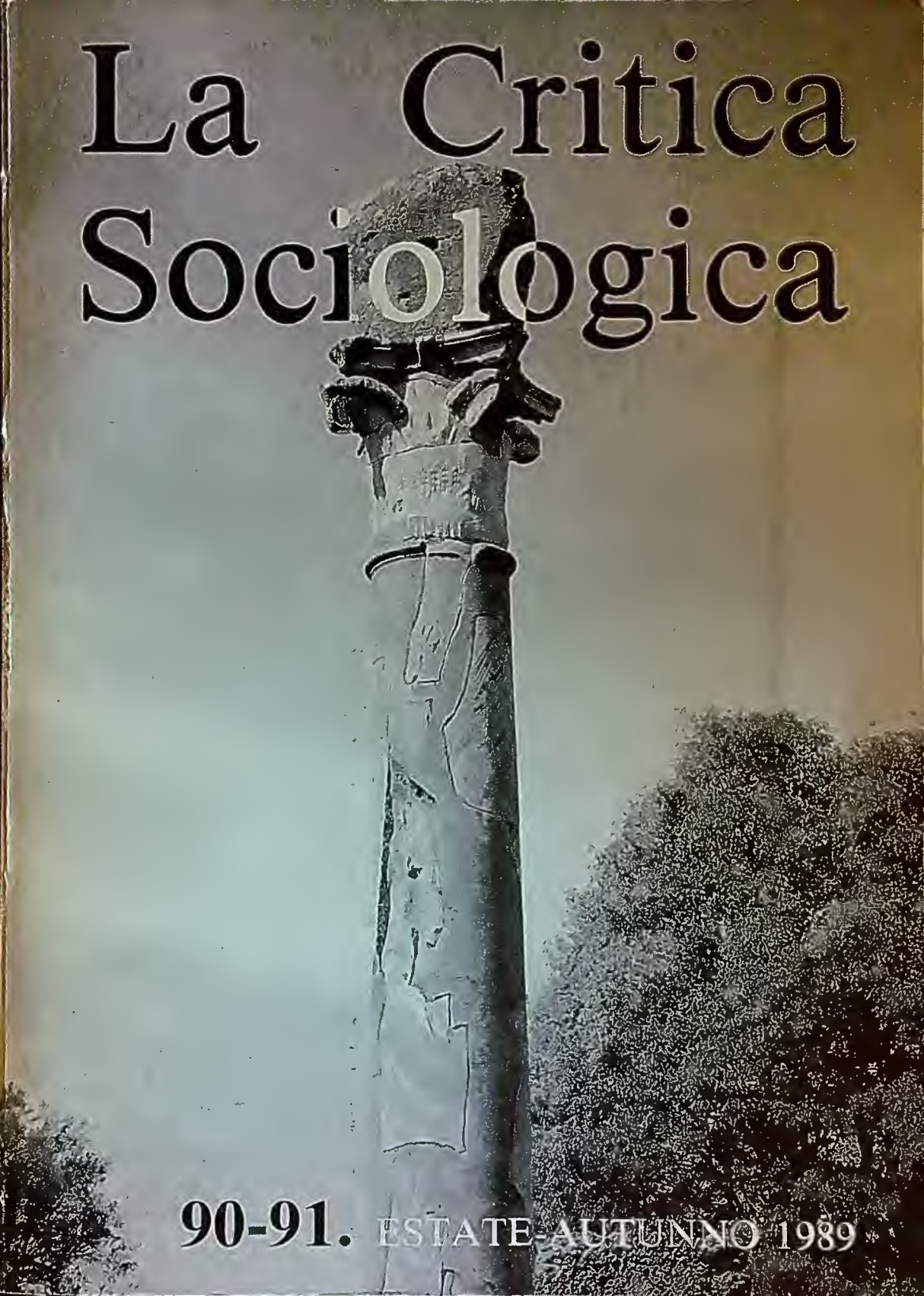


La Critica Sociologica



90-91. ESTATE-AUTUNNO 1989

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 8.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 30.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 16.000 abbonamento annuo L. 60.000

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

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.r.l.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 01513451003

Coordinamento tecnico *led* s.r.l. - via Cosenza 7 - 00161 Roma
Tipografia Litoled - Pavona (Albano Laziale)

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

Spedizione in Abbonamento Postale - Gruppo IV - 70%

La Critica Sociologica

90-91. ESTATE-AUTUNNO 1989

luglio-dicembre 1989

SOMMARIO

F.F. — Un'Europa unita, ma non euro-centrica	III
SAGGI	
M. FINGER — L'approccio biografico di fronte alle scienze sociali	1
F. FERRAROTTI — Fine o metamorfosi del cristianesimo costantiniano? ..	33
L. BOTTANI — Un commento a Dahrendorf	48
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
M. MACIOTI — Innovazione e diffusione tecnologica	59
A. SPANÒ — Benessere e felicità	69
A. WADE-BROWN — Festa e sistema politico: il caso del «Kundum» fra gli Nzema del Ghana	121
G. FERRONI, P. LASTRUCCI — Fattori sociali e psicosi	139
G. NUVOLATI — Nuovi servizi nei trasporti	171
C. TRARA GENOINO — Zampognari emigranti	190
P. BORSONI — Metacomunicazione	206
CRONACHE E COMMENTI	
E. TANZARELLA — Percorsi sulla grande guerra	222
M.I. MACIOTI, R. CIPRIANI, E. TEDESCHI — Religione e Stato ad Helsinki	226
M. DEL RE — Fas, ius, mos	233
M.I. MACIOTI — Potenzialità e fascino dell'Islamismo	239
A. GRAZIANI — Rifugiati de facto a Salisburgo	242
L. ŽA — Le nuove minoranze etnico-linguistiche in Europa	245
F. LA SALA — Zarathustra, il nano e la libertà	248
LA CS — Il 1789 in Toscana. La rivoluzione francese nel Granducato	252
M. ORTOLANI — In memoriam: Enrico Vidal (1916-1989)	253
SCHEDE E RECENSIONI	255
SUMMARIES IN ENGLISH	274

*In copertina, Villa Adriana. Fotografia di Laura Ferrarotti (maggio 1989).
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 22 dicembre 1989.*

Un'Europa unita, ma non euro-centrica

Indro Montanelli, nel Giornale del 1° ottobre 1989, lo ha icasticamente definito, com'è nel suo stile, uno "stileto per il progressista". Altri intellettuali, scrittori e critici letterari non hanno perso l'occasione per mettere in mostra, al limite della verecondia, il loro masochismo. Si tratta di un grosso pamphlet dell'inglese Paul Johnson, Gli intellettuali (Longanesi, 1989). Da Jean Jacques Rousseau a Norman Mailer, in tredici capitoli di cui una scrittura svelta e sostenuta fa dimenticare una certa prolissità, Johnson svaluta in blocco gli intellettuali, ne scava e scova impietosamente i vizi, li addita al pubblico ludibrio.

Lasciamo stare la debolezza di qualsiasi argomentazione ad hominem. Dopo l'acido corrosivo delle critiche di Johnson un dubbio continua ad aggirarsi a proposito degli intellettuali: come spiegare che non v'è dittatura o stato totalitario che non attribuisca agli intellettuali dissidenti una funzione decisiva e che non si dia alacremenente da fare per metterli in condizione di non nuocere? Può darsi che Johnson abbia ragione e che degli intellettuali ci si debba fidare ancor meno che dei rivenditori di automobili usate, ma allora come spiegare che, oggi, un drammaturgo, Havel, sia presidente della Cecoslovacchia?

Forse è vero che gli intellettuali costituiscono, al più, una forza distruttiva, che soprattutto un regime condannato all'entusiasmo, come è di regola una dittatura, non può trascurare né trattare alla stregua di uno sparuto gruppo sociale irrilevante. Ma il fenomeno attende una spiegazione che non sia una spiata dal buco della serratura. L'evoluzione recentissima dell'Europa centrale e orientale conferma questo fatto. Paul Johnson avrebbe affondato il suo stileto nel cuore degli intellettuali, ma questo cuore è ben vivo. Per concorde opinione, compresa quella di Montanelli, nel mondo comunista il ruolo degli intellettuali è stato decisivo. Mentre si va sfaldando l'impero moscovita, dalla Lituania alla Polonia, dalla Cecoslovacchia alla stessa Romania, guidata oggi da un poeta, gli intellettuali sono emersi come una forza determinante. I vizi denunciati da Johnson sono probabilmente vizi reali e non solo sospetti. Ma allora bisognerà semplicemente concludere che la virtù non ha il monopolio della verità.

Sarebbe grave, d'altro canto, se la perdurante funzione degli intellettuali nella recente trasformazione dell'Europa centrale e orientale giungesse al momento giusto per puntellare la concezione euro-centrica della storia. Troppi giornali e qualche rivista negli ultimi mesi si sono, con una certa

precipitazione, dati da fare per persuaderci che «la storia ha ripreso il suo corso». Come diligenti, se pure poco informati, capistazione, giornali e riviste hanno emesso orari e tabelle di marcia che hanno tutta l'aria di bollettini medici straordinari: l'Europa, che già era in coma, ha ripreso a dar segni di vita. Il paziente si è risvegliato. Il treno europeo è ripartito. Sembra di essere nel clima del Congresso di Vienna del 1815. Come se quarant'anni di vicende potessero mettersi tranquillamente tra parentesi. Come se la storia dovesse attendere i loro preziosi segnali per arrestarsi o per ripartire. Prendere atto ed anche esaltare la funzione degli intellettuali nei recenti fatti che hanno cambiato la faccia dell'Europa non è da scambiarsi per una sorta di consacrazione dell'antico primato europeo. Questo primato non è nulla di cui menar vanto. Gronda lacrime e sangue. Eppure, quando oggi si torna a parlare di «casa comune europea» e di un'Europa unita dall'Atlantico agli Urali, si nota un'enfasi sospetta, da cui non sembrano immuni nemmeno le dichiarazioni trionfalistiche di Giovanni Paolo II. Si può comprendere la legittima soddisfazione del patriota polacco, cui ha arriso da ultimo non solo la gioia di Varsavia liberata, ma anche quella inattesa andata a Canossa in cui è di fatto consistita la visita in Vaticano di Michail Gorbaciov. E tuttavia, il crollo del «socialismo reale» non dovrebbe far dimenticare gli innegabili limiti dei regimi democratici occidentali, il disagio sociale che ne erode le basi, la piattezza morale di società in cui è morta, insieme con le ideologie, anche la speranza.

Se la storia ha ripreso, come si dice, la sua corsa, è bene interrogarsi e accertarsi di quale storia si tratti. L'Europa è stata una potenza coloniale che ha distrutto interi popoli e culture e che ha duramente pagato sulla propria pelle le atrocità del genocidio. Non v'è più posto per alcun primato europeo. Se la storia ha ripreso a correre, è sperabile che la storia eurocentrica sia per sempre deviata su un binario morto. Non possiamo evadere dalla storia. Al di fuori della storia non v'è nulla che corrisponda agli sforzi collettivi degli esseri umani. Guai, però, a scambiare la fine delle ideologie per la fine degli ideali. Bisogna riscoprire la funzione sociale dell'utopia, costruire, pazientemente, un neo-storicismo dal basso, in cui la storia di élite si trasformi e rinasca come storia di tutti.

F.F.

SAGGI

L'approccio biografico di fronte alle scienze sociali: il problema del soggetto nella ricerca sociale

Nel 1918 esce il primo volume dell'opera che è considerata il classico dell'approccio biografico, cioè *Il contadino polacco in Europa e in America* di William Thomas e Florian Znaniecki¹.

Oggi, dopo 70 anni, siamo in grado di fare un primo bilancio dell'uso di questo metodo nel campo delle scienze umane.

Questo bilancio, però, non può essere scisso da un bilancio più generale sulle scienze sociali, tanto più che l'approccio biografico solleva problemi epistemologici, teorici e metodologici fondamentali sul ruolo del soggetto e sul valore della soggettività nella ricerca e nella conoscenza sociali.

In altre parole, questo testo non tratterà dell'approccio biografico semplicemente come di una nuova tecnica di ricerca sociale; al contrario, dal momento che questo approccio solleva problemi fondamentali nella ricerca sociale, cercheremo di differenziare i diversi usi che vengono fatti dall'approccio biografico nelle scienze sociali proprio a questo livello più fondamentale. Distingueremo, così, quattro approcci biografici: due di questi precedono la costituzione delle scienze sociali come scienze istituzionalizzate. Gli altri due nascono negli anni 70, proprio come reazione a questo tipo di scienze sociali. Tutti e quattro gli approcci sollevano il problema del soggetto, il che, immediatamente, pone un problema di integrazione nel campo delle scienze sociali dominanti. Perciò nel primo capitolo dovremo caratterizzare queste scienze sociali dominanti.

Nel secondo capitolo collocheremo i differenti approcci biografici nel contesto dei tre grandi dibattiti sulle scienze sociali, così come si sono verificati alla fine degli anni 60-70; poiché, se tutti questi approcci non sono nati direttamente dalla contestazione delle scienze sociali dominanti, per lo meno sono stati rivalorizzati, se non addirittura riscoperti, sulla scia di questa contestazione. Nondimeno, situare l'approccio biografico nel quadro della contestazione delle scienze sociali dominanti, dal momento che quest'approccio pone i

problemi più fondamentali, ci permette anche di cogliere l'avvento e l'evoluzione dell'approccio biografico come sintomatico e tipico, in chiave più generale, dell'avvento e dell'evoluzione di alternative epistemologiche e metodologiche nelle scienze sociali. Tanto più che, dall'inizio del secolo, l'interesse dei differenti dibattiti che criticano le scienze sociali dominanti si è sempre imperniato sul ruolo del soggetto e sulla passione della soggettività nella ricerca e conoscenza sociali.

Così presenteremo, nel terzo capitolo, quattro diverse correnti dell'approccio biografico che abbiamo potuto identificare, particolarmente in rapporto a questo interesse sul soggetto. Scegliremo, per ognuna di queste correnti, gli autori attualmente più rappresentativi, ma anche i più conosciuti nei paesi di lingua francese.

Un ultimo capitolo sarà dedicato al confronto e alla valutazione di queste quattro correnti.

1. Le scienze sociali, contesto di ogni approccio biografico

Di primo acchito si può dire che la posizione dell'approccio biografico nel quadro delle scienze sociali dominanti non è evidente: da una parte, quest'approccio è nato prima dell'istituzionalizzazione delle scienze sociali dominanti ed è stato quindi espulso nel corso di quest'ultima; dall'altra, esso è emerso alla fine degli anni 60-70 come reazione contro le scienze sociali dominanti.

La controversia principale con le scienze sociali dominanti consiste nel fatto che l'approccio biografico attribuisce, nella pratica della ricerca sociale, un ruolo centrale al soggetto e uno statuto epistemologico alla soggettività, mentre le scienze sociali cercano proprio di eliminarli dalla ricerca e dalla conoscenza sociali. Tuttavia, questa opposizione apparentemente insormontabile può smorzarsi secondo la concezione che l'approccio biografico comporta del soggetto: ciò può condurre, in certi casi, fino all'integrazione totale dell'approccio biografico nelle scienze sociali dominanti.

Ma caratterizziamo anzitutto queste scienze sociali dominanti e la loro concezione del soggetto.

Il progetto delle scienze sociali e la sua realizzazione

Quali sono le basi del progetto delle scienze sociali? Come è stato tradotto in pratica di ricerca e di conoscenza? Qual è la portata

di queste conoscenze e cosa implicano per l'uomo? Questi sono i problemi che dobbiamo affrontare ora, al fine di valutare meglio la posizione del soggetto, sia per ciò che riguarda l'epistemologia che per ciò che riguarda la teoria e la metodologia di ricerca in quelle scienze sociali che oggi sono largamente dominanti.

Storicamente, il progetto delle scienze sociali non può essere distinto da quello della modernità. Ricordiamo che il progetto della modernità, come è stato definito dagli illuministi, mira a costruire una «società» sulla base della ragione e, più tardi, sulla base della scienza, e ciò contro tutte le forme di religione e di mito. Le scienze sociali in genere e la sociologia in particolare giocano un ruolo centrale in questo progetto della modernità, poiché è ad esse che spetta — come si può rileggere in Saint-Simon e in A.Comte — di costruire il nuovo ordine sociale, la nuova «società» razionale, in quanto basata sulla ragione. In quanto tali, le scienze sociali incarnano una speranza quasi religiosa, alla maniera delle religioni e dei miti cui il loro prodotto, la nuova «società», dovrebbe sostituirsi. Per questo motivo le scienze sociali sono state anche definite «religione secolarizzata»². Come la ragione, la «società» moderna e le scienze sociali che partecipano alla sua costruzione si collocano al di là del soggetto e della sua soggettività considerata come arbitraria.

Per Alain Caille, uno dei rari filosofi delle scienze sociali, «le scienze sociali accompagnano [...] la speranza di una società radicalmente diversa. Esse sono i profeti dei tempi nuovi [...]. Le scienze sociali nascono dal riconoscimento più o meno esplicito del fatto della modernità e del carattere arbitrario dei simbolismi passati. Poiché derivano dall'indeterminazione del mondo passato e dal desiderio di un mondo nuovo da far nascere, sono demiurghi. E questo demiurgismo è inseparabile dalla loro concettualizzazione»³. Questa citazione ci mostra fino a che punto l'elaborazione delle « conoscenze » sociali è al servizio di un obiettivo politico più importante, ossia quello della costruzione di una «società» trasparente e razionale. Quest'obiettivo è realizzato attraverso un chiarimento totale e impetuoso di tutti i meccanismi e di tutte le leggi che sottendono il funzionamento di una «società». È importante rendersi conto che il chiarimento di questi meccanismi e di queste leggi è in primo luogo un progetto e non il risultato di osservazioni empiriche. L'uomo non è presente in questo progetto se non in quanto soggetto «storico», che, collettivamente, opera alla costruzione di una società a sua misura.

Per la persona la «società» non è dunque un'unità di significati, come lo è, per esempio, la cultura, ma, tutt'al più, un modello di funzionamento. Questa idea è perfettamente espressa dai termini ori-

ginali, utilizzati per definire il progetto delle scienze sociali, come «aritmetica politica», «fisica sociale» (Quêtelet) o ancora «fisiologia sociale» (Saint-Simon).

Il sociologo tedesco Tenbruck ha particolarmente insistito sul fatto che la costruzione di questa «società» non era soltanto un progetto da realizzare materialmente, ma anche, e forse innanzitutto, una visione, un modello, che i membri della «società» vengono indotti ad adottare. Ciò significa che le scienze sociali hanno il difficile compito di fare adottare, alle persone, una concezione della «società», di cui queste stesse persone, in quanto soggetti, non fanno precisamente parte. Allo stesso modo, la persona è non solamente assente dalla «società» progettata, ma anche dal processo di costruzione di quest'ultima: se nella costruzione materiale della società moderna (per esempio attraverso l'industria) il soggetto sparisce dietro le macchine e la loro organizzazione razionale, lo stesso avviene per la costruzione simbolica della modernità, in cui il soggetto sparisce dietro le metodologie o, piuttosto, le tecniche di ricerca sociale.

In altri termini, e per restare sul piano delle scienze sociali, queste lavorano con un ideale quasi religioso (benché secolarizzato) e funzionano come uno strumento per realizzarlo; il loro ruolo è dunque fondamentalmente politico e il loro sapere si vuole utilizzabile per fini politici. Il soggetto è assente da un tale strumento, come d'altronde più in generale da qualunque strumento.

E' del tutto logico, dunque, che le scienze sociali non si siano mai accontentate di una semplice funzione di conoscenza, il che è dovuto anche al fatto che l'oggetto che pretendono di «studiare», cioè la «società», deve ancora essere costruito. Tenbruck dice giustamente che le scienze sociali «hanno sempre rivendicato un'influenza politica e un potere sociale, il monopolio della dottrina pubblica sulla società, il ruolo dell'educazione di base e la funzione di controllo di una politica che deve essere scientifica» (Tenbruck 1984:153).

Così le scienze sociali sono, insieme, un progetto modernizzatore e uno strumento per realizzare questo progetto, divenuti più inscindibili, dal momento che la loro dimensione strumentale, oggi predominante, ha fatto dimenticare il progetto iniziale. È innegabile che dopo la seconda guerra mondiale i progressi, principalmente tecnici e concettuali, spinti da un finanziamento su larga scala e dalla creazione di istituti specializzati, hanno fatto in modo che le scienze sociali siano sempre più capaci di manipolare l'ambiente sociale e di costruire la loro «società» razionale⁴.

Questo aumento della capacità manipolatoria delle scienze so-

ciali non sarebbe particolarmente drammatico, se il progetto della modernità, alla cui realizzazione le scienze sociali contribuiscono sempre più efficacemente, non fosse stravolto fin dall'inizio, o almeno alterato nel corso della sua realizzazione. I «difetti» che questo progetto comporta potrebbero rivelarsi catastrofici, tra l'altro, per coloro in nome dei quali questo progetto viene perseguito, cioè gli uomini. Il «difetto» che ci riguarda qui, in primo luogo, è legato al fatto che in questo progetto il soggetto è doppiamente assente, sia sul piano dell'ideale «societale», che le scienze sociali progettano, sia sul piano della strumentalità concettuale e metodologica per realizzarlo. Questa assenza del soggetto e soprattutto delle sue capacità riflessive e critiche è oggi stesso deplorata dai promotori delle scienze sociali moderne⁵. Ma questa espulsione del soggetto è, in qualche modo, il prezzo che le scienze sociali devono pagare per essere uno strumento efficace al servizio del progetto politico della modernità⁶.

Questo ideale di una conoscenza senza soggetto non è tuttavia che l'altra faccia dello stesso ideale di una «società» da costruire, in cui l'uomo scompare nelle strutture e nei processi. «L'uomo in quanto attore [vi] è abolito a vantaggio di processi e di strutture sociali» (Tenbrück 1984:49).

A livello teorico, questa abolizione dell'uomo (come della sua cultura e della sua storia) assume la forma di una spiegazione tautologica della «società» attraverso fattori sociali o, piuttosto, sociali, esterni all'uomo. L'uomo, la storia o la cultura non possono nelle scienze sociali, per definizione, costituire fattori esplicativi della «società».

Se pure l'uomo costituisce l'oggetto delle scienze sociali, è a sua volta spiegato con fattori sociali, come è perfettamente illustrato nella visione utilitarista, ampiamente predominante nelle scienze sociali, così come in tutta la psicologia sociale o ancora nella sociologia, dove l'uomo non è niente altro che un portatore di ruoli (sociali) e di fattori. L'«uomo», di cui parlano le scienze sociali, è un individuo del tutto socializzato; in quanto soggetto, però, è abolito.

La stessa constatazione può essere fatta ai livelli epistemologico e metodologico. Contribuendo alla costruzione di questo ideale della «società» — ideale o oggetto inesistente in origine — le scienze sociali e i loro ricercatori si sono dati, fin dall'inizio, uno statuto epistemologico esterno all'oggetto che cercano di costruire. Dunque, è logico e legittimo, per le scienze sociali, ricorrere a metodologie di ricerca positive, positiviste e prese in prestito dalle scienze della natura, in cui il ricercatore è altrettanto esterno al suo oggetto.

Riassumiamo: le scienze sociali, nate dal progetto della modernità e promuovendo quest'ultimo, lavorano all'abolizione del soggetto, parallelamente alla costruzione della «società». Ciò sia per l'ideale della «società» razionale, che cercano di realizzare, sia per la pratica di ricerca. Il risultato di questa «conoscenza» societale senza soggetto è un «soggetto» che non si riconoscerà più nella società che si sarà costruita per lui. Tenbruck riassume per la sociologia:

Poiché l'immagine che la sociologia rivela della storia e della società non è molto differente da quella del marxismo, giacché sfocia nell'abolizione dell'uomo, di cui, nel migliore dei casi, sussistono gli interessi puramente materiali. Di conseguenza, diviene impossibile per gli uomini confrontarsi con se stessi, cercare perfino di comprendere che la vita, indipendentemente dalla situazione esterna, è stata e resterà un compito interiore. Senza curarsene, la sociologia produce quest'uomo senza storia che lamenta, disperato, la mancanza di identità, identità che egli deve considerare secondo la dottrina della sociologia come un dono della società, e che partecipa freddamente al gioco della società di cui ha compreso da lungo tempo i meccanismi di interessi ciechi. Qui, in questo vuoto totale dell'essere, risiede la peggiore conseguenza delle scienze sociali, una nuova forma di disumanizzazione senza precedenti, che riduce l'uomo da essere culturale a un semplice essere societale (Tenbruck 1984: 22-23).

Questo progetto delle scienze sociali, dapprima francese e più tardi americano, si è oggi imposto. Vi erano tuttavia delle alternative, tra cui, in particolar modo, quella delle scienze umane tedesche, al cui interno il soggetto ricopriva una posizione importante. Queste alternative, che ancora esistevano prima della seconda guerra mondiale in Germania (per esempio in Max Weber e Georg Simmel), sono scomparse attraverso la guerra, che ha dato l'avvio a questa nuova ricerca sociale applicabile ed efficace, la più adatta a realizzare il piano Marshall americano per la ricostruzione.

Una volta diffuso, il progetto modernizzatore delle scienze sociali non è rimasto incontestato. Alla fine degli anni 60 sono sorti, nel contesto della contestazione contro-culturale, un certo numero di dibattiti più o meno fondamentali, che discutevano la natura e l'orientamento delle scienze sociali. Tuttavia, il dibattito più importante, cioè la «disputa positivista», è rimasto limitato alla Germania, e non è stato compreso né assimilato, nella sua profondità epistemologica, né in Francia, né in Inghilterra, né negli Stati Uniti, dove il progetto e il programma di una scienza sociale imperniata sulle strutture e le leggi sociali progredisce incrollabilmente⁷. Tutti questi dibattiti hanno cercato di rivalorizzare il ruolo del soggetto nella ricerca sociale.

È in rapporto a questo progetto modernizzatore delle scienze so-

ciali che l'approccio biografico deve essere valutato in ultimo luogo.

Perciò bisogna domandarsi ora come un tale approccio, che esplicitamente introduce il soggetto nella ricerca sociale, si colloca nei confronti delle scienze sociali dominanti. Se si integra nel progetto modernizzatore delle scienze sociali, quale prezzo bisognerà pagare? Se, al contrario, non si integra, cosa diventerebbero, allora, la forma e la natura della ricerca sociale attraverso l'approccio biografico?

Se osserviamo l'evoluzione dell'approccio biografico, oggi possiamo constatare che soprattutto la prima tendenza si è realizzata: l'approccio biografico si è, più o meno, integrato nel progetto modernizzatore delle scienze sociali, e ciò non soltanto al prezzo dell'eliminazione del processo di conoscenza sociale, ma soprattutto al prezzo della trasformazione del soggetto in oggetto di studio.

Sono associati a questo oggetto biografico delle tecniche di raccolta e di analisi delle storie di vita, che non conducono, tuttavia, a niente altro che al chiarimento sempre più sofisticato delle caratteristiche societali, quali itinerari (personali, professionali ecc.), traiettorie (di vita o professionali), tappe di sviluppo («life-span-development»), studi longitudinali, studi di donne, di vecchi, ecc. Oggi, la maggior parte delle ricerche dette «biografiche» è svolta in questa prospettiva delle storie di vita come oggetto sociologico.

In altri termini, l'approccio biografico, in origine sovversivo, è trasformato in un mezzo per fare progredire il progetto modernizzatore delle scienze sociali fino all'angolo più recondito dell'uomo.

D'altra parte, bisogna anche interrogarsi sul tipo di soggetto cui si riferisce, e può ancora fare appello, un approccio biografico alternativo e non integrato al progetto modernizzatore delle scienze sociali.

Incontestabilmente l'uomo moderno è già ampiamente segnato dalle scienze sociali e dalla loro concezione «scientifica» della «società» in quanto «meccanismo», «struttura» e/o «sistema», che funziona indipendentemente dagli attori, ma grazie a degli individui, questi atomi sociali. Questi ultimi non sono più nient'altro che portatori di caratteristiche societali, quali i ruoli, le funzioni, le attitudini o ancora le rappresentazioni sociali ecc. Così, l'uomo si è trasformato da attore sociale in un individuo societalmente agito. Come può costituire il soggetto che un approccio biografico degno di questo nome vorrebbe, deve attribuirgli?

2. L'approccio biografico in funzione dei grandi dibattiti nelle scienze sociali⁸

Come abbiamo detto, l'avvento e l'evoluzione dell'approccio biografico non possono essere separati dalle scienze sociali modernizzatrici e, in particolare, dalla loro istituzionalizzazione in paradigma dominante delle scienze dell'uomo.

I due poli all'interno dei quali l'approccio biografico si è evoluto e si evolve, come d'altra parte tutti gli altri metodi di ricerca sociale, sono costituiti da un lato dalle scienze umane tedesche e dall'altro dalla «sociologia» o «fisica sociale» francese; l'origine dell'approccio biografico si colloca indiscutibilmente dal lato delle scienze umane.

Tuttavia, il tipo di ricerca sociale che si è imposto infine a livello mondiale con e dalla seconda guerra mondiale è la «social research» americana; quest'ultima, se si ispira all'ideale positivista francese, è tuttavia «mitigata» dall'approccio pragmatista americano.

Alla fine degli anni 60-70 questa «social research» americana viene contestata nella Germania Federale, in Francia e negli Stati Uniti, tanto che l'approccio biografico riemerge in ognuno di questi paesi in funzione della specificità del dibattito che vi ha luogo.

Così, i due periodi di pratica e di sviluppo dell'approccio biografico corrispondono, nello stesso tempo, ai due periodi epistemologicamente e metodologicamente più stimolanti nella storia delle scienze dell'uomo, come mostra lo schema seguente:

	scienze umane (Germania)	(Stati Uniti)	fisica sociale (Francia)
1900		antropologia culturale Scuola di Chicago	
1945			social research (Stati Uniti)
1968	RFT: disputa positivista	Stati Uniti: etnometodologia	Francia: sociologia dell' azione

Nessuno di questi due periodi tuttavia ha veramente messo in dubbio il progetto modernizzatore delle scienze sociali; il primo perché precedeva e anche, per certi aspetti, preparava la sua realizzazione, il secondo perché si limitava a reagire contro alcuni suoi limiti. L'approccio biografico, anche se contiene a nostro avviso delle enormi

potenzialità, s'inscrive nel contesto di questi due periodi e non può oltrepassare l'impostazione intellettuale della sua epoca.

Adesso guardiamo i due periodi più minuziosamente: il primo (periodo) è quello dell'emergere della ricerca sociale negli Stati Uniti, particolarmente attraverso l'antropologia culturale e la Scuola di Chicago in sociologia (e in psicologia sociale). Questo emergere è segnato da un amalgama tra la filosofia tedesca e il pragmatismo americano.

A differenza del secondo periodo, si tratta qui di impiantare metodologie di ricerca empirica corrispondenti a un programma per la ricerca sociale. La biografia quale metodo di ricerca sociale ne fa parte integrante. Nella misura in cui questo programma di ricerca continua fino ad oggi, benché in maniera molto meno sistematica, possiamo trovare ancora qualche traccia dell'approccio biografico soprattutto in antropologia culturale.

Questo primo periodo declina fin dagli anni 30 e sparisce con la seconda guerra mondiale a vantaggio della «social research» della Scuola di Columbia, fondata sull'ideale della «fisica sociale». Significativamente, la «social research» americana conosce la sua fase di espansione con il boom del dopoguerra, periodo per eccellenza in cui si tratta di costruire questa nuova «società».

Questo boom, come la «social research», resta incontestato fino alla seconda metà degli anni 60, cioè fino alla contestazione contro-culturale negli Stati Uniti e al «maggio 68» in Europa. È indispensabile vedere fino a che punto le scienze sociali modernizzatrici si affermano e si impongono attraverso la crescita economica, tecnologica e soprattutto industriale del dopo guerra, così come è indispensabile comprendere fino a che punto la loro crescita esponenziale (in termini di finanziamento, di numero di ricercatori, di istituti, di pubblicazioni, ecc.) è inseparabile dall'esportazione del «modello americano». Soltanto una tale «inquadratura» dell'evoluzione delle scienze sociali permette di capire quanto la contestazione della fine degli anni 60, così come si traduce nelle scienze sociali, sia di natura politica. L'approccio biografico, che emerge nello stesso periodo, fa parte integrante di questa contestazione.

Così il secondo periodo, sicuramente il più stimolante dal punto di vista metodologico ed epistemologico, della storia delle scienze dell'uomo, è il risultato della contestazione contro-culturale al livello della ricerca sociale. Questa maniera di vedere permette di comprendere meglio perché, dopo il declino della contro-cultura, i dibattiti nelle scienze sociali abbiano anche perduto il loro dinamismo. Oggi si sa che questa contestazione della fine degli anni 60 non è stata molto

radicale poiché essa non si opponeva ai processi fondamentali dell'industrializzazione e dello sviluppo, ma soltanto al suo epifenomeno, cioè al modo di vivere borghese. Questa assenza di contestazione radicale si traduce anche nei dibattiti nelle scienze sociali — certo differenti da un paese all'altro — poiché in nessuno di questi dibattiti le scienze sociali, in quanto forze della modernizzazione, sono state messe in discussione.

Il dibattito che è stato di gran lunga più importante ha avuto luogo fin dal 1969 nella Repubblica Federale Tedesca intorno all'ormai celebre «disputa positivista». Questa disputa, che ha toccato tutte le scienze sociali tedesche ad eccezione dell'economia, si è sviluppata sullo sfondo filosofico della Teoria Critica, cosicché la problematica sollevata è, nello stesso tempo, filosofica e politica. Si tratta, in particolare, per Adorno ed Habermas, i due principali promotori di questo dibattito, di elaborare un tipo di sapere e conoscenza sociale, che sia politicamente ed epistemologicamente differente dal sapere che domina («Herrschaftswissen») nelle scienze sociali dominanti. Quest'ultimo caratterizza, secondo Adorno ed Habermas, un tipo di scienze sociali, il cui fine è tecnologico e tecnocratico, ma la cui legittimità ed utilità non è affatto contestata, poiché questo sapere è considerato indispensabile alla modernizzazione. Tuttavia, parallelamente a queste scienze sociali tecnocratiche, si tratta di contribuire all'elaborazione di una conoscenza riflessiva, critica e quindi emancipatrice, che ha il compito di controllare che il processo di modernizzazione sia ben incanalato nella «buona» direzione. La riflessione e la critica sarebbero la garanzia dell'emancipazione che non può derivare, secondo Habermas, che dal soggetto, o, meglio, dai soggetti in interazione/comunicazione. La disputa positivista rivalorizza quindi il soggetto, meno come attore della/nella ricerca sociale che «meta/attore» filosofico che controlla in modo riflessivo questa ricerca.

Nella RFT questa disputa positivista ha stimolato per anni i dibattiti, epistemologici e politici, delle scienze sociali; la maggior parte dei ricercatori in scienze sociali ne hanno fatto una lettura puramente politica, che si è concretizzata nelle pratiche di ricerca dette «d'azione» («Aktionsforschung»). Queste pratiche, come d'altra parte tutta la disputa positivista, non hanno di fatto mirato a rivedere il progetto modernizzatore delle scienze sociali, ma hanno costituito soprattutto un tentativo per ricordare alle scienze sociali, divenute strumentali, il loro fine iniziale di emancipazione. Si tratta, in fondo, di un tentativo di ricollegare il processo di ricerca e di conoscenza sociali, che correva il pericolo di autonomizzarsi, all'obiettivo originario, che è quello della modernizzazione. Il soggetto è reintrodotta

nella ricerca sociale come istanza di controllo politico e di supervisione. Anche se la disputa positivista, che d'altronde si è sviluppata solo al livello filosofico, ha aperto le porte dell'introduzione del soggetto al livello della metodologia di ricerca, questa via non è stata seguita che da pochi ricercatori, la cui influenza è limitata del resto alla RFT. Si tratta principalmente delle tre correnti seguenti che hanno tutte, a modo loro, rivalorizzato l'approccio biografico: — la ricerca-azione («Aktionsforschung») — la ricerca sociale comunicativa («Kommunikative Sozialforschung») della scuola di sociologia dell'Università di Bielefeld (fortemente influenzata dall'etnometodologia americana)⁹ — l'ermeneutica empirica («Empirische Hermeneutik»)¹⁰.

Tutte queste quattro tendenze utilizzano una forma di approccio biografico, ma nessuna lo ha teorizzato, né sistematizzato quale metodo di ricerca sociale. È la ricerca-azione, interpretazione puramente politica della disputa positivista, che ha fatto in modo che l'approccio biografico acquisti un certo valore nel campo delle scienze sociali tedesche. Così, agli inizi degli anni 80, la biografia appare nella RFT — nella prospettiva delle scienze sociali dominanti — sotto la forma di un nuovo oggetto dei sociologi, è chiamata «sociologia del corso della vita» («Lebenslaufsoziologie»). Più in generale, possiamo dire che ciò che oggi è chiamato nella RFT «metodo biografico» è nato da quest'ultima corrente¹¹; l'utilizzazione che vi è fatta dell'approccio biografico è quasi identica a quella che vien fatta dai sociologi di lingua francese, sicché la presenteremo nel prossimo capitolo seguendo la concezione del sociologo francese Daniel Bertaux.

Un secondo dibattito, che ha avuto una risonanza parziale nella RFT (ma non in altri paesi), è di origine americana e fondamentale di natura metodologica; si tratta del dibattito generato dall'etnometodologia, dibattito che è emerso negli Stati Uniti, e più precisamente in California, a seguito della contestazione contro culturale¹². Sul piano epistemologico l'etnometodologia — come d'altronde la Scuola di Chicago, che su diversi piani la precede — poggia su un amalgama tra il pragmatismo americano e la fenomenologia tedesca, divulgata negli Stati Uniti da Alfred Schutz (1899-1959). Riguardo la sua concezione (implicita) del soggetto, questa poggia sull'interazionismo simbolico, che si trova pure nella Scuola di Chicago¹³.

Così, l'etnometodologia sviluppa la stessa problematica della Scuola di Chicago, ma questa volta in un nuovo contesto, cioè quello della predominanza della ricerca quantitativa e positivista.

L'oggetto della etnometodologia è la realtà e l'azione quotidiana

na e l'obiettivo è quello della metodologia attraverso cui si accede a questa realtà e a queste azioni. Il dibattito sollevato dall'etnometodologia è dunque di natura metodologica, contrapponendo un approccio qualitativo e un approccio quantitativo. Così, la biografia emerge negli Stati Uniti negli anni 70 in quanto metodo qualitativo; il suo obiettivo non è, come nella RFT e in Francia, una descrizione sociologica del corso della vita, ma piuttosto un tener conto, nella ricerca sociale, della realtà sociale così come ha un significato per l'attore e così come è stata costruita da lui nell'interazione sociale¹⁴. L'etnometodologia attribuisce dunque un ruolo centrale al soggetto e un valore indispensabile alla soggettività nella ricerca e conoscenza sociali.

Questo ruolo è tuttavia considerevolmente temperato, da una parte, da un interesse puramente metodologico e, dall'altra, da una concezione molto limitata del soggetto in quanto frutto dell'interazione sociale.

L'etnometodologia segna, in qualche modo, una posizione intermedia tra le scienze umane tedesche e la «social research» americana: da un lato, l'etnometodologia accetta l'esistenza della «società», ma, dall'altro, si interessa non tanto alle caratteristiche strutturali, quanto, piuttosto, al modo in cui i soggetti interpretano queste strutture e agiscono all'interno di esse. La struttura societale interessa nella misura in cui è interiorizzata e gestita dagli attori. Così, l'etnometodologia è la continuazione della Scuola di Chicago, con l'unica differenza che quest'ultima attribuiva un posto più importante alla biografia in quanto metodo d'accesso alla comprensione della «società». Così, a differenza della RFT e della Francia, negli Stati Uniti la biografia resta dunque molto chiaramente associata alla Scuola di Chicago, all'etnometodologia e alla ricerca qualitativa, cioè al campo del metodo e non al campo dell'oggetto. Ciò spiega probabilmente perché negli Stati Uniti l'approccio biografico è, da una parte, meno diffuso, ma, dall'altra, anche meno pervertito, cioè meno integrato nel progetto modernizzatore delle scienze sociali. Vi ritorneremo nel capitolo successivo, quando discuteremo questa pratica «americana» dell'approccio biografico secondo la Scuola di Chicago.

È certamente nel mondo di lingua francese che l'approccio biografico ha conosciuto il maggior successo. Questo approccio emerge in Francia nella continuità di un dibattito nelle scienze sociali, che è essenzialmente, se non esclusivamente, politico. Si tratta del dibattito che è stato sollevato dalla «sociologia dell'azione»¹⁵, e, più generalmente, dalla ricerca-azione e dalla ricerca partecipativa, e che porta alla posizione politica del soggetto o dell'attore nella ricerca

sociale. Per Alain Touraine, uno dei promotori più importanti di questo dibattito, si tratta per le scienze sociali di far parlare l'attore, e, attraverso gli attori, le scienze sociali devono far sentire la voce dei dominati¹⁶. Comprendiamo adesso perché, a seguito di questo dibattito, l'approccio biografico costituisca meno un metodo di ricerca che uno strumento «politico» per far sì che gli attori sociali — che per Touraine non sono persone, ma «soggetti» storici, quindi classi sociali — possano farsi sentire. Tuttavia, in assenza di riflessioni epistemologiche, l'attore, una volta «sentito», si trasforma molto rapidamente in un nuovo oggetto sociologico, un'operazione che permette di estendere, come nella RFT, le scienze sociali modernizzatrici ad attori che ne erano fino ad allora esclusi, come per esempio le donne, i vecchi, gli immigrati, i delinquenti, gli antinuclearisti, ecc. Presenteremo la corrente biografica, così come è nata dalla sociologia dell'azione francese, secondo il suo rappresentante più conosciuto attualmente, cioè Daniel Bertaux.

Una quarta e ultima corrente dell'approccio biografico proviene dall'Italia, paese che storicamente è il meno appesantito da una tradizione specifica di scienze sociali; vi si trova oggi la più grande apertura all'esplorazione di tutte le differenti pratiche di ricerca sociale, ivi compresi i differenti approcci biografici¹⁷. Così, possiamo identificare l'approccio biografico più originale e più diverso da tutti gli altri nel sociologo italiano Franco Ferrarotti.

3. Le quattro principali correnti biografiche

La storia delle scienze dell'uomo con questi due momenti principali, cioè gli anni dal 1900 al 1930 negli Stati Uniti e la reazione della fine degli anni 60-70 in Europa e negli Stati Uniti, ci permette ora di identificare meglio le quattro correnti principali dell'approccio biografico. Si tratta di:

1 — l'antropologia culturale dell'inizio del secolo, riapparsa negli anni 70 attraverso la «storia orale». Presenteremo questa corrente biografica seguendo i suoi rappresentanti contemporanei S.Clapier, J. Poirier e P.Raybaut.

2 — La Scuola di Chicago dell'inizio di questo secolo.

3 — La corrente nata dalla ricerca-azione, cioè dalla contestazione politica delle scienze sociali, che sarà presentata seguendo il suo rappresentante più tipico e attivo, cioè il sociologo francese Daniel Bertaux.

4 — L'ultima corrente, rappresentata dal sociologo italiano Franco

Ferrarotti, resta molto minoritaria. Tale corrente sarà presentata perché è originale, ma anche perché noi stessi ci autocollochiamo nella sua continuità. La sua specificità consiste nel fatto che il dibattito sull'approccio biografico si colloca ad un livello epistemologico e teorico, e non ad un livello metodologico e/o politico; esso attribuisce una posizione cruciale al soggetto.

3.1. *Prima corrente: antropologia culturale e «storia orale»*

L'antropologia culturale (chiamata anche etnologia), di cui Franz Boas (1858-1942) è probabilmente uno dei padri più conosciuti, è senza dubbio la prima, se non la sola, disciplina accademica ad essersi costituita a partire dal paradigma tedesco delle scienze umane. Ricordiamo che il fine di queste ultime è di capire una cultura e la sua storia. Le biografie sono considerate «rappresentative» della cultura e della storia in questione, di modo che divengono un approccio privilegiato per accedere alla comprensione della cultura, come dimostra l'utilizzazione ripetuta delle biografie o delle storie di vita fino ad oggi¹⁸. La concezione del soggetto come culturalmente costituito è qui del tutto compatibile con una pratica biografica, che vede la storia di vita come rappresentativa di una cultura.

Così, l'antropologia culturale è certamente la disciplina che ha meglio integrato la biografia come metodo di ricerca; ciò è stato probabilmente tanto più facile quanto più l'utilizzazione di questo metodo è perfettamente coerente con la concezione integrata che l'antropologia culturale ha dell'uomo nella sua cultura¹⁹.

La concezione epistemologica sottostante all'antropologia culturale è quella delle scienze umane, di cui il filosofo tedesco Wilhem Dilthey (1833-1911) è probabilmente il teorico più importante. La sua teoria delle scienze umane poggia sulla concezione dell'ermeneutica della fine del 19° secolo, che ritiene, in particolare, che il singolo (persona, uomo, soggetto) contenga il generale (cultura, storia), di modo che il generale può essere capito mediante il singolo. La biografia è dunque per lui innanzitutto un metodo per capire il generale, e solamente in secondo tempo un oggetto attraverso cui si può «leggere» il generale. È inseparabilmente legata a questo metodo una certa concezione del soggetto culturalmente costituito e della cultura (che è una cosa diversa rispetto a una «società» definita esclusivamente in termini di strutture, di leggi e di funzionamenti). Di conseguenza, il metodo biografico in antropologia culturale permette una comprensione significativa della cultura in esame.

La suddetta corrente della storia orale ha ripreso e sistematizzato l'approccio biografico in antropologia culturale negli anni 70; come per quest'ultima, il racconto che permette di comprendere una cultura deve restare ad uno stato relativamente grezzo, e deve essere analizzato secondo criteri che scaturiscono dalla cultura in cui è nato.

Esiste una versione contemporanea dell'approccio biografico in antropologia culturale, la cui forma più sistematica ed elaborata si può trovare presso gli antropologi dell'Università di Nizza S. Clapier, J. Poirier e P. Raybaut²⁰.

Questi ricercatori, tuttavia, introducono l'approccio biografico in un nuovo contesto, che è differente da quello dei primi antropologi culturali dal momento che essi partono dalla constatazione che la modernizzazione sta trasformando radicalmente le culture tradizionali:

Si ha allora la scomparsa completa e definitiva di una certa coerenza culturale, l'obsolescenza totale degli stili di vita e dei modi di pensare «tradizionali». Ci troviamo in presenza degli «ultimi testimoni» di una logica sociale e di una concezione della vita, la cui memoria rischia di scomparire insieme con coloro che ne sono gli ultimi detentori (Poirier ed al. 1983: 20-1).

Ciò che interessa questi antropologi è, quindi, una sorta di «inventario» delle culture del passato, prima che scompaiano; non si tratta davvero dello stesso interesse che perseguivano i primi antropologi culturali. Ma, come quelli, il gruppo di Nizza considera la biografia con un metodo di approccio alla cultura (attraverso la complessità del singolo) e non un oggetto. L'etnobiografia — secondo cui «la persona è considerata come lo specchio dei suoi tempi, del proprio ambiente» (Poirier et al. 1983:51) è il metodo più adeguato per accedere ai valori culturali, e cioè ai valori che la persona condivide con la propria cultura (e attraverso i quali si definisce). Contrariamente all'approccio biografico utilizzato finora in antropologia culturale, l'etnobiografia indica anche un processo d'elaborazione che trova il suo punto di partenza nel primo racconto della vita della persona, e il cui fine è la formazione di una conoscenza completa e fedele della cultura (che sta per scomparire). Tecniche differenti — quali, ad esempio, i «racconti incrociati» — vengono qui utilizzate per raggiungere questo fine. Il ruolo di queste tecniche non è di eliminare la soggettività del racconto — come cerca, invece, di fare la sociologia del corso della vita — ma di accertare la sua veridicità, cioè di trarne ciò che il soggetto condivide con la propria cultura.

L'interesse di conoscenza che perseguono questi antropologi (che possiamo caratterizzare come l'«interesse di archiviare delle culture in via di sparizione») non richiede soltanto la raccolta del racconto, ma anche la sua interpretazione: trattandosi della comprensione di

valori culturali, bisogna estrarre categorie e costanti culturali, che sono le più pertinenti presso il soggetto. Contrariamente ad un'analisi di tipo sociologico, il cui punto di riferimento è la società da costruire, non vi è in questo approccio biografico un quadro interpretativo, o addirittura analitico, stabilito in anticipo. In altri termini, l'etnobiografia non lavora con modelli interpretativi (che si tratta di chiarire attraverso il racconto di vita); essa si limita ad identificare questi valori culturali che sono caratteristici della cultura in via di sparizione. Questi valori non possono essere rappresentati che da persone e non sono dunque accessibili che attraverso persone.

Sul piano epistemologico, l'etnobiografia è legata inseparabilmente, nella sua stessa definizione, all'esistenza di culture (che diventano sempre più rare); essa non si potrà più praticare con la sparizione di queste ultime.

L'etnobiografia è dunque proprio un metodo di ricerca sociale, coerente con una concezione del soggetto come essere culturale. È evidente che questa corrente biografica non esaurisce tutte le potenzialità dell'introduzione del soggetto nella ricerca; essa è limitata, da una parte, dalla sua concezione del soggetto e, dall'altra, dall'esistenza delle culture.

La differenza del metodo biografico in antropologia culturale (versione tradizionale e recente) e nella storia orale, in rapporto alle tre altre correnti biografiche, consiste nel suo interesse di conoscenza fondamentalmente differente.

3.2. *La Scuola di Chicago*²¹

In rapporto all'antropologia culturale, la Scuola di Chicago introduce principalmente due mutamenti: per prima cosa, il contesto di riferimento di una storia di vita non è più la cultura, ma la «società», e, in secondo luogo, questa «società», alla quale si riferisce una storia di vita, non è più stabile (com'è una cultura, anche se scompare), ma in profondo e rapido mutamento. In quanto tale, la «società» pone dei problemi di disadattamento sociale, di delinquenza, di marginalità, di disoccupazione, ecc. (ad esempio osservabili nella città di Chicago all'inizio del secolo). Così, la prospettiva del sociologo di Chicago non è affatto la stessa dell'antropologia culturale: si interessa delle percezioni che hanno gli individui di questa società in trasformazione, al fine di meglio *«aiutare la terapia e l'organizzazione sociale»*²². Con questa differenza di prospettiva o di interesse di conoscenza si modifica anche la pratica biografica; se nell'antropologia culturale si tratta di capire bene l'integralità e la coerenza della

storia di vita (culturale) e quindi di dimostrare sensibilità ed empatia, nella Scuola di Chicago invece si tratta di fare in modo che il racconto di vita rifletta più fedelmente possibile il «problema sociale» («*social problem*») da chiarire. Per far ciò, bisogna, invece, preoccuparsi della rappresentatività del racconto e delle prospettive che vi sono introdotte (dal ricercatore e dall'attore). È dunque solo coerente, in rapporto a questa concezione, voler controllare il racconto attraverso altre fonti; queste possono essere altri racconti, se non addirittura dei dati statistici. Nell'opera standard della Scuola di Chicago in materia di metodo biografico, cioè *The polish peasant in Europe and America*, questo controllo è stato svolto, per esempio, attraverso lo studio di più di 300 lettere di Wladek.

Più generalmente, i membri della Scuola di Chicago cercavano di stabilire delle leggi dei mutamenti sociali; in altri termini, cercavano di fornire dei modelli dei cambiamenti sociali partendo dalle storie di vita che li illustravano. Con ciò volevano contribuire ad una migliore gestione di quel cambiamento sociale osservato. Ciò spiega perché i sociologi della Scuola di Chicago abbiano distinto, nell'analisi delle storie di vita, tra ciò che è obiettivo (i valori) e ciò che è soggettivo (gli atteggiamenti), cioè tra ciò che può contribuire a questa migliore gestione e ciò che, invece, non lo può. In fin dei conti, questo interesse di conoscenza della Scuola di Chicago è differente e forse entra perfino in contraddizione con il mezzo biografico, con il quale si cerca di comprendere i cambiamenti societali; poiché questo mezzo fa appello al soggetto in quanto sta sperando questi cambiamenti. Adesso comprendiamo perché la concezione della Scuola di Chicago in materia di biografia ha incontrato delle contraddizioni epistemologiche fondamentali: vi si cerca di illustrare i cambiamenti societali attraverso i vissuti soggettivi, mentre la «società» non è ancora istituzionalizzata e le esperienze non si riferiscono, per definizione, a caratteristiche societali. L'utilizzazione dell'approccio biografico nella Scuola di Chicago illustra quindi perfettamente le difficoltà che risultano dalla volontà di integrare un approccio nato dalle scienze umane nel progetto modernizzatore delle scienze sociali. Non è evidente che questa integrazione sia possibile, vista soprattutto la differenza irrinconciliabile dei due interessi di conoscenza.

La Scuola di Chicago ha voluto leggere i cambiamenti societali e i problemi sociali che generano (tra l'altro) attraverso le storie di vita; per fare ciò, erano necessarie categorie sociologiche che riflettessero un modello di cambiamento societale sottostante, categorie che i racconti di vita, per definizione, sono incapaci di fornire. Siccome tali categorie mancavano all'epoca — e un racconto di vita non

poteva illustrare che una griglia già esistente — la Scuola di Chicago ha avuto molte difficoltà ad analizzare i racconti. Ed è precisamente a quest'assenza di griglia di analisi che i critici della pratica biografica della Scuola di Chicago alludono, quando le rimproverano una mancanza di teoria (o di modello?) della «società»²³.

Così il valore dell'approccio biografico nella Scuola di Chicago è altrettanto ambiguo quanto lo è il ruolo del soggetto in questo approccio biografico: da una parte, la biografia è un'illustrazione del cambiamento sociale, per la descrizione del quale mancano le categorie analitiche, tanto che l'approccio si riduce ad un semplice studio di casi; dall'altra, e perché la Scuola di Chicago si iscrive nella prospettiva modernizzatrice delle scienze sociali che espelle il soggetto, non si può più sfruttare tutto il potenziale dell'interpretazione che fa il soggetto dei mutamenti socio-culturali (e non societali). La stessa ambiguità può essere trovata al livello della posizione del soggetto: questi è, da una parte, conformemente alla concezione modernizzatrice delle scienze sociali, un semplice individuo, un atomo sociale, che nella sua individualità ha la capacità di illustrare trasformazioni societali più ampie; dall'altra, egli è un attore messo di fronte a queste trasformazioni societali, che interpreta e che agisce. Tuttavia, la Scuola di Chicago non è mai riuscita ad integrare queste due concezioni del soggetto, sicché non è riuscita a dotarsi di una pratica coerente in materia di approccio biografico. Lo stesso problema si porrà negli anni 70 per l'etnologia, così come per la sociologia in Polonia, in cui l'approccio biografico del tipo «Scuola di Chicago» — grazie al ritorno di Florian Znaniecki in Polonia — ha continuato ad essere praticato.

A nostro parere, la perversione dell'approccio biografico, cioè la sua trasformazione da un metodo di ricerca sociale in un oggetto sociologico, comincia precisamente nel momento in cui — come può essere perfettamente illustrato seguendo l'esempio della Scuola di Chicago — si cambia di prospettiva, per non interessarsi più alla comprensione (di una cultura o di una storia, anche in mutamento), ma alla gestione e soprattutto alla promozione della modernizzazione grazie alle scienze sociali. Così, l'unità di studio non è più la cultura visuta, ma la «società», che è una costruzione (da realizzare).

Nel primo caso, l'approccio biografico — altrettanto bene come metodo che come oggetto — adempie ad un ruolo che è coerente in rapporto ad una visione integrata della personalità e della cultura; nel secondo caso, questo approccio non ha più veramente senso, poiché la società, di cui si vuole illustrare certi aspetti o problemi attraverso il racconto di vita, non è e non può essere vissuta allo stesso

titolo di una cultura. Essa può probabilmente essere riflessa al livello della personalità solamente in termini di costrizioni e/o di condizionamenti, e non in termini di vissuti o di esperienze; detto in altri termini, la «società» non corrisponde probabilmente a niente nella personalità.

Viceversa, per la «società» solamente gli individui, cioè gli atomi sociali hanno un «senso». In altri termini, il soggetto (che racconta la sua storia di vita) è culturalmente definito (personalità) e semmai condizionato da fattori societali (individuo); è significativo che esista oggi una teoria che permetta un'integrazione tra il soggetto, in quanto personalità, e la «società»²⁴. Queste considerazioni illustrano la difficoltà che vi è di elaborare una scienza dell'uomo, che possa riconciliare la prospettiva delle scienze sociali con quelle del soggetto.

Ma guardiamo adesso un altro tentativo di riconciliazione di queste due prospettive, riconciliazione che, a nostro avviso, deve passare inevitabilmente attraverso una teoria coerente del soggetto (moderno).

3.3. *La «sociologia del corso della vita»: Daniel Bertaux*

La terza corrente biografica s'iscrive nei dibattiti tedesco e francese sulla ricerca-azione. Abbiamo scelto di presentare qui la posizione del sociologo francese Daniel Bertaux che è rappresentativo in ultima analisi — e sotto certi aspetti è il più esplicito — di tutti i sociologi che praticano oggi l'approccio biografico in questa prospettiva²⁵. Questa è anche la pratica biografica attualmente più diffusa.

Se la Scuola di Chicago operava ancora con una certa concezione, per quanto ambigua, del soggetto (si tratta principalmente della concezione che è stata teorizzata più tardi dall'interazionismo simbolico), siamo con Bertaux in un approccio, nel quale il soggetto (in quanto personalità) non esiste.

Significativamente, egli caratterizza il suo approccio come «strutturalpositivista». Non metteremo qui l'accento sulla concezione marxista di Bertaux, e ci limiteremo, piuttosto, a ciò che condivide con gli altri sociologi, cioè per l'appunto alla sua concezione del soggetto.

Il punto di partenza dell'argomentazione di Bertaux è la critica dell'idea stessa di uomo o di soggetto e dunque una reazione contro l'approccio biografico praticato fino a quel momento; secondo lui quest'idea è un'illusione (borghese), che è nata con l'«ideologia uma-

nista»: *«l'idea stessa di una concezione dell'Uomo, cioè l'idea di Uomo, deve saltare se vogliamo progredire»* (Bertaux 1976: 194). Perciò, non esiste nemmeno cultura per Bertaux: la sola realtà sociologica e dunque positiva sono le strutture e i rapporti sociali.

Così, Bertaux si inserisce totalmente nel progetto di modernizzazione delle (e attraverso le) scienze sociali, il cui contributo consiste, secondo lui, nel chiarimento delle strutture sociali (al fine di poterle controllare). Ricordiamo che quest'idea di chiarimento delle strutture sociali sottostanti è costitutiva del progetto stesso delle scienze sociali, che siano strutturaliste o sistemiche: il loro ruolo è di rendere trasparenti quest'ordine e queste leggi sottostanti agli epifenomeni sociali al fine di potervi intervenire (politicamente), in particolare attraverso le prospettive offerte dalla legislazione. Tuttavia, ricordiamo che queste strutture sociali sottostanti, prima di essere una realtà positiva, sono innanzitutto una costruzione per fini di modernizzazione.

Tutti questi sociologi sono d'accordo sul fatto che è impossibile accedere direttamente a queste strutture sociali, il che è del resto coerente, poiché non si tratta che di una costruzione concettuale. Non resta dunque che la possibilità di accedervi indirettamente: Bertaux propone lo studio dei racconti di pratiche (una forma particolare dei racconti di vita), che permetterebbero l'accesso alle strutture sociali attraverso il loro riflesso nella pratica, nell'azione o negli atti degli individui. Precisiamo subito che per Bertaux la pratica non è legata a una persona, un uomo o un soggetto, ma a *«ogni unità (strutturale) suscettibile d'azione»* (Bertaux 1976:201). In altri termini, la pratica è ciò che è empiricamente osservabile in quanto riflette (a livello sovrastrutturale) le strutture sociali sottostanti. E' questo riflesso che permette dunque al sociologo di fare una deduzione sulla struttura sociale, che cerca di chiarire (ma di cui conosce in anticipo il modello). Poiché conosce questo modello, non si tratta dunque di verificarlo, ma di fare credere che, poiché lo si è identificato al livello di *«sovrastruttura»*, esso deve pur esistere al livello di struttura sottostante. Il fine di questo procedimento non è, in primo luogo, di conoscere la realtà, ma prima di tutto di strutturarla in funzione del modello (strutturale) sottostante, ma progettato; la realtà diviene così razionale e trasparente, pronta a farsi manipolare.

Per Bertaux la struttura sociale sottostante, che si tratta di chiarire con lo strumento dei *«racconti di pratiche»*, è quella dei rapporti di classe; egli dice: *«La prima rottura da compiere con l'ideologia biografica consiste nel porre/constatare che le nostre società sono strutturate attraverso dei rapporti di classe»* (Bertaux 1976:206).

Per altri sociologi, come, ad esempio, i sistemisti americani, la struttura sottostante è quella dei «sistemi di valori», che può essere chiarita, secondo loro, attraverso l'individuazione di «atteggiamenti» e di «rappresentazioni sociali»; la loro tecnica privilegiata è il questionario. Tuttavia, lo schema fondamentale non è differente. La differenza tra la sociologia dell'azione e la sociologia sistemista americana alla Parsons, per esempio, risiede nel fatto che la prima vuole mettere le sue conoscenze o il suo progetto modernizzatore al servizio degli attori (che, però, per definizione, non possono riconoscersi in queste conoscenze).

A scopo illustrativo, accenniamo a ciò che divengono la vita e il soggetto nella concezione di Bertaux e, probabilmente, in quella di tutti gli altri sociologi che praticano l'approccio biografico:

Nella misura in cui si considera che una vita particolare non è che l'effetto dei rapporti sociali, in questa stessa misura si è indotti a prendere in considerazione solo i momenti «coerenti» delle vite concrete; i momenti, gli spezzoni, che sono il prodotto di uno stesso sottoinsieme di rapporti sociali. Non si cerca più di «spiegare una vita», espressione che ha perso tutto il suo significato; ma a partire dagli spezzoni di biografie, quali si rivelano nei racconti di vita, visti come racconti di pratiche, si cerca di costruire la logica di produzione di queste pratiche attraverso rapporti sociali. Metodologicamente parlando, d'altra parte, è proficuo lavorare nello stesso tempo su parecchie classi insieme: altrimenti si rischia di dimenticare che il rapporto sociale principale è un rapporto di classe e di farne una struttura, un dato di natura.

In questa nuova ottica, la storia che racconta ciascuna storia di vita è concepita come la storia di una cosa, di un essere umano, che è stato preso successivamente da differenti sottoinsiemi di rapporti sociali: non si postula che questa storia abbia una coerenza qualunque (Bertaux 1976:206).

In questo parallelismo (che è, probabilmente, un'opposizione epistemologica insormontabile), tra la storia di vita o di pratica (superficie, effetto, riflesso) da una parte e la struttura societale sottostante dall'altra, la «coerenza» di cui parla Bertaux è naturalmente dalla parte della struttura sottostante, e quindi dalla parte del sociologo. Ogni «incoerenza», in questa concezione del soggetto, proviene dalla soggettività dell'attore. Tuttavia, il sociologo ha la possibilità di sostituire la soggettività con la coerenza, soprattutto scomponendo il racconto di vita.

Ciò che interessa Bertaux, come tutti gli altri sociologi che utilizzano il racconto di vita come «oggetto da scomporre», non è dunque la storia di vita di un soggetto e neppure il metodo biografico (anche se i sociologi hanno scritto enormemente su questo «metodo»). Per lui, il fine di un approccio biografico consiste nel *modellare* certe strutture sociali sottostanti che producono («antropo-pro-

duzione») e distribuiscono («antropo- distribuzione») gli individui secondo leggi da chiarire. Egli, come la maggior parte dei «sociologi del corso della vita», s'interessa logicamente ai tragitti o traiettorie sociali, alla mobilità sociale, al corso della vita di donne, ecc., come ne testimonia una letteratura sociologica sempre più importante²⁶.

Bertaux riassume nel modo seguente ciò, che è secondo lui il valore e il ruolo dei racconti di vita in una prospettiva sociologica:

I racconti di vita non sono che una delle tecniche attraverso cui si possono osservare certi aspetti dei processi antropologici: in particolare l'antropo-distribuzione e certi effetti dell'antropo-produzione (Bertaux 1976:213).

In altri termini, i racconti di vita sono una delle tecniche che permettono di chiarire i meccanismi che agiscono alle spalle degli individui/atomii sociali, cioè al livello della struttura societale sottostante che dirige la loro «produzione» e la loro «distribuzione».

L'attore, per definizione, non può contribuire a questo chiarimento, poiché è appunto l'effetto di strutture sociali.

Con Bertaux e la sociologia del corso della vita, l'approccio biografico è interamente integrato nel progetto modernizzatore delle scienze sociali: peggio ancora, non soltanto il soggetto non è rispettato, ma sarà abolito da questa sociologia che si dice «biografica» dopo che i suoi modelli delle strutture sociali sottostanti s'imporranno come modi di spiegazione e di percezione della realtà sociale e di se stesso.

È inutile qui entrare nei dettagli della raccolta e dell'analisi dei racconti di vita secondo Bertaux; raccolta e analisi derivano interamente dalla sua concezione dei racconti di vita in quanto «tecniche di osservazione» dei meccanismi strutturali (produttori della realtà sociale apparente). È anche inutile riflettere a lungo sulla specificità «metodologica» di queste tecniche d'osservazione che si aggiunge, tutt'al più, alle altre tecniche sociologiche già esistenti. Quanto all'interesse di conoscenza che si persegue con tale tentativo «metodologico» — in cui la storia di vita non è nemmeno un oggetto (una «cosa», come dice Bertaux) — bisogna constatare che si tratta dello stesso interesse che persegue l'insieme del progetto delle scienze sociali: la modernizzazione attraverso la costruzione di una società razionale, trasparente e tecnocraticamente gestibile. Attribuire una posizione al soggetto (in quanto persona) è incompatibile con tale progetto²⁷.

Non rimane dunque che una questione di terminologia: in nome di quale specificità epistemologica, teorica o metodologica questo approccio, detto della «sociologia del corso della vita», si può denomi-

nare «biografico»? Si può praticare un «approccio biografico» senza per questo attribuire, nella pratica della ricerca sociale, un ruolo al soggetto e un valore alla soggettività?

La risposta è negativa se si risponde con Franco Ferrarotti, che è certamente nel momento attuale il più importante teorico dell'approccio biografico.

3.4. *La concezione di Franco Ferrarotti*²⁸

La concezione di Franco Ferrarotti è molto originale e si colloca all'opposto della corrente precedente. Distinguiamo, per chiarire, due periodi; in un primo periodo Ferrarotti ha praticato egli stesso il metodo biografico in Italia, e ciò, più o meno, secondo la concezione della Scuola di Chicago. L'oggetto delle sue ricerche biografiche è stato quello delle conseguenze umane e sociali del processo di industrializzazione. Come nella Scuola di Chicago, la biografia aveva dunque essenzialmente una funzione illustrativa (studio di casi).

Da allora, probabilmente sotto l'influenza della disputa positiva tedesca, Ferrarotti ha radicalizzato in maniera considerevole la sua concezione, che egli considera oggi come un metodo epistemologicamente autonomo. Nel cuore di questa autonomia epistemologica si colloca il riconoscimento e la valorizzazione del soggetto e della soggettività nella ricerca sociale. Anche se Ferrarotti non abbandona l'idea delle strutture sociali, ritiene, tuttavia, che è il soggetto a totalizzare in sé la società e a sintetizzare la pratica sociale: quindi questo soggetto non è un atomo, ma un attore sociale, sicché è del tutto giustificato, secondo Ferrarotti, *«leggere una società attraverso una biografia»* (Ferrarotti 1983:67-8). Ferrarotti si ispira, in questa concezione teorica, alla sociologia comprendente tedesca (Simmel e Weber), come pure alla critica del positivismo.

Ciò a cui Ferrarotti sembra soprattutto interessato da qualche anno, è una teoria del soggetto sociale che possa legittimare e soprattutto guidare una pratica biografica autonoma; questa teoria dovrà mostrare come il soggetto totalizzi le esperienze sociali e perché è nell'interazione tra il ricercatore e il soggetto (egli stesso situato nel contesto del gruppo primario come, ad esempio, la famiglia) che la biografia permette di leggere la società. Secondo la sua elaborazione teorica fino ad ora, è evidente che Ferrarotti considera la costituzione del soggetto come il risultato di un processo di interazione simbolica, sicché è logicamente nell'interazione che si può capire di *rimando*

la società. Secondo Ferrarotti il metodo biografico diviene un metodo autonomo e differente dai metodi tradizionalmente usati nelle scienze sociali, basato su un'altra epistemologia, cioè su un'ermeneutica dell'interazione, che implica un'altra concezione del soggetto²⁹.

Tuttavia, dal momento che Ferrarotti non si è interessato fino ad ora che alla dimensione teorica, cioè ad una teoria del soggetto e alle sue implicazioni su una pratica biografica in ricerca sociale, non si è ancora imbattuto in un certo numero di problemi metodologici, che nascono pertanto inevitabilmente quando si vuole porre questa «soggettività esplosiva» in pratica di ricerca. Così, Ferrarotti resta muto sulla natura di questa conoscenza sociale che dovrebbe risultare dalla totalizzazione di cui il soggetto è artefice interagendo con il ricercatore.

Collochiamo la nostra propria pratica biografica nella continuità della concezione teorica di Ferrarotti, in particolare nella continuità della sua concezione dell'attore sociale come soggetto che totalizza le esperienze sociali e che attualizza questa totalizzazione nell'interazione con il ricercatore³⁰.

Tuttavia, per ciò che concerne la concezione del soggetto, siamo più vicini alla concezione dell'antropologia culturale, che considera la personalità innanzitutto come un essere socio-culturale, e non esclusivamente sociale, se non addirittura societale. Di conseguenza, il nostro obiettivo non è di leggere una «società», ma piuttosto di leggere la cultura attuale attraverso la biografia. Tuttavia, come Ferrarotti, consideriamo il metodo biografico come un metodo epistemologicamente autonomo e diverso rispetto alle scienze sociali modernizzatrici. Sfortunatamente, Ferrarotti non ha mostrato tutte le implicazioni di questa autonomia epistemologica sulla pratica di ricerca biografica. La nostra pratica biografica ci permette di chiarire almeno alcune caratteristiche di un metodo epistemologicamente autonomo: la più importante tra queste consiste certamente nel fatto che questo metodo, basato su un'ermeneutica dell'interazione, è inseparabile dalla formazione dei partecipanti.

Questa interazione, che si produce sulla base di una riflessione critica a partire dalle proprie esperienze, diviene così non solo il luogo della totalizzazione, ma ancora e soprattutto quello dell'elaborazione delle conoscenze (sociali).

Questa è una concezione radicalmente differente da quella delle scienze sociali, in cui il soggetto in quanto persona (ricercatore e attore) non è autorizzato a partecipare all'elaborazione delle conoscenze.

4. Conclusione

Riassumiamo innanzitutto le quattro correnti biografiche in modo schematico:

	obiettivo della ricerca	ruolo della biografia	concezione del soggetto
<i>Prima corrente</i> Antropologia culturale Storia orale	capire le culture archiviare le culture in via di sparizione	metodo d'accesso alla cultura	il soggetto è culturale e parte integrante del metodo
<i>Seconda corrente</i> Scuola di Chicago	risposta a problemi sociali (trasformazioni sociali)	mezzo per illustrare la trasformazione sociale («studio dei casi»)	il soggetto riflette in parte la società, la soggettività pone problemi
<i>Terza corrente</i> Sociologia del corso della vita	chiarire i meccanismi situati a livello di struttura sociale	tecnica sociologica e oggetto sociologico (riflesso e effetto della struttura)	il soggetto è eliminato
<i>Quarta corrente</i> F. Ferrarotti	«leggere una società attraverso una biografia»	metodo ermeneutico dell'interazione	il soggetto è sociale e fa parte integrante del metodo («soggettività esplosiva»)

Dopo aver passato in rassegna le quattro principali correnti biografiche, siamo innanzitutto colpiti dalla diversità degli approcci.

Così, bisogna distinguere gli approcci per i quali la biografia è un metodo (antropologia culturale, Ferrarotti), un mezzo (Scuola di Chicago, etnometodologica) o un oggetto (sociologia del corso della vita); in quest'ultimo caso, il «metodo» si riduce ad una tecnica supplementare di analisi sociologica.

Per ciascuno di questi approcci il ruolo del soggetto nella ricerca sociale è diverso; tuttavia, ogni volta l'approccio è coerente con la concezione che si ha del soggetto.

Questa coerenza esiste anche in ciò che riguarda i metodi di raccolta e di analisi di racconti. Tuttavia, ci è sembrato impossibile con-

frontare questi metodi, mezzi e tecniche biografiche finché non sono stati messi in luce i diversi oggetti e i diversi obbiettivi che guidano l'approccio.

Confrontare soltanto i metodi, i mezzi o le tecniche avrebbe significato eludere il dibattito sottostante, ma fondamentale, ossia quello che verte sulla concezione e sul ruolo del soggetto nella pratica biografica e, più in generale, nella ricerca sociale. Questo dibattito, d'altra parte, è rimasto irrisolto, poiché, a parte l'antropologia culturale, attualmente manca una concezione teorica del soggetto che permetta una pratica biografica coerente.

Senza entrare nella concezione del soggetto, possiamo anche classificare le quattro correnti biografiche secondo il ruolo attribuito al soggetto nella ricerca sociale: così abbiamo, da un lato, un metodo biografico epistemologicamente autonomo, in cui il soggetto gioca un ruolo indispensabile nella conoscenza socio-culturale, e in cui una società o meglio una cultura non può essere compresa indipendentemente dai soggetti.

Dall'altro, una tecnica «biografica», integrata nell'arsenale «metodologico» delle scienze sociali, in cui la biografia (o piuttosto la «storia di vita») è un oggetto, un epifenomeno, che riflette — per chi sa leggerla — la struttura societale (la «società») sottostante. Contrariamente alla cultura — e conformemente al progetto modernizzatore delle scienze sociali — la «società» ha, per definizione, una propria esistenza indipendente dai soggetti; l'abolizione del soggetto è compresa dunque in questo progetto, alla stessa maniera che l'eliminazione della soggettività è parte integrante delle tecniche incaricate di promuovere questo progetto.

Abbiamo mostrato che nel corso dell'evoluzione dell'approccio biografico sono intervenuti un certo numero di dibattiti; riguardiamo più da vicino in cosa hanno contribuito alla definizione delle diverse correnti biografiche e conseguentemente all'evoluzione della metodologia delle scienze dell'uomo.

1 — la sociologia dell'azione e la ricerca-azione rappresentano delle critiche politiche delle scienze sociali, rimproverandole di trascurare, nel loro progetto di modernizzazione, i dominati e gli oppressi. Questo dibattito ha soprattutto contribuito ad estendere il progetto delle scienze sociali a tutti gli «attori» e a tutto il pianeta (in particolare al Terzo Mondo).

2 — L'etnometodologia rivalorizza l'approccio della Scuola di Chicago e della fenomenologia; rappresenta una critica metodologica delle scienze sociali, rimproverandole di non tener conto del punto di vista dell'attore, che interpreta la realtà sociale all'interno della

quale agisce. L'etnometodologia e la Scuola di Chicago non sono riusciti ad integrare questo punto di vista dell'attore in una pratica di ricerca coerente con il progetto delle scienze sociali.

3 — La disputa positivista è una critica epistemologica (e politica, cfr. punto 1) delle scienze sociali e rivendica un approccio diverso che attribuisce al soggetto un ruolo centrale di riflessione e di critica. Tuttavia questa concezione non è stata mai tradotta in pratica di ricerca sociale.

4 — Resta da fare una critica socio-culturale delle scienze sociali in quanto promotrici del progetto della modernità. Questa critica, che abbiamo abbozzato nel primo capitolo, sta nascendo ora. Essa ha per obiettivo di elaborare una pratica di ricerca sociale, che non solo attribuisce un ruolo centrale al soggetto, ma che inoltre gli permette di costituirsi in «soggetto» della cultura moderna (plasmato dalle scienze sociali) e ciò attraverso il processo di ricerca-formazione sociale.

interesse conoscitivo

ruolo del
soggetto

costruzione
della «società»

sociologia del
corso della vita

abolizione del
soggetto
eliminazione
della soggettività

scuola di
Chicago

ethnome-
todologia

antropologia
culturale

Ferrarotti

comprensione
della
cultura

soggetto
indispensabile

dibattito nelle scienze sociali

Nello schema precedente l'asse verticale indica, da una parte, l'interesse di conoscenza perseguito attraverso l'approccio biografico (costruire una società opposto a capire una cultura); dall'altra, indica il ruolo del soggetto che corrisponde a questo interesse.

Sull'asse orizzontale si collocano i principali dibattiti delle scienze sociali della seconda guerra mondiale, cioè da quando queste ultime si sono costituite in «Big Science».

