le religioni hanno dato rifugio, rispetto e risorse. Rifugio perché «sono luogo della protezione». Rispetto in quanto «i primi arrivati erano poco praticanti e la partecipazione religiosa sale quando si mettono radici, quando accanto alla chiesa nasce la scuola e questo si correda con la rispettabilità sociale». Risorse perché «la partecipazione religiosa dà legami sociali e risorse culturali». In sintesi, la stessa partecipazione religiosa ha aiutato i migranti a ricostruire e ricostruirsi un'identità personale. Diverso il contesto dell'Europa, dove le differenze religiose finiscono per essere viste come elementi che ostacolano la formazione di una comune cultura, secondo la costruzione dell'idea di nazione intorno a concetti di omogeneità linguistica, culturale e religiosa. L'equivoco di fondo sta nella «difficoltà di riconoscere le risorse delle religioni come leva di integrazione sociale». Da qui il dato problematico,

legato alla difficoltà di riconoscere le potenzialità dell'Islam, come di tutte le religioni, sul fronte della crescita dell'identità.

Al fondo del dibattito, un comune sentire: la volontà di esprimere gli aspetti costruttivi e positivi del fenomeno migratorio all'interno delle società, senza nascondersi le difficoltà, le incomprensioni e i problemi attuali (su tutti l'eco dei fatti francesi) ma adottando comunque una chiave di lettura argomentata e soprattutto informata.

SABRINA BERGAMINI

Scrittura e Fotografia. Appunti sulla letteratura italiana del Novecento

Martedì 29 novembre, presso la biblioteca Enzo Tortora di Roma, è stato presentato il libro della prof.ssa Margherita di Fazio Scrittura e Fotografia. Appunti sulla letteratura italiana del Novecento.

La presentazione è stata l'occasione per un interessante incontro nel corso del quale si è approfondito il tema del rapporto tra il linguaggio fotografico e letterario e si è avuta l'opportunità di sollevare una serie di interrogativi sull'uso delle tecniche visuali nelle scienze sociali. I relatori intervenuti, di formazione differente, hanno tutti concordemente sottolineato l'importanza e l'originalità del testo che si offre come una guida alla rilettura di alcune opere letterarie italiane del Novecento.

Introducendo l'incontro la Prof.ssa Maria Immacolata Maciotti ha sottolineato come la scrittura letteraria e la fotografia siano particolarmente efficaci nel cogliere la dimensione quotidiana dell'agire sociale, cioè quella dimensione privilegiata dagli approcci qualitativi allo studio dei fenomeni sociali. La narrazione letteraria è uno strumento conoscitivo a tutti gli effetti così come la fotografia, intesa nella sua accezione di estensione dello sguardo del ricercatore-osservatore. Entrambe sono in grado di penetrare nella realtà e di registrare gli eventi facendosi in questo modo strumenti di conservazione della memoria.

Il master in Teoria e Analisi Qualitativa, diretto dalla prof.ssa Maciotti, è stato responsabile dell'organizzazione dell'evento e i primi relatori a prendere la parola sono stati proprio due studenti del master che nel corso dei loro interventi hanno trasmesso al pubblico presente in sala le suggestioni e gli stimoli tratti dalla lettura del libro.

Secondo Marco Pasini il testo è utile e interessante perché permette di comprendere come si possa fare uso del materiale fotografico anche nella ricerca sociale. Il libro consente di cogliere il tratto fondamentale dello sguardo fotografico cioè quella soggettività che è essenziale per comprendere il significato dell'immagine e che proviene dal fotografo e dall'osservatore. Nell'intervento viene brevemente ripercorsa la storia dell'utilizzo del materiale fotografico nelle scienze sociali sottolineando come la foto-

grafia sia stata spesso usata come strumento analitico, ma come, per la sua forza espressiva, sia anche divenuta altrettanto spesso strumento di denuncia sociale.

Secondo Livia Di Nardo quella tra sociologia e fotografia è stata una relazione interrotta sul nascere. La fotografia viene inventata infatti nella seconda metà dell'800 contemporaneamente allo sviluppo della società industriale e quindi alla comparsa delle scienze sociali. Nel corso del tempo, però, la distanza tra sociologia e fotografia si è ampliata. La mancanza di oggettività, la presenza di uno sguardo creato dal ricercatore e dall'oggetto stesso, spiegano la diffidenza verso il linguaggio iconico nelle scienze sociali. Solo negli anni '70 la sociologia visuale viene introdotta e trova un suo spazio nell'ambito di specifiche tematiche (una eccezione a riguardo è quella di F. Ferrarotti, da sempre attento alla fotografia e al suo uso, autore di Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali, Liguori, Napoli 1974, e, con Gianfranco Corsini, di America duecento anni dopo, Ed. Riuniti, Roma 1975; ma già nel 1968 la rivista da lui diretta, "La Critica Sociologica", usciva con una foto in copertina)

Una lieve nota polemica si legge tra le righe nella conclusione all'intervento in cui si denuncia un uso spesso acritico o superficiale della fotografia nelle scienze sociali, che in molti casi si limita a rimanere un semplice elemento estetico più che costituire un vero strumento di analisi. Il merito principale di libri come quello della di Fazio, secondo Livia Di Nardo, è di presentarsi come un tentativo di incontro: se l'incontro con la fotografia avviene efficacemente in ambito letterario, a maggior ragione può avvenire anche in ambito sociologico.

La presentazione è proseguita con le relazioni di Stefano Gambari, responsabile dell'Istituzione Biblioteche di Roma e di Franz Gustincich, docente di scrittura giornalistica e reportage all'Università di Roma La Sapienza.

Secondo Gambari, il pregio del libro consiste soprattutto nel suo carattere metatestuale: cioè si tratta di un libro che fornisce una guida alla lettura di altri libri, una guida rivolta sia ai lettori e sia a chi deve classificare e archiviare dei testi letterari.

La novità del testo consiste nei criteri di classificazione utilizzati e viene considerato come la prima esplorazione di un territorio complesso che permette di rileggere alcuni autori italiani contemporanei. Tutto il libro è infatti uno stimolo continuo alla lettura dei testi citati.

In particolare Gambari si sofferma su Conversazione in Sicilia di Elio Vittorini, cui è dedicato un capitolo del libro e su quella settima edizione del romanzo del 1953 illustrata con fotografie volute dallo stesso Vittorini. Gambari pone l'accento sulla novità di un'edizione che presenta un susseguirsi di immagini secondo la logica delle sequenze cinematografiche. L'edizione Bompiani del 1953 di Conversazione in Sicilia non è solo una nuova edizione ma mette in evidenza come la fotografia sia un mezzo di conoscenza e il testo di Vittorini viene sfogliato sullo schermo per il pubblico seguendo le indicazioni della di Fazio.

Le immagini di Conversazione in Sicilia portano poi Gambari ad introdurre il progetto di raccolta di fotografie dell'Album di Roma - Fotografie private del Novecento. L'esigenza di Vittorini di ricostruire un percorso narrativo con le immagini fotografiche, secondo Gambari, è molto simile allo spirito che anima il progetto Album di Roma che utilizzando l'immenso patrimonio di immagini scattate per fini diversi, intende documentare la memoria storica, l'identità urbana, la storia sociale, attraverso la raccolta delle fotografie private dall'inizio del '900 messe a disposizione dai cittadini romani e assumendo così una prospettiva legata alla percezione della gente comune della quotidianità delle loro esistenze, cercando di ricostruire l'intenzione dello scatto e recuperando così il significato della fotografia.

Per Franz Gustincich il libro ha messo in discussione una sua profonda convinzione: cioè che la fotografia e la letteratura, se prese isolatamente, possono stimolare la fantasia del recettore; se combinate, limitano la possibilità di letture alternative sia del testo letterario che di quello fotografico. La didascalia di una fotografia crea un'opera di documentazione e quindi la relazione tra scrittura e fotografia il più delle volte toglie fantasia a favore del valore documentario; solo le due cose separate permettono di fornire stimoli all'immaginazione. Il testo della di Fazio dimostra invece la possibilità di un'interazione creativa.