Da sinistra a destra l'asse indica anche il grado di distanza critica nei confronti del progetto modernizzatore delle scienze sociali. Più questa distanza è grande (da 1 a 4), meno la pratica biografica rischierà di cadere nella trappola delle scienze sociali, la cui conseguenza inevitabile è l'abolizione del soggetto. L'antropologia culturale e la Scuola di Chicago si collocano prima dei quattro dibattiti, il che li rende particolarmente suscettibili di essere recuperati. Quanto alla «sociologia del corso della vita», essa ha integrato solo la dimensione politica della contestazione delle scienze sociali, la quale non mirava in fondo a niente altro che ad un'estensione, una promozione, perfino un'accelerazione del progetto modernizzatore. Ferrarotti, nella sua teorizzazione di un metodo biografico epistemologicamente autonomo, ha anche integrato la disputa positivista, sicché egli cerca di elaborare una concezione del soggetto e una pratica biografica corrispondente.

Tuttavia, ci sembra che, se si vuole, come lo vuole Ferrarotti, attribuire oggi un «ruolo esplosivo alla soggettività» (Ferrarotti 1983: 65), il ricorso ad una sociologia comprendente e dunque ermeneutica è certamente indispensabile ma non è probabilmente più sufficiente. Bisogna anche, secondo noi, avviare un nuovo dibattito e interrogarsi sulla natura del soggetto moderno quale plasmato, tra l'altro, dalle scienze sociali che mirano alla sua abolizione.

Dunque dobbiamo chiederci oggi se il soggetto può essere ancora considerato, nella «società» moderna, all'altezza della soggettività che un metodo biografico epistemologicamente autonomo vuole attribuirgli. Se non è il caso o non è più il caso, come noi pensiamo, che un approccio biografico epistemologicamente autonomo deve vedere di attribuirsi il ruolo supplementare della formazione del soggetto moderno, parallelamente al progetto di ricerca sociale.

Riassumiamo con Ferrarotti: se la biografia in quanto metodo di ricerca socio-culturale ha una sua specificità, questa risiede sicuramente nella messa in conto, se non addirittura nell'avvalersi, della soggettività dei ricercatori e degli attori. Ma attribuire nella ricerca sociale un valore alla soggettività e un ruolo al soggetto equivale, in fin dei conti, ad attribuire al metodo biografico un'autonomia che

lo renderà diverso e finalmente opposto al progetto modernizzatore delle scienze sociali. Possiamo adesso oltrepassare il punto che Ferrarotti - in quanto sociologo - non ha ancora varcato, perché egli non abbandona l'idea (della Scuola di Chicago) che il metodo biografico potrebbe, in fin dei conti, contribuire tuttavia alla «comprensione» delle strutture sociali sottostanti. Tuttavia, da una parte queste strutture si collocano, per definizione, al di qua del soggetto, e non si vede come il soggetto potrebbe accedervi; dall'altra, la costruzione di questa struttura attraverso le scienze sociali ha precisamente per scopo e/o per conseguenza di abolire il soggetto. E non è comprensibile perché il soggetto dovrebbe contribuire all'abolizione di se stesso.

In altri termini la biografia in quanto metodo autonomo che attribuisce un ruolo al soggetto e un valore alla soggettività, non può contribuire alla costruzione della «società», né permettere (contrariamente a ciò che sembra pensare Ferrarotti) di capire le strutture societali; esso può solamente contribuire a capire le culture (tradizionali e forse moderne). Come hanno visto bene gli antropologi culturali, il metodo biografico è certamente uno dei metodi privilegiati per tale comprensione.

Resta da sapere perché bisognerebbe che noi capissimo la nostra cultura moderna. È evidente che un tale interesse di conoscenza non ha senso se non siamo convinti degli effetti catastrofici della modernizzazione, di cui in particolare quelli originati dalle scienze sociali, cioè l'abolizione del soggetto. Fermare questo processo ci sembra un compito urgente, perché l'esistenza del soggetto, secondo noi, costituisce la sola possibilità eventuale di intervenire nel processo di modernizzazione. Reintrodurre il soggetto e la soggettività nella ricerca sociale è contemporaneamente una condizione indispensabile e uno dei mezzi (metodo biografico autonomo) privilegiati per farlo.

Una conoscenza automatizzata senza soggetto, come mira il progetto modernizzatore delle scienze sociali, non ci aiuterà a capire la nostra «cultura» per non parlare di capire noi stessi in quest'ultima. Alla fine di questo processo, la cultura sarà sostituita da una «società» mondiale, razionale e tecnocraticamente gestibile, mentre il soggetto sarà ridotto ad un atomo sociale, condizionato e manipolabile.

Con questa rappresentazione dei differenti approcci biografici abbiamo voluto mostrare le principali poste in gioco delle scienze sociali oggi; l'approccio biografico è al centro di questa posta in gioco. Così, abbiamo la scelta tra, da una parte, una tecnica biografica (cioè una tecnica sociale in più), che riduce il soggetto a una «cosa», al fine di integrare le ultime dimensioni della sua soggettività nella gestione tecnocratica della modernità (pensiamo, ad esempio, alla ge-

stione tecnocratica delle traiettorie di vita o semplicemente professionali). Esiste, d'altra parte, un progetto di metodo biografico epistemologicamente autonomo che rende alla soggettività un ruolo «esplosivo» di critica e di comprensione. Resta da sapere se il soggetto moderno è ancora in grado di assumere tale ruolo.

Questi due approcci biografici sono incompatibili, poiché rivelano progetti socio-culturali contraddittori e perché riposano su fondamenti epistemologici inconciliabili. È da augurarsi che non si confonda più, d'ora in avanti, la «sociologia del corso della vita» con il «metodo biografico», così come è nato dall'antropologia culturale, dalla sociologia comprendente e dalla critica di queste scienze sociali che, con la loro ingegneria sociale, preparano l'abolizione dell'uomo.

MATTHIAS FINGER

Università di Ginevra

Traduzione di Mariarosaria Damiani

Note

¹ WILLIAM THOMAS, FLORIAN ZNANIECKI, *The polish peasant in Europe and America*, New York, Knopf, / 5 voll.

² FRIEDRICH TENBRUCK, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz, Styria Verlag, 1984; *Die Sozialwissenschaften als Mythos der Moderne*, Köln, Adamas Verlag, 1985.

³ ALAIN CAILLE, *Splendeurs et miseres des sciences sociales*, Genève, Droz, 1986, cit. p. 23 et p. 33. Un tema simile può essere trovato in: MICHEL FREITAG, *Dialectique et société*, Vol. I: *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Lousanne, L'Age d'Homme, 1986.

⁴ Questo accrescimento della capacità manipolatoria delle scienze sociali è anche un processo che rende le scienze sociali sempre più suscettibili di essere politicizzate, come abbiamo mostrato nel testo: *La politisation des sciences sociales. Contribution au debat sur la politique des sciences sociales*, Université de Genève, Cahiers du Department de Science politique, n. 19, 1986.

⁵ Vedere per esempio DANIEL BELL, *The social science since the Second World War*, London, Transaction Books, 1982.

⁶ Vedere HAUKE BRUNKHORST, *Praxisbezug und Theoriebildung*.

⁷ THEODOR ADORNO, e al. *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Luchterhand, 1969; *De Vienne a Francfort. La querelle positiviste des sciences sociales*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979.

⁸ La storia dell'approccio biografico è stata già scritta molte volte ma, che noi si sappia, mai in una simile prospettiva di integrazione nel contesto e nel processo di costituzione delle scienze sociali moderne; essa può essere riletta in: DANIEL BERTAUX, *Histoires de vie — ou recits de pratiques? Methodologie de l'approche biographique en sociologie*, Paris, Rapport C.O.R.D.E.S No. 23, 1971; GASTON PINEAU, *Vies des histoires de vie*, Université di Montreal, Feb, 1980.

⁹ ARBELTISGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN, *Kommunikative Sozialforschung*, München, Fink Verlag, 1976.

¹⁰ THOMAS LEITHAUSER, BIRGIT VOLMERG, *Anleitung zur empirischen Hermeneutik. Psychoanalytische Textinterpretation als Sozialwissenschaftliches Verfahren*, Frankfurt, Suhrkamp; 1979.

¹¹ Con riferimento a questa corrente nella RFT si veda, WERNER FUCHS, *Biographische Forschung. Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984; WOLFGANG VOGES (a cura di), *Methoden der Biographie und Lebenslaufforschung*, Opladen, Leske - Budrich, 1987.

¹² Vedere soprattutto gli autori seguenti AARON CICOUREL, *Cognitive Sociology. Language and meaning in social interaction*, Harmondsworth, Penguin, 1967; HAROLD GARFINKEL, *Studies in ethnomethodology*, Englewood - Cliffs, Prentice - Hall, 1967; K. GLASER, A. STRAUSS, *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine, 1967. Un riassunto sintetico dell'approccio etnometodologico in DOUGLAS BENSON, JOHN HUGHES, *The perspective of ethnomethodology*, New York, Longman, 1983.

¹³ Per una buona presentazione e critica vedere A. HELTZER ET AL., *Symbolic interactionism. Genesis, varieties and criticism*, London, Routledge and Kegan, 1975.

¹⁴ Vedere GARET JONES, *Life History Methodology* in GARETH MORGAN (a cura di) *Strategies for social research*, London, Sage 1983, pp. 147-159.

¹⁵ ALAIN TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Parigi, Seuil, 1965.

¹⁶ ALAIN TOURAINE, *Le voix e le regard*, Parigi, Seuil, 1978.

¹⁷ Vedere le recenti pubblicazioni su questo tema: MARIA I. MACIOTI (a cura di), *Biografia, storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 1985; MARIA I. MACIOTI (a cura di), *Oralità e vissuto. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 1986.

¹⁸ Ad esempio tra gli antropologi MARGARETH MEAD, RUTH BENEDICT, EDWARD SAPIR e ABRAM KARDINER fino ad OSCAR LEWIS. Esiste un'importante letteratura sull'utilizzazione delle storie di vita in antropologia culturale, di cui le opere più importanti sono le seguenti: CLYDE KLUCKHOHN, *The personal document in the anthropological science*, in *The use of personal documents in history, anthropology and sociology*, New York, Social Science Research Council, n. 53, 1945; L. LANGNESS, *The life history in anthropological science*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965; FRANÇOISE MORIN, *Pratiques anthropologiques et histoire de vie* in «Cahiers Internationaux de Sociologie» n. 69, 1980, pp. 313-339; H. THOMAE *Die biographische Methode in den anthropologischen Wissenschaften* in «Studium Generale» n. 5, 1952, pp. 163-177.

¹⁹ SIMONE CLAPIER - VALLADON, *Panorama du culturalisme*, Parigi, Epi, 1976.

²⁰ J. POIRIER/ P. CLAPIER-VALLADON/ P. RAYBAUT, *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Parigi, PUF, 1983.

²¹ Vedere soprattutto: MARTIN BULMER, *The Chicago school of sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

²² LOUIS MORIN, *La metodologia de l'histoire de vie, sa specificité, son analyse*, Université Laval (Quebec), Istituto Superiore di scienze umane, Cahiers N.10, 1937, p.8.

²³ HERBERT BLUMER, *An appraisal of Thomas and Znaniecki's The polish peasant in Europe and America* in HERBERT BLUMER *Symbolic interactionism — Perspective and method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969, pp. 117-126.

²⁴ Anche l'interazionismo simbolico di G.H.Mead resta una teoria culturale o socio-culturale e non societale della personalità.

²⁵ Pensiamo che la posizione di Bertaux non è mai stata così chiaramente formulata come nel suo primo rapporto: DANIEL BERTAUX, *Histoire de vie ou récits de pratiques? Methodologie de l'approche biographique en sociologie*, Rapporto al CORDES, marzo 1976. Altri scritti di Bertaux su questo tema sono: *L'approche biographique, Sa validité methodologique, ses potentialités*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol.69, N.2, 1980, pp.198 - 225; (Ed.) *Biography and society. The life history approach in the social sciences*, Londra.

²⁶ A titolo illustrativo, alcune delle pubblicazioni più recenti: CHIARA SARACENO, *Corso della vita e approccio biografico*, Università di Trento, Dipartimento di Politica Sociale, Quaderno N.9, 1985; DANIELLE DESMARAIS /PAUL GRELL (Eds.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montreal, Ed. Saint-Martin 1986; *Histoires de vies - Histoires de familles - Trajectoires sociales*, Annales de Vaucresson, N.26, 1987.

²⁷ Come ha mostrato la Scuola di Francoforte, la modernizzazione intrapresa, tra l'al-

tro, per l'autonomizzazione del soggetto, finisce con il rivoltarsi contro quest'ultimo trasformandolo in individuo-massa, in uomo ad una dimensione, o, adesso, in oggetto biografico.

²⁸ Per ciò che concerne la sua concezione del metodo biografico, vedere: FRANCO FERRAROTTI, *Sur l'autonomie de la méthode biographique*, in JEAN DUVIGNAUD (Ed.), *Sociologie de la connaissance*, Parigi, Payot, 1979, pp. 131 - 152; *Les biographies comme instrument analytique et interpretatif*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1980, pp. 227-248; *Storia e storie di vita*, Roma, Laterza, 1981 (*Histoire et histoires de vie*, Parigi, Méridiens, 1982); *Biography and the social sciences* in *Social Research*, N. 50, 1983, pp. 57-80. Vedere anche: *Una sociologia alternativa*, Bari, De Donato, 1975; *Una teologia per atei*, Bari, Laterza, 1983 (*Une theologie pour athée*, Parigi, Méridiens, 1984); *Il paradosso del sacro*, Roma, Laterza, 1983.

²⁹ Una collaboratrice di FRANCO FERRAROTTI al Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma, CONSUELO CORRADI, lavora da molti anni a questa «ermeneutica dell'interazione», in quanto fondamento epistemologico specifico del metodo biografico; le sue ricerche sono molto interessanti e promettenti.

³⁰ MATTHIAS FINGER, *Biographie et hermenetique. Les aspects epistemologiques et methodologiques de la methode biographique*, Università di Montreal, FEP, 1984.

Fine o metamorfosi del cristianesimo costantiniano?

Si nota il profilarsi di un'ondata potente di restaurazione: papa Wojtyła stenta a riconoscere l'autonomia, anche solo relativa, delle chiese locali; appare piuttosto indifferente alla variabilità storica e culturale; rivela una vocazione centripeta naturale che premia la fedeltà all'ortodossia e il controllo centralizzato rispetto al riconoscimento delle peculiarità e dei bisogni specifici. Nello stesso tempo ci si interroga circa la possibilità di una teologia della liberazione in Europa. Teologi aperti e burocrazia curiale vaticana sono più che mai in rotta di collisione. Questa situazione non può essere adeguatamente valutata restando ai termini interni, teologici e dottrinali, della questione. E' necessario tener presente il quadro economico, politico e storico generale.

Mai come oggi la coscienza europea appare in crisi. Non è solo questione del venir meno delle grandi certezze o della «marcia trionfale» dei progressi scientifici all'unisono con concomitanti progressi sociali e morali, che già caratterizzarono le società europee alla fine del secolo scorso. Questo secolo si chiude nella nebbia insidiosa di una crisi generalizzata della «razionalità razionalistica»¹ e nel totale liquefacimento dei punti di riferimento e di orientamento ottocenteschi. Non si tratta solo di questo. L'entrata nella storia di interi popoli che ne erano stati fin qui esclusi o forse solo considerati presenti, ma in quanto materia prima passiva da convertirsi e da modellarsi secondo i modelli culturali europei, fa tremare il presunto primato europeo e ne fa temere il crollo a breve o, al più, a media scadenza. Né il richiamo preciso che la teologia della liberazione e il dissenso cattolico delle comunità di base fanno valere rispetto alle origini evangeliche della chiesa può essere considerato, oggi, determinante. Quel richiamo si è espresso fino a oggi con una serie di sforzi filologici ed ermeneutici che hanno investito, come un vento vigoroso di passione per la perfezione spirituale e per la fedeltà agli insegnamenti delle Scritture, l'organizzazione burocratica della Chiesa. Hanno teso a misurarne lo scarto, in termini storici e teologico-dottrinali, rispetto agli ideali di partenza.

Non si tratta solo di questo. Studiare e cercare di comprendere l'intento profondo della teologia della liberazione significa interrogarsi sulla possibilità effettiva di un ritorno alle origini evangeliche, precostantiniane della Chiesa, al di là e contro la riforma gregoriana. In altre parole, ciò significa interrogarsi sulla possibilità di «ricarismatizzare» istituzioni ormai definitivamente burocratizzate. Il problema che si pone riguarda il fatto che si possa ubbidire a persone a dispetto della loro qualità. La Chiesa, una volta burocratizzata, pone d'altro canto il problema di un carisma istituzionale se si accetta questa singolare *contradictio in obiecto*. Nessun dubbio che nel corso della sua storia multisecolare si sia data nella chiesa una costante contrapposizione fra movimenti personali, istituzionali-personali e istituzionali. Non è in effetti possibile carisma personale che possa evitare la formazione di contromovimenti. Forse il solo esempio di carisma istituzionale è da vedersi nell'amministrazione dei sacramenti, da parte della Chiesa. Anche se in essi si offre una garanzia di salvezza, non vi è però la sicurezza di un carisma istituzionale. Semmai, si potrà parlare di sacramentalizzazione, ma non di carismatizzazione. È vero che l'amministrazione del carisma ne comporta inevitabilmente la quotidianizzazione, e quindi il venir meno, poiché sappiamo che il carisma è sempre collegato con una devianza, istituzionale o sociale. «Sta scritto — ma io vi dico...». Il fine del carisma — di ogni carisma — consiste pur sempre nella liberazione dai vincoli tradizionali o quelli sociali e familiari esistenti. In questo senso, la teologia della liberazione è l'appassionata ricerca d'una via di ricarismatizzazione della chiesa che la scuote come struttura burocratica e che intende riportarla alla purezza delle origini. La resistenza a questo tentativo non può stupire. È stato osservato che gli atteggiamenti dei teologi europei nei confronti della teologia della liberazione sono fondamentalmente riconducibili a quattro:

1. La teologia della liberazione costituisce una minaccia mortale per la chiesa poiché porta nel suo interno l'ideologia marxistica che è destinata a scardinarla e infine a distruggerla.

2. La teologia della liberazione può avere una funzione positiva, ma la teologia europea deve mantenere il suo carattere e i suoi metodi specifici; dialogo, sì, ma nessuna fusione o, peggio, confusione; nessuna convergenza, specialmente per quanto riguarda, a parte le prese di posizione politiche, le analisi del fenomeno religioso in sé e per sé.

3. Alcuni teologi europei tendono a vedere nella teologia della liberazione solo una posizione latinoamericana, scaturita da quelle condizioni, e quindi, come tale, priva di validità e portata universale.

4. Vi sono, infine, teologi e cristiani europei che riconoscono nella teologia della liberazione non solo un fenomeno latinoamericano, ma un'esigenza di rigenerazione della Chiesa, che forse riguarda ancora più direttamente l'Europa che l'America Latina; essa non si esaurisce pertanto in una analisi di società particolari, ma investe e rinnova il metodo teologico in quanto tale.

Sembra evidente che l'atteggiamento europeo verso la teologia della liberazione si lega all'interpretazione, culturale e politica, della situazione dei paesi del Terzo Mondo, latinoamericani e asiatici, e del loro cronico sottosviluppo, oggi aggravato dai debiti che hanno contratto verso i paesi del mondo sviluppato. Questo sottosviluppo, da che cosa dipende? Dipende da una loro inferiorità psicologico-intellettuale oppure dipende invece dalla situazione oggettiva di subalternità a cui gli asimmetrici rapporti di mercato, una volta entrati nel ciclo dell'interdipendenza economica mondiale, tendono a ridurli? A questo interrogativo, ne segue un secondo che è stato espresso con grande chiarezza: «Il loro [dei paesi del Terzo Mondo] progresso economico e culturale consiste nell'avvicinarsi il più possibile ai modelli nordamericano ed europeo oppure nel liberarsi dalla soggezione ad essi, ed aprirsi una propria strada? La cultura dominante in Europa e negli Stati Uniti risponde decisamente nel primo senso, e tende ad imporre questa risposta ai paesi del Terzo Mondo. Le sue analisi sono comandate da una sottile forma di razzismo. Esse trasformano dei rapporti storici in gerarchie naturali: [...] raccontano la storia della colonizzazione in termini di civilizzazione; [...] Peraltro queste analisi sono spesso fatte proprie dai gruppi dominanti del Terzo Mondo; e vengono inculcate ai loro popoli attraverso sistemi di educazione importati dall'Europa e dagli Stati Uniti»².

Il risveglio dei popoli ex coloniali, sia pure in mezzo a sofferenze e a contraddizioni laceranti, si pone oggi in termini di sfida anche rispetto alla cultura eurocentrica e alla Chiesa di papa Wojtyła. Questi sembra ogni giorno più porsi come un suo pilastro fondamentale. Non può meravigliare che, a questo scopo, la centralizzazione e il richiamo all'ordine delle Chiese locali, a diretto contatto con i problemi pratico-politici e culturali dei paesi emergenti, tornino ad essere preoccupazioni dominanti. Il mondo muta. Non solo nell'America Latina. Gli stessi teologi tedeschi, con la Dichiarazione di Colonia, e persino i teologi italiani, tradizionalmente più ligi alle autorità centrali, per non parlare dell'episcopato degli Stati Uniti e la tenace resistenza delle Università cattoliche in tutto il mondo, se ne rendono conto e chiamano in causa il potere centralizzato. Ma la Curia romana, la cui nuova costituzione è stata prolungata con la *Pastor bonus*,

ha chiaramente stabilito che ogni documento della Santa Sede abbia l'avallo dottrinale della Congregazione per la dottrina della fede.

Il trionfo di Mons. Joseph Ratzinger sembra consolidarsi forse al di là delle sue stesse speranze. L'uomo che a suo tempo era stato fra i fondatori della rivista *Concilium*, la rivista internazionale dei teologi progressisti, e che nel 1965 si dichiarò nettamente contrario alla chiusura della Chiesa «nell'angusto ghetto di una ortodossia che non sospetta neppure la sua sterilità e che in ogni caso si rende tanto più inefficace quanto più testardamente esercita il suo compito» — e ancora: «che non è fuggendo il mondo che si può rinnovare la Chiesa; il tentativo è già naufragato con lo zelante Paolo IV, che volle sospendere il Concilio di Trento per rinnovare la Chiesa con il fanatismo dello zelota», passato alla rivista *Communio*, dieci anni dopo il Concilio, lancia da Monaco quello che si potrebbe considerare a ragione il manifesto della restaurazione: «Una reale riforma della Chiesa presuppone un abbandono inequivocabile delle vie sbagliate che nel frattempo hanno portato a conseguenze catastrofiche. Bisogna separare lo spirito del Concilio, vale a dire il Concilio vissuto nella sua essenza spirituale e teologica, dall'Antispirito».

L'Antispirito è tutto ciò che tocca il piano materiale, i rapporti effettivi di vita, la quotidianità dei fedeli. Tutte le aperture sociali del Concilio sono riprese e riformulate secondo i canoni d'una rigorosa reinterpretazione spiritualistica. La speranza degli oppressi svanisce. Il ritorno della Chiesa alla povertà delle origini impallidisce. Gli organismi creati dal Concilio, specialmente quelli che dovevano occuparsi dell'ecumenismo, sono praticamente ridotti al silenzio. Il timore di fondo che sembra animare la febbrile opera di restaurazione non è nulla di nuovo: è l'antico timore che qualsiasi contatto con la cultura contemporanea costituisca un rischio e che ogni influenza esterna conduca necessariamente all'eresia.

Ciò spiega anche la debolezza di papa Wojtyła di fronte a Mons. Marcel Lefebvre. Lo scisma di Lefebvre è in primo luogo possibile per via di un altro scisma più profondo — di una divisione che lacera la stessa Chiesa romana. È il riflesso della divisione circa l'interpretazione del Concilio. Si continua a parlare di ecumenismo. Il papa continua a viaggiare in tutto il mondo, a scendere dall'aereo e a chinarsi per baciare la terra. Le parole sono ancora quelle del Vaticano II, ma lo spirito è cambiato. Prevale la cerimonia. Vince lo spettacolo. La Chiesa romana è ferma davanti alla nozione del «popolo di Dio».

È ferma, in altri termini, di fronte alla libertà pratica, materiale delle chiese locali e delle comunità di base. Di fronte alle imprevedibili

bili conseguenze di questa libertà, la Curia s'arresta, viene a patti con il vecchio integralismo, contro cui aveva coraggiosamente e sfortunatamente combattuto Paolo VI. Nonostante le dichiarazioni di ecumenismo e anche dopo il grande convegno di Assisi, dove però ciascuna religione aveva pregato separata dalle altre, si torna alle chiusure dogmatiche dell'«*Extra ecclesiam nulla salus*». Nonostante i clamorosi dissensi dei vescovi e dei fedeli nordamericani, si ribadisce la morale sessuale della tradizione più vieta. Ma questa volta la lotta non è, come all'epoca della condanna del modernismo da parte di papa Pio X, contro alcuni isolati studiosi e commentatori. Questa volta la situazione appare diversa. «È uno scontro globale — è stato eloquentemente osservato — contro il sentimento dei fedeli, contro il popolo di Dio che non concepisce la condanna dei contraccettivi come un nuovo dogma. [...] È possibile non vedere la gravità di una situazione, cioè la profondità delle divisioni che nascono nella Chiesa? Tra una Curia romana che non recepisce il Concilio e i laici, in primo luogo le laiche per definizione, vista la prassi della Chiesa sul sacerdozio, le donne? Queste ferite ora sanguinano in silenzio: un giorno grideranno»³.

Il neo-integralismo viene a confermarci che lo spirito del Concilio Vaticano II ha ceduto al Vaticano costantiniano di sempre. Si esalta l'immutabilità della Chiesa. Ma il messaggio cristiano, dal punto di vista storico e dottrinale, ha subito evoluzioni di grande interesse: dall'interpretazione paolina, sottolineata da S. Agostino, alla politicizzazione e alla sua trasformazione in religione di Stato sotto l'*imperium romanum* fino alla sofferta costruzione del potere temporale che doveva affidare nelle mani del vescovo di Roma tutte le prerogative, quelle politiche e quelle spirituali. Felice coronamento di un processo di istituzionalizzazione che, se per un verso garantiva la sicurezza della Chiesa come struttura ierocratica, per un altro doveva decretarne la fine come potere carismatico. Il rischio delle chiusure odierne è così grande che si stenta a ritenere definitivamente bloccato, in nome della disciplina, il processo di innovazione aperto da Giovanni XXIII. È in gioco il raccordo fra etica predicata e etica vissuta. Il dogmatismo della gerarchia gira a vuoto. Potrebbe semplicemente trasformarsi nell'alibi per una ipocrisia di massa.

La ribellione dei teologi europei

Anche in Italia dopo l'America Latina, la dichiarazione di Colonia e i documenti dei teologi di lingua francese e spagnola, studio-

si, storici e teologi cattolici sono in fermento. In effetti, quando è ancora vivo il dibattito, in Europa e nel mondo, intorno al documento di Colonia, firmato da 163 teologi dell'Europa centrale contro l'autoritarismo e il centralismo vaticano, giunge un documento steso e firmato da 63 teologi, filosofi e storici cattolici italiani, attivi nell'università, nei mezzi di comunicazione di massa e negli istituti scolastici italiani⁴. Questo documento si intitola, con evidente modestia, *Lettera ai Cristiani: oggi nella Chiesa...* La forma è assai meno perentoria di quella del documento tedesco, ma la sostanza appare subito, anche ad una prima rapida lettura, altrettanto impegnativa. Particolarmente incisivi appaiono i passaggi che riguardano l'immagine della Chiesa di papa Wojtyla: «Ci sembra che [...] si tenda a dimenticare come, non solo a livello individuale, ma nella sua strutturazione istituzionale, nei suoi rapporti con gli Stati, nello stile della sua predicazione, la Chiesa non debba farsi condizionare dalla logica mondana, ma dallo stile del Cristo, mite ed umile di cuore, povero, venuto per salvare la pecora perduta ... È condizione fondamentale di obbedienza al Signore la conversione delle nostre comunità e della Chiesa tutta a questo stile del Cristo a cui richiamava il Vaticano II».

Questo preambolo, cauto nella forma ma durissimo nella sostanza, prepara la tesi centrale del documento, quella che investe direttamente, sia pure sempre nella maniera più diplomatica possibile, la struttura organizzativa della Chiesa: «Un punto qualificante dell'ecclesiologia conciliare, anche se delicatissimo, è la concezione della Chiesa come comunione di Chiese. Questo comporterà, non senza traumi ma inevitabilmente, un mutamento di quell'equilibrio istituzionale che nella chiesa latina è venuto solidificandosi soprattutto nel secondo millennio della sua storia». Il tono si fa tanto cauto da sembrare dubbioso; sfiora moduli così concilianti che possono addirittura apparire incerti: «Siamo consapevoli che non esistono soluzioni facili perché l'unità della fede e della "grande disciplina" divenga dono operante della variopinta ricchezza della pluralità della comunione». I teologi e gli studiosi italiani firmatari di questo documento aprono a questo punto una parentesi storica, quasi a confortare la gerarchia rammentando ad essa che la Chiesa ha già vissuto epoche anche più buie e incerte della presente: «Basti pensare agli stessi inizi della Chiesa, al conflitto fra Paolo e Giacomo o ai tempi di Cipriano e di papa Stefano, di Attanasio e di Basilio, di Cirillo e di Giovanni di Crisostomo, per rendersi conto che i grandi conflitti nella vita della Chiesa sono stati superati solo lentamente e con sofferenze di tutti».

Ed eccoci giunti al centro del documento. Si tratta del magistero ecclesiastico - più precisamente: se esso sia da intendersi come mo-

nopolio esclusivo dei vescovi oppure vada aperto anche ai laici. Uno degli elementi che nella concezione conciliare della Chiesa è entrato in una fase di «aggiustamento» è senz'altro la comprensione del magistero, affermano i teologi italiani. Si noti ancora una volta la loro cautela, che peraltro non impedisce affermazioni esplicite: «Non si può ignorare questo fatto. Del resto, la storia della teologia ci insegna come lo stesso termine di magistero abbia subito forti variazioni semantiche. Non si può inoltre negare che nella Chiesa delle origini esistesse una funzione dell'insegnamento che non è riducibile alla funzione di guida della comunità. A noi non sembra che qualificare come pastorale il magistero implichi un attentato alla sua dignità o necessità, che anzi ne esalta il compito di presidenza nella comunione della fede».

La ribellione dei teologi mostra qui il suo intento profondo. In primo luogo, essa esprime il genuino disagio dei fedeli di base. In secondo luogo, essa mira a sollevare un interrogativo sulla capacità della Chiesa gerarchizzata di far fronte alle esigenze dei «nuovi tempi». Il linguaggio è cauto, molto più diplomatico e sfumato di quello dei colleghi tedeschi; e tuttavia, mons. Poletti prima, e in maniera esplicita quindi il papa stesso, più guardingo, criticano l'espressione pubblica del disagio e mettono in guardia contro il rischio di una Chiesa parallela. Questa metterebbe a repentaglio l'esistenza della Chiesa e delle sue prerogative fondamentali: «*unam, sanctam, catholicam, apostolicam, romanam...*», secondo la lettera del «credo».

La reazione ufficiale della Chiesa, per bocca del cardinale Poletti, presidente della Conferenza episcopale italiana, non si è fatta attendere. È una lezione dura, nonostante il carattere di generale cautela e rispettosità che distingue il documento dei teologi italiani.

«La "lettera" (dei teologi italiani) — afferma Poletti — vuole differenziarsi da altre prese di posizione per il suo tono meno aggressivo.... Nella sostanza però sia le contestazioni che vengono avanzate sia, e ancor più, le questioni sollevate e gli orientamenti che traspaiono, rendono indispensabile da parte nostra una parola chiarificatrice... Le accuse e contestazioni, sia pure avanzate in forme più allusive che esplicite, si riferiscono principalmente a una presunta tendenza a sminuire l'importanza del Concilio Vaticano II, e a connesse spinte regressive che percorrerebbero la Chiesa cattolica... Più grande attenzione meritano comunque le questioni che la "lettera" pone, sempre in maniera allusiva, a proposito dell'ecclesiologia, della funzione del Magistero e del suo rapporto con il ruolo dei teologi, in riferimento all'interpretazione del Concilio Vaticano II. Sembra emergere infatti una concezione della Chiesa come "comunione di Chie-

se'' intesa in termini tali da sottointendere un'alterazione o un'attenuazione della dottrina cattolica circa la Chiesa una e universale e circa il primato del papa».

Più indiretta e certamente meno drastica appare la risposta di Giovanni Paolo II. I teologi italiani trattano alcune questioni specifiche: «spinte regressive» e «logica mondana» nella Chiesa; conferenze episcopali; nomina dei vescovi. Il papa si limita a rispondere per ciò che concerne il ruolo particolare dei teologi. Più che di una risposta, si tratta di un richiamo. È la stessa prudenza che ha suggerito il silenzio del papa a proposito dei teologi tedeschi, francesi e spagnoli. In Italia il papa risponde ai teologi italiani forse solo perché è lui stesso un vescovo italiano: è il vescovo di Roma.

Non sembra tuttavia che le polemiche interne della Chiesa cattolica ne abbiano seriamente affievolito, per quanto riguarda l'Italia, l'impegno civile. Due gesuiti da tempo animano a Palermo, nel cuore dell'attività mafiosa, l'Istituto «Pedro Arrupe», dal nome dell'ultimo compianto generale della Compagnia. I loro programmi, pur dichiarandosi rigorosamente apolitici e unicamente volti alla formazione religiosa, tendono esplicitamente a creare una nuova classe dirigente locale — classe dirigente nel senso più ampio del termine, vale a dire come classe governante e classe influenzante⁵. Gli attacchi ai gesuiti Bartolomeo Sorge, già direttore della *Civiltà Cattolica*, e a Ennio Pintacuda non si contano. Essi partono anche dalla gerarchia cattolica, dagli stessi vescovi riuniti in assemblea per la riunione della Conferenza episcopale italiana. Forze politiche di governo, come il Partito socialista italiano, scorgono nelle iniziative presuntamente pedagogiche dei due gesuiti la molla segreta della giunta «anò mala» del Comune di Palermo, che conta nella maggioranza i comunisti. Ma i gesuiti, tutt'altro che nuovi, storicamente, ad insidie del genere, tengono duro e probabilmente la spunteranno. Il vento è a loro favore. Sono lontani i tempi in cui il cardinale di Palermo, Ernesto Ruffini, ad una discreta richiesta di informazione rivoltagli da Paolo VI, rispondeva quasi sprezzantemente che la mafia non esiste e che, ad ogni buon conto, era stata debellata dal fascismo, uno dei meriti che, insieme con la puntualità dei treni, gli andava riconosciuto. La gerarchia cattolica odierna ha cambiato registro. Non solo è ammessa l'esistenza della mafia. Si chiede la scomunica per i boss mafiosi. Sia ai capi che ai gregari, o picciotti per usare il gergo mafioso, e ai loro fiancheggiatori si propone di proibire l'accesso ai sacramenti. Niente matrimonio in chiesa; niente comunione e cresima; niente battesimo. Morto Ruffini, già nel 1982 il suo successore, cardinale Papalardo, denuncia la mafia come fenomeno *sociale e non più soltan-*

to come delitto individuale.

In verità la scomunica per i «delitti di mafia» era già stata comunicata, almeno con riguardo alla Sicilia, fin dal 1952: «Coloro che operano rapina o si macchiano di omicidio volontario — compresi mandanti, esecutori, cooperatori — incorrono nella scomunica riservata all'ordinario, vale a dire che può essere tolta solo dal vescovo». Questa «pena» fu poi confermata dai vescovi siciliani il 21 ottobre 1982. Attualmente, le novità sono due: la scomunica viene estesa al di là dei confini della Sicilia, riconoscendo nella mafia un problema non più solo locale, ma nazionale e addirittura internazionale; a parte i delitti effettivamente commessi, vengono colpiti anche, e anzi in primo luogo, i responsabili delle cosche, i capi e i mandanti. Sono direttamente coinvolte tre regioni: Sicilia, Calabria, Campania, con le corrispondenti organizzazioni criminali (mafia, 'ndrangheta, camorra). È inutile nascondersi le difficoltà che l'applicazione pratica dei provvedimenti ecclesiastici comporta. Sarà difficile per i molti parroci che vivono la loro esperienza pastorale nel candore disarmante di don Abbondio — «se il coraggio uno non ce l'ha, non se lo può dare» — rifiutare, per esempio, di far fare da padrino di battesimo o di cresima a persone notoriamente malavitose. È ormai una «Chiesa in trincea», che richiederà ai propri sacerdoti e ai fedeli un atteggiamento che andrà ben oltre quello, tutto sommato ritualistico, della tradizione.

Neppure sulla scena internazionale si può dire che le discussioni teologiche interne della Chiesa di Roma ne abbiano per ora compromesso il fervore ecumenico rispetto al resto dei cristiani. A Basilea, verso la metà del maggio 1989, si sono riunite tutte le Chiese cristiane europee dell'Est e dell'Ovest per una discussione comune sul tema della «pace e giustizia». La scelta di Basilea come sede dell'incontro non è casuale. Siamo infatti nel cuore dell'Europa, «casa comune» benché tuttora divisa. Qui, nel 1431, si svolse il grande Concilio — l'ultimo prima della frattura protestante del secolo seguente — in una fase storica convulsa in cui doveva subire una dura sconfitta la dottrina della supremazia papale. A Basilea venne a morte Erasmo da Rotterdam, sepolto, benché cattolico, nella cattedrale protestante. Ed è ancora a Basilea che Calvino stese il primo testo della *Institutio religionis christianae*. Qui il dr. Falke ha aperto i lavori del convegno di tutti i cristiani d'Europa con un coraggioso esame di coscienza: «Noi veniamo da un'Europa divisa; noi veniamo da Chiese separate. Noi veniamo da un'Europa dove si affrontano le forze del cambiamento e della conservazione. Noi veniamo da un'Europa che si è resa colpevole davanti al mondo». L'arcivescovo Cirillo di Smo-

lensk ha approfondito l'esame critico nei suoi termini storici specifici: «La rivoluzione del 1917 era nata per realizzare una nuova società per il bene dell'uomo. Ma il corso fatale degli avvenimenti, di cui dobbiamo ancora comprendere il senso, ha fatto in modo che l'accento messo sulla costruzione dell'avvenire abbia cancellato il presente, così come i diritti collettivi e le aspirazioni all'uguaglianza hanno oscurato i diritti e le libertà della persona umana. Nel nome dell'avvenire si sono sacrificati non soltanto i diritti personali e la libertà di coloro che vivevano il presente, ma spesso anche le stesse vite umane». Il documento preparatorio dell'assemblea appare pervaso da questo spirito autocritico: «Noi non abbiamo il diritto di parlare come se possedessimo la verità. La Chiesa e i cristiani hanno sbagliato parecchie volte e non hanno vissuto conformemente alla chiamata di Dio.[...] *Abbiamo peccato considerando l'Europa come il centro del mondo e noi stessi come superiori agli altri della terra.* [...] *Troppo facilmente abbiamo accettato e spesso persino giustificato la guerra.* [...] Non abbiamo superato le divisioni fra le Chiese ed abbiamo spesso abusato dell'autorità e del potere che ci sono stati dati. Dobbiamo superare le divisioni fra uomini e donne nella Chiesa e nella società; dobbiamo riconoscere i doni che le donne hanno ricevuto per la vita e la direzione delle Chiese» (corsivo mio).

L'ecumenismo non è certamente un invito all'idillio. Nel corso del suo recente viaggio nei paesi del Nord Europa, pur criticando aspramente l'edonismo dilagante, Giovanni Paolo II ha più volte affermato di essere ottimista e di trovare ampie conferme circa i progressi della libertà religiosa⁶. L'ottimismo papale, soprattutto in Danimarca, si è scontrato con la freddezza di una logica tagliente. È ancora in piedi la condanna di Lutero. La Chiesa di Roma deve ritirarla. Ma, condizione ancora più importante, occorrerà riconoscere che la visibilità non è la verità e che la Chiesa di Roma non può autoproclamarsi ecumenica e nello stesso tempo continuare ad avere di sé e della propria gerarchia una concezione più alta di Cristo stesso - una concezione che la mette al di sopra di tutte le altre Chiese. Torna così un motivo di fondo, che percorre, sotterraneo e potente, tutte le teologie della liberazione, in America Latina come in Europa e nel resto del mondo: è in discussione la Chiesa come struttura ierocratica di potere; lo stesso primato papale è chiamato in causa; comincia a farsi strada la convinzione che sospendere un dubbio critico sull'infallibilità del papa potrà riuscire vantaggioso per il papa stesso, certamente per la Chiesa cattolica, che non a caso è più viva e socialmente aperta appunto in quelle culture in cui non ha pesato la

mano morta d'un dogma che per natura sua tronca sul nascere qualsiasi discussione.

Contro il centralismo per la «Chiesa aperta»

Per queste ragioni non credo che qui si tratti di una questione puramente personale, imperniata sulla complessa personalità del «papa polacco»-papa viaggiatore, papa televisivo e nello stesso tempo papa che viene dalla trincea. Nessun dubbio che Giovanni Paolo II ponga un problema serio a chiunque cerchi di valutarne il magistero dottrinale e pastorale in base ai quadri consueti di una interpretazione grossolanamente «politica», come papa di destra o di sinistra, innovativo e socialmente «aperto» o conservatore, se non reazionario. Queste categorie di giudizio non sembrano adeguate; corrispondono a modi di concepire gli orientamenti politico-ideologici per una parte obsoleti. Con un apprezzabile sforzo di immaginazione, è stata invece prospettata l'idea che questo papa sia il «primo papa post-moderno»⁷ e non un papa anti-moderno secondo una tradizione che va, per limitarci agli ultimi due secoli, da Pio IX a Pio XII⁸. In altre parole, Giovanni Paolo II offrirebbe un plausibile esempio di come fare buon uso della emarginazione culturale a cui la modernità ha costretto la Chiesa. Sembra che egli riesca a ribaltare una situazione di indubbia marginalità fino a farne una posizione di anticipazione profetica. Si profila qui la contraddizione più vistosa: un papa mobilissimo, viaggiatore instancabile, all'occorrenza sciatore e nuotatore, a suo agio in piscina e in alta montagna, che sa usare tutti i ritrovati della tecnica moderna più avanzata secondo le regole di una strategia della mobilitazione emotiva che ha dato indubbiamente certi risultati su scala planetaria e nello stesso tempo un papa chiuso e impervio, persino dogmatico e autoritario, quando è messo di fronte ai problemi, per esempio, della contraccezione, pur sapendo di aver contro di sé i comportamenti di massa della maggioranza dei cattolici nelle società tecnicamente più progredite.

Non fa meraviglia che, in queste condizioni, i teologi cattolici più avvertiti denuncino un disagio crescente e mal sopportino un centralismo romano che si colora sempre più di arbitrio personalizzato. «Il Papa che noi prefiguriamo — scrive uno di loro — vede la sua funzione come una funzione della Chiesa. Non sarebbe mai fuori o al di sopra della Chiesa, bensì in essa, con essa, per essa. Non vi sarebbe allora più esteriorizzazione, isolamento o trionfalismo papale, e quindi il papa non sarebbe più solo, ma sarebbe lui stesso intento

sempre a ricercare l'unità con la Chiesa e a perfezionarla ogni volta di nuovo. Prima di prendere importanti decisioni o pubblicare importanti documenti, si assicurerebbe della cooperazione dei vescovi e dei migliori teologi e laici [...] Non considererebbe mai la promessa data a Pietro come la sua ispirazione personale, bensì come uno speciale aiuto in consultazione e collaborazione con la Chiesa, alla quale come un tutto lo Spirito è promesso»⁹.

Il neo-autoritarismo romano si è soprattutto manifestato con riguardo al governo delle chiese locali. In particolare Giovanni Paolo II ha usato la nomina dei vescovi per garantirsi un controllo centralizzato senza smagliature. Secondo alcuni commentatori, sarebbe addirittura stato messo a punto un identikit dei vescovi perfettamente idonei, secondo le direttive di Giovanni Paolo II: figli legittimi di cattolici, sani, nettamente contrari al sacerdozio femminile, allineati sulla posizione del papa con riguardo al celibato dei sacerdoti. Recenti avvenimenti, sia in Brasile che negli Stati Uniti, sono sintomi significativi dell'insofferenza della base ecclesiale. Negli Stati Uniti un sacerdote nero, George Stallings, è stato sospeso dall'arcivesovo di Washington per aver celebrato la messa senza rispettare la liturgia tradizionale. La sostanza del disaccordo sembra però incidere su atteggiamenti più profondi.

Si tratta del razzismo che, secondo Stallings, contrassegna la Chiesa cattolica americana: «Per la Chiesa cattolica vengono prima i preti bianchi, poi i preti bianchi che dicono messa nei quartieri neri e infine, per ultimi, i preti neri dei ghetti, come me». Piovono le smentite, ma è difficile negare certi dati di fatto: dei 54 milioni di cattolici americani solo due sono neri; dei 19.000 preti solo trecento; dei 314 vescovi solo 13. Il sacerdote nero di Washington è visto come una minaccia per l'unità dei cattolici americani»¹⁰. Nello stesso tempo si accende in Brasile una nuova disputa sul ruolo delle «Chiese dei poveri» nell'America Latina. Alla quinta assemblea del SOTER l'associazione dei teologi brasiliani (5-7 luglio 1989), viene reso pubblico un documento di denuncia di provvedimenti presi dal Vaticano nei riguardi della Chiesa brasiliana. «Né il popolo e nemmeno noi — si legge nel documento — comprendiamo certi provvedimenti assunti contro alcuni dei nostri vescovi che maggiormente hanno difeso e difendono i poveri [...] la Chiesa sembra disfare il lavoro realizzato da don Helder Camara, il fratello dei poveri [...]. Il popolo rimane confuso e noi sconcertati quando alcuni vescovi, senza tener conto della commissione episcopale della dottrina, attraverso i grandi giornali lanciano sospetti e accuse contro i nostri fratelli e compagni co-

me padre Leonardo Boff e padre Nesters».

La curia romana teme, con qualche buona ragione, il sorgere di una «Chiesa parallela». Sta invece nascendo una «Chiesa sotterranea», una autentica *underground church*, che concepisce la sua legittimazione come tentativo di captare le grandi trasformazioni della convivenza umana di oggi e di raccordarle con lo spirito dei dogmi della morale cattolica anche a costo di storicizzarli, spezzandone la storica fissità. La Chiesa istituzionale si sente oscuramente minacciata dalle crescenti richieste di autonomia periferica e da comunità ecclesiali sempre meno docili. In realtà, non è l'istituzione in sé ad essere chiamata in causa, bensì l'istituzione sclerotizzata, vale a dire quell'istituzione la quale, per difendere la propria immagine tradizionale e la propria supposta integrità, si arrocca su se stessa e, paradossalmente, nel momento in cui appare necessaria la massima plasticità e dovrebbe aprirsi al nuovo, si chiude ferreamente di fronte al sociale in ebollizione, rifiuta di comprendere il diverso, recide i legami che la legano alla società in transizione e che costituiscono nel fondo la sua ragion d'essere. Nella nuova situazione la teologia e la Chiesa sono costrette a guardare in faccia la realtà: «Come possiamo parlare in nome di Dio nel nostro tempo e rispondere alla realtà di Dio come comunità?[...] Chi è colui che ci viene concretamente incontro nella storia?»¹¹.

Quello che era stato da molti concepito e presentato come un matricidio ecclesiale si pone come la preconditione di ripresa e di salvezza¹². Occorre liberarsi dal preconconcetto che scorge nella Cristianità una supremazia di valori indiscussa, il coronamento di uno sviluppo storico necessario, l'unico traguardo cui gli esseri umani su scala planetaria possano aspirare. Sono i riflessi di un inconsapevole etnocentrismo da cui bisogna uscire se si intende seriamente evitare la collisione mortale fra le culture per dare invece avvio ad un autentico dialogo interculturale¹³. Non è possibile negare che il Concilio Vaticano II abbia dato una spinta decisiva in questa direzione. Altrettanto evidenti sono i tentativi di bloccare il processo di rinnovamento. È necessaria una Chiesa con le porte aperte. E forse non basterà neppure aprire le porte; è la Chiesa stessa che andrà aperta ad evitare gli arroccamenti dogmatici e le chiusure settarie. «In avvenire — è stato scritto — dobbiamo assumere il rischio non solo di una Chiesa con le “porte aperte”, ma di una “Chiesa aperta”. Non possiamo restare nel ghetto né possiamo tornarci. [...] C'è tuttavia, senza una dottrina esplicita, una serie di prove dell'esistenza di una mentalità da ghetto, che cerca di salvare la chiarezza, l'ordine, la pietà, l'orto-

dossia con il dare alla Chiesa una forma che in termini di sociologia della religione e di idee politiche è quella di una setta»¹⁴. La sterile purezza dell'ortodossia sarebbe solo l'anticamera del deserto spirituale e dell'irrelevanza storica.

FRANCO FERRAROTTI

Note.

¹ Si veda in proposito il Cap. I di *Una teologia per atei*, Laterza, Roma - Bari 1983.

² Cfr. G. Girardi, «Possibilità di una teologia europea della liberazione», in *IDOC INTERNAZIONALE*, XIV, gennaio 1983, p.32.

³ Cfr. G. Baget Bozzo, «La Curia e il popolo di Dio», in *La Repubblica*, 6 maggio 1989.

⁴ Cfr. AA.VV., «Lettera ai cristiani: oggi nella Chiesa...», in *Il Regno*, rivista dei dehoniani di Bologna, n.10, 15 maggio 1989.

⁵ Ufficialmente il compito dell'Istituto «Pedro Arrupe» consiste nel «formare le coscienze e le intelligenze di un laicato maturo», ma senza confondere sacro e profano (riserva, si potrà obiettare, tipicamente "gesuitica"!).

⁶ Cfr. «Pope says religious freedom is progressing», in *The New York Times*, 6 giugno 1989; «Pope sees a "New and Better Era" on the way», in *The New York Times*, 8 giugno 1989.

⁷ Cfr. il contributo di DANIELE HERVIEU-LEGER in AA.VV., *Voyage de Jean Paul II en France*, cit.

⁸ Per una recente trattazione di questi temi, che si propone di esaminare i dati relativi alla «lotta per il cattolicesimo mondiale», per qualche aspetto in termini eccessivamente cospiratori, dalla sospensione nel 1987 del rev. Charles Curran dal suo posto nella Catholic University of America a Washington alle censure contro la «teologia della liberazione» in America Latina, ai provvedimenti disciplinari contro l'arcivescovo Raymond Hunthausen di Seattle a causa del suo pacifismo e contro le Chiese cattoliche locali in tutto il mondo, dall'Olanda al Perù, cfr. PENNY LERNOUX, *People of God - The Struggle for World Catholicism*, Viking Press, New York, 1989.

⁹ Cfr. HANS KÜNG, *Infallible? An Enquiry*, Collins, London, 1971, p. 201 (titolo or. *Unfehlbar?*, Benziger Verlag, 1970).

¹⁰ Cfr. E. DRUMMOND AYRES Jr., «Blanc Priest is termed threat to Catholic Unity», in *The New York Times*, 15 luglio 1989, p.6.

¹¹ Cfr. THOMAS C. ODEN, *Beyond Revolution*, The Westminster Press, Philadelphia, 1975, p.111.

¹² Cfr., fra gli altri, K.J. BLACKHAM, *Religion in a Modern Society*, Constable, London, 1966; GERHARD SZCZESNY, *The Future of Unbelief*, George Braziller, New York, 1961; GABRIEL VAHANIAN, *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*, George Braziller, New York, 1961; STEPHEN ROSE, *The Grass Roots Church*, New York, 1966; DAVID POOLING, *The Last Years of the Church*, 1969; HENRY JEAN IRION *From the Ashes of Christianity: a Post Christian View*, Lincincott, New York, 1968; MALCOLM LOYD, a cura di, *The Underground Church*, Sheed and Ward, London, 1968; ROBERT ADOLFS, *The Grave of God*, New York, 1966.

¹³ Cfr. in proposito, con particolare riferimento alla «sindrome della Cristianità», ROBERT MCALFEE BROWN, *Frontiers of the Church Today*, Oxford University Press, New York, 1973, specialm. pp.34-39. Paradossalmente, ma non troppo, è nei paesi dell'Europa Orientale e nella stessa Unione Sovietica di M. Gorbaciov che la posizione neo-costantiniana di Giovanni Paolo II sembra destinata a mietere i successi più lusinghieri. Con la Polonia il Vaticano ha riallacciato, dopo decenni, normali relazioni diplomatiche; in Ungheria si parla apertamente di una prossima revisione del processo al Cardinale Mindszenty; recentemente (fine luglio 1989)

papa Wojtyla, con il consenso di Gorbaciov, ha potuto nominare un vescovo in Bielorussia, a Minsk, il primo dopo quarantaquattro anni. Forse i casi di «feconda collaborazione» o quanto meno di «positivo coordinamento» fra Cremlino e Vaticano potranno moltiplicarsi nel prossimo futuro, soprattutto se, dopo il fallimento ideologico dell'*Homo novus* sovietico, il papa sarà disposto a fare della religione quel prezioso collante che sembra in grado di attenuare, se non eliminare, i conflitti etnici che stanno facendo tremare l'impero sovietico, mettendone a repentaglio la coesione in temibili esplosioni all'interno. In proposito mi si consenta di rinviare al cap. I del mio *Oltre il razzismo*, Armando Editore, Roma, 1988.

¹⁴ Cfr. KARI RAHNER, *The shame of the Church to come*, Crossroad, New York, 1983, p.93 titolo or.: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg-im-Breisgau, 1972). Nonostante le difficoltà incontrate dal Vaticano II con riguardo all'effettivo rinnovamento della Chiesa e al riconoscimento delle autonomie locali, la tendenza ecumenica sembra indicare un movimento storico su scala mondiale; dal 16 al 26 luglio 1989 si è riunito a Mosca per la prima volta, su invito della Chiesa russa ortodossa, il Concilio unico delle Chiese, durante il quale il titolare del nuovo ministero per gli affari religiosi, Youri Kristornados, e il primo ministro dell'URSS hanno dichiarato che «le relazioni tra le Chiese e lo Stato si vanno a poco a poco normalizzando... La futura legge sulla libertà di coscienza assicura giuridicamente ai credenti la possibilità di partecipare alla vita della società e alla sua ristrutturazione» (Cfr. *Le Monde*, 28 luglio 1989).

Esclusione e anomia. Un commento a Dahrendorf

Uno dei temi fondamentali affrontati da Dahrendorf nel suo libro *Per un nuovo liberalismo*¹ è quello dell'esclusione verificatasi all'interno delle società a sviluppo avanzato dell'OCSE (Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico) di un largo settore dei cittadini dal godimento dei frutti della crescita economica. Tale crescita, continua e progressiva nel corso di questi decenni del dopoguerra della ricostruzione e dell'espansione economica generalizzata, non avrebbe cioè impedito che nelle *società del lavoro* si formasse una *sottoclasse* di emarginati, di disoccupati o di sotto-occupati, comprendente — a seconda della prospettiva di vari interpreti — il dieci o quindici per cento, il quarto o il terzo del totale della popolazione attiva: una minoranza di esclusi, in ogni caso, a fronte di una *maggioranza* di lavoratori relativamente soddisfatti dei risultati raggiunti, i quali tendono a difendere a ogni costo i diritti acquisiti e i privilegi sociali che ciò comporta anche rispetto a ogni «velleitaria» rivendicazione di redistribuzione dei ricavi (occupazionali, finanziari, sociali) che venga sollevata dalla minoranza stessa. E, mentre la maggioranza appagata e avvantaggiata dalle posizioni conquistate si tiene strettamente aggrappata a quei valori e a quelle strutture che le hanno permesso di raggiungere tali posizioni di privilegio, le masse escluse e emarginate tenderebbero invece a porre in dubbio la validità di assunti assiologico-giuridici problematici i quali sembrano essi stessi averli condotti a una siffatta situazione di impasse e di emarginazione sociale. Tutto ciò avrebbe come risultato di irrigidire sempre più da un lato le posizioni della *classe della classe della maggioranza* privilegiata, la quale si trova a dover frenare ogni spinta a un miglioramento della situazione della minoranza, che implichi anche solamente delle minime rinunce da parte della stessa maggioranza, e, dall'altro, quelle della minoranza stessa, tendente con questo a lasciarsi progressivamente ricadere in una specie di *anomia* che può assumere le forme — solo apparentemente contrapposte — di una rinuncia accidia a far sì che le cose possano finalmente volgersi anche a suo favore (anomia passiva), oppure di una ribellione che può confinare con l'illegalità, la delinquenza o la violenza della protesta rivolta

(anomia attiva) (p. 186).

La miseria, o, per lo meno, la relativa povertà in cui viene ricacciata la minoranza — a seconda degli Stati di cui si tratta: se appartengono, cioè, al *Primo*, al *Secondo* o al *Terzo Mondo* — è allora in parte la conseguenza del rifiuto della *classe della maggioranza* a estendere a tutta la collettività privilegi e diritti che essa è pervenuta con estreme difficoltà a conquistarsi nel corso dei due ultimi secoli: una maggioranza più o meno silenziosa che approfitta in sostanza della sclerosi delle società aperte, dei punti di frizione e di attrito in cui possono cadere con facilità queste società, sino al punto di giungere a tracciare confini e limiti dinanzi a coloro che si attardano e indugiano, oppure che sono decisamente esclusi dal godimento dei più elementari diritti e privilegi. Senza che ciò possa voler significare che una tale situazione di esclusione sia stata prodotta dagli individui stessi componenti la maggioranza, che sia cioè dipesa dalla loro volontà individuale l'emarginazione e la povertà in cui è sprofondata la minoranza, questo non toglie che la maggioranza, ottenuta per via di grandi miglioramenti economici e giuridici una condizione privilegiata, non tenda alla fine a opporre strenua resistenza affinché tali prerogative non vengano estese a tutti indistintamente. «Quando delle classi — dice Dahrendorf — diventano troppo sicure della propria posizione, non si limitano a difendere lo status quo, ma lo rendono rigido. Le convenzioni diventano norme, le norme regolamenti, che ben presto vengono amministrati da impiegati con un interesse di posizione a conservare tutto immutato» (p. 55). Il ruolo di irrigidimento dello status quo da parte delle burocrazie è solo una delle cause che conducono una minoranza ai margini del benessere e della partecipazione agli utili della crescita economica in una società a sviluppo avanzato. Una di tali cause, del tutto primaria, della diminuzione delle chances di partecipazione ai risultati dello sviluppo, non è tuttavia tanto da ricercare in un puro e semplice processo di fossilizzazione e di irrigidimento della società della maggioranza, ma anche in una vera e propria riduzione delle *opzioni* essenziali e delle aperture peculiari di una società democratica (uguaglianza davanti alla legge, suffragio universale, diritto al lavoro o all'attività retribuita, ecc.).

Che poi una siffatta diminuzione delle opportunità di partecipazione da parte di tutti indistintamente al godimento dei diritti fondamentali faccia comodo a molti (alla stessa maggioranza soddisfatta, e, d'altro canto, a tutti coloro che, come i datori di lavoro, tendono ad approfittare di una situazione di stallo dell'estensione dei diritti e della giustizia alla intera collettività per porre dei freni pregiudiziali

li nel caso di una eventualità che gli stessi occupati possano alzare il tiro delle loro rivendicazioni salariali e contrattuali in genere), ciò non esclude il fatto che la responsabilità principale di un tale stallo sia per lo più da individuare in una insufficienza dell'ampliamento dei diritti civili il quale si riveli in grado di proseguire secondo giustizia quel processo di modernizzazione delle società europee, iniziato — nella sua fase finale — due secoli or sono, che ha voluto soprattutto significare diffusione delle «nuove possibilità di vita nel senso di opzioni» (p. 52). Il *fatto* che un crescente numero di persone cada fuori dalla rete delle sicurezze esistenziali, predisposta dalle società che hanno raggiunto un grado altamente elevato di modernizzazione; che delle minoranze vengano discriminate nei loro diritti alla partecipazione effettiva, vengano escluse ed emarginate finendo nella disoccupazione (particolarmente maligna quella giovanile), nella piccola o grande delinquenza, nella tossicodipendenza, nel nuovo analfabetismo; oppure che esse finiscano nell'anomia della disperazione e dell'abbandono, dell'incapacità di resistere alla tendenza alla rinuncia; che ciò comporti tra l'altro le nuove forme di degrado urbanistico di certe parti delle città (di per sé centri dai quali il processo di modernizzazione ha preso in realtà il suo avvio); da questo fatto molti sociologi hanno la tendenza a trarre la conclusione che si tratti di un fenomeno secondario, residuo, transitivo del processo inarrestabile di crescita economica, di un fenomeno inevitabile del mercato mondiale e delle sue esigenze di razionalizzazione ed economizzazione delle risorse, ossia di un fenomeno che può venire inteso sia come irreversibile, legato cioè per l'appunto a inevitabili resti residuali e strutturali del sistema economico in progressiva espansione, sia come reversibile: collegato in questo caso a delle cause congiunturali i cui effetti potrebbero scomparire non appena si potessero apportare delle opportune modificazioni alla struttura del sistema che implica quelle determinate cause.

Secondo Dahrendorf sarebbe possibile sfuggire a tutte queste conseguenze nocive, semplicemente proseguendo il processo della modernizzazione nel senso di un allargamento dei diritti, di quelli che egli chiama *Anrechte*, non pregiudicando tuttavia il cammino verso l'ulteriore ampliamento della crescita. Sarà dall'unione dell'estensione degli *Anrechte* anche alla minoranza per ora risultata emarginata e della *crescita* che dovrà, a suo parere, derivare la soluzione della maggior parte dei problemi (p. 112). Individuando nel compimento del movimento incompiuto della modernità il punto da cui partire per ovviare alle difficoltà nelle quali si sono involute le società a sviluppo avanzato dell'OCSE, ma verso le quali si stanno avviando o si

sono avviati anche gli stati appartenenti al Comecon e al Gruppo dei 77, Dahrendorf sviluppa sostanzialmente le premesse poste da Habermas, che, ne *Il discorso filosofico della modernità*, vede l'epoca contemporanea non tanto come superamento *post-moderno* dei presupposti razionali indicati quali essenzialmente irriducibili dall'epoca precedente, correndo così il rischio di dissolvere le potenzialità di razionalità affidateci come una tradizione da conservare e da rielaborare dall'Illuminismo o a svilupparle in una direzione nella quale il ruolo della ragione umana possa essere rimesso in qualche modo in discussione, quanto come epoca che per l'appunto prosegue o deve proseguire il *progetto incompiuto* dell'Illuminismo in quanto tale: e ciò qualora si voglia — per lo meno — non perdere di vista e rischiare letteralmente di disperdere le conquiste raggiunte con estreme difficoltà e lotte nella modernità. Si situa allora in questo «discorso filosofico della modernità» il riferimento sociologico-economicistico che Dahrendorf fa alla possibilità di riunire diritti e crescita in funzione di un allargamento alla minoranza delle prerogative di cui ormai da qualche tempo usufruisce la maggioranza dei cittadini degli stati appartenenti all'OCSE. Ovviamente si tratta di una maggioranza che, se confrontata con la totalità degli abitanti della Terra, risulta a sua volta una minoranza; solo che questa volta si tratterà piuttosto di una minoranza privilegiata rispetto alle masse in miseria e diseredate del resto del globo: quelle masse le quali, come le minoranze escluse del «*Primo Mondo*», possono ancora oggi essere definite bene come i *dannati della terra*. L'estensione dei diritti e delle possibilità materiali di crescita economica alla totalità di queste masse appare tuttavia un'impresa disperante, sia per motivi storici, sia per motivi di mentalità: manca a esse una tradizione quale la nostra che ha visto nascere lo spirito del capitalismo dall'etica protestante (Weber), così come manca nella maggior parte dei casi la tendenza ad accumulare beni in modo che oltrepassi le esigenze imposte dai bisogni necessari del breve termine, manca cioè in generale l'etica del lavoro e dell'attività in funzione di una previsione dei tempi di carenza che potrebbero sopravvenire. Ma il problema, anche per queste masse diseredate, non è tanto quello della carenza di beni, ma quello piuttosto — messo in luce da Amartya Sen (*Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*²) che individua nelle catastrofiche e ricorrenti carestie che colpiscono volta a volta il Bangladesh, l'Etiopia o altri luoghi, come sia soprattutto la mancanza di diritti a impedire la distribuzione di beni e derrate, i quali in realtà non sono mai del tutto mancanti nelle zone circostanti e limitrofe a quelle da esse colpite — della estensione di fondamentali

diritti a settori delle popolazioni che invece ne vengono colà sistematicamente esclusi (dalle minoranze ricche e benestanti): che vengono esclusi cioè dalla partecipazione al godimento di quei diritti che giustificherebbero un trasferimento anche a loro favore di parte delle risorse interamente a disposizione degli stessi settori ricchi (pp. 10 e ss.). È quindi evidente la grande difficoltà che si presenta dinanzi a chi intenda proporre delle soluzioni minimali al fine di risolvere l'intrico dei problemi riguardanti questa drammatica questione. Che tale questione non si lasci affatto delimitare completamente dallo sguardo onniabbracciante di una teoria perfetta è cosa del tutto ovvia. E tuttavia, le soluzioni proposte paiono essere molto più plausibili quando esse siano riferite alle *minoranze emarginate* e disoccupate dell'Europa o dell'America del Nord (e, più in generale, dei paesi appartenenti al sistema dell'OCSE) e non alle *maggioranze* miserevoli e affamate del Terzo Mondo. L'allargamento degli *Anrechte* e della crescita a queste maggioranze comporta dimensioni planetarie e internazionali talmente complesse che la sua applicazione appare, a una sobria considerazione delle cose, un puro e semplice *desideratum* la cui realizzazione potrebbe valere più per i prossimi millenni che per i prossimi secoli. Se ciò non deve affatto distogliere dalla speranza che l'applicazione di questo allargamento abbia un giorno possibilità effettiva di aver luogo, ciò tuttavia non deve nemmeno sollevare soverchie illusioni; questo anche in considerazione del fatto che tutto tende a mostrare che la cosiddetta «forbice» tra paesi ricchi e paesi poveri, così come quella che divide le minoranze dalle maggioranze all'interno dei singoli paesi, invece di diminuire rivela piuttosto la tendenza ad aumentare in maniera esponenziale nel corso del tempo. Di questo Dahrendorf è pienamente consapevole, e pure lui non si fa eccessive illusioni di un sostanziale miglioramento della situazione sotto il profilo della politica internazionale e della macroeconomia planetaria; riguardo, invece, alla situazione molto differente che caratterizza i paesi dell'OCSE nei loro rapporti tra di loro e nel rapporto delle loro componenti interne, egli può essere giustamente più ottimista che le cose possano prendere nei tempi medio-lunghi una piega un po' diversa da quella che sembrano aver preso negli ultimi decenni di crescita economica. Il suo principale presupposto è che, almeno per i paesi che compongono l'OCSE, l'ampliamento degli *Anrechte* — ormai stabilmente acquisiti dalla maggioranza dei cittadini — anche alle minoranze emarginate e discriminate non possa prescindere da un parallelo aumento della crescita. Ciò non distingue certamente la sua posizione in merito da quella che contraddistingue in genere l'atteggiamento specifico dei liberali, e che si mostra essere ormai un

presupposto abbastanza generalizzato di gran parte dei partiti politici occidentali: ossia la crescita non si tocca. Quello che Dahrendorf a questo proposito non considera in modo sufficiente è, tuttavia, che la crescita — anche quella più controllata — porta con sé una serie di difficoltà che non paiono propriamente poter essere facilmente conciliabili con una gestione *eco-logica* della natura. Il *nuovo contratto*, il quale dovrebbe estendere a tutti il godimento di quei diritti che per ora è riservato alla maggioranza (pp. 215 e ss.), fondato — come potrebbe essere in futuro — su un *reddito minimo garantito* (pp. 135 e ss.), non può implicare una diminuzione della crescita dalle imprevedibili conseguenze, e deve piuttosto venir giustamente inteso come «abbozzo umano», come «rete di regole» che non sono stabilite una volta per sempre ma vengono stabilite sulla base di determinate circostanze (p. 222), e perciò esclude la considerazione delle devastazioni ecologiche che una crescita progressiva e illimitata potrebbe comportare. La minacciata desertificazione della Terra non sembra ormai proprio essere una previsione del tutto fantascientifica, e il nuovo contratto dovrebbe a questo punto tenerne in qualche modo conto. Anche l'illusione mai smessa che la scienza, la tecnica, la civiltà umana in generale siano sempre in grado di aggiustare e apportare dei rimedi ai guasti che provocano, ha in parte fatto il suo tempo. Ci sono probabilmente delle ferite che non possono rimarginarsi, delle malattie da cui non si può guarire. Il pio desiderio che a tutto sia possibile porre rimedio si rivela da qualche tempo per quello che è: un pio desiderio, appunto. Ovviamente non si può pretendere che alla crescita economica pongano dei freni proprio coloro che da essa ricavano più immediatamente degli enormi utili, ma, in ogni caso, una qualche resistenza all'espansione senza freni bisogna pure opporla: il difficile sta propriamente nello stabilire le possibili modalità e gli aspetti che dovrà assumere questo atteggiamento di resistenza, modalità e aspetti che vadano in qualche modo oltre la plausibile eventualità di ridursi essi stessi a puri e semplici pii desideri senza costrutto

* * *

Problemi di natura abbastanza differente da quelli commentati sinora sorgono allorquando si prendano a oggetto di analisi le argomentazioni di Dahrendorf sull'anomia e sulle «legature». Il concetto di anomia, come egli stesso mette bene in luce, nasce come termine sociologico nelle opere di Durkheim e Robert K. Merton (p. 182). Egli tende a estendere la portata del fenomeno da esso descritto a

tutte le minoranze emarginate. Anche e soprattutto per una carenza di diritti, sancita peraltro da rilevanti lacune di un contratto sociale il quale viene considerato chiuso una volta per sempre e imm modificabile secondo le esigenze del presente, si producono delle condizioni anomale che, se da un lato provocano degli irrigidimenti da parte della maggioranza, soddisfatta dei privilegi ottenuti mediante una attiva partecipazione agli *Anrechte* e al godimento dei frutti della crescita economico-sociale che questi permettono: di una maggioranza che oppone delle strenue resistenze dinanzi al desiderio delle minoranze di un trasferimento anche a esse delle *chances* di vita, di partecipazione e di opzione collegate a una suddivisione — in tutti i sensi — degli «utili», dall'altro vedono precipitare queste stesse minoranze in «processi di denormazione» che sono sintomi di profondi disagi derivanti dal venire meno della fonte del senso, vale a dire — secondo un peculiare concetto di Dahrendorf — dal venir meno delle *legature* (p. 44). In una *società del lavoro* nella quale, per lo meno a partire da un certo punto di vista, ogni valore pare risolversi nella occupazione lavorativa e nelle prerogative che comporta lo svolgere una determinata attività regolarmente retribuita in modo equo, chi viene privato della possibilità di lavorare, secondo certi criteri che non sono quelli dell'*attività* pura e semplice, in direzione della quale si sta pian piano trasformando la stessa attività lavorativa (*La società del lavoro in crisi* — pp. 148 e ss., *Lavoro e attività: una nuova paura della libertà* — pp. 160 e ss.), subisce con ciò uno scacco in cui va a convergere e accumularsi tutta una serie di fattori negativi e di spiacevoli conseguenze, le quali vanno ovviamente dall'esclusione stessa dalla partecipazione a *chances* e opzioni di per sé desiderabili che sono peculiari di una società in continua crescita, sino alla perdita di ruolo, di identificazione sociale e alla impicanza della possibilità della disperazione, della delinquenza, del suicidio, della rinuncia a porre resistenza a una situazione vista come destino personale, come una disgrazia o frutto di incapacità, il che si accompagna con una «disponibilità per falsi idoli», con l'abbandono della speranza e la caduta nella letargia (pp. 112, 151), con la *noia* di una società senza lavoro e il vuoto del tempo libero riempito solo più dalle programmazioni televisive e dalla passività più radicale, dall'alcolismo e dal consumo di droghe (p. 165). Se le *chances* di vita sono realmente la combinazione di *diritti civili* e di *benessere* che viene resa possibile dall'occupazione lavorativa, o — per lo meno — dall'attività retribuita, oppure da una qualsiasi modalità di retribuzione fissa ed equamente garantita (introiti da pensione assicurativa e assistenziale o rendite), allora l'esclusione da queste *chances di vita* priva in modo sostanziale delle

«benedizioni» (che non sono — come si sa bene — completamente immuni, tuttavia, da «maledizioni») che ne risultano. Questa condizione non è però legata solamente alla mancanza di godimento dei diritti fondamentali di una società evoluta o alla mancanza di denaro. «Gli uomini hanno bisogno di qualcosa di più dei diritti e del denaro per vivere una vita piena e soddisfacente. Hanno bisogno di metri che diano senso alla loro vita, supporti orientativi per il loro cammino», che impediscano loro di «scivolare in una condizione di *anomia*, di disorientamento e mancanza di norme»: ossia hanno bisogno di vincoli significativi, di *legature* (p. 182). Il fatto è che questi vincoli e queste legature non sono mai del tutto scindibili dai diritti e dal benessere che si possono o si è riusciti a ottenere. A queste «legature» è assegnato il compito di sottrarre le minoranze, ma non solo esse, allo svuotamento del senso che colpisce soprattutto gli abitanti delle città del nostro globo, di sfuggire da quel «miscuglio di anomia passiva della noia, della droga e delle orge di televisione nelle case a schiera, e di anomia attiva della delinquenza e della miseria che minaccia la vita nei casamenti malandati» (p. 186). Lo svuotamento dell'esistenza dal rapporto col senso tocca certamente anzitutto le minoranze escluse dai diritti e dal benessere, e tuttavia sono toccate da esso anche le maggioranze contente e soddisfatte dei privilegi goduti. Le città, luogo della «quintessenza della modernità», incarnazione — sin dalle origini — delle possibilità del progresso e della mobilità sociale, sono anche il luogo essenziale del *disincanto del mondo* (si veda tutto il tredicesimo capitolo su *La città e il bilancio del moderno* - pp. 176 e ss.). Dalle città, nelle quali gli uomini cominciarono a muoversi dapprima nello spirito, imparando a uscire dall'immobilità rurale delle campagne, imparando la mobilità dello spirito quale germe primario dell'*eldorado della modernità*, si è anche dipartito il *virus della modernità*, per esempio la trasformazione della povertà rurale nella catastrofe della miseria suburbana. Restituire parte dell'incanto perduto — sulla base della considerazione che «un mondo del tutto privo di incanto non può durare» (p. 190) — sarà dunque compito delle nuove legature e dei nuovi vincoli, alla cui nascita a partire dalla decomposizione e — si potrebbe dire — dalla «slegatura» delle vecchie, secondo Dahrendorf, stiamo assistendo (pag. 188). Il sorgere di una «nuova cultura della vita della città», la «riconquista della città come ambiente vitale degli uomini», potrebbe essere ciò in base a cui anche il disincanto, l'emarginazione, l'anomia e la disperazione urbana potrebbero venir un giorno superati.

Il fatto è tuttavia che l'anomia, la disperazione, l'angoscia di vivere, la profonda malinconia, il suicidio, non sono certamente sol-

tanto, né anzitutto, conseguenza — come potrebbe invece parere da una analisi delle considerazioni di Dahrendorf — della esclusione di una minoranza (o di una intera maggioranza, a seconda, appunto, del punto di vista da cui ci si pone: da quello della situazione interna che caratterizza i paesi dell'OCSE, oppure quella del Terzo Mondo, sia in rapporto alle sue minoranze ricche sia nel rapporto «macroscopico» con gli stessi paesi a sviluppo avanzato dell'OCSE) dagli *Anrechte* e dal benessere economico, ovvero dalle *chances* e dalle fondamentali opzioni di vita. L'anomia, l'angoscia e il suicidio sono ovviamente dei «fattori» che hanno ben precise e riconoscibili valenze sociologiche, le quali possono, a livello macrosociale, giocare un ruolo sostanziale nella loro definizione e nella spiegazione delle loro cause; a essi è però inerente un aspetto esistenziale che ha da fare con lo stesso estenuarsi delle *legature* tradizionali in un senso che non pare poter essere ridotto su un piano «semplicemente» economico-politico-sociale. Dahrendorf è in realtà ben consapevole che la questione del venir meno delle legature e della necessità di ritrovarne delle nuove non si può ricondurre del tutto all'emarginazione sociale e all'esclusione dalle *chances* di vita, ossia che anche le maggioranze (o le minoranze) ricche dei popoli del pianeta sono assillate dalla scomparsa di vincoli sicuri su cui fare affidamento e dallo svanire nichilistico del significato dell'esistenza personale e collettiva: il suo stesso parlare anche di legature e non solamente di pura e semplice esclusione giuridica, sociale ed economica, potrebbe dimostrarlo ampiamente.