Gustincich fa riferimento al racconto di Bassani La passeggiata prima di cena, citato nel libro della di Fazio. Il brano tratta dei due limiti che caratterizzano la fotografia: la minore acutezza rispetto allo sguardo umano e il limite del biliardo, cioè del campo delineato, limiti che però costituiscono proprio il pretesto per l'inizio del racconto di Bassani.

Ci sono molti esempi in cui la trasposizione visuale di un romanzo è efficace e lascia spazio all'immaginazione, come, a parere di Gustincich, Il nome della rosa nella trasposizione cinematografica di Annaud, o come La leggenda del santo bevitore in cui Ohni si ispira al racconto omonimo di Josef Roth. In molti casi, invece, le trasposizioni visuali non corrispondono alla nostra immaginazione. L'immagine impedisce di immaginare, sintetizza Gustincich.

Il relatore confessa però di aver scoperto il valore profondo di Conversazione in Sicilia di Vittorini proprio grazie al libro di Margherita di Fazio. Un romanzo e specificamente quell'edizione settima con fotografie volute dallo stesso autore, in cui il testo supera il limite del rapporto fotografia-racconto, e permette di capire che c'è qualcosa di più. Lo scritto a volte arretra e diventa cornice e assume un ruolo subalterno rispetto all'immagine.

In conclusione Gustincich propone un esperimento: leggere un brano e solo dopo mostrare la fotografia di cui è la descrizione, per verificare quanto la capacità evocativa della scrittura venga limitata dall'immagine fotografica e quanto invece l'immagine fotografica contribuisca ad arricchire il testo scritto. L'esperimento ha avuto un certo riscontro da parte del pubblico.

L'intervento conclusivo è stato riservato all'autrice che ha preferito mettere in secondo piano il suo testo e ha voluto invece concentrarsi più

sugli aspetti letterari, cercando così di riequilibrare la discussione che fino a quel momento tendeva ad essere sbilanciata a favore della fotografia.

Secondo Margherita di Fazio l'incontro tra letteratura e fotografia ha un impatto sconvolgente. Nell'Ottocento l'apparire della fotografia come nuovo medium pose una serie di questioni connesse alla capacità di duplicazione e riproducibilità dell'opera d'arte; ci si domandò se la fotografia fosse semplice tecnica o arte e se fosse una riproduzione fedele della realtà.

Tra i detrattori della fotografia si distinse Baudelaire che la definiva unile serva della scienza e delle arti, regalo offerto da un dio vendicatore, e considerava le fotografie come un sintomo di una trasformazione nel gusto estetico. Tra coloro che invece apprezzavano la fotografia veniva sottolineato il realismo e la migliore ricezione da parte del pubblico.

La fotografia in realtà progressivamente rivela una certa complessità. Si afferma l'idea che non si limiti a registrare la realtà ma che sia in grado di cogliere il profondo. Secondo molti offre persino la possibilità di esplorare scientificamente l'irrazionale. Dalle testimonianze di De Roberto e di Sciascia emerge, per esempio, un Capuana, fotografo appassionato e cultore dello spiritismo, che considerava la fotografia come un varco per l'invisibile.

Sempre oscillante tra identità e simulacro, l'atteggiamento nei confronti della fotografia anche in anni recenti solo in parte cambia. Per Alberto Savinio, per esempio, la fotografia ha dignità d'arte ma comunque riproduce una realtà meccanica, che manca del mistero dello sguardo e ritrae la visione di un occhio privo di movimento. È però nel '900 che si iniziano ad analizzare i meccanismi della percezione, gradualmente nasce un nuovo modo di osservare e tra letteratura e fotografia si va progressivamente stabilendo un incontro efficace.

GIUSEPPE TOSCANO

Dibattiti moderni: l'Europa e l'Islam. Sbavagliato Tariq Ramadan.

L'Islam e la modernità sono entrambi i risultati di lunghi e complessi processi storicossociali, in cui queste due realtà si sono intersecate, spesso in termini conflittuali, più frequentemente sulla base di relazioni di scambio.

L'opinione comune, al contrario, si poggia su una conoscenza dell'Islam e dei musulmani che oscilla troppo di frequente tra mito e realtà; anzi, per essere esatti, prevale senza dubbio la prima dimensione, che conseguentemente giustifica l'idea che la modernità sia un termine contrario e opposto alla dottrina islamica. Dopo i tragici eventi del tristemente celebre 11 settembre 2001, la convinzione che l'Islam sia una realtà monolitica e compatta ha acquisito sempre più forza, tanto da legare la complessa e

variegata cultura islamica a una semplice e vaga spiegazione relativa al concetto di fondamentalismo religioso e politico. L'immagine dell'Islam è sempre più utilizzata in contrapposizione all'Occidente, definito come il prototipo della realizzazione di concetti laici e moderni, quali la razionalità e il progresso.

Gran parte della letteratura socio-antropologica del fenomeno Islam tenta di scardinare questa visione dicotomica del mondo, diviso a questo punto tra Occidente cristiano, razionale e moderno, opposto a un Islam che si presume arretrato e fondamentalista. Molti studiosi delle scienze sociali dimostrano l'esistenza di una pluralità e varietà di Islam e di modernità; inoltre evidenziano la centralità del fatto sociale musulmano rispetto all'elemento dottrinario e svelano che l'identità dei musulmani è il risultato di molteplici ibridazioni.

Come suggerisce Annamaria Rivera lo scopo di un attento studioso del fenomeno relativo all'Islam è quello di «contribuire a svelare l'inganno che si cela dietro le rappresentazioni compatte e totalizzanti della propria identità, veicoli mai innocenti di perpetuazione del dominio o della subalternità ad esso»¹. Oggi più che mai è forte l'urgenza di tentare di decodificare la nozione monolitica dell'Islam, fenomeno ampio calato nelle tenebre del mondo moderno², pluralizzando e storicizzando la questione islamica nel panorama della modernità. La visione mente vincente di un supposto scontro tra civiltà, quella laica e moderna occidentale con quella dell'oscurantismo e del fondamentalismo, che — secondo il pensiero di Samuel Huntington³ — si suppone rappresentata dall'Islam, ci spinge a indagare la strumentalizzazione della religione, sempre più spesso utilizzata anche da persone note (si ricordino tra questi: Giovanni Sartori, Oriana Fallaci, il Cardinale Biffi) per celare i conflitti derivati da altre cause, soprattutto quelle economiche. La difficoltà più diffusa è quella di ammettere che la religione possa essere considerata una dimensione della cultura: non si è coscienti che il contesto religioso di un individuo non corrisponde a una proprietà, che il proprio credo rappresenta un universo di segni e simboli rielaborati da un'interazione in ambito sociale. Anche e soprattutto per questo motivo il mondo occidentale costruisce una facile asimmetria: gli altri sono sopradeterminati dal punto di vista religioso, mentre noi — gli occidentali, moderni — siamo completamente laicizzati. Si ha l'impressione che dietro all'ostilità verso l'Islam vi è molto più probabilmente il rifiuto di una società policulturale, nella quale la laicità e l'universalità possono essere rinegoziate e ridefinite alla luce della compresenza di culture diverse. L'islamofobia non è un fenomeno inedito, risulta essere un elemento portante della civiltà occidentale, della sua identità. Le rappresentazioni dell'altro continuano, quindi, a essere ancorate all'eredità del colonialismo, e questo è ancora più vero se si analizzano entrambe le prospet-

¹ RIVERA A., 2002, *L'Inquietudine dell'Islam*, Dedalo, Bari.

² *Ibidem*.

³ HUNGHINGTON S.P., 2000, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano.

tive, quella occidentale e quella musulmana. Ci troviamo di fronte a innumerevoli slittamenti semantici: il teorema lotta tra civiltà sta divenendo una fastidiosa vulgata, sempre più spesso rilanciata da una corrente (probabilmente molto poco informata) di intellettuali mediatici.

Ed ecco quindi che pensatori internazionali di indiscusso valore possono trovarsi a rappresentare un caso: una querelle sulla quale dibattere in toni più o meno accesi. Una questione capace di smuovere opinioni; un evento che ha palesato pericolosi attacchi al libero pensiero, alla possibilità democratica di esprimere proprie considerazioni squisitamente scientifiche. Questo è accaduto recentemente a Tariq Ramadan.

Nato nel 1962 a Ginevra, Ramadan è docente di Filosofia e Islamologia. Dopo la laurea in Filosofia e Letteratura Francese e i dottorati in Islamologia Araba e sulla filosofia di Friedrich Nietzsche, prosegue i suoi studi presso l'Università de Il Cairo. Si impegna attivamente nel dibattito internazionale sul rapporto tra Islam e Occidente, e più in generale sull'Islam nel mondo. In diverse occasioni è consulente al Parlamento Europeo in commissioni dedicate alle questioni sull'Islam, sul dialogo interreligioso e, più in generale, sullo sviluppo e le questioni sociali. Attualmente è invitato in Gran Bretagna come Senior Research Fellow presso la Lokahi Foundation e come ricercatore e docente a Oxford. Ha pubblicato numerosi lavori, tra i quali Essere un musulmano europeo (1999), Possiamo vivere con l'Islam? Il confronto tra la religione islamica e le civiltà laiche e cristiane (2000) e Il riformismo islamico (2004). Definito dal Time come uno dei cento innovatori del XXI secolo, per il suo lavoro finalizzato alla creazione di un Islam europeo indipendente e al contempo tacciato da molti di essere un predicatore dell'odio, Tariq Ramadan è un personaggio poliedrico e controverso, soprattutto a causa della sua storia familiare, che in più di un'occasione è stata causa di polemica nei suoi confronti. Ramadan è, infatti, nipote di Hassan al Banna, fondatore del movimento radicale dei Fratelli Musulmani. Anche per questo motivo le sue riflessioni sono spesso interpretate come analisi e pensieri vicini a quelli un tempo formulati dal famoso Banna. È così che nel 1995 la Francia decide di rifiutare l'ingresso nel paese a Ramadan, giudicandolo persona pericolosa; salvo poi modificare la decisione e invitarlo a partecipare alla Commissione Nazionale sull'Islam. Nel 2004 anche gli Stati Uniti gli revocano il visto, costringendolo ad abbandonare la cattedra che deteneva presso l'Università di Notre Dame. Non da ultimo la stampa e l'opinione pubblica si sono divise sulla decisione di Tony Blair di invitare Tariq Ramadan come consulente di un tavolo di lavoro contro l'estremismo e il terrorismo di matrice religiosa, pensato dopo gli attentati del 7 luglio a Londra.

Certo Tariq Ramadan è un uomo che senza dubbio non può lasciare indifferente. Se, infatti, è vero che nel mondo ci sono persone che proprio non riescono a passare inosservate, Tariq Ramadan è proprio uno di queste.

E così accade che seppure invitato al Convegno sul tema Una sociologia della spiritualità — organizzato dalla Sezione di Sociologia delle Religioni dell'MS (Associazione Sociologi Italiani) all'Università di Aosta il 25

e 26 Novembre 2005 — *Tariq Ramadan si trova costretto a dovere rinunciare. Luciano Caveri, Presidente della Regione autonoma, nonché del Consiglio dell'Università, si esprime, difatti, in termini decisamente sfavorevoli e duri sulla possibilità di ospitare lo studioso nelle aule universitarie di Aosta, dichiarando: «Abbiamo saputo dai giornali nazionali, ad agosto, chi era esattamente Tariq Ramadan, e la delicatezza della sua presenza a un convegno patrocinato dall'Università. A sua volta finanziata al novanta per cento dalla Regione. Abbiamo fatto i nostri accertamenti, come previsto anche dalle mie funzioni prefettizie. E il Consiglio dell'Università ha concluso, unanimemente, che sarebbe stata sveniente la presenza di persone come Ramadan»⁴ — e continua — «[...] l'Università non può sponsorizzare l'intervento di oratori che sostengono, tesi come quelle di Ramadan: contro gli ebrei, contro Israele o a sostegno della supremazia dell'Islam. Gli organizzatori avrebbero dovuto segnalarci che si tratta di un personaggio ingombrante e non lasciare che lo scopriremo dalla stampa»⁵. Sorprendenti dalle fonti citate da Caveri: i giornali nazionali, la stampa. Ebbene, pur riscendo il forte valore e l'inoppugnabile fondatezza del lavoro di molti attenti professionisti dell'informazione, si resta sorpresi della sicurezza unanime con cui un Consiglio universitario delibera sveniente la presenza di illustri studiosi come Tariq Ramadan. Il quale più che un intellettuale viene definito un personaggio ingombrante. Evidentemente, Ramadan è un pensatore che fa discutere: è un uomo c carisma, uno studioso attento e capace di presentare questioni scivolose e al contempo ineludibili. Ed anche per questo che l'Università di Padova ha ritenuto necessario rispondere al veto di Aosta invitandolo a uno degli incontri di un ciclo di lezioni sul tema L'Europa e le sue identità: una serie di appuntamenti seminariali, volti ad aprire una riflessione sulle diverse componenti culturali e religiose che fanno parte della memoria collettiva europea e che oggi sono chiamate a sperimentare nuove vie di dialogo. Il primo di questi seminari si è aperto proprio con la presenza di Tariq Ramadan, che è intervenuto — il 12 gennaio scorso — sul dibattito relativo al tema L'Europa e l'Islam, insieme a Enzo Pace, Stefano Allievi e Paolo Branca.*

Anche a Padova la presenza di Ramadan non è stata accolta di buon grado da alcune associazioni politiche di estrema destra: scritte sui muri, lettere e dichiarazioni sulla stampa locale di carattere decisamente minatorio. Fuori Palazzo del Bo (sede centrale dell'Università di Pavia) agenti di polizia con giubbotti antiproiettile e agenti della Digos hanno protetto l'arrivo e i lavori della conferenza. Sono state bloccate le porte secondarie e dall'ingresso principale si entrava sotto l'attento sguardo del corpo di polizia. La stessa conferenza si apre con le parole di Pace, che ricorda le recenti dichiarazioni del Rettore: un chiarimento sull'aver accettato Ramadan nelle aule del suo istituto, un rammentare l'importanza della libertà di espressione in un paese democratico. Forse una delucidazione

⁴ ROSASPINA E., 2005, *E la Valle d'Aosta dice no a Tariq Ramadan*, Corriere della Sera 25/11/2005, Milano.

⁵ Il Presidente Luciano Caveri si riferisce all'articolo *Giochi di pericolosi. Ecco come le Università italiane flirtano con i fondamentalisti* apparso su *Il Foglio* il 25 luglio 2005.

anche troppo giustificatoria, soprattutto a fronte di ciò che è stato detto durante l'incontro seminariale. Ramadan con eleganza e partecipazione ha riflettuto con la platea: ha tracciato velocemente le linee del suo pensiero sul controverso rapporto tra Islam e Occidente, ma certamente non ha detto nulla di sconvolgente, di particolarmente nuovo o addirittura provocatorio, tutt'altro. Ha coinvolto gli uditori: ha saputo parlare catturando l'attenzione di quanti hanno manifestato con la loro presenza non solo un vivo interesse per una delle questioni più degne di attenzione del mondo globale, ma anche la volontà di sottolineare l'importanza della libertà di manifestare le proprie idee: il valore dei diritti sottesi a un mondo democratico. Ringrazia gli organizzatori e non apre nessuna polemica relativa alla questione di Aosta. Si impegna da subito a delineare le linee portanti della sua riflessione. Ricorda che quando si parla di Europa non si può pensare solo all'Unione Europea: geograficamente e in senso culturale, l'Europa è tale perché comprende sia la parte occidentale che quella orientale. Certo questo sottende una capacità di pensare all'Europa in modo plurale, avendo chiare le tante matrici storico-sociali. Una sagacia, aggiunge Ramadan, richiama anche per riflettere sul fenomeno Islam, soprattutto sull'Islam europeo. Troppo spesso la realtà islamica presente in Europa viene collegata alla questione migratoria, è per tale motivo che il pensatore svizzero esorta a distinguere tra religione fattuale e religione psicologica. Nel secondo caso si tratta appunto dell'interpretazione attuale che si fa dell'Islam, pensato come sinonimo di immigrazione straniera e nulla più. E per questo che Ramadan incoraggia di pensare all'Islam come a una delle tante sfaccettature dell'Europa contemporanea. L'Islam sono i giovani musulmani nati direttamente nel territorio europeo, ma anche coloro i quali hanno ottenuto una cittadinanza europea, nonché tutti quei cittadini che nulla hanno a che vedere con l'immigrazione, ma che con libertà hanno scelto di vivere fattivamente la religione musulmana come proprio credo e stile di vita.