Eppure il suo porre soprattutto in risalto la questione delle opzioni, dei diritti, della partecipazione inesaudita al benessere economico, giuridico, politico e sociale delle minoranze povere e emarginate, lascia pensare che egli non colga che di sfuggita e in modo marginale la rilevanza sostanzialmente esistenziale-filosofica del problema. L'anomia, la disperazione, l'angoscia e la malinconia non sono fenomeni che hanno solamente una rilevanza e una causa sociale — sebbene, ovviamente, abbiano anche una rilevanza e una causa sociale ben precisa, e sebbene l'elemento sociale, giuridico economico e politico in generale svolga qui un ruolo riconoscibile e abbia degli effetti (che sono anche concause) su di essi; tali fenomeni hanno piuttosto delle radici nella consapevolezza ormai diffusa del venir meno dell'origine del senso nel centro della persona, nella coscienza e nella volontà personali. Le radici di questi fenomeni si trovano piuttosto in una *esclusione* primaria dalla padronanza da parte della soggettività delle origini del senso e delle legature, in una anomia originaria che è il punto da cui scaturisce qualsiasi anomia sociale e politica. L'esclusione del soggetto dalla legge originaria del conferimento del senso

è, a sua volta, l'origine radicale della possibile emarginazione e esclusione sociale-giuridico-politica di una minoranza o di una maggioranza discriminata. Ma questa anomia e questa esclusione sono originarie anche in un altro senso: un senso positivo che si annida nella stessa negatività che pare caratterizzare totalmente tale concetto. È infatti solo perché siamo radicalmente esclusi dall'essere origine del senso che possiamo anche contribuire a ricercare e a realizzare una situazione di diritti e di opzioni più adeguata alla condizione presente. Per questo è tuttavia necessario che il centro della deliberazione personale sia costituito da una essenziale a-nomia che sia condizione di possibilità (e così permetta) di modificare quelle strutture che non rispondono più o rispondono solamente in parte a una consapevolezza sempre più allargata dei diritti e delle *chances* di partecipazione dei cittadini. Si tratta, in sostanza, di quel punto, colto anche — sebbene solo di sfuggita — da Dahrendorf, secondo cui le nuove legature che debbono riempire il vuoto lasciato dietro di sé dallo svanire della validità di vecchi vincoli richiedono una *resistenza* fondata sulla speranza che le cose possano radicalmente migliorare. «Bisogna sperare che gli uomini non accettino ottusamente l'intollerabile, ma approntino una resistenza, si ribellino, cerchino nuove strade» (p. 191 e s.). Quanto non viene più riempito da una «organizzazione razionale della società», creando in tal modo un vuoto che lascia «irrompere l'anomia», richiede una a-nomia superiore o più radicale, un punto originariamente anch'esso vuoto da cui possa dipartirsi lo scardinamento delle condizioni sociali e esistenziali irrigidite o inadeguate. Da questa prospettiva, l'anomia originaria rappresenta anche il luogo atipico dal quale può prendere avvio una *critica* fondata dell'esistente. Se non si desse affatto un tale nucleo radicalmente anomico/a-topico — quale punto problematico e originario in cui si evidenziano e vengono a coincidere al contempo il nostro essere primariamente spossessati dall'origine del senso e delle legature, e il nostro essere tuttavia ancora rimandati a noi stessi e al principio di autodeterminazione e di libertà che condiziona il nostro atteggiamento verso la realtà; se non si desse un tale nucleo della persona in cui vengono a condensarsi insieme la necessaria «illibertà» dello spossessamento dall'origine del senso e la «libertà» della resistenza e della *critica*, che condizionano a loro volta la partecipazione alla formulazione della consistenza reale della possibilità di nuove legature in grado di riempire ancora una volta il vuoto spalancatosi dinanzi agli esseri umani nell'epoca moderna e contemporanea, non si darebbe nemmeno la possibilità di comprendere come destino e autodecisione, determinazione della situazione e emancipazione, eteronomia e autono-

mia vengano a coincidere nella *persona* anche come soggetto di diritti e di doveri, come soggetto economico, giuridico, politico e sociale: ossia come *cittadino*, il quale è sempre per principio esposto alla *esclusione*, ma mai abbastanza da non potersi e doversi *auto-includere* e *re-includere* di diritto nella continua ricostruzione dei vincoli significativi della sua esistenza. Senza quella peculiare sospensione a-nomica del consenso improblematico nei riguardi delle norme consuetudinarie e normalmente da tutti accettate, senza quel «passo indietro» e quell'*epoché* dell'assenso a prescindere dai quali risulta realmente impossibile ogni libertà e autodeterminazione della persona, ma anche senza quella esclusione primaria dall'origine del senso, quell'ex-sistere che ci tiene lontani dal nostro stesso centro vitale, quella trascendenza di noi a noi stessi e quell'essere rinviati a un enigmatico Altro da considerare come origine del senso: senza tutto ciò viene a dissolversi completamente l'autentica speranza che una vera giustizia possa venir progressivamente instaurata, che il sempre nuovo contratto possa venir stabilito, in un modo tale cioè che nuove condizioni economiche, politiche, giuridiche e sociali possano svilupparsi adeguandosi sempre meglio con la situazione presente. E questo vuol dire che senza un particolare tipo «positivo» di anomia e di esclusione originariamente esistenziali — il quale, ovviamente, non impedisce che un tipo «negativo» possa avere per lo più il sopravvento su di esso e in effetti lo abbia nella maggior parte dei casi — non è possibile nessun superamento dell'anomia e dell'esclusione sociali. Certo, gli effetti perversi dell'anomia e dell'esclusione si manifestano con virulenza evidente nel campo sociale, e anche l'individuo — nel campo personale — ne è lacerato e straziato quasi senza possibilità di remissione, ma proprio da questa medesima freccia infetta che incide la ferita più insanabile nasce anche giorno per giorno la salvezza.

LIVIO BOTTANI

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Innovazione e diffusione tecnologica: l'esempio della macchina stampante

Il presente saggio tratta dell'innovazione e diffusione tecnologica e degli insegnamenti insiti nella storia della macchina stampante a caratteri metallici mobili. L'invenzione della carta, dell'inchiostro e del carattere metallico, e la loro combinazione per la stampa a caratteri mobili, costituiscono una delle più importanti innovazioni tecnologiche nella storia dell'umanità.

La storia ha inizio in Cina:

1. Estremo Oriente

1.1 *La carta*

Si ritiene che la carta sia stata inventata in Cina alcuni secoli prima di Cristo, da un processo di tritatura e mescolatura in acqua di fibre di stracci. Il più antico campione di carta esistente oggi è probabilmente quello scoperto trenta anni fa nei pressi di Xi'an in una tomba che risaliva a circa 100 anni prima di Cristo. L'utilizzo della carta a scopi di scrittura risale forse al I secolo d.C. Dalla Cina la carta arrivò in Europa passando per i paesi arabi: a Baghdad la prima carta risale al 794 d.C.; in Egitto al 900 d.C.; in Spagna al 950 d.C.; in Sicilia al 1102. Le prime manifatture di carta in Spagna comparvero prima del 1150 e in Italia (Fabriano) prima del 1268 (la fabbrica è tutt'ora operante sul mercato).

In Cina prima dell'avvento della stampa si sono susseguite diverse tecniche di scrittura, come l'uso di sigilli per la stampigliatura su argilla, seta e carta, o di carte abrasive per la duplicazione di incisioni su pietra.

Dato il gran numero di caratteri presenti nella lingua cinese scritta, per la produzione di libri era uso comune ricorrere alla stampa con blocchetti in legno piuttosto che alla stampa a caratteri mobili.

La carta stampata fu usata come «moneta volante» in Cina a partire dal IX secolo. Quando Marco Polo giunse in visita a Kublai Khan (XIII sec.) notò con estremo stupore l'introduzione della carta stampata in sostituzione delle monete metalliche. La carta moneta arrivò in Persia e in Corea nel XIII sec. A Tabriz, la capitale dell'impero mongolo in Persia, la prima carta moneta fu emessa nel 1294 d.C. con un testo in lingua cinese e araba. In Giappone e Vietnam la carta moneta comparve per la prima volta nel XIV sec. mentre in Europa (Svezia) nel XVII sec.

I primissimi esemplari della stampa con caratteri in legno risalgono all'VIII sec. (i primi rotoli di pergamena di Dharani Sutra sono stati scoperti 20 anni fa in Corea; le formule magiche di Dharani in Giappone).

1.2 *Il carattere metallico*

Il carattere metallico si diffuse in Cina alla metà dell'XI sec. (prima di terracotta, poi di legno, quindi di metallo e ceramica). Il primo carattere mobile (argilla cotta) fu creato da Pi Sheng intorno al 1045 d.C. Wang Chen forgiò il primo vero carattere mobile in legno (verso il 1300 d.C.).

La prima stampa a caratteri metallici sembra che sia da attribuire ad artigiani di Koryo in Corea durante le invasioni mongole (XIII sec, d.C.). Verso l'anno 1402 il re T'aejong di Corea volle che fosse resa di pubblico dominio la sua decisione di introdurre sistematicamente nel suo regno la stampa a caratteri metallici. Il suo editto dice quanto segue: «D'ora in avanti, i singoli caratteri tipografici saranno in rame, e ogniquale volta si acquisterà un libro nuovo, questo sarà stampato e diffuso ovunque».

1.3 *L'inchiostro*

Il processo di sviluppo dell'inchiostro cinese ebbe inizio forse tremila anni orsono, e ha svolto un ruolo importante insieme alla carta e alla stampa, nel processo di civilizzazione in Cina. Il primo inchiostro fu fatto dalla lacca, poi dai minerali, infine dal nerofumo di pino e dal nerofumo di lampada.

Le primissime tracce di campionature di inchiostro cinese sono state scoperte negli scritti e nei disegni in bianco e nero o a colori su documenti, ceramiche, bamboo, seta, carta, ecc., risalenti al XIV

sec. a.C. Il reperto più antico di inchiostro cinese risale addirittura al III sec. a.C. Tuttavia è dimostrabile che l'Egitto abbia inventato l'inchiostro prima della Cina; l'inchiostro egizio sembra fosse usato già all'epoca del papiro (2500 a.C.). È probabile che gli Ebrei acquisirono l'uso dell'inchiostro durante il loro passaggio in Egitto.

2. Europa

Non è ancora noto come la stampa giunse in Europa. Noi sappiamo per certo che l'esercito mongolo attraversò la Russia (1240), la Polonia (1259) e l'Ungheria (1284 d.C.). Di qui i mongoli giunsero ai confini della Germania anticipando di un secolo e mezzo l'invenzione di Gutenberg della stampa a caratteri metallici mobili verso la metà del XV sec.

È possibile che il carattere tipografico metallico coreano si diffuse in Europa in seguito a contatti tra residenti europei e studenti coreani nella capitale mongola di Cambaluc (Peking) nel XIV sec.

Johann Gutenberg nacque a Mainz verso il 1400 d.C. Imparò sin dall'inizio il mestiere dell'orafo. Nel 1428 fu catturato in un conflitto locale e costretto a trasferirsi a Strasburgo. Qui ebbe inizio la sua carriera di inventore e fabbricante. In società con altre due persone, ed in grande segretezza, egli iniziò i suoi esperimenti con i caratteri di fusione. Verso il 1443 ritornò a Mainz, dove continuò a lavorare alla stampa per i successivi dodici anni, fin quando riuscì a completare il suo ambizioso progetto di stampare la Bibbia su 42 righe. Oltre alla sua più importante invenzione di una matrice appositamente creata per forgiare con precisione e velocità un numero considerevole di caratteri metallici, Gutenberg fece altre due invenzioni peculiari. In primo luogo, una macchina stampatrice (forse un adattamento del torchio da vino) e poi un tipo di inchiostro oleoso metallico (forse basato sulle vernici oleose dei pittori fiamminghi).

Scegliere di fare l'inventore può anche portare alla povertà, come la carriera di imprenditore può condurre alla bancarotta. Gutenberg fu costretto a chiedere denaro in prestito - si procurò il suo primo prestito nel 1442 a Strasburgo. Nel 1448 egli chiese in prestito 150 fiorini a Mainz, appoggiandosi ad un parente che gli fece da garante; nel 1450, dovette chiedere a credito da un giurista (un orafo capitalista chiamato Johann Fust) la forte somma di 800 fiorini. Nel giro di due anni anche quel denaro finì e Gutenberg tornò da Fust per altri 800 fiorini; questa volta il prudente Fust insistette per diventare

suo socio nell'impresa al fine di proteggere il suo investimento.

La stampa della Bibbia in lingua latina (il testo in lingua volgare come stabilito da St. Jerome) fu un'impresa monumentale. Il testo era composto da due colonne a pagina e ciascuna colonna da 42 righe. Il testo completo della Bibbia è composto da 1280 pagine. Fu calcolato che 6 compositori impiegarono 2 anni interi solamente per comporre i caratteri tipografici. Sei macchine stampatrici furono necessarie per stampare i fogli. Nel complesso furono stampate all'incirca 150 copie su carta e forse 35 su pergamena (oggi rimangono 36 copie su carta e 12 su pergamena, l'opera d'arte nel complesso è semplicemente superba).

L'ammontare del capitale che consentì la produzione della Bibbia fu enorme (strumenti, materiale, inchiostro, carta, pergamena, salari, ecc.). Ancor prima di terminare la stampa, J. Fust fece causa a Gutenberg per aver assommato un debito di oltre 2.000 fiorini. Dato che Gutenberg aveva impegnato tutti gli strumenti per la stampa e i sussidi come cauzione per il credito, Fust subentrò a Gutenberg nella gestione dell'impresa con a fianco il suo nuovo socio Peter Schoeffer (che più tardi divenne suo genero). Quando uscì la Bibbia di «Gutenberg» non aveva alcun colofone. Il frutto di anni di dura lotta di Gutenberg era diventato proprietà della nuova società di Fust e Schoeffer.

Gutenberg ricevette un sussidio dall'Arcivescovo di Mainz nel 1465 e morì in oscurità nel 1468. Prima di quell'anno, la sua invenzione rivoluzionaria era stata introdotta in Italia (Subiaco, 1465; Roma, 1467) dagli artigiani tedeschi che erano sfuggiti al disastroso saccheggio del 1462.

Un anno dopo la morte di Gutenberg, il Senato di Venezia concesse ad un tipografo tedesco, Johann von Speyr, il primo diritto di stampa. Da notare che tale documento contiene in gran parte gli elementi di un moderno brevetto (novità, incentivo ed esclusività limitata nel tempo).

La stessa Repubblica di Venezia fu la prima a redigere nel 1474 un decreto per la tutela delle invenzioni, la prima legge che sancisse uno «Jus erga omnes» in antitesi al vecchio sistema dei diritti medievali che venivano concessi dal Sovrano come atto di favore.

Nel frattempo, i tipografi tedeschi continuarono a trasferire la nuova tecnologia in Francia e Svizzera (1470), Spagna e Belgio (1473), Ungheria (1474), Cecoslovacchia (1476) e Austria (1482).

La stampa favorì la produzione di massa economica e la distribuzione dei libri ed ebbe una eco non indifferente sul pensiero e la società europea. Accese lo spirito del Rinascimento che a sua volta

contribuì alla fioritura dell'industria editoriale. L'Italia, ad esempio, contribuì in quel periodo alla stampa di testi in lingua originale (in greco: Vicenza, 1475; in ebraico: Reggio Calabria, 1475; in glogolitico: Venezia, 1483; armeno: Venezia, 1512; etiope: Roma, 1513; cop-to: Roma, 1513; arabo: Fano, 1514; siriano: Pavia, 1539). Sempre in Italia (Venezia, 1482 da un tipografo tedesco) fu stampata la traduzione in lingua latina del testo scientifico più antico al mondo: *Elementi di Geometria di Euclide* («*Praeclarissimus liber elementorum Euclidis in artem geometriae*»). L'«*Editio princeps*» nella sua edizione in lingua greca fu pubblicata a Basilea nel 1533. Da allora vennero pubblicate più di 1.000 edizioni, mentre Euclide restava l'autore incontestato del momento finché non venne pubblicata nel 1829 l'opera di Lobatchewsky.

3. Islam

Confrontare l'ambiente fertile dell'Italia rinascimentale con una comunità islamica di tipo spirituale (Ummah). L'Ummah aveva detenuto per 350 anni, dal 750 al 1100 d.C., una supremazia assoluta in campo scientifico. Per altri 250 anni, l'Ummah condivise il primato delle scienze con l'allora emergente Occidente. Ma con il sorgere dei grandi imperi islamici (Osmanli in Turchia, Safavi in Iran, Mughal in India), ebbe inizio anche il processo sclerotizzante che si accompagnò ad una gloriosa civilizzazione. Il primo centro stampa arabo dell'Ummah fu fondato da un convertito ungherese (Ibrahim Miitefferrika) ad Istanbul solo nel 1729 (erano trascorsi ben 226 anni da quando un tipografo ebreo aveva utilizzato per la prima volta nella stessa città una macchina stampante). La sua impresa fu accolta con forte opposizione dall'esercito degli scribi e dagli ulemi, che riuscirono alla fine ad arrestare nel complesso l'impresa. Il centro stampa venne chiuso nel 1742 e non fu riaperto per più di 50 anni. La stampa del Corano fu introdotta in Turchia non prima del 1874, ben oltre 400 anni dopo che Gutenberg stampò la Bibbia in latino (ovvero 275 anni dopo la prima stampa della Bibbia in lingua ebraica). Da notare che ad Amburgo la prima edizione ancora esistente del Corano fu stampata in arabo nel 1694 (preceduta da una traduzione in lingua latina pubblicata a Basilea nel 1543). La stessa storia si ripeté anche in altre parti dell'Ummah. Quando poi Napoleone giunse in Egitto nel 1798, non esisteva ancora in quel paese nessuna macchina stampante, né un giornale. Napoleone portò con sé le stampanti, che aveva sottratto al Vaticano; dall'Italia portò tre compositrice e tre

stampanti e dalla Francia 18 stampanti. Alla fine trasferì il suo centro stampa al Cairo, dove pubblicò i primi giornali del Medio Oriente («Le Courier d'Egypte», pubblicato ogni 5 giorni; e il quotidiano «La Décade Egyptienne»). Quando Napoleone, dopo tre anni, fu costretto a lasciare l'Egitto portò con sé le macchine stampanti. In Egitto, il primo libro (un dizionario italiano-arabo) fu stampato dalla Bulaq Press nel 1822. Un'edizione del Corano fu stampata nel 1823, ma i mullah più tardi convinsero il Pasha a raccogliere tutte le copie stampate e a vietarne la diffusione. La prima versione ufficiale del Corano fu quindi pubblicata in arabo dal governo egiziano nel 1925.

Tutte le altre edizioni di testi stampati con caratteri metallici mobili nell'Ummah (Turchia: 1494; Romania: 1508; Grecia: 1513; Marocco: 1516; Albania: 1562; Palestina: 1578; Siria: 1605; Libano: 1610; Molucche: 1617; Iran: 1636; Egitto: 1657; Afghanistan: 1729; Tunisia: 1768) non riguardarono da vicino la cultura mussulmana. Rispecchiarono piuttosto l'iniziativa di tipografi ebrei, greci, armeni, italiani, maroniti e olandesi.

4. Il resto del mondo

Cento anni dopo la morte di Gutenberg, la stampa era giunta in diversi continenti. Il Messico ebbe la sua prima macchina stampante (1539) grazie ad uno sponsor tedesco e ad un tipografo italiano, l'India (1556) grazie a due gesuiti portoghesi ed infine la Russia (1564) grazie al patrocinio comune dello Stato (Ivan «Il Terribile») e della Chiesa ortodossa.

La stampa occidentale raggiunse il Perù nel 1584, la Cina nel 1588 e il Giappone nel 1591. La prima stampa nelle Filippine comparve nel 1602, in Nord America (Cambridge, Mass.) nel 1639, in Guatemala nel 1660, in Brasile nel 1746, in Canada nel 1752, in Australia nel 1795, in Sud Africa nel 1799, in Sierra Leone nel 1801, in Venezuela nel 1808, in Ghana nel 1822, in Eritrea nel 1864, in Etiopia nel 1900.

5. Conclusioni

Prima di Gutenberg, la produzione libraria in Occidente era frutto di un processo laborioso ma spesso inesatto. I libri erano sempre molto

scarsi e costosi, e pieni di errori. Le librerie esistevano solo in alcuni centri di cultura (come Bologna, Parigi, Leiden o Canterbury). L'invenzione della stampa meccanica a caratteri metallici mobili favorì un considerevole aumento della produzione libraria, in realtà un vero e proprio flusso inarrestabile che proseguì per 100 anni dall'anno della prima invenzione, spaziando dal Messico all'India e dall'Islanda alla Sicilia.

Il risultato fu una serie di rivoluzioni nel campo dell'apprendimento. In primo luogo, per ciò che riguardava la diffusione e l'aumento della conoscenza in senso lato. Un più facile accesso ad una più ampia sfera del sapere sembrò essere uno stimolo importante alla creatività. Il messaggio di Cristoforo Colombo ai suoi patroni, il re e la regina di Spagna, fu stampato a Barcellona nel 1493. Il resoconto di Pigafetta sul primo viaggio di Magellano intorno al mondo fu stampato a Parigi nel 1525. Nicolò Copernico pubblicò la sua opera «*De revolutionibus orbium coelestium*» a Nuremberg nel 1543, Andrea Vesalius il suo «*De humani corporis fabrica*» a Basilea lo stesso anno. Si stavano facendo i primi passi verso un totale sovvertimento delle autorità classiche di Tolomeo, Aristotele e Galeno. La strada fu quindi spianata per Gilbert (*De magnete*, Londra 1600), Kepler (*Astronomia Nova*, Praga 1609), Bacon («*Novum Organum*», Londra 1620), Harvey (*Exercitatio Anatomica*, Francoforte 1628), Galileo (*Sidereus Nuncius*, Venezia 1610; *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, Firenze 1632), Cartesio (*Discours de la Méthode*, Leyden 1637), Torricelli (*Esperienza dell'argento vivo*, Firenze 1643), Boyle (*The sceptical chemist*, Londra 1661), Leeuwenhoek (*Observations made by a microscope*, Londra 1661), Huygens (*Horologium oscillatorum*, Parigi 1673), Leibniz (*Nova methodus*, Leipzig 1684), e Newton (*Principia Mathematica*, Londra 1687).

L'altra rivoluzione apportata dalla stampa fu un cambiamento radicale nell'ordinamento socio-politico in seguito alla diffusione e codificazione dei linguaggi volgari ed un aumento notevole della letteratura in proposito. Questo stato di cose, a sua volta, facilitò la diffusione della democrazia, non solo a livello locale, ed introdusse un nuovo ordinamento sociale sulla base dei nuovi indici dell'educazione e del grado di apprendimento intellettuale (oltre agli attributi iniziali della ricchezza e della posizione familiare).

La Bibbia in lingua tedesca (stampata a Strasburgo nel 1466) fu la prima Bibbia stampata in lingua volgare. È stata la prima di una serie di ben 14 Bibbie tedesche pubblicate prima del Nuovo Testamento di Lutero del 1522. Inoltre, la Bibbia della Riforma (Il Nuovo Testamento tradotto in tedesco da Martin Lutero e pubblicato a Wit-

tenberg nel 1522) fu il prototipo della lingua letteraria tedesca dei nostri giorni. Parallelamente in Francia, dove le due lingue principali («*langue d'oïl*» e «*langue d'oc*») erano state le lingue ufficiali per 500 anni, il francese fu codificato dal re Francesco I nel suo Editto del 1539. Il più forte alleato di Francesco I era stata la macchina stampante. La prima Bibbia francese fu stampata nel 1530. Prima della fine del XVI sec. dalla neonata lingua francese era fiorita una brillante letteratura (Ronsard, Rabelais, Calvino, Montaigne...).

In Inghilterra il tipografo William Caxton fece i primi tentativi per standardizzare la lingua inglese. Stampò i primi libri in inglese a Bruges (Belgio) nel 1475 e 1476, prima di fare ritorno a Londra per stampare il primo di una serie di libri nel 1477. Per i libri che stampò a Westminster egli scelse la lingua inglese del sud-est e della Corte. La prima Bibbia stampata in inglese fu pubblicata nel 1535 (la prima in gallese fu pubblicata nel 1588). Eventi simili si sono succeduti anche in altri paesi come l'Italia (la prima Bibbia in italiano fu stampata nel 1471), la Spagna (la prima Bibbia in spagnolo fu stampata nel 1553, preceduta dalla prima Bibbia stampata in catalano nel 1478), la Cecoslovacchia (la prima Bibbia in cecoslovacco fu stampata nel 1488), l'Olanda (la prima Bibbia in olandese fu stampata nel 1522), la Svezia (la prima Bibbia in svedese fu stampata nel 1541), la Danimarca (la prima Bibbia in danese fu stampata nel 1550), la Polonia (la prima Bibbia in polacco fu stampata nel 1561) e l'Ungheria (la prima Bibbia in ungherese fu stampata nel 1590).

6. Gli insegnamenti

Sebbene l'invenzione della stampa a caratteri metallici sia attribuita o alla Corea del XIII sec. o al sud della Cina del XIV/XV sec., l'utilizzo della stampa in quest'ultimo paese non fu molto vasto. La ragione prioritaria di questo entusiasmo piuttosto carente deve, naturalmente, essere ricercata nella natura della lingua cinese scritta. La lingua cinese scritta si esprime generalmente con decine di migliaia di ideogrammi e, tenendo conto della varietà dei caratteri necessari per ogni singolo tipo, non sarebbe stato un puro caso che un solo tipo fosse usato per esprimere da uno a diverse centinaia di migliaia di caratteri cinesi. Sembrò pertanto che nel caso della lingua cinese ideografica il bisogno di utilizzare un numero così elevato di caratteri potesse limitare la praticità della stampa a caratteri mobili.

D'altro canto, la stampa tradizionale a blocchetti di legno si adat-

tava meglio al genere di domanda ed offerta di libri nella società cinese, laddove i tipografi facevano solo decine di copie per volta e conservavano i blocchetti della stampa per poi utilizzarli più tardi per produrre altre copie. Si evitava così l'inutile immagazzinaggio di libri stampati e il vincolo del capitale. Oltretutto, nonostante la carta cinese fosse di ottima qualità, gli inchiostri cinesi erano acquosi e non si adattavano facilmente ai caratteri metallici. Diversa era la situazione in Corea, dove la scarsità di legno duro indispensabile per la fabbricazione dei blocchetti da stampa aveva assunto proporzioni preoccupanti. Poiché la necessità aguzza l'ingegno, gli esperimenti, durante l'ultima parte della dinastia Koryo (918- 1392), furono svolti sia con inchiostri oleosi che con caratteri mobili di bronzo. Risultò, infatti, che nel 1234 in Corea vennero usati i caratteri metallici (di bronzo) mobili, sebbene non sia rimasto oggi alcun testo stampato con quei caratteri. Gli esperimenti in Corea furono perfezionati con l'avvento della dinastia Yi quando il re Sejong in persona (1418-1450) ordinò al suo Ministero dei Lavori di migliorare il processo di stampa. Furono perciò forgiati due nuovi caratteri di bronzo (Kyongia introdotto nel 1420 e Kabin nel 1434) che precedono chiaramente Gutenberg (sebbene non vi fosse ancora in Corea alcuna meccanizzazione della stampa). Si conservano ancora nel paese quattro libri stampati con caratteri metallici alcune decadi prima di Gutenberg. Nel 1446, per iniziativa dello stesso re Sejong, fu ideato un alfabeto originale di venticinque lettere (Han'gul). Sfortunatamente, i tipografi e gli studiosi coreani continuarono ostinatamente a servirsi dei tradizionali caratteri cinesi, distaccandosi in tal modo dal rinascimento culturale e dalla rivoluzione scientifica che esplose in occidente.

Tornando all'Europa, possiamo notare, tra l'altro, nella «saga di Gutenberg» alcuni punti interessanti:

a) l'inventore non è necessariamente l'innovatore, sebbene egli sia normalmente membro di una organizzazione innovatrice;

aa) l'innovazione richiede la padronanza di diverse tecniche specifiche; richiede l'abbinamento della tecnologia ad una visione strategica, al management e al marketing;

aaa) i costi del processo di sviluppo di una invenzione in una innovazione di successo possono essere enormi; la disponibilità di capitale di rischio o l'acquisizione di una posizione giuridica nell'impresa innovativa può essere di importanza capitale;

ab) una innovazione strategica richiede e, a sua volta, aiuta la creazione di un nuovo paradigma socio-economico; un ambiente culturale e socio-economico lungimirante e flessibile costituisce un terreno fertile per il transfer tecnologico.

MANFREDO MACIOTI

(Traduz. dall'inglese di Consuelo Corradi)

Benessere e felicità nella prospettiva della teoria della qualità della vita

1. Premessa

A chi fosse capitato di imbattersi in quel particolare settore di ricerca noto come studio della «qualità della vita», non potrà certamente esser sfuggita l'esistenza di una sorta di squilibrio che oggi caratterizza il panorama delle scienze sociali. La letteratura sociologica degli anni recenti, infatti, mentre pone grande attenzione agli esiti negativi dello sviluppo — mancato o distorto che sia — (si veda la quantità e la qualità di produzione scientifica su temi come la crisi del welfare state, la povertà, la disoccupazione, e così via) nonché ai meccanismi adattivi che sembrano profilarsi all'orizzonte della grande svolta verso il post-industriale (e qui valga l'esempio del grande interesse suscitato dal tema dell'economia informale), e mentre, ancora, si mostra altamente sensibile all'emergere di nuovi settori di studio di grande interesse (si pensi al proliferare degli studi sul tempo, per esempio) mostra altresì una sostanziale chiusura verso l'analisi di quel particolare aspetto dello studio del benessere che riguarda *l'insieme delle valutazioni che gli individui danno delle proprie condizioni di vita* e che va appunto sotto il nome di studio della *qualità della vita*. Chiusura testimoniata non solo dalla pressoché totale assenza di studi empirici che caratterizza alcuni paesi — fra questi l'Italia — ma anche dall'insistenza con cui coloro che si occupano di quest'area di ricerca sottolineano la difficoltà e la lentezza con cui procede l'accumulazione scientifica in questo settore.

Non si può certo dire che di qualità della vita oggi si parli poco: al contrario, l'espressione «qualità della vita» ha avuto considerevole successo nel gergo politico, in quello dei media e nello stesso linguaggio comune. Tuttavia, essa viene usata prevalentemente per indicare quell'insieme di circostanze ambientali — inquinamento, congestione, degrado urbano, ecc. — oggi non propriamente soddisfacenti, e cioè in una accezione totalmente diversa da quella — citata in precedenza — originariamente attribuitavi in sede accademica.

Questa sorta di meccanismo di rigetto che sembra operare nel senso di una esclusione dello studio della qualità della vita dal corpo delle scienze sociali è senza dubbio strano, se si riflette sul fatto che la promozione del benessere degli individui è un vecchio ideale, se non antico, visto che è stato Aristotele fra i primi ad occuparsene. Né d'altra parte sarebbe lecito ritenere di trovarsi di fronte ad uno di quei casi — non rari nelle scienze fisiche — in cui non ci si occupa più di un problema semplicemente perché questo è stato risolto (chi oserebbe affermarlo?).

Pertanto non sarà forse del tutto privo di interesse il tentativo di ricostruire quel complesso di fattori che hanno ostacolato e ostacolano tuttora — non senza danno — lo sviluppo sia teorico che empirico dell'approccio soggettivo allo studio del benessere.

2. Le obiezioni e i pregiudizi

Ci sono almeno tre ordini di obiezioni che, a diverso livello di esplicitazione, vengono mosse allo studio della qualità della vita: obiezioni di natura strettamente scientifica, relative alla natura stessa dell'oggetto di indagine, che da più parti e per vari motivi viene ritenuto essere estraneo all'analisi sociologica; obiezioni di carattere ideologico, che — da varie angolature — sottolineano la pericolosità politica che deriva da un approccio allo studio del benessere basato sulle valutazioni dei soggetti; obiezioni, infine, di ordine metodologico, che puntano sulla impossibilità di rilevazione di un fenomeno che per la sua multidimensionalità e per la sua apparente vischiosità, pone numerosi problemi di quantificazione.

Data la ovvia eterogeneità delle argomentazioni che ciascun tipo di obiezione chiama in causa, sarà meglio affrontarle separatamente, allo scopo — sarà bene dirlo subito — di ridimensionarne la portata. Prima ancora, converrà però sgombrare il campo da un equivoco che è all'origine, se non di tutti, di molti mali.

2.1. *I pregiudizi: l'equivoco sulla felicità*

L'equivoco cui si fa riferimento ha una natura diversa dalle obiezioni di cui si è fatta menzione: mentre, infatti, queste ultime evidenziano problemi e limiti di un approccio al quale viene tuttavia riconosciuto un «diritto di esistenza», tanto che si potrebbe parlarne co-

me di posizioni critiche, l'equivoco di cui ci andiamo ora ad occupare si configura invece come un vero e proprio pregiudizio, una sorta di atteggiamento mentale di esclusione, se non di cancellazione, del problema. Talché risulta persino difficile individuare i sostenitori di questa implicita tesi secondo cui gli aspetti soggettivi del benessere non rientrerebbero nel campo della sociologia: in sostanza il dissenso di esprime in questo caso in un puro e semplice ignorare la questione.

Se volessimo andare un po' più a fondo, scopriremmo che il punto nodale su cui è basata questo tipo di opinione è l'assunto secondo il quale il benessere soggettivo — in altre parole il livello a cui le persone si ritengono soddisfatte della propria vita, di ciò che hanno e di ciò che fanno — è un fenomeno di ordine strettamente psicologico.

Ora, sebbene questo tipo di affermazione appaia in realtà molto sensata, essa non è tuttavia così scontata come sembra. E se è vero che la questione è di un certo rilievo — si tratta in sostanza di decidere se la sociologia debba o meno occuparsi di un problema che investe cinque miliardi di persone, giacché tanti sono gli abitanti del nostro pianeta — converrà soffermarvisi un po' più a lungo, per non correre il rischio di liquidare la faccenda forse in modo troppo frettoloso.

Il primo passo da compiere è certamente quello di scoprire cosa c'è dietro l'opinione secondo la quale il modo e la misura in cui gli individui sperimentano il proprio benessere — la qualità della vita — è oggetto proprio ed esclusivo della psicologia. In altre parole, ci si deve domandare dove nasca siffatto convincimento.

Bene, la risposta a tale interrogativo non si presenta troppo problematica. Credo infatti che si possa ragionevolmente supporre che alla base di questa tendenza alla riduzione psicologica del problema del benessere soggettivo c'è tutto sommato un equivoco, derivante dal fatto che il concetto di qualità della vita — nella sua accezione scientifica, ovviamente — ha la straordinaria capacità di evocare immediatamente il concetto di felicità.

Più precisamente, il concetto di qualità della vita tende ad essere associato ad un particolare significato di felicità, che — come si cercherà di mostrare — non è certamente l'unico, e cioè quello di felicità intesa come stato meramente emozionale, e dunque psicologico. Da qui l'equivoco. Per essere ancora più chiari, l'errore non sta nell'associare il concetto di qualità della vita a quello di felicità (al contrario, i due concetti — come si dirà — hanno in realtà una precisa relazione), bensì nel fatto che tale associazione venga fatta con una concezione di felicità — quella psicologica, appunto — che, co-

me avremo modo di vedere, non è certamente né l'unica né tantomeno la migliore.

In realtà la confusione terminologica che regna in questa materia è di ben altra portata: autorealizzazione, soddisfazione, benessere, livello di vita, e — sul versante opposto — anomia, malessere, insoddisfazione, sono solo alcuni dei termini che, con le dovute differenze di significato, vengono correntemente utilizzati per descrivere come la gente sta, vive, si sente — in altre parole la qualità della vita — o, per usare le parole di Szalai, sono solo alcuni membri «di quell'intera famiglia di concetti che cercano, tutti, di approcciare l'essenza dell'*human welfare and wellbeing*» (Andrews-Szalai, 1980, 9). È tuttavia il concetto di felicità quello che ingombra maggiormente il campo, e ciò sia per la sua incontestabile maggiore anzianità, sia per il monopolio a lungo detenuto su questo argomento dalla filosofia e dalla religione. Pertanto, sarà bene cominciare a guardare più da vicino questa sorta di argomento tabù.

Se infatti scopriremo che è possibile parlare di felicità — per ora è solo un'ipotesi — come fenomeno di ordine sociologico, o comunque che esistono delle condizioni sociali della felicità, avremmo certamente reso un buon servizio a quanti ritengono che i concetti di crescita, benessere, sviluppo, e così via, raggiungono la loro pienezza solo in quanto tradotti in qualche cosa che gli individui sentono, vivono, sperimentano, o, per esser più chiari, solo se gli individui si sentono più soddisfatti della propria vita.

Prima di fare qualunque possibile riflessione in tema di felicità, bisogna però fare i conti con un problema molto concreto, e cioè col fatto che, in realtà, quando si dice «felicità», non si è ancora detto molto. Sebbene, infatti, la parola felicità indichi sempre qualcosa di piacevole, di prezioso, di desiderabile, essa tuttavia assume significati non solo molteplici, ma spesso assai diversi fra loro. Ciò è dovuto non solo al fatto che vi sono almeno tre diversi ambiti in cui il termine felicità è stato ed è utilizzato: il linguaggio filosofico, il linguaggio comune, il linguaggio delle scienze sociali; ma anche al fatto che — come vedremo — in ciascuno di essi si riscontra una buona dose di ambiguità. Pertanto, sarà bene cominciare da una breve analisi linguistica del termine.

Cominciando dal linguaggio filosofico, quello in cui nasce il concetto di felicità, pur senza volersi addentrare nelle diverse tappe dell'evoluzione che la nozione di felicità ha avuto da Democrito al pensiero filosofico moderno, sarà forse bene riprendere brevemente la varietà dei concetti via via inclusi nel termine «felicità». Già i Greci ne conoscevano almeno quattro: quello divino di buona sorte (εὐτυχία),

quello escatologico di piacere inteso e supremo (μαχαρίότης), quello soggettivo di soddisfazione generale della vita (εὖεστώ in Democrito), quello, infine, oggettivo di possesso di bene supremo (l'εὐδαιμονία aristotelica), concetto, quest'ultimo, che ha sostanzialmente dominato il pensiero filosofico fino alla filosofia moderna, quando la felicità è prima divenuta sinonimo di piacere, nel pensiero illuminista, e, successivamente, è tornata al significato democriteo di bilancio esistenziale positivo nel pensiero filosofico del XIX secolo (Tatarkiewicz, 1985, 37-46).

Non meno vari sono i significati attribuiti alla parola felicità nel linguaggio comune, in tutte le lingue moderne. Veenhoven, per esempio, consultando due dizionari di lingua inglese, ha trovato ben nove diversi significati del termine *happiness* nell'inglese moderno, ed inoltre, confrontandoli con i significati attribuiti in altre lingue ai termini corrispondenti dell'inglese *happiness*, ha scoperto che la maggior parte di essi è comune praticamente a tutte le lingue europee (olandese, tedesco, francese, ceco, nonché al russo) (Veenhoven, 1984a, 13).

Più che entrare nel dettaglio dei diversi significati registrati dall'autore, ciò che qui interessa evidenziare è che, dopo 2000 anni, felicità resta un termine ambiguo. Basta infatti solo qualche esempio (si va dall'euforia all'appagamento, dalla soddisfazione alla buona sorte, al successo e così via), per notare come le diverse accezioni siano riconducibili ad almeno due significati prevalenti, ugualmente diffusi ma profondamente diversi, se non addirittura contraddittori: uno è quello di *esperienza particolarmente gioiosa o piacevole* (mi sono sentito felice), l'altro è quello di una *positiva valutazione complessiva dell'esistenza* (quello è un uomo felice).

L'ambigua compresenza di queste due distinte dimensioni nel concetto di felicità non è estranea al linguaggio delle scienze sociali. Veenhoven, che nel suo *Conditions of Happiness* ha messo a confronto le definizioni di felicità di quindici autori che dal 1926 al 1975 hanno lavorato su questo tema, ha individuato ben sei diversi aspetti, rispetto ai quali tali definizioni possono differire. Le sei possibili differenze (Veenhoven 1984a, 118 e segg.) sono le seguenti:

- 1) quella tra definizioni *oggettive*, che focalizzano l'attenzione sulle condizioni oggettive che definiscono una vita buona o soddisfacente, e definizioni *soggettive*, che invece mettono l'accento sulla capacità individuale di godersi la vita;
- 2) quella tra definizioni *descrittive*, che appunto descrivono le caratteristiche essenziali di quello stato mentale definito di felicità, e definizioni *interpretative*, che cercano di individuare invece le condizioni in cui questo stato mentale si verifica;

- 3) quella tra definizioni che descrivono la felicità come una *emozione*, un sentimento che talvolta coglie l'essere umano, e definizioni che al contrario descrivono la felicità come un prodotto del pensiero, un *costrutto cognitivo*;
- 4) quella tra definizioni che descrivono la felicità come un sentimento di soddisfazione in senso *generale*, e definizioni che invece attribuiscono alla felicità un carattere di maggiore *specificità* (per esempio, la felicità può essere vista in senso specifico come superamento di difficoltà, o raggiungimento di uno scopo a lungo atteso, ecc.);
- 5) quella tra definizioni che descrivono la felicità come una *esperienza speciale e intensa*, e quelle che la descrivono come *un sentimento più continuo e meno eccezionale*;
- 6) quella, infine, tra definizioni che descrivono la felicità come attimo di *piacere fuggente*, e definizioni che invece la descrivono come uno *stato di consapevolezza duraturo*.

L'elenco delle differenze può ulteriormente proseguire se consideriamo le varianti del concetto di felicità, nella sua accezione più moderna, individuate da Tatarkiewicz (Tatarkiewicz, 1985, 27 e segg.). Sebbene — come vedremo — alcuni aspetti siano comuni ai due autori, Tatarkiewicz sottolinea infatti come la felicità possa essere diversamente concepita:

- 1) come fenomeno individuale concreto o come idea astratta;
- 2) in senso soggettivo o in senso oggettivo;
- 3) come stato momentaneo o come stato duraturo;
- 4) come fenomeno reale (la felicità che talvolta l'uomo trova) o come fenomeno ideale (quella che l'uomo cerca);
- 5) come soddisfazione di tutti i bisogni, o come soddisfazione dei bisogni di ordine materiale;
- 6) come soddisfazione ordinaria, o come soddisfazione più profonda e intensa;
- 7) come dono che viene da sé, o comunque dall'esterno, o come meta che richiede uno sforzo dell'individuo;
- 8) infine come meta che si raggiunge attraverso la tranquillità, o se si vuole la rassegnazione, o piuttosto come meta che si realizza attraverso la lotta.

Potremmo, volendo, andare ancora avanti in questa ricerca delle infinite varianti del concetto di felicità, e tuttavia, anche qui, ciò che ci interessa sottolineare è solo il fatto che, come nel linguaggio comune, anche nel linguaggio delle scienze sociali ritroviamo ancora una volta quella duplicità, di cui si è già fatta menzione, che vede un significato più strettamente emozionale e psicologico contrapporsi ad un significato cognitivo, e conseguentemente più attento al peso

rivestito dalle condizioni concrete di esistenza. Il che è ben mostrato per esempio dalla diversità riscontrabile nelle definizioni di due autori come Gumpert, secondo il quale la felicità «è un piacevole stato della mente, piuttosto duraturo, che è causato da un rilassamento di tensione» (Gumpert, 1951, 2), e Tatarkiewicz, secondo il quale la felicità è invece «soddisfazione della vita, completa, duratura, giustificata e tale da interessare la vita nella sua complessità» (Tatarkiewicz, 1985, 19).

Tutto ciò credo che mostri chiaramente come sia vero quanto affermato Tatarkiewicz, e cioè che finché la parola felicità verrà usata in modo così poco rigoroso, è facile che si continuino a fare asserzioni paradossali su di essa, o che «in materia di felicità, continui ad essere possibile affermare tutto, e il suo contrario, a volontà» (Tatarkiewicz, 1985, 33). Riferendoci più direttamente alla questione discussa qui — la natura più o meno psicologica della felicità — è ormai chiaro che quando si afferma che la felicità è un fenomeno estraneo agli interessi della sociologia, si fa evidentemente riferimento a quella particolare variante del concetto di felicità che abbiamo definito psicologica o emozionale. Ma se, al contrario, come il già citato Tatarkiewicz o come Veenhoven (per il quale la felicità è «il grado in cui un individuo giudica favorevole la qualità complessiva della sua vita come insieme», Veenhoven, 1984a, 16), o ancora, come Beusekom (che definisce la felicità come «la soddisfazione sperimentata da ognuno nelle relazioni con il proprio ambiente sociale», Beusekom, 1973, 109), si adottano definizioni del secondo tipo, affermazioni circa la estraneità del tema della felicità alla sociologia appaiono veramente ingiustificate.

In altre parole, se per felicità si intende — come appunto facciamo qui — *la soddisfazione complessiva che l'individuo sperimenta in relazione alla propria vita*, se cioè, le si riconosce una dimensione cognitiva oltre che emozionale¹, essa è senza dubbio alcuno oggetto della sociologia, se è vero che sono oggetto della sociologia (e chi potrebbe negarlo?) le modalità con le quali le condizioni di vita si rendono concretamente accessibili all'individuo.

Tuttavia, c'è ancora un'altra argomentazione comunemente portata a sostegno della tesi secondo cui la sociologia non dovrebbe occuparsi di un fenomeno psicologico come la felicità, argomentazione che pertanto è doveroso affrontare. L'obiezione può essere espressa come segue. Ammesso anche che esistano delle condizioni sociali della felicità (nella misura in cui le condizioni di vita sulla base delle quali gli individui emettono i loro giudizi e maturano le proprie percezioni sono diversamente distribuite nella società), resta pur sempre vero

che sono comunque gli uomini i soggetti attivi, quelli cioè che concretamente si sentono più o meno felici e soddisfatti. Ciò evidentemente rimette in discussione il ruolo giocato da aspetti tipicamente umani, come appunto la personalità, e — conseguentemente — ancora una volta, l'origine psicologica della felicità.

Siamo dunque chiamati ad affrontare una nuova questione, che potremmo titolare «l'influenza del carattere sulla felicità». Ora, è bene chiarire subito che il modo giusto di porre tale questione non è certamente quello di domandarsi se il carattere influenza la felicità — cosa questa facilmente intuibile — ma piuttosto *quanto* gli aspetti caratteriali incidano sulla valutazione complessiva che gli individui danno della propria vita. In altre parole, si tratta di vedere se l'influenza di questi ultimi è tale da confermare la tesi della natura strettamente psicologica della felicità, e se, al contrario, essa assume dimensioni tali da non smentirne l'origine sociale.

Ora, la risposta a tale interrogativo richiede un chiarimento preliminare: poiché, infatti, la relazione tra la felicità e il carattere è di natura complessa, non potremo valutare il ruolo giocato da quest'ultimo senza aver prima chiarito i diversi meccanismi attraverso i quali gli aspetti caratteriali influenzano la felicità.

Diciamo subito che il carattere agisce sulla felicità in almeno tre sensi. In primo luogo, influenzando la scelta fra le diverse strategie che l'individuo può adottare per raggiungere la felicità, o più precisamente — seguendo la definizione di felicità che abbiamo adottato — per arrivare ad una valutazione della propria vita complessivamente favorevole; in secondo luogo, influenzando il metro di valutazione che gli individui utilizzano per giudicare le proprie condizioni di vita; in terzo luogo, influenzando il succedersi stesso degli eventi della vita, in altre parole il corso stesso della vita.

Cominciamo dal primo punto, la scelta delle strategie. È forse superfluo precisare che non è certo nelle mie intenzioni (né tantomeno sarebbe nelle mie capacità) addentrarmi nel dibattito che filosofi, moralisti e pensatori di ogni sorta hanno animato per secoli riguardo alle «regole» da seguire per conquistare la felicità. Al contrario, lo tralascierò completamente. Dimensionando invece il problema all'obiettivo che ci stiamo ponendo — rispondere cioè all'obiezione secondo la quale la felicità, pur avendo implicazioni sociali, resta un fenomeno di ordine psicologico — e limitandoci esclusivamente a considerazioni di tipo logico, possiamo invece provare a semplificare la questione affermando che, in realtà, le alternative di fronte alle quali l'individuo viene a trovarsi sono in buona sostanza riconducibili a due sole possibilità: soddisfare i propri bisogni o limitare le pro-

prie aspirazioni. Per dirla con Cazeneuve, le tecniche sono di due tipi: quelle che si riferiscono alle «condizioni esterne di una vita facile» (tecniche del benessere); quelle che si riferiscono «alle regolazioni interne di una vita intima euforica» (tecniche dell'anima) (Cazeneuve, 1979, 71). In altre parole, esistono due modi di superare gli ostacoli alla felicità: il primo consiste nel cercare di eliminarli, l'altro è basato sul principio che «tutto ciò che non può essere eliminato dovrebbe essere reso innocuo» e sul fatto che «il modo più sicuro per rendere innocuo un ostacolo è quello di sottrarci al suo campo di interesse» (Tatarkiewicz, 1985, 173). In pratica, se non si riesce ad ottenere quello che si vorrebbe, meglio accontentarsi di quello che si ha.

In buona sostanza, possiamo identificare due strategie alternative: adeguare i mezzi alle mete, o ridimensionare queste ultime in relazione ai mezzi disponibili, e possiamo anche ragionevolmente supporre che l'adozione dell'una o dell'altra sia influenzata da certe inclinazioni, per esempio l'ambizione, la tenacia, perché no la stessa intelligenza, e quindi praticamente da caratteristiche di tipo psicologico. Tuttavia, come detto esplicitamente in precedenza, ciò che si intende contestare qui non è la tesi generale, secondo la quale il carattere influenzerebbe la felicità, ma, più specificamente, il fatto che le dimensioni di tale influenza sarebbero tali da negare l'origine sociale della felicità (vale la pena aggiungere, ancora una volta, della felicità nel senso in cui è stata qui definita). A quest'ultima affermazione si può infatti rispondere considerando il fatto che in effetti, quando si parla di strategie alternative, si fa riferimento ad una distinzione di tipo puramente logico-analitico. Nella realtà, se si escludono casi limite — meglio sarebbe dire clinici — gli individui non procedono attraverso una scelta irrevocabile dell'una o dell'altra strada (quella della lotta, o quella della rassegnazione, per intenderci), bensì attraverso successivi accomodamenti che li porteranno ad adottare ora l'una ora l'altra soluzione, sulla base anche o soprattutto, delle valutazioni che essi faranno delle condizioni esterne, e quindi delle possibilità di successo. In tal senso, il fatto stesso che individui diversi, e ancor più che uno stesso individuo in tempi diversi, adottino strategie differenti, può essere considerata una prova del fatto che l'influenza del carattere è meno significativa di quel che si vorrebbe. Una conclusione opposta avremmo invece dovuto trarre se l'esperienza ci avesse mostrato che non *alcuni* individui (i casi limite appunto) ma *tutti* fossero non *tendenzialmente* ma *precisamente* catalogabili come «conquistatori» o «rassegnati».

E veniamo ora al secondo meccanismo di influenza, quello at-

traverso il quale il carattere condiziona in forma diretta il tipo di valutazioni che l'individuo è portato a dare. In realtà, si tratta anche in questo caso di un fenomeno la cui esistenza è pressoché incontestabile. Se è vero infatti, come è vero, che esistono persone portate a guardare il lato positivo delle cose, così come esistono persone che tendono invece a vederne gli aspetti negativi (siamo alla solita metafora della bottiglia alternativamente vista come mezza piena o mezza vuota), non vi sono ragioni per credere che questo tipo di tendenza non debba influenzare anche le valutazioni della propria vita (e quindi la felicità). Anche qui, perciò, non si tratta di negare l'esistenza del fenomeno, quanto di valutarne la portata. Naturalmente, non si tratta di un compito facile. Tuttavia alcune considerazioni potranno essere svolte sulla base di alcuni materiali empirici, raccolti da Veenhoven (Veenhoven, 1985, 298-230).

Non sono stati infatti pochi gli studi che si sono occupati di verificare l'esistenza di una inclinazione a vedere le cose positivamente o, al contrario, negativamente. Si tratta prevalentemente di studi di laboratorio (condotti tra il 1917 e il 1982 da autori come Baxer, Morgan, Young, Snyder e White) basati sull'analisi delle reazioni a stimoli neutri di diversa natura (parole, disegni, addirittura odori). Senza entrare nel merito dei procedimenti seguiti nei diversi esperimenti, per i quali si rimanda per altro al testo citato, ci interessa invece sottolineare le conclusioni cui giunge Veenhoven. Dopo aver analizzato in dettaglio le indagini di cui si è detto, Veenhoven conclude infatti che, sebbene emerga con qualche evidenza l'esistenza di una tendenza complessiva a vedere le cose in un certo modo (*rose* o *black*, dice l'autore), tuttavia «i risultati di questi esperimenti non devono essere sovrastimati. La tendenza a reagire in modo complessivamente positivo o negativo è stata infatti riscontrata in meno della metà dei soggetti. Inoltre, anche in questo gruppo selezionato di «pessimisti» e di «ottimisti» le differenze nel livello edonico [Cfr. nota 1] erano modeste. Queste differenze pertanto non possono essere prese come una prova definitiva dell'affermazione secondo cui la tendenza a vedere le cose dal lato migliore (*bright side*), ha implicazioni sulla felicità. Esse potrebbero infatti significare ugualmente bene che la felicità induce le persone a vedere le cose più rosee». Dunque, non solo pare che gli ottimisti e i pessimisti «irriducibili» non siano poi così numerosi, ma sembra anche che il fatto di esserlo non abbia conseguenze immediate sul modo in cui gli individui valutano la propria vita. Il che, mi sembra, vada in linea con la tesi che stiamo cercando di sostenere, e che cioè il ruolo giocato dal carattere sul fenomeno felicità non assume dimensioni tali da decretarne la natura strettamente psi-

cologica.

Non ci resta ora che analizzare il terzo meccanismo di influenza, quello attraverso il quale il carattere agisce indirettamente sulla felicità mediante l'influsso che esso esercita sullo svolgersi del corso della vita. Anche in questo caso, come vedremo tra breve, si tratta di un'influenza più limitata di quel che ci si potrebbe attendere. Quando, infatti, andiamo ad analizzare la natura del rapporto che lega il carattere ed il corso della vita, appare subito evidente che non siamo di fronte ad una relazione per così dire a senso unico, quanto piuttosto ad una relazione di reciproca influenza. A tale proposito, riprendendo Tatarkiewicz, possiamo affermare che se è vero che «la personalità ha una duplice influenza sulla felicità e sulla infelicità, in primo luogo perché predispone una persona a sentire gioia o dolore e, in secondo luogo, perché modella la vita di un uomo in modo tale da procurargli gioia o dolore», è anche vero però che «il corso della vita di una persona ha una duplice influenza sulla felicità e sulla infelicità: una diretta, facendosi portatore di cose che provocano gioia o dolore, ed una indiretta, plasmando la capacità che una persona ha di provare gioia o dolore» (Tatarkiewicz, 1985, 217-219). In altre parole, se il carattere è parzialmente conseguenza — piuttosto che causa — degli eventi della vita, è lecito ritenere che è esso stesso per certi versi e in qualche misura socialmente determinato, e questo rappresenta senza dubbio un ulteriore elemento a sfavore della tesi della esclusiva «psicologicità» del fenomeno felicità.

Vale forse la pena aggiungere, a tale proposito, che lo stesso Veenhoven arriva a conclusioni analoghe quando, commentando i risultati di alcune indagini dalle quali era emersa la esistenza di un cosiddetto «fattore generale di soddisfazione», che spiegherebbe la tendenza di alcune persone a provare sentimenti di soddisfazione, afferma che è probabile che le persone capaci (*compentent*) «esprimono maggiore soddisfazione nei riguardi di tutti gli aspetti della vita non a causa di una immagine più rosea che essi ne hanno, bensì perché essi sono capaci di fare di meglio nella loro vita» (Veenhoven, 1984a, 297-298).

Insomma, mi sembra che ci siano argomenti a sufficienza per contestare l'affermazione secondo la quale la felicità è un fenomeno di ordine squisitamente psicologico, e come tale, estraneo agli interessi della sociologia. Tuttavia, se le argomentazioni considerate fin qui risultassero ancora poco convincenti, potremmo provare a seguire un'altra strada, forse basata su affermazioni di ordine più generale ma non per questo meno convincenti, questa volta suggeritaci da Veenhoven. L'autore nel suo *Conditions of happiness* (Veenhoven, 1984a,

cap. 1), evidenza che l'assunto secondo il quale la felicità è un problema psicologico implica almeno tre, per così dire, corollari, e cioè:

- a) che, essendo la valutazione della vita un fenomeno di origine psicologica, essa dice ben poco riguardo alle condizioni di vita (in altre parole essa è un cattivo indicatore del benessere sociale) e pertanto non è un oggetto di interesse rilevante per le scienze sociali;
- b) che, essendo questioni come la crescita, lo sviluppo, la libertà, e così via, le più urgenti fra quelle emergenti nella società contemporanea, è a questi problemi che le scienze sociali devono attribuire priorità assoluta;
- c) infine che, essendo la felicità una faccenda di scarsa rilevanza sociale (il sentirsi insoddisfatti, cioè, non ha altre implicazioni e non procura altri danni se non quello della infelicità del soggetto infelice) vi sono ben poche ragioni sociali per occuparsene.

Ora, nessuna di queste argomentazioni, secondo Veenhoven, può essere considerata una ragione sufficiente per motivare l'abbandono (o per sostenere la scarsa rilevanza) dello studio della felicità, poiché:

- a) tutte le obiezioni che implicano assunzioni circa l'effettiva natura della realtà umana — fra queste l'assunto secondo cui la valutazione della propria vita è un fenomeno strettamente psicologico — possono essere considerate valide solo se soggette a verifica empirica;
- b) tutti i giudizi che implicano una gerarchia di valori — compreso quello secondo il quale la crescita è una meta prioritaria rispetto a quella dell'innalzamento dei livelli di felicità — non possono essere ritenuti definitivi, poiché basati su valutazioni arbitrarie;
- c) tutti gli studi sulla felicità — che tra l'altro l'autore analizza puntualmente nel suo lavoro — mostrano come il livello a cui le persone si ritengono soddisfatte della loro vita abbia fortissime implicazioni non solo per gli individui (in termini per esempio di longevità o di salute per esempio), ma anche per il sistema sociale complessivo (in termini di imprenditività, di coesione sociale, e così via).

2.1.1 Felicità e qualità della vita

Se dunque le implicazioni sociologiche della felicità — così come l'abbiamo intesa — possono considerarsi accertate, se, in altre parole, l'equivoco sulla felicità può considerarsi definitivamente risolto, resta ora da chiarire — come si è detto — i rapporti tra il concetto di felicità e il concetto di qualità della vita: le affermazioni che siamo andati facendo sulla rilevanza sociale dello studio della felicità potrebbero infatti non risultare altrettanto probanti dell'importanza dello studio della qualità della vita in sociologia se scopriremo

che felicità e qualità della vita sono concetti del tutto eterogenei. È quindi giunto il momento di analizzare più attentamente il concetto di qualità della vita.

Anche qui, il compito si rivela tutt'altro che facile giacché, come per il concetto di felicità, anche nell'uso del concetto di qualità della vita regna una grande confusione. Per dare solo un'idea dell'uso anarchico che vien fatto del termine sarà utile porre a confronto, a titolo di esempio, due diversi modi di intendere la qualità della vita: quello di Veenhoven e quello proposto da Andrews.

Il primo, nel suo già citato studio sulla felicità, nell'esaminare una serie di concetti adiacenti a quello di felicità, descrive il concetto di qualità della vita praticamente come sintomo di indicatore sociale del benessere. «Il termine qualità della vita — scrive infatti Veenhoven è quasi sinonimo di benessere. Esso si riferisce cioè prevalentemente al benessere individuale, inteso in senso oggettivo». «Talvolta — prosegue l'autore — esso descrive il livello di vita di una società in un determinato periodo, in alcuni casi in relazione esclusivamente alla prosperità economica (reddito nazionale, livelli salariali), in altri casi in relazione all'erogazione di servizi sociali nel campo della salute e dell'istruzione» (Veenhoven, 1984a, 34).

Sul versante opposto, ma con la stessa sicurezza, F. M. Andrews, curatore, insieme ad A. Szalai, di una raccolta di studi comparativi sulla qualità della vita (Andrews-Szalai, 1980) afferma che il termine qualità della vita si riferisce a qualcosa di diverso sia dallo standard di vita, sia dal livello di vita, sia dallo stile di vita, sia dal modo di vita, sia anche — ed è questo che ci interessa sottolineare — dai cosiddetti indicatori sociali del benessere, sebbene, in quest'ultimo caso, le due aree di ricerca possano in qualche misura sovrapporsi. L'autore, riprendendo un contributo di Salomon, (Salomon, 1980, 223-233), contenuto appunto nell'antologia da lui stesso curata, sottolinea infatti che mentre la ricerca sugli indicatori sociali *a)* utilizza quasi esclusivamente indicatori oggettivi; *b)* analizza separatamente le diverse sfere (per esempio la salute, la ricchezza e così via); *c)* considera la gerarchia delle preferenze come data e *d)* è totalmente orientata alla valutazione del presente, «la ricerca sulla qualità della vita usa insieme indicatori oggettivi e soggettivi, è basata sull'interazione fra questi due tipi di indicatori, prova ad analizzare la qualità della vita come un sistema integrato di variabili interagenti, è consapevole della pluralità e della relatività dei sistemi di preferenze, ed è orientata al passato e al futuro così come al presente» (Andrews-Szalai, 1980, 275).

Tornando ora al problema del quale ci stavamo occupando —

quello del rapporto tra felicità e qualità della vita — è chiaro che se si adotta una definizione del tipo di quella proposta da Veenhoven (qualità della vita = benessere individuale misurato in termini oggettivi) non si può non concludere — come del resto fa l'autore — che felicità e qualità della vita sono concetti totalmente estranei. Se, al contrario, si concorda — come del resto la maggior parte degli studiosi del settore — sul fatto che ciò che caratterizza la ricerca sulla qualità della vita è specificamente «il tentativo di misurare gli effetti combinati che insieme i fatti della vita — da un lato— e le valutazioni e i giudizi che di questi stessi fatti le persone danno — dall'altro — hanno sul benessere umano» (Andrews-Szalai, 1980, 14), allora il confine tra qualità della vita e felicità diviene meno netto.

Un tentativo di chiarezza — non certo privo di interesse — è quello contenuto nello schema formulato da Allardt. Nel commentare i risultati del suo studio comparativo sul benessere nei paesi scandinavi, Allardt (Allardt, 1981, 102-103) sottolinea come, nel selezionare gli indicatori del benessere, il ricercatore si trovi di fronte a due «dilemmi»: quello della scelta tra indicatori oggettivi e soggettivi (misure delle condizioni esterne i primi, delle valutazioni personali e soggettive i secondi); quello della scelta fra bisogni materiali e impersonali (come per esempio la casa, il reddito, ecc.) e bisogni non materiali e sociali (l'attaccamento alla comunità, i rapporti di amicizia, ecc.). Secondo l'autore, il problema della scelta fra l'uno e l'altro termine delle due dicotomie è un problema mal posto. Gli indicatori soggettivi ed oggettivi misurano infatti differenti aspetti del benessere, ugualmente importanti; così come risorse materiali e risorse non materiali hanno la stessa rilevanza nel definire il benessere complessivo delle persone.

Tuttavia l'uso di un particolare tipo di misura (oggettiva o soggettiva) così come l'enfasi su un particolare tipo di risorsa (materiale o non materiale) si traducono in diverse componenti del benessere. Come si può osservare nello schema riportato alla pagina seguente, incrociando le dicotomie implicate nei summenzionati due dilemmi, si ottiene una tabella che sintetizza appunto le diverse quattro componenti del benessere individuale, e cioè:

il livello di vita, definito dalla misurazione oggettiva dei bisogni la cui soddisfazione è definita dal possesso e dalla gestione di risorse materiali e impersonali (quella che Allardt chiama la sfera dell'avere, *Having*);

la qualità della vita, definita dalla misurazione oggettiva di quei bisogni la cui soddisfazione è definita dalle relazioni umane, e cioè da come l'individuo si relaziona alla società e alla natura (sfere dell'a-

mare e dell'essere, *Loving* e *Being*);
la soddisfazione, definita come il livello di soddisfazione/insoddisfazione nei riguardi del *livello di vita*;
la felicità, definita infine come sentimento soggettivo di felicità/infelicità nei riguardi della *qualità della vita*.

Mentre le misure oggettive delle risorse materiali e non materiali (livello di vita e qualità della vita) definiscono l'aspetto oggettivo del benessere individuale, la misura cioè in cui i bisogni (*needs*) vengono soddisfatti, le misure soggettive, basate cioè sulle valutazioni e sulle percezioni che gli individui hanno delle proprie condizioni di vita, definiscono l'aspetto soggettivo del benessere individuale e cioè la misura in cui le aspirazioni (*wants*) vengono realizzate.

	BENESSERE	
indicatori risorse	indicatori oggettivi (needs)	indicatori soggettivi (wants)
Enfasi sulle risorse materiali e impersonali	LIVELLO DI VITA misure oggettive di risorse materiali o impersonali (HAVING)	SODDISFAZIONE sentimenti soggettivi nei riguardi delle condizioni materiali di vita
Enfasi sulle risorse non materiali e sociali	QUALITÀ DELLA VITA misure oggettive relative alle relazioni che le persone hanno con a) gli altri (LOVING) b) la società (BEING) c) la natura	FELICITÀ sentimenti soggettivi nei riguardi delle condizioni non materiali di vita

Fonte: Allardt 1981, pag. 103.

Le implicazioni concettuali di questo schema, cui va tuttavia riconosciuto il grande pregio della chiarezza, sono tuttavia poco convincenti in due punti. In primo luogo, il concetto di qualità della vita appare nuovamente sospinto nel regno della oggettività, cosa che non solo viene contestata — come si è detto — dalla maggioranza degli autori che si occupano di questo settore di studi, ma è anche poco confacente al concetto stesso di «qualità» che, per sua natura, è difficilmente concepibile come realtà in sé, come caratteristica oggettiva, cioè, che prescinda dalla valutazione umana. In secondo luogo, il concetto di felicità, pur essendo giustamente collocato nel regno della soggettività (potremmo mai pensare di misurare la felicità at-

traverso indicatori oggettivi?) è troppo drasticamente scisso dal concetto di soddisfazione. Insomma se, come si è cercato di dimostrare, la felicità va intesa nelle scienze sociali come la *valutazione complessiva* che gli individui danno della propria vita come insieme (il che implica, come si è detto, un'operazione cognitiva oltre che emozionale), allora non è corretto né definirla come altro dai sentimenti di soddisfazione/insoddisfazione, né tanto meno concepirla come valutazione parziale, relativa, cioè, a quella sola sfera delle condizioni di vita che Allardt definisce qualità della vita.

Inoltre, l'affermazione — che scaturisce dallo schema di Allardt — secondo la quale un individuo può definirsi insoddisfatto ma non infelice delle sue condizioni materiali di esistenza (la casa, il lavoro, il reddito, l'occupazione, ecc. che per Allardt costituiscono la sfera dell'avere), così come, al contrario, può definirsi infelice ma non insoddisfatto delle condizioni non materiali di esistenza (per esempio l'attaccamento alla famiglia, la sicurezza, l'autorealizzazione, che sono alcuni degli aspetti del Loving e del Being in Allardt), sembra quanto meno arbitraria nella misura in cui è data come a priori, non sostenuta, cioè da verifica empirica.

Infine, non sembra convincente il fatto che Allardt utilizzi una espressione così onnicomprensiva e totalizzante come quella di qualità della vita per indicare solo un aspetto parziale e limitato del benessere individuale, e cioè quello extra-materiale.

Sulla base di tali considerazioni è possibile forse pensare ad alcuni correttivi allo schema di Allardt, che appaiono sintetizzati nel quadro seguente.

QUALITÀ DELLA VITA		
	BENESSERE $\rightleftharpoons$ FELICITÀ	
indicatori $\rightarrow$ risorse $\downarrow$	indicatori oggettivi (needs)	indicatori soggettivi (wants)
condizioni materiali di esistenza	Benessere <i>oggettuale</i> (materiale)	Valutazione delle condizioni materiali di esistenza
condizioni non materiali di esistenza	Benessere <i>relazionale</i> (non materiale)	Valutazione delle condizioni non materiali di esistenza

In tale schema, che per certi versi costituisce una mera semplificazione dello schema di Allardt, il *benessere* è definito come la misura sintetica oggettiva del grado in cui i bisogni *oggettuale* e *relazionale* degli individui sono soddisfatti, ed è pertanto concepibile come la somma di due distinte componenti, il benessere *oggettuale*, ed il benessere *relazionale* (sarebbe auspicabile tuttavia trovare un'aggettivazione più soddisfacente); la *felicità* è definita invece come la misura sintetica soggettiva del grado in cui gli individui si sentono soddisfatti delle loro condizioni materiali e non materiali di benessere: con le parole di Bradburn (Bradburn, 1969, cit. in Katzner, 1979, 22), essa è concepibile come «la somma o il bilancio di sentimenti indipendenti — positivi e negativi — che emergono da determinate condizioni di vita»; la *qualità della vita*, infine, è concepita come la reciproca interazione tra componente oggettiva e componente soggettiva del benessere, in altre parole come misura del grado in cui le condizioni (materiali e non materiali) di esistenza, danno luogo, producono o si associano a livelli di soddisfazione complessiva più o meno elevati², livelli che a loro volta producono, in una sorta di processo di *feedback*, ulteriori effetti di rimbalzo sulle condizioni materiali di vita.

Se si confronta lo schema proposto qui con quello formulato da Allardt emergono alcune considerazioni. Una prima considerazione è che le forzature già rilevate nello schema di Allardt sembrano essere risolte (al termine qualità della vita viene infatti restituito il suo significato dialettico e complessivo, in continuità con la letteratura sociologica più recente, così come nel concetto di felicità viene riconosciuta l'esistenza di una dimensione cognitiva). Una seconda considerazione è che, però, lo schema proposto risulta per certi versi più vago, non essendo — a differenza di quello di Allardt — in grado di suggerire termini distinti per indicare la componente materiale e non materiale del benessere oggettivo. Tuttavia, se è vero, come sottolineato da Szalai (Andrews-Szalai, 1980, 9) che talvolta il miglior approccio è quello di «lavorare con significati vagamente circoscritti, che possono essere successivamente chiarificati e specificati attraverso ulteriori ricerche e riflessioni, procedimento, questo, non eccezionale in campo scientifico», tale limite può essere considerato accettabile.

Se dunque si accetta di procedere con le categorie suggerite in precedenza, si può finalmente dare una risposta al problema che — spero si ricorderà — ci stava impegnando, quello cioè del rapporto tra felicità e qualità della vita. Da quanto detto sin qui emerge infatti con evidenza che la chiarificazione di tale rapporto non può in alcun

modo avvenire se non chiamando in gioco, come si è visto, una terza dimensione, quella del benessere oggettivo. La *qualità della vita*, dunque, è la risultante della continua interazione tra le condizioni oggettive di vita e le valutazioni che di queste condizioni gli individui fanno e, pertanto, è un concetto più comprensivo del concetto di felicità (oltretutto, ovviamente, del concetto di benessere). Tale maggiore comprensività agisce nel senso di una maggiore concretezza, più precisamente di un più stretto legame con la realtà, rappresentata appunto dalla dimensione del benessere oggettivo. Ciò ci consente di concludere che, se è vero che già il fenomeno felicità ha implicazioni sociali tali da renderne rilevante lo studio in sociologia, non vi è dubbio che tale rilevanza non può che risultare maggiore quando l'oggetto di studio è rappresentato dalla qualità della vita.

2.2. *Le obiezioni scientifiche*

Un secondo ordine di ostacoli allo sviluppo della teoria della qualità della vita è rappresentato da una serie di obiezioni che potremmo definire scientifiche, nella misura in cui, a differenza delle precedenti, esse non negano la pertinenza della materia all'ambito della sociologia ma sottolineano solo l'esistenza di alcune insormontabili difficoltà concettuali allo studio degli aspetti soggettivi del benessere.

La prima perplessità riguarda ancora una volta la minore preferibilità di un approccio individuale allo studio del benessere sebbene, in questo caso, venga ad esso riconosciuto il diritto di appartenenza agli oggetti della disciplina sociologica. Il dubbio che riemerge (dubbio dietro il quale per certi versi è ancora leggibile l'influenza del cosiddetto «equivoco sulla felicità»), è relativo al fatto che la sociologia si occupi della vita di un *singolo* individuo, fenomeno, questo, caratterizzato da un tale complesso di fattori e di eventi da essere praticamente unico e irripetibile, e di conseguenza poco importante per una scienza interessata alle logiche complessive di funzionamento della società.

Una prima risposta a tale obiezione può essere data ricordando le parole di Szalai, il quale giustamente rileva come «non si sia ancora saputo di un sociologo che abbia cercato di misurare la qualità della vita di un singolo individuo», compito, questo, di biografi e scrittori (Szalai, 1980, 16). Certamente, è ai singoli individui — come del resto in tutti gli studi che traggono informazioni dalle *surveys* — che si richiede di esprimere giudizi e valutazioni circa la propria vita, ma ciò esclusivamente al fine di «valutare la qualità della vita

di un gruppo sociale, di uno strato, di una generazione, o di una nazione alla quale gli intervistati appartengono» (Andrews-Szalai, 1980, 16). Pertanto — continua Szalai — «nella sua attuale applicazione come concetto di ricerca sociale la qualità della vita è un attributo collettivo che riguarda gruppi e categorie di persone, non individui. Mr. John Doe e Ms. Jane Doe, presi come individui, non hanno un tasso di mortalità, un PNL pro-capite o un numero di auto $\times$ 1.000 abitanti: in sostanza, essi non hanno niente che possa essere misurato, valutato, determinato o interpretato singolarmente dai ricercatori sociali».

Tuttavia, forse ancora più rilevante è quanto afferma Allardt in risposta alle accuse di eccessivo soggettivismo mosse all'approccio individuale allo studio del benessere. Lo studio del benessere individuale — sostiene l'autore — non solo non esclude ma al contrario implica considerazioni sulla struttura sociale. «Quando studiamo la distribuzione dell'*avere*, dell'*essere* e dell'*amare*, scrive Allardt, noi stiamo studiando in realtà il grado di eguaglianza/ineguaglianza di una società. Seguendo un suggerimento di Galtung, la giustizia sociale può essere infatti analizzata proprio attraverso lo studio della correlazione tra soddisfazione dei bisogni ed alcune importanti variabili sociali, come la classe, il sesso, l'età, la razza, ecc. La giustizia sociale è allora interpretabile come la condizione nella quale non vi sono correlazioni, dove cioè la soddisfazione dei bisogni avviene indipendentemente da chi si è» (Allardt, 1976, 231).

Ciò che in sostanza emerge da entrambi gli autori — anche se più esplicitamente da Szalai — è che il concetto di qualità della vita è di per sé un concetto comparativo — e, come tale, sovraindividuale —, e non nel senso in cui sono comparativi in sociologia praticamente tutti i concetti sottoposti a verifica empirica — nella misura in cui sono sottoposti a confronti e tabulazioni più o meno sofisticate — ma in un senso più vasto.

Il concetto di qualità della vita, cioè, è un concetto comparativo perché trova la sua maggiore applicazione proprio nella ricerca comparativa. Ricerca che, come sottolineato ancora da Szalai, negli anni recenti è andata sempre più connotandosi di particolari significati (raggiungimento di uguali livelli di benessere nei paesi sviluppati così come nei paesi in via di sviluppo, realizzazione del rispetto delle libertà individuali, pacifismo, ecc.), di stampo così universalistico da rendere le critiche di «individualismo» totalmente infondate, nonché prive di senso.

C'è però ancora un'altra perplessità scientifica della quale dobbiamo occuparci. Tale perplessità che, come riportato da Veenho-

ven, ha trovato uno dei sostenitori più accesi in Bay (Bay, 1965) fa riferimento alla scarsa utilità pratica degli studi sulla qualità della vita (Bay si riferisce in particolare agli aspetti soggettivi della qualità della vita che abbiamo definito felicità), motivata dal fatto che, essendo le determinanti della felicità così complesse e articolate «vi è una scarsa possibilità di poter calcolare in anticipo le conseguenze delle decisioni politiche prese», ossia delle misure adottate in sede politica per incrementare il benessere degli individui (Veenhoven, 1984a, 5).