Troppo spesso la questione della diaspora islamica viene strumentalizzata per spiegare disagi sociali di tutt'altra natura. Ramadan fa l'esempio della recente rivolta delle banlieue francesi e sottolinea come le vere ragioni che sottendono il malcontento delle periferie di Parigi siano da riscontrare nelle questioni di natura socio-economica e non di certo in quelle di tipo religioso. È doveroso, quindi, utilizzare le variabili più corrette per studiare e analizzare eventi sociali più complessi di quanto si possa pensare. Evidentemente, il sentimento di precarietà e paura che pervade anche la società europea segna fortemente le discussioni e gli approcci interpretativi della realtà. Un timore dettato, secondo Ramadan, da tre fattori principali: dalla non conoscenza dei musulmani (che troppo spesso hanno vissuto nelle società occidentali in una situazione di invisibilità); dall'idea che i cittadini musulmani non siano in grado di integrarsi (del resto questa era ciò che veniva imputato un tempo ai migranti italiani negli Stati Uniti); o, al contrario, dalla convinzione che i musulmani si stiano integrando anche troppo (posizione cara soprattutto all'estrema destra, che teme la perdita dell'identità nazionale).

Nella realtà i musulmani europei stanno vivendo un momento di rivoluzione silenziosa, uno sconvolgimento che Ramadan prevede possa coinvolgere il mondo musulmano in genere. Questo movimento silenzioso può essere indagato rispetto a tre piani di analisi diversi. In primo luogo è possibile una riflessione in chiave teologico-religiosa: si aprono, infatti, nuovi margini di argomentazione e vengono ripensati i rapporti attraverso un costruttivo dibattito interno al mondo musulmano. Secondariamente, ci si spinge verso un miglioramento della comprensione dell'Europa da parte dei musulmani, si pensi ad esempio allo stesso concetto di laicità, che secondo Ramadan in Europa coincide di fatto con il senso del pacificare. In ultimo la rivoluzione silenziosa coinvolge una nuova leadership, composta da giovani donne e uomini, nati direttamente nel paese di accoglienza e che bene rappresentano la commistione tra diverse culture di appartenenza.

A fronte di quanto detto Tariq Ramadan denuncia sia l'immobilità interpretativa e strettamente settaria di parti dell'establishment musulmano (ad esempio le posizioni dei pensatori wahabiti⁶ salafiti⁷), sia la segregazione sociale operata dalla spinta crescente dell'islamofobia occidentale. Tuttavia, Ramadan individua alcune possibilità di risposta, che altro non sono che opportunità concrete di soluzioni alla costruzione di un'Europa dalle variegata identità. Tre sono le proposte: dare spazio e rinvigorire la forza della conoscenza, un obiettivo da ritenere prioritario per gli studiosi universitari (le Università dovrebbero rispondere alla crescente pressione mediatica); promuovere in sede politica dei precisi e concreti programmi di cittadinanza; favorire il partenariato sociale, che dovrebbe portare anche i musulmani a uscire dai ghetti sociali in cui si trovano indirettamente relegati.

Una lettura, quella di Ramadan, condivisa anche dagli altri relatori presenti al seminario. In particolare da Stefano Allievi, che rileva come l'Europa interpreti gli attuali cambiamenti sociali da un punto di vista meramente quantitativo. Si parla di numeri, di stime, di cifre. Più raramente ci si rende conto che la trasformazione in atto è più singolare se vista da una prospettiva qualitativa: si sta costruendo un'altra realtà sociale. Una realizzazione che precede le riflessioni di chi la vive. Ebbene, la presenza islamica è per Allievi la punta di diamante di questo processo solo in quanto fenomeno percepito da tutti. E una questione che coinvolge gli intellettuali, i politici e il mondo comune: per questo ha concentrato su di sé i

⁶ Il movimento *wahabita* viene fondato nel XVIII secolo da Moham-mad ibn Abd al-Wahab, che si proponeva di riportare l'Islam alla purezza originaria, abolendo l'adorazione di santi e martiri. Si richiama agli insegnamenti di Ibn Hanbal e di Ibn Tayuyiya. Attualmente i *wahabiti* sono i regnanti dell'Arabia Saudita. *Wahabita* è anche Osama Bin Laden, come pure il leader dei guerriglieri ceceni Shamil Basaev.

⁷ I *salafiti* rappresentano una corrente del FIS (Fronte Islamico di Salvezza). La *Salafita* è autenticamente reazionaria, considera gli sciiti, nonché i sunniti che ne accettano l'aiuto, eretici. Il nome deriva da *salaf* che in arabo significa *avo* o *predecessore*: l'ideale politico della corrente *salafita* è la città di Medina del tempo del Profeta e la società musulmana del tempo dei primi quattro califfi. I *salafiti* disprezzano il nazionalismo e sostengono che la via ideale da seguire per un musulmano sia la Umma (comunità dei credenti), guidata da un Califfo.

riflettori del dibattito contemporaneo. Questa percezione conflittuale inizia in verità prima dell'attacco alle Twin Towers.

Allievi sottolinea che è proprio dalle situazioni di conflitto che nasce la presa di coscienza di una questione importante. Viviamo, secondo il sociologo, in un momento storico in cui sembrano prevalere le identità reattive, quelle che si definiscono cioè in base all'altro e non alla propria storia. Continua affermando che il dibattito interreligioso coinvolge ormai soprattutto la dimensione laica della società: ora si deve passare a una fase di maturazione di questo confronto. Il conflitto, infatti, è visto da Allievi come un'occasione positiva, capace di individuare gli eventuali limiti da non potere superare, come pure in grado di fare emergere ciò che è nelle viscere di ogni società. È in questi spazi angusti che l'Islam dell'immigrazione oramai si europeizza e diventa storia e vissuto del territorio europeo. Così come il cittadino Tariq Ramdan.

KATIA SCANNAVINI

Entre oublis et souvenir

Elogio della bizzarria di Maurizio Catani

Nella decorosa sala del crematorio di Val de Bièvre nella zona sud dell'hinterland parigino siamo in tanti intorno ai familiari a rendere omaggio al nostro amico e collega Maurizio Catani. Fuori, le auto sfrecciano rumorosamente, ma al Père Lachaise non avrebbero permesso di lasciare neanche una targa a ricordo di Maurizio, che aveva lavorato per tutta la vita raccogliendo memoria e «storie di vita».

Emigrato in Francia, aveva fatto uno straordinario lavoro nelle bidonvilles «istituzionali» come insegnante di francese ai migranti europei dal 1962 al 1978 e come formatore dei formatori. Aveva sperimentato una didattica coniugata con la pratica etnografica.

Alla fine degli anni '70 nella ricerca sociale si cominciava con l'«approccio biografico» a mettere in discussione il monopolio di scientificità della survey research, ma i modelli delle «storie di vita» erano molto difformi. C'era la ricerca militante sul mondo contadino ed operaio, sopravvivevano le suggestioni di Oscar Lewis, nonostante il suo ambiguo concetto di «cultura della povertà», in sociologia Daniel Bertaux raccoglieva molte brevi biografie sino a raggiungere la «saturazione» di informazioni acquisite su una certa area tematica.

Franco Ferrarotti e Maria Immacolata Maciotti lo invitarono nel grande convegno di Roma «Biografia, Storia, Società» del 1981.

Maurizio aveva indicato nuove prospettive proponendo attenzione al livello socio-simbolico, interessato non solo ai contenuti manifesti, ma alla forma stessa della narrazione.

Faceva una distinzione tra le varie forme di «sequenze biografiche» che in genere si raccolgono in contesti tradizionali dove il narratore è

impossibilitato a narrarsi come individuo e l' «entretien biographique» e l' «histoire de vie sociale» nei quali l'intervistato produce un racconto ricco di valutazioni in una architettura narrativa da lui stesso stabilita. Per costruire una «histoire de vie sociale» sono necessari molteplici incontri dialogici. La trasmissione del racconto è «ritualizzata», corale: nel set comunicativo possono starci parenti ed amici. Marie Claude, la moglie di Maurizio è sovente presente.

Journal de Mohamed, un algérien parmi huit cent mille autres, del 1973, è stato un lavoro pionieristico anche perché Maurizio ricostruisce la vita di un lavoratore straniero, ospedalizzato che non si rappresenta etnicamente.

Tante Suzanne del 1982 è lo straordinario libro di Maurizio su una storia di vita sociale prodotta in incontri rigorosamente documentati.

Maurizio è stato invitato in Italia come visiting professor a Napoli, Roma e Siena anche perché aveva approfondito in numerosi saggi il problema dell'associazionismo e dell'identità culturale della seconda e terza generazione dei migranti. In quegli anni l'Italia si stava trasformando in paese d'immigrazione.

Viene da sorridere oggi leggendo i titoli della stampa sui tumulti nella banlieue di Parigi: gli incendi sono attribuiti a giovani «immigrati» oppure «maghrebini». Più di venti anni fa, Maurizio sottolineava come «sempre i migranti aderiscono ai valori individualisti ed universalisti della civilizzazione occidentale. I figli sono dei giovani autoctoni perché hanno come riferimento solo la società nella quale vivono i loro coetanei».

Bizzarro perché non aveva mai rinunciato alla cittadinanza italiana, ma pochi sono stati come lui capaci di essere transnazionali: radicato profondamente e simultaneamente in contesti lontani. I suoi terreni europei sono stati tessuti di relazioni umane incredibili che ha portato avanti per tutta la vita. Senza alcuna retorica del nomadismo alla Chatwin, i luoghi sono stati sempre persone, generazioni di persone con le quali si è appassionatamente confrontato parlando la loro lingua.

Non ha mai teorizzato l'empatia, ma i suoi scritti derivano sempre da esperienze d'incontro e condivisione lunghe e approfondite. Con coerenza ha riconosciuto ai suoi interlocutori la coautorialità dei libri pubblicati.

*Si considerava italiano e romano, partecipando anche con interesse alle attività dell'associazionismo degli italiani nel mondo, ma è stato spagnolo, portoghese, algerino ed ha approcciato con la stessa intensità terreni come Las Hurdes in Estremadura che le realtà metropolitane dei «giovani a rischio». È stato per anni formatore degli educatori di strada di una ville nouvelle, Pontoise. Il libro scritto con Pierre Verney *Se ranger des voitures* del 1986 è costruito prendendo come luogo di osservazione l'auto-scuola, come i maestri di strada di Napoli faranno con le sale-gioco.*

*Il saggio *Si nous racontions on ne nous croirait pas* del 1993 riguarda la «lezione del metodo di Primo Levi». La memoria del lager è insostenibile, o si pratica una sorta di rimozione o si arriva al suicidio come è accaduto a Primo Levi. Altrettanto insostenibile è la memoria della fame a Las Hurdes. Oggi s'inventa addirittura una «cucina tradizionale» per un con-*

testo nel quale non si vedeva neanche il pane. Nel 1932 Luis Buñuel aveva realizzato un documentario sconvolgente *Las Hurdes sulla povertà terribile dell'Estremadura*. Il franchismo aveva rititolato il film come *Tierra san pan*. Maurizio ironizzava su come si potesse oggi parlare di «cucina locale» e reinventare una tradizione.

Guascone e provocatorio non amava restare negli schemi delle lezioni che si era preparato. Preferiva dialogare a braccio con gli studenti abituati in genere a sorbirsi e a rispettare lezioni preconfezionate con mestiere. Mai cortigiano, leale, timido, defilato, imbranato, straordinariamente conviviale. Accoglieva sempre tutti nella sua casa di Montrouge.

Come ricercatore del Cnrs era distaccato al Museo di Arti e Tradizioni Popolari.

Appena due anni fa aveva ospitato con calore gli studenti di una scuola di specializzazione portati da me poco prima che il museo fosse chiuso insieme al Musée de l'Homme..

Maurizio era bizzarro anche fisicamente, poteva sembrare un dignitario della Lituania. Assomigliava anche a Malinowsky. Per l'imponenza del fisico, sembrava un po' un altro personaggio importante della sociologia: Danilo Dolci, che sovrastava tutti di qualche spanna.

Ha portato per anni una borsa a tracolla di Tolfa, e un immenso maglione bianco.

IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

Direttore: Pasquale Scaramozzino

206

(maggio-agosto 2004)

Silvio Beretta e Renata Targetti Lenti. *Libero Lenti e il dibattito sulla politica economica in Italia*.

Jean-Yves Frétygné. *L'impossibile réformisme démocratique italien 1901-1922*.

Donatella Bolech Cecchi. *La Santa Sede, la Gran Bretagna e la guerra: la questione degli ecclesiastici cattolici di nazionalità nemica*.

Stefano Falco. *Il significato politico dell'asse destra/sinistra*.

Giuseppe Bottaro. *Nazionalizzazioni e politica internazionale*.

Cesare Cuttica. *L'idea di Europa. La difficile definizione di un concetto sfuggente*.

Recensioni e segnalazioni

ANNO LXIX

N. 2

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia, E-mail: ilpolitico@unipv.it
Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40, 20151 Milano

SCHEDE E RECENSIONI

E.M. CIORAN, *Fascinazione della cenere*, a cura di Mario Andrea Rigoni, *Il Notes magico*, Padova, 2005, pp. 73.

L'aforisma appartiene a un genere fra i più elusivi e difficili da coltivare. Dopo i moralisti francesi del Seicento e del Settecento da Chamfort a de La Rochefoucault, bisogna aspettare le brillanti invenzioni dell'ex-filologo Nietzsche per godere della compiuta bellezza di questi diamanti, capaci di offrire un lungo, tortuoso cammino di pensiero nella forma compatta di una sola frase fulminante.

E.M. Cioran, romeno di nascita, francese di adozione o, come preferisce definirsi, «barbaro dei Carpazi», fa parte della esigua, eletta schiera di aforisti classici. Questo libro, che consiste di saggi anche elaborati e piuttosto ampi, come quelli dedicati a Machiavelli, a Gabriel Marcel o a Leopardi, è zeppo di aforismi. Si direbbe che a Cioran gli aforismi scappino di mano. Meritoria e degna di gratitudine è la fatica di Mario Andrea Rigoni nel cogliere queste perle e consentirci di goderne.

F.F.

cittadinanza come sudditanza all'idea di cittadino come soggetto di diritti, al *citoyen* della grande Rivoluzione dell'89 e infine, al di là dello Stato-nazione, al primo, ancora confuso, emergere odierno di una cittadinanza più inclusiva che esclusiva, in cui allo Stato di diritto si viene laboriosamente sostituendo lo *Stato dei diritti*. Non sfugge tuttavia all'autore che alcuni concetti-chiave restano ben saldi in tanta, non sempre armoniosa, evoluzione. A giudizio dell'autore, «occorre distaccarsi da questo modello (dell'individualismo egoistico) senza però indulgere alla tentazione di cancellare quelle istituzioni sociali — quali la proprietà o la famiglia — pervertite dall'egoismo e dall'individualismo, ma indispensabili per la vita umana» (p. 93). Ciò non toglie, naturalmente, che proprietà privata e famiglia vadano soggette a quei mutamenti che l'evolvere del sentimento etico medio potranno in avvenire profilarsi sul piano storico.