Ora, oltre ad una considerazione di ordine più generale, relativa al fatto che — sebbene importanti — i fini applicativi non sono certo l'unico scopo degli studi sulla qualità della vita, c'è una ragione ben più rimarchevole per contestare questa affermazione e cioè il fatto che, come ben mostrato dallo studio di Veenhoven, questa affermazione è smentita dai dati. Confrontando infatti i dati ottenuti da ben 245 studi che utilizzano indicatori del benessere e della felicità³, Veenhoven ottiene risultati attendibili — e soprattutto rilevanti a fini applicativi — su quattro distinti ordini di problemi relativi, tutti, ai rapporti tra felicità e condizioni di vita⁴ e cioè:

- le relazioni tra la felicità degli individui e le caratteristiche della società in cui vivono (condizioni economiche e politiche);
- la corrispondenza tra l'apprezzamento che gli individui danno della propria vita e la posizione che essi occupano nelle diverse gerarchie di status (reddito, istruzione, prestigio);
- le relazioni tra la felicità e il lavoro (la disoccupazione, il tipo di occupazione, ecc.);
- le relazioni tra la felicità e le relazioni interpersonali (il matrimonio, i figli, i rapporti amicali e parentali).

Soffermandoci sulla prima serie di risultati, e in particolare sulle condizioni economiche (la più rilevante ai fini della questione delle possibilità di trarre indicazioni di politica sociale, questione della quale si sta appunto discutendo), sembra molto significativo il fatto che l'autore rilevi una chiara relazione curvilineare tra prosperità economica (misurata in termini di PNL) e livelli di soddisfazione⁵; mentre, al contrario, non rileva alcun tipo di correlazione tra questi ultimi e la sicurezza sociale (misurata attraverso la spesa nazionale per la sicurezza sociale), almeno nei paesi più ricchi⁶.

Tornando al nostro problema, e senza voler in alcun modo entrare nel merito delle implicazioni che tali risultati potrebbero avere in termini di politica sociale (cosa che evidentemente non solo richiederebbe una analisi ben più dettagliata, ma esulerebbe dall'oggetto di questo lavoro) sembra però abbastanza chiaramente mostrato co-

me la ricerca comparativa sulla qualità della vita possa finire indicazioni quanto meno utili per i *policymakers*. Il caso citato sembra infatti abbastanza esemplificativo di come essa possa contribuire alla soluzione di questioni tanto complesse quanto quella del destino dei sistemi di *welfare*.

2.3 Le obiezioni ideologiche

Il quadro delle obiezioni mosse allo studio del benessere individuale (meglio sarebbe dire della *felicità* se lo studio si limita esclusivamente agli aspetti soggettivi, o della *qualità della vita*, se questi ultimi vengono analizzati in relazione alle condizioni materiali e non materiali di esistenza) non sarebbe completo se tralasciassimo un'ulteriore serie di obiezioni che — per il fatto di sottolineare la «pericolosità» morale e/o politica derivante dalla promozione del benessere individuale, così come lo abbiamo inteso — potremmo definire ideologiche.

Sebbene la materia meriterebbe ben altra trattazione di quella che sarà possibile sviluppare qui, sarà comunque bene ricordarle, per esigenza di completezza.

La prima obiezione di questo tipo è quella secondo la quale la promozione della felicità come meta prioritaria non può che avvenire a spese di altri valori. Ciò che ci interessa sottolineare di tale obiezione, che per la sua stessa natura ideologica non è né contestabile né tanto meno smentibile in termini empirici, è il peso che essa ha avuto ed ha nel pensiero contemporaneo, e ciò per il fatto che, paradossalmente, essa ha ispirato tutte e due le grandi dottrine antagoniste del nostro secolo: quella cattolica e quella marxista, sebbene sia innegabile il fatto che oggi si assiste in entrambe ad una certa inversione di tendenza.

Come il pensiero cristiano pospone il raggiungimento della felicità al di là della vita terrena, in nome dei più elevati valori della cristianità (seppure certamente in termini meno demonizzanti di quelli con i quali i primi moralisti cristiani attaccarono la ricerca epicurea del piacere, in nome della superiorità della vita ascetica), così il marxismo, in nome del più elevato valore della lotta di classe, rimanda *sine die* il conseguimento della felicità al «tempo mitico» in cui la rivoluzione potrà dirsi realizzata.

L'analogia non si limita alla logica del differimento che caratterizza entrambe le dottrine, ma riguarda anche la connotazione di premio finale che la felicità viene ad assumere in entrambe. Come nel

pensiero cristiano la felicità ultraterrena ripaga l'uomo dei sacrifici terreni, così nel pensiero di Marx essa «è il coronamento metaempirico di una situazione di profondo dolore collettivo».

Infine, come per il pensiero cristiano la logica del *carpe diem* minaccia il valore supremo della rinuncia, così, nel pensiero marxista, la logica dell'*hic et nunc* risulta pericolosamente deviante dal 'fine superiore' della lotta di classe (Prandstraller, 1980, 52).

Dunque, entrambe le due fonti intellettuali che ispirano il nostro secolo hanno contribuito a fare della felicità un tabù sociale, e ciò spiega senza dubbio molte cose riguardo al ritardo con cui questi temi sono stati affrontati in molti dei paesi europei. Ma le spinte in questa direzione non finiscono qui.

Come sottolineato da Veenhoven, obiezioni per certi versi analoghe sono per esempio rintracciabili nel pensiero di alcuni moderni critici dell'utilitarismo (Veenhoven cita ancora Bay 1965, 58) secondo i quali l'obiettivo di «procurare la più grande felicità possibile al più gran numero di persone possibile può realizzarsi al prezzo di valori largamente condivisi, come la verità o la crescita» (Veenhoven, 1984a, 4); o ancora di altri autori (per esempio Höffe, 1978, 163), secondo i quali il perseguimento di tale obiettivo potrebbe addirittura implicare la violazione dei diritti umani: la felicità della maggioranza potrebbe cioè essere ottenuta attraverso la repressione delle minoranze, mentre la schiavitù e il totalitarismo potrebbero — in certe condizioni socioeconomiche — apparire più capaci di condurre alla felicità comune che non la libertà e la democrazia (Veenhoven, 1984a, 4).

Connesse a queste preoccupazioni sono infine i timori fantascientifici — di orwelliana memoria — che vedono nel perseguimento della felicità come obiettivo politico un'operazione di ingegneria sociale, che minaccia seriamente la libertà di pensiero e l'autonomia di giudizio degli individui.

Contrariamente alle obiezioni mosse dalle «grandi dottrine», queste ultime sono fortunatamente aperte alla verifica empirica: Veenhoven ha infatti dimostrato non solo che livelli di elevata soddisfazione della propria vita sono in generale largamente più diffusi nelle società politicamente libere, ma anche che, a livello individuale, essi sono maggiormente presenti fra le persone psicologicamente mature, stabili e fiduciose di sé (Veenhoven, 1984a, 159-169, 273-279, 291-294).

Il diffondersi di tali risultanze empiriche, così come del resto il recente interesse che il tema del benessere soggettivo sembra suscitare in ambito cattolico così come nella sinistra, sebbene siano indiscu-

tibili segnali della nuova enfasi che la società pone sul tema della felicità, non possono tuttavia rappresentare altro che l'inizio del processo di «legittimazione» della felicità come aspirazione sociale, che, come abbiamo visto, ha da fare i conti con un'ideologia ben più profondamente radicata nella nostra cultura.

2.4. *Le obiezioni metodologiche*

L'ultima serie di obiezioni mosse allo studio della qualità della vita — per la verità molto più fondate delle precedenti, tanto che sarebbe forse meglio parlarne come di oggettive difficoltà —, riguardano i problemi che la misurazione del benessere individuale comporta.

Una volta stabilito che il domandarsi se e quanto le persone sono felici (soddisfatte cioè delle proprie condizioni di esistenza) e quali siano le condizioni in cui la felicità — nel senso in cui l'abbiamo definita — è più diffusa, è questione rilevante in sociologia, resta infatti da vedere come materialmente ciò possa essere realizzato a livello empirico.

Teoricamente, le strade possibili sono due:

a) utilizzare indicatori oggettivi, dedurre cioè dai comportamenti reali ciò che gli individui sperimentano riguardo alle proprie condizioni di vita;

b) utilizzare indicatori soggettivi, chiedere cioè direttamente alle persone *how do they feel*, come si sentono.

Si è detto *teoricamente* perché — come già sostenuto da Allardt (Allardt, 1976, 230-231) e meglio ancora da Szalai (Andrews-Szalai, 1980, 17) — il dilemma della scelta tra indicatori soggettivi e indicatori oggettivi — che ha spaccato per anni gli studiosi del settore, per conseguenza rallentandone lo sviluppo — è in realtà un falso problema. Nella misura in cui, infatti, studiare la qualità della vita significa studiare relazioni e rapporti tra condizioni materiali di esistenza e percezioni soggettive di benessere — o, per dirla con La Rosa (La Rosa-Cecere, 1983, 377), nella misura in cui «oggetto della ricerca sulla qualità della vita... non è più solo il *Welfare of society*, ma anche... il *feeling del well-being*» — è evidente che entrambi i tipi di indicatori sono — per definizione appunto — indispensabili (Andrews parla degli indicatori soggettivi come di «un complemento vitalmente importante delle misure oggettive» Andrews, 1974, 3). Addirittura, citando Szalai, si potrebbe dire che è «proprio questo doppio livello, questa interazione tra soggettività e oggettività che separa la qualità della vita dagli altri concetti affini, come benessere, livello

di vita, ecc. e che la rende degna di essere considerata un oggetto specifico di ricerca» (Andrews-Szalai, 1980, 14).

Ciò è dimostrabile *a contrario* con un semplice esempio relativo alle conseguenze derivanti dal privilegiare uno solo dei due tipi di indicatori. Se per un caso noi volessimo misurare la qualità della condizione abitativa solo chiedendo al nostro ipotetico intervistato se e quanto si ritiene soddisfatto (dimensione cognitiva) o se e quanto gli piace (dimensione emozionale) la sua abitazione, senza rilevarne le caratteristiche strutturali, la cosa non avrebbe gran senso, giacché non avremmo informazioni riguardo al livello di desiderabilità medio di un alloggio in un determinato periodo e in una determinata comunità, né tanto meno su quanto le caratteristiche oggettive dello spazio abitativo incidono su come la gente vive e si sente (che sono esattamente gli obiettivi per i quali avrebbe senso fare una indagine sulla condizione abitativa nel quadro di uno studio sul benessere).

Se, invece, ci limitassimo alla rilevazione esclusiva delle caratteristiche oggettive degli alloggi, non potremmo certamente sapere se e quanto l'incremento dello spazio vitale possa contribuire a migliorare il benessere delle persone. A meno che — ma qui gli indicatori così detti oggettivi cesserebbero di essere tali — ciò non venga determinato sulla base di *standards* arbitrariamente fissati dal ricercatore. In questo senso non si può non concordare con Andrews quando — sottolineando l'inappropriatezza dei termini «oggettivo» e «soggettivo» riferiti all'uso di indicatori del benessere — afferma che sarebbe più giusto distinguere tra «indicatori che dipendono dal giudizio e/o dalla registrazione di qualcuno che non è la persona la cui qualità della vita si sta misurando e indicatori che invece dipendono dalla diretta e immediata esperienza della persona della cui qualità della vita ci si sta occupando» (Andrews-Szalai, 1980, 277).

Insomma, quando, parlando di qualità della vita, si parla di problemi di misurazione, non si fa riferimento — come si è visto — al problema della scelta tra diversi tipi di indicatori, quanto piuttosto ad una serie di specifici problemi metodologici che derivano dall'uso di tali indicatori, o più precisamente dall'uso di quegli indicatori che abbiamo definito soggettivi. Sono infatti questi ultimi a suscitare maggiori perplessità. Si tratta come vedremo, di obiezioni numerose e di diversa natura, e pertanto converrà affrontarle distinguendo i tre distinti ordini di problemi che esse sollevano: problemi di validità, problemi di attendibilità e infine problemi di comparabilità.

2.4.1. *Problemi di validità*

Una serie di perplessità vengono sollevate riguardo alla possibilità di ottenere misure valide del benessere soggettivo attraverso l'uso di domande dirette. Le questioni più rilevanti che vengono poste sono le seguenti:

- 1) le persone sono solite pensare alla loro vita come insieme, sì da essere in grado di fornire risposte valide a tale riguardo?
- 2) sono esse in grado di distinguere tra ciò che si vuole misurare (la percezione riguardo alle condizioni di vita) ed aspetti di altra natura (per es. lo stato d'animo, l'umore, e così via?) E soprattutto, esse conoscono la loro «vera» felicità?
- 3) ammesso che le persone siano in grado di fornire risposte valide, esse sono realmente intenzionate a farlo, o — al contrario — si mostrano reticenti a parlare di un aspetto così privato della loro vita?
- 4) anche se le persone possono e vogliono parlare della felicità (così come l'abbiamo definita), sono esse in grado di farlo onestamente, senza condizionamenti di sorta?
- 5) e ancora, ammesso anche che le persone possano e vogliano parlare della loro felicità, e che siano in grado di farlo senza essere influenzati, hanno i loro giudizi un sufficiente livello di stabilità nel tempo, tale da poter essere considerati validi? (Veenhoven, 1984a, 40-55; Andrews, 1974, 10-13).

Come si vede, si tratta di questioni grosse e complesse e tuttavia — come vedremo — sia Andrews che Veenhoven — tra i più appassionati fautori dell'uso degli indicatori soggettivi o percettivi — sono in grado di fornire argomentazioni convincenti riguardo alla infondatezza delle perplessità menzionate. Si tratta di argomentazioni assai articolate, confortate da numerosi riscontri empirici, che in questa sede mi limito a richiamare soltanto brevemente.

Cominciando dalla prima (le persone pensano alla loro felicità, in modo da poter dare risposte valide su questo argomento?) aldilà del fatto che sembra quanto meno strano dubitare del fatto che le persone abbiano delle opinioni su quanto loro piaccia la propria vita, si può concordare con Veenhoven quando afferma che una persona che non abbia mai pensato alla propria felicità e che venga invitata a rispondere su questo tema, può reagire in quattro diversi modi: — può esplicitamente dire di non avervi mai pensato; — può fornire risposte imprecise, date a caso; — può fornire risposte stereotipate; — può infine rispondere con maggiore lentezza, dopo aver cioè im-

piegato un po' di tempo a riflettere.

Ora, nessuna di queste situazioni sembra determinarsi sul piano empirico: nella ricerca condotta da Andrews (Andrews, 1974, 13) la percentuale di persone che hanno risposto «non ho mai pensato a ciò» non supera l'1%, così come i controlli effettuati sulla coerenza delle risposte (per es. verificandone la stabilità nel tempo, o la correlazione tra la felicità dichiarata ed altri fattori) e sul loro eventuale carattere stereotipato (controllando per es. le associazioni tra la felicità dichiarata dall'individuo e le valutazioni che egli dà della felicità altrui) hanno avuto esiti negativi. Né infine si registrano casi di persone che presentano una scarsa prontezza di reazione alla domanda. Il che sembra per il momento sufficiente a respingere la prima contestazione.

Venendo ora alla seconda (gli individui sono in grado di distinguere la felicità da altre questioni affini, e, se sì, conoscono la loro vera felicità?), vale ancora una volta la pena fare riferimento ai dati riportati da Veenhoven a tale proposito (Veenhoven, 1984a, 43-44). Veenhoven richiama l'indagine condotta da Kammann (Kammann, 1979, 8), nella quale veniva chiaramente mostrato come le risposte relative alla felicità fossero solo modestamente correlate allo stato d'animo del momento, e, ancora una volta, quella svolta da Andrews che — nel già citato lavoro del 1976 — ha trovato che le risposte relative alla felicità erano del tutto indipendenti dall'umore del giorno in cui veniva effettuata l'intervista.

Ancora più significativo è forse un altro risultato, emerso dalla medesima indagine, ed in particolare da un'analisi fattoriale fatta su 68 items di percezione della qualità della vita. Si trattava di valutazioni molto diverse, alcune riguardavano la vita nel suo insieme, altre aspetti specifici della esistenza, alcune riguardavano valutazioni strettamente personali, altre valutazioni fatte raffrontandosi ad altri. Ora, dall'analisi fattoriale è emerso con chiarezza un raggruppamento di tutti gli items relativi a valutazioni complessive e personali della vita vista come insieme (*personal overall evaluation of life as a whole*), e cioè esattamente di ciò che definiamo felicità; mentre tutte le valutazioni di natura diversa restavano escluse dalla creazione del fattore.

Il che — sostiene Veenhoven — «non lascia dubbi sul fatto che domande chiare sulla felicità ottengono risposte che differiscono consistentemente dalle risposte a domande su fenomeni ad essa strettamente vicine» (Veenhoven, 1984a, 44).

Il fatto che le persone siano in grado di distinguere la felicità da altre dimensioni ad essa molto simili, non significa però imme-

diatamente che le persone sappiano dire «quanto» sono felici: le valutazioni sulla propria felicità — in altre parole — potrebbero essere soggette ad una serie di meccanismi (meccanismi di difesa, per es., come la negazione o la distorsione) che potrebbero agire nel senso di una sovrastima — o anche di una sottostima — della propria felicità. Anche in questo caso, però, numerosi controlli condotti attraverso il confronto tra la felicità dichiarata verbalmente e la tendenza ad assumere atteggiamenti difensivi, attraverso il rapporto tra affermazioni verbali e comportamenti non verbali e, infine, attraverso studi di profondità basati su interviste cliniche, hanno mostrato che, sebbene non si possa ritenere che l'autoinganno sia un problema inesistente, esso è tuttavia un fenomeno poco diffuso o comunque non in maniera tale da ritenere poco validi i dati ottenuti attraverso domande dirette (Veenhoven, 1984a, 47).

Quanto poi alla terza questione, la reticenza, è sufficiente dire che sia l'indagine di Andrews (Andrews, 1974, 11), sia quella di Cantril (Cantril, 1965, 234) hanno ottenuto una percentuale di rifiuti (circa il 15%) e di mancate risposte alle domande riguardanti la felicità, sostanzialmente simile a quella che usualmente si ottiene in tutte le indagini condotte in tema di atteggiamenti.

Più complessa invece è la questione del condizionamento sociale che può influenzare le valutazioni sulla felicità o — più esplicitamente — può spingere gli individui a mentire. Come giustamente scrive Veenhoven «la felicità non è una faccenda socialmente neutrale» il che può far pensare all'intervento di un effetto di «desiderabilità sociale» (Veenhoven, 1984a, 48). Senza addentrarsi nella dimostrazione puntuale di come nessuna delle conseguenze che potrebbero derivare da tale intervento (per es. la sovrastima della felicità o l'esistenza di una correlazione positiva tra felicità dichiarata e conformismo) abbia riscontri empirici, basti qui semplicemente notare che non vi sono ragioni valide per ritenere che la desiderabilità sociale abbia sulle dichiarazioni in tema di felicità un effetto maggiore che sulla misurazione di altri atteggiamenti, per esempio quelli politici. Se dunque il rischio di questo effetto distorto è un rischio comune a gran parte degli oggetti di ricerca, esso non può ragionevolmente essere considerato un motivo sufficiente per contestare l'uso di indicatori soggettivi in tema di benessere.

Infine, la questione della stabilità. Anche a tale proposito le preoccupazioni sollevate appaiono eccessive. Andrews, per es., nella sua indagine, ha ripetuto una serie di domande sulla felicità ad un subcampione di trecento persone, cinque mesi dopo l'intervista iniziale (Andrews, 1974, 13). Bene, più dell'80% degli intervistati hanno for-

nito la stessa categoria di risposta, o una categoria immediatamente adiacente a quella indicata cinque mesi prima. Tale percentuale diveniva significativamente più alta se riferita solo a coloro che dichiaravano che, nel periodo considerato, le condizioni di vita erano rimaste pressoché immutate; in altre parole, coloro che davano risposte diverse da quelle fornite in precedenza dichiaravano anche che, nel frattempo, la loro vita era cambiata. Si trattava perciò di risposte equilibrate.

Tutto considerato, quindi, pure essendo evidente che esistono numerosi problemi non del tutto risolti, tali problemi non sembrano tuttavia maggiori di quelli comuni a gran parte della ricerca sociale.

2.4.2. *Problemi di attendibilità*

Esiste poi un'ulteriore serie di problemi, di natura più tecnica, riconducibili sostanzialmente al fatto che spesso, per l'intervento di alcuni fattori cui accenneremo più avanti, l'uso di strumenti di rilevazione simili può dar luogo a risultati diversi. Anche se tali questioni non solo rappresentano problemi reali, ma sono anche di difficile soluzione, esse non possono essere considerati ostacoli specifici allo studio della qualità della vita — in particolare agli aspetti soggettivi di quest'ultima — e ciò perché, ancora una volta si tratta di problemi comuni a tutte le indagini condotte attraverso intervista o questionario, tant'è che essi hanno costituito spesso materia di un acceso dibattito in ambito metodologico.

Innanzitutto, l'influenza dell'intervistatore. È noto che tra intervistatore e intervistato tende a crearsi un particolare rapporto che può, a seconda del livello di «simpatia» che si crea fra i due, portare all'intervento di un fattore di desiderabilità sociale o di reticenza, dei quali per altro si è già discusso.

È vero che, se si adottano sistemi di rilevazioni più «anonimi», per esempio l'uso di questionari piuttosto che di interviste in profondità, oppure — restando nell'ambito delle indagini condotte attraverso somministrazione di questionari — il ricorso a domande a scelta multipla piuttosto che a domande aperte, l'effetto-intervistatore può essere agevolmente ridimensionato. Ma è vero anche che tale scelta non appare priva di conseguenze giacché è noto — molte indagini lo hanno dimostrato — che l'uso di questionari strutturati a domande chiuse può determinare un altro genere di distorsione, per esempio il *response-set* o il *response-style*, e oltre a richiedere una maggiore cura nella costruzione dello strumento in conseguenza del fatto

che le risposte alle domande-chiave (per es. la domanda in cui si chiede all'intervistato di esprimere il suo giudizio sul livello di soddisfazione complessiva delle proprie condizioni di esistenza) risultano spesso fortemente influenzate dalla collocazione che tali domande hanno all'interno del questionario (Veenhoven, 1984a, 57).

Tuttavia, giova ripeterlo, non vi sono ragioni per ritenere che il ruolo dell'intervistatore o dello strumento di rilevazione in sé, giochino in questo tipo di indagine un ruolo diverso, o più incisivo, di quanto non facciano per esempio in indagini sui redditi o, meglio ancora, su atteggiamenti di qualsiasi sorta.

Pertanto la conclusione che è corretto trarre a questo punto non consiste certo nell'abbandonare questo campo di indagine, quanto — piuttosto — nell'intensificare la sperimentazione di nuovi e più sicuri sistemi di rilevazione.

2.4.3. Problemi di comparabilità

C'è ancora un'altra questione importante da affrontare, ed è quella che riguarda la comparabilità dei risultati di ricerca, ammesso anche che si tratti di risultati validi (cfr. par. 2.4.1) e attendibili (cfr. par. 2.4.2).

Come si è già avuto occasione di accennare, la questione della comparabilità dei risultati mette in discussione il senso stesso del fare ricerca sulla qualità della vita — non a caso Andrews ne parla come di problemi di interpretazione (Andrews, 1974, 13) — poiché, come sottolinea Szalai, anche se l'analisi di «somiglianze e differenze è il pane quotidiano della scienza sociale» in generale, la ricerca sulla qualità della vita è ricerca comparativa in un senso più specifico: essa nasce infatti proprio in risposta all'esigenza di verificare come paesi, culture, società o epoche diverse sperimentino diversi livelli di benessere (Andrews-Szalai, 1980, 18). In questo senso, le possibilità di confronto fra i risultati appaiono realmente vitali.

Il problema della comparabilità ha diverse sfaccettature che riguardano però sostanzialmente tre questioni:

- 1) la possibilità di comparare le informazioni ottenute da individui diversi, sebbene appartenenti alla stessa entità sociale;
- 2) la possibilità di confrontare gruppi culturalmente non omogeni;
- 3) la possibilità di confrontare uno stesso gruppo in tempi differenti (Andrews, 1974, 13-14).

La prima questione verte essenzialmente sul fatto che poiché le persone possono riferirsi a standards molto diversi nel valutare la lo-

ro vita, standards che del resto restano ignoti al ricercatore sociale, le loro valutazioni non sono confrontabili.

Le domande che ne derivano sono molteplici: ci si può per esempio chiedere non solo se il *continuum* felicità/infelicità o soddisfazione/insoddisfazione sia uguale per tutti (qual è il livello di felicità massima concepita? è lo stesso per tutti?), ma anche se esperienze simili di felicità o infelicità vengano effettivamente espresse con le stesse parole oppure no (potrebbe darsi infatti il caso che uno stesso attributo, per es. «infelice», possa esprimere in realtà esperienze molto diverse da un soggetto all'altro, o — al contrario — che persone diverse attribuiscano aggettivi diversi ad esperienze sostanzialmente simili) e così via (Veenhoven, 1984a, 58-61).

Tali domande restano purtroppo allo stato attuale senza risposta, almeno sul piano empirico. Ci sono tuttavia alcune argomentazioni a sostegno della comparabilità dei risultati, alcune delle quali appaiono convincenti, e che converrà pertanto richiamare.

Una prima considerazione di ordine generale, riportata da Andrews, è che, da un punto di vista fenomenologico, i sentimenti e le valutazioni delle persone sono di per sé un fatto significativo. «Da questa prospettiva — scrive l'autore — si potrebbe dire che le differenze tra le persone, tra i gruppi o tra le diverse epoche nei meccanismi che producono le percezioni, pur essendo interessanti, non diminuiscono certo la realtà della percezione stessa» (Andrews, 1974, 14).

Questo tipo di prospettiva che, più che risolvere, nega l'esistenza di un problema di comparabilità degli aspetti soggettivi del benessere, è ben distante dalla posizione sostenuta da Veenhoven, (Veenhoven, 1984a, 60-61) il quale, partendo dal presupposto che non vi sono dubbi sul fatto che esistano differenze nelle rappresentazioni mentali che gli individui hanno della felicità, della soddisfazione, ecc., afferma che il problema vero è quello di vedere se si tratta di differenze grandi o trascurabili ed elenca una serie di argomenti a favore di quest'ultima ipotesi. Tali argomenti sono, sinteticamente, i seguenti.

Innanzitutto, uno dei motivi che ci consente di ritenere che le differenze nelle rappresentazioni mentali della felicità non sono di grossa portata è che esse non sono determinate esclusivamente dall'esperienza individuale. Se lo fossero, potremmo attenderci due conseguenze: la prima è che nessun individuo potrebbe concepire una felicità maggiore di quella direttamente sperimentata, cosa questa certamente non vera giacché la maggior parte degli individui valuta la propria condizione proprio confrontandosi con la felicità/infelicità altrui; la seconda conseguenza è che le persone tenderebbero ad esprimere valutazioni «medie» circa la loro condizione, e cioè interamen-

te racchiuse tra la loro esperienza «migliore» e «peggiore», il che è smentito dalla varietà delle valutazioni registrate a livello empirico. Dunque, entrambe le conseguenze non si verificano.

Un secondo argomento, ancora suggerito da Veenhoven, riguarda il fatto che le persone, sia attraverso il rapporto diretto con gli altri simili, sia attraverso i mass-media, conoscono certamente più esperienze di quelle direttamente vissute. Pertanto possiamo attenderci che esse «apprendano tutte le varianti della felicità possibili, almeno quelle esistenti nella loro cultura» (Veenhoven, 1984a, 60).

Infine, continua l'autore, se le valutazioni riguardo alla propria felicità — gioverà ancora ripetere che parliamo della felicità come aspetto soggettivo del benessere — non potessero essere soggette a comparazione, «dovrebbe essere improbabile che esse varino in modo uniforme e congruente in relazione a questioni essenzialmente differenti», come il prestigio sociale, il reddito nazionale, lo stato civile, ecc. (Veenhoven, 1984a, 60). In altre parole, se questo avviene (se cioè non riscontriamo correlazioni totalmente «anarchiche») ciò è dovuto proprio al fatto che gli individui condividono l'«idea» di ciò che è positivo e di ciò che non lo è.

La seconda questione sollevata in tema di comparabilità è strettamente connessa alla precedente, e può essere espressa come segue: se non è possibile confrontare le valutazioni di individui appartenenti alla stessa cultura, a più forte ragione non è possibile confrontare risultanze relative ad ambiti culturali diversi, giacché potremmo attenderci in questo caso una diversità negli orientamenti valoriali che determinano gli standards valutativi, ancora maggiore. Più in particolare, è possibile che le sfere della vita (per es. la famiglia o il lavoro, ecc.) a cui si attribuisce maggiore importanza differiscano profondamente.

Oltre che richiamando le argomentazioni della prospettiva fenomenologia che — se ritenute convincenti — possono essere integralmente riproposte a questo proposito, la risposta a questa seconda obiezione può essere più efficacemente data sulla base di riscontri empirici.

Lo studio condotto da H. Cantril nel 1965 (Cantril, 1965) in 13 paesi di differenti culture, ha infatti mostrato una notevole similarità nella struttura dei criteri che orientano la valutazione delle proprie condizioni di vita. «È abbondantemente chiaro — scrive Cantril —... che allo stato attuale dello sviluppo umano e sociale la larga maggioranza delle speranze e dei timori della gente riguarda il complesso del benessere personale, benessere che è abbastanza semplicemente e «genuinamente» definito: un livello di vita decente, buone

opportunità per i figli, sviluppo tecnologico, buona salute, un buon lavoro, una casa decente, una vita familiare serena,... un maggior senso di responsabilità politica e sociale e di essere utile agli altri, e infine l'aspirazione al miglioramento di sé» sono infatti menzionati da una sensibile percentuale dei soggetti esaminati di ciascun paese (Cantril, 1967, 145-146).

Risultati praticamente analoghi sono quelli ottenuti dalla ricerca di Andrews e Withey del 1974 (Andrews-Whitey, 1974) che, sebbene svolta unicamente negli Stati Uniti, metteva a confronto 22 sottogruppi profondamente diversi dal punto di vista socio-culturale, e cioè in termini di razza, età, livello di istruzione, reddito, stato occupazionale, ecc. «Sebbene il *range* dei gruppi fosse più limitato rispetto all'indagine di Cantril — scrive Andrews — è tuttavia rimarchevole il fatto che lo stesso modello statistico che descriveva come gli individui della popolazione considerata nel complesso potesse aumentare il loro livello di soddisfazione in relazione alla loro vita, funzionava ugualmente bene per gli individui di ciascuno dei 22 differenti sottogruppi esaminati (Andrews, 1976, 15).

Come del resto simili sono i dati emersi dall'indagine che Andrews ha svolto alcuni anni dopo con Inglehart (Andrews-Inglehart, 1979) in 9 società occidentali, dalla quale non solo è stato riconfermato che le componenti del benessere sono più o meno simili nelle diverse società, ma anche che «le 11 componenti del benessere che erano state esaminate sono risultate essere collegate (*fit together*) nel pensiero della gente in modo generalmente simile in ognuno dei 9 paesi» (Andrews-Szalai, 1980, 277).

Sulla base di ciò — continua Andrews — è stato dedotto che c'è una similarità nel significato del benessere soggettivo (*perceived*) in queste nazioni, che rende ragionevole intraprendere ulteriori ricerche comparative (Andrews-Szalai, 1980, 276). Sul che credo, non si possa non essere d'accordo almeno fintanto che ulteriori materiali empirici non dimostrino il contrario.

La terza questione, infine, riguarda — come si è detto — la impossibilità di confrontare dati ottenuti in periodi differenti, in ragione del fatto che i cambiamenti che si possono verificare negli standards di valutazione nell'arco di un periodo più o meno lungo possono rendere scorretta la comparazione.

Della questione della stabilità dei risultati si è già parzialmente discusso a proposito dei problemi di validità (cfr. par. 2.4.1.) e si è avuto occasione di vedere come l'indagine di Andrews e Withey abbia mostrato una notevole stabilità nelle risposte a distanza di cinque mesi. Non si è detto invece dei dati simili che emergono nell'in-

dagine di Bradburn e Caplovitz (Brandburn-Caplovitz, 1965, 85) che hanno ripetuto la rilevazione a distanza di otto mesi, e ancora nella ricerca di Atkinson (Atkinson, 1982) che ha invece allungato l'intervallo fra le due rilevazioni a due anni.

Ora, sebbene queste indagini coprano un arco di tempo relativamente breve (massimo due anni, come si è detto) una prima indicazione circa la comparabilità dei risultati nel tempo sembra ugualmente lecito trarla. Quanto poi a quel che accade in periodi di tempo relativamente più lunghi — sebbene non si disponga di dati certi — si può facilmente concordare con Andrews quando afferma innanzitutto che una serie di aspetti della vita, per esempio la famiglia, la casa, la libertà, possono intuitivamente essere considerati relativamente stabili, per cui «sebbene gli specifici dettagli e le situazioni della vita possano cambiare, si può immaginare che la serie di indicatori basati su fenomeni regolari come questi citati continuerebbero ad essere rilevanti per la distribuzione del benessere»; e, in secondo luogo che, nella misura in cui si verificassero dei cambiamenti, essi si verificherebbero abbastanza lentamente da consentire un progressivo adattamento del sistema di indicatori soggettivi da utilizzare (Andrews, 1976, 16-17).

Comunque sia, dubbi sulla stabilità nel lungo periodo dovrebbero ancora una volta stimolare nuove aree di ricerca, per esempio indagini che dedichino più spazio al passato e alla storia degli individui in tema di benessere, o meglio ancora progetti di ricerca longitudinali, piuttosto che portare all'abbandono di questo settore di studi che, allo stato attuale, — come si è cercato di dimostrare — non apparirebbe sufficientemente motivato.

Né è forse superfluo ricordare che la maggior parte dei problemi sollevati a proposito degli indicatori soggettivi sono praticamente analoghi a quelli che derivano dall'uso di indicatori oggettivi: ricorrendo ad un paradossale esempio di Andrews, possiamo notare come non avrebbe in realtà molto senso utilizzare lo stesso standards di adeguatezza nutrizionale in termini di contenuto calorico del cibo consumato, per un monaco buddista e per un taglialegna svedese.

2.4.4. I problemi da affrontare

Lo sforzo che si è andati facendo fin qui per dimostrare come non ci siano in realtà motivi sufficienti che giustifichino l'abbandono di un campo di indagini — quello della qualità della vita — che, per molti versi, si presenta ricco di promesse, non deve tuttavia in-

durre a ritenere che non esistano a tutt'oggi una serie di questioni aperte, sul fronte sia degli indicatori soggettivi che di quelli oggettivi. Al contrario, numerosi sono i problemi che richiedono ulteriori approfondimenti e che meritano pertanto almeno di essere menzionati in questa sede.

Un primo problema riguarda l'individuazione delle sfere (*concerns*) della vita umana che partecipano alla definizione della qualità della vita di un individuo. Sebbene la maggior parte delle indagini sulla qualità della vita proceda alla individuazione dei *concerns* rilevanti attraverso una rilevazione preventiva delle «speranze» e delle «preoccupazioni» degli individui, e sebbene entrambe queste ultime siano risultate comuni a gran parte degli individui di diverse nazioni e culture (si ricordi, per tutte, l'indagine di Cantril), resta però aperto un interrogativo relativo alla possibilità che certe esigenze — anche molto rilevanti — restino inesprese, o perché relegate al di sotto del livello di coscienza, e perché annientate da un sistema di valori e di razionalità dominante e stereotipata⁷.

Un secondo problema aperto riguarda la comprensione del peso che la soddisfazione ricavata dalle diverse sfere della vita ha nel determinare il livello complessivo di ciò che abbiamo definito qualità della vita. Una persona può vivere situazioni di incongruenza, avere una splendida casa ed un pessimo rapporto coniugale, molto danaro e poco tempo, e così via. E certamente non è né facile né corretto attribuire arbitrariamente pesi differenziati: sebbene sia possibile chiedere agli individui di esprimere le loro priorità in materia, non si può tuttavia arrivare ad affermare che, per esempio la salute è due volte più importante del reddito, il che impedisce di arrivare alla costruzione di un indice sintetico della qualità della vita che consenta di operare confronti a livello complessivo.

Un terzo problema, per certi versi non dissimile dal precedente, riguarda la scelta dei criteri per l'individuazione degli standards di riferimento dalla quale, ovviamente, deriva la valutazione che un ricercatore dà di un individuo o meglio ancora di un gruppo. È possibile — anzi probabile — il caso di un gruppo sociale che ottenga, rispetto ad un qualsivoglia indicatore *x*, punteggi più elevati se confrontati con un altro gruppo della medesima società, e più bassi se confrontati con un gruppo sociale analogo di un'altra società (Andrews-Szalai, 1980, 280). La collocazione definitiva del gruppo dipenderà dai criteri di standardizzazione utilizzati dal ricercatore, il che pone un serio problema di omogeneizzazione delle procedure di ricerca.

Infine, ma la lista dei problemi aperti potrebbe forse continua-

re, c'è il problema della convertibilità o della trasferibilità. Come sottolineato da Allardt (Allardt, 1976, 233) generalmente le dimensioni del benessere sono considerate come *output*. Ma vi è anche un aspetto di *input*. Ciascuna dimensione del benessere può essere infatti considerata come meta, ma anche come risorsa attraverso la quale è possibile raggiungere nuovi fini. Per riprendere l'esempio di Allardt, l'attaccamento alla comunità può presumibilmente influenzare le risorse politiche di un individuo, così come l'attaccamento alla famiglia può avere effetti sulla salute o sul lavoro e questa ultima sul reddito. E non sempre gli effetti di un evento positivo in sé sono necessariamente positivi o privi di conseguenze. A livello macro-sociale, per es., l'allungamento dell'età media di vita ha dato luogo alla questione degli anziani. Il che pone il problema di valutare complessivamente processi e trasformazioni sia individuali che sociali.

Ciò nonostante — si consenta di concludere ripetendolo ancora una volta — le difficoltà di ordine metodologico non appaiono tali da bloccare quel processo di lenta accumulazione che — come avvenuto in altri campi di ricerca altrettanto complessi, si pensi, per tutti, alla misurazione degli atteggiamenti — può portare nel tempo a soluzioni efficaci⁸.

E se è vero che, come si è cercato di mostrare, nemmeno le obiezioni di ordine più generale, quelle che abbiamo definito scientifiche ed ideologiche, appaiono del tutto fondate, ci si può ragionevolmente augurare che lo studio delle interconnessioni tra aspetti soggettivi ed aspetti oggettivi del benessere divenga, nel prossimo futuro, oggetto di un più intenso interesse.

3. Il contributo della ricerca sulla qualità della vita allo studio della povertà

Se volessimo sintetizzare quanto si è andati cercando di sostenere fin qui occorrerebbero in realtà poche parole. Si tratta infatti in buona sostanza di due questioni centrali, e cioè:

a) la felicità, intesa come uno dei due poli inalienabili di quella relazione reciproca tra aspetti oggettivi e aspetti soggettivi del benessere che definiamo *qualità della vita*, è a pieno titolo oggetto della ricerca sociologica;

b) la qualità della vita può essere misurata attraverso l'uso congiunto di indicatori soggettivi ed oggettivi, sebbene si rendano necessari ulteriori sforzi ed approfondimenti sul piano metodologico.

È proprio quest'ultimo aspetto, quello dei problemi irrisolti da

affrontare — e del resto perciò lo si è richiamato — che rende necessario soffermarsi su un'ultima questione, che potremmo definire della «utilità degli sforzi» nella ricerca sulla qualità della vita. Nella misura in cui, infatti, lo stato della ricerca in questo settore richiede ulteriori sforzi, è doveroso domandarsi se e perché valga la pena sostenere tali costi, o, in altre parole, domandarsi quali prospettive e quali ulteriori contributi offra lo studio della qualità della vita alla problematica del benessere sociale. Se tralasciassimo questo aspetto, credo che parte del senso di questo lavoro andrebbe irrimediabilmente perso.

Naturalmente, esistono diversi livelli di risposta possibili. Ad un primo livello, più strettamente empirico, si potrebbe infatti rispondere sottolineando l'enorme potenziale euristico dello studio della qualità della vita⁹. Ma su questo, credo si sia indirettamente già detto abbastanza nel corso del lavoro. E del resto basta leggere le ultime pagine del lavoro di Veenhoven (quelle nelle quali l'autore distrugge, sulla base dei dati precedentemente analizzati, alcune erronee credenze, così radicate che lo stesso autore non esita a definirle «miti», quale ad esempio quella secondo cui la società occidentale è una fonte di infelicità), per aver prova tangibile di come gli sforzi di ricerca in materia di benessere soggettivo, se ben mirati, possano essere pienamente ripagati.

È invece ad un altro livello che mi interessa rispondere alla obiezione sulla possibile «inutilità degli sforzi», e precisamente indagando, a livello della teoria, sulle connessioni tra l'area della qualità della vita ed un altro tema confinante, quello della povertà.

Com'è noto, la presentazione del Rapporto sulla povertà, preparato dalla Commissione sulla povertà presieduta da E. Gorrieri, è coincisa con il riaccendersi dell'interesse per questo tema, la cui rilevanza, che non andrebbe neanche sottolineata tanto è ovvia, è restata tuttavia in secondo piano, almeno in Italia, per un periodo di tempo non trascurabile. Il dibattito che si è andato di recente sviluppando ha riguardato, e riguarda, numerosi aspetti, che vanno dalla valutazione dell'entità del fenomeno, all'interpretazione delle sue cause, all'individuazione dei rimedi per arginarlo. Accanto a questi, forse sarebbe più preciso dire a monte di questi, c'è però ancora da menzionare un'altra questione e cioè quella — metodologica — dei criteri di misurazione della povertà, questione strettamente connessa, com'è ovvio del resto, al problema, ancora aperto, della definizione del concetto di povertà.

È precisamente su questo aspetto che intendo soffermarmi, nella convinzione che poco senso ha affrontare gli innumerevoli risvolti della questione povertà fintanto che non si sia raggiunto un minimo

di accordo su che cosa significhi essere poveri oggi e, conseguentemente, su come si misuri la povertà.

In realtà, come preciseremo meglio dopo, dire che oggi non sia riscontrabile un unanime accordo nel modo di definire la povertà non sarebbe corretto: che si tratti infatti di un fenomeno multidimensionale, meglio ancora globale, relativo e dinamico, è ormai chiaro per tutti, e non da oggi, ma almeno dalla pubblicazione dell'Indagine sulla povertà in Italia degli anni 1979-80 (Sarpellon, 1982). Il vero problema è infatti un altro, e cioè che, a fronte di questa ormai generalizzata consapevolezza di cosa sia e anche di come andrebbe misurata la povertà, si riscontra tuttavia ancora oggi l'assenza di una strumentazione metodologica adeguata. C'è, in buona sostanza, un non sanato gap tra la metodologia, per così dire, *auspicata* e la metodologia realmente *utilizzata*, gap dovuto indiscutibilmente alla oggettiva inesistenza dei supporti empirici necessari.

Si tratta di un problema non certamente nuovo, se è vero che non solo, di recente, più di un commentatore dell'ultimo rapporto sulla povertà vi ha fatto cenno (si vedano i contributi di Giori e di Mingione, (Giori 1986, Mingione 1986), ma che addirittura già Sarpellon nell'82, poneva il problema in termini molto espliciti. Dopo aver menzionato il problema della carenza di «informazioni, dati statistici e conoscenze in genere», carenza che ha forzatamente condotto il gruppo di ricerca a stimare l'estensione dell'area della povertà in base ad indicatori esclusivamente economici (gli unici per i quali esistono dati sufficienti), l'autore scrive infatti: «il ridursi agli aspetti economici della povertà è quindi anche una *costrizione* che la disponibilità dei dati attualmente impone», D'altra parte «questo stato di cose — continua l'autore — è una *conseguenza* di quell'impostazione teorica che limita il concetto di povertà alla sua sola dimensione economica, bloccando almeno parzialmente la verifica di altre ipotesi di lavoro. Le cattive teorie — conclude Sarpellon —, come dicono gli statistici, producono cattivi dati e, si potrebbe aggiungere, ostacolano lo sviluppo di altre teorie» (Sarpellon, 1982, 61-62).

Insomma, la carenza dei dati non è una giustificazione sufficiente e, soprattutto, non può esserlo in eterno. Se infatti, in una prospettiva di breve periodo, è ovviamente preferibile, e certamente utile, lavorare con i dati di cui si dispone piuttosto che non lavorare affatto, in una prospettiva di più lungo periodo bisogna invece porsi il problema di disegnare il quadro dei materiali empirici «idealmente» necessari (il citato contributo di Giori va appunto in questa direzione). E ciò, anche in vista di quel più stretto rapporto di collaborazione e di interscambio con gli organismi ufficiali di rilevazione (nella fat-

tispecie l'ISTAT), la cui esigenza è oggi diffusamente sentita (le stesse recenti iniziative dell'AIS stanno a testimoniarlo).

Dirò subito che il mio contributo intende andare precisamente in questa direzione: cercherò infatti di mostrare come la promozione di indagine longitudinali sulla qualità della vita (nel senso in cui l'abbiamo definita nel corso di questo lavoro) possa contribuire alla soluzione di alcuni aspetti sia concettuali che metodologici dello studio della povertà; come, in altre parole, le indagini comparative sulla qualità della vita costituiscano una metodologia fruttuosa, oltre che praticabile (cfr. par. 2), e, soprattutto potenzialmente capace di riequilibrare le distorsioni che hanno caratterizzato l'evoluzione di questo settore di studi, che ha visto profonde trasformazioni del concetto di povertà tradursi in apparati di misurazione — per quanto migliorati e perfezionati possano essere — sostanzialmente immutati e, a detta degli stessi autori che li hanno messi a punto, insoddisfacenti, o quanto meno limitativi.

3.1. *Teoria e ricerca. Lo sviluppo ineguale degli studi sulla povertà*

Per entrare in argomento in termini meno astratti, sarà utile ripercorrere, sia pure molto brevemente, le tappe di questa evoluzione, prima sul versante della teoria, e poi su quello dei sistemi di misurazione utilizzati. Riprenderò sinteticamente, il capitolo che Sarpellon dedica alla storia delle diverse concezioni della povertà (Sarpellon, 1982, 55-72).

Com'è noto, le prime indagini sulla povertà, fra cui quella ormai famosa di Rowntree, che risalgono ai primi anni del 900, partivano da una concezione di povertà *assoluta*, misurata cioè attraverso il confronto del reddito familiare con la cosiddetta *linea della povertà*, ossia con quella soglia di reddito (ovviamente rapportata alla dimensione del nucleo e al variare dei prezzi) al di sotto della quale non era possibile procurarsi il minimo necessario per garantirsi la sopravvivenza (bisogni minimi di cibo, abbigliamento, combustibile, casa e spese di gestione domestica).

Successivamente, la acquisita consapevolezza dei numerosi limiti presenti nell'approccio 'assoluto' allo studio della povertà (riassumibili nelle scarse possibilità di comparazione, oltre che nell'arbitrarietà dei criteri che regolano la selezione dei beni via via ritenuti indispensabili), approccio che pure ha dominato per circa cinquant'anni gli studi sulla povertà (la stessa Inchiesta parlamentare sulla miseria e sui mezzi per combatterla del '51-'52, pur misurando la povertà in termini rea-

li piuttosto che monetari, ne è una prova), l'acquisita consapevolezza dei limiti, dunque, unita alle importanti trasformazioni verificatesi sia sul piano economico che su quello culturale una volta chiusa la fase del secondo dopoguerra, portò, negli anni '60, ad una svolta significativa.

La novità consisteva nel fatto che la quantità di reddito disponibile, pur conservando una posizione centrale nel concetto di povertà, non veniva tuttavia più identificato immediatamente con essa, ma tendeva piuttosto a porsi come un *indicatore* di una situazione di vita più complessiva. In altre parole, *povertà economica* e *povertà* venivano così a caratterizzarsi per la prima volta come due questioni concettualmente diverse.

Lo svilupparsi dei sistemi di *welfare* e la conseguente minore dipendenza dal reddito monetario per la soddisfazione di alcuni bisogni prioritari (salute, istruzione, casa, ecc.), accanto al pieno manifestarsi di nuovi disagi sociali non strettamente economici (si pensi per esempio a tutta la problematica della integrazione sociale, sorta a seguito delle migrazioni degli anni '60) segnarono un ulteriore passo nello sviluppo del concetto di povertà, che tendeva sempre più a caratterizzarsi come fenomeno *multidimensionale*, o più precisamente come l'insieme di una serie di carenze che non sono più soltanto economiche, ma anche sociali e politiche.

Parallelamente alla scoperta della multidimensionalità della condizione di povertà, si afferma l'idea della povertà come fenomeno *relativo*, relazionato, cioè, alla società nella quale essa si manifesta. Quella lunga tradizione di studi che da Merton, a Runciman, a Dusenberry, aveva portato alla affermazione del concetto di privazione relativa, non resta infatti certo priva di effetti sul fronte della povertà: al contrario, il concetto di privazione relativa diviene centrale nel concetto di povertà e, conseguentemente, gli aspetti percettivi e soggettivi del fenomeno vengono per la prima volta chiaramente in primo piano.

Ma non è certo l'unico effetto. La riflessione sulla povertà come fenomeno relativo provoca infatti un'ulteriore conseguenza: nel momento in cui l'area del confronto valica i confini del rapporto individuo/gruppo di riferimento, l'interesse si sposta sulle leggi che regolano i rapporti tra classi e gruppi sociali, l'analisi si sposta sul piano interpretativo e la povertà diviene *marginalità*, l'esito di un processo sociale complessivo che agisce respingendo ai margini del sistema centrale del potere interi gruppi sociali, che pure vi restano legati in una fitta rete di rapporti di dipendenza (Sarpellon, 1982, 70).

Dunque, dalla filosofia assistenzialistica che stava dietro alla li-

nea della povertà in Rowntree alla scoperta della povertà-marginalità, di strada, sul piano della teoria, ne è stata certamente fatta. Ma cosa è avvenuto parallelamente sul fronte della ricerca? Certamente molto meno.

Naturalmente fare un'affermazione di questo tipo non significa certo sostenere che, da Rowntree in poi, non siano stati fatti passi in avanti. Al contrario, le metodologie adottate (gli indicatori selezionati, la scelta delle soglie di povertà, ecc.) hanno subito un processo di affinamento che sarebbe poco definire pregevole. Ciò non toglie, però, che — come nella già citata Indagine sulla miseria del '51-'52 — anche nei lavori della D'Apice, tra i più significativi nella produzione degli anni '70, anche nella Indagine sulla povertà del '79-'80, e infine ancora in questo ultimo Rapporto sulla povertà, il fenomeno povertà resti ancorato nella sostanza — non certo per scelta, bensì per carenza di dati — al concetto di povertà economica. Redditi e consumi, per quanto sofisticati siano gli indicatori utilizzati, restano infatti le uniche misure utilizzate. Lo scollamento tra teoria e ricerca dunque permane, come ben testimoniato dal fatto che nel rapporto della Commissione Gorrieri, a fronte di affermazioni del tipo «la povertà deve essere considerata nella sua relatività geografica, storica, sociale e culturale», o ancora «la povertà è un fenomeno cumulativo e multidimensionale» (in *Inchiesta*, 4), noi troviamo una metodologia di indagine che concentra l'analisi sul solo indicatore sintetico dei consumi della popolazione, noi troviamo cioè, ancora una volta, il concetto di povertà ridotto al concetto di povertà economica.

3.2. *I limiti degli indicatori economici*

Basterebbe già l'evidenza di questo stato di cose, la persistente forzata riduzione del fenomeno povertà ai suoi soli aspetti economici, a giustificare di per sé l'esigenza, e quindi le proposte di merito, di nuovi sistemi di rilevazione. Tuttavia, prima di passare a questo aspetto, vorrei riprendere una serie di considerazioni che, nella misura in cui sottolineano, da diverse angolature, i limiti insiti nell'adozione di parametri economici, in particolare della spesa per consumi, come indicatori di benessere, contribuiscono a chiarire l'urgenza con cui si pone la necessità di trovare soluzioni alternative. Si tratta di riflessioni eterogenee, in quanto maturate in ambiti di ricerca di diversa natura, che mi limiterò in questa sede esclusivamente a richiamare.

Una prima indicazione che sembra suggerire la scarsa affidabilità degli indicatori economici tradizionali deriva dagli studi sulla cosiddetta economia informale. Come ormai numerosi studi hanno mostrato, la quantità di transazioni economiche che avvengono al di fuori dell'economia cosiddetta regolare è tale, da rendere praticamente inattendibile qualunque dato di fonte ufficiale. Il problema non è certo ignoto alla Commissione Gorrieri, al contrario, è proprio questo tipo di valutazione che ha spinto la Commissione ad utilizzare come indicatore del tenore di vita delle famiglie, la spesa per consumi piuttosto che il reddito permanente. «Poiché nessuna indagine attualmente rileva tale variabile — si legge infatti nel testo — la spesa per consumi viene normalmente utilizzata quale indicatore della situazione economica, dal momento che presenta la caratteristica di una sufficiente indipendenza rispetto alle fluttuazioni del reddito monetario di breve periodo. A ciò si aggiunge che le indagini sul reddito soffrono di inevitabili difficoltà di rilevazione in ordine ai redditi a flusso discontinuo o di fonte non ufficiale. Al contrario, la spesa per consumi è un dato reale, indipendentemente dalla natura dei redditi che l'alimentano» (Rapporto sulla povertà, in *Inchiesta*, 4).

Tuttavia, sebbene indiscutibilmente reale, il dato sulla spesa per consumi rischia di restare ancora molto distante dalla realtà, e ciò per la semplice ragione che — come il filone di studi sull'economia informale ha ben mostrato (Mingione 1983, Palh 1984, Serpieri-Spanò 1986), non tutte le attività di consumo sono assimilabili a transazioni economiche di tipo monetario. Cosa, del resto, anche questa ben nota alla Commissione Gorrieri, nel cui rapporto si legge infatti: «Non vanno ... dimenticate le risorse provenienti dalla cosiddetta economia informale, innanzitutto a livello della rete familiare, parentale e amicale. Non solo perché la famiglia è cassa di compensazione dei redditi e sistema attivo di solidarietà e reciproco sostegno, ma anche perché è essa stessa un ambito di produzione di risorse di valore economico rilevante, anche se al di fuori della economia monetaria (lavoro domestico, il lavoro per autoconsumo, le varie forme di scambio di beni e servizi). È appena il caso di ricordare come queste strutture di solidarietà familiare sono di importanza fondamentale sia per mantenere individui e famiglie al di fuori della povertà, sia per aiutare i poveri stessi a sopravvivere» (*Inchiesta*, 4).

Ora, se l'area dei consumi cosiddetti *sommersi* (quelli cioè di beni e/o servizi acquistati sul mercato non ufficiale), viene recuperata nel dato relativo alle spese per consumi, non altrettanto si può dire per quei consumi che avvengono nell'area dell'*economia familiare* e/o

dell'*economia comunitaria*.

Il problema resta dunque aperto, e certamente non risolto dall'adozione di indicatori del consumo piuttosto che del reddito.

Un altro limite degli indicatori di consumo è quello evidenziato da quel filone di studi sui cosiddetti stili di vita. Nella misura in cui si sostiene — come nel rapporto della Commissione Gorrieri — che la povertà è un fenomeno relativo («Si può definire povero — si legge nel rapporto — chi non è in grado di soddisfare in misura adeguata quel complesso di bisogni — in termini di beni, servizi, stili di vita — che sono ritenuti essenziali in un dato periodo storico e in un determinato tipo di società»), non si può non tener conto del fatto che, come ben mostrato nei lavori di Calvi (Calvi 1977 e 1980), così come nel più recente contributo di Fabris (Fabris, 1986), la situazione italiana da questo punto di vista è tutt'altro che uniforme. Così come non si può non ammettere che l'adozione di una soglia di povertà costruita sull'indicatore delle spese per consumi non dà certo ragione di queste diversità. Né d'altro canto l'adozione di soglie differenziate, per esempio in senso geografico, o in altro modo, potrebbe considerarsi risolutivo. Semplificando la questione, basta forse ricordare che ciò che differenzia uno stile di vita da un altro, non è tanto — o meglio non è solo — l'aspetto quantitativo del consumo (la spesa complessiva), quanto piuttosto i suoi aspetti qualitativi, assunzione, quest'ultima, che diviene implicita nella misura in cui si riconosce nelle scelte di consumo l'esistenza di una strategia d'azione guidata da orientamenti valoriali potenzialmente assai diversi.

È in questo quadro che si possono iscrivere le osservazioni di Giori, poi riprese da Mingione, sul problema del rapporto tra anzianità e povertà, quando l'autore, commentando il dato emerso nell'indagine della Commissione Gorrieri secondo cui la popolazione anziana è presente fra i poveri solo nella misura del 21,8%, afferma che «gli stessi livelli di consumo degli anziani sono scarsamente comparabili a quelli della popolazione adulta, proprio perché essi si fondano su modelli culturali profondamente diversi e propri di una società del risparmio, quale era quella precedente allo sviluppo dell'industrializzazione avanzata» (Giori 1986, 473-474).

Naturalmente, precisa Giori, ciò non significa che gli anziani non siano poveri, ma solo che non sono economicamente poveri. Della povertà di rapporti sociali, dell'isolamento sociale, della «progressiva mancanza di salute, di ruoli e contatti significativi» che caratterizza la vita degli anziani, così come quella degli handicappati, dei tossicodipendenti, dei malati mentali, dei disoccupati, e così via, continueremo invece a non sapere molto, almeno finché non si assuma

«un nuovo concetto della povertà che si basi non solo sulle caratteristiche (più o meno attendibili) del reddito familiare e dei correlativi consumi» (Giori 1986, 474).

Ma, per tornare agli stili di vita, vorrei sottolineare come, a ben vedere, dietro l'affermazione secondo la quale sono concepibili strategie di consumo estremamente differenziate, si celi in realtà un problema di ben altra portata. Assumere l'esistenza di una pluralità di logiche che sottendono modelli di consumo diversi, significa infatti porre le basi per la ridiscussione di un altro postulato fondamentale, implicito nell'adozione delle spese per consumi come misura del tenore di vita, che è quello della razionalità del consumatore. Già Sarpellon, nel criticare l'approccio assoluto allo studio della povertà, notava come l'idea sulla quale si basa questo approccio è quella secondo la quale «i prezzi ai quali le famiglie povere dovrebbero comprare i beni sono supposti essere i più bassi. Questo si giustifica con l'assunto che non si può tener conto delle maggiori spese legate alla migliore qualità dei beni acquistati; ma in tal modo — scrive l'autore — si trascura il fatto che le famiglie povere sono quelle che meno di altre sanno padroneggiare il denaro, risparmiare in vista del momento favorevole per l'acquisto, scegliere fra diversi negozi, ecc.» (Sarpellon, 1982, 58)¹⁰. Tuttavia, l'idea della irrazionalità forzata del consumatore povero, suggerita da Sarpellon si iscrive ancora, come si vede, in un quadro in cui la razionalità del consumatore costituisce indiscutibilmente la norma.

Non si può invece trascurare il fatto che questo postulato dell'economia, finora apparentemente incrollabile, sembra oggi essere seriamente messo in crisi, o quanto meno in discussione, da una nuova linea di riflessione che, per quanto possibile, varrà la pena cercare di ricostruire.

Riprenderò la questione nei termini in cui la illustra Albert Hirschman nell'ormai famoso suo libro *Felicità privata e felicità pubblica* (Hirschman, 1983). L'idea di consumatore che hanno gli economisti è, dice l'autore, in realtà assai semplice: «Gli acquisti effettivi del consumatore sul mercato sono considerati il riflesso di un sistema di preferenze, la cui esistenza è inferita dalle scelte osservate. Se tali scelte cambiano, si assume che sono cambiate le preferenze soggiacenti» (Hirschman, 1983, 76). Ma, in conseguenza di cosa, cambiano tali preferenze? Gli economisti, dice l'autore, in realtà hanno mostrato assai scarso interesse per tale questione, dando per scontato il fatto che gli attori hanno, in ogni singolo istante, un unico sistema di preferenze che orienta scelte e decisioni. Accogliendo il recente contributo di Amartya Sen, che propone di introdurre nella anali-

si del comportamento dell'attore la nozione di metapreferenza, o «sistemi di preferenze metaordinati», nozione tutto sommato analoga alla distinzione, suggerita da Franckfurt, tra *volizioni di primo ordine* (quelle che è possibile leggere nelle azioni e nelle scelte quotidiane di una persona, dice Hirshman), e *volizioni di secondo ordine*, o desideri di desideri (che «non coincidono necessariamente con i desideri di primo ordine, giacché ciò accade solo quando una persona desidera sempre avere proprio quei desideri che esprime attraverso le sue azioni», accogliendo, si diceva, tali recenti contributi, Hirshman contesta l'esistenza di un sistema di preferenze unico e non contraddittorio. «Gli esseri umani» afferma infatti l'autore «sono capaci di valutare e criticare l'intero sistema delle loro preferenze, qual è "rivelato" dai loro acquisti e da altre azioni, in termini di sistemi di preferenza alternativi; in altre parole, essi possono vedere diversi sistemi di preferenze contemporaneamente e poi affrontare il problema di decidere entro quale sistema vivere» (Hirschman, 1983, 76).

Ora, non essendo certo questa la sede per discutere in dettaglio le tesi di Hirschman, basti qui solo sottolineare come, nella misura in cui il postulato del sistema unico di preferenze è oggi seriamente messo in crisi, l'intero costrutto della teoria tradizionale del consumo sembri vacillare¹⁰. Se infatti l'individuo non conosce con certezza neanche le sue preferenze come si può accettare l'assunto della conoscenza perfetta del mercato? E, in mancanza di questo, che senso ha parlare di razionalità del consumatore?

Naturalmente, queste sono riflessioni che ci portano lontano dal nostro obiettivo immediato. E tuttavia non si può fare a meno di riflettere sul fatto che, se queste suggestioni hanno qualche base di credibilità, sembra delinearsi oggi l'esistenza di un incolmabile solco tra il momento del consumo e quello della soddisfazione dei bisogni. Il che, se fosse vero, avrebbe conseguenze sicuramente non trascurabili sul fronte della fondatezza dell'utilizzo di indicatori del consumo per l'analisi di fenomeni che, come appunto quello della povertà, tendono nella sostanza a misurare il complessivo livello di soddisfazione di quei bisogni che si ritengono prioritari.

Sulla stessa linea, non tanto per i contenuti affrontati quanto per le conclusioni cui giunge, va infine ricordato il contributo di F. Hirsch (Hirsch, 1981). Nel suo *I limiti sociali allo sviluppo* Hirsch concentra infatti il suo interesse sulla discrasia che caratterizza il rapporto tra benessere economico e benessere non economico. Vale la pena ricordare come lo stesso Pigou, il fondatore dell'economia del benessere, ammettesse che la sua concezione del benessere collettivo, secondo la quale esso risulta dalla somma dei benessere individuali

ed è basato fondamentalmente sulla massa dei beni misurabili monetariamente, si può considerare valida solo in presenza di certe condizioni. Tra queste, il fatto che le conseguenze non economiche di una causa economica non agiscano in senso opposto sul benessere complessivo (Pigou, 1947).

Differentemente da Pigou, il quale sostiene che — salvo casi particolari — si può ammettere il fatto che l'effetto di una causa economica sia equivalente, se non in grandezza, almeno in direzione, all'effetto sul benessere complessivo, Hirsch afferma che la crescita economica, nelle società contemporanee, si traduce costantemente in una moltiplicata frustrazione sociale. La causa di questa distorsione è da rintracciarsi nell'esistenza di una «dualità nel potenziale della crescita economica». Mentre, infatti, alcuni beni, che Hirsch definisce *materiali*, divengono effettivamente disponibili in maggiori quantità quando vi è crescita economica, altri beni che l'autore chiama *posizionali*, restano invece limitatamente disponibili anche in tale circostanza, sia perché scarseggiano in senso assoluto o sociale, sia perché la soddisfazione derivante dal possesso di tali beni è influenzata negativamente dall'ampiezza della loro fruizione. Man mano che cresce la ricchezza materiale di una società, aumenta la domanda del secondo tipo di beni, quelli limitati, che Hirsch definisce posizionali proprio perché l'accesso ad essi dipende dallo status sociale e dal reddito relativo dell'individuo. Effetto «dell'impatto del settore materiale dell'economia in espansione sul settore statico dei beni posizionali» è l'intensificarsi di quella che Hirsch chiama la «concorrenza posizionale», la concorrenza, cioè, che «avviene fondamentalmente per una posizione più elevata all'interno di una qualche gerarchia esplicita o implicita, e che frutta guadagni per alcuni solo a prezzo di perdite per altri», frutta cioè ai pochi vincitori della gara, ma non ai ben più numerosi concorrenti perdenti (Hirsch, 1981, 60).

Le conseguenze, sul fronte dei consumi, che derivano dall'esistenza di questo gioco a somma zero (la concorrenza posizionale) sono quanto mai rilevanti. Il fatto che gli individui siano praticamente costretti ad ingaggiare una gara non solo se vogliono migliorare la loro posizione, ma anche se intendono semplicemente mantenere la loro posizione relativa, implica infatti che essi siano portati a consumare in misura crescente dei beni che — a differenza dei beni cosiddetti finali — non generano di per sé una soddisfazione primaria diretta, ma che al contrario generano una soddisfazione zero, o addirittura negativa (consumo difensivo). Allo stesso modo in cui l'aumento della «spesa per servizi di lavanderia resa necessaria dal maggior inquinamento atmosferico», scrive Hirsch, lascia invariato il li-

vello di soddisfazione del consumatore (il quale, alla fine, non si ritroverà abiti *più puliti*, ma semplicemente *puliti*), «il maggior grado di istruzione acquisito per salvaguardare l'accesso di una persona ad un posto di lavoro particolare in un momento in cui l'espansione scolastica generale sta facendo salire il livello dei titoli richiesti» (per effetto della concorrenza posizionale) non può ritenersi, per esempio, in alcun modo un indicatore di un oggettivo miglioramento del soggetto in questione, a meno che egli non sia fra i pochi che riesce, col titolo di studio acquisito, a raggiungere la posizione lavorativa desiderata. (Hirsch, 1981, 65).

Ciò significa che, essendo ormai vasta la gamma di attività e di spese relative alla concorrenza posizionale, quando utilizziamo le misure tradizionali della crescita economica, utilizziamo misure che costituzionalmente sovrastimano la realtà delle cose, nella misura in cui esse «sono incapaci di distinguere le spese difensive o intermedie degli individui dalle spese e dalle attività che accrescono le soddisfazioni primarie» (Hirsch, 1981, 68). In altre parole se, come si dovrebbe ritenere, l'obiettivo della attività economica — diversamente dalla formalizzazione che ne ha dato l'economia neoclassica che vede l'economia come scienza che si occupa della scelta nell'uso di mezzi limitati per determinati fini — è quello di ottenere il massimo di soddisfazione dei bisogni individuali all'interno di vincoli posti dalle risorse limitate, conclude Hirsch, «la conclusione che si è indotti a trarre è che l'aumento delle risorse (e quindi della disponibilità dei beni) non contribuiscono per nulla a incrementare il benessere, poiché i bisogni aumentano in misura corrispondente... Così l'avanzamento economico appare come una di quelle corse truccate che lasciano i partecipanti al medesimo posto» (Hirsch, 1981, 69).

Ancora una volta, dunque, la fiducia incondizionata nello sviluppo economico, e soprattutto nel suo aspetto tangibile rappresentato dall'aumento dei consumi, sembra destinata ad essere messa in discussione. È questo un ulteriore aspetto con cui gli studi sulla povertà, ma più in generale la sociologia del benessere, deve oggi fare i conti.

3.3. *Nuove prospettive di indagine*

Se dunque esistono elementi sufficienti a far riflettere sulla limitatezza, sulla eccessiva semplificazione, derivante dall'adozione di misure di povertà basate sull'uso esclusivo di indicatori economici, in particolare sulla spesa per consumi, bisogna porsi il problema di met-

tere a punto metodologie alternative.

Naturalmente, le soluzioni possibili sono teoricamente infinite; tuttavia sarà più semplice orientarsi se si tiene conto di alcune esigenze che sembrano porsi prioritariamente.

Sulla base di quanto si è andati dicendo fin qui, credo che una metodologia di ricerca sul tema della povertà debba rispondere principalmente a tre requisiti fondamentali, e cioè:

a) debba essere in grado di rilevare la povertà in tutta la sua complessità, nei suoi aspetti, cioè economici ed extra-economici (*requisito della complessità*);

b) debba essere in grado di essere sottoposta a confronti (*requisito della comparabilità*);

c) debba dare ragione del carattere «di processo» del fenomeno povertà (*requisito della dinamicità*).

Per illustrare il requisito della complessità, mi riferirò a quanto scritto da Sarpellon (Sarpellon, 1982, 73) quando, nello illustrare il quadro concettuale di riferimento della indagine sulla povertà in Italia, evidenzia l'esistenza di quattro duplici prospettive secondo le quali la povertà può essere considerata. La schematizzazione proposta dall'autore è la seguente:

1) a) povertà intesa come fenomeno *sociale*, b) povertà intesa come condizione *individuale* (o familiare);

2) a) povertà come fenomeno *globale* (situazione complessiva o cumulativa), b) povertà come fenomeno *settoriale* (per esempio, mancanza di mezzi economici);

3) a) povertà come situazione *oggettiva* (definita da osservatori esterni), b) povertà come situazione *soggettiva* (percepita dai soggetti interessati);

4) a) povertà *assoluta* (definita rispetto ad un livello minimo prestabilito), b) povertà *relativa* (definita rispetto ad un rapporto con l'ambiente sociale al quale si riferisce).

Ora, come sottolineato ancora da Sarpellon, «queste quattro copie di modi di intendere la povertà non sono in realtà alternativi, escludentisi l'un l'altro, come a prima vista potrebbe sembrare. Ciascuno di essi infatti possiede una propria parte di verità e può essere utile impiegato a seconda degli obiettivi che ci si propone nello studio sulla povertà» (Sarpellon, 1982, 73).

Se questo è vero, una prima caratteristica necessaria ad una metodologia di indagine sulla povertà, è quella della polivalenza. Occorre cioè un sistema di rilevazione in grado di fornire dati attendibili per ciascuno di questi aspetti.

Il secondo requisito, quello della comparabilità, è abbastanza

ovvio. Se la povertà è un fenomeno relativo, occorre evidentemente una metodica di analisi che consenta di operare confronti a livello macro-sociale (d'altra parte, è proprio valutando la povertà nella sua dinamica complessiva che si può provare ad individuarne le origini, a ricostruirne gli aspetti di processo *sociale*).

Infine, il terzo requisito, quello della dinamicità, deve rispondere all'esigenza di misurare la povertà come processo, per fare emergere le differenti origini e dinamiche che caratterizzano la povertà transitoria (quella che interessa solo alcune fasi del ciclo vitale) e la povertà cosiddetta permanente, o costante.

Ora, mi sembra che tutti e tre i requisiti menzionati possano trovare una appropriata soluzione in quella linea di ricerca che definiamo studio comparativo della qualità della vita. Per mettere in evidenza questo aspetto, basterà infatti ricordare alcune questioni, sulle quali ci si è già soffermati nei paragrafi precedenti.

Cominciando dal requisito della complessità, sono tre gli aspetti da sottolineare. Innanzitutto, va menzionato il fatto che gli studi sulla qualità della vita, oltre a consentire, com'è del resto nella natura stessa delle *surveys*, di descrivere la povertà come fenomeno *individuale*, possono contribuire alla comprensione del fenomeno come processo *sociale* nella misura in cui — essendo tali studi di tipo comparativo, sia in senso sincronico che diacronico — consentono di registrarne le variazioni, con particolare riferimento ai gruppi via via inclusi nell'area della povertà.

In secondo luogo, non va trascurato il fatto che, essendo uno degli obiettivi principali dello studio della qualità della vita quello di conoscere le dimensioni che costituiscono, nell'esperienza di ognuno, il benessere, e, soprattutto, quello di comprendere quanto ciascuna di queste dimensioni (reddito, lavoro, salute, affetti, ecc.) contribuisca a definire la qualità complessiva di esistenza, anche l'esigenza di tenere distinta la povertà cosiddetta *globale* da una povertà per così dire *di settore*, potrebbe ritenersi soddisfatta.

Infine, vorrei ricordare come, essendo la qualità della vita definita come il risultato della reciproca interazione tra aspetti soggettivi ed aspetti oggettivi del benessere, le indagini su questo tema contengano sia informazioni di tipo oggettivo che soggettivo, il che consente di rispondere alla necessità di tenere distinta la povertà *oggettiva* dalla povertà *soggettiva*, oltre che la povertà *assoluta* da quella *relativa*.

Per quel che riguarda poi il requisito della comparabilità, non dobbiamo che ricordare come la ricerca sulla qualità della vita nasca come ricerca comparativa, non solo — come si è visto — nel senso

di consentire confronti interni alle singole ricerche, ma anche a livello sovranazionale, se è vero che numerosi sono gli organismi che, a livello mondiale, stanno ponendosi il problema di mettere a punto una metodologia di rilevazione comune, al fine di pervenire a condizioni di comparabilità ottimali (l'Ocde, l'Unesco, il Credoc, lo Spes, stanno muovendosi in questa direzione).

Infine, per quel che riguarda il requisito della dinamicità, nulla esclude la possibilità di pensare ad uno strumento di rilevazione, parallelo alle indagini campionarie ripetute a intervalli regolari, che, come suggerito da Giori, rilevi, piuttosto che le variazioni intervenute a livello macro-sociale, la evoluzione di specifici soggetti, per esempio un certo numero di famiglie analizzate per un certo numero di anni.

Dunque, la ricerca sulla qualità della vita sembra poter dare soluzioni idonee almeno ad alcuni dei problemi che si incontrano quando si intenda misurare la povertà nei suoi aspetti globali e dinamici. Tuttavia una precisazione credo si renda necessaria a questo punto, se si vuole evitare di incorrere in possibili equivoci. La precisazione è la seguente. Dire che la ricerca sulla qualità della vita può contribuire allo studio della povertà non significa proporre di *sostituire* il concetto di povertà con quello di qualità della vita. Significa piuttosto suggerire la possibilità di attingere dalla ricerca sulla qualità della vita quegli aspetti che possono ritenersi utili, e che sono appunto quelli qui evidenziati. È ovvio, cioè, che non si tratta qui di mutuare integralmente una metodologia di indagine, quanto piuttosto di integrare prospettive di indagine diverse e complementari. Solo per fare un esempio, l'aspetto delle risorse informali, o anche la rilevazione delle spese per consumi, dovrebbero certamente — ovviamente, direi — trovare una collocazione più ampia di quella che normalmente hanno negli studi sulla qualità della vita.

In questo senso, più che come la formulazione di una proposta, direi che questo lavoro vuol essere un invito a riflettere sia su quanto la prospettiva di ricerca della qualità della vita è oggi in grado di offrire, sia sugli sforzi e sulla strada che resta ancora da fare.

•

ANTONELLA SPANÒ

Note

¹ A tale proposito può essere utile richiamare la distinzione operata da Veenhoven fra due distinte componenti della felicità: il livello edonico (*hedonic level of affect*) ed il *contentment* (il contentarsi, il sentirsi paghi). Mentre il primo è definito come «il grado in cui i diversi affetti, — sentimenti, emozioni, umori — che una persona sperimenta sono piacevoli (*pleasant in character*)», il secondo è definito come «il grado in cui un individuo percepisce che le proprie aspirazioni sono state realizzate» (Veenhoven, 1984a, 26-27).

² Una formulazione forse più felice di questo stesso concetto è quella dovuta a Igor Bestuzhev-Lada, studioso sovietico, che nel soffermarsi sulle diversità dei significati di concetti come livello di vita, modo di vita, stile di vita, qualità della vita definisce quest'ultima come «una valutazione della gratificazione che gli uomini ricavano dal grado in cui i loro bisogni materiali e psicologici sono attualmente soddisfatti» (Bestuzhev-Lada I.V., 1980, 162. La traduzione dal testo inglese è quella riportata in La Rosa, Cecere, 1983, 377).

³ I dati sono riportati nel volume *Databook of Happiness* (Veenhoven, 1984b). Le conclusioni che l'autore ne trae sono invece contenute nel più volte citato *Conditions of Happiness* (Veenhoven, 1984a).

⁴ Veenhoven analizza anche i rapporti tra felicità e caratteristiche individuali, per esempio le risorse personali (la salute fisica e mentale, alcuni tratti della personalità). Tuttavia la discussione di questi aspetti non rientra direttamente nell'oggetto di interesse di questo lavoro.

⁵ Come rileva Veenhoven «il modello è praticamente analogo alla cosiddetta funzione di utilità della legge dei vantaggi decrescenti... essendo la correlazione tra la felicità media e il PLN più pronunciata nella parte più povera del mondo che nella parte più ricca... Ciò sembra dipendere dalle maggiori conseguenze che le differenze di reddito hanno sulla sussistenza nei paesi più poveri». Il che sembra confermato dall'analisi delle relazioni tra felicità e povertà, che mostra appunto l'esistenza di una correlazione inversa sia quando si analizza il livello di povertà assoluta, sia quando si analizza come indicatore di povertà la sufficienza di consumo di cibo espressa in calorie (Veenhoven, 1984a, 148-150).

⁶ Nei paesi della CEE (i dati risalgono al 1979) la correlazione è addirittura di segno negativo (Veenhoven, 1984a, 156).

⁷ È questa l'ipotesi di M. Durand (Durand 1983, 71), secondo la quale il proposito degli indicatori soggettivi, e cioè quello di poter tener conto di differenti modi di vita e aspirazioni di particolari sub-culture o popolazioni è totalmente ostacolato dal fatto che la cultura dominante produce una tale polarizzazione dei modi di vita, da mettere le sub-culture minoritarie in una posizione difensiva, di mera transizione nei confronti della cultura dominante, che «tende a renderle più conservatrici che innovatrici». Ciò porta l'autrice a sostenere la preferibilità dell'uso degli indicatori oggettivi, giacché il promesso superamento dell'«approccio tecnocratico» ai bisogni, che dovrebbe appunto derivare dall'uso di indicatori soggettivi, si tradurrebbe, in realtà, per le ragioni suddette, in una falsa «democrazia scientifica», generatrice solo di conservatorismo sociale. Sebbene le conseguenze cui arriva l'autrice — l'abbandono dell'uso degli indicatori soggettivi — appaiano in verità troppo estreme, non si può tuttavia negare l'esistenza del problema.

⁸ Si vedano per esempio i tentativi di analisi della qualità della vita di Dalkey (Dalkey, 1972) e di Katzner (Katzner, 1979).

⁹ A questo proposito si veda il bilancio di Andrews dell'«attuale stato dell'arte» degli studi comparativi sulla qualità della vita, con particolare riferimento ai molteplici tipi di informazioni che essi sono in grado oggi di fornire (Andrews-Szalai, 1980, 273 segg.).

¹⁰ Sul tema della cultura della povertà si veda il contributo di Chiara Saraceno (Saraceno, 1976).

¹¹ Si veda quanto scrive in proposito Zamagni (Zamagni, 1986).

Riferimenti bibliografici

- ALLARDT E. (1976) «Dimensions of welfare in a comparative scandinavian study», *Acta Sociologica*, XIX, 3, 227-239.
- ALLARDT E. (1981) «Experiences from the comparative scandinavian study, with a bibliography of the project», *European Journal of Political Research*, 9, 101-111.
- ANDREWS F.M. (1974) «Social indicators of perceived life quality», *Comunicazione al 3° Congresso di Sociologia, Toronto, 1974*, Institute for Social Research, University of Michigan.
- ANDREWS F.M., WITHEY S.B. (1974) «Assessing the quality of life as people perceive it», paper presentato per il *Convegno annuale dell'A.S.A., Montreal 1974*.
- ANDREWS F.M., INGLEHART R.F. (1979) «The structure of subjective well-being in nine western societies», *Social Indicators Research*, vol. 6, 73-90.
- ANDREWS F.M., SZALAI A. (1980) *The quality of life. Comparative Studies*, Sage Publications, London.
- ATKINSON T. (1982) «The stability and validity of quality of life measures», *Social Indicators Research*, vol. 2, 113-132.
- BAY C. (1965) *The structure of freedom*, Stanford University Press, Stanford, California.
- BESTUZHEV-LADA I.V. (1980) «Way of life and related concepts as parts of a system of social indicators», in Andrews-Szalai 1980, 159-170.
- BEUSEKOM-FRETZ, G. VAN (1973) *De democratisering van het geluk*, Loghem Slaterus, Deventer.
- BRADBURN N.M., CAPLOVITZ D.B. (1965) *Reports on happiness: a pilot study of behaviour related to mental health*, Aldine Publ. Co., Chicago.
- BRADBURN N.M. (1969) *The structure of psychological well-being*, Aldine, Chicago.
- CALVI G. (1977) *Valori e stili di vita degli italiani*, ISEDI, Milano.
- CANTRIL H. (1965) *The pattern of human concerns*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- CANTRIL H. (1967) *The human dimension: experience in policy research*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- CAZENEUVE J. (1979) *Felicità e vivere sociale*, Cappelli, Bologna.
- DALKEY N.C. (1972) *Studies in the quality of life*, Lexington Books, Lexington.
- D'APICE C. (1975) «La povertà in Italia. Note introduttive a una ricerca», *Economia e lavoro*, nn. 2 e 5.
- D'APICE C. (1981) *L'arcipelago dei consumi*, De Donato, Bari.
- DURAND M. (1983) «Per una epistemologia della nozione della qualità della vita», in LA ROSA M. (a cura di) *Qualità della vita e qualità del lavoro*, Angeli, Milano 61-80.
- FABRIS G., MORTARA V. (1986) *Le otto Italie*, Mondadori, Milano.
- GIORI D. (1986) «Marginalità, povertà e servizi sociali», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, 471-482.
- GUMPERT M. (1951) *Anatomy of happiness*, Mc Graw Hill, New York.
- HIRSCH F. (1981) *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano.
- HIRSCHMAN A. (1983) *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- KAMMAN R. e al. (1979) «Properties of an inventory to measure happiness (and psychological health)» *The New Zealand Psychologist*, vol. 8, 1, 1-9.
- KATZNER D.W. (1979) *Choice and the quality of life*, Sage Publications, London.
- LA ROSA M., CECERE F. (1983) «Riflessioni in margine ad alcune pubblicazioni in tema di qualità della vita e di qualità della vita lavorativa», in LA ROSA M. (a cura di) *Qualità della vita e qualità del lavoro*, Angeli, Milano, 369-379.

- MINGIONE E. (1983) *Urbanizzazione, classi sociali, lavoro informale*, Angeli, Milano.
- MINGIONE E. (1986) «La povertà familiare nelle città meridionali», in *Inchiesta*, n. 73, luglio-settembre, 53-62.
- PAIH R. (1984) *Divisions of labour*, Basil Blackwell, Oxford.
- PIGOU A.C. (1947) *L'economia del benessere*, UTET, Torino.
- PRANDSTRALLER G.P. (1978) *Felicità e società*, ed. Comunità, Milano.
- PRANDSTRALLER G.P. (1980) *Incertezza e piacere*, Cappelli, Bologna.
- PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI, Commissione sulla povertà (1985) «Rapporto sulla povertà», in *Inchiesta*, n. 73, luglio-settembre 1986, 4-40.
- RAGONE G., SPANÒ A. (1983) «Teoria e ideologia della qualità della vita», *Rassegna Economica*, n. 3, 543-561.
- SALOMON E.S. e al. (1980) «Unesco's Policy-Relevant Quality of Life Research Program», in Andrews-Szalai 1980, 223-233.
- SARACENO C. (1976) «La cultura della povertà: il dibattito in corso in Inghilterra e negli Stati Uniti», *Quaderni di Sociologia*, n. 1, 1976.
- SARPELLON G. (1982) *Rapporti sulla povertà*, Angeli, Milano.
- SERPIERI R., SPANÒ A. (1986) «Scelte informali nell'agire di consumo», in *Inchiesta*, n. 74, ottobre-dicembre 32-52.
- TATARKIEWICZ W. (1975) *Analisi della felicità*, Guida, Napoli.
- VEENHOVEN R. (1984a) *Conditions of happiness*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- VEENHOVEN R. (1984b) *Databook of happiness*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- ZAMAGNI S. (1986) «La teoria del consumatore nell'ultimo quarto di secolo: risultati, problemi, linee di tendenza» in *Economia Politica*, III, n. 3, 409-466.

Festa e sistema politico: il caso del «Kundum» tra gli Nzema del Ghana

Per gli Nzema del Ghana¹, una popolazione di agricoltori che vive lungo la costa atlantica, all'estremità sud-occidentale del paese, la celebrazione del Capodanno o *Kundum* è l'evento principale dell'anno. La festa comprende una sequenza di rituali che si ritrovano in numerose altre feste periodiche delle società agrarie, inoltre ha una importante funzione politica volta a ribadire vincoli di dipendenza che legano le comunità al sovrano e a esaltare l'unità tribale. Ho incominciato a interessarmi al *Kundum* nell'estate del 1974, durante una mia ricerca sul campo a Benyinli, la capitale del piccolo regno dello Nzema occidentale, tuttavia mi è stato possibile riprendere l'indagine solo nove anni più tardi, ad Axim, un altro centro costiero situato all'estremità orientale del territorio Nzema. I miei dati sulla festa e sulle sue modalità di svolgimento, sebbene siano ancora incompleti, possono però essere considerati sufficienti per ricavarne alcune generalizzazioni e mettere in evidenza degli aspetti che solo di rado gli antropologi hanno preso in considerazione.

Il problema cruciale che mi sono trovato di fronte più volte nel corso di questo lavoro, è stato quello di riuscire a cogliere l'insieme dei nessi che legano i comportamenti e i rituali festivi alla realtà e alla vita di tutti i giorni. Per riuscire a dare delle risposte esaurienti a un simile problema bisognerebbe poter affrontare in modo sistematico una schiera di interpretazioni riguardanti la natura del fatto festivo e la funzione del rituale, un compito questo difficilmente realizzabile nell'ambito del presente lavoro. Tuttavia spero che il mio resoconto e l'analisi della festa di Capodanno, per quanto parziali e limitati, possano costituire un contributo al dibattito in corso tra antropologi, demologi e storici sulla natura e la funzione della festa.

Prima di prendere in esame le diverse caratteristiche del *Kundum*, sarà utile offrire un quadro schematico della società nel cui ambito si celebra la festa. Gli Nzema, in numero di circa 100.000, vivono lungo una fascia costiera di circa 90 km e 30 di profondità divisi socialmente in sette matriclan e politicamente nei due Stati tradizionali

dello Nzema orientale e occidentale. Nella società sono distinguibili tre diversi livelli d'integrazione socio-politica: il primo è costituito dal lignaggio matrilineare (*suakunlu abusua*), i suoi membri sottostanno all'autorità di «anziani» che fungono da rappresentanti del gruppo nei vari villaggi in cui il lignaggio si è localizzato. Una struttura più ampia è quella costituita dalla comunità di villaggio: a questo livello le decisioni sono prese dal capovillaggio in comune accordo con gli anziani della comunità. La carica di capovillaggio si trasmette in linea materna all'interno di un determinato lignaggio, di solito quello che si è stanziato per primo nel territorio dove è situato il villaggio.

Al di sopra di quest'ambito troviamo una terza struttura politica incentrata sulla figura dell'*omanhene* o *paramount chief*, un vero e proprio sovrano tradizionale che governa il suo Stato coadiuvato da capi-divisione, ministri, portavoce e da un consiglio a cui prendono parte alcuni capivillaggio che rappresentano gli interessi locali. Queste monarchie tradizionali, sebbene abbiano perso gran parte del loro antico potere e il loro territorio sia stato inglobato all'interno di più ampie unità amministrative, maggiormente funzionali agli interessi dell'odierno Ghana, conservano ancora numerose prerogative e seguitano a godere di un certo prestigio presso i propri sudditi. Questa triplice struttura gerarchica non è limitata soltanto agli Nzema, ma è comune a tutti i gruppi Akan - e quindi anche agli Asante, ai Fante e agli Agni della Costa d'Avorio. Tutta l'area akan, del resto, presenta caratteristiche simili per quel che riguarda la struttura politica, le credenze e il rituale; non deve sorprendere, quindi, che la celebrazione del Capodanno sia un costume diffuso in tutta l'area e che presenti numerosi tratti comuni sia per quanto riguarda il suo svolgimento che le credenze ad esso associate.

Il *Kundum* contiene tutti i temi tipici delle feste di Capodanno delle società agrarie, dall'interdizione sacrale di determinate attività, al ritorno collettivo dei morti, al generale clima di licenza prevalente in alcuni giorni, all'espulsione pubblica dei mali, alle purificazioni e alle abluzioni rituali. Questo evento festivo, chiamato dagli Asante *odwira* (*dwira* = purificare), dagli Abron *Apo* (*popo* = parlare rudemente), Dagli Agni *Bona elue die* (*elue* = igname, *die* = mangiare), ha luogo dopo che è terminata la stagione delle piogge e la maggior parte delle piante commestibili sono mature. L'igname (in inglese *yam*) è un tubero che è stato a lungo di uso comune in tutta l'Africa Occidentale, ma che ora è quasi del tutto soppiantato dalla manioca, tuttavia «*yam festival*» e «*fêtes des ignames*» sono ancora i termini più frequentemente usati, rispettivamente nell'area anglofona e in quel-

la francofona, per designare la festa di Capodanno.

Nell'area costiera che va da Takoradi a Grand-Bassam in Costa d'Avorio, per una lunghezza di circa 200 km, la festa ha una sua caratteristica originale, quella cioè di «viaggiare», ovvero di spostarsi da un centro all'altro secondo un asse est-ovest. Il *Kundum* «giunge» pertanto ad Axim, proveniente dal vicino Ahanta verso i primi di settembre, rimane in questa città per quattro settimane, dopodiché si trasferisce nei centri principali dello Nzema orientale. Le due capitali, Adoabo dello Nzema orientale e Benyinli dello Nzema occidentale, festeggiano il Capodanno negli stessi giorni per un accordo intervenuto una trentina di anni fa tra i due *omanhene*. Dopo essere stato festeggiato nelle due capitali il *Kundum* riprende il suo corso e verso gli inizi di novembre giunge tra gli Nzema di Grand Bassam, varcando così i confini tra il Ghana e la Costa d'Avorio. Il fatto che i festeggiamenti si susseguano nei diversi centri a qualche settimana di distanza fa sì che per tutto il periodo che va da settembre a novembre l'intera popolazione dell'area sia in qualche modo mobilitata e viva in un clima di particolare effervescenza che supera gli stretti confini dei piccoli Stati tradizionali³.

Ad Axim, nel cui territorio vivono sia gli Nzema che gli *Evaloe*, un gruppo affine al loro, la vigilia del *Kundum* dura tre settimane: entro quel periodo non si possono celebrare funerali, eseguire sedute di possessione e discutere le cause nei tribunali. La domenica della prima settimana di vigilia i quattro tamburi a membrana che verranno usati per le danze sono trasferiti dall'abitazione del *Kundumhene*, il capo del *Kundum*, in una località riparata dai cespugli, alla periferia della città. Essendo Axim divisa politicamente nei due piccoli regni di *Upper* e *Lower* Axim, in pratica accade che i tamburi dei due regni siano spostati alle due estremità opposte della città. Qui la sera i giovani si riuniscono per suonare i tamburi e cantare fino a tarda notte. La seconda settimana i tamburi di entrambi i regni vengono trasferiti in una località più vicina al centro della città tra un corteo di giovani con fiaccole e di danzatori. La terza settimana i tamburi vengono spostati ogni notte in luoghi sempre più vicini al centro della cittadina, finché la quarta domenica, che poi è quella in cui hanno inizio i festeggiamenti veri e propri del *Kundum*, i tamburi sono collocati in due spianate poco distanti tra loro al confine tra i due regni. Il *Kundum* dura otto giorni, da una domenica a quella successiva, ed è contrassegnato da una serie di azioni prescritte, ciascuna delle quali avviene in un determinato giorno della settimana festiva.

Il lunedì sera si dà inizio alla celebrazione vera e propria: questo è anche l'unico giorno in cui non si suonano i tamburi e non si ese-

guono le danze. La notte gli anziani rievocano avvenimenti del passato e piangono le persone decedute nel corso dell'anno. Il martedì hanno luogo le purificazioni dei seggi degli antenati reali e durante tutta la giornata gruppi organizzati di cantanti e di danzatori si recano di casa in casa tessendo le lodi del suo proprietario, oppure intonando dei versi in onore di qualche persona morta lì di recente. Talvolta questi canti hanno anche dei contenuti satirici e possono accendere animosità e tensioni tra la gente dei vari quartieri, tuttavia nessuno deve mostrarsi offeso o risentito del contenuto di quei canti, per lo meno non prima che il *Kundum* sia finito.

Mercoledì è il giorno dell'esibizione pubblica dei due *omanhehe*. Ad essi si unisce ogni anno il sovrano del piccolo Stato confinante di Nsein, il quale, terminata la parata si reca da solo nella vecchia fortezza europea per eseguirvi una libagione in onore dei suoi antenati. Dopo questa giornata non si verificano altri avvenimenti di rilievo, eccetto le danze e i canti pomeridiani eseguiti ogni giorno nelle due spianate adiacenti. Sabato, dopo la mezzanotte tutta la popolazione dei due regni si reca in massa sulla spiaggia con fiaccole e tizzoni accesi che vengono scagliati in mare per «allontanare il *Kundum*». Il sabato, infatti, è considerato l'ultimo giorno dell'anno, e con esso devono essere allontanati tutti i mali che hanno afflitto la popolazione. Dopo questa espulsione simbolica, tutti coloro che hanno preso parte a quest'azione fanno ritorno alle loro case senza mai voltarsi indietro. All'alba, infine, i tamburi del *Kundum* vengono privati delle loro pelli, rovesciati e appoggiati per terra in un crocevia della città. La settimana successiva i due *Kundumhene* ripongono i tamburi in un'apposita capannuccia situata nel loro *compound*, per riutilizzarli — dopo avervi apposto nuove pelli — l'anno successivo.

Un'analisi particolareggiata degli aspetti simbolici dei rituali, dei canti e delle azioni collettive che hanno luogo durante la festa, è ancora prematura, visto il carattere parziale dei dati fin qui raccolti. Tuttavia, sulla base del lavoro fin qui fatto e sulla documentazione esistente sulle feste di Capodanno degli Akan, è possibile - a mio avviso - mettere in evidenza alcuni momenti significativi dell'intera sequenza e tentare di inquadrarli nell'ambito di una interpretazione collettiva del ruolo che in *Kundum* svolge all'interno della società nzema.

Per potere arrivare a questo, bisogna innanzitutto prendere in considerazione l'esistenza nella società nzema di due opposte dinamiche presenti a tutti i livelli sociali e attive sia durante la vita ordinaria sia durante i periodi eccezionali della festa. Mi riferisco a quei processi comunemente noti con il termine di «fissione» e «fusione»,

e che riguardano l'uno la tendenza della società a scomporsi nei suoi gruppi costitutivi, e l'altro l'insieme delle pressioni volte a sostenere l'unità del paese contro la tendenze disgregatrici e le rivendicazioni locali. La società nzema, infatti, per quanto appaia pervasa da un'ideologia tradizionalistica, non è statica, immobilizzata nelle sue strutture politiche, ma piuttosto alla continua ricerca di un equilibrio di fronte alle profonde tensioni strutturali che la minacciano e che sono rese ancora più acute dai rivolgimenti economici e politici in atto su vasta scala in molti paesi dell'Africa. All'origine, gli Nzema - come molti altri popoli akan - costituivano delle piccole comunità isolate di agricoltori che vivevano a livello di sussistenza mentre la loro organizzazione politica si manteneva al livello segmentario e decentrato. In seguito - e più specificamente nei secoli XVII e XVIII - in connessione con lo sviluppo dei traffici di oro e di schiavi tra le popolazioni dell'interno e gli europei stanziati nelle fortezze lungo la costa - traffici nei quali gli Nzema, al pari di altre popolazioni costiere, funsero da tramite - si sviluppò un'ampia struttura commerciale con la conseguente articolazione della società in senso gerarchico. Le comunità di villaggio che un tempo erano unità relativamente autonome, finirono con l'integrarsi all'interno delle unità politiche più complesse come i *Chieftdoms* e i «Regni», dominate da un centro amministrativo.

Questo processo di progressiva stratificazione del sistema sociale e l'introduzione di nuovi vincoli di dipendenza connessi con l'instaurazione di un potere di tipo statale, non furono certamente privi di conflitti. In effetti, per quanto potente, l'autorità del monarca degli Stati akan non ha mai scalzato del tutto l'autonomia dei capivillaggio e degli anziani dei vari lignaggi, ma si è per lo più sovrapposta alle altre figure politiche tradizionali, come in un sistema di scatole cinesi. Semplificando, si può dire pertanto che la struttura sociale tra gli Nzema sia tutt'ora fondata sulla convivenza, non sempre armonica, di due sistemi politici, uno imperniato sulle comunità di villaggio e sui lignaggi e l'altro sulla centralità dell'*omanhene* e sulla sua corte. Questi due sistemi politici, il primo decentrato e, almeno tendenzialmente, egualitario, il secondo accentratore e gerarchico, costituiscono a mio modo di vedere i due poli intorno a cui si incentrano le dinamiche di fissione e di fusione cui ho accennato in precedenza. Dunque, se si vuole comprendere la natura politica del Capodanno nzema, bisogna tenere conto dell'esistenza di questa costante dialettica tra spinte eversive e pressioni unificatrici; dialettica che, secondo me, trova attualmente la sua espressione più spettacolare e sintetica nei rituali e nelle azioni collettive del *Kundum*.

Collocata entro questa prospettiva, la festa di Capodanno si rivela un fenomeno sociale complesso che, da un lato evidenzia le forze centrifughe presenti nella società, dall'altro le circoscrive in uno spazio e in un tempo delimitati e contrappone a queste il richiamo all'unità e alla sottomissione all'autorità dell'*omanhene*. Attraverso il rituale, la festa mette a fuoco tre importanti meccanismi sociali tra loro complementari che, colti nella loro reciproca articolazione, costituiscono la ragion d'essere della festa.

In primo luogo il *Kundum*, tramite comportamenti prescritti e riti di tipo catartico, incanala e ammortizza i sentimenti di ostilità individuali e i motivi di tensione collettiva accumulatisi durante l'anno appena trascorso. In secondo luogo, con le sue parate ufficiali, la celebrazione dei sacrifici agli antenati reali e gli atti di omaggio fatti ai sovrani e ai capi minori, il *Kundum* ribadisce la supremazia politica dell'*omanhene* e l'unità dello Stato tradizionale nei confronti di tutte quelle forze interne ed esterne che ne minacciano l'esistenza. La festa di Capodanno è infine l'occasione principale, nel corso dell'anno, per legittimare i mutamenti di equilibrio e di assetto politico in atto nel paese, e «fissarli» all'interno della cornice festiva fondata essenzialmente su una visione statica e ripetitiva della vita sociale.

Il primo di questi tre meccanismi resi operanti dal *Kundum* è quello catartico. Esso costituisce il denominatore comune della maggior parte delle azioni collettive presenti nella festa, a partire dai lamenti fatti in memoria dei defunti, per arrivare all'espulsione collettiva del *Kundum* nella notte tra sabato e domenica dell'ultima settimana e al bagno rituale dell'*omanhene* (a Benyinli). Queste azioni prescritte, più o meno formalizzate, possono essere viste, secondo me, come componenti di un vasto processo purificatore capace di coinvolgere periodicamente tutti i segmenti della società nzema, dalla base fino al vertice.

La sequenza ha inizio con l'instaurazione di un periodo eccezionale in cui a tutti gli Nzema è consentito manifestare pubblicamente il proprio stato d'animo nei confronti del vicino, degli abitanti dei regni o dei villaggi confinanti e infine del loro stesso sovrano (a Benyinli), in un clima carnevalesco. L'effetto di questa atmosfera di licenza collettiva ad Axim doveva essere ancora più amichevole nel passato, questa almeno è l'impressione che si può trarre dalle scarse ma preziose righe che Bosman dedica, nel 1704, al Capodanno in questa città, nella sua *Description of Guinea*:

This Procession (cioè l'espulsione collettiva del *Kundum* che esamineremo più oltre) is preceded by a Feast of Eight Days accompanied with all manner of

Singing, Skipping and Dancing, Mirth and Jollity in which time a perfect lampooning Liberty is allowed, and Scandal so highly exalted that they may freely sing all their Faults, Villanies and Frauds of their superiours as well as inferiours, without Punishment, or so much as the least interruption (Bosman 1967:158).

La documentazione etnografica riguardante le celebrazioni del Capodanno tra gli Akkan rivela come queste manifestazioni autorizzate di licenza costituissero un aspetto non secondario della festa. Bowdich, nel suo pittoresco resoconto dell'*Odwira* degli Asante a Kumasi, intorno ai primi anni dell'800, parla di un Saturnale in cui «neither theft, intrigue or assault are punishable... but the grossest liberty prevails» (Bowdich 1966: 274). In tempi più recenti E. Meyerowitz, analizzando la festa annuale *Apo* degli Abron di Takyma, un tempo regno confederato con gli Asante, menziona esplicitamente un «great day of abuse», in cui «everybody is permitted to say openly what he thinks of his neighbours without punishment» (Meyerowitz 1959:153). R.S. Rattray, che si era interessato alla stessa festa già un trentennio prima e aveva interrogato un sacerdote di Takyma addetto alle divinità locali, intorno alle ragioni di queste manifestazioni di licenza, ottenne da quest'ultimo una risposta quanto mai rivelatrice che vale qui la pena di riportare per esteso:

Very often, although there may be other causes e.g. witchcraft, ill health is caused by the evil and hate that another has in his head against you. Again, you too may have hatred in your head against another, because of something that person has done to you, and that, too, causes your *sunsum* to fret and become sick. Our forebears knew this to be the case, so ordained a time, once every year, when every man and woman, free man and slave, should have freedom to speak out just what was in their head, to tell their neighbours just what they thought of them, and their actions, and not only their neighbours, but also their king or chief. When a man has spoken freely thus, he will feel his *sunsum* cool and quieted, and the *sunsum* of the other person against whom he has now openly spoken will be quieted also (Rattray 1969:153).

Qui la spiegazione indigena di un fatto sociale è riferita tipicamente, in termini di rapporto individuale. Il rancore inespresso, che fra l'altro è collegato alla stregoneria, è, secondo il pensiero asante, una minaccia per tutti coloro che ne sono oggetto: esso attaccherebbe in particolare quella parte spirituale dell'individuo (cioè, il *sunsum*, mentre l'altra componente spirituale è il *kra*, per gli Nzema *ekela*, una sorta di emanazione divina), che determina la personalità ed il carattere. La licenza rituale eserciterebbe dunque un'azione di carattere preventivo sia per colui che suscita sentimenti di ostilità sia per chi li prova. Se però tentiamo di esaminare queste dinamiche nella

loro dimensione collettiva e a collegarle ai riti successivi come l'espulsione pubblica dei mali eseguita al termine dei festeggiamenti, vediamo meglio come queste forme di licenza istituzionalizzate siano qualcosa di più che una semplice occasione per dare sfogo ad emozioni represses.

In primo luogo la verbalizzazione dei motivi di scontento, fatta da gruppi spontanei di amici o da appositi gruppi corali, fa sì che quelli che fino a quel momento erano «mali» interni, covati nell'animo, diventino manifesti e quindi più facilmente «trattabili» attraverso il rituale. In secondo luogo, le tensioni psicologiche dei partecipanti, le emozioni che stanno alla base dei loro comportamenti durante la festa, perdono con la verbalizzazione la loro individualità originaria nel clamore della giornata festiva. I mali privati, personali, legati a situazioni specifiche verificatesi nel corso dell'anno, diventano male pubblico, insieme di negatività indifferenziati, da spazzare via attraverso un rituale terminale di espulsione.

Ad Axim, come ho già accennato, questo rituale viene eseguito nella notte tra il sabato e la domenica della settimana del *Kundum*. Tutta la popolazione si reca in corteo fuori dell'abitato con fiaccole e tizzoni accesi per gettarli in mare. In questo modo - sostengono gli abitanti di Axim - si gettano via i mali dell'anno: a raccogliarli sarà il *Kundum* stesso, divenuto per l'occasione un «filthy god», un dio sporco, contaminato cioè dalle impurità accumulate dall'inizio dell'anno. Con quest'ultima operazione rituale, in pratica, i mali - cioè i rancori e le sofferenze personali - dopo essere stati resi pubblici, sono accomunati a mali di altra origine, come le violazioni dei tabu, gli atti sacrileghi, le contaminazioni rituali. Una descrizione colorita di questa espulsione rituale, così com'era celebrata ad Axim più di due secoli fa, ce la fornisce ancora Bosman:

The Devil is annually banished from all their Towns with abundance of Ceremony, at an appointed time set apart for that end. I have twice seen it at Axim, where they make the greatest stir about it... On the eight Day in the Morning they hunt out the Devil with a Dismal cry, all running one after another, throwing off Excrements, Stones, Wood or anything they can come at, as thick as Hail at Satan's posteriors. When they have driven him far away out of town, they all return; and they conclude their eight Days Divine or rather Diabolical Service (Bosman 1967:158-9).

A Benyinni, che, lo ricordiamo, è la capitale dello Nzema occidentale, tutti gli abitanti della città, al termine del *Kundum*, si recano in corteo sulla spiaggia, dove una volta giunti ciascun individuo, con le spalle rivolte all'oceano, scaglia un sasso dietro di sé invocan-

do il *Kundum* affinché si allontanano portandosi via tutti i peccati e tutte le malattie. A Grand-Bassam (Paulme 1970:189-202), l'ultima notte della festa di Capodanno, gli Nzema della città si recano in riva al mare dove depositano uno dei tamburi usati durante le danze. Questo tamburo è chiamato *edumbele* e al suo interno si ritiene si sia installata Afotche, un essere soprannaturale, una sorta di strega che, avendo ascoltato i rimproveri e gli insulti profferiti durante la settimana festiva, si è caricata di negatività. Afotche viene dunque invitata ad andarsene e a ritornare l'anno successivo («qu'Afotche s'en aille avec tous nos maux»).

L'insieme indifferenziato di negatività che scaturisce dalla manifestazione del malessere covato durante l'anno viene così concentrato in un unico luogo ai margini della società (la spiaggia). In questo modo il male espulso viene eliminato in quanto materia contaminante alla chiusura del ciclo annuale insieme alle altre forze negative prodotte dalle inosservanze rituali. Le polarizzazioni tra i gruppi e i contrasti tra gli individui e le norme sociali, che per V. Turner rappresentano uno dei fattori basilari di quello che egli chiama «dramma sociale» attuato dal rituale, trovano qui la loro ricomposizione periodica nella doppia procedura catartica assicurata dal rituale del Capodanno. La differenza, rispetto ai «social dramas» presi in esame da Turner, sta nella ciclicità stagionale dei rituali e nella dimensione generalizzata del «dramma», che coinvolge tutta la società nel suo insieme.

Durante l'ultima settimana del *Kundum*, analogamente a quanto si verifica per le varie forme di malcontento tra gruppi o individui, anche i sentimenti di ostilità nei confronti dell'*omanhene* subiscono un «trattamento» simile, basato sulla doppia procedura della verbalizzazione e dell'espulsione simbolica. La prima di queste procedure catartiche rientra a pieno titolo nei cosiddetti «rituali di ribellione» analizzati da M. Gluckman⁴ e consistenti nella recitazione da parte dei sudditi di frasi e canti ostili all'indirizzo del sovrano. La seconda procedura è data dalle lustrazioni a cui sono sottoposti l'ultima domenica del Capodanno, i seggi degli antenati reali, la popolazione e l'*omanhene* stesso.

Ad Axim l'usanza di apostrofare il re con insulti in un giorno stabilito del *Kundum* è assente; la si trova invece a Benyinli e a Grand-Bassam. Purtroppo quando mi trovavo a Benyinli, nel 1983, il Capodanno non poté essere celebrato, cosicché non mi fu possibile assistere all'allestimento dei canti di biasimo, come avrei desiderato, né potei reperire alcun testo relativo ai *Kundum* precedenti. Tuttavia, so per certo che questi insulti canori impegnano annualmente un

gran numero di persone per parecchi giorni. A Grand-Bassam, secondo la Paulme, il capo degli Nzema locali si reca nell'apposito spiazzo dove si celebra la festa insieme ai suoi dignitari e qui ascolta impassibile le rimozioni e le insinuazioni dei suoi sudditi (come «*Parresseux, tu dors et ne travailles pas; au lieu de régler les palabres, tu cours après les femmes mariées*») (Paulme 1970:192).

Sempre a Benyinli, infine, la mattina dell'ultima domenica, l'*omanhene* dello Nzema occidentale, accompagnato da sacerdoti delle divinità locali e da un corteo di sudditi, si reca in riva a un ruscello che scorre ai margini dalla città. Una volta giunto sul posto prefissato, il re si immerge nell'acqua per lavarsi e fa riempire un bacile con l'acqua del fiumiciattolo. Successivamente, uno dei sacerdoti presenti immerge più volte un ramoscello nel bacile e con questo asperge la folla degli intervenuti. Tra gli Agni Bona della Costa d'Avorio, durante la festa degli ignami il capo del cantone si reca, accompagnato dai suoi dignitari, sulla riva di un fiume poco distante dal palazzo dove viene lavato e cosperso di caolino da un gruppo di donne anziane. A proposito di questo bagno rituale e della purificazione dei seggi degli antenati del capo, J.P. Eschlimann, che ha esaminato minuziosamente questa festa, fa delle osservazioni che ritengo sostanzialmente valide anche per le purificazioni finali del *Kundum* nzema. Egli sostiene infatti che le impurità («*saletés*») accumulate durante l'anno trascorso sul corpo stesso del capo siano la manifestazione simbolica del logoramento provocato dalle forze distruttive agenti in seno alla società («... ces germes de mort qui marquent profondément la vie du groupe») e che, in altre parole, formino un condensato dei mali che hanno afflitto la comunità e provocato disagi e tensioni anche sociali («*les palabres, les ruptures inévitables d'interdits, la haine et les pensées sombres qui ... rejaillissent inévitablement sur la vie sociale*») (Eschlimann 1971:209).

Anche per quanto riguarda il *Kundum* nzema ritengo possibile ipotizzare che il corpo dell'*omanhene* sia divenuto al termine della festa il ricettacolo simbolico del malcontento e delle angosce dei suoi sudditi, un po' come il tamburo della strega Afotche che, avendo presenziato a tutte le danze del Capodanno, si è caricato di valenze negative da espellere attraverso un'azione rituale. La differenza rispetto alla festa degli ignami presa in esame da Eschlimann, sta nel fatto che la «trasformazione» delle «*pensées sombres*» in negatività indifferenziata, o meglio in impurità rituale non è immediata, ma avviene attraverso la verbalizzazione del malcontento e le forme di licenza istituzionalizzata.

La conclusione che, a mio parere, si può ricavare da questa car-

rellata sui rituali catartici del Capodanno è che, quantunque in forma meno spettacolare che nel passato, essi operino tuttora con il fine di sbloccare le tensioni accumulate all'interno della società e che, attraverso una serie di «spostamenti» successivi, riescano a trasformare dei malesseri individuali in male indifferenziato e quest'ultimo in impurità da eliminare con un atto simbolico. Nel corso di questa serie di trasformazioni si saldano insieme i vari livelli di integrazione politica, dal lignaggio fino all'*omanhene*, in un succedersi di rituali che coinvolgono tutta la società, dalla sua base fino al vertice. Ciò non significa che i rituali di tipo catartico presenti nel *Kundum* abbiano tutti un'esplicita finalità politica, quanto piuttosto che essi si inseriscono entro una strategia complessa volta a riaffermare l'esistenza di un ordine sociale con alla sua testa l'*omanhene*.

L'insieme delle attività aventi una finalità catartica che si svolgono durante gli otto giorni del *Kundum* produce in sostanza una sorta di «svuotamento» collettivo che deve essere compensato da un corrispondente «riempimento» costituito da quei rituali che viceversa mirano all'esaltazione esplicita della funzione regale e dell'ordine sociale. Questa azione unificatrice del Capodanno è stata messa assai bene in risalto da V. Lanternari, il quale osserva appunto come nelle società dotate di un sistema politico centralizzato, «alla grande crisi annua di origine agrario si sovrappone... una potenziale minaccia, o crisi di ordine sociale» (Lanternari 1976:397). Anche G. Balandier del resto, sempre attento a cogliere i fattori di tensione strutturale esistenti all'interno degli Stati tradizionali africani, rileva l'efficacia di questo tipo di rituali e di pratiche presenti nel Capodanno, nel neutralizzare le minacce di entropia del sistema. Questi rituali infatti, secondo l'autore, riescono nel loro intento poiché associano, attraverso un insieme di rappresentazioni simboliche, l'ordine naturale all'ordine sociale e quest'ultimo alla solidità della leadership e assegnano ad essa un ruolo centrale nella festa.

Nel *Kundum* i rapporti di dipendenza che legano tutti i membri della società ai capi e al sovrano sono espressi attraverso pratiche simboliche che variano di poco da un gruppo all'altro dell'area akan. Tra gli Agni Bona, per esempio, è consuetudine che i giovani alla vigilia della festa degli ignami raccolgano dei tronchi nella foresta e li portino in dono agli anziani del loro *compound*. Più interessante ancora, dal nostro punto di vista, è forse il fatto che anche i capi minori a loro volta consegnino in omaggio un ceppo di legno al loro paramount chief (famà) (Eschlimann 1971:204). Ad Axim, viceversa, fino a qualche anno prima della mia visita c'era l'usanza che il lunedì del *Kundum* gli anziani dei vari *compounds* si recassero nel

cortile del palazzo dell'*omanhene* portando un tronco di legno per accenderlo presso il focolare del sovrano e far ritorno alle loro case con il tronco acceso per attizzare un nuovo falò.

Sempre ad Axim, il lunedì a tarda notte, l'*omanhene* presiede una speciale seduta di tribunale (contrariamente alla norma che vuole che le sedute si tengano di giorno) in cui vengono discusse un certo numero di vertenze rimaste insolute. Il significato di questa seduta rituale è perlomeno duplice. Da un lato, essa può essere inquadrata nella serie di azioni rituali volte a far uscire allo scoperto i motivi di dissenso presenti nella società; dall'altro, la riunione di un tribunale in un periodo di eccezionalità dovuto alla situazione festiva sottolinea il valore sacrale dell'attività giudiziaria e il ruolo primario dell'*omanhene* come garante dell'ordine e della stabilità sociale. Altre azioni rituali volte a mettere in evidenza la funzione insostituibile della leadership, sono i sacrifici e le libagioni fatte dall'*omanhene* e dai capivillaggio agli antenati del loro *abusua*. Queste azioni si collegano ad un altro elemento caratterizzante l'autorità del sovrano, e cioè il suo ruolo primario nell'assicurare il benessere materiale e spirituale della popolazione. Gli spiriti degli antenati reali e degli antenati dei capi, infatti, sono considerati, ancora più delle divinità supreme del cielo (*Nyamenle*) e della terra (*Azele Yaba*), i principali dispensatori di benessere sia a livello dei villaggi sia per quanto riguarda il regno nel suo insieme.

Il momento più spettacolare del *Kundum* resta comunque la parata ufficiale degli *omanhene* (martedì a Benyinli, mercoledì ad Axim), allorché i sovrani dei due stati escono accompagnati da un corteo di notabili su di una lettiga con le insegne del loro potere. Ad Axim i due *omanhene* di Axim Alto e Axim Basso, nel momento culminante della parata, scendono dalle loro lettighe ed eseguono dei passi di danza tra la folla osannante che grida loro «*Asaase wra*» (padrone della terra). Ma al di là di questi aspetti cerimoniali che esaltano la supremazia del *paramount chief*, a mio giudizio è l'affluenza stessa dei capi e del loro seguito, provenienti dalle varie località dello Stato, a fare del *Kundum* uno strumento di sostegno della leadership. Tra gli Asante, ad esempio, prima dell'occupazione britannica il carattere manifestamente politico dell'*Odwira* era dato proprio dal fatto che la festa era anche l'occasione per la riunione annuale a Kumasi, la capitale della Confederazione, dei sovrani e dei capi confederati sotto l'egida dell'*Asantehene* (Ellis 1966: 231). «I capi», come spiega Ellis, «giungendo annualmente nella capitale rinnovavano il loro vincolo di alleanza con il sovrano». Similmente, Rattray, soffermandosi sulla descrizione dell'*Odwira* fatta un secolo prima da Bodwich,

rileva come la commistione di attività politica e partecipazione ai rituali durante i festeggiamenti avesse un effetto tonificante per l'intero sistema politico:

for it was at «customs» and rites such as these that the many lossely and often hostile factions, which owned nominal allegiance to the Ashanti king, come for the time becing to think themselves part of a nation rather than brunches of a family or clan (Rattray 1959:132).

Un aspetto importante di questo generale concorso di capi nella capitale, che ha luogo tuttora in occasione del *Kundum*, è dato dal fatto che i capivillaggio, partecipando ai festeggiamenti insieme all'*omanhene*, rinunciano implicitamente a celebrare il *Kundum* nel proprio villaggio, o quanto meno a presenziarvi. Tutti i capi, infatti, hanno - sia pure su scala più piccola - prerogative e funzioni analoghe a quelle del *paramount chief*. Molti dei capivillaggio dello Nzema, per quanto mi consta, desidererebbero celebrare il *Kundum*, con sacrifici e libagioni agli antenati e con parate, alla stessa scadenza della capitale. Tuttavia, nella misura in cui l'autorità degli *omanhene* ha potuto prevalere storicamente sulle autorità periferiche, la capitale è riuscita ad imporre, salvo poche eccezioni, che i festeggiamenti del Capodanno nei villaggi abbiano luogo in forma limitata e in coordinazione con il centro politico.

Tra gli Agni Bona, infatti, è consuetudine che i festeggiamenti della *fête des ignames* nei villaggi abbiano inizio solo dopo quaranta giorni dalla sua celebrazione presso la residenza del Capo degli Abron di Guëndé. Anzi, ogni anno da Guëndé venivano inviati degli emissari con il compito di controllare che questa norma fosse osservata in tutto il territorio. Tra gli Nzema, i due *omanhene* di Benyinli e Adoabo concordano insieme la data dell'inizio della festa ogni anno, dopodiché inviano in tempo utile i propri «portavoce» ad annunciare in tutti i villaggi il prossimo inizio dell'anno e a ordinare ai vari capivillaggio di prepararsi a prendere parte ai festeggiamenti nelle rispettive capitali. La fissazione preliminare del quadro temporale (e spaziale) della festa va dunque considerata a mio avviso un altro elemento in gioco nel complesso di rapporti che si determinano tra le autorità locali e il potere centrale e che ha la sua periodica sanzione nel rituale festivo. Di ciò divenni consapevole proprio attraverso un episodio che determinò il mio interesse iniziale per il *Kundum*. Nel 1974, a Benyinli, ebbi infatti l'occasione di essere presente a un dibattito pubblico riguardante la liceità o meno che i singoli villaggi celebrassero i loro *Kundum* autonomamente, senza cioè interromperli per far affluire i capivillaggio nella capitale per la chiusura della fe-

sta così come voleva la tradizione. La questione fu dibattuta a lungo in assemblee e in comitati ristretti di capi senza che si trovasse un compromesso tra la gente dei villaggi e quella della capitale. Alla fine, vi fu quasi una rivolta da parte dei capivillaggio delle zone più periferiche, i quali arrivarono a minacciare di celebrare il *Kundum* per conto loro, prima ancora che avesse inizio nella capitale (Wade-Brown 1982:151-76). Potei rendermi conto, così, che il Capodanno nzema oltre a essere un rito periodico di rinnovamento sociale e politico era anche una sorta di cartina di tornasole,⁵ che consentiva di verificare la tenuta d'insieme del sistema sociale e in particolare lo stato dei rapporti tra gli *omanhene* dei vari regni e tra questi e i capi subordinati. In sostanza, il *Kundum* nzema è a tutti gli effetti una rappresentazione sintetica della società stessa⁶. Ogni anno la società si rifonda simbolicamente, attraverso il rituale, dal vertice alla base e dalla periferia al centro. Questa riaffermazione periodica del sistema sociale e politico, tuttavia, è un meccanismo assai meno semplice e unitario di quanto potrebbe apparire limitandosi ad osservarne lo svolgimento. La festa di Capodanno, infatti, non è un evento che ha luogo in modo automatico, ma è una realizzazione collettiva che richiede gli sforzi congiunti di gruppi e di persone con status e interessi diversi. La sua celebrazione implica quasi sempre la messa in atto, da parte degli organizzatori, di strategie diverse: alcune volte alla riaffermazione pura e semplice delle strutture e dei valori tradizionali, altre miranti a sancire nuovi equilibri e nuovi orientamenti politici; altre ancora, infine, volte a mediare tra opposte istanze al fine di arrivare a celebrare il *Kundum* senza troppi intoppi.

Un altro episodio da me osservato ad Axim, nel 1983, può forse aiutarci a capire meglio il carattere politicamente strumentale della celebrazione festiva e il suo funzionamento come cassa di risonanza delle tensioni politiche in atto. Era accaduto che a causa di una lite di confine protrattasi già da diversi anni tra i due regni di Axim Basso e Nsein, i due *omanhene* fossero divenuti acerrimi nemici. Ciononostante, ogni anno si seguiva a mantenere l'usanza che durante il *Kundum* i tre *omanhene* di Axim Basso, Axim Alto e Nsein sfilassero insieme in parata il mercoledì mattina, per sottolineare l'importanza dei legami storici comuni tra i tre regni. Negli ultimi tempi tuttavia, l'*omanhene* di Nsein era divenuto invisibile anche ai cittadini di Axim, al punto che durante la sua visita in occasione del *Kundum*, essi interpretavano i suoi gesti simbolici nel senso più negativo e dicevano che quando egli indicava i punti cardinali con le braccia e se le portava al petto, intendeva implicitamente che tutto il territorio circostante era di sua proprietà. Per farla breve, il giorno precedente

a quello in cui avrebbe dovuto avere luogo la parata dei tre sovrani, gli abitanti di Axim Basso si prepararono ad impedire al re di Nsein di varcare i confini del regno. Questi a sua volta, informato dell'iniziativa e giudicandosi minacciato, si rivolse alla polizia locale sostenendo che si voleva attentare alla sua incolumità. Il risultato fu che il giorno dopo, i festeggiamenti del *Kundum* furono sospesi e che la polizia intervenne in forza per pattugliare le strade e impedire ogni forma di assembramento. Più tardi, dopo ripetute assicurazioni che non vi sarebbero stati incidenti, gli abitanti di Axim Alto riuscirono a ottenere dalle autorità di polizia di poter celebrare il loro *Kundum* in tono minore, mentre gli abitanti di Axim Basso rinunciarono del tutto a celebrarlo.

Può anche accadere, pertanto, che il *Kundum* non sia celebrato affatto o che il suo svolgimento sia compromesso in qualche suo aspetto fintanto che non si ripristini una situazione di normalità politica. Tra gli Nzema, ad esempio, è norma che il Capodanno non sia festeggiato quando nell'anno appena trascorso sia morto l'*omanhene*, e comunque non prima che siano state eseguite le onoranze funebri e nominato un successore. Tuttavia, anche a causa dei riflessi sul piano locale delle difficoltà politiche e finanziarie in cui versa attualmente il Ghana, può accadere che la sospensione della festa si protragga per due anni di seguito. In caso di decesso di un sovrano, spesso è difficile riuscire a reperire i fondi necessari per la celebrazione dei funerali di stato nel corso dell'anno. Molto spesso, poi, sorgono delle dispute intorno alla successione alla carica di *paramount chief*, successione che richiede il consenso di diverse componenti del sistema politico - un obiettivo attualmente sempre più difficile da raggiungere. La sospensione forzata dei festeggiamenti è considerata un fatto gravissimo da tutta la popolazione, che ha ripercussioni sia sul piano materiale sia su quello mistico. Ad Axim Alto, che già dal 1981 non celebrava più il *Kundum*, perché dopo la morte dell'ultimo *omanhene* non si era ancora riusciti a nominare un successore, per via di una serie di rivalità dinastiche, la popolazione reclamava con vigore la celebrazione della festa. Molti, ad esempio, sostenevano che negli ultimi tempi numerose donne erano divenute sterili in quanto la mancata celebrazione del Capodanno si ripercuoteva negativamente sulla capacità generatrice delle donne. Su tutt'altro piano, molti commercianti si lamentavano per il fatto che la sospensione prolungata della festa, che di solito attraeva un gran numero di forestieri e di turisti, comportava per tutti una grave perdita economica. Pertanto, nell'autunno del 1983 gli abitanti di Axim Alto riuscirono a ottenere dal consiglio di reggenza, formato da alcuni capi di divisione e da membri

dell'*abusua* reale che il *Kundum*, per quell'anno, fosse celebrato ugualmente, anche in assenza di un legittimo sovrano in carica.

Riassumendo, quindi, si può dire che il *Kundum* - così come un tempo l'*Odwira* degli Asante, l'*Apo* dei Bono o, tanto per uscire dall'area prescelta, l'*Incwala* degli Swazi (Kuper 1944:230-56; 1972:593-615) o «l'opera degli dei» dei Tikopia nell'area del Pacifico (Firth 1967) - costituiscano delle vere e proprie istituzioni che mobilitano periodicamente buona parte della popolazione locale e assolvono contemporaneamente più funzioni. Una di queste, lo abbiamo visto, è quella di tradurre i motivi di scontento presenti allo stato diffuso nella società in drammatizzazioni collettive socialmente accettate. Abbiamo visto, però, anche come ciò possa avvenire entro un tempo e uno spazio rituali (sintetizzati dall'immagine del *Kundum* che viaggia) concordati in precedenza dalle autorità politiche. Pertanto, perché la drammatizzazione rituale abbia luogo, occorre una gestione unitaria e coordinata della festa affinché tutto scorra liscio, e che i principali motivi di attrito presenti nella società siano riconducibili nell'ambito del rituale⁸. Quando viceversa viene a mancare qualsiasi possibilità di mediazione tra le fazioni politiche in campo, la festa non ha luogo o è gravemente compromessa con esiti nefasti a tutti i livelli - da quello sociale a quello magico-religioso. In questo senso, si può dire che il *Kundum* sia una rappresentazione della realtà sociale di uno Stato tradizionale nel quale alle rivalità e alle faide derivanti dalla struttura segmentaria della società si intrecciano i motivi di tensione che scaturiscono dai mutamenti economici e politici in corso su scala continentale.

Partendo da queste considerazioni è possibile andare oltre le nostre precedenti conclusioni circa la funzione complessiva della festa di Capodanno nella società nzema. Si provi, infatti, a considerare il *Kundum* come una sorta di gioco (d'azzardo e di strategia insieme) che la società fa con se stessa nel riuscire a mantenere la propria identità a dispetto delle ragioni di tensione indotte dai mutamenti storici ed economici in corso. I partecipanti effettivi al gioco sono i gruppi e le fazioni, i capi, il popolo, le associazioni di danzatori, i *kundum-hene*, gli *omanhene*; le norme sono quelle che prescrivono determinate osservanze durante il periodo festivo, come l'astensione dai funerali e dalle sedute di trance, l'uso prescritto della licenza verbale, ecc. Perché la società si possa mettere in gioco, occorre tuttavia che il sistema politico sia sufficientemente stabile e che vi siano abbondanti margini di sicurezza economica da consentire ai membri della società di investire le proprie energie in un'attività simbolica di vasta portata. Altrimenti, il gioco non riesce ed è allora l'intero sistema

sociale a essere messo in discussione.

Come ha dimostrato molto bene J. Huizinga (Huizinga 1982:31-33), le analogie tra gioco e attività rituale e tra gioco e festa sono numerose. Tutte queste attività, infatti, presuppongono un tempo e uno spazio circoscritti e simbolicamente separati dalla vita ordinaria, l'assunzione di ruoli e l'esecuzione di azioni cariche di riferimenti simbolici, il tutto secondo norme prefissate o concordate. A queste caratteristiche comuni si può aggiungere il fatto che sia il gioco sia la festa hanno spesso una funzione espressiva e catartica che consente di dialettizzare le situazioni di conflitto sia a livello individuale che collettivo. Da questo punto di vista non è privo di significato il fatto, rilevato spesso dagli psicologi, che il bambino attraverso il gioco affronta e risolve le ambivalenze e i conflitti in cui incorre nel corso del suo sviluppo. Sia pure su scala più vasta che non quella dei giochi infantili, la festa, e in particolare il tipo di festa periodica che è stata presa qui in esame, ha un po' la medesima funzione. Così come il bambino che riesce a giocare con soddisfazione, lo può fare soltanto finché gode di buona salute fisica e psichica e non è coartato dall'ambiente esterno, anche la società che riesce a rappresentare se stessa e a dinamizzare i propri conflitti in modo articolato e coerente nella festa, mantiene intatta la propria identità e la propria coesione pur assoggettandosi ai mutamenti indotti dalla storia.

ANTHONY WADA-BROWN

Note

¹ Questo lavoro si basa su una ricerca da me condotta nel periodo agosto-ottobre 1983, nell'ambito della Missione Etnologica Italiana diretta dal prof. V.L. Grottanelli e finanziata con il contributo del C.N.R. e del Ministero degli AA.EE.

² Per una rassegna delle strutture sociali e politiche degli Nzema, vedi Grottanelli 1977: 31-94.

³ Esistono delle analogie formali con quanto accade tra gli Arusha del Kenya, i quali concordano la data d'inizio delle cerimonie d'iniziazione con i loro vicini Masai. Vedi al riguardo Gulliver: 25-27.

⁴ Vedi al riguardo Gluckman 1954 e 1977: 302-4. Per una accurata ricognizione etnografica dei rituali di ribellione in Africa, vedi Norbeck 1963: 1254-79.

⁵ Un concetto analogo è espresso da A.R. Beals, quando scrive: «Festival can be seen as barometers of change and conflict in contexts where social order is undergoing transformations» (Beals 1964: 109).

⁶ È l'interpretazione che dà G. Balandier della festa annuale *Pilu-pilu* nella nuova Caledonia, quando scrive: «... è un cerimoniale che consente un'autentica "messa in scena" delle relazioni sociali, fino a includervi i rapporti di antagonismo che si convertono allora in "giochi di opposizione", offrendo poi allo sguardo una sorta di condensato della totalità sociale.» (Balandier 1969: 96).

⁷ A questo riguardo S.Falk-Moore e B.Myerhoff scrivono: «Ceremony can make it appear that is no conflict, only harmony, no disorder, only order, that if danger threatens, safe solutions are at hand, that political unity is immediate and real because it is celebrated, and so on.» (Falk-Moore e Myerhoff 1977: (24).

⁸ Questione questa cara oltre che agli antropologi funzionalisti anche agli organizzatori della festa.

Bibliografia

- BALANDIER G., *Antropologia politica*, Etas Kompass, Milano, 1969.
- BEALS A.R., *Conflict and interlocal festival in a Southern Indian region*, «Journal of Asian Studies», 23, 1964, pp. 99-113.
- BOWDICH T.E., *Mission from Cape Coast to Ashantee* (ed.or.1824), Frank Cass, Londra, 1966.
- BOSMAN W., *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea* (ed.or. 1704), Frank Cass, Londra, 1967.
- ELLIS A.B., *The Tshi-Speaking People of the Gold Coast of West Africa* (ed.or. 1887), Offsetbedrijf H. Zopfi, Oosterhout, 1966.
- ESCHLIMANN J.P., «*Elue die*» chez les Agni Bona, «Annales de l'Université d'Alger», 3 F. 1971, pp. 197-229.
- FALK-MOORE S. e MYERHOFF, *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen, 1977.
- FIRTH R., *The Work of the Gods in Tikopia* (ed.or.1940), The Athlone Press, Londra, 1967.
- GULLIVER P.H., *Social Control in an African Society*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963.
- GLUCKMAN M., *Rituals and Rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, Manchester, 1954; *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Boringhieri, Torino, 1977.
- GROTTANELLI V.L., *Presentazione degli Nzema*, in *Una società guineana: gli Nzema*, a cura di V.L.Grottanelli, vol.I, Boringhieri, Torino, , pp. 13-94.
- HUIZINGA J., *Homo ludens* (ed.or. 1938), Einaudi, Torino, 1982.
- KUPER H., *A ritual of kingship among the Swazi*, «Africa», 14, 1944, pp. 230-56.
- KUPER H., *A royal ritual in a changing political context*, «Cahiers d'Etudes Africaines», 12, 1972, pp.593-615.
- LANTERNARI V., *La grande festa: vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (ed.or. 1959), Dedalo, Bari, 1976.
- NORBECK E., *African rituals of conflict*, «American Anthropologist», 65, 1963, pp.1254-79.
- MEYEROWITZ E.L.R., *The sacred State of the Akan*, Faber & Faber, Londra, 1959.
- PAULME D., *Un rituel de fin d'année chez les Nzema de Grand- Bassam*, «Cahiers d'Etudes Africaines», 10, 1970, pp.189-202.
- RATTRAY R.S., *Religion and Art in Ashanti* (ed.or.1927), Oxford University Press, Oxford, 1959; *Ashanti* (ed.or. 1923), Oxford University Press, Oxford, 1969.
- WADE-BROWN A., *Il Capodanno tra gli Nzema del Ghana: festa della comunità o del potere?*, «L'Uomo», 6 n.2, 1982, pp.151-76.

Il ruolo dei fattori sociali nella genesi di una psicosi

Premessa

Il desiderio di capire la sofferenza psicologica — in specie di comprendere il codice nel quale la follia si esprime —, di spiegare l'intero processo che dalle cause conduce al sintomo e, più in là, di comprenderne il senso e il significato ultimo nell'economia dell'esistenza umana — l'aspetto teleologico della follia — hanno sollecitato in ogni tempo tutte le forme di attività conoscitiva ed espressiva. Filosofia, scienza e arte hanno tentato l'impresa innumerevoli volte.

Il modo qui riferito di affrontare il tema dei disturbi psichici riflette la sensibilità della cultura attuale, ne assume i modi di problematizzare la questione e si iscrive nell'ambito delle correnti di pensiero che oggi si contendono il campo.

Il caso scelto per descrivere il tentativo di lettura della follia qui esperito non è un caso particolarmente esemplare. Molti altri sarebbero stati altrettanto idonei allo scopo. Di esso si può dire sicuramente che rientra nella quotidianità della pratica psichiatrica. Esemplare semmai, allora, lo è proprio in questo senso: nell'essere emblematico della quotidianità.

Ma proprio questo ha attirato la nostra attenzione. Siamo stati sollecitati proprio dall'interesse per ciò che è consueto e scontato fino ad essere ovvio e banale e, insieme, dalla possibilità di «trattare» il quotidiano in maniera diversa e significativa. Nel caso specifico siamo stati sollecitati dalla possibilità di rivisitare, riproblematizzare e rileggere un «normale» delirio, un delirio come tanti altri, per rintracciare una spiegazione e un senso esistenzialmente significativo.

La chiave di lettura utilizzata non è squisitamente né biologica, né psicologica, né sociologica. L'ipotesi assunta presuppone che l'intero processo che dalle cause prime conduce al sintomo investa tutte le sfere sopra segnalate — biologica, psichica, sociale — e che la sua comprensione richieda strumenti concettuali e teorici idonei a cogliere

ciò che avviene in ciascuna di esse e le sollecitazioni prodotte da ogni sfera sulle altre.

All'interno di questa ipotesi generale, l'intenzione specifica di questo lavoro è di cogliere gli stimoli generali e gli effetti prodotti dal sistema normativo — dalla cultura — sul sistema psichico. L'intenzione, dunque, è di rendere visibili almeno alcune delle connessioni esistenti tra processi sociali e processi psichici e a tale scopo di mettere a fuoco alcuni anelli della catena relativi al nesso, sempre constatato dalle scienze sociali, che unisce società e follia, di descrivere almeno parzialmente il processo che unisce i due termini della relazione.

Per rendere più chiaro il senso del tentativo fatto e la stessa esposizione di esso, innanzitutto presentiamo il caso nel modo e nei termini ancora oggi più frequentemente utilizzati dalla psichiatria, cioè nel modo nel quale esso è problematizzato e compreso dalla scuola organicista.

A questo modo di «leggere» il disturbo psichico accostiamo quello qui sperimentato. In questo lavoro infatti, dopo aver richiamato concetti e teorie di altre scuole psichiatriche e di altre discipline sociali, diamo conto del modo nel quale accediamo a problematizzare e a comprendere il caso di delirio esaminato e, in base all'ipotesi assunta, a descrivere il processo di cui esso è l'esito.

Per lasciare intendere ancora meglio il tentativo fatto è forse opportuno segnalare subito al lettore che l'esperienza qui riferita nasce dalla collaborazione di un sociologo e di uno psichiatra e riflette le rispettive sensibilità professionali, pur nell'unità di intenti che lo ha reso possibile.

La comprensione del delirio di L. nell'ambito delle teorie organiciste

L. fu ricoverata nel servizio psichiatrico ospedaliero per la prima volta nella sua vita nel 1980, all'età di 46 anni, per tentativo di suicidio mediante ingestione di una quantità imprecisata di psicofarmaci. Fino a due mesi prima non aveva manifestato, secondo il marito, alcun segno di disturbo mentale ed anzi egli la descrive come una donna attiva, esuberante, socievole, ma soprattutto «sempre allegra». Poi aveva cominciato a farsi sempre più chiusa, triste, e, interrogata dal coniuge, aveva risposto che non poteva più sopportare il vicinato, perché tutti sparlavano di lei, le volevano male, dicevano che aveva amanti. Le sembrava che la gente mettesse in dubbio la

sua serietà e moralità, attribuendole una relazione con un uomo con cui era stata realmente fidanzata in passato e che era più anziano di lei di circa 20 anni. La paziente dichiarava l'inconsistenza di tali affermazioni rimpiangendo solo di essersi «sfogata» con una vicina, in un giorno in cui si sentiva particolarmente depressa, rendendola partecipe dei suoi trascorsi affettivi (puramente platonici) con questo uomo. Tali «segreti» sarebbero poi stati resi di pubblico dominio e da qui l'origine delle «chiacchiere», che sarebbero diventate per lei una intollerabile «idea fissa»; per liberarsi di tutto questo avrebbe preferito morire. La paziente inoltre si sarebbe sentita colpevole di aver esposto questo uomo, conosciuto nel paese per la sua posizione sociale, alle «chiacchiere» del vicinato. Riferiva anche di essere «cambiata» in senso verosimilmente depressivo da circa un anno (il marito se ne era accorto negli ultimi due mesi); su questa depressione sarebbero fiorite le idee deliranti, avendo sentito qualche «voce» nel vicinato che si riferiva ad un suo comportamento infedele verso il marito.

Lo stato mentale all'ingresso era quello di un soggetto lucido, ben orientato, depresso, perché oggetto di calunnie che «la sconvolgevano e la rovinavano». Erano presenti anche allucinazioni uditive ed illusioni non ben definite, che sono scomparse rapidamente.

Non furono riferiti disturbi psichici nel gentilizio.

La paziente era quartogenita, aveva avuto uno sviluppo psicofisico normale, aveva frequentato regolarmente la scuola elementare ed aveva avuto i primi flussi mestruali sui 12-13 anni. Aveva fatto l'operaia, e poi lavori domestici. Poco prima dei trent'anni si era sposata con un uomo più anziano di lei di sette anni, da cui aveva avuto tre figli, viventi e sani. Non aveva mai abusato di alcolici né era fumatrice. Non aveva avuto malattie di rilievo né interventi chirurgici, tranne appendicectomia.

La diagnosi differenziale escludeva sia una psicosi organica che una psicosi schizofrenica, mentre poteva ricercarsi sia fra gli stati deliranti (297), secondo la classificazione internazionale¹, sia fra le psicosi affettive (296). Fra queste ultime sembra sia da collocarsi più probabilmente e precisamente come: *psicosi affettiva, di tipo depressivo* (296.I).

Dopo un periodo di apparente benessere, con assunzione saltuaria di psicofarmaci, la paziente, dopo due anni dal primo ricovero, è stata di nuovo ricoverata in ambiente psichiatrico per un secondo tentativo di suicidio, mediante ingestione di psicofarmaci. Dopo breve degenza fu dimessa, ha continuato la terapia farmacologica, ha fatto una serie di colloqui psicoterapici individuali, ha continuato ad ave-

re oscillazioni più o meno marcate del tono dell'umore, pur mantenendo una vita familiare «normale».

La ricerca di altri paradigmi: riferimenti teorici e ipotesi

Riferimenti teorici

La storia della psichiatria annovera un lunghissimo elenco di paradigmi attraverso i quali, in epoche e culture differenti, si è fornita una spiegazione del disturbo psichico. Tutt'ora nell'ambito della psichiatria sono accreditati paradigmi differenti, che rimandano a cause e a processi del tutto diversi: biologici, psichici e sociali. Tra questi ricordiamo quelli più noti: l'approccio clinico-descrittivo, l'approccio psicoanalitico, l'approccio fenomenologico-esistenziale, l'approccio relazionale, la scuola radicale inglese, la psichiatria sociale, l'approccio sociologico, l'approccio proposto dal movimento italiano per la gestione sociale della malattia mentale.

Tra i contributi offerti da queste scuole, il tentativo di comprensione del disturbo psichico qui esposto tiene calcolo in particolare di quelli che più consentono di evidenziare il ruolo giocato dal *fattore sociale* nella genesi del delirio prima descritto. Il tentativo fatto, dunque, non è quello di stabilire una mera correlazione tra alcune condizioni o fattori sociali e la fenomenologia psichiatrica osservabile, secondo la tradizione consueta della ricerca sociologica, antropologica ed etnopsichiatrica in questa materia, bensì di cogliere il modo nel quale i processi sociali agiscono sui processi psichici. La vicenda di L. è stata scelta per la possibilità che essa offre, più di altre, di esemplificare il modo nel quale la sfera sociale — l'universo culturale — agisce sulla sfera psichica.

Questa linea di ricerca, però, si iscrive nell'ambito di un'ipotesi più generale secondo la quale il disturbo psichico coinvolge la sfera biologica, psicologica e sociale a causa delle interdipendenze che sussistono tra queste tre sfere. Cosicché la comprensione piena del processo che conduce al disturbo psichico dipende dalla possibilità di comprendere ciò che avviene in ciascuna sfera e da quella d'intendere gli effetti prodotti da una sfera sulle altre.

Il riferimento ai fattori sociali concepiti come causa di disturbi psichici è piuttosto recente e da molti è considerato ancora un riferimento vago e indeterminato, che evoca più l'idea di motivazioni ideologiche surrettiziamente invocate come spiegazioni scientifiche che elementi conoscitivi del tutto identificabili.

Le relazioni empiriche tra condizioni e modi di vita da una parte e disturbi psichici dall'altra, osservate da sociologi, antropologi ed etnopsichiatri, però, rendono plausibile ipotizzare l'esistenza di tale nesso e legittimano la considerazione accordata alle intuizioni, alle ipotesi e al lavoro conoscitivo tendente a spiegare puntualmente i processi ai quali esse sono dovute.

Il senso del vago e dell'indeterminato che suscita il richiamo dei fattori sociali quale spiegazione dei disturbi psichici sembra imputabile, quindi, proprio all'insufficienza delle conoscenze finora acquisite in questa direzione, sembra attribuibile cioè alla mancanza di teorie capaci di rendere conto della vita del singolo muovendo dalle condizioni strutturali in cui questa si esperisce, attraverso la declinazione delle mediazioni esistenti tra il dato strutturale e la singola irripetibile vicenda di ognuno², ovvero attraverso la descrizione dei processi mediante i quali la società «genera» l'individuo³.

Ma la società — è lecito chiedersi —, a sua volta, da che cosa è «generata»? Di fronte a questa domanda ci troviamo ancora a constatare un vuoto di conoscenza. Bisogna ammettere che la stessa natura ed eziologia del sociale è un dato tutt'altro che acquisito e scontato. Se non è pensabile un individuo senza società, non è parimenti pensabile una società senza individui. Individuo e società allora sono aspetti della medesima realtà, all'interno della quale l'uno genera l'altro, oppure non è così? E se sì, in che modo ciò accade? Quali fattori — economici, psicologici, biologici, ideologici o altri ancora — concorrono a creare quella specifica società e quello specifico individuo? E attraverso quali processi ciò avviene⁴?

In mancanza di tali conoscenze il riferimento al contesto sociale quale matrice del disturbo psichico non può essere generalmente accompagnato da una descrizione puntuale dell'intero processo attraverso il quale le concrete condizioni nelle quali si esperisce la vita di un individuo generano sofferenza psicologica.

Non che siano mancati del tutto tentativi in questa direzione. È che i risultati acquisiti non sono ancora soddisfacenti e tanto meno esaustivi.

Tra questi tentativi ricordiamo in particolare l'approccio relazionale⁵ e i successivi approfondimenti della scuola radicale inglese⁶, perché essi forniscono parte del retroterra teorico più immediato su cui si fonda l'ipotesi qui assunta.

Ma anche questi cospicui contributi non coprono che un tratto — quello più a valle — dell'intero processo che, nei casi di sofferenza psichica nei quali è ipotizzabile un'eziologia innanzitutto relazionale, dovrebbe condurre dal sintomo psicologico al «cuore» stesso

della società⁷.

A tale proposito l'ipotesi avanzata da E. Fromm può risultare quanto mai utile, se non altro come punto di partenza. Fromm sostiene la tesi della interdipendenza, ovvero della causazione reciproca dei fatti economici, psicologici ed ideologici; e, nel contempo, sostiene la tesi della autonomia strutturale e funzionale di ciascuna di queste sfere⁸. Il paradigma delle reciproche relazioni tra processi economici, processi sociali e processi ideologici — con relativa formazione dei valori — da lui proposto può fungere da punto di riferimento iniziale a cui attingere alcune indicazioni utili per muoversi su questo terreno ancora così poco esplorato.

Ipotesi di lavoro

Sulla scorta dei referenti teorici richiamati è plausibile avanzare l'ipotesi secondo la quale nella vita di ogni individuo, — in ogni biografia — è possibile rintracciare i modi attraverso i quali il sociale, nelle sue determinazioni storiche specifiche ed irripetibili, sollecita il sistema psichico ed agisce su di esso; attraverso questo approccio, quindi, è plausibile ritenere di poter rendere conto della sintomatologia esibita da L..

In altri termini, sulla scorta dei referenti teorici richiamati, è plausibile ritenere di poter rintracciare «... gli elementi nomotetici presenti nell'idiografico»⁹ e di indicare il processo attraverso il quale ciò avviene. In termini ancora diversi, si può dire che è plausibile ritenere di poter rintracciare i tratti del processo che unisce i poli della relazione follia-società.

I passaggi cruciali che rendono possibile questa operazione sono i seguenti.

Nella prospettiva teorica assunta, il disturbo psichico deve essere ritenuto senz'altro l'esito di un processo psicologico alterato o patologico che, in quanto tale, chiama in causa il *sistema psichico*, i suoi requisiti strutturali e funzionali. Ma in questa prospettiva teorica, il disturbo psichico chiama in causa anche gli stimoli esterni al sistema psichico da cui esso viene sollecitato.

Il disturbo psichico allora trova spiegazione non soltanto nelle proprietà intrinseche all'apparato psicologico, ma anche in ciò che gli è esterno. Trova spiegazione nei modi di convivenza — appare quindi all'orizzonte la valenza etica del tema della follia — e, più oltre ancora, nei suoi fondamenti: segnatamente nelle condizioni materiali di vita e negli orientamenti di valore.

Nell'ambito della letteratura richiamata un dato appare inequivocabilmente accertato: le possibilità di crescita o di soffocamento psicologico, di salute o di malattia¹⁰ sono connesse alla *qualità affettiva delle relazioni interpersonali* esperite all'interno dei sistemi o sotto-sistemi in cui l'individuo è inserito: la famiglia, il gruppo dei pari, la classe scolastica, l'ambiente di lavoro ecc., ma soprattutto la famiglia: il sistema di riferimento affettivamente più significativo per l'individuo¹¹.

I modi di convivenza e segnatamente la qualità o la valenza affettiva positiva o negativa delle relazioni interpersonali presenti in ogni sistema di relazione, a loro volta, sembrano trovare spiegazione soprattutto negli *orientamenti di valore*, nella concezione del mondo dei singoli componenti il sistema; una spiegazione assai esauriente, benché non esaustiva¹². Per tale motivo l'ipotesi qui assunta assegna agli orientamenti di valore un ruolo cruciale nella comprensione degli stati psicologici e dei disturbi psichici.

La catena causale non si interrompe qui. Le visioni del mondo e gli orientamenti di valore presenti nei singoli individui e nei singoli sistemi di relazione, a loro volta, trovano una spiegazione soprattutto nei *sistemi normativi* propri di ogni società, ovvero negli orientamenti di valore prescritti dalla cultura o, più esattamente, si potrebbe dire, nelle modalità di ricezione individuale e di gruppo di questi ultimi. Si può sottolineare che gli orientamenti di valore individuali sono anche esito di una molteplicità di mediazioni personali, cioè dell'esercizio della libertà personale. Ma non si può negare che, di norma, ciò avviene soltanto poco frequentemente ed entro i limiti consentiti dalla cultura di appartenenza. La libertà di scelta personale consentita nel *clan*, per esempio, è pressoché nulla a questo riguardo, mentre è formalmente e potenzialmente cospicua nelle attuali società industriali, ancorché di fatto non sia praticabile¹³.

Gli orientamenti di valore prescritti dal modello di cultura, i sistemi normativi, a loro volta, trovano una spiegazione preminente nello stadio di *sviluppo economico* raggiunto, nei rapporti economici che vi corrispondono e nelle esigenze di funzionamento del sistema sociale fondato su quella peculiare struttura economica¹⁴.

Le potenzialità esplicative del disturbo psichico intrinseche al concetto di valore sembrano dovute, dunque, al ruolo di concetto cerniera o di concetto ponte che esso assume tra l'individuo e il sociale, tra le cause più immediate o le cause più remote del disturbo psichico.

Gli orientamenti di valore costituiscono, come si è visto, un anello della catena causale segnalata che dal disturbo psichico conduce al «cuore» della società. Discendendola, essi permettono di rendere conto

del disturbo psichico in modo assai diretto in quanto, si è detto, essi definiscono in misura cospicua le valenze affettive del rapporto interpersonale esperito all'interno dei sistemi di relazione; valenze dalle quali, lo ricordiamo, dipendono le possibilità di crescita o di soffocamento psicologico, di salute o di malattia. Risalendo tale catena causale si perviene, invece, a identificare i fattori strutturali e culturali che in larga misura determinano gli orientamenti di valore presenti nei singoli.

Il concetto di orientamento di valore, quindi, funge da ponte che mette in relazione, attraverso molteplici mediazioni, un sistema sociale con la dinamica psichica di un individuo e i suoi sintomi psichiatrici. Ed in altra direzione, come è intuibile e come è indicato nell'ipotesi avanzata da Fromm, esso funge anche da concetto ponte tra la problematica sociologica e psicologica da un lato e la problematica etica dall'altro.

La capacità degli orientamenti di valore di comportarsi come fattore eziologico della salute o della malattia del sistema psichico e dei processi che poi sostengono lo stato di salute o di malattia appare maggiormente plausibile alla luce di due considerazioni e delle osservazioni empiriche con esse congruenti da noi effettuate.

La prima. Gli orientamenti di valore, in quanto criteri di valutazione, strutturano il *campo cognitivo* del soggetto e lo inducono ad effettuare scelte che risulteranno positive o negative per il suo sviluppo psicologico, per la sua salute mentale¹⁵ e per quella delle persone rispetto alle quali egli funge da figura significativa di riferimento.

Nella strutturazione del campo cognitivo intervengono certamente altri fattori. Tra questi ci sono apparsi particolarmente rilevanti le *capacità intellettuali* del soggetto e gli *strumenti concettuali* (o livello di cultura) di cui egli dispone. Si è osservato innumerevoli volte che la capacità dell'individuo e dei sistemi di relazione in cui egli è inserito di gestire gli stimoli psicologicamente destabilizzanti ed il disturbo psichico in atto sembra connessa anche alle risorse intellettuali e culturali, e segnatamente a queste ultime, di cui dispongono il soggetto disturbato ed i sistemi di relazione, nel loro complesso, in cui esso è inserito. Secondo la nostra esperienza sembrerebbe imputabile proprio a quest'ultima variabile l'osservazione fatta da A.B. Hollingshead e F.C. Redlich¹⁶, secondo la quale gli individui con disturbi psichici appartenenti ai ceti privilegiati sono più frequentemente nevrotici che psicotici rispetto a quelli appartenenti ai ceti meno privilegiati. Secondo la nostra esperienza cioè, questa relazione empirica troverebbe una spiegazione nel fatto che gli individui e i sistemi di relazione che dispongono di migliori risorse culturali hanno maggio-

ri possibilità di gestire gli stimoli destabilizzanti e il disturbo psichico già insorto.

La seconda. Gli *orientamenti di valore presenti nella comunità* di appartenenza del soggetto disturbato talvolta sono di rilevanza cruciale nella eziologia del disturbo psichico e lo sono sempre nel suo decorso, poiché da essi dipende largamente la disponibilità, la sollecitudine, la capacità di comprensione e di accoglienza delle persone portatrici di disturbi psichici da parte della comunità locale e delle singole articolazioni di essa: vicinato, gruppi amicali, gruppi di volontariato, circoscrizione, polizia, servizi sanitari e sociali, ecc. Si è constatato innumerevoli volte che là dove l'ambiente sociale per qualche motivo è particolarmente comprensivo ed accogliente nei confronti di un soggetto con disturbi psichici, il suo stato di salute mentale migliora decisamente. Viceversa, là dove l'ambiente sociale attiva dinamiche di rifiuto e di espulsione, si verifica esattamente il contrario.

Ciò non appare affatto sorprendente. Oltre ad essere prevedibile alla luce di quanto detto finora, la capacità morbigena o terapeutica dell'ambiente sociale è stata già rilevata più volte¹⁷.

In maniera sintetica, l'ipotesi di lavoro desunta dagli orientamenti teorici segnalati e dall'esame del materiale empirico disponibile può essere ora enunciata nel modo seguente.