F.F.

ANNA MARIA CURCIO, *Saper stare in società - appunti di sociologia*, Franco Angeli, Milano, pp. 272.

PIERO COSTA *Cittadinanza* Editori Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 158.

Questo svelto volumetto si raccomanda non solo per la chiarezza della scrittura, che meritoriamente rinuncia ai gergi specialistici, spesso più oscuri che rigorosi, ma in primo luogo per la perspicuità del disegno, che accompagna l'evoluzione di questo concetto fondamentale dall'epoca della *polis* classica ai tempi nostri, contrassegnati dai grandi flussi dei migranti. Passiamo così dal *polites* della città greca classica e della

Ecco un testo, nato ovviamente per la scuola, ma non per questo legato a esigenze puramente scolastiche. Per la chiarezza del disegno e la nitida scrittura, è un saggio che merita di essere letto dal pubblico, pur non specialistico, che intenda farsi una ragione e impadronirsi degli strumenti concettuali essenziali per comprendere l'impostazione e il modo di procedere del discorso sociologico che oramai, piaccia o meno, ha tanta parte nelle comunicazioni quotidiane. Trovo specialmente utile l'aver distinto,

anche tipograficamente, in una parte prima e in una parte seconda, l'impianto analitico dei concetti sociologici fondamentali, dai gruppi alla stratificazione e mobilità sociali, rispetto alla considerazione dei contenuti storici specifici, che qui sono ottimamente delineati valendosi di una serie di medaglioni dei singoli autori, dai precursori e fondatori fino al «pensiero moderno», con Max Weber e la Scuola di Francoforte, non avendo per altro dimenticata o sottaciuta la Scuola elitistica italiana, con Mosca, Pareto e Micheles. Un ottimo manuale dunque, che però non si esaurisce e non si limita al modello della manualistica corrente, ma offre al contrario conoscenze e stimoli anche al lettore non professionalmente interessato alla sociologia, desideroso peraltro di capire in che cosa consista.

F.F.

DOMENICA DENTI, MAURO FERRARI, FABIO PEROCCO (a cura di), *I Sikh. Storia e immigrazione* (Sikhs. History and Immigration), FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 208.

Questo libro riveste un interesse del tutto particolare. Innanzitutto riguarda una minoranza etnica e religiosa impiantata in un contesto che non è quello suo proprio. In secondo luogo è la prima pubblicazione organica e di largo respiro sulla presenza sikh in Italia. In terzo luogo fornisce i primi risultati a carattere empirico sulla situazione dei sikh in Italia, con particolare riferimento alle regioni Lombardia, Emilia, Friuli e Veneto.

Si dice che gli indiani in Italia sarebbero 47.000 ma quanti siano i sikh fra di loro non è dato sapere. E questo è forse un primo difetto a carattere informativo. Un censimento puntuale e dettagliato non è certo agevole ma forse qualche stima poteva essere proposta. Vi è poi da dire che l'analisi si concentra essenzialmente su alcune zone del set-

terione italiano, trascurando altre importanti e significative allocazioni, per esempio nel Lazio ed in particolare nell'agro pontino, in provincia di Latina, importante centro di accoglienza e raccolta degli immigrati in Italia.

L'operazione condotta con questo volume è senz'altro meritoria perché permette di conoscere una realtà altrimenti poco nota e sfuggente nell'insieme delle variegate correnti migratorie che hanno l'Italia come meta o come zona di passaggio verso altre destinazioni europee o transcontinentali.

Il sikhismo inoltre è una delle componenti religiose del nostro pianeta meno indagate sul piano sociologico-religioso. Gli studi specialistici scarseggiano e soprattutto latitano le informazioni statistiche di base. In pratica non si dispone di un'indagine sociologica a tutto campo in grado di dirci quali siano oggi le dinamiche in atto nella realtà sikh, nel Panjab (regione di origine e di massima diffusione) come altrove nel mondo.

La presente opera risulta strenuamente voluta e vigorosamente sostenuta da un ente pubblico ed in particolare dalla Provincia italiana di Cremona, che attraverso due suoi funzionari, co-curatori della pubblicazione (Domenica Denti e Mauro Ferrari), ha promosso un'approfondita conoscenza del sikhismo in Italia.

L'inchiesta prende spunto da alcuni luoghi comuni sulla bontà dei membri della comunità sikh, sulla loro remissività, sul loro atteggiamento di grande disponibilità, sulla loro quasi «invisibilità», ritirati come sono nelle campagne, lontani dai grandi centri urbani.

Il punto di vista dei curatori è che gli immigrati indiani in Italia di fede sikh come gli immigrati cinesi, in Italia ma pure altrove, «non sono «specializzati in» qualche attività, non si «concentrano in» qualche settore economico, bensì sono stati «specializzati da» le forze del mercato, «concentrati in» questo o quel settore economico (ma anche abitativo) dai meccanismi spontanei del mercato, e quindi, dal mercato del lavoro» (pag.

9). Questa proposta di lettura sociologica della realtà risente di un'impostazione quasi monorientata che vede prevalentemente nel fattore economico di mercato l'origine di molte fenomenologie sociali. Orbene se una certa etnia possiede il *know how* in un certo settore questo dato di fatto non è solo il precipitato storico di «forze del mercato» ma almeno altrettanto (e comunque pure) della specifica cultura di provenienza. Così era nell'antica Roma per gli abitanti della *suburra*, cioè residenti *sub urbe*, sotto la città, ovvero sotto le mura della città senza poterne fare parte in quanto non *cives*, non cittadini e dunque *burini* (termine usato tutt'oggi per i non originari di Roma). Ma questi forestieri esercitavano appunto i mestieri che conoscevano e che dunque permettevano loro di sopravvivere. E non vi era certo il mercato quale noi oggi lo conosciamo con le sue leggi costrittive.

Se dunque i sikh che giungono in Italia sono addetti ai lavori agricoli e soprattutto all'allevamento del bestiame questo è frutto anche della loro cultura di appartenenza cui si aggiunge l'insieme delle imposizioni derivanti dal mercato del lavoro. Indubbiamente è vero che in precedenza c'erano braccianti e mandriani italiani a svolgere il medesimo lavoro ed in una condizione di forte subalternità sociale ed economica. Vi è stata dunque una sostituzione di forze lavoro, secondo un ciclo che non è del tutto nuovo nei processi storici dell'umanità. Che oggi ad immigrare in Italia per svolgere tali lavori non siano i bovani texani o i pastori masai dipende da circostanze storiche contingenti, in cui il mercato ha il suo peso ma non è l'unica variabile indipendente.

Al di là di questa riserva ermeneutica e metodologica insieme, non si può non apprezzare il carattere di originalità dell'intero lavoro, che si presenta ben congegnato nelle sue diverse parti: storica (con i saggi di Tomasini sul Panjab, di Peca Conti sul sikhismo e di Restelli sul sikhismo indiano contemporaneo), sociologica (con le indagini di Compiani e Galloni, Bertolani ed ancora Toma-

sini in diversi ambiti regionali) ed informativa (con i contributi di Restelli sul sikhismo in *Internet* e sui sikh italiani e di Peca Conti sui termini-chiave del sikhismo). Un piccolo corredo fotografico accompagna le presentazioni empiriche ed illustra soprattutto il lavoro del *bergamino*, il mungitore. L'apparato metodologico della ricerca sul campo non è molto articolato ma almeno raggiunge lo scopo di una prima attività conoscitiva di sfondo, utile per ulteriori e più organiche «discese sul campo». I dati raccolti provengono sia da elaborazioni statistiche che da interviste, entrambe meritevoli di approcci più ampi e teoricamente fondati.