Il disturbo psichico sembra riconducibile al verificarsi di una combinazione di circostanze o di fattori tra i quali appaiono decisive le modalità con le quali si presentano le variabili seguenti: 1) il sistema di valori proprio dei sottosistemi di relazione in cui l'individuo vive, segnatamente quello del «sottosistema famiglia» — e al suo interno quello delle figure più significative di esso —, nonché quello del soggetto disturbato stesso; 2) le risorse intellettuali e culturali, e segnatamente queste ultime, del soggetto stesso, del sistema famiglia e degli altri sistemi di relazione significativi in cui il soggetto è inserito; 3) il sistema di valori presente nella comunità locale e nei singoli sistemi di relazione in cui essa si articola.

L'ipotesi formulata è il risultato del modo in cui i riferimenti teorici disponibili in letteratura prima segnalati hanno reagito entrando in contatto con la casistica da noi trattata. Applicata successivamente ad una casistica diversa da quella da cui aveva tratto origine, essa ha mostrato ancora una buona capacità esplicativa.

Qui di seguito, questa ipotesi viene esemplificata attraverso l'illustrazione della storia della vita di L. . Nel presentare le vicende di questa donna ci proponiamo soprattutto di mettere in evidenza come e quanto gli orientamenti di valori interiorizzati — in larga misura ascrivibili al sistema normativo e non alla consapevole elaborazione

personale — abbiano sollecitato e agito sul sistema psichico di L. determinando il disturbo psichico (delirio) osservato; e con ciò ci proponiamo di descrivere il nesso tra processi sociali e processi psichici, dunque, tra società e follia, nei modi in cui l'approccio qui adottato lo rende visibile.

La dimensione sociale: la scena è allestita

Al momento in cui l'individuo nasce la scena sulla quale egli «gioca» la sua esistenza è allestita. Nel bene e nel male, il modello di cultura della comunità in cui egli nasce è lì per indicargli in modo cogente che cosa è desiderabile e che cosa è sconveniente, che cosa è lecito e che cosa è proibito.

L'esistenza dell'individuo, la «qualità» della sua vita dipende non poco dal retaggio biologico, dall'impegno e dallo sforzo personale, ma dipende non poco anche dalle prescrizioni e dai divieti dettati dal sistema normativo della comunità in cui vive, con i quali deve trovare un modo di coesistere.

Il «destino» di un individuo è definito in larga misura dai caratteri della scena in cui si dispiega il suo comportamento di attore sociale. Intendere i caratteri di questa scena, i tratti costitutivi della «sua» cultura è prerequisite indispensabile per comprendere l'attore sociale che su questa scena si muove.

La collocazione sociale

L. nasce nel 1934 in una famiglia di condizione sociale molto modesta. Il padre esercita l'attività di agricoltore. La madre collabora con il padre nella medesima attività. Entrambi i genitori hanno frequentato la scuola fino alla terza elementare. La famiglia è composta dai genitori e da quattro figli. L. frequenta la scuola fino alla quinta elementare ed esercita il mestiere di sarta fino alla nascita del primo figlio.

La famiglia attuale di L. è anch'essa di condizione sociale modesta. L. è casalinga e svolge lavori saltuari per integrare il bilancio familiare. Il marito ha frequentato la scuola fino alla quarta elementare ed è operaio. I figli di diciannove, quattordici e sette anni, sono ancora studenti.

La cultura della comunità di origine

La famiglia in cui nasce L. vive in una zona di campagna povera sotto il profilo economico e della cultura colta, ma tutt'altro che povera sotto il profilo delle tradizioni culturali frutto dell'esperienza di secoli. Sotto questo profilo, infatti, una tradizione viva e operante assolve completamente alle principali funzioni tipiche di ogni cultura: assicurare la persistenza di un sistema di valori e di uno stile di vita sperimentato da generazioni e generazioni.

Come sempre avviene in ogni cultura, anche questa tiene in gran conto alcune esigenze fondamentali, ma inevitabilmente e inesorabilmente ne disattende altre talvolta non meno essenziali.

Secondo il racconto di L., i valori fondamentali di questa cultura agricola tradizionale sono quelli rilevati dalla letteratura sociologica in materia: onestà, lealtà, schiettezza di rapporti umani, famiglia, lavoro. Sono valori che, a differenza di quelli, presenti nelle società industriali più ricche, privilegiano qualità umane frutto dello sforzo personale, piuttosto che aspetti della realtà monetizzabili e commercializzabili.

La stima di cui godono queste qualità personali e il conto in cui esse sono tenute in questo universo culturale è espresso in maniera significativa dall'adagio popolare «l'onore non si compra dallo speciale». Secondo quanto dice L. il concetto di onore è fondamentale per capire l'essenza di questa cultura e per capire la sua stessa vicenda, che a questa cultura è intimamente legata. Esso esprime ad un tempo la considerazione nella quale sono tenute le qualità personali segnalate e l'ingente pressione esercitata dalla cultura sui singoli perché pensino e agiscano in ogni momento e aspetto dell'esistenza nel modo che questi valori e queste norme culturali indicano come desiderabile, buono, giusto, lodevole, sensato.

La pressione sociale in questa direzione, infatti, è particolarmente presente nelle società pre-industriali che rimangono relativamente statiche per lunghi periodi di tempo e si presenta in maniera accentuata nei piccoli aggregati in cui prevale il rapporto faccia a faccia e la comunicazione orale.

In tali culture la stessa identità sociale dell'individuo trae origine dalla famiglia in cui nasce e vive. I dati ascrivibili prevalgono su quelli acquisibili. La famiglia, più che l'individuo singolo e isolato, è portatrice di qualità positive e negative. Essa è il referente sociale primario. Le qualità dei singoli vengono in secondo piano. E tuttavia le azioni dei singoli si riflettono sulla famiglia, ne modificano l'immagine, ne accrescono la credibilità o la sminuiscono; e la credibilità

della famiglia, accresciuta o diminuita dal comportamento dei singoli, torna ad illuminare o ad oscurare ciascuno dei membri di essa. Ciascuno di questi di volta in volta trae vantaggio o paga il prezzo di questa solidarietà forzata, di questi vincoli «naturalisti» dai quali il singolo non si può sciogliere in alcun modo, poiché sono vincoli imposti dalla cultura: e nessuno può uscire dalla cultura, solo la cultura può uscire da se stessa, cioè divenire un'altra. In questo caso essa scioglie sì i vecchi vincoli, ma ne crea inevitabilmente di nuovi.

Dal punto di vista dell'individuo quindi, è estremamente rilevante che la cultura nella quale egli vive offra o meno condizioni di vita che consentano di sviluppare pienamente le sue potenzialità umane, che gli consentano di realizzarsi.

Nella cultura in cui vive L. ciò che conta è quanto abbiamo appena ricordato. Dall'osservanza di questi statuti culturali dipende la stima, la reputazione e la credibilità di cui gode una famiglia e di riflesso ogni suo membro. E dalla credibilità goduta dipende largamente l'autovalutazione o l'immagine di sé positiva o negativa. Tra le prescrizioni culturali che concorrono di più a determinare la credibilità, l'onore, il giudizio positivo o negativo espresso da questa cultura sui singoli, vi sono le prescrizioni che riguardano i rapporti tra i sessi e i rapporti tra generazioni: cioè le prescrizioni concernenti il comportamento sessuale fuori e dentro il matrimonio e i ruoli e i rapporti tra maschio e femmina e tra vecchie e nuove generazioni nell'ambito della famiglia.

Le prescrizioni vigenti a tale riguardo nel momento in cui nasce L. possono essere riassunte rapidamente nel modo seguente.

La funzione di guida e di capo della famiglia è competenza dell'uomo. La donna è subordinata all'uomo sotto molti aspetti. Allo stesso modo la generazione più giovane è subordinata a quella più adulta. La funzione prevalente strumentale o economica è propria dell'uomo. La funzione prevalentemente espressiva o affettiva è propria della donna. La morale sessuale prescrive che il comportamento sessuale è legittimo unicamente nell'ambito del matrimonio. Ma è anche operante una doppia morale sessuale, una morale sessuale differenziata per l'uomo e per la donna. Il diritto positivo italiano, ad esempio, fino a pochi anni or sono, faceva derivare conseguenze differenti dallo stesso comportamento, l'adulterio, a seconda che a compierlo fosse l'uomo o la donna. Tuttavia ben più rilevante e produttrice di effetti maggiori sulla vita quotidiana è la valutazione differenziata dovuta agli statuti culturali: l'uomo che ha rapporti sessuali prima del matrimonio e dopo il matrimonio al di fuori di esso è formalmente biasimato, sostanzialmente stimato, addirittura loda-

to. Parallelamente, ma all'inverso, la donna che ha rapporti sessuali prima del matrimonio o dopo, al di fuori di esso, compie una delle cose che questa cultura annovera tra le più deprecabili e scende ai gradini infimi della valutazione sociale: se non è sposata è una donna da non scegliere, se sposata è una donna sciagurata che rovina la famiglia. Tutto ciò avrà un peso tutt'altro che irrilevante nella vicenda e nel destino di L. .

I genitori di L. sono un «prodotto» riuscito dell'adattamento a queste condizioni e a questo stile di vita. E a loro volta sono agenti attivi di trasmissione di questo universo culturale e di questo stile di vita nei confronti dei figli. Secondo il racconto di L., i suoi genitori consideravano e temevano il giudizio della gente: «più che a tutto tenevano all'onore», dice L.; tenevano all'onestà e al lavoro: «vivevano dei loro sudori e non mettevano di mezzo nessuno»; tenevano alla famiglia: «non andavano d'accordo, ma d'accordo o non d'accordo la famiglia doveva andare avanti».

Sotto la pressione delle prescrizioni culturali insomma ciascuno faceva la sua parte e giocava il suo ruolo secondo il copione previsto.

Su questo sfondo, anzi dentro questo universo coerente e granitico di valori, di significati, di sensi, di modi di vita carichi di valenze emozionali, inizia e si dispiega la vicenda dell'esistenza di L.

La cultura della comunità attuale

La comunità in cui oggi vive L. è stata soggetto ed oggetto di un processo di industrializzazione estremamente rapido. Nel volgere di pochi anni è passata da condizioni di penuria e di disagio materiale a condizioni di abbondanza e di ricchezza . Talvolta ciò ha generato forme di arroganza e di sopraffazione tali da risultare ripugnanti perfino allo stesso senso comune oggi presente in questa collettività: una collettività che per le faccende umane ha una sensibilità tutt'altro che squisita.

La transizione da una cultura agricola tradizionale — statica e priva di opportunità di mobilità sociale — a quella industriale — dinamica e ricca di opportunità di ascesa sociale —, generatrice di nuovi valori, avviene in un arco di tempo quanto mai limitato: possiamo dire, indicativamente, in meno di venti anni — senza affrontare qui la questione degli indicatori e delle soglie da assumere come spartiacque tra i due mondi, tra le due culture.

A motivo di ciò l'esistenza di tutti è stata investita da questo «ciclone» culturale e quella di alcuni — tra cui quella di L. — letteral-

mente travolta in modi e forme diversissimi.

Quali sono i nuovi valori, i nuovi *dèi* generati in questa comunità dal processo di rapida industrializzazione? Per esigenze di rapidità e di sintesi può essere opportuno definirli, schizzandoli per tratti rapidi, in contrapposizione a quelli propri della cultura agricola tradizionale appena ricordati. Lo facciamo sulla scorta del racconto di L., che di nuovo concorda largamente con l'analisi sociologica delle società industrializzate.

A differenza di quella agricola, la società definita dal modo di produzione industriale è altamente dinamica. In una società dinamica il referente essenziale non è più la tradizione e la meta principale non è più la conservazione dell'esistente. L'imperativo culturale diviene invece l'innovazione, fino al limite in cui il mutamento in se stesso, l'innovazione in quanto innovazione è valore in sé. La moda come comando culturale sostituisce la tradizione.

In una società fortemente dinamica, che offre una moltitudine di opportunità a chi ha modo, interesse e intelligenza per coglierle, la meta culturale prescritta non è più mantenere il proprio rango sociale, bensì migliorarlo: salire nella gerarchia degli status sociali, «diventare qualcuno», come dice L., diventa tremendamente importante. In questo contesto perciò diventa importante acquisire ricchezza, potere e prestigio: le dimensioni sulle quali si misura la posizione sociale. Ne va di mezzo la propria identità, la stima di sé. Per cui mancare l'obiettivo diventa terribilmente scottante, terribilmente doloroso. A motivo di ciò nella cultura della società industriale, che misura il valore dell'Uomo in moneta, per ottenere successo, per «diventare qualcuno» si è pronti a «vendersi l'anima». Fuor di metafora si è pronti a pagare qualsiasi prezzo, qualsiasi scotto. E infatti qui i rapporti personali sono generalmente merce di scambio, sono strumenti di un «gioco» la cui meta è il successo. Onestà, affetto, umanità, integrità morale diventano «beni» rari, ma neanche tanto ricercati; certamente la cultura della società industriale non li prescrive come qualità preziose, indispensabili; anzi, malgrado ogni dichiarazione verbale in contrario, li considera assai spesso un ingombro e talvolta un vero e proprio ostacolo nella logica di funzionamento del «sistema» e del modo di regolare le faccende umane dettato da questo ¹⁸.

Il lavoro è per i più il mezzo lecito principale per conseguire la meta ambita. E se nella cultura della società agricola si lavorava anche duramente per vivere, qui si vive anche duramente per lavorare. Lavorare diventa l'attività fondamentale dell'esistenza in quanto strumento principe per conseguire le mete desiderate.

Lo svago come ricreazione delle energie fisiche e psichiche inte-

riori, come momento nel quale esprimere potenzialità inesprese nel tempo-lavoro, diventa qui il divertimento-fuga dal proprio ambiente, vissuto come oppressivo e soprattutto diventa occasione di fuga dalla propria condizione interiore vissuta come disagio, come fastidio, come tedio, come insopportabile nausea di sé, come lancinante quanto inspiegabile sofferenza da cui evadere almeno per il lasso di tempo che può durare lo stordimento e l'anestesia provocata dal divertimento. Il divertimento si connota come alienazione, come proseguimento dell'alienazione propria del tempo lavoro, come momento di distruzione ulteriore delle possibilità di vita. E tutto ciò è singolarmente perseguito con mirabile coerenza, accanimento e sistematicità, grazie al processo, che tanto caratterizza il tempo attuale, di progressivo incremento di razionalità formale e di parallela diminuzione di razionalità sostanziale, segnalato con estremo vigore da M. Horkheimer¹⁹.

La ricchezza e il successo in questa società sono possibili, per molti sono effettivamente a portata di mano, ancorché a prezzi molto alti. Successo e prestigio sono mete ambite in sé, per la gratificazione narcisistica che ad esse è correlata in questa cultura. La ricchezza, oltre ad essere fonte di prestigio, è desiderata come mezzo per condurre una vita lussuosa, sfarzosa, ricca di comforts e di piaceri: tutti, di fatto, leciti — come del resto è sempre o quasi sempre accaduto malgrado ogni dichiarazione in contrario — a chi, superata una certa soglia, si pone al di sopra della massa dei «comuni mortali». L'essere al di sopra dei comuni mortali qui, a differenza che altrove, anziché dal titolo nobiliare, da un tratto fisico o psichico o da altro ancora, dipende dall'entità del conto in banca: il conto in banca è il tratto «personale» privilegiato dalla cultura delle società industriali attuali. Di conseguenza, tale cultura incoraggia e legittima ogni sforzo indirizzato al conseguimento della ricchezza ed approva uno stile di vita che realizzi il massimo edonismo. Non a caso L. lamenta la mancanza di successo, di prestigio, di una vita più agiata. Questa motivazione e questa aspirazione frustrata avranno un ruolo tutt'altro che marginale nel comportamento di L. e nel dinamismo psichico che conduce al delirio.

In questa visione del mondo è giocoforza che il rapporto personale e la dimensione affettiva, in quanto beni non monetizzabili e non suscettibili di transazioni commerciali, non godano di grande considerazione e stima. Qui infatti, come si è detto, il rapporto umano è generalmente strumentalizzato. La stessa relazione sessuale, che nella cultura di origine di L. come in altre culture si carica di significati assai ampi, tali da impegnare profondamente l'individuo di fronte

a se stesso e di fronte alla società, qui diventa un genere di comfort. La vicenda di L. si snoda e oggi si dibatte tra questi due mondi: l'universo culturale d'origine e quello attuale. In questa vicenda individuale, letta con l'occhio attento a cogliere l'istanza sociale divenuta istanza personale, questi due mondi sembrano affrontarsi l'un l'altro come due giganti che L. non controlla e di cui essa non è che il campo di battaglia.

Processi sociali e processi psichici

Sulla scorta dell'ipotesi formulata il processo che determina la depressione ed il delirio di L. viene ora interpretato e descritto attraverso l'esame di alcune variabili sociologiche e attraverso l'indicazione degli effetti prodotti da queste sul suo sistema psichico.

Come si è detto, le variabili di cui teniamo calcolo sono le seguenti. La dinamica del sistema normativo: il mutare e il confliggere degli orientamenti di valore espressi dalla cultura. La disponibilità o meno di strumenti culturali: disponibilità che è condizione necessaria per poter dare una direzione sicura alla propria esistenza anche in presenza di orientamenti culturali contraddittori, riducendo le sollecitazioni destabilizzanti a cui è sottoposto il sistema psichico. La capacità di comprensione, di solidarietà, di accoglienza, di ricchezza affettiva di cui dispongono i singoli, i gruppi e la comunità locale nel suo complesso: capacità da cui dipende la possibilità di una integrazione affettiva soddisfacente.

L'analisi della storia di vita

Seguiamo ora i momenti cruciali della vita di L. narrati da lei stessa²⁰, annotando nel testo in caratteri più piccoli gli aspetti più significativi e il senso che attribuiamo loro.

I miei genitori vivevano alla buona, non avevano aspirazioni. E nel vivere così semplicemente avevano accantonato altri valori. Quali aspirazioni non avevano? Quali i valori accantonati? Avere una posizione; essere qualcuno. Per loro «elevarsi» nella vita erano sciocchezze.

L. non comprende — per mancanza di risorse culturali — che i suoi genitori non potevano avere queste aspirazioni e questi valori. Questi infatti sono valori diffusi nella cultura attuale, resi possibili dalle attuali condizioni di vita, nelle quali la mobilità sociale è una

possibilità effettiva: non lo era affatto nelle condizioni di vita dei suoi genitori. Essi non potevano avere alcuna possibilità di ascesa sociale perché la loro posizione in quella struttura sociale non offriva loro alcuna possibilità, alcuna chance. E la cultura, adempiendo alla sua funzione di aiutare l'individuo a vivere con il minimo sforzo, sanzionava questa situazione e impediva l'insorgere di aspettative e di aspirazioni inesaudibili, che avrebbero comportato unicamente un inutile dispendio di energie e sarebbero state matrice di penose frustrazioni. Non avere queste aspirazioni, non avere questi valori, in quella situazione era proprio l'atteggiamento più congruo, l'atteggiamento ottimale, per non esporsi inutilmente e stupidamente all'insuccesso e allo scacco sicuro. Viene in mente la magistrale descrizione di G. Verga di una situazione analoga nel suo capolavoro *I Malavoglia*. La cultura forniva ai genitori di L. l'atteggiamento più adeguato, l'atteggiamento più «economico», quello che non disperdeva energie in imprese impossibili e le canalizzava nell'ambito del possibile.

Io ho acquisito questo da loro e ho vissuto come loro. Non ho mai chiesto niente dalla vita: ho vissuto tranquillamente.

Soltanto da pochi anni — da quando ho cominciato a sentir parlare male di me dalla gente, cioè da quando è iniziata la malattia — ho messo a fuoco le cose.

Prima mi sentivo soddisfatta: si viveva, si lavorava, si allevavano i figli. Nella vita non c'è stato nient'altro: divertimenti, soddisfazioni personali; mai una villeggiatura, mai un cinema, mai un'uscita di casa.

Si noti come le aspirazioni di L. e ciò che si rammarica di non possedere collimino esattamente con le mete proposte dal modello di cultura attuale. Ora i criteri di valutazione di L. sono quelli della cultura attuale e con questi criteri ella oggi valuta una vita iniziata e in gran parte vissuta in una cultura che tramonta. Per cui ora ella giudica un fallimento ciò che fino al giorno prima era motivo di compiacimento e di orgoglio: «ero soddisfatta — dirà più avanti — perché mi sentivo una donna “diritta”».

A un certo momento — da quando è iniziata la malattia — mi sono accorta di aver sbagliato uomo; mi sono accorta di non aver approfondito che cosa poteva essere l'amore tra un uomo e una donna; che cosa poteva essere un sentimento».

Questa è la tematica cruciale. In questo «spezzone» di vita — per altro centrale — non vissuta, che oggi reclama perentoriamente il suo diritto all'esistenza e mette in moto una dinamica individuale e familiare altrimenti statica, è la chiave per la comprensione del dram-

ma che improvvisamente scuote violentemente l'esistenza di questa donna e della sua famiglia. Ed è anche la chiave per la comprensione del significato positivo, per quanto doloroso, della crisi, delle potenzialità di vita per L., ma anche per suo marito, per tutta la famiglia, di cui questa crisi è portatrice.

Una volta la meta da raggiungere era sposarsi, avere una famiglia. E anche per i miei genitori era così.

Mia madre mi diceva: «chissà quello che hai nella testa!» Mi stava molto addosso: ero molto repressa. Per esempio desideravo prendere la patente. Per lei sembrava di fare peccato. Ora se riesco a prenderla è la prima soddisfazione della mia vita.

Avevo una sorella molto bella, che ha avuto molti corteggiatori. Questo forse mi ha fatto sentire una nullità; non ho tenuto conto che anch'io potevo avere delle qualità; non mi sono valorizzata; non ho capito chi ero veramente io.

Io ho fatto il primo incontro a 14 anni con un uomo di venti anni più vecchio di me. Ci si incontrava di nascosto. Non poteva essere diversamente a quel tempo: bastava vedere un uomo e una donna che parlavano perché si pensasse che andavano a letto. *Ci furono le mormorazioni.* Mia madre diceva che si *disonorava* tutta la famiglia. Allora ci si scambiava lettere di nascosto.

Mi sono sentita in colpa. Mi sembrava di aver commesso qualcosa di brutto, una colpa, qualcosa da dimenticare. *Ho acquistato a quei giorni la paura del mondo.* Era un amore colpevole: a quei giorni era tabù. Era nascosto: lui aspettava che crescessi; invece a 19 anni mi fidanzai con l'altro.

Veniva in casa a veglia. Mi ci trovai fidanzata. Mia madre me lo consigliava: è un bravo ragazzo, diceva. E infatti è stato un bravissimo ragazzo.

Quando ho sentito parlare male di me — dopo aver rivisto a 46 anni l'uomo del primo incontro — mi sono accorta che la vita mia era vuota. Ho sentito il vuoto. Mi sono accorta che io ho avuto poco o niente. Anche a letto per me era come mangiare e bere. L'ho compreso ora il perché, perché non era bello come dicevano le altre: perché non ero innamorata!

Appare qui il ruolo positivo che può avere la malattia in ordine a un presumibile teleologismo vitale che sollecita anche a costi altissimi — il disturbo psichico — la realizzazione di tutte le potenzialità umane.

Mi sono accorta che la vita era vuota dopo venti anni di matrimonio. Non mi era stato spiegato niente della vita. Sempre e solo *questo onore! questo onore!* Ma ora l'ho capito: forse è il boom del mondo che mi è cascato addosso. Non si aspettavano che anch'io fossi una donna.

Si noti il risentimento di L. verso *questo onore*: il tratto che, in seguito al mutamento del modello di cultura, è stato forse l'elemento principale di questo dramma esistenziale.

Che cosa rappresentava per me l'uomo del primo incontro? *Nella luce in cui lo vedo ora rappresentava il grande amore. Rivedendoci abbiamo perso la testa.* Lui non si è più sposato. Non è riuscito più ad affezionarsi a nessuna, benché abbia incontrato molte altre donne: almeno così dice lui.

Si osservi che L. stessa indica l'origine del suo disturbo psichico: l'incontro fatale causa del «perdere la testa».

Non avevo capito il valore delle cose: non ho valorizzato i sentimenti. Dovevo prenderlo sul serio: venti anni di differenza non era la fine del mondo. *Lui è un uomo molto ricco.*

L. ripete ancora i temi dominanti della sua problematica esistenziale. Le sue parole esprimono desideri antichi (valorizzare i sentimenti) e recenti (ascesa sociale) non realizzati e in larga parte verosimilmente non più realizzabili.

In cosa è fallita la mia vita? Non sono riuscita a realizzarmi in niente. Ho lavorato tanto, ho fatto tanto, ma cose di poca soddisfazione.

Mi è mancata una preparazione alla vita; un po' di malizia, di furbizia, di malignità. No, quella sono contenta di non averla. Non mi sono mai valorizzata. Mi è mancato un sentimento profondo.

Mio marito è un uomo semplice: lavoro e casa. Il suo problema è non far mancare niente alla famiglia. Tutto gli va bene. Anche trovare il letto disfatto, anche che sia spettinata, anche che sia in disordine. Con un uomo così, che non solleva mai problemi, a cui va sempre bene tutto, ci si sta bene insieme! Ci si vive bene con un uomo così, ma io, come donna, avrei voluto che fosse più esigente, avrei voluto magari uno schiaffo, ma che fosse più esigente, che volesse di più da me come donna.

L. sottolinea l'esigenza di attingere la pienezza dell'essere donna, una esigenza intrinseca alla «natura» umana e che preme per attuarsi sotto qualunque cielo, attraverso le forme culturali messe a disposizione da ogni cultura. Ed emerge anche l'esigenza, interamente ascrivibile alla cultura di origine, relativa al modo attraverso il quale raggiungere la pienezza dell'essere donna. Precisamente vivendo il modello di femminilità che da bambina aveva appreso.

Il modello di femminilità che ora la cultura le offre e che L. assume inconsapevolmente, invalida quello precedente e mette in crisi il suo progetto di vita.

Non approfondivo perché lui era tutto per la famiglia. Ma io mi accorgo ora che anche la prima notte di matrimonio non ho provato nulla, che non è stata affatto quella cosa che tante dicono.

Anche lui forse non ha capito cosa vuol dire amare una donna!.

Si noti la valutazione «equilibrata» di cui L. è capace, come si potrà constatare anche più avanti in altre occasioni.

I figli sono stati una cosa «naturale». Sposandosi era «naturale» avere figli. Non hanno mai creato problemi. Per il primo non ho sentito molto la maternità. Ora mi accorgo che l'ultimo l'ho cercato perché in me c'era il vuoto.

È interessante notare due aspetti. Il primo concerne la «naturalità» di avere dei figli nell'ambito della cultura di provenienza, anziché la problematicità e l'opzione individuale richiesta dalla cultura attuale. «Naturalità» che tuttavia non implicava affatto l'assenza di un sentimento vivo della maternità. Il secondo aspetto è costituito dal fatto che per la prima volta, in contraddizione con quanto detto e con quanto dirà in seguito, L. rivela la presenza di un senso di vuoto prima che insorgesse il disturbo. Senso di vuoto che indubbiamente esisteva, ma di cui L. non aveva affatto consapevolezza. Consapevolezza emersa occasionalmente e improvvisamente nello sguardo retrospettivo, collegando la propria situazione globale con la nascita del terzo figlio.

Prima — del disturbo — si stava bene. Prima di tre o quattro anni fa non c'era nulla di cui ero insoddisfatta. Eravamo semplici. Io facevo il lavoro nero in casa. I figli me li lodavano. Mio marito mi lasciava un po' delusa, gli andava tutto bene, che fossi spettinata, in disordine: mai una spinta! Lui si limitava a dire: questa cosa non ce la possiamo permettere, quest'altra no, ecc. Si è vissuto di solo pane! Ma ero soddisfatta perché ero una donna «diritta».

Si noti l'effetto della sovrapposizione dei nuovi valori culturali ai quali si deve l'ultima valutazione e quindi la contraddizione tra le due valutazioni espresse «Prima... non c'era nulla di cui ero insoddisfatta» e «Si è vissuto di solo pane». La stessa vita, lo stesso stile di vita era stato per generazioni e generazioni e per lei stessa per anni e anni ricco di significati, di senso, di vita. Un giorno L. scopre che non è più così. Perché? Perché i referenti culturali sono cambiati. La cultura che forniva i quadri assiologici che caricavano di significati e di senso alcuni eventi e non altri non esiste più. Di conseguenza, l'esistenza di L., deculturalizzata, privata dei referenti culturali interiorizzati che le davano senso, rimane necessariamente priva di significati, rimane vuota. I nuovi referenti, la nuova cultura, alla cui azione L. è esposta, indicano nuovi valori, caricano di significati altri eventi.

Ero soddisfatta finché non ho sentito parlar male di me. Quando ho sentito parlar male di me ho fatto quelle sciocchezze — due tentati suicidi — che hanno lasciato un segno profondo: ho capito molte cose profonde. Quando ero giovane non ero mai «impazzita» come le altre ragazze, non ero entusiasta, non mi davo da fare a prepararmi come le altre ragazze quando aspettavano il fidanzato. Ora ho capito che loro erano nel giusto. Io non avevo mai approfondito le cose, non ero cresciuta.

Forse anche a questo riguardo è rilevante l'esperienza vissuta nella famiglia di origine e l'apprendimento ivi realizzato. La madre, che non andava d'accordo col marito, offriva alla figlia la testimonianza di una relazione tra uomo e donna emotivamente fredda. E la figlia per anni ha pensato che il rapporto fra uomo e donna dovesse essere proprio così, dovesse essere proprio questo.

Ora c'è un'ombra dentro di me: mi sono sporcata, non posso più essere soddisfatta come prima. Ora che mio figlio si diploma sento che sarebbe stata una soddisfazione se fossi stata pulita, se non avessero parlato di me. Mi sembra di aver sporcato, macchiato la famiglia, mi sento come una colpa, sempre la stessa colpa. Mi sembra di non poter più godere delle soddisfazioni dei figli. Di aver sciupato qualche cosa.

Il fatto che la gente parli mi ha proprio dato noia. Per questo mi sento sempre dentro come una spina.

Dentro di me è come se dicessero la verità.

Ovviamente quello che «dice la gente», quello che L. attribuisce alla gente è, invece, proprio il grido della sua esistenza, della sua esigenza di realizzarsi. Ciò che le dà noia non è la gente, ma il desiderio interiore che non riesce a fronteggiare se non col delirio, per le ragioni che ora dobbiamo esaminare. Che cosa si oppone, infatti, alla realizzazione di questo desiderio? Una esigenza altrettanto possente. Il senso, il valore della famiglia, dei figli, dell'onore.

Ho confessato gli incontri — semplici colloqui — a mio marito. Se mi avesse mandata via... lasciare i figli... sarebbe stato uno schianto. La famiglia divisa no! Non la voglio. Non posso fare del male ai figli. I figli hanno sempre visto la famiglia unita.

Così L. è stretta in una stretta mortale. Da un lato il bisogno pressante, irresistibile di vivere interamente l'esperienza sentimentale e affettiva non vissuta da adolescente e da giovane: l'esigenza di riprendere quel cammino sentimentale ed affettivo interrotto appena all'inizio e che nelle condizioni attuali è pressoché impossibile riprendere, se non a prezzi — la fine della famiglia — insostenibili. Dall'altro l'esigenza altrettanto poderosa di restare fedele al princi-

pio antico interiorizzato del valore della famiglia — avvertito ancora come vitale, benché disconfermato dai valori attuali e depotenziato nella sua funzione di fornitore di certezze e di guida all'azione —, di restare fedele all'antica immagine di sé come donna «diritta». L'alternativa, nella percezione di L., si pone dunque tra rinunciare a se stessa, rinunciare a conseguire finalmente una pienezza di vita e distruggere la famiglia. Dalla contraddizione non le sembra possibile uscire con soluzioni realistiche adeguate. Qualunque soluzione scelga sbaglia. Così l'angoscia supera la soglia tollerabile e la soluzione che non era possibile nella realtà diventa possibile nella fuga dalla realtà attraverso la follia, attraverso il delirio, nel quale L. attribuisce alle mormorazioni della gente il suo irresistibile bisogno di «crescere» anche in questa dimensione essenziale dell'esistenza.

Quando gli raccontavo che parlavano male di me, lui diceva che erano idee mie, idee che mi ero messa nella testa io. Per lui il problema non è mai esistito.

Per il marito, secondo la concezione della follia ancora diffusa, la moglie è malata esattamente nella accezione somatica del termine. Anche lui privo di risorse culturali, non intuisce assolutamente nulla della problematica esistenziale della moglie, e del dramma che la moglie, lui e l'intera famiglia vivono.

All'inizio di questa storia è stato un distacco da mio marito! Ma ora sento che mi sono riavvicinata.

Come recuperare nel matrimonio quello che non c'è stato? Sento che il grande Amore non ci sarà. Mi sono rassegnata. Da bambina sognavo di sposarmi con uno ricco: sognavo il principe azzurro. Poi mi fidanzai così! Me lo trovavo sempre davanti. Mi sembrava di non poter pretendere di più, anche se a me avevano fatto imparare il mestiere di sarta, mentre lui faceva addirittura il contadino.

In termini psicodinamici, l'essersi riavvicinata al marito significa cominciare a riaccettare l'identità di donna proposta dalla cultura in cui essa è cresciuta e con ciò a riprendere il filo del progetto esistenziale interrotto con l'esperienza traumatica, ed ora anche critica, dell'impatto con il modello di donna proposto dalla cultura attuale.

Il mondo era meglio prima o ora? Sotto tanti aspetti, per esempio per l'onestà, era meglio prima di ora. Per i rapporti tra uomini e donne è più giusto ora: forse si è un po' esagerato. Facevano all'amore anche allora, ma lo tenevano nascosto. Comunque se vedevano un uomo e una donna parlare pensavano subito a quella cosa, che dovevano fare quella cosa per forza. Ora c'è un'altra cordialità, c'è più cameratismo.

Oggi tutti sono arrivisti. Per la verità ci sono giovani che si interessano dei problemi della società, di tante cose. Oggi però la gente vuole godersi la vita e stare bene.

Non so se tutto questo consente di vivere bene. Tante volte sono uno stress, ma una certa agiatezza penso che ci voglia. E allora se una si sa contentare...

Nel confronto tra il vecchio e il nuovo mondo ritornano i temi centrali dell'esistenza di L..

Quali sono i miei interessi? Ho letto tanto: da giovane il fumetto, ora no, mi lascia indifferente, lo vedo come una cosa troppo di fantasia. Mi piaceva stare a contatto con la gente, le amicizie, girare; ero socievole, attiva, sempre allegra. Mio marito non mi ha mai detto ti presento un amico, ti porto a cena un amico. Una vita così, una ruota che gira sempre, i soldi che non bastano mai, ecc.

Emerge ancora l'immagine di una donna intelligente e piena di vitalità e nel contempo una condizione di vita troppo povera di stimoli per una donna che ha queste potenzialità.

Cosa vorrei fare? Come potrei migliorare la mia situazione? Non ho mai avuto la soddisfazione di andare via una volta con tutta la famiglia insieme. I soldi sono quelli che sono, anche quello frena: i figli agli studi, la casa in affitto ecc. L'ambiente in cui si è costretti a vivere è meschino: in un ambiente così c'è paura a parlare.

Tutta una serie di cose, il modo di vivere che mi ha oppresso, che taglia le ambizioni e tutto.

Sentirei il bisogno di parlare con qualcuno. Ho anche delle amiche, ma anche loro hanno i loro problemi: il lavoro che manca, i soldi che mancano, i figli che non possono sistemarsi.

Ho fatto parte del consiglio di classe. Vorrei dimenticare tutti. Purtroppo la gente che vedo è sempre quella. Il mondo si è evoluto, ma il pettegolezzo esiste sempre. Non so negli ambienti più elevati. Poterlo non ascoltare sarebbe risolto tutto. Però fino a quei giorni — al presentarsi del disturbo — non me ne ero occupata. Ce ne ho messo a sopportare le opinioni del mondo, ma ora le ho scosse parecchio.

È opportuno segnalare che il rapporto tra marito e moglie descritto da L. non è affatto peculiare della sua famiglia, bensì riflette anch'esso il modello di relazione coniugale presente nella cultura di origine. In questa cultura, come in altre culture patriarcali, la donna non è soggetto sociale, non è un partner alla pari con il maschio. Nella cultura araba, per esempio, quando la famiglia riceve ospiti a pranzo, soltanto il maschio siede a tavola con loro. In quella di L., in effetti il maschio non esce mai o quasi mai con la moglie. Ma ciò che non pesava o pesava poco quando questo tratto culturale era pie-

namente operante ed accettato da tutti, appare del tutto intollerabile oggi che il modello cogente è esattamente quello contrario. L'anacronismo — e di conseguenza la pesantezza della situazione — è ulteriormente accresciuto dalla duplice circostanza che in questa famiglia proprio L. e non il marito, esercita la funzione di guida della famiglia e che L. è assai più ricettiva dei nuovi modelli di vita di quanto non lo sia il marito. Ma ancora una volta L. non ha consapevolezza piena di ciò che accade. Le mancano le risorse culturali necessarie per comprenderlo. Così per spiegare la situazione in cui si trova invoca la mancanza di soldi, i numerosi impegni che hanno priorità sulle «futili» gite familiari. Nondimeno L. sembra aver «lavorato» a lungo sulla sua situazione esistenziale e sembra cogliere il nucleo centrale della questione quando sinteticamente la imputa a «quel modo di vivere che mi ha oppressa». Ma di soluzioni L. non ne vede alcuna. In particolare sembrano concorrere due circostanze a chiudere ogni possibilità. La prima circostanza è conseguenza del disturbo stesso. Le possibilità di rapporto con l'ambiente sono compromesse dall'attribuire alla gente ciò che è dovuto alla pressione di istanze interiori. La seconda: L., nonostante quanto detto sopra, è disponibile alla relazione, al rapporto umano, ne ha interesse e capacità — come si è detto in precedenza L. è sempre stata allegra e cordiale —, ma l'ambiente non «risponde». Le amiche hanno sempre qualcosa da fare o di cui preoccuparsi. E non è un caso. Vi sono ragioni per così dire, strutturali, non soggettive. Le amiche non sono «disponibili» non perché sono quelle persone e non altre, ma perché per questo modello di cultura, per questo stile di vita, non c'è molto posto per le relazioni «gratuite», fine a se stesse; prima di queste ci sono molte altre cose più importanti da sbrigare. L. ne indica alcune: il lavoro, il denaro da guadagnare, il successo sociale dei figli di cui preoccuparsi. Né più né meno le prescrizioni di valore proprie di questa cultura.

I valori

Il ruolo decisivo del contesto culturale nel determinare la propensione del singolo individuo verso questo o quel sistema di valori è stato ampiamente confermato nel caso esaminato.

Gli orientamenti di valore prevalenti di L. — e di suo marito —, come si è visto, sono ancora quelli della propria cultura di origine: onestà, onorabilità, famiglia, lavoro. Questi valori interiorizzati un tempo hanno ancora una grande cogenza: sono tutt'ora i binari principali sui quali corre l'esistenza di L. e della famiglia. Tuttavia ora

è essenziale rilevare anche che questi valori sono stati acquisiti, per così dire, per osmosi dalla propria cultura, sono stati recepiti cioè in maniera totalmente acritica, senza aver maturato la consapevolezza personale della loro validità; sono stati recepiti e esperiti sulla base della credibilità e della autorevolezza della fonte — la comunità di appartenenza — che li proclamava e li proponeva. In maniera altrettanto inconsapevole L. ha assimilato anche i nuovi valori che la comunità di appartenenza oggi le propone e che, in larga misura, sono antitetici rispetto a quelli precedentemente interiorizzati.

Il modo specifico in cui L. vive il conflitto tra valori antagonisti, come si è visto, sembra giocare un ruolo non indifferente nella eziologia e nella dinamica del suo disturbo psichico.

L'esperienza sentimentale vissuta malamente in giovane età, vissuta con acuti sensi di colpa e in gran parte non vissuta affatto, L. la deve non poco alla presenza delle peculiari norme culturali proprie dell'ambiente sociale in cui ha trascorso la propria giovinezza. Oggi il suo disturbo psicologico appare largamente conseguenza del non aver esperito un aspetto essenziale dell'esistenza. Ma il suo manifestarsi con le modalità osservate non può essere compreso a pieno se non in riferimento al conflitto tra i due sistemi di valore antagonisti attivi in L.. Nel disturbo L. riafferma l'egemonia dei valori interiorizzati un tempo. Ma in questa fatica oggi L. è sola, non è più sostenuta come un tempo dalla cultura, anzi dalla comunità, dal suo ambiente sociale; dalla sua cultura attuale tali valori sono largamente negati e disconfermati. Per cui L. non avendo maturato una convinzione personale della validità di questi suoi antichi principi, sui quali peraltro ha fondato la sua esistenza, oggi vive in modo drammatico il conflitto con i nuovi valori emergenti nella sua comunità. Da un lato, a livello intellettuale, la sua convinzione circa la validità dei «vecchi» valori non è più ferma come un tempo; dall'altro, a livello emotivo, non può distaccarsene, perché avendoli interiorizzati, ormai fanno parte di lei, sono lei stessa.

Letto in questa prospettiva tendente a cogliere i modi nei quali il «sociale» agisce nella dinamica psichica dell'individuo, a cogliere come e quanto la norma sociale viene assimilata e trasformata in dato psicologico²¹, sembra difficile negare che il disturbo psichico di L. avrebbe assunto altre modalità, altra intensità o non si sarebbe presentato affatto, qualora le *pressioni psicologiche provenienti dagli orientamenti di valore* fossero state diverse.

Le risorse culturali

Le risorse culturali di cui L. dispone sono decisamente scarse. Esse sono in relazione alla posizione sociale e agli svantaggi ad essa correlati. Ha conseguito la licenza elementare e le esperienze extra scolastiche non sono state particolarmente importanti sotto questo profilo. Forse in questa direzione l'esperienza più significativa è stata proprio il rapporto avuto, in conseguenza del disturbo psichico, con le persone che l'hanno aiutata a comprendere la sua situazione e a trovar soluzioni ad essa.

Ugualmente scarse sono le risorse culturali del marito. I figli, ancora giovani, sotto questo profilo non giocano un ruolo rilevante nella vicenda. Complessivamente, quindi, le risorse culturali di cui dispone il «sistema famiglia» di L. sono scarse e comunque insufficienti per permettere ai suoi membri di intuire almeno qualcosa delle ragioni del dramma che esso sta vivendo.

Le risorse affettive della comunità

L'esame della vita di L. ha messo in evidenza che la comunità nella quale L. vive non è affatto attenta e sensibile alle problematiche più squisitamente umane. Glielo impedisce proprio il sistema normativo dominante centrato sull'interesse per l'acquisizione di beni strumentali. Per cui le relazioni che s'instaurano tra gli individui di questa comunità sono, dal punto di vista affettivo, o di segno negativo o di intensità insufficiente; sono emotivamente «fredde», tendenzialmente impersonali. Ciò indubbiamente gioca in modo negativo sulle possibilità a disposizione di L. di trovare modi e forme efficaci di integrazione affettiva, di disporre, insomma, di quella «dose» di affettività di cui necessita.

Gli stimoli sociali e la dinamica psichica

Il disturbo mentale di L., come si è visto, si manifesta come una alterazione della capacità razionale, conseguente al contenuto del delirio, lucido e non accettato, su base affettiva.

A 46 anni L., per la prima volta manifesta un disturbo psicologico. L'evento scatenante è l'incontro con l'uomo col quale, 32 anni prima, aveva avuto la prima relazione sentimentale. In presenza del doppio e conflittuale orientamento di valori operante in L., da que-

sto incontro nasce una «pressione» psicologica che fa sì che L. non sia più sicura di non voler riprendere ora quella relazione. Il contenuto del delirio lo dimostra. Essendosi verificata la possibilità, da sempre accarezzata nella fantasia, di un incontro con un uomo più rispondente al suo ideale di partner e con una posizione sociale — industriale di successo — altrettanto desiderata, vengono a sussistere tutte le condizioni che rendono imminente il «naufragio» della propria famiglia per opera sua. Occorre soltanto dar corso al desiderio. Ma alla famiglia L. tiene moltissimo. A questo punto L. cerca di inibire il proprio desiderio, si deprime e delira. E nel delirio accusa la gente di dire, parlando di lei, che ha relazioni con altri uomini.

La depressione ed il delirio appaiono manifestamente l'esito del conflitto tra due istanze ugualmente poderose ed impellenti. Da una parte l'istanza che tende a realizzare l'esperienza affettiva vissuta parzialmente e male nell'adolescenza e nella gioventù, a realizzare le potenzialità affettive ancora inesprese, ma ora di nuovo attive, dopo la ripresa (possibile) di questa relazione.

L. ha avuto difficoltà di identificazione con la madre, forse, non ultimo perché i genitori non andavano d'accordo, per cui L. ha rifiutato di identificarsi con una figura femminile che nel rapporto col partner non offriva un esempio di relazione affettiva bella, gratificante²².

Non accettando l'impostazione della madre, come accade in tutti i casi di mancata identificazione, vi è ad un tempo la percezione di essere rifiutata e la necessità di perseguire una propria strada²³, di cui però il soggetto non conosce il percorso. In generale allora viene messo in atto un procedimento reattivo al senso di colpa, per l'ostilità provata verso il genitore²⁴, che conduce alla formazione di un'immagine ideale di sé e del cammino da percorrere, assai poco dotata del requisito essenziale di essere praticabile ed attuabile nelle condizioni concrete, in cui il soggetto vive. L. sogna di incontrare il principe azzurro, di stare con un uomo ricco, ecc., come fanno normalmente le ragazze di 15 anni, ma non le donne di 46.

In questo caso, l'occasione di realizzare l'immagine ideale di sé e del proprio destino, rimasta inattuata nell'adolescenza e nella gioventù, sembra diventare possibile ora attraverso la ripresa della relazione con l'uomo della sua prima esperienza sentimentale.

Tutto ciò viene vissuto da L. senza dubbio come un momento di onnipotenza, ma l'Io non è cresciuto in realtà e non si è affatto stabilizzato in una identità finalmente messa a fuoco in modo chiaro.

Il primo rapporto sentimentale vissuto come colpa, la questione dell'onore proprio e della famiglia messo in dubbio — almeno nel

vissuto — oltre la dinamica psichica interiore, hanno costituito il fattore che ha bloccato la successiva naturale evoluzione psicologica.

Il suo Io (cioè la persona che è il soggetto della vita di relazione²³) è passato dall'*entusiasmo* alla *disperazione* — processo forse corto nel tempo, ma molto intenso — indice di quella oscillazione propria dei disturbi affettivi, con conseguente momento di smarrimento e sospensione della scelta. Ma in seguito al trauma subito e al blocco del normale sviluppo psicologico, tale incapacità a scegliere dura fino al nuovo incontro con lo stesso uomo.

Ancora una volta, nelle nuove e più sfavorevoli condizioni, si producono i medesimi risultati della prima volta: entusiasmo per l'espansione affettiva bloccata 32 anni prima e disperazione per l'impossibilità, ancora una volta, di vivere realmente tale esperienza.

Con la malattia si ripete l'operazione della sospensione della scelta. L. non riesce a comprendere che ora più che mai, più che 32 anni prima, l'ideale costruito nell'immaginazione non è una possibilità reale.

Proprio per la scarsa consistenza del sentimento della propria identità e della propria forza interiore, il controllo della realtà esterna (per es. il menage familiare) è ciò che le ha consentito di non «affondare» nell'insipienza e nel sentimento di nullità.

Ma questa possibilità di controllo è piuttosto scarsa. A causa di questo in passato ha sospeso la scelta ed ha vissuto lasciandosi portare dagli eventi, pur dando l'impressione di guidarli.

In questa condizione, gestire l'esistente per dare l'impressione a se stessa di controllare la situazione della sua vita e della sua famiglia, assolve ad una esigenza psicologica fondamentale: quella di gestire se stessa, di dare a sé la sensazione gratificante di essere l'artefice della propria vita, mentre non lo è affatto.

Fino al disturbo attuale, il suo stato psicologico non era diverso da quello di 32 anni fa. Ancora non aveva trovato la sua strada, non era riuscita a costruire un'immagine di sé realistica, praticabile nella sua irripetibile condizione di vita.

Di conseguenza, ideale inebriante da un lato e realtà prosaica dall'altro continuavano a fronteggiarsi e a contrapporsi senza possibilità di stabilire punti di raccordo o di contatto. L. non sapeva, a livello di consapevolezza esplicita, che la realizzazione dell'ideale comporta non soltanto qualcosa di esaltante, ma anche grosse contropartite negative e che in ultima analisi, nel suo caso non era affatto praticabile, perché non esisteva neppure.

Si avverte un segno di un possibile avanzamento verso la definizione di una immagine di sé più realistica nelle parole «all'inizio di

questa storia (il disturbo psichico) è stato un distacco da mio marito! Ma ora sento che mi sono riavvicinata».

Da questo riavvicinamento — cioè attraverso un miglioramento del rapporto affettivo con la figura maschile — reale — potrebbe derivare una compensazione parziale delle frustrazioni subite. Ciò potrebbe darle fiducia e soddisfazione e contribuire a rendere più realistica e più precisa la sua identità, diminuendo nel contempo i sensi di colpa.

Come L. dice, riferendosi all'aspetto economico, anche in ordine a quello affettivo non sembra esservi, nella sua situazione specifica, altra possibilità che quella di sapersi contentare: contentare di avere un certo controllo della sua situazione complessiva familiare, di avere rimandata da una figura maschile (il marito) un'immagine di sé stessa più che apprezzabile, di avere un buon rapporto con i figli, ecc.

Tutte cose lontane da quell'immagine di sé costruita nella fantasia, ma certamente, almeno in parte gratificanti e quindi utili per ricostruire una immagine di sé più realistica ed in complesso più soddisfacente.

La portata conoscitiva del paradigma sperimentato

Le connessioni empiriche portate alla luce dal quadro teorico costruito, pertanto, conferiscono plausibilità e credibilità all'approccio conoscitivo, qui sperimentato, che mira ad individuare in quale modo e in quale misura l'elemento nomotetico (il dato sociale) si trascrive in quello idiografico (il dato psicologico), ossia ad individuare in quale modo i processi sociali si raccordano ai processi psichici e, segnatamente, come il sistema di valori funga da cerniera tra l'individuale e il sociale.

Questo approccio, dunque, sembra davvero «... colmare la “ce-sura epistemologica” che, secondo Althusser, divide ineluttabilmente il campo psicologico dal campo sociale» e rendere possibile «un'ermeneutica sociale degli atti individuali concreti»²⁶.

L'approccio sperimentato, pertanto, sembra capace di offrire alla conoscenza psicologica la possibilità di intendere meglio il proprio specifico ambito d'indagine, attraverso l'adozione di questa prospettiva e l'acquisizione di questa sensibilità sociologica.

Per la conoscenza sociologica, esso sembra avere una rilevanza del tutto analoga. Se si ricorda, infatti, che l'esame qui effettuato, relativo alle modalità e al grado di dipendenza del fattore psicologico da quello sociologico, si iscrive nel quadro teorico più ampio che

ipotizza la loro interdipendenza, si può dire che questo approccio sembra capace di fornire alla conoscenza sociologica la possibilità di esplorare le modalità e il grado di dipendenza del fattore sociologico da quello psicologico e in tal modo d'intendere meglio il proprio specifico ambito d'indagine.

GIUSEPPE FERRONI, PIETRO LASTRUCCI

Note

¹ *Troubles mentaux: Glossaire et guide de classification en concordance avec la Neuvième Révision de la Classification internationale des Maladies*, O.M.S., Genève 1979;

² F. Ferrarotti nel suo libro *Storia e storie di vita* (Bari 1981) scrive: «Lungi dall'essere l'elemento più semplice della sociologia — il suo atomo irriducibile —, l'individuo è a sua volta una sintesi complessa di elementi sociali. Egli non fonda il sociale, ne è il prodotto sofisticato» (p. 63). Per questo, citando J.P. Sartre (*Critique de la raison dialectique. Questions de méthode*, Paris 1960, p. 44), egli sostiene che è necessario «trovare le mediazioni che permettono di generare il concreto singolare, la vita, la lotta reale e datata a partire dalle contraddizioni generali delle forze produttive e dei rapporti di produzione» (p. 57). Ciò risponde a una pressante esigenza esistenziale dei singoli individui quanto a una esigenza di crescita della disciplina sociologica. «La gente — scrive Ferrarotti — vuol capire la sua vita quotidiana, le sue difficoltà, le sue contraddizioni, le tensioni e i problemi che questa impone. Essa esige di conseguenza una scienza delle mediazioni che traduca le strutture sociali in comportamenti individuali e microsociali. Come le strutture e le dinamiche sociali creano un sogno, un atto mancato, una psicosi, un comportamento individuale, la relazione concreta tra due individui? Questo bisogno di una ermeneutica sociale del campo psicologico individuale la sociologia classica è impotente a comprendere e a gratificare» (p. 85).

³ La relazione tra cultura e personalità è ampiamente documentata da studi ormai classici. Ne ricordiamo alcuni. Di R. Benedict: *Modelli di cultura* (Milano 1960); *L'antropologia e l'anormalità* (in L. Bonin-A. Marazzi, *Antropologia culturale*, Milano 1970). Di M. Mead: *Maschio e femmina* (Milano 1962); *Sesso e temperamento* (Milano 1967); *L'adolescente in una società primitiva* (Firenze 1954); *L'inverno delle more* (Milano 1977). Di A. Kardiner: *L'individuo e la sua società* (Milano 1965). Di C. Levi-Strauss: *Tristi tropici* (Milano 1955).

⁴ Si pensi ad esempio alle differenti tesi di K. Marx, S. Freud ed E. Fromm relative alla natura dell'uomo e della società.

⁵ Cfr. P. Watzlawick, J.H. Beavin, D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971; P. Watzlawick, J.H. Weakland, R. Fisch, *Change*, Astrolabio, Roma 1974; J. Ruesch, G. Bateson, *La matrice sociale della psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1976.

⁶ Cfr. di R. Laing: *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969; *L'io e gli altri*, Sansoni, Firenze 1969; *La politica dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1967; *Metanoia: alcune esperienze al Kingsley Hall*, Londra, in L. Forti (a cura di), *L'altra pazzia*, Feltrinelli, Milano 1975; *La politica della famiglia*, Einaudi, Torino 1973; e, in collaborazione con D. Cooper, *Ragione e violenza*, Armando, Roma 1973. Di D. Cooper: *Psichiatria e antipsichiatria*, Armando, Roma 1967; *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino 1972; *Grammatica del vivere*, Feltrinelli, Milano 1975; Di A. Estersen: *Normalità e follia nella famiglia* (in collaborazione con R. Laing), Einaudi, Torino 1970; *Foglie di primavera*, Einaudi, Torino 1973.

⁷ Mara Salvini Palazzoli ha visto la necessità di orientarsi in questa stessa direzione muovendo dall'esperienza del trattamento della anoressia mentale. Nel 1963 essa delimita il campo d'indagine al sistema psichico (*L'anoressia mentale*, Feltrinelli, Milano 1963). Successivamente verifica l'inadeguatezza dell'approccio utilizzato ed estende l'ambito d'indagine e d'intervento al sistema famiglia. Così, nel 1981, dopo 18 anni di ulteriore lavoro, cura una edizione

interamente riveduta del testo sopra segnalato, in cui aggiunge il sottotitolo «Dalla terapia individuale alla terapia familiare». Ma non si ferma qui. Proprio in questo testo essa avverte già anche l'inadeguatezza di questo approccio. Il limite ravvisato è ancora nella insufficienza dell'area esplorata e la necessità segnalata è quella di estendere ulteriormente il campo d'indagine. Dopo aver sottolineato che l'andamento epidemiologico del fenomeno in Italia mostra una tendenza a crescere e a seguire le linee del cambiamento culturale «... dal Nord al Centro-sud, e dal ceto medio borghese alla piccola borghesia urbana e al ceto operaio» (*L'anoressia mentale. Dalla terapia individuale alla terapia familiare*, Feltrinelli, Milano 1981, p.273), essa scrive: «Era necessario iniziare una ricerca sulla famiglia come passaggio obbligato tra sociologia e psichiatria. La pragmatica della comunicazione umana, i modelli cibernetici, la teoria generale dei sistemi ci sono parsi gli strumenti più adatti per effettuarla. Anche se siamo ben consapevoli che il trattare la famiglia così come facciamo ora, come sottosistema in relativo isolamento, è comunque un artificio euristico, una limitazione a cui non sappiamo al momento sfuggire. Il campo di indagine e di intervento dovrà senza alcun dubbio subire un ulteriore ampliamento. Come ha scritto J.Haley: "Si ha sempre maggiore consapevolezza di come i problemi psichiatrici siano problemi sociali che coinvolgono l'intero sistema ecologico. Ci si preoccupa e si cerca di cambiare quello che avviene nella famiglia ed anche i sistemi collegati alla famiglia e le istituzioni sociali in cui la famiglia è inserita"» (*Ibid.*, p.274).

⁸ Il nesso di interdipendenza esistente tra la sfera economica, sfera psicologica e sfera ideologica è esaminato da E.Fromm segnatamente in: *Metodi e funzioni di una psicologia analitica sociale; Caratterologia psicoanalitica e i suoi rapporti con la psicologia sociale* in E.Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1971. Questo punto di vista è stato considerato da Fromm ancora valido nei lavori successivi.

⁹ F.Ferrarotti, *op.cit.*, p.27.

¹⁰ Cfr. le note 5 e 6.

¹¹ Il ruolo centrale della famiglia in ordine alla salute e alla malattia mentale è stato ampiamente rilevato e documentato dall'approccio relazionale e dalla scuola radicale inglese. Oltre a cogliere questo aspetto della questione Hochmann — appartenente alla corrente della psichiatria sociale — rileva con chiarezza anche il nesso tra forme familiari e forme sociali. «Nella famiglia, l'individuo è soprattutto il prodotto delle interazioni dei vari componenti: in primo luogo, naturalmente, del rapporto sessuale tra i genitori, ma anche del rapporto affettivo madre-bambino, padre-bambino, madre-padre, fratello-sorelle, ecc. Ogni individuo in una famiglia si colloca in un punto nodale particolare di questa rete di scambi. È determinato nel suo modo di essere dalla tonalità particolare delle sue relazioni con tutti gli altri membri della famiglia e anche dal clima familiare, cioè dall'insieme delle relazioni che uniscono gli altri membri tra loro. Ma queste relazioni a loro volta sono legate al contesto sociale, e in modo particolare al contesto culturale ed economico. Vari studi etnologici hanno dimostrato come la trama stessa di una data società sia formata dalle strutture di parentela. I rapporti intrafamiliari sono dunque in relazione dialettica con l'insieme dei rapporti sociali: li condizionano, mentre sono a loro volta condizionati dalle norme e dai valori della società circostante» J.Hochmann, *Psichiatria e comunità*, Laterza, Bari 1973, p.195.

¹² Le difficoltà psicologiche, i disturbi psichici acquisiti da un individuo in precedenza, si presentano attualmente, nei sistemi di relazione in cui l'individuo oggi è inserito, come variabile indipendente, capace di causare e spiegare un comportamento. E ancora. In particolari situazioni di stress o di difficoltà, superata la soglia individuale di tollerabilità, il comportamento può distanziarsi anche molto da quello suggerito dagli orientamenti di valore propri del soggetto.

¹³ A questo proposito cfr. le analisi di E.Fromm in *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1963 e in *Psicoanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano 1960.

¹⁴ Oltre alle analisi di K.Marx, cfr. il paradigma di E.Fromm precedentemente segnalato relativo al nesso tra struttura sociale, struttura psichica e rappresentazioni ideologiche.

¹⁵ Il ruolo giocato dagli orientamenti di valore sul dinamismo psichico è esaminato da E.Fromm in particolare nei lavori seguenti: *Dalla parte dell'uomo*, Astrolabio, Roma 1971; *Psicoanalisi e religione*, Comunità, Milano 1961; *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1987.

¹⁶ A.B.Hollingshead, F.C.Redlich, *Classi sociali e malattie mentali*, Einaudi, Torino 1965.

¹⁷ Cfr., ad esempio: H.G.Whittington, *I centri di igiene mentale del territorio*, Martini, Firenze 1976; M.Jones, *Al di là della comunità terapeutica*, Il saggiatore, Milano 1974;

J.Hochmann, *Psichiatria e comunità*, Laterza, Bari 1973.

¹⁸ «Il concreto rapporto di un individuo con un altro ha perduto il suo carattere diretto e umano, e ha acquistato un carattere di manipolazione e di strumentalità. Le leggi del mercato dominano tutti i rapporti sociali e personali. È ovvio che il rapporto tra concorrenti debba fondarsi sulla mutua indifferenza umana. Diversamente ciascuno di loro resterebbe paralizzato nel perseguimento dei suoi fini economici: combattersi a vicenda e non astenersi dalla reciproca concreta distruzione economica, se appare necessaria». E.Fromm, *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1978, p.108.

¹⁹ M.Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.

²⁰ L. si serve talvolta di termini «tecnici», o propri di un linguaggio più colto del suo, o espone idee che presuppongono la presenza di strumenti culturali di cui L. non dispone. È necessario avvertire il lettore che questi termini e queste idee sono acquisizioni avvenute nei colloqui avuti con le persone che l'hanno aiutata a comprendere la sua situazione.

²¹ «Una vita è una prassi che si appropria dei rapporti sociali (le strutture sociali), le interiorizza e le ritrasforma in strutture psicologiche per la sua attività di destrutturazione-ristrutturazione. ... Quante biografie sono necessarie per raggiungere una «verità» sociologica, quale materiale biografico sarà il più rappresentativo e ci darà per primo delle verità generali? Forse queste questioni non hanno alcun senso. Perché - e noi lucidamente buttiamo là la battuta - il nostro sistema sociale è tutto intero in ciascuno dei nostri atti, in ciascuno dei nostri sogni, deliri, opere, comportamento e la storia di questo sistema è tutta intera nella storia della nostra vita individuale» F.Ferrarotti, *op. cit.*, p.41.

²² Per un esame del ruolo della famiglia nella psicodinamica formativa individuale vedi T.Lidz, *The Family and Human Adaptation*, International Universities Press, New York 1963.

²³ A.P.Noyes, L.C.Kolb, *Modern Clinical Psychiatry*, X.B.Saunders Company, Philadelphia-London 1963.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ H.Ey, P.Bernard, C.Brisset, *Manuale di psichiatria*, Masson, Milano 1979.

²⁶ F.Ferrarotti, *op. cit.*, p.86.

Domanda e offerta di nuovi servizi nel settore dei trasporti

Il tema dei trasporti e dei collegamenti nelle aree urbane è oggi sempre più oggetto di discussione e dibattito sia negli ambienti tecnici e scientifici che in quelli politici. Il crescente interesse per questo argomento nasce dalla constatazione che la società complessa in cui viviamo pone l'uomo moderno di fronte alla necessità di operare scelte e di organizzare il proprio agire quotidiano anche in termini di una valutazione sufficientemente precisa di costi e benefici riconducibili a determinate abitudini di spostamento e a relative opzioni di trasporto.

Due sono le chiavi di lettura, tra loro fortemente correlate, attraverso le quali la letteratura sociologica ha in questi anni sviluppato una analisi del tema. La prima inquadra il problema dei trasporti all'interno di un più vasto studio relativo ai processi di urbanizzazione che hanno recentemente caratterizzato alcune aree a sviluppo avanzato del nostro paese. La seconda affronta l'argomento in termini di ridefinizione del rapporto tra la domanda espressa ed il tipo di soluzioni che sono state generate, siano esse il frutto delle politiche pubbliche dei trasporti e degli sviluppi della offerta privata oppure dei mutamenti delle modalità di utenza.

Verso un continuum urbano a carattere regionale

Negli ultimi 15 anni si è assistito in Italia ad un processo di urbanizzazione diffusa del territorio nel senso di una tendenza della popolazione a ridimensionarsi in direzione di aree definite come non metropolitane (Tab.1). Tale andamento è di segno opposto rispetto a quello verificatosi nel trentennio post-bellico allorché i flussi migratori unidirezionali generavano evidenti fenomeni di concentrazione urbana soprattutto nelle aree settentrionali.

L'attuale profilarsi nel nostro paese di una fase di rallentamento della crescita se non di flessione vera e propria della popolazione

Tab. 1 - Incremento della popolazione tra il 1961-1971 e 1971-1981 nei comuni metropolitani e non metropolitani per zone geografiche.

Zone	1961-1971			1971-1981		
	Comuni non metrop.	Comuni metropolit.	Tutti i comuni	Comuni non metrop.	Comuni metropolit.	Tutti i comuni
Nordovest	0.5	20.1	13.5	1.2	2.9	2.4
Nordest	-3.1	14.7	5.5	3.6	4.0	3.8
Centro	-4.7	21.4	9.7	4.2	5.4	4.9
Sud	-5.6	12.8	2.3	3.5	9.9	6.5
Isole	-5.3	10.4	0.2	3.5	9.0	5.6
Italia	-3.8	17.1	6.9	3.2	5.4	4.5

Fonte: Ercole, Martinotti, 1987

nei maggiori centri urbani a vantaggio e rafforzamento di un sistema policentrico caratterizzato dall'estendersi della «maglia urbana», è il risultato conseguente a non trascurabili situazioni di decentramento abitativo oltre che del comparto produttivo e di alcune funzioni del terziario. Per dimensioni e caratteristiche il nuovo sistema urbano che è venuto così delineandosi in alcuni casi ha dato vita a quella che può essere definita una regione urbanizzata o se si vuole regione-città, intendendo con questi termini «un lembo di territorio ove la popolazione conosce l'esperienza ed il paesaggio urbano subisce gli effetti di un incessante progresso tecnico e culturale, un continuo miglioramento qualitativo e quantitativo delle produzioni e dei consumi, una intensa mobilità delle persone tra i diversi ambiti sociali e le diverse parti del territorio, infine una vasta diffusione dei mezzi di comunicazione» (Corna Pellegrini, 1973:16).

Il processo di sovrapposizione del tessuto urbano a quello regionale non significa comunque che la grande città, in quanto semplice elemento di un sistema più ampio e articolato, stia perdendo il ruolo primario che le spetta in un contesto metropolitano seppur allargato; sta solamente accentuando determinate funzioni a svantaggio di altre (resta ad esempio il luogo privilegiato per la localizzazione e la concentrazione delle varie forme di potere politico ed istituzionale, per la produzione di determinati servizi, per la gestione delle risorse economico-finanziarie). Ma più le unità urbane si sviluppano in dimensione e complessità e più i legami interni diventano importanti poiché nessun settore può bastare a se stesso e la dinamica dell'agglomerato non si realizza se non a livello d'insieme (Castells, 1974:230). Ecco allora che uno dei presupposti fondamentali allo svi-

luppo di un modello urbano policentrico, caratterizzato dalle specificità funzionali delle sue componenti è quello della mobilità degli abitanti, in termini di opportunità di movimento e rapido accesso ai punti nodali del sistema. In questo senso si è ultimamente assistito da parte di tecnici e amministratori ad uno sforzo di ripensamento del sistema dei trasporti teso alla soddisfazione dei bisogni emergenti e in particolare al superamento delle «vischiosità dello spazio», dei vincoli geografici ed urbanistici che limitano la continuità e la rapidità dei collegamenti.

Una efficiente organizzazione della rete di trasporto diventa una condizione sempre più pregnante nella determinazione della qualità della vita urbana nella misura in cui interessa una quantità crescente di persone che viaggiano quotidianamente percorrendo anche distanze considerevoli. Basti pensare alle dimensioni assunte dal fenomeno-problema del pendolarismo che costituisce una delle massime espressioni della necessità di collegamento tra le parti: in particolare tra i luoghi di residenza ed i luoghi di lavoro, così come hanno recentemente trovato nuova collocazione in un contesto «regionale»¹.

I bisogni della collettività nel settore dei trasporti e le soluzioni proposte

Veniamo al secondo aspetto e cioè all'analisi del circuito che si genera tra la domanda e l'offerta del sistema dei trasporti. La prima considerazione che è possibile fare riguarda il reciproco condizionamento che si instaura tra l'espressione di una domanda e l'attivazione di un servizio. Allorché, in risposta a specifici bisogni, viene predisposto in una determinata area più o meno urbanizzata un servizio di collegamento con i restanti punti del sistema, si assiste infatti alla complessiva rivalutazione di tale area con conseguente insediamento delle risorse e della popolazione e relativo proliferare di nuovi bisogni (Fig.1).

Conseguenza primaria di tale processo è l'innovazione nei trasporti che può consistere in mezzi di trasporto del tutto nuovi o in miglioramenti di quelli esistenti; si può giungere ad un aumento della velocità di movimento, e quindi alla riduzione della distanza-tempo che separa le località, oppure all'incremento del volume del traffico (Lloyd, Dicken, 1972:135).

È comunque noto che il difficile rapporto tra la varietà dei bisogni e l'articolazione delle risposte ha trovato gestioni specifiche non soltanto in base alle innovazioni tecnologiche fino a quel momento sviluppate, ma anche a seconda delle situazioni storiche, politiche ed

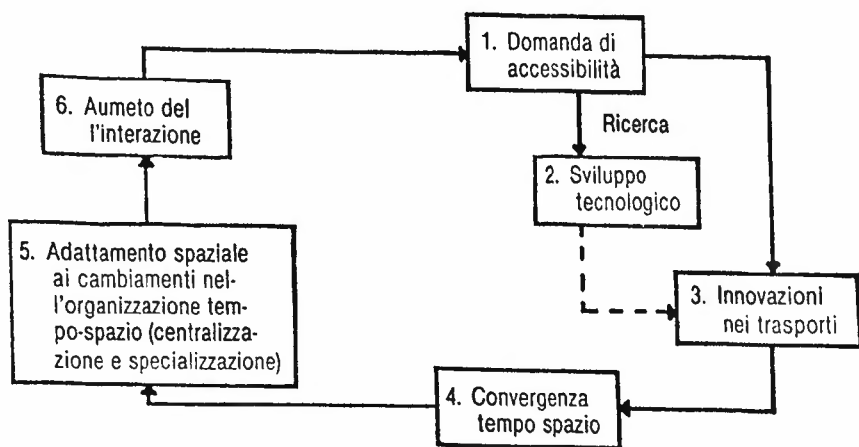


Fig. 1 - Processo di riorganizzazione spaziale conseguente a miglioramenti nei trasporti (da Janelle, 1969)

economiche di contesto. In Italia, ad esempio, si è passati dal trentennio postbellico, caratterizzato dal boom economico e da uno sviluppo industriale fortemente finalizzato alla acquisizione del bene «automobile» da parte delle masse, ad un ripensamento del sistema dei trasporti in chiave di servizi collettivi negli anni '70 quando la crisi economica e politica mise in luce una serie di contraddizioni, soprattutto sociali, che contrassegnavano le fasi di crescita del nostro paese; fino ad approdare all'attuale situazione caratterizzata dal configurarsi di modelli urbani e stili di vita tali da generare inedite prospettive di utilizzo integrato dei mezzi di trasporto.

Castells (1974:233) rilevava che se il progresso tecnico e l'evoluzione urbana causano una socializzazione crescente dei mezzi di circolazione, non ne consegue necessariamente una realizzazione ed una gestione collettiva di scambio, poiché altri fattori sociali (economici, politici, ideologici) spingono verso una certa individualizzazione dei mezzi di scambio. Questa doppia tendenza è alla base della contrapposizione classica tra «trasporti pubblici» e «trasporti individuali»; in realtà, tra i bisogni che l'automobile soddisfa pienamente e quelli per i quali il trasporto pubblico convenzionale si rivela perfettamente adatto, esiste una gamma della domanda che, in conseguenza dell'insufficienza dell'offerta di trasporto, resta molto spesso al semplice stadio di latenza.

È per tentare di fare fronte a questi bisogni non, o male, soddisfatti e risolvere nello stesso tempo taluni problemi di congestione

dei centri urbani che negli anni '70 si è visto l'emergere del concetto di «paratransito» o del transito semicollettivo. I trasporti semicollettivi intesi come un completamento del trasporto pubblico tradizionale e non come una alternativa sembravano poter fare fronte in modo particolare sia ad esigenze di equità a cui si ricollegava la preoccupazione per l'accessibilità di gruppi sociali meno favoriti, sia a bisogni locali sentiti specialmente dalle autorità pubbliche nel quadro di un certo equilibrio all'interno delle grandi agglomerazioni (tra le soluzioni tecniche adottate a questo proposito vanno ricordati i taxi collettivi, il servizio denominato «dial a ride» e ancora i minibus con itinerari fissi).

Mentre la filosofia del paratransito presentava allora toni sostanzialmente assistenzialistici, più recentemente ha trovato espressione una politica effettiva di integrazione tra le esigenze private ed i mezzi di trasporto pubblici, rivolta alla soluzione dei bisogni espressi dalla utenza nel suo complesso, piuttosto che a segmenti della popolazione. Ne costituisce un esempio concreto l'edificazione crescente di posteggi siti in corrispondenza delle stazioni periferiche delle linee urbane di trasporto dove l'automobilista può parcheggiare la propria autovettura per proseguire il viaggio in direzione del centro con il mezzo pubblico.

L'intreccio tra il settore pubblico e quello privato nel campo dei trasporti, se sviluppato in tutte le sue espressioni, sembra dunque in grado di ampliare le possibilità per l'utente di trovare soluzioni su misura. Molto dipende dalla capacità da parte della pubblica amministrazione e degli enti preposti di monitorare i comportamenti e le necessità dei cittadini cercando di mediarne le aspettative.

L'evoluzione del sistema dei trasporti nell'area metropolitana milanese

In Italia un contesto urbano che si è particolarmente prestato negli anni a sperimentazioni in materia trasportistica è costituito dall'area metropolitana milanese, oggi più correttamente definibile come regione-città milanese se guardiamo al reticolo di influenze che si è costituito tra il capoluogo lombardo ed una fetta di territorio che trascende abbondantemente i confini provinciali. Motivo di tale interesse per i problemi legati al trasporto è da ricondursi alla complessità di un sistema metropolitano che storicamente, cioè fin dalle origini, presentava una particolare fisionomia. Nella fase di crescita industriale che caratterizza il nord Italia dai primi anni del '900, Milano costi-

tuisce infatti un importante polo di attrazione per una consistente massa di forza-lavoro che trova residenza nel territorio limitrofo al capoluogo dando vita ad un'area suburbanizzata già da allora piuttosto estesa, soprattutto rispetto ad altre realtà contigue e di pari, se non superiore, sviluppo industriale, come quella torinese. A partire da quegli anni si assiste alla necessità di implementare i collegamenti tra la città ed il suo nascente hinterland ed in particolare in direzione nord e dei comuni di Monza, Lissone, Desio, Seregno e Carate dove si evidenzia la presenza di aree più infrastrutturate e più prossime alle zone industriali cittadine oltre che meno legate ad attività agricole e quindi maggiormente suscettibili di trasformazione.

La crescita continua della popolazione residente nell'hinterland (Tab.2), parallelamente al boom della motorizzazione privata (Tab.3), pone in primo piano negli anni '50 e '60 la serietà dei problemi legati ai bisogni di mobilità dei cittadini che quotidianamente raggiungono la città in auto. Tale consistente flusso unidirezionale è sostanzialmente dovuto al fatto che oltre ad essere l'area metropolitana milanese la più popolata del paese, la percentuale che risiede nel capoluogo sul totale dell'area è la più contenuta rispetto ad altri contesti. Da qui l'esplosione del fenomeno del pendolarismo.

Nonostante la costruzione della metropolitana — le cui due linee entrano in funzione nel 1964 e 1969 — il traffico diventa così sempre più congestionato e arriva a costituire un «urban disamenity» dai caratteri preoccupanti soprattutto dal punto di vista dell'inquinamento atmosferico. L'aumento dei costi sociali negli anni '70

Tab. 2 - Dimensioni demografiche (in migliaia di abitanti) delle aree metropolitane in Italia dal 1951 al 1971 e percentuale della popolazione residente nel comune principale su quella della intera area metropolitana

Aree metropolitane	1951		1961		1971	
Torino	923	77.9%	1.308	78.5%	1.674	69.8%
Milano	3.740	34.1%	4.631	34.2%	5.677	30.5%
Venezia	380	83.5%	418	82.9%	457	79.5%
Genova	924	74.5%	1.050	74.7%	1.112	73.4%
Firenze	663	56.5%	788	55.4%	926	49.4%
Bologna	369	94.8%	476	93.4%	551	89.0%
Roma	1.762	93.8%	2.337	93.6%	2.982	93.3%
Napoli	2.805	36.0%	3.254	36.3%	3.647	33.6%
Bari	284	—	328	95.2%	375	95.4%
Palermo	535	91.7%	637	92.3%	694	92.6%
Catania	389	—	461	78.9%	511	78.2%

Fonte: Elaborazione su dati Golino, 1974

Tab. 3 - Autovetture che hanno pagato la tassa di circolazione nel 1961, 1971, 1981 (in migliaia) e rapporto con la popolazione residente

Province	1961		1971		1981	
	auto	abitanti/ auto	auto	abitanti/ auto	auto	abitanti/ auto
Torino	183	10.0	706	3.2	994	2.3
Milano	279	11.0	1.016	3.8	1.555	2.6
Venezia	22	33.0	125	6.5	245	3.4
Genova	73	14.0	266	4.2	364	2.9
Firenze	77	13.0	318	3.6	524	2.3
Bologna	57	15.0	260	3.5	407	2.3
Roma	270	10.0	995	3.5	1.398	2.6
Napoli	96	25.0	430	6.4	613	5.8
Bari	36	35.0	192	7.1	326	4.5
Palermo	46	24.0	211	5.6	343	3.5
Catania	38	34.0	175	5.5	289	3.5

Fonte: Elaborazione su dati A.C.I. Istat.

dovuti allo sviluppo della metropoli impone perciò, tra gli obiettivi di un «buon governo» (Martinotti, 1980), un ripensamento del sistema dei trasporti in chiave collettiva, con un chiaro orientamento alla programmazione regionale degli interventi² e nel quadro di una complessiva rivalutazione della qualità della vita.

Ma una strategia da svilupparsi coerentemente in questa direzione risulta assai complessa e di difficile attuazione in quanto ostacolata dal manifestarsi di una serie di fenomeni controversi riconducibili alle specificità funzionali e al ruolo che Milano sta assumendo non soltanto rispetto alla Lombardia ma anche rispetto al resto del paese. All'incontenibile processo di terziarizzazione della città — soprattutto in termini di monopolizzazione, da parte delle società operanti nel settore, di interi edifici e di quartieri centrali o rivalutati dall'arrivo dei mezzi pubblici — altro infatti non corrisponde che una concentrazione e intensificazione del traffico. Tale situazione è dovuta alla crescente necessità di interazione sia tra gli operatori del settore che tra gli operatori stessi e l'utenza; entrambi con varia provenienza — anche nazionale o internazionale — ma medesima destinazione e cioè il centro città e le altre aree monopolizzate dal terziario. Prendendo spunto dalla Fig.1 si potrebbe in questo caso affermare che in Milano i fenomeni di centralizzazione e specializzazione nel settore terziario, generati anche dalla predisposizione di efficienti servizi pubblici di supporto, sono tali da determinare una domanda di accessibilità e volumi di traffico difficilmente controllabili.

Per porre rimedio a tale situazione la pubblica amministrazione è giunta ad adottare misure drastiche quali ad esempio la chiusura del centro³ alle automobili, ma tale soluzione si rivela per il futuro insufficiente qualora non venga accompagnata da una effettiva ed equilibrata redistribuzione sul territorio degli insediamenti facenti capo al terziario e dalla predisposizione di capienti parcheggi⁴.

Indipendentemente dalle cause che lo hanno generato e dalle soluzioni proposte, è comunque innegabile che allo stato dei fatti, il traffico costituisce una variabile fortemente pregiudicante il benessere collettivo dei cittadini milanesi e di coloro che risiedono nell'hinterland. Il traffico infatti impone ritmi, condiziona lo stato fisico e psicologico di automobilisti e utenti, genera un disagio non sempre ben decifrato ma ormai entrato a pieno titolo a far parte di un modo di vivere «metropolitano» accettato da molti.

La percezione del disagio

Il disagio urbano collegato ai problemi del traffico è un fenomeno che presenta diverse angolature. In primo luogo le popolazioni residenti sono soggette a forme di inquinamento sonoro, atmosferico e, più in generale, paesaggistico, determinate non soltanto da un flusso continuo di autovetture ma anche dalla realizzazione continua di lavori di manutenzione e di completamento della rete viaria. In secondo luogo, allorché il cittadino si trasforma in utente trova non poche difficoltà dal punto di vista della mobilità, sia qualora egli decida di far ricorso al mezzo privato rischiando di ritrovarsi in situazioni di traffico intenso e ridotta visibilità, sia qualora opti per un servizio pubblico che non sempre si rivela efficiente ed in sintonia con i bisogni espressi.

A tale proposito risulta interessante stimare in che misura gli abitanti di una grande città sono in grado di percepire queste varie forme di disagio, in che misura inoltre si assiste ad una reazione o, viceversa, ad una rassegnazione da parte dei cittadini nei confronti di determinate condizioni per le quali sembra superata una soglia di sopportabilità.

Dai dati raccolti nel corso di alcune indagini effettuate a Milano e nell'area metropolitana milanese dall'Istituto Superiore di Sociologia tra il 1986 ed il 1987⁵ emerge con una certa chiarezza un diffuso malcontento espresso dalla popolazione relativamente al traffico. In particolare tra le cause che maggiormente contribuiscono a determinare un degrado ambientale nei quartieri di residenza, sia dal punto

di vista della ridotta viabilità che da quello della rumorosità e dell'inquinamento, troviamo al primo posto la presenza eccessiva di automobili⁶ (Tab.4), seguita dai troppi lavori pubblici (anche se que-

Tab. 4 • Principali cause del disagio urbano (valori percentuali).

Troppe automobili	58.5%
Troppi lavori pubblici	46.7%
Mancanza di verde pubblico	44.5%
Pochi vigili e controlli in generale	28.5%
Mancanza di servizi vari compresi i trasporti	12.2%

Note: La somma dei valori percentuali riportati è superiore al 100% in quanto la domanda prevedeva risposte multiple.

Fonte: Elaborazione su dati dall'indagine M.M.-I.S.S. sul disagio urbano rilevato in prossimità dei cantieri adibiti alla costruzione della linea tre della Metropolitana, 1986.

st'ultimo dato è inficiato dalle caratteristiche del campione e dagli obiettivi della indagine in oggetto che consistevano nel registrare il disagio nei confronti dei lavori per la costruzione della Linea Tre della metropolitana espresso da coloro che abitano in prossimità dei cantieri).

A proposito del disagio derivante dal vivere in una grande e congestionata città come Milano solo 23,4 persone su 100 sostengono di non aver alcun problema, mentre il 65,8% si rende perfettamente conto di un peggioramento graduale della situazione ed il 45,7% la giudica addirittura insostenibile. Ma il dato che fa maggiormente riflettere è sicuramente quello che vede 52 cittadini su 100 «fare comunque l'abitudine al rumore, all'inquinamento e al traffico», testimoniando in tal modo un diffuso stato di rassegnazione nei confronti di problemi per i quali viceversa esistono ancora margini di risoluzione positiva⁷.

Meno grave seppur preoccupante risulta il quadro relativamente all'altro versante di analisi, cioè allo specifico rapporto che si genera tra l'utente ed i mezzi di trasporto. I dati dimostrano infatti che se l'organizzazione dei servizi all'interno del comune di Milano ha raggiunto livelli sufficienti in termini di funzionalità ed efficienza, qualche problema rimane relativamente alla rete dei collegamenti extraurbani, mentre l'uso del mezzo privato risulta decisamente criticato sia per quanto concerne le fasi di entrata e uscita dalla città che in relazione agli spostamenti interni (Tab.5).

Tale situazione è il risultato della difficoltà del sistema dei trasporti nel suo complesso di conformarsi ad un rapido e continuo pro-

Tab. 5 - Opinioni circa i mezzi disponibili per arrivare e spostarsi a Milano (valori percentuali)

Considerano funzionale e/o efficiente:

	Si	Abbastanza	No	Non so
Il servizio pubblico per arrivare a Milano	26.6%	24.7%	43.3%	5.5%
L'automobile per arrivare a Milano	16.5%	23.8%	58.7%	1.0%
Il servizio pubblico per spostarsi in Milano	33.0%	42.6%	18.3%	6.1%
L'automobile per spostarsi in Milano	8.1%	22.4%	68.1%	1.4%

Fonte: Elaborazione su dati dell'indagine M.M.-I.S.S. sulla opinione dei potenziali utenti residenti nel bacino di utenza a Nord di Milano, circa l'utilizzo della linea tre della metropolitana, 1987.

cesso di urbanizzazione che dall'area metropolitana è arrivato a caratterizzare fasce di territorio di entità regionale. In questo quadro si può ipotizzare che il ricorso massiccio al mezzo privato, che ancora oggi si verifica, sia il più delle volte frutto di una carenza di alternative piuttosto che di una incondizionata «fedeltà» alla propria automobile. Non a caso altri dati rivelano come il moltiplicarsi dei problemi legati ad un uso abituale dell'automobile, soprattutto in termini di aumento dello stress psico-fisico, generi una palese volontà da parte dell'utente di accelerare il processo di sostituzione (72,0%) o di integrazione (15,8%) tra il mezzo privato e quello pubblico⁸.

Le richieste più o meno esplicite vanno in due direzioni. Da una parte si chiede un miglioramento dei servizi in termini di riduzione del congestionamento e della attesa dei mezzi; dall'altra una rete di servizi sufficientemente articolata ed in grado di coprire un territorio metropolitano in fase di continua espansione⁹.

Nuove soluzioni nel settore dei trasporti: le aree di interscambio

Gli interscambi si pongono nell'ottica di un crescente ricorso-ritorno al mezzo pubblico, integrato dall'uso della automobile qualora il servizio collettivo non arrivi a coprire interamente ed in modo efficace il percorso casa-destinazione dell'utente. Più precisamente per area di interscambio si intende un parcheggio posto in corrispondenza di una fermata periferica di una linea di trasporto urbana (attualmente in Milano funzionano aree di interscambio a Romolo,

Lampugnano, Pagano, Gorla, Sesto Marelli, Cologno Nord, Villa Fornaci, C.na Gobba), dove l'automobilista può lasciare il mezzo privato per proseguire verso il centro città con quello pubblico.

A corredo del posteggio, cioè di un «*distributive service*» relativo alle modalità di trasporto (Browning, Singelmann, 1978), viene oggi ipotizzata anche la predisposizione di una serie di «*personal services*» come bar, stazioni di servizio, fast-food, bancomat, uffici postali, centri commerciali e altro, in grado di consentire all'utente di meglio gestire le proprie risorse in termini di tempo e denaro disponibili, e concordemente alla necessità di cambiare mezzo di trasporto. Si tratta di soluzioni sicuramente interessanti ed in grado di destare un generico apprezzamento, alle quali comunque si accompagna un dubbio riguardante un effettivo approccio indifferenziato e incondizionato da parte degli automobilisti¹⁰. In altre parole ci si interroga sulla possibilità di riscontrare un livello omogeneo di disponibilità degli utenti piuttosto che una varietà di comportamenti nella fruizione di certe opportunità a seconda del tipo di servizio offerto e dei gruppi sociali considerati. L'eterogeneità degli approcci è confermata dai dati rilevati in occasione di una serie di indagini sull'utilizzo di posteggi e servizi collegati in prossimità delle stazioni della metropolitana a Milano, recentemente condotte dall'Istituto Superiore di Sociologia¹¹. Forte è risultato infatti il consenso espresso nei confronti di un parcheggio di interscambio (76,6% del campione complessivo) da parte degli automobilisti che si trovano nella drammatica situazione di dover arrivare in centro con l'auto rischiando di trovare lunghe code. Tale consenso, pur restando piuttosto consistente, tende comunque a diminuire (59,9%) relativamente all'utilizzo di servizi collegati, come servizi di ristoro, centri commerciali, ecc., soprattutto presso coloro che appartengono ad uno status sociale più alto e presumibilmente vanno alla ricerca di una offerta più adeguata alle loro disponibilità economiche. Dalla tabella e dal grafico seguenti (Tab.6, Graf.1) risulta con chiarezza come, mentre gli operai favorevoli al parcheggio lo sono anche nei confronti dei servizi personali, man mano che cresce la posizione professionale degli intervistati si allarga la forbice tra i due differenti tipi di disponibilità. Il fatto che lascia presagire un comportamento differenziato da parte della utenza anche se non ci troviamo di fronte ad una netta polarizzazione degli atteggiamenti (Mingione, 1986).

La posizione professionale non è la sola variabile di tipo strutturale che ci consente di operare discriminazioni relativamente ai giudizi espressi dagli intervistati. È interessante ad esempio osservare una maggiore propensione da parte delle donne verso aree di interscam-

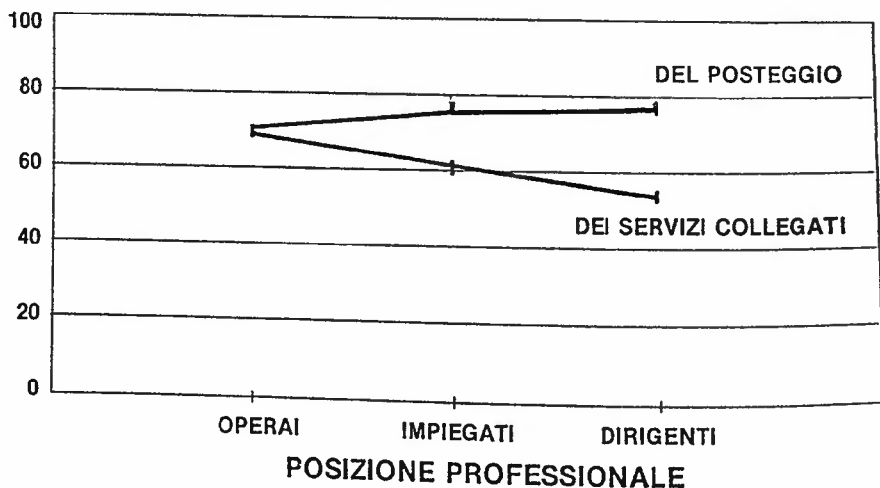
Tab. 6 - Disponibilità all'utilizzo dei posteggi e dei servizi collegati nelle future aree di interscambio a Rogoredo e a P.zza Maggi (Milano) in base alla posizione professionale degli intervistati - valori percentuali.

		Sono favorevoli ad utilizzare il parcheggio	Sono favorevoli ad utilizzare i servizi collegati
Dirigenti	Rogoredo	77.7%	59.4%
	P.zza Maggi	75.0%	46.0%
	Totale	76.3%	52.1%
Impiegati	Rogoredo	73.8%	63.9%
	P.zza Maggi	78.1%	56.9%
	Totale	75.8%	60.1%
Operai	Rogoredo	76.8%	72.5%
	P.zza Maggi	65.7%	68.1%
	Totale	71.1%	70.2%
Altro	Rogoredo	80.2%	56.8%
	P.zza Maggi	84.8%	56.5%
	Totale	82.7%	56.6%
Tot. camp.	Rogoredo	76.4%	63.2%
	P.zza Maggi	76.7%	56.8%
	Totale	76.6%	59.9%

Nota: Sotto la voce «altro» rientrano i disoccupati, gli studenti, le casalinghe, i pensionati: persone relativamente alle quali risulta piuttosto difficile stabilire la relazione tra lo status sociale di appartenenza e la disponibilità all'utilizzo dell'interscambio.

Fonte: Elaborazione su dati dell'indagine C.N.R.-I.S.S. sulla opinione degli automobilisti riguardo alla predisposizione di aree di interscambio a Milano - Novembre 1987.

GRAF. 1. DISPONIBILITA' ALL'UTILIZZO



bio rispetto ai maschi (Tab.7). Tale consenso cresce ulteriormente per quanto riguarda le donne occupate (Tab.8) e, tra queste ultime, in direzione dell'utilizzo di servizi quali: centri commerciali, supermercati, banche, uffici postali, (Tab.9, Graf.2); cioè servizi maggiormente attinenti la gestione della sfera familiare rispetto ad altri, come quelli di ristoro, sostanzialmente orientati alla soluzione del fabbisogno

Tab. 7 - Disponibilità all'utilizzo dei posteggi e dei servizi collegati nelle future aree di interscambio a Rogoredo e a P.zza Maggi (Milano) in base al sesso degli intervistati (valori percentuali).

		Sono favorevoli ad utilizzare il parcheggio	Sono favorevoli ad utilizzare i servizi collegati
Uomini	Rogoredo	75.2%	62.2%
	P.zza Maggi	73.1%	53.7%
	Totale	74.2%	58.1%
Donne	Rogoredo	82.0%	69.2%
	P.zza Maggi	90.0%	67.4%
	Totale	83.6%	68.3%
Tot. camp.	Rogoredo	76.4%	63.2%
	P.zza Maggi	76.7%	56.8%
	Totale	76.6%	59.9%

Fonte: Elaborazione su dati dell'indagine C.N.R.-I.S.S. sulla opinione degli automobilisti riguardo alla predisposizione di aree di interscambio a Milano - Novembre 1987.

Tab. 8 - Disponibilità all'utilizzo dei posteggi e dei servizi collegati nelle future aree di interscambio a Rogoredo e a P.zza Maggi (Milano) in base alla condizione professionale delle donne intervistate (valori percentuali).

		Sono favorevoli ad utilizzare il parcheggio	Sono favorevoli ad utilizzare i servizi collegati
Donne occupate	Rogoredo	86.7%	73.3%
	P.zza Maggi	91.1%	69.1%
	Totale	89.1%	71.1%
Casalinghe ecc.	Rogoredo	72.7%	63.4%
	P.zza Maggi	88.2%	64.7%
	Totale	80.6%	64.2%
Tot. camp.	Rogoredo	76.4%	63.2%
	P.zza Maggi	76.7%	56.8%
	Totale	76.6%	59.9%

Fonte: Elaborazione su dati dell'indagine C.N.R.-I.S.S. sulla opinione degli automobilisti riguardo alla predisposizione di aree di interscambio a Milano - Novembre 1987.

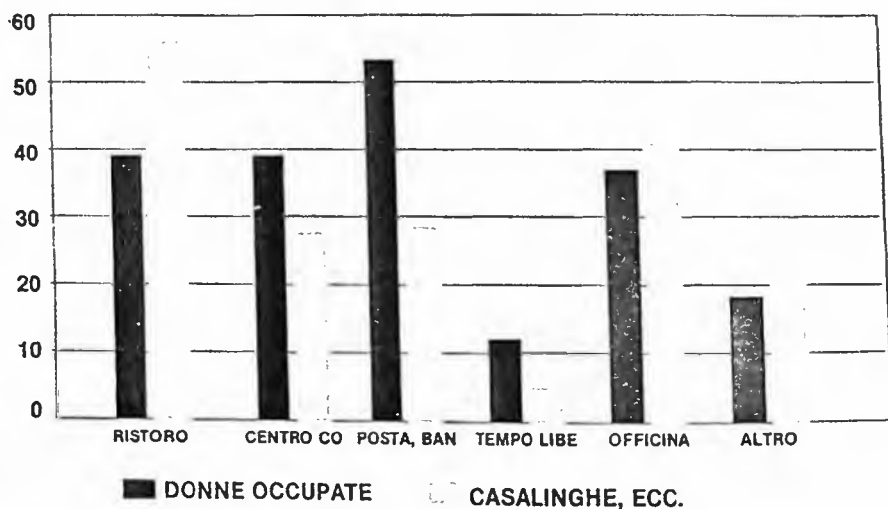
Tab. 9 - Tipi di servizi collegati agli interscambi desiderati in base alla condizione professionale delle donne intervistate (valori percentuali).

		Servizi ristoro	Centro Commerc.	Posta Banca	Tempo libero	Offic. Benzina	Altro
Donne occupate	Rogoredo	41.1%	32.6%	55.8%	11.6%	39.5%	9.3%
	P.zza Maggi	36.4%	43.6%	49.1%	12.7%	32.7%	25.4%
	Totale	38.8%	38.8%	52.0%	12.2%	35.7%	18.4%
Casaling. ecc.	Rogoredo	41.9%	32.2%	29.0%	3.2%	48.4%	12.9%
	P.zza Maggi	66.7%	24.2%	30.3%	6.1%	33.3%	27.3%
	Totale	54.7%	28.1%	29.7%	4.7%	40.6%	20.3%
Tot. camp.	Rogoredo	54.5%	25.0%	41.8%	6.8%	49.2%	14.2%
	P.zza Maggi	57.2%	28.2%	44.6%	7.2%	40.0%	22.8%
	Totale	55.8%	26.6%	43.2%	7.0%	44.5%	18.6%

Nota: La somma in senso orizzontale dei valori percentuali riportati è superiore al 100% in quanto la domanda prevedeva risposte multiple.

Fonte: Elaborazione su dati dell'indagine C.N.R.-I.S.S. sulla opinione degli automobilisti riguardo alla predisposizione di aree di interscambio a Milano - Novembre 1987.

GRAF. 2 TIPI DI SERVIZI RICHIESTI



espresso dal singolo consumatore. Ciò è determinato dal fatto che l'ingresso della figura femminile nel mondo del lavoro non sempre ha comportato una ridefinizione dei ruoli all'interno della famiglia. Esiste quindi la necessità per la donna di continuare ad espletare una serie di «faccende domestiche» o comunque afferenti le strategie fa-

miliari, nei momenti liberi dagli impegni professionali e approfittando anche delle opportunità che il sistema dei servizi a tutt'oggi le offre. È dunque in tale ottica di razionalizzazione di una serie di attività miste, cioè riconducibili ad un tipo di economia più o meno informale, che l'area di interscambio assume particolare rilievo; proprio in quanto luogo organizzato in maniera tale da consentire alla donna un facile e rapido svolgimento di determinati compiti, evitandole, tra l'altro, di ridimensionare i propri orientamenti occupazionali.

Il quadro complessivo che emerge dai dati appena descritti ci consente di osservare quanto sia differenziato l'approccio nei confronti dei servizi e delle aree di interscambio più in generale, da parte di gruppi di diversa entità e caratterizzazione. Un discorso analogo e già in parte ravvisabile osservando le tabelle finora presentate, riguarda le peculiarità dei contesti urbani considerati (quartieri e/o zone nelle quali sono state condotte le indagini) che determinano nei confronti dei trasporti, da parte dei residenti, bisogni, comportamenti e aspettative difficilmente omogeneizzabili. Un esempio interessante riguarda i valori registrati a Rogoredo e a P.zza Maggi relativamente ai servizi giudicati come «più carenti» dagli intervistati (Tab.10). Non è dif-

Tab. 10 - Servizi segnalati come carenti nel quartiere (valori percentuali).

	Rogoredo	P.zza Maggi
Servizi di ristoro	5.9%	7.3%
Servizi socio-sanitari	29.7%	15.6%
Servizi di trasporto	18.8%	30.2%
Sport e tempo libero	49.5%	25.0%
Altro	11.9%	27.1%
Nessuno	16.8%	21.9%
Non sa	1.0%	3.1%

Note: La somma dei valori percentuali riportati è superiore al 100% in quanto la domanda prevedeva risposte multiple. - Sotto la voce «altro» sono stati segnalati soprattutto Uffici postali e biblioteche.

Fonte: Elaborazione su dati dall'indagine C.N.R.-I.S.S. sulla opinione degli automobilisti riguardo alla predisposizione di aree di interscambio a Milano - Novembre 1987.

ficile constatare che ci troviamo di fronte a due quartieri che presentano storie e condizioni di vita assai diverse: con forti carenze dal punto di vista delle strutture primarie per quanto riguarda Rogoredo; più organizzato in termini di alcuni servizi essenziali ma penalizzato sotto il profilo dei trasporti per quanto concerne P.zza Maggi.

Due realtà distinte per le quali la pubblica amministrazione do-

vrà sviluppare un tipo di programmazione fortemente mirata alla soluzione dei problemi locali; pensando in particolare allo sfruttamento dell'area di interscambio a Rogoròdo come luogo privilegiato per la localizzazione di una serie di servizi di cui al momento il quartiere è pressoché sprovvisto, e all'utilizzo dell'interscambio di P.zza Maggi come punto di riferimento primario per la soddisfazione delle esigenze di mobilità sia dei residenti che degli automobilisti transittanti.

Conclusioni

È noto che il modificarsi del sistema urbano comporta una serie di problemi e squilibri difficilmente controllabili.

In primo luogo tende ad alimentare il gap esistente tra il volume delle risorse private disponibili ed un utilizzo appropriato delle stesse. L'automobile costituisce per molti versi il risultato di un progresso tecnico e di un processo di democratizzazione teso alla soddisfazione dei bisogni della mobilità espressi dalla intera popolazione. Nonostante ciò oggi al suo utilizzo spesso si accompagna un disagio evidente dovuto a quelli che F.Hirsch (1976) definirebbe i limiti sociali dello sviluppo soprattutto in termini di congestione. L'estendersi della maglia urbana, prima a livello metropolitano e successivamente a livello regionale, con la conseguente ridefinizione della mappa degli insediamenti abitativi ha infatti causato un massiccio ricorso all'auto come strumento di collegamento tra le parti comportando l'inevitabile ampliarsi dei problemi collegati al suo uso.

Sul fronte dei servizi di trasporto pubblico, cioè delle risorse di cui la comunità dispone nel suo complesso, non si è d'altro canto verificata una programmazione tesa alla riduzione del traffico; o meglio si è assistito ad interventi slegati rispetto ad una più generale progettazione urbanistica che avrebbe dovuto prevedere il decentramento equilibrato di una serie di attività a tutt'oggi esclusivamente concentrate nel centro.

Solo recentemente l'affermarsi di un sistema urbano allargato, con conseguente lievitazione e modificazione della domanda e della offerta nel settore dei servizi collegati al trasporto, ha determinato la volontà, da parte della pubblica amministrazione e degli enti preposti, di approfondire analiticamente il rapporto articolato che si instaura tra una utenza particolarmente composita e distribuita sul territorio e la gamma delle soluzioni prevedibili. Si riconosce infatti sempre più che la gestione del traffico e dei trasporti deve mirare alla realizzazione di un vasto complesso di obiettivi tra cui il principale

non è tanto quello di rendere massima l'efficacia operativa del sistema di gestione, quanto di rispondere alle aspirazioni presenti e future della società.

I risultati della indagini ci hanno tra l'altro consentito di stimare come la varietà dei bisogni espressi dalla popolazione sia tale da presupporre politiche di intervento indirizzate alla soluzione di problemi specifici e al tempo stesso rispettose degli stili di vita che stanno man mano prendendo forma nelle società avanzate.

GIAMPAOLO NUVOLATI

Note

¹ Dai dati del Censimento del 1981 elaborati dall'Ufficio Statistico del Comune di Milano e riguardanti la mobilità dei cittadini, risulta che quotidianamente entrano in Milano per motivi di studio o di lavoro 350.000 persone circa provenienti dall'intera regione lombarda, e tale valore raggiunge le 400.000 unità allorché si considerano i pendolari provenienti da altre regioni. Molti studenti e lavoratori arrivano infatti sia da alcune province del Piemonte - prima tra tutte Novara - che da alcune province della Liguria e della Emilia Romagna. Questa considerevole massa di persone va a gravare su un sistema di trasporti già particolarmente oberato come quello della città di Milano dove ogni giorno si spostano sempre per studio o lavoro ben 871.742 milanesi di cui 93.106 diretti fuori comune. Complessivamente dunque 1.300.000 individui che quotidianamente convergono su un'unica seppur integrata rete di trasporti e incontrano una serie non indifferente di problemi, primo tra tutti quello della dilatazione dei tempi di percorrenza: tra i pendolari provenienti dalla intera provincia di Milano una persona su cinque passa sui mezzi di trasporto per ogni singolo spostamento più di un'ora, mentre quasi il 50% passa dai 30 ai 60 minuti per ogni tragitto.

² La realizzazione del Passante Ferroviario in Milano, la cui finalità è quella di integrare il trasporto ferroviario con la rete dei trasporti pubblici metropolitani, non a caso è stata preceduta ed accompagnata da un dibattito sul ruolo urbano (servizio metropolitano per l'hinterland) e/o regionale (servizio metropolitano regionale e intercity) che esso deve ricoprire.

³ Va ricordato che la zona interessata alla chiusura del traffico all'interno della cerchia dei Navigli è l'area a circolazione limitata più grande d'Europa. Per garantire il traffico operativo si prevedono 35.000 permessi di accesso.

⁴ Il piano dei parcheggi a Milano prevede interventi diffusi sul territorio finalizzati a fluidificare la circolazione e al recupero di spazi pedonali per complessivi 100.000 posti nei prossimi 10 anni: 75.000 per residenti, 25.000 pubblici oltre ai parcheggi di interscambio. Va osservato che i parcheggi per il ricovero delle auto per i residenti e i parcheggi pubblici a rotazione si presentano strettamente interconnessi in quanto spesso la fruizione mista degli insediamenti comporta un uso alternato degli spazi sul suolo pubblico destinati a parcheggi che vengono impegnati di notte per la sosta dei residenti, di giorno per la sosta operativa indotta dall'attrazione delle attività commerciali e terziarie. Il piano dei parcheggi intende incidere soprattutto sulla sosta permanente delle autovetture dei residenti che non vengono spostate durante i giorni feriali e costituiscono quindi un impedimento anche alla sosta operativa diurna.

⁵ L'Istituto Superiore di Sociologia di Milano ha recentemente condotto due studi su commissione della metropolitana Milanese. Il primo tendente a misurare il disagio generato dalla costruzione della Linea Tre della metropolitana, ha previsto 1.000 interviste a persone che risiedono in abitazioni situate in prossimità dei cantieri; il secondo, riguardante la disponibilità degli utenti potenziali ad utilizzare in futuro la Linea Tre della Metropolitana nel tratto di pro-

lungamento a Nord di Milano che tocca i comuni di Bresso, Cusano Milanino e Cinisello Balsamo, ha comportato un'indagine su 600 residenti nei suddetti comuni ed un altro su 700 residenti in un più ampio bacino di utenza.

⁶ Da un'altra indagine (presentata nella nota n.9) condotta presso i residenti di un quartiere milanese (Rogoredo) risulta fondamentale per gli intervistati la presenza di un posteggio organizzato in zona non tanto perché esiste l'intenzione o la necessità da parte dei residenti di utilizzarlo quanto perché consentirebbe di spostare le autovetture dalle strade e dai marciapiedi, favorendo la viabilità e le qualità estetiche dell'abitato. In tal senso si è espresso il 56,4% delle persone interpellate a conferma di una crescente attenzione per questo tipo di problematiche legate alla salvaguardia dell'ambiente urbano.

⁷ Relativamente al tema del traffico e alle varie forme di disagio procurato sarebbe interessante sviluppare una «content analysis» sui maggiori quotidiani locali e nazionali (*Corriere della Sera* in particolare) per osservare come esso stia lentamente focalizzando l'attenzione degli operatori e del pubblico rispetto ad altri gravi problemi e con maggiori implicazioni sociali come l'assistenza agli anziani e agli handicappati, la tossicodipendenza, le molteplici espressioni di devianza ed emarginazione tipiche dei contesti metropolitani. Questo primato non deriva esclusivamente dal fatto che il traffico è un problema con il quale si scontrano tutti e tutti i giorni ma anche dalla constatazione che ci si trova di fronte ad una fase di svolta. Una grande e complessa città moderna non può più permettersi di «bloccarsi», di incappare in situazioni di impasse perché risultano sproporzionati i costi di tipo sociale, economico e psico-fisico che dovrebbe pagare. È ancora fresco, a tale riguardo, il ricordo di quanto è avvenuto a New York in occasione del famoso black-out.

⁸ Il dato è stato rilevato tra i residenti a Cinisello Balsamo, Cusano Milanino e Bresso che con l'arrivo della Linea Tre della Metropolitana migliorerebbero considerevolmente le modalità di accesso al centro cittadino di Milano.

⁹ Una approfondita analisi della condizione disagiata del pendolare lombardo è stata recentemente tracciata dall'Istituto Eurisko in una indagine commissionata dall'Assessorato ai Trasporti della Regione Lombardia su *Il comportamento dell'utente dei trasporti pubblici locali*, Milano 1988.

¹⁰ È interessante, a proposito delle modalità di utenza dei servizi, ricordare alcuni passaggi del modello teorico proposto da Gerschuny (1978, 1983). Egli riprende la classica contrapposizione tra mezzi privati e servizi pubblici nel settore dei trasporti puntualizzando non solo la presenza di uno stato di reattività tra i due tipi di approcci ma anche di complementarità nella misura in cui si assiste all'incremento degli investimenti pubblici a favore del completamento delle infrastrutture stradali e conseguentemente della motorizzazione privata. Facendo riferimento alle categorie di pubblico e privato, individuale e collettivo Gerschuny passa quindi a definire i modelli comportamentali dell'utenza in termini di opzioni e/o forme di adattamento nei confronti dell'articolato panorama dei servizi che è andato nel tempo configurandosi. In particolare ipotizza, come conseguenza delle crescenti disponibilità economiche dei cittadini, dello sviluppo del terziario in termini di rinnovate tipologie di servizi offerti alle persone e, contemporaneamente, dell'aumento del costo del lavoro in tale settore, una prevalenza di comportamenti, da parte dell'utenza, caratterizzati da un preciso orientamento alla fruizione privatistica o autogestita (self-service) dei servizi, con livelli vari di impegno personale. Nel nostro specifico caso — cioè l'area di interscambio — si potrebbero immaginare una serie di operazioni svolte dall'utente che vanno dalla guida e dal posteggio della propria autovettura in parcheggi automatizzati, alle fasi di avvicinamento, attesa e salita su mezzo pubblico, fino alla frequentazione, nei ritagli di tempo, del supermercato, dei fast-food e più in generale dei servizi collocati nelle immediate vicinanze. In base a tale ottica il cittadino-utente, una volta acquisita una sufficiente competenza, tenderebbe a gestire in maniera autonoma il proprio trasporto e l'interscambio con il mezzo pubblico, così come autonomamente si troverebbe a svolgere una serie di compiti (preleva per conto proprio, previo pagamento, benzina, merce di vario genere, vivande pronte, ecc.) interagendo in misura ridotta con l'eventuale operatore ed accelerando i tempi per non rinunciare a nessuna delle opportunità che il vasto e multifunzionale complesso di servizi gli offre. In realtà, come si osserva da una serie di dati rilevati in occasione di alcune indagini sociologiche sulle aree di interscambio, la situazione risulta più complessa e articolata rispetto alle ipotesi appena formulate.

¹¹ Si fa in questo caso riferimento a due ricerche condotte dall'Istituto Superiore di So-

ciologia di Milano e rientranti nel quadro del Progetto Finalizzato Trasporti promosso dal Consiglio Nazionale delle Ricerche. Con la prima indagine condotta nel 1986 dall'Istituto Superiore di Sociologia in collaborazione con il Piano Intercomunale Milanese si intendeva rilevare comportamenti, giudizi e aspettative degli utenti relativamente a due aree di interscambio funzionanti in prossimità delle stazioni della Metropolitana Milanese di Romolo e Lampugnano. La ricerca prevedeva 500 interviste per ciascun punto, di cui 250 ad utenti effettivi (cioè coloro che già si servono del posteggio per interscambiare) e 250 ad utenti potenziali (cioè gli automobilisti transitanti in zona e diretti verso il centro che avrebbero eventualmente potuto interscambiare in futuro a particolari condizioni). La ricerca successiva del 1987 si differenzia dalla prima per uno specifico motivo. Agli intervistati veniva chiesto il parere circa soluzioni di interscambio a Rogoredo e a P.zza Maggi programmate ma al momento delle interviste non ancora realizzate. Oltre agli utenti potenziali (400 per punto) venivano quindi interpellati gli abitanti del quartiere (100 per punto) in sostituzione degli utenti effettivi.

Riferimenti bibliografici

- ERCOLE E., MARTINOTTI G., *Le aree metropolitane*, Amministrare, anno XVII, n. 1, (pag. 111-155), 1987.
- CORNA PELLEGRINI G., *La ricerca geografica urbana. Contributi per una metodologia*, Vita e Pensiero, prima edizione 1973.
- CASTELS M., *La questione urbana*, Biblioteca Marsilio, Architettura e urbanistica, prima edizione italiana 1974.
- SERVIZI STATISTICI DEL COMUNE DI MILANO, *La transizione demografica e sociale degli anni '70, dal Censimento del 1971 al Censimento del 1981*, Quaderni di documentazione e Studio, n. 12.
- JANELLE D.G., *Spatial Reorganization: a Model and Concept*, Ann. Ass. Amer. Geogr., LIX, (pag. 348-364), 1969.
- LLOYD P.E., DICKEN P., *Spazio e localizzazione. Una interpretazione geografica dell'economia*, M. Costa e M. P. Pellegrini (a cura di), Franco Angeli editore/Geografia e Società, prima edizione italiana 1972.
- PROGETTO MILANO, SOTTOPROGETTO, *Territorio, organizzazione e risorse fisiche*, a cura del Centro Studi Comprensorio Milanese (8. Reti della Mobilità, Milano, 1984).
- GOLINI A., *Distribuzione della popolazione, migrazioni interne e urbanizzazione in Italia*, Facoltà di Scienze Statistiche Demografiche e Attuariali della Università di Roma - Istituto di demografia, Roma, 1974.
- MARTINOTTI G., *Sviluppo urbano, qualità della vita e bilanci sociali di area*, in Sociologia Urbana e Rurale, 1981, n.6, pag. 57-83.
- BROWNING H.C., SINGELMANN J., *The Trasformation of the U.S. Labour Force: the Interation of Industry and Occupation*, Politics and Society, 8 (7-4), (pag. 481-509), 1978.
- GERSCHUNY J.I., *After Industrial Society*, Mac Millan, London, 1978.
- GERSCHUNY J.I., MILES I.D., *The New Service Economy: Trasformation of Employment in Industrial Society*, Frances Printer, London, 1983.
- MINGIONE E., *Ciclo di servizi e complessità sociale*, Economia & Lavoro, n.1, gennaio-marzo (pag. 111-122) Marsilio Editore, Venezia, 1986.
- A. Vv., *Economia informale, strategie familiari e mezzogiorno*, E. Mingione (a cura di), Inchiesta, anno XVI, n.74, ottobre-dicembre, 1984.
- IRSCH F., *I limiti sociali dello sviluppo*, 1976, Prima edizione italiana, Bompiani 1981.

Emigrazione in Inghilterra, Francia e Germania degli zampognari italiani nella prima metà del XIX secolo (1844-1858)

Introduzione

Tra i suonatori popolari del Regno di Napoli che nella prima metà del 1800 tentarono la fortuna all'estero, gli zampognari rappresentano una delle categorie più povere e numericamente più ristrette. A differenza infatti di altri musicanti — come gli arpisti di Viggiano (PZ) o i suonatori d'organetto di Barberia ed altri strumenti meccanici — la cui presenza in molti paesi europei ed extraeuropei continuò a crescere durante tutto il secolo, l'emigrazione degli zampognari, attestata da numerosi documenti di polizia dell'epoca, non sembrò aumentare col passare degli anni, probabilmente scoraggiata anche dalle enormi difficoltà di sopravvivenza incontrate negli Stati stranieri presso cui si dirigevano.

Nonostante le dimensioni piuttosto limitate del fenomeno, è tuttavia interessante esaminare una delle rare fonti da cui si possono ricavare informazioni dettagliate in proposito, e cioè le carte della polizia borbonica conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli¹. In un'epoca ricca di tensioni rivoluzionarie quale era la prima metà dell'800, la condizione di ambulante era considerata ancora più pericolosa per la stabilità dell'ordine costituito che non nei secoli passati, specie quando dava origine a veri e propri flussi migratori, che finivano col creare problemi anche alle autorità di altri paesi. Particolarmente viva era pertanto la vigilanza su tutti coloro che esercitavano professioni girovaghe — che permettevano tra l'altro di eludere facilmente disposizioni di legge quali l'obbligo del servizio militare e via dicendo — rivolgendo speciale attenzione ai suonatori ambulanti, come dimostrano i documenti tratti dal fondo esaminato². Lettere, circolari, rapporti degli Intendenti di polizia, rimostranze dei governi stranieri, pur riferendosi principalmente ad arpisti viggianesi, suonatori d'organino e pianino a cilindro napoletani, venditori di

canzoni popolari, ed altri musicanti girovaghi attivi in quegli anni, costituiscono quindi materiale di una certa rilevanza per approfondire la conoscenza delle condizioni di vita non solo degli zampognari che decidevano di emigrare, ma anche di quelli — la maggioranza — che, restando legati alle loro terre, continuavano ad alternare, con spostamenti stagionali, l'attività musicale alla pastorizia o all'agricoltura. Dal confronto tra queste due situazioni — emigrazione esterna ed emigrazione interna — si può verificare come in nessuna di esse i suonatori di cornamusa della Ciociaria siano riusciti a sollevarsi dalla grande miseria che da sempre li caratterizzava, e che li poneva certamente al di sotto delle altre categorie di suonatori ambulanti presenti nel Regno di Napoli nello stesso periodo.

1. Autorità borboniche ed ordine pubblico. Problemi sollevati dalle periodiche migrazioni degli zampognari ciociari nello Stato Pontificio

Una prima serie di documenti relativi agli spostamenti annualmente effettuati da gruppi di zampognari in occasione delle festività natalizie risale al 1844. Si tratta di un fascicolo interamente riservato ai *Bracciali di Sora e Picinisco che recansi nello Stato Pontificio per suonarvi la zampogna*. L'incartamento si apre con una lettera dell'Intendente di Terra di Lavoro, che il 20 novembre 1844 scrive al Segretario della Polizia Generale di Napoli:

Eccellenza, molti bracciali del distretto di Sora e precisamente di Picinisco, comune limitrofo allo Stato romano, son soliti ogni anno di recarsi in quei luoghi onde suonar la zampogna nelle novene della Concezione e del SS. Natale. Erano all'oggetto provveduti, dai rispettivi sindaci, delle carte di passaggio perché assimilati ai pastori ed ai bracciali: in questo anno però si è avuta difficoltà a praticare il consueto e il Sottintendente, nel prevenirmene, assicura che i postulanti siano dei miseri bracciali, i quali in tal modo procurano nella stagione invernale i mezzi di sussistenza alle rispettive famiglie, e non dissente che ai medesimi, invece dei passaporti per l'estero, siino rilasciate le carte di passaggio.

Io prego V.E. ad autorizzarvelo [...]. (b.365, esp.1660, vol.97, p.1).

Nell'impossibilità di arginare questi spostamenti, e viste anche le condizioni particolarmente disagiate in cui versavano gli zampognari, le autorità borboniche si mostravano disponibili ad estendere loro le agevolazioni già concesse ai lavoratori agricoli stagionali che periodicamente chiedevano di passare dalla provincia di Terra di Lavoro al vicino Stato Pontificio. A questi infatti era accordata la pos-

sibilità di usufruire, in tali occasioni, di una semplice carta di passaggio — in realtà valida per i soli spostamenti interni, e il cui rilascio era gratuito — anziché dover richiedere il passaporto, come previsto invece dai regolamenti di polizia.

La proposta, avanzata dall'Intendente di Terra di Lavoro e subito accettata dal governo di Napoli, fu accolta con favore anche dallo Stato Pontificio, come si può desumere dalla lettera inviata da Roma il 12 dicembre dello stesso anno:

Ho ricevuto l'ossequiato dispaccio del 2 c.m. con cui V.E. ha avuto la bontà di far conoscere a questa Regia Missione le facilitazioni accordate a molti bracciali di Sora che si recano a Roma a far da Pifferi nelle Novene della SS. Concezione a del SS. Natale; ai quali il Real Governo ha accordato che si rilascino carte di passaggio invece di un passaporto regolare [...] . Le assicuro che anche questa Regia Missione a tale classe di miserabili ha sempre usato le possibili agevolazioni, e non ha mai percepito un soldo a carico dei medesimi a titolo di tasse per visti o altro [...].

La lettera tuttavia prosegue facendo notare che, nonostante tali facilitazioni, molte irregolarità venivano riscontrate nei documenti degli zampognari in arrivo a Roma. Si lamenta infatti che

[...] da parte delle autorità di Provincia, sembra che poco o nulla si corrisponda alle disposizioni sul proposito emanate. Fra le migliaia di bracciali, contadini e zampognari che dalle finitime Provincie degli Abruzzi e di Terra di Lavoro recansi in questa capitale o nelle campagne romane, una buona parte di essi viene munita non d'altro che di certificati del parroco, asserendo i portatori che per mancanza di stampati i comuni si vedono inabilitati a rilasciar loro la carta di passaggio, e il Sindaco o il Capo Urbano si contentano di legalizzare la firma ecclesiastica [...]. (ibid.)

I certificati rilasciati dai parroci erano infatti dei semplici attestati di buona condotta, illegalmente utilizzati come carte di passaggio.

I provvedimenti non si fecero attendere: da Chieti viene spedito a Napoli, il 22 gennaio 1845, il seguente dispaccio:

[...] Ho con apposita circolare avvertito i parroci di questa provincia a non più rilasciare gli indicati documenti, ordinando ai Sindaci e ai Capi Urbani di astenersi per l'avvenire di apporre il visto sugli anzidetti certificati, e facessero anzi intendere ai loro amministrati che queste carte per il viaggio non siano valide, na che siano necessarie quelle stampate di passaggio, che verranno rilasciate loro gratuitamente [...]. (ibid.)

Al di là tuttavia di questi problemi di ordine pratico, le disposizioni a favore degli zampognari non subirono alcuna modifica sostanziale.

L'opposizione delle autorità derivava dall'impossibilità di impedire loro, una volta fuori dal Regno, di emigrare definitivamente all'estero (eludendo spesso, in tal modo, disposizioni di legge quali l'obbligo di leva, o sottraendosi ad eventuali carichi penali). Il problema non si poneva invece per gli zampognari — tranne nei casi che esamineremo più avanti — dal momento che il carattere stagionale della loro emigrazione (spostamenti a corto raggio e di breve durata) permetteva alle autorità di mantenere un certo controllo su di essi anche durante la loro momentanea permanenza negli Stati limitrofi: a differenza di quanto accadeva per altri suonatori, la loro uscita dal Regno poteva essere quindi agevolata.

È probabile che altre motivazioni spingessero le autorità a concedere questa facilitazione ai soli zampognari. I rapporti di polizia di questi anni documentano numerosi casi di partecipazione — reale o presunta — di arpisti viggianesi, suonatori di organini e pianini a cilindro napoletani, venditori di canzoni popolari e bande musicali all'attuazione di propositi rivoluzionari.

Nel clima di tensione politica che caratterizzava il periodo intorno al 1848, l'intera categoria dei suonatori ambulanti era guardata con particolare sospetto: la mobilità difficilmente controllabile di gran parte di essi li portava in città come Genova, Torino, Londra, Parigi ed altri luoghi dove molto vive erano le spinte liberali. Al di fuori di questo clima di diffidenza sembrano tuttavia restare gli zampognari, considerati forse meno influenzabili da idee rivoluzionarie grazie all'ambito più ristretto dei loro spostamenti — per lo più limitati, come si è detto, al territorio romano — che difficilmente li metteva a contatto con i centri più attivi dell'eversione politica. Non è un caso infatti che timori per un loro possibile coinvolgimento nei moti insurrezionali del tempo siano espressi dalla polizia solo nei confronti di quei gruppi di zampognari che tentarono l'emigrazione in paesi come l'Inghilterra, la Francia, la Germania, come avremo modo di verificare più avanti. Infine, all'origine di questo privilegio era la provenienza degli zampognari da una fascia di reddito tra le più basse, sicuramente inferiore a quella cui appartenevano le altre categorie di suonatori cui si è accennato finora (non a caso essi erano stati assimilati dalle stesse autorità a bracciali e lavoratori agricoli stagionali, i più poveri nella classe dei contadini).

A differenza degli altri suonatori popolari, infatti, gli zampognari non riuscivano a sopravvivere con la sola attività musicale, che essi potevano peraltro esercitare, in città, in un periodo dell'anno molto limitato (le festività natalizie) ed avvalendosi di un repertorio fortemente standardizzato e ridotto ai pochi brani (neanche troppo vario,

quindi) facilmente adattabili al gusto cittadino. In Italia come all'estero, essi si vedevano costretti ad alternare il loro mestiere di suonatore a quello — originario — di pastore o contadino, non disdegnando, quando se ne presentava l'occasione, di integrare i loro guadagni con il «far da modelli» a quei pittori italiani e stranieri particolarmente attratti dalla foggia del loro vestire: è evidente quindi che dietro il riguardo usato dalle autorità nei loro confronti si nascondeva la consapevolezza della grande miseria in cui essi versavano, e da cui neanche l'emigrazione in altri paesi riuscì a sollevarli.

2. L'emigrazione all'estero di alcuni gruppi di zampognari della ciociaria

La parte più consistente dei documenti di polizia consultati riguarda alcuni gruppi di zampognari che, probabilmente sulla scia di altri suonatori come gli arpisti viggianesi, tentarono in questi anni la fortuna all'estero. Il miraggio di guadagni più facili spinse infatti molti di essi ad inoltrarsi in paesi come Francia, Inghilterra, Germania, spesso però del tutto impreparati ad affrontare viaggi di questo genere. Ignari della lingua, difficilmente accettati dalla gente del luogo e quasi sempre malvisti dalla polizia locale, gli zampognari italiani finivano così col creare numerosi problemi agli agenti consolari del Regno di Napoli, ai quali pervenivano le frequenti rimostreanze dei governi stranieri.

Uno dei primi rapporti concerne la presenza in Francia di zampognari provenienti dalla provincia di Caserta. Il 14 maggio 1847 il Ministro degli Affari Esteri invia al suo collega della Polizia Generale di Napoli la seguente lettera:

Il Regio ambasciatore in Parigi [...] ha fatto rilevare la necessità di darsi opportune disposizioni perché i pastori delle nostre montagne, suonatori di cornamusa, comunemente detti «zampognari», desistessero dal recarsi in Francia, ove atteso il considerevole numero, la polizia ha proibito che suonassero per le strade [...]. Ha richiesto che non si rilasciassero visti per la Francia a tale classe di persone. (b.265, esp.1660, vol.158, p.1)

Il malcontento delle autorità francesi traeva origine da una relazione del Ministro degli Interni al Prefetto del dipartimento Bouches-du-Rhône, che il 30 aprile dello stesso anno scriveva per avvertire che

[...] Degli individui stranieri, sudditi del Regno delle Due Sicilie, sono recentemente sbarcati a Boulogne, provenienti dall'Inghilterra. Erano latori di pas-

saporti intestati a Giuseppe Capaldi, Gherardo Iaconelli, Giuseppe Galante, Giuseppe Brunelli, Giuseppe Iaconelli, Salvatore Arcaro, tutti nativi di San Biagio (provincia di Caserta). La professione indicata sui passaporti era quella di «suonatori di cornamusa». Al loro arrivo a Boulogne avevano dichiarato di non possedere alcuna risorsa economica; ma una perquisizione delle loro persone ha portato alla scoperta di due piccoli sacchetti ben nascosti che contenevano 1200 franchi. (ibid.)

La lettera prosegue annunciando la decisione del governo francese di espellerli, con l'obbligo di partire da Marsiglia, e lamentando che durante il viaggio per raggiungere questa città gli zampognari in questione furono varie volte fermati dalla polizia locale a causa dei numerosi furti ed atti di estorsione di cui si erano mostrati responsabili.

In realtà, già il 21 aprile 1847 l'ambasciatore italiano aveva inviato un dettagliato rapporto al Ministero degli Affari Esteri di Napoli (di cui questi fa cenno nella citata lettera del 14 maggio dello stesso anno), in cui si legge:

Da qualche tempo i pastori delle nostre montagne, suonatori di cornamusa, e comunemente conosciuti sotto il nome di «zampognari», hanno preso a venire in Francia, con una frequenza la quale deve tornar dannosa ad essi e dispiacevole agli agenti del Re, che non possono prestar loro alcuna assistenza. Il cuore benefico di S.M. la Regina dei francesi, intenerito da principio da queste reminiscenze della sua prima patria è venuto generosamente in soccorso di molti di essi. Ma accortasi che questa munificenza reale serviva di sprono ad altri loro compagni, e la induceva in folla a ripetere lo stesso aiuto, ha dichiarato che non avrebbe concesso altri sussidi a persone di tal condizione. La polizia di Parigi, che sulle prime lasciava il permesso di suonare per le strade, per la curiosità che esercitava la novità della loro apparizione, ora vedendo che si moltiplicavano oltre ogni misura e risvegliavano i reclami di vari quartieri più popolati per lo frastuono che vi cagionavano, si è fermamente determinata a ricusar loro questa autorizzazione che li faceva guadagnare la vita. Cessate queste sole risorse, debbono ora essere di peso alle autorità del paese o agli impiegati del Re, se pure già non si finirà per applicare loro le leggi repressive del vagabondaggio e della mendicizia, contro le quali io non saprei come difenderli [...]. In questo stato di cose la prego di negare il visto o il passaporto per questo regno agli zampognari che potrebbero richiederlo per l'avvenire [...]. (ibid.)

La stessa lettera viene mandata, oltre che a Napoli, anche al «Console di S.M. siciliana» di Genova, che l'11 maggio 1847 scrive a sua volta a Torino chiedendo di

[...] ricusare per l'avvenire ai sudditi del mio governo, suonatori ambulanti di cornamusa, qualunque carta, o visto che possa abilitarli recarsi in Francia [...]. Sarebbe stato opportuno che fossero i sudditi napoletani della detta categoria indotti, se privi di sussistenza, a retrocedere e far ritorno in patria [...] (ibid.)

In effetti, continuavano a giungere lamentele da parte delle autorità e dell'opinione pubblica francesi sulla presenza, ormai indesiderata, di questi suonatori. Il 26 maggio 1847 il console napoletano a Marsiglia annuncia in una lettera l'avvenuta espulsione dei sei zampognari cui si fa cenno nella relazione del Prefetto del dipartimento Bouches-du-Rhône del 30 aprile (cit.), poiché «[...] non potevano guadagnarsi la vita col loro strumento, e quindi si davano con cattive maniere a mendicare ed estorcere soccorsi ai Sindaci dei villaggi francesi». La lettera prosegue con la notizia che «[...] in questi giorni altri 17 zampognari qui pervenuti con passaporto della Regia Legazione di Torino e di Genova, con destinazione di Parigi e di Spagna via terra, si sono a me presentati per soccorsi, trovando difficoltà di tolleranza per parte di questa polizia. Rischiano l'espulsione [...]» (ibid.).

Le oggettive difficoltà di sopravvivenza incontrate dagli zampognari all'estero inducevano sempre più spesso le autorità straniere ad includere i suonatori ambulanti italiani nella categoria — tenuta particolarmente sotto controllo per motivi di ordine pubblico — dei mendicanti e vagabondi stranieri; d'altra parte, questa situazione di estremo disagio non si verificava solo in Francia ma in tutti i paesi europei presso cui essi si dirigevano. Il 20 maggio 1847 il Regio ambasciatore in Londra rileva che

[...] giunti colà sei suonatori di zampogna, non potendo procacciarsi i mezzi di sussistenza ed essendo oggetto di pubblica derisione, ho dovuto fornirgli soccorso, obbligandoli a partire dall'Inghilterra. Ho quindi raccomandato di inibirsi a tal classe di persone di recarsi all'estero in luoghi ove la vita è assai dura, correndo pericolo di divenire oziosi e strumenti rivoluzionari. (ibid.)

Viste le crescenti difficoltà incontrate dagli zampognari e le continue pressioni degli agenti consolari napoletani perché fosse trovata una soluzione al problema, il governo borbonico emanò finalmente, il 14 giugno 1847, una circolare «[...] Perché venga inibito ai suonatori di zampogna di uscire dal Regno» (ibid.). Pur riferendosi ai soli zampognari, la circolare produsse l'effetto iniziale di bloccare, per un certo periodo, la partenza di tutti i musicisti ambulanti diretti verso altri paesi. È tuttavia interessante notare che le autorità si preoccuparono subito di specificare che la proibizione non era rivolta all'intera categoria dei musicisti ambulanti: il 23 giugno fu infatti diramata una disposizione perché «[...] non sia inibito di uscire dal Regno ai suonatori di arpa, violino ed altri strumenti, ma ai soli zampognari» (b.365, esp.1660, vol.158, p.2). La circolare era accompagnata da un rapporto del Ministero della Polizia Generale di Napoli, in cui si chiariva tra l'altro che

[...] i reclami giunti dalle Regie Legazioni allo straniero [Londra e Parigi] riguardano la sola categoria degli zampognari, e non già i suonatori di arpa, violini e altro che coll'esercitare all'estero la loro professione trovano volentieri a guadagnarsi i mezzi alla loro sussistenza. (ibid.)

A differenza di quanto era accaduto per altri suonatori ambulanti — come gli arpisti di Viggiano, alcuni dei quali, soprattutto all'inizio del secolo, erano addirittura riusciti a far fortuna all'estero — gli zampognari non conseguirono con l'emigrazione alcun miglioramento nelle loro condizioni di vita, peraltro già in patria molto precarie. Nonostante questo, però, e nonostante i divieti posti nei loro confronti, gli zampognari continuarono ancora per qualche anno a dirigersi — clandestinamente — verso paesi come la Francia e l'Inghilterra, andando naturalmente incontro a misure sempre più repressive da parte della polizia straniera. All'inasprirsi dell'insofferenza nei loro riguardi contribuivano le continue irregolarità che, soprattutto dopo la proibizione fatta nel 1847 di uscire dal Regno, venivano riscontrate nei loro documenti — quando ne erano in possesso. Così, nel febbraio del 1849, il console italiano in Marsiglia si trova costretto ad inviare a Napoli il seguente appello:

I rigori di questa polizia contro i mendici stranieri sono di nuovo cresciuti, e maggiormente per quelli che vanno privi di documenti. Sono questi dalle prigioni diretti ai rispettivi Consolati, con l'invito di provvedere al loro rimpatriamento, come è avvenuto nei giorni scorsi per due Regi sudditi, suonatori di cornamusa [...]. (b.3225, esp.915)

Ancora, il 3 marzo dello stesso anno il Ministero degli Affari Esteri napoletano comunica alla Segreteria di Stato dell'Interno:

[...] Il Regio Console Generale in Marsiglia mi ha fatto conoscere che essendo stati, per ordine di quella Polizia, condotti in quel Consolato, perché privi affatto di mezzi di sussistenza, i Regi sudditi Carlo Valente, Giuseppe Brunetti e Benedetto Iaconelli, zampognari, egli ha dovuto provvedere al loro imbarco sul brigantino del Capitano Francesco Russo [...]. (ibid.)

Segue l'elenco di altri zampognari respinti negli stessi giorni alla frontiera: Pasquale Iaconelli, Gennaro Iaconelli, Antonio Valente, tutti nativi di San Biagio (Caserta) (ibid.).

L'ultima serie di documenti relativi alla presenza di zampognari all'estero è costituita da diversi rapporti del console napoletano a Berlino, il quale riferisce sulle condizioni di vita di un gruppo piuttosto folto di suonatori italiani stabilitosi in questi anni in alcune città tedesche. L'11 agosto 1858 egli scrive al Ministero degli Affari Esteri di Napoli:

Nei primi giorni di luglio ultimo mi vidi arrivare per la posta un enorme plico con entro tre laceri passaporti di tre Regi sudditi, dimoranti a Dusseldorf, e chiedendomi di ottenere ciascuno un nuovo passaporto per viaggiare nel resto della Germania e quindi in Prussia. Questi regi sudditi han nome: Pasquale Pelondi, di S.Biagio (D° di Sora) (musicante ambulante); Alessandro Arcaro, di Picinisco, anni 18 (bracciante); Giuseppe Donatelli, di S.Biagio (D° di Sora), anni 17 (bracciante). Feci loro pervenire i tre passaporti che chiedevano [...]. Ho saputo poi esservi una quasi colonia di napoletani a Dusseldorf, di cui allego i nomi, i quali privi di ogni istruzione, ignari totalmente della lingua tedesca, stentano a procacciarsi il pane della giornata: ed è perciò che girano pei diversi paesi della Germania, con la speranza di migliorare condizione sia con la Musica, sia con travagliare nei modelli di gesso, sia con la vanga. Di più, essendo i diritti di visto e transito che esigono le autorità, e specialmente quelle della Prussia ai confini, molto elevati, e i mezzi di vita enormemente cari da per tutto, tale classe di gente si trova in tristi circostanze, che producono benanche non lieve imbarazzo alle autorità locali. Non sarebbe perciò a desiderarsi che le autorità del Re, prima di lasciar sortire dal proprio paese tale classe povera ed ignorante, lusingata da Dio sa quali aurei progetti, si informassero dei mezzi di cui è in grado di disporre? Né è poi difficile di convincersi che siffatte persone, nel bisogno in cui trovansi tuttora sono naturalmente esposte ad essere subornate per la più modica mercede dagli spiriti sovversivi, che esistono da per ogni dove rendendole strumento delle loro corrispondenze e cose simili. (b.1032, esp.1, vol.536)

Segue l'elenco dei componenti la «colonia di napoletani» in giro per gli Stati della Germania (Francoforte, Monza, Dusseldorf): si tratta di Gaetano Iaconelli, Marco Iaconelli, Gennaro Votese, Antonio Arcaro, Michele Arcaro, Giuseppe Donatelli, Nicola Donatelli, Pasquale Pelondi, Gaetano Iaconelli, Gennaro Vattese; quasi tutti sono originari di San Biagio o comunque del distretto di Sora, in provincia di Terra di Lavoro (ibid.).

Sollecitato dal rapporto del console napoletano, l'Intendente di Caserta invia a Berlino una dettagliata relazione riguardante i suonatori in questione. Il 18 novembre 1858 egli scrive:

Tutti gli individui ai quali accenna la di lei Ministeriale [...] e che trovansi nella Germania e nella Prussia, e specialmente a Dusseldorf, appartengono a questa provincia [...]. La condotta dei medesimi serbata in patria è ineccepibile sotto tutti i rapporti. Essi sono usi di uscire dal Regno per trar lucro dal suono delle zampogne, e nel servire da modello ai pittori, essendo marcata la foggia del loro vestire. Allorché si rilasciano i passaporti per l'estero, si richiede sempre se gli individui che ne fanno domanda hanno i mezzi sufficienti per intraprendere il viaggio; e sulle assicurazioni affermative delle Autorità locali si inoltra la richiesta di autorizzazione per lo rilascio del passaporto. Raccomandarsi quindi ai funzionari comunali di non dare tali assicurazioni se prima non sieno effettivamente convinti che i viaggiatori ne abbiano i mezzi, parmi che sia l'unica disposizione a darsi sulla circostanza, mentre non sembrami giusto precludere una fonte di lucro ad un'intera classe di gente, che da tempo immemorabile emigra periodicamente dal paese nativo, non trop-

po fecondo di risorse di vita, per procacciarsi utile col suono delle zampogne, od in altro modo come suonatori ambulanti, come modelli ai pittori, e con lo esercizio di altro mestiere consimile. (ibid.)

Nel tentativo di trovare una soluzione al problema, fu quindi diramata agli Intendenti delle provincie del Regno di Napoli la circolare *Suonatori ambulanti ed altri individui di bassa classe* (23 agosto 1859):

Il Ministero degli Affari Esteri fa osservare che di sovente recansi allo straniero ramieri, suonatori ambulanti ed altri individui di bassa condizione i quali, perché mancanti di mezzi alla vita, danno luogo ad inconvenienti recando grave imbarazzo ai nostri Reali Agenti allo straniero. Ora, a farsi cessare tali scontri, trovo opportuno che nel concedersi recapiti ad individui di tali classi, si osservi la seguente norma: non si permetterà ai giovani, anche se maggiorenni, di uscire dal Regno se prima non giustificheranno presso le Autorità locali di aver esercitato il proprio mestiere precedentemente, e di essere forniti di mezzi per il viaggio. Nel caso si accompagnassero con qualche maestro, lo che sarebbe preferibile, farsi obbligare costui a provvedere ai mezzi dei suoi dipendenti, anche previa garanzia prudenzialmente a stabilirsi. Dei minorenni poi si curerà l'esatta osservanza di ciò che veniva stabilito con circolare 8 luglio 1854³. (ibid.)

Dai documenti finora riportati emergono alcuni dati significativi. Si può innanzitutto notare che la maggior parte degli zampognari di cui si fa menzione nei rapporti, emigrati in questi anni in Francia, Inghilterra e Germania, era originaria degli stessi paesi — S. Biagio e Picinisco, entrambi nel distretto di Sora (FR) — da cui provenivano anche quegli zampognari che, pur restando legati alle loro terre, si riversavano ogni anno nello Stato Pontificio in occasione delle festività natalizie. Da questa zona si stava verificando quindi un vero e proprio flusso migratorio, che si inseriva in quello di più ampio respiro di cui furono protagonisti, durante tutto il secolo scorso, altri musicisti ambulanti come gli arpisti di Viggiano o i suonatori di pianino napoletani. Comuni a tutti questi musicisti di strada erano infatti le principali destinazioni dei loro viaggi, che toccavano città come Marsiglia, Parigi, Londra, luoghi tra i più frequentati dall'emigrazione italiana. Come la maggior parte dei suonatori — e degli emigranti in generale — anche gli zampognari preferivano muoversi in gruppi più o meno folti, all'interno dei quali si riscontravano numerosi legami di parentela, come farebbe presupporre la frequente ricorrenza di cognomi uguali (Iaconelli, Arcaro ecc.)⁴. Analoga poi alle altre formazioni di musicanti dirette all'estero era l'assoluta prevalenza di uomini al loro interno, da cui si desume che il distacco dal paese non fosse considerato definitivo al momento della parten-

za — visto che l'emigrazione non interessava l'intero nucleo familiare — anche se i tempi di assenza erano comunque molto lunghi (c'è da specificare però che una circolare del 17 ottobre 1846 aveva espressamente proibito il rilascio del passaporto «[...] a famiglie intere che intendono stabilirsi all'estero»⁵).

Alcuni aspetti tuttavia li distinguevano dagli altri suonatori ambulanti. A differenza di questi, infatti, gli zampognari non riuscivano a sopravvivere con la sola musica, ma erano costretti ad accettare lavori occasionali — braccianti agricoli, modelli ai pittori etc. — continuando quindi ad alternare all'estero le stesse attività che in patria li avevano da sempre caratterizzati. Era questo l'unico modo per guadagnarsi da vivere, vista l'indifferenza — se non addirittura il fastidio — con cui venivano accolti dalle popolazioni locali, e di cui si fa cenno più volte nei rapporti dei consoli italiani.

È probabile che le maggiori difficoltà di inserimento degli zampognari derivassero anche dal genere di repertorio da essi proposto, evidentemente meno affine ai gusti musicali di altre popolazioni rispetto a quello, sicuramente più esportabile, degli arpisti viggianesi o suonatori di pianino a cilindro napoletani. Arie d'opera, canzoni napoletane di successo (ma anche straniere: molti dei pianini italiani che circolavano a Londra sul finire del secolo scorso riportavano incise sul cilindro canzonette inglesi molto in voga all'epoca)⁶, ballabili ed altro ancora erano i generi musicali che componevano il repertorio degli arpisti di Viggiano e degli organetti emigrati all'estero in questi anni, repertorio che, pur conservando la sua fondamentale «italianità», per la sua tipica destinazione ad un pubblico di città poteva essere facilmente diffuso anche all'estero. L'uso poi di strumenti propri anche di ambienti colti (l'arpa, il violino) o quantomeno ad essi affini (il pianino a cilindro) permetteva una maggiore aderenza al gusto musicale cittadino, meno sensibile invece ad uno strumento popolare per eccellenza quale la zampogna, la cui presenza in città assumeva una funzione nelle sole festività natalizie. Questo costituiva indubbiamente una limitazione anche per il repertorio, ridotto a pochi brani fortemente standardizzati ed eseguibili solo in occasione del Natale⁷.

La grande povertà in cui gli zampognari venivano a trovarsi nei paesi stranieri e le difficoltà spesso incontrate con le autorità locali contribuirono sicuramente ad arginare la tendenza migratoria in atto in questi anni. A differenza degli altri suonatori, la cui presenza all'estero continuò a crescere durante tutto l'800 (e ad essere ampiamente documentata dai rapporti della polizia, per gli innumerevoli problemi da essa sollevati), l'emigrazione dei suonatori di cornamu-

sa sembrò arrestarsi dopo la metà del secolo, o perlomeno attestarsi su livelli molto bassi: l'ultimo documento della polizia risale infatti al 1858, ed è la relazione del console di Berlino di cui si è parlato.

Il silenzio delle autorità italiane sembra tuttavia in parte smentito da alcune fonti letterarie, che ancora nella seconda metà del secolo alludono esplicitamente alla presenza — ma molto ridotta, per la verità — di zampognari nelle strade delle principali città europee. Lo scrittore inglese William Story parla, nel 1875, di

pifferari [che] spesso raggiungono Parigi e, aggirandosi in quell'allegre capitale come bambini in una fiera, suonano per le strade raccogliendo qualche soldo, oppure posano come modelli per pittori che, essendo stati una volta a Roma, ascoltano con nostalgia i caratteristici suoni del piffero e della zampogna. (Story 1875: 13)

Più avanti, l'autore riporta una nota tratta dalla rivista inglese *The Athenaeum* del 24 gennaio 1863 in cui, riferendosi alla trascrizione della Novena da Natale «Verginella di S. Anna» fatta dallo Story in una precedente occasione (non meglio identificata) si afferma che questo canto

non è certo uno dei migliori che si possano trovare in giro. Una melodia più caratteristica, nello stesso stile, circolava per le strade di Londra alcuni mesi fa. (Story 1875: 604)

La presenza di zampognari italiani sembra essere attestata nella seconda metà del secolo anche in Germania: tra le incisioni raccolte da Hans Geller nel libro *I Pifferari*, ve ne è una di Woldemar Hottenroth dal titolo *Concerto di pifferari a Loschwitz vicino Dresda*. Secondo le notizie fornite dall'autore, il dipinto non dovrebbe essere anteriore al 1870 (Geller 1950: 14).

Altre fonti sembrano invece concordare con i documenti di polizia nel considerare questi suonatori una presenza non più rilevante tra gli altri musicanti girovaghi. Il console italiano a Londra Paolucci de' Calboli, parlando dei suonatori ambulanti italiani presenti nella capitale inglese in quegli anni, riferisce che

[...] il numero di coloro che vagano con altri strumenti diversi dall'organetto è assai limitato. Le arpe ed i pifferi sono tutt'ora nelle nostre mani, mentre gli strumenti ad ottone son adesso suonati dai tedeschi e quelli a corda dagli irlandesi. (Paolucci de' Calboli 1893: 181)

Le strade londinesi sono quindi invase dagli organettari italiani,

molti dei quali meridionali — ed è interessante notare che alcuni gruppi provengono proprio da Picinisco (FR), paese che aveva dato origine all'emigrazione di molti zampognari negli anni precedenti (De' Calboli, op.cit.: 205 e 208).

Pur essendo attestata, la presenza di arpisti viggianesi e zampognari delle province napoletane⁸ è quindi di gran lunga inferiore a quella dei suonatori di organetti e pianini⁹.

Il tentativo degli zampognari di trovare all'estero condizioni di esistenza più accettabili di quelle lasciate in patria poteva quindi considerarsi fallito: se la figura del suonatore di cornamusa non scomparire del tutto dalle strade delle principali città europee, il silenzio dei documenti di polizia fa tuttavia ritenere che si tratti di presenze ormai sporadiche, la cui consistenza numerica è talmente esigua da non creare più grossi problemi alle autorità locali. Eppure qualche possibilità di guadagnarsi la vita in paesi stranieri esisteva, se l'emigrazione degli altri musicisti ambulanti continuava a crescere nel tempo, organizzandosi anche in forme più articolate (compagnie di suonatori, «società di guadagno» stipulate tra i musicisti al momento della partenza, sfruttamento sistematico di ragazzi e bambini sotto il pretesto di «locazione d'opera»). Anche per questi la vita all'estero non era facile (e sarà interessante vedere, in altra occasione, le testimonianze prodotte dai rapporti della polizia a riguardo): è evidente però che le opportunità di guadagno dovevano essere un po' più favorevoli rispetto a quelle incontrate dagli zampognari, la cui emigrazione non era stata pertanto incoraggiata.

Altre considerazioni tuttavia vanno fatte sulla prevalenza di organettari e arpisti, rispetto agli zampognari, tra i suonatori ambulanti italiani in giro per le principali città straniere. La grande diffusione di organini e pianini era dovuta anche alla facilità d'uso di questi strumenti — meccanici, per l'appunto — per i quali non era richiesta alcuna abilità specifica da parte del suonatore (che forse sarebbe più appropriato chiamare «conduttore» di pianini, termine spesso adoperato nei rapporti della polizia), dal momento che il suo compito era limitato alla messa in moto del meccanismo che azionava il cilindro (che a sua volta regolava l'azione dei martelletti sulle corde del pianino, o l'apertura delle canne dell'organetto).

Veri e propri esecutori erano invece i musicanti d'arpa e di violino di Viggiano, anch'essi molto numerosi all'estero: questi strumenti tuttavia, assolvendo spesso semplice funzione di accompagnamento alla voce¹⁰, richiedevano una competenza musicale — e anche una resistenza fisica — certamente minore rispetto a quella necessaria per suonare la zampogna (tant'è che venivano messi in mano anche a bam-

bini di sei anni). È indubbio che tali difficoltà esecutive costituivano un ulteriore ostacolo alla diffusione di quest'ultima tra gli stessi suonatori.

Eppure, bisogna riconoscere che, a differenza degli altri musicisti popolari, la figura dello zampognaro aveva da tempo beneficiato dell'interesse di letterati e soprattutto pittori italiani e stranieri, nel quadro di una più generale attenzione per il «popolo» e la sua cultura caratteristico dell'età romantica, e di cui sono pervenute numerose testimonianze. In particolare, colpiva l'aspetto esteriore dei suonatori di cornamusa — da essi volutamente tipizzato — che per la sua singolarità li rendeva più adatti di altri ad incarnare la figura del «suonatore popolare» così ricercata — ed idealizzata — da molti scrittori e pittori dell'epoca. Esemplare in questo senso è quanto scrive Carlo Mayer nel 1840: riferendosi al loro modo di vestire, egli afferma che «[...] è miserando, ma pittoresco; perciò essi servono spesso da modelli agli artisti, specie a Roma, dove spesso vanno» (Mayer 1840: 290).

È probabile quindi che gli zampognari siano stati spinti ad emigrare anche dalla convinzione di ritrovare all'estero la stessa attenzione manifestata in quegli anni dai numerosi viaggiatori stranieri in Italia: per i motivi invece che abbiamo cercato di individuare, all'interesse di letterati ed artisti faceva riscontro, nei paesi presso cui si recarono in cerca di fortuna, l'indifferenza — se non addirittura l'ostilità — dell'opinione pubblica e delle autorità locali.

CHIARA TRARA GENOINO

Abbreviazioni

b. = busta
esp. = espediente
p. = parte
vol. = volume

Note

¹ I documenti consultati sono tratti dal fondo *Ministero di Stato della Polizia Generale: Gabinetto* (1828-1861) conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli.

² Questo articolo è un estratto della tesi di laurea in Etnomusicologia *Suonatori ambu-*

lanti e controllo sociale nel Regno di Napoli durante la prima metà del XIX secolo (1828-1861) ed oltre discussa nell'a.a. 1987-88 presso la Facoltà di Lettere dell'Università «La Sapienza» di Roma, relatore Prof. Diego Carpitella. La ricerca è stata condotta presso gli Archivi di Stato di Napoli e Potenza.

³ Nella circolare dell'8 luglio 1854 si legge: «Non si permetta ai giovanetti la partenza per l'estero, se non in compagnia di stretti congiunti. Gli statini dei passaporti dovranno sempre indicare qual grado di parentela passa tra costoro e i minorenni» (b.1032, esp.1, vol.536). In realtà questa disposizione si riferiva principalmente ai suonatori d'arpa di Viggiano, tra i quali sempre più frequente era l'emigrazione di ragazzi di giovane età, sottoposti all'estero a condizioni di vita spesso molto dure.

⁴ È interessante notare che Iaconelli è il cognome di altri due zampognari (Giuseppe e Domenico) citati in un rapporto questa volta dell'Intendente di Catanzaro. I due, provenienti anch'essi da S.Biagio, sono definiti dall'Intendente di Caserta «[...] di irrepressibili costumi [...]». Essi continuamente girano per il Regno [al momento dell'indagine, nell'ottobre 1847, erano diretti in Sicilia] per lucrar qualcosa or con la zappa, or con la zampogna e con i pupi» (b.365, esp.1660, vol.158, p.2).

⁵ b.363, esp.1660, vol.125.

⁶ Il console italiano a Londra Paolucci de' Calboli, nel suo libro *I girovaghi italiani in Inghilterra e i suonatori ambulanti*, riporta il repertorio caratteristico di un suonatore d'organetto, che doveva comprendere «[...] almeno uno o due pezzi d'opera (dei Lombardi, del Trovatore, della Traviata ecc.), un valzer, una polka, altri due ballabili, una canzone popolare ed una "horn-pipe"». Se può interessare il lettore, aggiungeremo che le canzoni inglesi più in voga erano la *Liverpool Horn-pipe*, e la *Ratcatcher's Daughter*, e che oggi giorno la *Siella confidente* del Robaudi, la *Musica proibita* del Gastaldon, l'*Inno di Garibaldi* e la *Marcia Reale* formano il repertorio principale di tali rumorosi strumenti» (Paolucci de' Calboli 1893: 183).