Ad una simile esigenza di messa a punto teoretico-problematica risponde abbastanza bene il documentato, aggiornato e meditato saggio di Enzo Pace che sconfessa l'ipotesi di un sikhismo a carattere ascetico intramondano per sostenere invece una linea — più convincente — di misticismo intramondano, che diversifica il sikhismo sia dall'induismo che dall'islam e ne fa un caso a parte, con la sua lunga storia secolare, che contribuisce a dare un significato religioso alle azioni del fedele sikh. La disamina condotta da Pace persuade abbastanza il lettore ma forse un'adeguata precisazione iniziale utile a distinguere fra ascetismo e misticismo avrebbe meglio aiutato lo sviluppo del discorso proposto, costellato di eventi storici, differenziazioni sul ruolo del maestro, dell'«illuminato», con osservazioni acute sul rapporto fra guida e devoto, fra «apripista» e seguace. Di particolare rilevanza è tutta una serie di affermazioni di Pace, che vede nel sikhismo una religione che «non chiude le porte», si adatta all'ambiente, è frutto di una scelta individuale non inserita in un contesto istituzionale, tenta di superare il sistema delle caste ma non vi riesce, propone un modo autonomo di credenza, accetta altre tradizioni religiose, valorizza l'individuo, riesce a stabilire «una positiva correlazione con lo sviluppo dell'economia di mercato e

dell'impresa» (pag. 129), quasi ribaltando dunque la proposta dei curatori del volume: non sarebbero le forze del mercato a condizionare le azioni dei sikh ma piuttosto i sikh stessi a cogliere le opportunità offerte dal mercato e dall'industria.

La versione inglese di questa recensione è pubblicata in *international Sociology Review of Books*, vol. 21, n. 3.

ROBERTO CIPRIANI
Università Roma Tre

GRAZIELLA FAVARO, MONICA NAPOLI, a cura di, *Ragazze e ragazzi nella migrazione. Adolescenti stranieri: identità, racconti, progetti*, Guerini, Milano 2004, pp. 251

Da anni ormai la Favaro si interessa di percorsi di educazione con particolare riguardo a bambini di famiglie di immigrati. Con Monica Napoli ha curato questo libro, basato in larga parte sull'autoespressività dei giovani: è infatti ricco di disegni, racconti liberi, autointerpretazioni dei ragazzi. Di cui vengono riportate frasi, testimonianze dirette circa il tema trattato: emerge così, ad esempio, il tema della solitudine, di una certa discriminazione a causa della imperfetta conoscenza dell'italiano.

Il testo si divide in tre parti: 1) chi sono gli adolescenti stranieri; 2) la costruzione dell'identità; 3) ragazzi stranieri nell'istruzione superiore. Apprendimento della lingua, successo formativo, spazi di aggregazione. E mi sembra da segnalare in particolare un capitolo, quello dedicato a tutela del minore e diritto all'istruzione.

La Napoli sottolinea la peculiare situazione dei minori immigrati, che fanno particolarmente fatica visto che si chiede loro di costruire una identità doppia, molteplice, legata a più culture. E visto anche che molti di loro hanno vissuto in proprio un ricongiungimento familiare: con tutte le difficoltà del

ricreare legami di affetto con figure, in certi casi, quasi sconosciute, superare il dolore dell'abbandono della famiglia allargata, di chi per anni si era preso cura di loro. Spesso la conoscenza dell'italiano è scarsa (e la famiglia, di regola, non è in grado di dare un aiuto) e insufficiente per studi sempre più specializzati ed astratti. Le relazioni con gli altri ragazzi possono risentire dei diversi livelli di partenza, della mancanza di spazi adeguati per l'aggregazione. Gli aiuti scolastici si rivelano pressoché inesistenti. Insegnanti e operatori probabilmente non sono in grado di rapportarsi a culture altre, che non conoscono bene.

Difficili quindi i percorsi di ragazzi di origini filippine o egiziane, cinesi e peruviane, eritrei ed etiopi. Su cui sarebbe bene allargare la riflessione, anche al di là degli sforzi, pure importanti, dei pedagogisti.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

EMILIO GARRONI, Dorian Fasoli, *Il mestiere di capire*, Edizioni Associate, Roma, 2005, pp. 74

Con la cauta tenacia del sensibile, acuto intervistatore in profondità, ancora una volta, come già con altri scrittori, quali Elémire Zolla e Mario Luzi, Dorian Fasoli ci aiuta a comprendere il mondo intellettuale, singolarmente complesso e ricco di sfumature spesso paradossali, di Emilio Garroni, professore emerito di estetica presso l'Università di Roma «La Sapienza», recentemente scomparso. Le risposte di Garroni, sollecitato da Fasoli, risultano straordinariamente illuminanti sia per il suo lavoro di pittore (il volume contiene riproduzioni di suoi quadri molto pregevoli) sia, soprattutto, per il suo pensiero filosofico, che non sembra facilmente catalogabile mediante le consuete categorie concettuali. Basti considerare come, per esempio, per Garroni interpretare testi narrativi costituisca «un'operazione complicata, non mai risolta com-

pletamente dalla critica. Certamente interpretare testi narrativi significa...anche svelarne quella comprensione globale che essi suppongono ed esprimono almeno implicitamente... dall'altra parte, però, significa anche seguire e riesporre il filo della narrazione...» (pp. 52-53). È un'impostazione globale cui Garroni si è sempre tenuto fedele e che Fasoli ha il merito di far risaltare in maniera perspicua e persuasiva.

F.F.

MICHEL e COLETTE Collard-Gambiez, *Il povero*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2004 (Paris, 2004)

Nella traduzione di Paola Baiocco è uscito in italiano il testo dedicato dal Callard-Gambiez al povero inteso come colui che può mostrare — se si è rispondenti — «le strade dell'umano». Molti i temi affrontati, i luoghi comuni sfatati. Il senso della strada, le modalità per l'incontro con un diverso, i perché di alcuni rifiuti di alloggio nei centri di ricovero, anche nel più freddo degli inverni. Se sia o non sia il caso di venire incontro alle richieste di aiuto immediato (dare o non dare? Li si fa restare nell'ambito dell'assistenzialismo?). Compare il tema della solidarietà tra poveri: ci si interroga sulla sua realtà o sul suo essere un mito. Quello della difficoltà a lasciare la strada, a passare alla residenza.

Vengono affrontati temi complessi: che atteggiamento assumere di fronte alla sofferenza? Come evitare di apparire, di sentirsi dei colonizzatori? Come giungere alla condivisione?

Sono chiamati in causa anche le associazioni e i centri di accoglienza: pochi, non sempre in grado di favorire esperienze positive, di creare mescolanza sociale. In finale, una breve riflessione su Dio all'interno di questo universo.

Il testo è, sostanzialmente, propositivo: non si limita a rilevare quello che non funziona, a sottolineare carenze. Si basa su una lunga, partecipata presenza degli autori all'interno di questo universo, vie-

ne ad arricchire la loro precedente opera, *Un uomo chiamato clochard* (1999).

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

LEONE MONTAGNINI, *Le armonie del disordine*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia, 2005, pp. 314.

Ottima monografia su Norbert Wiener, «inventore» della cibernetica per anni professore di matematica nel MIT di Boston, ma anche noto autore di *The human use of human Beings*, forse uno dei pochissimi intellettuali-tecnici del Ventesimo secolo che abbia più volte, spesso con esiti positivi, tentato di collegare mondi di pensiero apparentemente estranei, se non ostili: matematica e storia, logica applicata e teoresi filosofica. Per questo aspetto, quello di Wilner è affine ai tentativi operati dall'interno dello stesso Circolo di Vienna, specialmente da Otto von Neurath, logico-matematico e sociologo a un tempo. L'Autore percorre sistematicamente, dagli anni della formazione fino alla fase finale post-cibernetica, le tappe che hanno contrassegnato la carriera di Wiener e determinato i suoi apporti fondamentali alle scienze dell'informazione e della comunicazione, ma anche alle scienze sociali. È, anzi, questo il punto che conferisce al contributo la sua peculiare originalità, rilevando la fecondità del rapporto fra pensiero di Gregory Bateson e quello di Wiener mentre viene opportunamente illuminata la posizione di riserva critica coerentemente mantenuta da Wiener con riguardo alle richieste di collaborazione con la Boeing impegnata nella missilistica. «Il bombardamento di Hiroshima e Nagasaki — scrive Wiener — ha reso chiaro che offrire informazioni scientifiche può non essere un atto innocente ...». A proposito del rapporto fra etica e ricerca scientifica, in termini di preliminarare presa di coscienza del problema, non si potrebbe dir meglio.

F.F.

GIORDANA SZPUNAR, *Ricostruire la filosofia – il rapporto individuo-ambiente nel pensiero di John Dewey*, Aracne, Roma 2004, pp. 362.

Ad una prima, cursoria lettura questo ponderoso volume potrà apparire come poco più di una rassegna, a un livello diseguale di criticità, di studi e ricerche che si richiamano e possono comunque essere ricondotti alle tematiche di John Dewey. È un'impressione superficiale, che una seconda, approfondita lettura non tarda a dissolvere. Ci troviamo di fronte ad un libro complesso, ben costruito e scritto con meritoria chiarezza nonostante il carattere arduo dei problemi affrontati. Come persuasivamente chiarisce Aldo Visalberghi nella breve, ma densa *postfazione*, il pensiero di Dewey vi appare sempre fedelmente presente e operante, ma potenzialmente arricchito di possibilità che qualche volta sorprendono per la ricchezza delle loro dimensioni. Non si può non essere pienamente d'accordo. Personalmente, trovo specialmente problematica la connessione operata con consumata acribia dall'autrice con il pensiero di Charles Darwin, anche se non mi sfugge, come bisogna riconoscere a proposito dell'evoluzionismo di Hebert Spencer, la sua pervasività nell'epoca considerata. Ma è darwinismo, soprattutto nella sua versione sociale, mai autorizzata dall'autore, con la giustificazione impersonale, quasi automatica, della *sopravvivenza dei più idonei*, e non vedo come possa conciliarsi con *l'individualismo vecchio e nuovo* di Dewey. Alquanto arrischiata mi sembra anche la connessione fra Dewey e Martin Heidegger. Sono due

mondi di pensiero probabilmente troppo lontani per essere posti sullo stesso piano e fecondamente raffrontati. La validazione che Dewey cerca ardentemente nelle *pratiche di vita*, dall'attività politica a quella artistica, è spesso in Heidegger risolta in raffinate, anche geniali e suggestive, assonanze e ricerche etimologiche e quindi in troppi luoghi si risolve il problema della cosa nell'origine della parola. Il tentativo dell'autrice resta, ad ogni buon conto, al di là della legittimità o della plausibilità di un confronto fra pragmatismo e oracolarità, filosoficamente istruttivo e degno, come ogni contributo originale, di grande attenzione e apprezzamento.

F.F.

FRANCESCA LIDIA VIANO, *Thorstein Veblen*, prefazione di Massimo Luigi Salvadori, Stylos, Aosta, 2002, pp. 241.

Lodevole appare l'industriosità nell'informarsi dell'Autrice, sia pure con qualche trascurabile omissione, che però potrebbe indurre il lettore medio a ritenere che l'opera più nota di Veblen, *La teoria della classe agiata*, sia stata scritta e pubblicata alla fine dell'Ottocento direttamente in italiano, mentre l'illustre «prefatore» ricanta vieti pregiudizi contro l'autore, forse non immemore della stroncatura di B. Croce, stranamente presentandolo inoltre come una sorta di epigono della Scuola di Francoforte, emersa cinquant'anni dopo. Curiosa carenza, per degli storici accreditati, di senso storico.

F.F.

Summaries in English

STEPHEN KALBERG — *The influence of cultural policies on distorted intercultural perceptions and on the American foreign policy. The USA and Germany.* Within the context of international politics today, the author suggests as being fundamental the perception of the State and political practices. Distorted perceptions and misunderstanding as regards the USA from the German side and vice versa towards Germany on the part of the Americans.

ALAIN MARLIAC — *Discussing the globalisation of ethnicity: local or global archeology?* This essay discusses the relationship, local or global, between theory and field work; the definition of ethics, and the globalisation of ethnicity. But the processes of generalisation imply socio-economic costs.

SALVATORE POLITO — *Male homosexuality: a perspective.* Homosexuality, an invention of the XIX century? Recognition and an understanding of homosexuality has been one of the most important aspects of sexual liberty and the fruit of modernization. The outcome is visibility with a long story to tell.

PETER KAMMERER — *Life histories, and development between South and North.* Italian workers in Germany, an age long issue of great relevance still today: recruiting practices, solidarity, conflict and integration.

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

WINDPRESS

Dove. Quando e Cosa sulla Stampa

- **WindPress** è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere subito
- quali riviste ordinare o ricercare in
- edicola.
-
- **WindPress** è consultabile al sito
- www.windpress.com

Windpress è un progetto de

L'ECO DELLA STAMPA
EGOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

MEDIA DATA

Data Bank Service

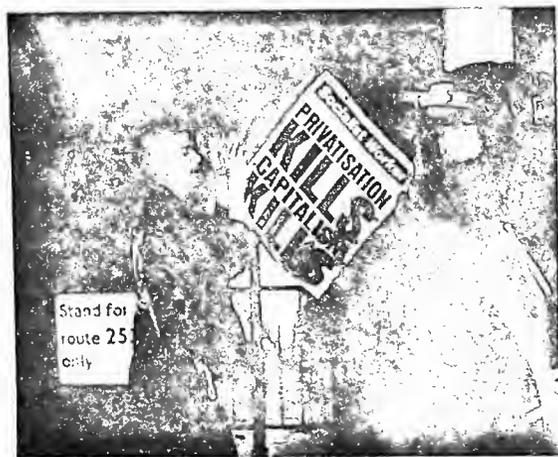
MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano

Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48

E-Mail: info@windpress.com

Biblioteca del Sapere

IL CAPITALISMO



Franco Ferrarotti

Newton & Compton Editori

Franco Ferrarotti

Le briciole di Epulone

disegni di Alberto Sughì



GUERINI
STUDIO

SOMMARIO

156 Inverno 2005-2006

F.F. — Il paradosso della classe dirigente III

SAGGI

- Stephen Kalberg — L'influenza della cultura politica sulle percezioni interculturali distorte e sulla politica estera. Gli Stati Uniti d'America e la Germania 1
- Alain Marliac — A propos de la globalisation de l'ethnicité: Archéologie locale ou globale?..... 33
- Sonia Masiello — La tolleranza e il rigore. Cenni sulla «laicità» 51

INTERVENTI

- Salvatore Polito — Omosessualità maschile: una chiave di lettura 65
- Giuseppe Toscano — Parlando de *Le briciole di Epulone* di Franco Ferrarotti..... 76

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

- Peter Kammerer — Storie di vita, di sviluppo e di sbandamento tra Sud e Nord 80
- Karolina Golemo — La Polonia e i polacchi agli occhi degli studenti italiani d'oggi 96

CRONACHE E COMMENTI

- Maria Immacolata Maciotti — Sogni d'America, ieri e oggi 113
- Sabrina Bergamini — Migranti, costruttori di società..... 121
- Giuseppe Toscano — Scrittura e fotografia. Appunti sulla letteratura italiana del Novecento..... 124
- Katia Scannavini — Dibattiti moderni: l'Europa e l'Islam. Sbavagiato Tariq Ramadan 127
- Roberto De Angelis — Entre oubli et souvenir. Elogio della bizzarria di Maurizio Catani 133

SCHEDE E RECENSIONI..... 136

SUMMARY IN ENGLISH..... 142

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

€ 15