⁷ In base a quanto documentato da talune fonti letterarie coeve possiamo ricondurre il repertorio degli zampognari nel periodo natalizio principalmente a due temi «classici»: *Tu Verginella figlia di S. Anna* e *Tu scendi dalle stelle*. Il problema tuttavia di ricostruire con maggior precisione il repertorio degli zampognari nel periodo che ci interessa — problema che, più in generale, riguarda tutta la musica popolare prima dell'avvento del fonografo — è ancora aperto. L'indubbio interesse suscitato dai letterati dell'epoca, se da una parte ha prodotto numerose testimonianze al proposito, da un'altra si risolveva in rappresentazioni il più delle volte fin troppo convenzionali, e come tali poco utili ai fini di un'indagine storica. Non stupisce che anche le trascrizioni musicali siano piuttosto rare (tra queste, possiamo citare la trascrizione per canto e pianoforte di *Verginella di S. Anna* allegata dallo Story in appendice al suo libro, ed alcune melodie inserite da Francesco De Feo in un suo articolo sulla zampogna apparso nel 1930 sulla rivista *Musica d'oggi*, e che l'A. ritiene riconducibili alla prima metà dell'800), e comunque sempre condizionate da una visione ottocentesca del canto popolare, poco attenta alle peculiarità — soprattutto stilistiche — delle musiche riportate.

⁸ Da quanto afferma l'A., anche la presenza dei suonatori d'arpa di Viggiano, molto assidua negli anni precedenti nella capitale inglese, sembra quindi superata da quella degli organettari. A differenza degli zampognari, tuttavia, il loro calo non è dipeso da un arresto dell'emigrazione: ancora nella seconda metà del secolo, gli archivi della polizia documentano un flusso migratorio tutt'altro che in diminuzione, anche se ormai prevalentemente diretto verso le due Americhe.

⁹ Riteniamo opportuno riportare un'altra osservazione di de' Calboli riguardante i suonatori ambulanti italiani presenti a Londra in quegli anni. Egli infatti sostiene che «[...] gli arpisti ed i pifferari guadagnano, non v'è dubbio, più degli organettai, forse perché coinvolti nella stessa aureola di poesia che circonda i bardi celtici ed i suonatori scozzesi di cornamusa. Ma i dati fornitici sono troppo vaghi e non abbastanza numerosi da poter ricavarne con sicurezza una cifra fissa» (P. de' Calboli, op.cit.: 181).

Questa affermazione - non documentata, a detta dello stesso autore - contrasta con quanto rilevato dalle carte della polizia finora esaminate, dalle quali risulta invece che le condizioni degli zampognari all'estero erano spesso talmente misere da indurre le autorità locali ad assomigliarli alla classe dei «mendici stranieri». D'altra parte, non bisogna dimenticare che l'osservazione dell'A. - che forse per primo risente dell'«aureola di poesia» che circonderebbe la figura dello zampognaro - risale ad un periodo in cui l'emigrazione dei suonatori italiani di cornamu-

sa si è talmente ridotta da incontrare forse minore opposizione da parte dell'opinione pubblica locale, sicuramente più infastidita dagli innumerevoli organetti e pianini che allora invadevano la città: non è da escludere, quindi, che la situazione dei pochi zampognari rimasti possa essere leggermente migliorata rispetto ai tempi passati.

¹⁰ Sull'attività ed il repertorio dei suonatori d'arpa di Viggiano nel secolo scorso, cfr. Lucio Cipriano Corvino (1984), *La tradizione dell'arpa a Viggiano*, Porfidio ed., Roma, e Roberto Leydi (1985), *Strumenti musicali e tradizioni popolari in Italia*, Bulzoni ed., Roma: 100-153.

Bibliografia

DE FEO F. (1930), «La zampogna. La Natività e il Presepe. La Pastorale natalizia», *Musica d'oggi*, XII, 4: 161-166, 5: 208-215, 6: 254-262.

GELLER H. (1954), *I pifferari*, Leipzig.

MAYER C. (1840), *Vita popolare a Napoli nell'età romantica*, Napoli.

PAOLUCCI DE' CALBOLI R. (1893), *I girovagi italiani in Inghilterra e i suonatori ambulanti*, Città di Castello.

STORY W. (1875), *Roba di Roma*, London.

Metacomunicazione, disconferma, doppio legame, nelle teorie di G. Bateson, R. Laing, P. Watzlawick

Metacomunicazione

«Ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi metacomunicazione»¹.

L'operazione di definire, inquadrare, contrassegnare i messaggi, dar loro significato di relazione, avviene per lo più attraverso mezzi non verbali, come l'atteggiamento, il gesto, l'espressione del volto, il tono, la modulazione della voce². Il linguaggio codificato (che cioè utilizza un codice come mediazione tra l'uno e l'altro partner) ha una sintassi particolarmente adatta per comunicare a livello di contenuto; mentre il linguaggio iconico-analogico ha una netta predominanza allorché la comunicazione esprime soprattutto gli aspetti di relazione³. Ogni messaggio è necessariamente «pars pro toto», cioè una mappa che cerca di descrivere un territorio (ma la mappa non rispecchia mai tutto il territorio); ciò è particolarmente vero nella comunicazione iconica dove il «pars pro toto» assume una rilevanza essenziale: lo si può constatare in un quadro, in un racconto, in una metafora, in un discorso che cerca di suggestionare. Ogni volta che la relazione è il problema centrale della comunicazione, il linguaggio codificato perde di significato, così accade quando si ama, quando si odia, quando si corteggia, quando volontariamente non si presta attenzione, quando si disprezza. Una ragazza che fosse attenta solo agli aspetti di contenuto di una dichiarazione d'amore sarebbe probabilmente avviata a prendere grossi abbagli⁴.

In ogni comunicazione i singoli interlocutori si propongono a vicenda delle definizioni della loro relazione; ciascuno cerca di determinare la natura della relazione, e d'altra parte ciascuno risponde alla definizione data dall'altro confermandola, rifiutandola, modificandola⁵. Lo scambio comunicativo sussiste già nel semplice coesistere di due persone in un medesimo spazio vitale. L'intero comportamento in una situazione di interazione ha valore di messaggio.

Il comportamento non ha un suo opposto⁶. Non si può non comunicare perchè non esiste qualcosa che sia un non-comportamento.

Nella realtà quotidiana i contrassegni dei discorsi suggeriscono a una persona se una comunicazione, che le viene rivolta, ha un senso amichevole o conflittuale, serio o scherzoso, pericoloso o innocuo, autentico o ambiguo. Ogni individuo, indipendentemente dalla sua volontà, è parte di una complessa rete di messaggi; per riuscire a districarsi in essa con sufficiente equilibrio risulta determinante una capacità di decodificare, di interpretare i contrassegni delle comunicazioni, una capacità che può essere appresa nel corso degli anni, oppure mai acquisita completamente, o, ancora, perduta in circostanze particolari.

Caratteristica di una persona che vive uno stato di disagio psicologico profondo è quella di essere ipersensibile ai risvolti impliciti dei discorsi e dei non-discorsi, e nello stesso tempo di avanzare con estrema difficoltà tra i segnali di relazione. Una persona ipersensibile ai messaggi e ai contrassegni delle comunicazioni e delle relazioni, e tuttavia in crisi nel reggere la loro influenza si ritrova in una spirale densa di contatti destabilizzanti, di relazioni ambigue, conflittuali, difficili da gestire⁷. L'inattività o l'attività, le parole o il silenzio influenzano gli altri, e gli altri a loro volta non possono non rispondere⁸.

In un sistema interattivo⁹ segnato da un continuo stato di instabilità, la problematica del reciproco condizionamento sovrasta la dimensione dei contenuti. Quando una sequenza comunicativa, anche se in modo implicito, ha il suo sviluppo principale sul piano del potere, allora non ha tanto importanza ciò che viene detto, ma quello che questo significa in termini di comando¹⁰. Le preoccupazioni si rivolgono verso il conflitto, la supremazia o la sconfitta, la resistenza o la possibile subordinazione. Diviene in tal caso più importante chi ha la prima o l'ultima parola, piuttosto che il contenuto espresso nella prima o nell'ultima parola; si afferma una rigidità delle regole comunicative e relazionali¹¹, e una chiusura del sistema al suo ambiente. Il legame assume la forma di un condizionamento continuo, capace di stravolgere l'equilibrio emotivo di qualche componente del sistema di interazione.

Le forme della lotta per il potere esprimono sabotaggi, risposte tangenziali¹², discredito, squalifiche, alternate a momenti di stasi e di apparente calma, seguite da improvvise esplosioni di odio, di aggressività, di disprezzo.

Ogni tipo di risposta può servire per imporre una certa definizione della relazione, per mettere in crisi la definizione data dall'al-

tro, per far valere la propria interpretazione dei reciproci ruoli di supremazia o di subordinazione. La violenza emerge come annullamento della personalità del partner, della sua sicurezza esistenziale.

L'aspetto vitale è far valere in ogni caso la propria capacità di condizionare, di indirizzare la relazione, di definire l'altro e se stessi nei suoi confronti.

Metacomunicare (comunicare sulla comunicazione, e anche comunicare sulla relazione) esprime quindi inevitabilmente una valenza di potere. Ciò può essere esemplificato attraverso un sistema interattivo diadico: se un individuo P comunica qualcosa, se ad esempio pone qualche domanda a un individuo A, quest'ultimo adotta un sistema metacomunicativo allorché non risponde alle affermazioni di P ma invece fa seguire un commento, una valutazione, un giudizio, sul senso complessivo delle domande dell'altro. Con la metacomunicazione, A si colloca su un piano diverso, inevitabilmente superiore, rispetto a quello del suo interlocutore; A commenta il ruolo, il modo di porsi, di essere, di comunicare, del proprio partner¹³.

Nella complessa rete di messaggi in cui viene a trovarsi quotidianamente qualsiasi persona, metacomunicare permette a volte di sostenere comunicazioni con un impatto destabilizzante sulla struttura psicologica personale.

Comunicare sulle comunicazioni è spesso l'unica possibilità per portare alla luce strutture di organizzazione dei ruoli, delle gerarchie.

Di fronte a un'ingiunzione che prevede alternative tutte negative per una persona, questa può salvarsi solo metacomunicando sul contesto di relazione.

La capacità di metacomunicare non è affatto scontata, non è neppure facile, in particolare in situazioni di conflitto con un alto coinvolgimento emotivo. Ancora più difficile è comunicare sulle comunicazioni di chi copre un ruolo dominante, autoritario¹⁴. Questa incapacità di verbalizzare le difficoltà, di comunicare quello che si vorrebbe comunicare, è un punto di passaggio per entrare in una dinamica interpersonale di crisi, dove le comunicazioni non si riferiscono a fatti concreti, ad eventi delimitati, dove le divergenze non riguardano aspetti chiari e definiti delle relazioni, ma invece prendono come riferimento implicito tutta la personalità degli interlocutori. Il conflitto allora diviene progressivamente sempre più profondo, tale da rendere impossibile qualsiasi mediazione, accordo o soluzione dei problemi¹⁵.

Nelle interazioni quotidiane l'impegno personale è continuamente rivolto a proporre una definizione di sé agli altri e una interpretazione della relazione in quel momento. Di solito tale interpretazione viene presentata come oggettiva, condivisibile; ogni individuo si rapporta ai propri interlocutori in modo che questi ratifichino la sua definizione di realtà, l'accettino, la confermino, in particolare per quanto riguarda il suo ruolo in essa; il comportamento ha anche la funzione di accreditare un'identità personale. Segnali impliciti, involontari, sequenze di azioni, di gesti, di ammiccamenti, esprimono messaggi interpersonali importanti. Tutta la vita è un continuo definire se stessi, i propri interlocutori, le relazioni, la realtà. Buona parte della pura espressione di idee, o attività simbolica, è soprattutto ricostruzione del concetto di sé per proporlo agli altri perché lo ratifichino, e di accettare o rifiutare le proposte del concetto di sé che a loro volta gli altri propongono¹⁶.

La continuità e la sicurezza della definizione di sé costituiscono aspetti importanti della stabilità emotiva e dell'equilibrio personale. Per poter avere un rapporto da essere umano a essere umano, scrive Laing¹⁷, è necessario possedere un senso solido della propria autonomia e della propria identità; se non è così, ogni rapporto minaccia l'individuo di perdita dell'identità. Il «romanzo familiare» spesso è solo l'insieme dei tentativi incrociati di cambiare la personalità degli altri partner¹⁸. La delusione fondamentale per un individuo, scrive Laing¹⁹, è credere di essere chiunque qualcuno abbia deciso che egli sia; il soggetto si trova allora condannato a una identità e a una definizione di sé, che egli vorrebbe ripudiare, ma non può farlo²⁰.

I messaggi che un soggetto esprime per autodefinirsi possono essere accolti in modi diversi dall'interlocutore o dagli interlocutori. Alla complessa sequenza comunicativa che esprime il concetto «Ecco che mi vedo» si può rispondere con una conferma, che rafforza la stabilità psicologica di chi ha espresso il giudizio su se stesso²¹. E il desiderio di venire confermati è un fatto essenziale, spesso determinante. La conferma può avvenire mediante un sorriso (comunicazione visuale), una stretta di mano (comunicazione tattile), una manifestazione verbale di simpatia (comunicazione uditiva); il punto essenziale è che essa costituisce una risposta che è rilevante nei confronti dell'azione che l'ha provocata, essa cioè riconosce l'atto provocante; il soggetto che la pone in essere si manifesta «sulla stessa linea», «in sintonia», con il soggetto che ha compiuto l'azione iniziale²².

In ogni gruppo sociale e ad ogni livello i soggetti cercano di veder confermate le proprie qualità, le proprie capacità, le proprie comunicazioni. Ogni individuo esprime il bisogno di essere confermato, ed ha la prerogativa a sua volta di poter confermare gli altri.

A livello sociale più ampio, esempi di conferma sono i rituali di fronte all'autorità, i cerimoniali che comprovano sottomissione e mostrano deferenza. Rituali di deferenza e di riconoscimento dell'autorità sono da sempre stati definiti fin nei minimi particolari nelle comunità umane, dalle tribù primitive alle corti monarchiche moderne. La formazione di rituali di gerarchizzazione, la diffusione capillare di simboli, comportamenti, effigi funzionali alla legittimazione del potere, sono del tutto essenziali nelle organizzazioni caratterizzate da ideologie autoritarie e da strutture fortemente gerarchizzate. Organizzazioni con divisioni nette di status, di chance di vita, di potere, sfruttano esplicitamente la dimensione simbolica della conferma, con riti di identificazione e di rappresentazione della stabilità e della potenza del sistema.

I rituali di non-conferma sono molto più complessi. Alla sequenza comunicativa con cui un individuo esprime il concetto «Ecco come mi vedo» si può contrapporre una visione diversa, si può negare qualche aspetto della definizione proposta.

Con la disconferma²³ si esprime qualcosa di molto particolare: questo tipo di comunicazione non prende in considerazione, non parla cioè della verità o della opinabilità di alcune comunicazioni, piuttosto nega la realtà dell'altro. Mentre una replica esplicita «hai torto» è se non altro chiara, e apre in teoria un confronto su fatti concreti, la disconferma esprime implicitamente il messaggio: «Tu non esisti come entità autonoma, indipendente, capace di formulare giudizi in particolare su te stesso, o su qualsiasi altro. Tu non hai significato». Certe forme di reiezione esplicita comportano un limitato riconoscimento; con esse si dimostra di aver percepito l'azione che si respinge e si risponde ad essa; la reiezione diretta non ha carattere tangenziale, non trascura, non è necessariamente sinonimo di indifferenza o di insensibilità²⁴.

La disconferma invece non risponde direttamente alle affermazioni effettuate da qualcuno, pone piuttosto in crisi la sua validità personale, fa intendere che quanto l'altro ha detto e quanto l'altro potrà dire in futuro, in particolare su se stesso, non ha alcun valore, alcuna importanza, alcun peso, perché è proprio lui che non ha alcun valore, alcuna importanza, alcun peso.

Per far fronte a comunicazioni di disconferma è necessaria una capacità di metacomunicare, di comprendere le ragioni che motiva-

no i messaggi del partner per commentarli. Quando qualcuno mette in dubbio, in crisi, in ridicolo, il modo di essere di un altro individuo, quest'ultimo ha solo due possibilità: o accetta di dipendere dalle affermazioni del partner, sentendosi colpito da tali messaggi, oppure fa propria la scelta di commentare le comunicazioni che gli vengono rivolte, ponendo in discussione chi ha assunto un ruolo destabilizzante nei suoi confronti. In quest'ultimo caso di metacomunicazione c'è un rovesciamento delle parti: l'individuo che veniva sottoposto a una valutazione, a una critica, a un giudizio, assume il ruolo di chi può emettere un parere e, se è il caso, una critica totale.

Tanto più la dimensione comunicativa si sposta dalla linearità, dalla semplicità, da scambi che riguardano i contenuti dei problemi, a una continua schermaglia metacomunicativa, tanto più probabile è l'affermarsi di un continuo gioco di potere e di un rapporto distruttivo. La simulazione, la mistificazione, l'inganno giocano un ruolo decisivo in modelli patologici di relazione. Può accadere, scrive Laing²⁵, che l'io si senta schiacciare e fare a pezzi da una semplice conversazione ordinaria, nella quale l'oggetto del contendere non è più «avere la meglio nella discussione», ma «difendere la propria esistenza» o anche «costruirselà»²⁶. L'intervento dell'altro, la critica dell'altro, il semplice parlare dell'altro possono venire sentiti come un possibile annichilimento del proprio pensiero e, ancora di più, del proprio esistere²⁷.

Rispetto al messaggio «hai torto»; la disconferma è meno diretta, meno decodificabile. Tale comunicazione avviene attraverso moduli non immediatamente conflittuali, ma nel contempo capaci di costruire atmosfere di insicurezza, di instabilità. Con la ripetizione continua di queste modalità di interazione, una persona non subisce un singolo, decisivo trauma psicologico, ma la sua autenticità e il suo valore sono messi in dubbio, anche se in modo indefinibile e a volte addirittura involontario. Problemi relazionali intensi sono sottesi a modelli comunicativi in cui alle espressioni aperte dei pensieri personali, dei sentimenti autentici, si sostituiscono forme complesse di relazione come il non parlare, il non rispondere, il non guardare, il non prestare attenzione, il mettere continuamente in ridicolo. Con la disconferma si trascura di sapere che cosa un soggetto prova, che senso dà alla situazione, ai suoi messaggi, a se stesso. Ignorare, mistificare, squalificare sono forme di questo tipo di relazione. L'effetto è quello di minare la capacità di un individuo di padroneggiare il proprio rapporto con la realtà, con gli altri, con se stesso. Questa condizione esistenziale è tanto più devastante, quanto più viene imposta da chi ha un ruolo significativo, decisivo, emotivamente coin-

volgente, per cui legittime sono le sue interpretazioni, le sue affermazioni, la sua prerogativa di squalificare, mettere in dubbio, ridicolizzare. L'alienazione è il risultato anche di tali processi, quando divengono esperienza comune, ripetuta, con la negazione delle qualità e delle capacità di una persona, delle sue azioni, delle sue aspirazioni, dei modelli mentali con i quali ha finora decodificato la realtà. La fase finale di questi processi si compie allorché qualcuno viene collocato in una posizione insostenibile, falsa, quando indipendentemente da quanto egli dica, faccia, avverta, indipendentemente dal significato che quell'individuo attribuisca alle situazioni, i suoi sentimenti, i suoi pensieri, i suoi messaggi sono spogliati di ogni validità²⁸. Se tale genere di comunicazioni costituisce l'essenza del processo di relazione, il soggetto subordinato non è più sicuro di quanto egli stesso sia, del fatto che quanto dice sia effettivamente rispondente ai suoi pensieri e alle sue convinzioni.

La disconferma è nella correzione continua dei messaggi di una persona, una correzione effettuata da chi ha un ruolo dominante, così che quella persona vede continuamente riproporre ciò che afferma e vuole, ma in modo diverso dalle sue intenzioni, attraverso un filtro di censure e di interpretazioni preventive²⁹. Il soggetto subordinato si ritrova in una posizione incerta, instabile, anche nel merito delle cose che pensa e che afferma: solo quando dice ciò che va bene all'altro-dominante riceve segnali di sicurezza, di stabilità; questa situazione lo spinge ad identificarsi nell'altro, nelle cose che questi dice, fa, vuole. La squalifica delle capacità di un soggetto di costituirsi un'identità personale ha come effetto una condizione esistenziale attraversata da indecisioni, difficoltà di scegliere, di assumere strategie razionali e lineari di comportamento. Un modello interattivo fondato su disconferme incide sulla sicurezza ontologica, attraverso la quale una persona è in grado di affrontare la vita e le sue difficoltà con una chiara consapevolezza dell'identità di sé e degli altri³⁰. Ciò significa che «in luogo di un senso solido di rapporto e di attaccamento nei confronti dell'altro, fondato su una genuina reciprocità, si ha la sensazione di essere in uno stato di dipendenza ontologica, cioè che si dipende dall'altro per esistere, e che il totale distacco, il completo isolamento, è la sola alternativa»³¹. Un senso solido della identità personale è dato dalla sensazione di riuscire a produrre un mutamento nelle persone con cui si viene in contatto.

Al contrario un senso di impotenza e di instabilità profonda viene a realizzarsi allorché un soggetto prova non tanto la mancanza della presenza dell'altro, ma la mancanza della propria presenza come altro per l'altro. Se nell'esperienza unitaria, intima, profonda, si ha

la sensazione di possedere con l'altra persona il mondo intero, e anche soprattutto di costituire sia pure per pochi istanti l'intero mondo per l'altra persona³², nella disconferma un essere umano sente che non gli viene riconosciuto un significato nel mondo di un'altra persona, una posizione, un posto agli occhi degli altri. Un intenso sentimento di frustrazione sorge se fallisce il tentativo di trovare l'altro senza il quale è impossibile, o senza il quale si ritiene impossibile, stabilire una soddisfacente identità per sé³³.

Doppio legame

«Un giovanotto che si era abbastanza ben rimesso da un accesso di schizofrenia ricevette in ospedale una visita di sua madre. Contento di vederla, le mise d'impulso il braccio sulle spalle, al che ella s'irrigidì. Egli ritrasse il braccio, e la madre gli domandò: "non mi vuoi più bene?". Il ragazzo arrossì, e la madre disse ancora: "caro, non devi provare così facilmente imbarazzo e paura dei tuoi sentimenti"».

«Il paziente non poté stare con la madre che per pochi minuti ancora, e dopo la sua partenza aggredì un'infermiere e fu messo nel bagno freddo».

«È chiaro che questo epilogo si sarebbe potuto evitare se il giovane fosse stato capace di dire: "Mamma, è evidente che tu ti senti a disagio quando ti metto il braccio sulle spalle e che ti è difficile accettare da me un gesto d'affetto"; ma lo schizofrenico non può avvalersi di questa possibilità. Il suo stato di profonda soggezione e assuefazione gl'impedisce di analizzare il comportamento comunicativo di sua madre, mentre quest'ultima analizza il suo e lo obbliga a subire e a cercar di gestire quella complicata sequenza»³⁴.

Per Bateson le caratteristiche di una situazione di doppio legame sono le seguenti³⁵:

I. L'individuo è coinvolto in un rapporto intenso, cioè un rapporto in cui egli sente che è d'importanza vitale saper distinguere con precisione il genere di messaggio che gli viene comunicato, in modo da poter rispondere in modo appropriato;

II. e inoltre, l'individuo si trova prigioniero in una situazione in cui l'altra persona che partecipa al rapporto emette, allo stesso tempo, messaggi di due ordini, uno dei quali nega l'altro;

III. e, infine, l'individuo è incapace di analizzare i messaggi che vengono emessi, al fine di migliorare la sua capacità di discriminare a quale ordine di messaggio debba rispondere, cioè egli non è in gra-

do di produrre un enunciato metacomunicativo.

Per Bateson e Watzlawick, rispetto a situazioni di conflitto del tipo approccio-approccio, approccio-evitamento, evitamento-evitamento³⁶, il doppio legame presenta qualcosa di profondamente diverso. La radice dei conflitti è sempre rintracciabile in una contraddizione di alternative che sono state offerte o imposte, con situazioni che producono effetti comportamentali come l'indecisione, la scelta sbagliata, la difficoltà cronica di scegliere. Le patologie peculiari del doppio legame si instaurano allorché il dilemma è veramente paradossale³⁷. Una situazione di conflitto offre almeno la possibilità di compiere una scelta logica; l'ingiunzione paradossale fa fallire la scelta stessa³⁸. In un conflitto la scelta è comunque una soluzione; nel doppio legame la scelta non è neppure possibile.

Possiamo porre a confronto la definizione proposta da Bateson di «doppio legame» con quella di «posizione insostenibile» proposta da Laing.

«In una determinata situazione della sua vita - scrive Laing - una persona giunge a sentirsi in una posizione insostenibile: non può fare un movimento, né restare immobile, senza essere assediata da pressioni e pretese, contraddittorie e paradossali, freni ed impulsi, sia interni, provenienti da lei stessa, sia esterni e provenienti da coloro che la circondano. Si trova, per così dire, nella posizione di scacco matto»³⁹.

Si può osservare come Bateson, rispetto a Laing, imposti una definizione più complessa sul piano logico-formale.

Sia Bateson sia Watzlawick puntano molto della loro attenzione sugli aspetti logico-paradossali delle comunicazioni. Laing mette in luce soprattutto le dinamiche esistenziali delle difficoltà di relazione⁴⁰.

Bateson e Watzlawick fanno riferimento a Laing per i casi clinici, concreti, di natura familiare e psichiatrica, sui quali discutere le tesi proposte. Laing fa riferimento a Bateson per il tentativo di una fondazione linguistico-formale del concetto di «posizione insostenibile».

Quando una persona deve subire ingiunzioni contraddittorie, alternative tutte negative, viene collocata in una posizione che viola le aspettative di controllo sulla realtà, viola il principio della possibilità di risolvere problemi attraverso scelte adeguate. Quando una struttura di alternative non presenta alcuna soluzione sarebbe necessario trarsi fuori dal contesto di comunicazione per commentare la dinamica relazionale, rifiutandosi di scegliere tra condizioni inevitabilmente negative, sarebbe necessario vedere dall'esterno l'organizzazione

completa del problema. Un comportamento del genere richiede stabilità emotiva, sicurezza esistenziale, in quanto c'è bisogno di una scelta in sequenze di azioni che interrompono la tranquilla routine di comportamenti dove ognuno di essi è pacificamente conseguente allo stimolo che lo ha provocato. In tali situazioni di difficoltà risulta in maniera particolare accentuata la necessità di discernere tra possibilità diverse, di prevedere e di determinare il processo reale in cui si è coinvolti. Questa capacità è una caratteristica del singolo, una capacità che egli può avere acquisito, oppure no, attraverso esperienze precedenti.

Per un individuo sottoposto a combinazioni di messaggi destabilizzanti, a comunicazioni che mettono in crisi la sua precaria sicurezza esistenziale, con ingiunzioni contraddittorie, distruttive, il presente inaccettabile, impossibile, sconfina in un futuro contrario a tutte le aspettative minime di cambiamento⁴¹. Tale convinzione può avere riscontri reali, effettivi, in una situazione concretamente drammatica, oppure essere soltanto frutto di immaginazione, ma in ogni caso decisiva è la sensazione di essere in trappola, in una rete di relazioni che impongono sconfitta, impotenza, disagio, nullità, paura, esasperazione, rabbia⁴². Le interazioni con gli altri divengono allora esperienze sottili, difficili da gestire. In mezzo a messaggi incoerenti, ad interventi destabilizzanti, nell'influenza di comunicazioni contraddittorie con un alto valore emotivo, affettivo, c'è da una parte il bisogno di trarsi fuori da esse, in quanto distruggono aspirazioni, desideri, possibilità, aspettative, progetti, dall'altra c'è l'incapacità di lasciare un campo interpersonale che contemporaneamente garantisce sicurezza e distruzione, continuità esistenziale e malessere profondo. La situazione viene segnata da un risentimento inespresso, da un'aggressività conflittuale, che non trovano la forza di venire fuori. Quanto più terrore si ha di soffocare, tanto più paura si ha di fuggire⁴³, si cerca la sicurezza in ciò che si odia, come chi pone la mano su una piastra bollente e invece di ritrarla ve la preme ancora più forte. La dipendenza ostile è il sottofondo di questa condizione esistenziale, la dipendenza permeata di ostilità; affetto e ostilità vengono continuamente combinati e distorti in un susseguirsi di comunicazioni ambigue⁴⁴.

C'è una grande difficoltà a comprendere le intenzioni degli altri, ma anche le proprie intenzioni, i propri sentimenti.

Non si può decidere su di sé perché altri condizionano fortemente questa possibilità, ma alla fine non si sa decidere su di sé.

Si devono accettare ingiunzioni contraddittorie, comandi inaccettabili, ma in sostanza si fanno propri tali condizionamenti; si co-

struisce l'esistenza in modo contrario a tutte le proprie convinzioni, ai progetti personali. La condizione di falsità, di ambiguità, di contraddittorietà diviene intensa, con l'impossibilità di rimanere integri, di prendere una decisione lineare di assumere un comportamento coerente. La caratteristica del rapporto con gli altri è la mancanza di completezza e di autenticità; la regola diviene quella dell'assenza di interazioni dirette; la possibilità sempre imminente quella del crollo di ogni capacità attiva: se A è inaccettabile e non-A impossibile, non resta che il nulla, il distacco dalla realtà di A e di non-A. Si è fatti a pezzi da relazioni con un significato troppo intenso per poter essere eluso, evitato, neutralizzato; non si può esprimere alcunché di positivo, ma solo azioni di protesta permeate di risentimento, contro gli altri, contro la realtà, contro se stessi. Nel doppio legame c'è il senso del fallire, del «nulla è possibile»; l'ingiunzione paradossale fa fallire la scelta stessa⁴⁵.

Nel doppio legame, scrive Bateson, si è puniti quando si è nel giusto circa l'interpretazione dei messaggi⁴⁶, si è posti in torto nel momento stesso in cui ci si comporta in modo coerente e conseguente⁴⁷. Con la disconferma, con il doppio legame vengono messe in crisi le capacità di discriminare i segnali che identificano i messaggi⁴⁸, attraverso i quali l'io distingue i fatti dalla fantasia, il letterale dal metaforico, il senso scherzoso o serio, amichevole o conflittuale di una comunicazione. Le difficoltà di interpretare adeguatamente la dinamica comunicativa si trasformano in un mondo cronicamente sfocato in cui nessun messaggio è di un tipo definito, o all'estremo opposto in un mondo in cui è necessario, indispensabile, compiere un'opera di ultra-identificazione dei messaggi, un'identificazione completa, totale, rigida del genere di ogni messaggio⁴⁹.

Dai casi concreti, di natura familiare, sociale, psichiatrica, riportati da Bateson, Watzlawick⁵⁰, Laing, per discutere le proprie tesi, emerge implicitamente, e più fortemente di quanto Bateson e Watzlawick mettano in luce, la rilevanza fondamentale dell'affettività in tutte le dinamiche interattive finora descritte. Al di là della semplice e scarna enunciazione di Bateson, «l'individuo nel doppio legame è coinvolto in un rapporto intenso», c'è il peso dell'affettività, del bisogno di amore e di sicurezza attraverso i rapporti interpersonali più determinanti. Quando intervengono problemi affettivi, in situazioni di alto coinvolgimento emozionale, vengono messi in discussione i cardini della sicurezza esistenziale. Il problema dell'affettività funge da ponte e da spartiacque tra la realtà della logica formale e paradossale, con i suoi teoremi ed assiomi, e la realtà concreta dell'esistenza, con i suoi problemi di insostenibilità e di disperazione.

Per questo sembrano meno convincenti le argomentazioni di Watzlawick e di Bateson sul doppio legame e sulla disconferma, allorché si discostano da dinamiche interpersonali in cui è centrale, essenziale l'affettività. La realtà quotidiana dei legami sociali è piena di disconferme, di doppi legami; tuttavia essi creano problemi profondi e destabilizzazione intensa, quando il sostrato in cui si collocano è costituito da situazioni in cui l'affettività è il fattore decisivo, il riferimento di fondo dei problemi di sicurezza ontologica.

Paradossi logici, paradossi pragmatici, modelli stocastici

«Tutti i Cretesi sono bugiardi» (Epimenide di Creta, VI secolo a.C.)
Se Epimenide dice il vero dice il falso, ma se dice il falso può dire il vero.

Norbert Wiener era solito osservare che il paradosso di Epimenide presentato a un calcolatore provoca una risposta del tipo «sì..no..sì..no..sì..no..», finché non finisce l'inchiostro o l'energia, oppure non sorge qualche altro limite insormontabile.

Nella realtà pratica, concreta, tuttavia, Epimenide non enuncia alcuna verità sconvolgente, né sul suo conto né sui Cretesi, ma un semplice problema: quello di molti, tanti Cretesi, compreso Epimenide, con il difetto (forse) di dire spesso bugie.

Nelle relazioni umane non è tanto la paradossalità logico-formale a creare problemi, ma sono piuttosto le ingiunzioni, i comportamenti, i giudizi, che sviluppano atmosfere cariche di ambiguità, di mistificazione, di insicurezza, di instabilità. Si può parlare più propriamente di paradossi pragmatico-comunicativi che, più dei paradossi logico-formali, hanno il loro peso decisivo nell'ambito dei comportamenti, delle emozioni, delle relazioni, dell'affettività¹. La discontinuità tra la realtà logico-formale e la realtà pragmatico-comunicativa è esemplificabile dicendo che solo nella prima si può pensare a qualcuno come bugiardo in permanenza, e quindi come portatore stabile del valore logico di non-verità, mentre nella realtà concreta, quotidiana, anche un bugiardo, come Epimenide, può dire a volte il vero (eventualmente sulla propria inattendibilità).

Laing è attento soprattutto alla dimensione conflittuale degli aspetti di imposizione e sottomissione, di dipendenza e violenza, con le atmosfere comunicative fatte di confusioni, fraintendimenti, mistificazioni, simulazioni, inganni².

Bateson e Watzlawick fanno riferimento alla logica matematica per tentare di stabilire indicazioni importanti nella teoria della co-

municazione, così da portare questo ambito di ricerca da un puro livello descrittivo delle vicende interpersonali e familiari, sul quale si mantiene a volte Laing, a uno spazio strutturale di coordinate conoscitive attraverso cui cogliere le dinamiche profonde che governano sistematicamente le relazioni, le interazioni.

In *Pragmatica della comunicazione umana* di Watzlawick, la teoria dei tipi logici, di A.N. Whitehead e B. Russell⁵³, finisce con l'assumere una rilevanza epistemologica centrale. I saggi di Bateson riuniti in *Ecologia della mente*, che coprono 40 anni della sua riflessione, hanno il loro nucleo concettuale nella teoria dei tipi logici, utilizzata per descrivere i meccanismi fondamentali della comunicazione e dell'apprendimento. Tuttavia nella sua opera conclusiva, *Mente e natura*⁵⁴, Bateson, nella ricerca di una fondazione epistemologica della sua teorizzazione, lascia in secondo piano la teoria dei tipi logici, di impostazione matematico-formale, rispetto al modello stocastico⁵⁵ per tentativi ed errori.

Questa duplicità, presente in Bateson, consistente nel tentativo di fondare la teorizzazione sia su una base logico-formale di derivazione matematica (la teoria dei tipi logici) sia nei modelli stocastici (processi non deterministici per tentativi ed errori), rispecchia l'alternativa forse più importante della epistemologia contemporanea, da L. Wittgenstein a K. Popper.

Molto significativamente *Pragmatica della comunicazione umana* si conclude con la citazione di brani fondamentali del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein⁵⁶.

Si può osservare inoltre come Bateson in *Ecologia della mente*, pur facendo continuo riferimento alla teoria dei tipi logici, parli dell'apprendimento come un processo per tentativi ed errori. La teoria della conoscenza come continuo processo per tentativi ed errori è la prima e fondamentale asserzione di K. Popper⁵⁷.

La disattenzione selettiva

Pragmatica della comunicazione umana riporta molti esempi di doppi legami tratti dalla vita di tutti i giorni; uno di questi, oltre ad essere abbastanza umoristico, suggerisce, implicitamente, forse il migliore antidoto per ogni situazione di doppio legame.

La storia: un soldato utilizzato come barbiere in una caserma riceve l'ordine perentorio dal proprio capitano: «Radere in giornata tutti i soldati della compagnia che non si radono da soli! E solo quelli!»

Il tutto naturalmente con un cipiglio talmente marziale, da non

lasciare adito a discussioni. (Chi ha esperienza di vita militare troverà questa vicenda molto meno inverosimile di quanto sembri.)

Ora il soldato-barbiere, se ha un po' di logica in testa, si ritrova in un dilemma paradossale: «come mi regolo con me stesso?»

Se poi, oltre ad avere un po' di logica, è un tipo cavilloso, rigidamente e completamente ossequioso agli ordini, e anzi, come si è scritto prima, predisposto ad ultra-identificare i messaggi, a ricercare nelle relazioni che lo vedono partecipe, sempre il senso più vero, reale, letterale delle comunicazioni, allora è pressoché spacciato.

Gli elementi essenziali di questa storia ripropongono le caratteristiche di un doppio legame⁵⁸:

I. una forte relazione complementare (ufficiale-subordinato);

II. un'ingiunzione che deve essere disubbidita per essere ubbidita (se rade se stesso deve non radersi, ma se non rade se stesso deve radersi);

III. il subordinato non è in grado di uscire dal sistema, non è cioè in grado di metacomunicare, perché ciò sarebbe punito come insubordinazione.

(Si può osservare come in questo esempio di doppio legame riportato da Watzlawick manchi l'elemento essenziale dell'affettività.)

Proprio l'ambientazione militare suggerisce però la via di uscita da quel doppio legame e in generale dai grovigli metacomunicativi: è una specie di filosofia della «disattenzione selettiva».

Regola non scritta ma universale della vita militare è infatti di far finta che certi comandi assurdi non esistano, di non prestare attenzione ad alcuni messaggi, in particolare di non chiedere mai il permesso di fare qualcosa che ufficialmente è proibito ma che tutti continuamente fanno.

Molto significativamente di «disattenzione selettiva» parla anche Harry S. Sullivan⁵⁹, che individua in essa il prerequisito per ogni azione efficace e per la conservazione del senso di sicurezza personale.

La disattenzione selettiva costituisce il prerequisito per non essere coinvolti in un impegno di ultra-identificazione di tutti i messaggi, che spesso anche nei rapporti quotidiani sono composti da squalifiche, ambiguità, contraddittorietà, grovigli metacomunicativi⁶⁰.

PAOLO BORSONI

- ¹ Paul Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, 1971, p.47
- ² Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, 1976, p. 246
- ³ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 56
- ⁴ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 56
- ⁵ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 127
- ⁶ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 41
- ⁷ Ronald Laing, Aaron Esterson, *Normalità e follia nella famiglia*, Torino, 1970
- ⁸ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p.42
- ⁹ Un sistema interattivo viene definito come un insieme di due o più soggetti comunicanti, impegnati nel processo di definire la natura della loro relazione. (P.Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, p.115)
- ¹⁰ Ogni momento di interazione con gli altri, come una semplice discussione, può diventare allora un momento decisivo in cui difendere la propria possibilità di esistere.
- ¹¹ In tali sistemi di interazione sarebbe estremamente difficile in un momento qualsiasi indovinare quanto accadrà successivamente nelle sequenze comunicative, potrebbe invece essere abbastanza facile descrivere come accadrà, perché le variabili di relazione (più di quelle di contenuto) presentano modelli rigidi e chiusi di sviluppo. Secondo Watzlawick, le famiglie patologiche mostrano di seguire modelli interattivi più vincolati di quelli delle famiglie normogene (P.Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, p. 182). Tale affermazione è in netto contrasto con gli studi sociologici, secondo cui le famiglie disturbate sono caotiche e disorganizzate.
- ¹² R.Laing (*L'io e gli altri*, Firenze, 1977, p. 119) riporta i criteri che per Jürgen Ruesch caratterizzano le risposte tangenziali: la replica soddisfa inadeguatamente l'affermazione iniziale; la replica ha un effetto frustrante; la replica non è connessa alla intenzione che si nasconde dietro l'affermazione originaria, quale è intuibile attraverso le parole, l'azione e il contesto della situazione; la replica accentua un aspetto della situazione, che ha carattere incidentale, (Cfr. J.Ruesch, G.Bateson, *La matrice sociale della psichiatria*, Bologna, 1976)
- ¹³ Scrive Anthony Wilden (*Comunicazione*, voce della Enciclopedia Einaudi, Torino, 1978, pp. 685-686): «Dato che ogni metacomunicazione implica una interpretazione (ripunteggiatura), vale la vecchia regola psicanalitica per cui, comunque legittimata, qualsiasi interpretazione (cioè qualsiasi metacomunicazione) da parte dell'analista sarà in un primo momento recepita dal paziente come un'aggressione».
- ¹⁴ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 194
- ¹⁵ In questo paragrafo non è stata analizzata l'influenza dei segni di comunicazione di cui è portatore il contesto strutturale, nel quale una interazione avviene. Questo tema è sviluppato con particolare efficacia da Anthony Wilden attraverso il concetto di «ideostruttura» (*Comunicazione*, op. cit., pp. 606- 607).
- ¹⁶ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 76
- ¹⁷ R.Laing, *L'io diviso*, Torino, 1969, p. 52
- ¹⁸ R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., p. 110
- ¹⁹ R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., p. 112
- ²⁰ R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., p. 99
- ²¹ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p. 76
- ²² R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., p. 114
- ²³ P.Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op. cit., p.78.
- ²⁴ R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., p.115
- ²⁵ R.Laing, *L'io diviso*, op. cit., p. 184
- ²⁶ R.Laing, *L'io diviso*, op. cit., p. 216
- ²⁷ R.Laing, A.Esterson, *Normalità e follia nella famiglia*, op. cit.
- ²⁸ R.Laing, *L'io e gli altri*, op. cit., pp. 168-169
- ²⁹ G.Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op. cit., p. 242
- ³⁰ R.Laing, *L'io diviso*, op.cit., p. 62
- ³¹ R.Laing, *L'io diviso*, op.cit., pp. 62-63
- ³² R.Laing, *L'io e gli altri*, op.cit., p. 159
- ³³ R.Laing, *L'io e gli altri*, op.cit., p. 99

³⁴ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 262

³⁵ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 252 La locuzione inglese originale «double bind» viene tradotta da alcuni testi con «doppio legame», da altri con «doppio vincolo».

³⁶ Un conflitto, secondo Kurt Lewin (*Teoria dinamica della personalità*, Firenze 1965), è definito psicologicamente come la opposizione di forze di campo di intensità pressoché uguale.

³⁷ P. Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit., p. 213

³⁸ P. Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit., p. 214

³⁹ R. Laing, *La politica dell'esperienza*, Milano, 1968, pp. 114-115

⁴⁰ R. Laing, *La politica della famiglia*, Torino 1973

⁴¹ R. Laing, *L'io e gli altri*, op.cit., p. 153

⁴² Ivan Pavlov ha parlato di «nevrosi sperimentale» per definire alcuni comportamenti provocati negli animali da determinati esperimenti di laboratorio. Uno di questi prevedeva l'addestramento di un cane a differenziare un cerchio da un'ellisse, mediante ricompense per risposte esatte. Poi, progressivamente, lo sperimentatore rendeva impossibile una differenziazione adeguata, facendo tendere sempre più la forma dell'ellisse a quella del cerchio. Il cane sottoposto sempre allo stesso esperimento di scelta, cominciava ad esibire disordini nel comportamento, manifestazioni di violenza crudele alternate a stati di inerzia totale, seguiti da segni di grave eccitabilità. Il cane prima veniva addestrato mediante ricompense a discriminare i segnali, poi gli si continuava a chiedere di scegliere ma in un contesto indecidibile. (Cfr. P. Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit., p. 213). Sono molto significativi i risultati ottenuti con altri animali non addestrati, ma sottoposti alle stesse sequenze di scelta. Questi animali, non addestrati, infatti non presentavano alcun disturbo nel comportamento allorché il contesto cambiava, rendendo impossibile qualsiasi differenziazione logica. Si può supporre quindi che fosse proprio l'addestramento il centro del problema. Il che, probabilmente, mette in luce l'importanza dell'interpretazione soggettiva e della percezione soggettiva della situazione in corso nel determinare il modo in cui un individuo reagisce al susseguirsi degli eventi.

⁴³ R. Laing, *L'io e gli altri*, op.cit., pp. 175-176

⁴⁴ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., pp. 258-259

⁴⁵ P. Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit., p. 214

⁴⁶ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 284

⁴⁷ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 290

⁴⁸ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 242

⁴⁹ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, op.cit., p. 243

⁵⁰ P. Watzlawick (et al.), *Change*, Roma 1974 P. Watzlawick, *La realtà della realtà*, Roma, 1976 P. Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento*, Milano, 1980

⁵¹ «La comunicazione influenza il comportamento ed è questo l'aspetto che noi definiamo pragmatico» (P. Watzlawick, *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit., p. 15)

⁵² R. Laing, *Mistificazione, confusione, conflitto*, saggio compreso nel volume *Il doppio legame* a cura di C. Sluzki e D. Ransom, Roma 1979

⁵³ Bertrand Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, Roma, 1970

⁵⁴ G. Bateson, *Mente e natura*, Milano, 1984

⁵⁵ «Stocastico (dal greco stochazein, tirare al bersaglio con l'arco, cioè diffondere gli eventi in modo parzialmente casuale, sicché alcuni di essi hanno esito più favorevole). Se una successione di eventi combina una componente casuale con un processo selettivo in modo che solo certi risultati del casuale possano perdurare, tale successione viene detta stocastica». (*Mente e natura*, op.cit., pp. 302-303)

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, 1983

⁵⁷ Karl Popper, *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1972

⁵⁸ P. Watzlawick (et al.), *Pragmatica della comunicazione umana*, op.cit. p. 192

⁵⁹ Harry S. Sullivan, *Studi clinici*, Milano, 1976, p. 43

⁶⁰ Paolo Borsoni, *Ai margini del silenzio. Ricerca di ecologia della comunicazione*, Iannua Ed., Roma, 1988

Percorsi sulla grande guerra presso la biblioteca di storia moderna e contemporanea di Roma

1. *La storiografia italiana che si occupa del primo conflitto mondiale si è data negli ultimi anni una serie di appuntamenti collettivi: il convegno di Vittorio Veneto del 1978 Operai e contadini nella grande guerra (edito a cura di M. Isnenghi, Cappelli, 1982), quello di Rimini del 1982 Stato e classe operaia in Italia durante la I guerra mondiale (edito a cura di Giovanna Procacci, Angeli, 1983), quello infine di Rovereto del 1985 La grande guerra: esperienza, memoria, immagini (edito a cura di D. Leoni e C. Zadra, il Mulino, 1986).*

Riflessioni tutte che muovono dalla revisione del mito agiografico della grande guerra come momento ineluttabile della formazione nazionale italiana, e conseguentemente — quasi per definizione — positivo e partecipato. Questa revisione storiografica può essere datata a partire dalla pubblicazione di Plotone di esecuzione. I processi della I guerra mondiale di Forcella e Monticone (Laterza, 1968); per essa le condizioni materiali e culturali degli operai e dei contadini combattenti, la disciplina nelle fabbriche e al fronte, la condizione femminile, la censura e l'opera di propaganda al fine di sviluppare consenso al conflitto, nato dalla scelta minoritaria e regia, sono temi analizzati a mostrare un paese che, impegnato nel conflitto, resta stratificato e conflittuale al suo interno. A questo fine le fonti letterarie — fino al diario più naïf — e quelle iconografiche — fotografie, manifesti, fin ai monumenti per i caduti — sono affiancate a quelle più tradizionali: alle relazioni dei prefetti, ai giornali, agli opuscoli che enti, parrocchie, scienziati editavano prolificamente. Più prolificamente, nei primi tempi del conflitto, dei necessari cannoni.

2. *Di tutti i tipi di materiali propagandistici — compresi francobolli e coccardine, ad esclusione, ovviamente, dei materiali propriamente archivistici — è ricca depositaria la Biblioteca di Storia moderna e contemporanea di Roma. Nata, per l'appunto, dalla fusione della sezione Risorgimento della Biblioteca Nazionale romana con tutte le testimonianze — di carattere nazionale e locale — raccolte durante*

il conflitto dal Comitato nazionale per la storia del Risorgimento e dall'Ufficio storiografico della mobilitazione. Così, della grande guerra, questa biblioteca ha la raccolta italiana più ricca, insieme a quella milanese del Museo del Risorgimento, che crebbe grazie a quel personaggio di gaddiana milanesità che fu il commendator Achille Bertarelli. Il confronto tra le due collezioni, a partire ad esempio dai periodici del periodo (cfr. Biblioteca-Museo-Archivio del Risorgimento: Catalogo bibliografico della guerra mondiale 1914-1918, Milano, 1939; Biblioteca di Storia moderna e contemporanea di Roma, Periodici 1914-1919, Roma 1989), denuncia che le due collezioni talora si sovrappongono, talora si integrano. Ma rendendo testimonianza della raccolta romana in una sede sociologica, non possiamo non curiosare in cerca delle posizioni prese dai grandi nomi della sociologia in occasione, o comunque in rapporto, al conflitto mondiale.

*Così di Max Weber troviamo la prima edizione di *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (1918), ma non la traduzione italiana comparsa l'anno dopo per Laterza su indicazione di Croce (ed ora ripresentata con premessa di Franco Ferrarotti). Poi la sfortuna editoriale di Weber in Italia: cosicché le conferenze *Der Sozialismus* (1918) e *Politik als Beruf e Wissenschaft als Beruf* (1919) — possedute appunto in queste prime edizioni — dovranno attendere le traduzioni del secondo dopoguerra. Di Scheler si possiede *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (edizione 1917) e *Krieg und Aufbau* (1916); del meno impegnato Simmel *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* (1917) e il fondamentale *Konflikt in der modernen Kultur* (1918), presente nella vecchia traduzione di Giuseppe Rensi (Bocca, 1925).*

*All'impegno dei professori tedeschi (su cui L. Canfora, Intellettuali in Germania tra reazione e rivoluzione, De Donato, 1979) rispose da parte dei «latini» la messa sotto accusa della «patologia sociale» dell'anima tedesca: così Durkheim con *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre* (1916), così Guglielmo Ferrero con *Le génie latin et le monde moderne* (1917) e la sua *Rivista delle nazioni latine* (posseduta quasi per intero; su di essa: S. Mastellone, *L'idea di latinità 1914-1922*, in: *Italia e Francia dal 1919 al 1939*, a cura di J.-B. Duroselle e E. Serra, ISPI, 1981).*

*Tra i temi pubblicistici principali può essere rilevata la famosa contrapposizione di «cultura» e «civiltà», allora essenzialmente identificate — rispettivamente — col mondo tedesco e col mondo latino. Sulla quale contrapposizione ha ora riportato l'attenzione la pubblicazione del Processo di civilizzazione di Elias (cfr. la nota di G. Ambrosio, *La Critica Sociologica*, primavera 1985).*

3. In anni recenti la Biblioteca di Storia moderna e contemporanea ha trovato modi per valorizzare le sue raccolte al di là del pubblico dei ricercatori (cfr., da ultimo, il bel capitolo secondo di Giovanni Belardelli, *Il mito della nuova Italia. Gioacchino Volpe tra guerra e fascismo*, Roma 1988) con mostre, cataloghi e dibattiti, e poi con seminari per gli studenti del liceo. Seminari che si sono avvalsi della collaborazione di storici — come Emilio Gentile, Giovanna Procacci e altri — di archivisti e della Discoteca di Stato (per le fonti sonore), e nei quali si è anche cercata una prima formazione bibliografica dei nostri studenti: se Croce ha scritto che ogni bibliografia è opera di modestia, sappiamo infatti come tale modestia non debba essere eccessiva.

Nel 1987, in concomitanza con la gran mostra e convegno veneziani sul futurismo, venivano presentati dalla Biblioteca alcuni testi originali tra i molti posseduti della cultura interventista: dalle opere di D'Annunzio e dei vociani ai diari di Bissolati e Mussolini, agli studi di Battisti e Salvemini, alla stampa nazionalista, a pochi — ma buoni — pezzi futuristi: *Guerrapittura di Carrà*, *L'arte dei rumori di Russolo*, *Guerra sola igiene del mondo* e *Democrazia futurista di Marinetti*, *Kobelek di Soffici*, ecc.

Nel 1989 — spostando l'ottica dalla «cultura alta» alla diffusione capillare della propaganda — sono stati esposti inni, foto, riviste, romanzi, opuscoli (ecc.ecc.) editi dai comitati di preparazione civile, dall'Unione generale insegnanti, dal Touring Club Italiano, dall'Istituto nazionale per le biblioteche dei soldati, dall'Alleanza femminile italiana, dall'Ufficio propaganda presso il Comando in capo, da scuole e banche; per la resistenza (anche sottoscrivendo i prestiti nazionali) contro il nemico — secolare e interno — al fine della più grande Italia. Nota Andrea Fava nella prefazione al catalogo di questa mostra *Fronte interno. Propaganda e mobilitazione civile nell'Italia della grande guerra*: «se i dettati patriottici per le scuole elementari, le conferenze sulle ragioni e i doveri della guerra nelle università popolari, l'istituzione delle biblotecchine circolanti per le truppe mobilitate, per le Case del soldato e gli ospedali militari, segnalano nuove modalità d'uso di tradizionali strumenti d'accumulazione quali la scuola e gli enti d'istruzione popolare, senza dubbio più sorprendenti risultano alcune altre iniziative, dal momento che il senso comune storiografico ha abituato a datarne l'origine in epoche posteriori: la predisposizione centralizzata di schemi di conferenze; le offerte dell'oro alla patria; la raccolta del ferro e dei rottami metallici per la produzione bellica; la diffusione dei cataloghi patriottici; le cerimonie di massa per i giuramenti rituali di fedeltà nazionale ad oltranza».

Ci troviamo cioè di fronte ad una manifestazione evidentissima di quelle dinamiche — così febbrili! — che sono oggi al centro dell'attenzione storiografica: così come hanno mostrato i due dibattiti ospitati dalla Biblioteca di Storia moderna e contemporanea a metà 1987 e a metà 1989. Nel primo fu presentato al pubblico romano il già ricordato volume del convegno di Rovereto da due degli autori, Rochat e Rasera, e da Melograni e Sabbatucci. Emergevano significative divergenze, innanzitutto tra Melograni e Rochat nella valutazione della classe operaia chiamata sotto le armi e nelle condizioni di vita del fante combattente (cfr. d'altronde G. Rochat, L'Italia nella prima guerra mondiale, Feltrinelli 1977, p.77). Più in generale la polemica si indirizzava verso l'uso della categoria «modernizzazione», che già tante perplessità aveva suscitato nella sua applicabilità alla storia dell'Italia sotto il fascismo (cfr., tra gli altri, G. Candeloro, Storia dell'Italia moderna, Feltrinelli 1986, vol. XI, p.314). La méfiance che Norberto Bobbio ha recentemente espresso sull'uso onnicomprensivo di modernizzazione (L'Espresso, 5 febbraio 1989) va certo contro il buonsenso confindustriale, ma può invece incontrare lo spirito autocritico con cui la modellistica sociologica guarda oggi alle dinamiche della modernizzazione (cfr. S.N. Eisenstadt, Modernizzazione e dinamica della civiltà, «MondOperaio», febbraio 1987).

Nel dibattito del 1989 un altro nodo tematico — da coniugare insieme al precedente — veniva sottolineato: Monticone ha ricordato il carattere accelerato e conflittuale della nazionalizzazione delle masse avviata in Italia con la guerra. Rochat ricordava i caratteri prevalenti della propaganda di guerra, in difesa delle tradizionali forme di integrazione sociale (difesa della patria come difesa della famiglia, dell'origine comune); ma ad esse si unisce un'acculturazione nazionalistica di tipo nuovo che tende alla mobilitazione delle masse, in una connotazione moderna, sempre antigiolittiana ed infine eversiva dei confini delle forme tradizionali (Fava).

Tra modernismo e nazionalizzazione, tra manifesti di propaganda già autarchica e rituali protofascisti, il pubblico, più o men giovane, è così comunque condotto fuori dagli schemi della vecchia storia politica, col Re e poche altre figurine, e diviene forse un po' più convinto della vecchia morale: «de te fabula narratur».

ETTORE TANZARELLA

Religione e Stato ad Helsinki

Helsinki, agosto 1989. Una città di dimensioni modeste (500.000 abitanti), quasi completamente ricostruita agli inizi del secolo, da percorrere a piedi, tra un acquazzone e un altro. Vi si possono ammirare statue di animali (davanti a quella di un'alce, animale a tutt'oggi selvaggio, si fermano i giri turistici) oltre che dell'eroe nazionale, Mannhereim, a cavallo. La via più ampia ed elegante, l'Esplanadi, conduce al porto. Qui contempla il via vai giornaliero di persone e barche la statua di Amanda, giovane donna la cui nudità agli inizi del '900 fece scandalo, come avveniva contemporaneamente per la fontana delle Naiadi, edificata da Rutelli, a piazza Esedra a Roma. Ora, gli studenti, ogni primo del mese, lavano i capelli e il corpo di Amanda, le ornano il capo col berretto bianco che viene indossato nell'anniversario della liberazione: fatto questo molto sentito in una nazione che solo recentemente è uscita da una tutela di secoli. Davanti a lei, fra il volo dei gabbiani, ci si può recare ad un allegro mercato, di frutta, verdura, pesce, artigianato e varie. Nel mezzo, sotto un gran tendone marrone scuro, i finlandesi sono soliti prendere un caffè prima di recarsi al lavoro, fianco a fianco con uomini politici e capi di stato di passaggio, che vi vengono portati in visita.

Ad Helsinki, dal 21 al 25 agosto 1989, si è tenuto il 20° congresso della CISR (Conferenza Internazionale di Sociologia delle Religioni), che celebrava quindi quaranta anni di attività.

Nella seduta inaugurale vengono forniti alcuni dati sulla Finlandia, sul reddito medio, relativamente alto, sul tipo di scolarizzazione e anche sulle religioni presenti (i cattolici, 3.500, sono ampiamente minoritari anche nei confronti dei Testimoni di Geova, 12.000), sul sistema di tassazione che serve anche a sostenere le spese delle confessioni religiose.

Due sono stati quindi i filoni su cui si è concentrata maggiormente l'attenzione generale: i rapporti stato-religione, tema del congresso, e la storia della CISR. Di questo ha parlato in un'ampia relazione Emile Poulat (De la fondation à la mutation. Réflexions sur une trajectoire et ses enjeux), delineando un iter non sempre univoco, certo non lineare. Fondatore, Jacques Leclerc, nato nel 1891 a Bruxelles, da famiglia dell'alta borghesia liberale e cattolica (Poulat scrive: si andava in chiesa, si ignorava la chiesa). È quindi un uomo che ha dietro di sé una forte impronta di cultura laica, conoscitore di filosofia morale e diritto, oltre che un religioso, quello che fonderà la CISR. Poulat insiste sulle difficoltà di una ricostruzione che per

i primi tempi si basa esclusivamente su racconti orali: esempio tipico di possibili distorsioni, a suo parere, la convinzione generale circa una presenza di Gabriel Le Bras al 3° convegno della CISR, mentre questi era assente perché non voleva compromettersi con un'associazione divenuta nel frattempo troppo in linea con la pastorale. L'equivoco si baserebbe, probabilmente, sulla stesura da parte di Le Bras di una Prefazione per gli atti. Poulat ricorda la «charte de Louvain», le difficoltà di rapporti, nei primi tempi, con la Santa Sede, dove viveva la convinzione di una sostanziale equivalenza fra sociologia delle religioni (all'epoca, sociologia «religiosa») e posizioni durkheimiane. E si arriva al momento della «rifondazione» o riorientamento, questa volta in senso confessionale e a conduzione prevalentemente olandese.

Segue una fase di decisa espansione, entrano molti sociologi, fra cui il gruppo de La Tourette; prevalgono però le linee pastorali ed il taglio a questo punto è ben diverso da quello ad es. del Gruppo di Sociologia delle Religioni, che lavora in seno all'ISA a partire dalla sua fondazione a Parigi nel 1954 (fondato da Georges Gurvitch, con G. Le Bras, R. Desroche, F. Isambert, J. Maître e E. Poulat). Insieme a N. Birnbaum, daranno vita a riflessioni e ricerche qualificate sui fenomeni religiosi, con libertà di spirito, senza legami di tipo confessionale; se ne faranno eco gli Archives de Sociologie des Religions.

Intanto, la CISR si confronta con queste diverse modalità di studio e riflessione, tanto che Poulat parla di un quinto periodo, quello della «esitazione»: fra il 1962 e il '72 si avrà un periodo di incertezze, disaccordi, alternanze che porterà poi ad un forte mutamento di rotta: questo coinciderà con la segreteria di Jacques Verscheure (eletto nel '70). D'ora in poi si privilegierà un approccio decisamente scientifico; Poulat anzi si pone un interessante interrogativo: esiste un legame (e se sì, di che tipo?) fra dibattito sociologico sulla secolarizzazione e «secolarizzazione» statutaria? Nel 1971, a Opatija, in Istria, la CISR conta più di 200 partecipanti, con provenienze anche da Polonia, Ungheria, Russia, Africa, Brasile: la tendenza ad una sorta di «ecumenismo scientifico» sarà poi una costante nel tempo. Poulat chiude ricordando le «pesantezze sociologiche» che ci condizionano, la impossibilità pressoché totale a vivere nella «oggettività storica», il fatto che la scienza non beneficia di alcuna grazia o immunità o esenzione in questo senso.

Sul suo testo, interventi di Houtart (peraltro assente; la sua breve relazione viene letta da Rémy; Houtart nota soprattutto lo spazio ristretto lasciato, nella CISR, ad un'ottica marxista) e di J. Beckford.

Questi ricorda l'influenza di Weber e Durkheim sugli studi di sociologia delle religioni, la forte presenza, anni addietro, di pastori, interessati naturalmente all'analisi delle istituzioni religiose. Segue anch'egli i mutamenti intercorsi, tanto nella teoria che nelle ricerche, le oscillazioni fra ottiche confessionali e laiche. Ricorda l'apertura verso i paesi dell'Est, il Giappone, l'America Latina, l'Africa e anche le tematiche più trattate: fra queste, i rapporti con lo stato (tema quindi ricorrente), l'importanza delle credenze, della fenomenologia, del linguaggio, trattati quanto i temi delle istituzioni. Datano dagli anni '60-'70 i primi studi sui nuovi movimenti religiosi, sul neo-carismaticismo, sul pentecostalismo. Contemporaneamente, si è dato spazio all'esame del fondamentalismo islamico.

Interessante il cenno, raccolto poi da Rémy in altro momento, relativo allo scarso spazio lasciato, negli studi della CISR, alle emozioni, alla «nostalgia degli dèi», motivo parzialmente presente solo in certi studi sul pentecostalismo.

In Beckford, alcuni cenni forse più problematici (in genere, le rievocazioni circa il percorso della CISR sono sembrate nel complesso piuttosto descrittive) circa la tendenza alla privatizzazione della religione, all'erosione dei grandi monopoli religiosi, alla problematicità di certi concetti e alla conflittualità intorno al loro uso.

Al di là del tema centrale del convegno, riguardante Religione e Stato (oggetto di confronti serrati e accese polemiche fra chi si muoveva in un'ottica di supporto, col problema dell'individuazione di nuovi valori a sostegno dello Stato, non senza scontri con chi, come Zylberberg, non reputava affatto che questo facesse parte del ruolo di un sociologo), molte e varie le sessioni tematiche, gli interventi liberi.

Una delle sessioni, quella dedicata a «Devozione e pellegrinaggio», poco numerosa, è stata però di vivo interesse in quanto a contenuti. Vi ha partecipato Ari Pedro Oro, con una relazione basata su ricerche condotte in Amazzonia, intorno alla figura di José, supposto discendente da Dio, profeta, Messia, in grado di fare miracoli, di vivere privandosi pressoché interamente di cibo e di sonno. Lo studioso ne ha seguito il percorso fino all'Amazzonia, le accoglienze trionfali—era stato preceduto dalla sua fama—e lo sviluppo del movimento; ricorda la ricostruzione «teorica» secondo cui si dovrebbero ipotizzare tre tappe di riforma nella storia dell'umanità: la prima con Cristo, la seconda con Lutero, la terza con lo stesso Frère José. Rivà ai contrasti con la gerarchia cattolica, la scomunica contro José e i suoi fedeli, all'atmosfera carismatica che lo circonda; ne fa parte la convinzione circa la sua capacità di leggere il pensiero, la quotidiana predica ai pesci, la convinzione diffusa per cui vivrà in eterno, essen-

do già una volta morto in croce, la forte venatura messianica dei messaggi. L'analisi si sofferma altresì sugli aspetti che ne hanno favorito l'ascesa, sulla protezione accordatagli dall'esercito in chiave anti cattolica (vale a dire, contro la gerarchia cattolica), sulla impronta ancor oggi riscontrabile nella mentalità corrente data dalle attese messianiche in seguito alla conquista portoghese, sulla progettazione di una «nuova Gerusalemme», città a sei piani: secondo quelle che sono le teorie di Maria Isaura Pereira de Queiroz, quindi, un autentico capo carismatico, in quanto anche fondatore di città.

Sono intervenuti anche Mathias Preiswerk, con una relazione sull'educazione popolare e la festa dell'Annunciazione in Bolivia (in un piccolo centro di minatori; la festa è animata da una radio fondata dai missionari; la relazione ne mette in rilievo alcuni tratti specifici: la radicalizzazione dei sacerdoti, che aiutano il sindacalismo dei minatori, l'impegno nel campo dell'educazione popolare, attraverso cui si cerca di consolidare un sapere in disgregazione); Leila Babès, che nell'intervento dal titolo Nos ancetres ces gens là'ou les saints de la ville ha affrontato alcuni aspetti della santità del Maghreb, in relazione a figure minori, in cui più gioca l'elemento femminile; ancora, sono intervenuti Carlo Prandi ed altri.

Vicina per più versi a questa e del pari ricca di spunti la sessione che ha visto la presenza di Francoise Lautmann, Freddy Raphael ed altri. La Lautmann ha commentato diffusamente le immagini di alcuni catechismi, mettendone in luce gli insegnamenti di ordine sottili, il fatto che si trattava sempre di rappresentazioni di bianchi, disposti comunque per livelli apparentemente incomunicabili fra loro. F. Raphael si è soffermato sul ruolo delle piccole immagini (reliquie, medaglie, ex voto, immagini di pietà ecc.), parlando di un certo loro declino, rintracciandovi comunque la presenza degli stili dominanti, sottolineando l'importanza, per il fedele, del «toccare» l'oggetto in questione.

Oltre a queste tematiche, un altro filone mi è sembrato riscuotere particolare interesse: quello dei nuovi movimenti religiosi e delle sette. Fra le tante relazioni e interventi, vorrei richiamare in particolare quello di Pauline Côté, dell'Univ. Carleton (Canada) che è intervenuta sul tema «Dominio politico e socializzazioni sacrali: le transazioni dei carismatici e dei Testimoni di Geova» con toni appassionati, mettendo in risalto l'ottica di discriminazione nei confronti delle religioni minori che è alla base di varie disposizioni giuridiche che tutelano il «consumatore» (per le trasfusioni, si può fare a meno del parere dei genitori Testimoni di Geova; dove c'è una separazione, si tende ad affidare il minore al coniuge della religione dominan-

te; per di più, per i Testimoni i privilegi — attesi per oltre 30 anni — sono dati *ad personam* e non alla denominazione, e così via). Fra l'altro, la Côté notava che esiste un problema di maggiore attività dei transfughi rispetto ai membri di un culto. Acceso il dibattito, anche perché la relazione è sembrata ad alcuni partire da un'ottica rovesciata rispetto alle discriminazioni lamentate; lo ha fatto notare tra gli altri Michele del Re, che trovava errato anche il partire da un'ottica secondo cui lo Stato, in partenza, si sarebbe mosso secondo linee di chiusura e preconetto. Evidentemente, la tematica, molto viva, non ha ancora trovato un proprio equilibrio di approccio, oscillando fra dure denunce e accettazione acritica. La relazione della Côté comunque, ampia e ben documentata, ripropone un problema che ancor oggi non è risolto anche in Italia, dove pure è difficile raggiungere un buon equilibrio fra tutela degli individui da un lato, e rispetto dei nuovi valori che si affacciano in questi culti dall'altro.

Pur nella evidente impossibilità a dar conto della ricchezza di contenuti del convegno, vorrei almeno ricordare le relazioni di Jean Berlie su *Musulmans de Chine et regulation etatique - Perspective diachronique* e quella di T.K. Oommen, *State and religion in multireligious nation-states. The case of South Asia*, che hanno confermato l'apertura della CISR verso paesi e continenti extra europei, secondo uno sforzo ormai pluriennale.

Sul piano organizzativo, va sottolineata l'elezione di Enzo Pace (Univ. di Padova) a Segretario generale.

MARIA I. MACIOTI

* * *

Per la prima volta non vi sono stati i tradizionali Atti pre-conferenza che costituivano una caratteristica della CISR. La loro pubblicazione avverrà successivamente con due numeri speciali della rivista *Social Compass* di recente passata presso l'editore Sage di Londra.

Ma non è questa l'unica novità. D'ora in poi la vecchia CISR avrà i caratteri anche formali di una vera associazione, appunto l'Associazione Internazionale di Sociologia delle Religioni. Ed a svolgere il ruolo fondamentale di segretario generale sarà per la prima volta un italiano, Enzo Pace (un altro patavino, Sabino Acquaviva, era stato presidente della CISR). Del nuovo direttivo sono entrati a far parte anche Maria I. Macioti e Federico D'Agostino.

L'incontro di Helsinki era centrato sul tema «Lo Stato, il dirit-

to e la religione» suddiviso in tre sessioni, rispettivamente su «Modelli di regolazione statale della religione» (con papers, fra gli altri, di J. Zylberberg e P. Michel), «Pluralismo ed istanze di regolazione» (da citare l'intervento di J.-P. Willaime sul pluralismo), «Religione e media» (dove si è distinto J.K. Hadden per la sua profonda conoscenza del televangelismo americano). La seduta d'apertura è stata dedicata alla situazione religiosa in Finlandia, con l'intervento del primo ministro Harri Holkeri. L'indomani è stato celebrato il ventennio della CISR con due relazioni (di Emile Poulat sulla storia della conferenza e di James Beckford sulla sociologia della religione nel periodo 1945-1989).

È difficile poter riferire di tutti i vari contributi presentati nel corso della cinque intense giornate. Fra gli apporti italiani ricorderemo quelli di D'Agostino sugli aspetti demoniaci della religione, di Giurati su pellegrinaggio a Loreto, di Grumelli su secolarizzazione e modernizzazione, di Martelli sulle teorie del sacro (Simmel, Mauss, Weber e Durkheim), di Pace sul movimento dei Rajneesh, di Pizzuti su lavoro, conflitto e secolarizzazione nel sud, di Prandi su religione e stato, nonché sulle immagini religiose popolari a Mantova, della Tedeschi sulla pratica del camminare sul fuoco, di Tomasi sulla morte volontaria, nonché sulle ricerche socio-religiose nella scuola di Chicago.

Fra le sessioni tematiche risultano particolarmente riuscite quella sul Québec (da segnalare lo studio empirico di J.-P. Montminy), quella sulle sette e sui nuovi movimenti religiosi (diretta magistralmente da J. Séguy) e quella su teoria e metodo nelle scienze sociali delle religioni (presieduta da J. Billet). In totale sono stati ben 164 gli specialisti impegnati a vario titolo, come autori o chairpersons. Ancor più folto il numero dei partecipanti.

In definitiva una volta di più la conferenza è stata una grande kermesse, con punti di interesse molto differenziati.

ROBERTO CIPRIANI

* * *

La preoccupazione principale intorno alla quale si sono misurati i sociologi delle religioni per alcuni giorni ad Helsinki aveva a che vedere con i legami, a volte ingombranti a volte impercettibili, che l'universo religioso intrattiene con la sfera delle istituzioni, in particolare statali, anche se serpeggiava ovunque una non esplicita ma spes-

sa consapevolezza di stare maneggiando questioni forse ancor più scottanti, come quella del sodalizio storico fra sacro e potere.

Tuttavia, prima, oltre e nelle pieghe di questo dibattito prioritario, sono emersi anche altri interrogativi, altre suggestioni, forse più velate ma non meno succulente.

Per esempio, riflessioni sulla difficoltà odierna a definire il religioso nelle culture complesse: è religioso solo ciò che si autodefinisce tale o non anche esperienze e ipotesi di vita che magari si autorappresentano tramite vere e proprie opposizioni all'idea di sacro, ma poi, di fatto, ne incarnano l'essenza e i modi? C'è una dimensione latente del religioso che a volte può essere anche più intensa di quella esplicita? Come sempre, Nikos Kokosalakis ha suggerito sul tema originali spunti e direzioni di ricerca.

Qua e là singolari e forse provocatori interventi hanno fatto suscitare le platee delle diverse sessioni, come quello di Gerhard Schmied, dall'inusuale titolo Liturgy and Ethology, che andava rintracciando nei rituali del mondo animale quei nuclei duri comportamentali utilizzabili nella interpretazione sociologica di certi schemi liturgici. Accusato di biosociologismo, l'anziano professore non ha nascosto un certo piglio ironico e irriverente, che non guastava in un clima talvolta eccessivamente confessionale.

Particolarmente attenti ai risvolti ambigui della cultura moderna e post-moderna sono apparsi i sociologi della teologia, che hanno registrato l'odierna impasse nella definizione e spiegazione dei fenomeni carismatici, nonché l'imbarazzo della teologia di fronte all'espropriazione, da parte dei mass media, di una larga fetta di quel carisma che era privilegio dei ceti ecclesiastici.

Tra coloro che più si sono adoprati nella decifrazione del complesso universo della religiosità post-industriale, hanno brillato particolarmente i canadesi, la cui società offre evidentemente un eccezionale punto di osservazione dei fenomeni contemporanei. Raymond Lemieux ha sviscerato il problema dell'organizzazione delle credenze religiose, individuando una serie di tre sequenze attraverso cui si strutturerebbero i processi di socializzazione e di legittimazione delle stesse. Le argomentazioni tramite le quali l'attore sociale moderno sosterrebbe il suo sistema di credenze, specie in occasione di un evento traumatico e bisognoso di legittimazione come la conversione, sono più spesso utilitarie («ho cambiato credenze perché quelle nuove erano più utili per la mia vita»); libertarie (in opposizione ad un passato percepito come costrittivo e inautentico); legate alla self-stima e al senso («credere a quello che credo ha senso ed è coerente con il mio modo di essere»); pertinenti socialmente («credo perché così fa il mio

gruppo»).

Il dato più interessante che emerge da questa ricerca è che il soggetto religioso si crea un suo universo personale, e complicato, di credenze, integrando vari elementi, anche molto eterogenei, e creando un proprio sincretismo individuale. Cade, quindi, la dimensione dell'intersoggettività per lasciare il posto ad una più esasperata soggettività del sentire religioso, in grado di integrare praticamente qualsiasi credenza. Sembra che, in questa contingenza storico-religiosa, la contrapposizione fra individuo e istituzione sia molto netta, e che si stia assistendo ad un processo di riappropriazione del senso da parte dell'individuo, ad una ricostruzione tutta soggettiva della coerenza dei contenuti religiosi. In questo quadro, si è perso anche lo spessore di un antico contenzioso, quello fra razionalità e religione, fra ragione ed affettività. Se infatti segno della modernità è il credere integrato dalla ragione, quello della post-modernità rappresenta una rottura fondamentale: l'individuo si riappropria del senso e realizza una integrazione personale dei contenuti, ricucendo soprattutto, ma dal suo singolare punto di vista, ragione ed emotività religiosa.

Ecco una ricerca e un gruppo di tematiche che ci consentono di affrontare in modo meno tradizionale e più fecondo anche la preoccupazione centrale posta da questo ricco convegno, che è, tutto sommato, il rapporto fra individuo e società.

ENRICA TEDESCHI

Fas, ius e mos: nostalgia dell'unità?

Per molti secoli la religione è stata la comunitaria espressione dell'atteggiamento dominante verso la vita e della concezione globale della realtà; oggi, in Occidente almeno, anche quando il legame tra Res publica ed Ecclesia è forte, la fusione tra fas (lecito religioso), ius (lecito giuridico) e mos (lecito consuetudinario) è spezzata irrimediabilmente; ovviamente l'evoluzione storica non appare lineare, ma anzi convulsa, contraddittoria e in talune zone del mondo il conflitto tra i tre ordinamenti assume aspetti drammatici — come in quei paesi arabi dilacerati tra l'ideale della laicizzazione modernizzante (che pone come Grundnorm il benessere economico) e la nostalgia, appunto, d'un regno di Dio tranquillante e inglobante — o si confonde in una inversione di ruoli, come accade là dove la religione diventa etichetta formale di forze politiche.

I diversi interventi sui rapporti e sulla interazione tra Stato e religione, nella conferenza internazionale di sociologia delle religioni di Helsinki, hanno prospettato tutti i modi di vedere i rapporti tra religione e Stato, compresi quegli atteggiamenti tra i due ordinamenti che per l'Occidente capitalistico sembrano avere soltanto un senso e un valore storico.

Ne è venuto fuori un mosaico panoramico spaziale, con tasselli che riproducono esemplarmente le diverse posizioni che la storia, via via ha configurato:

1) Sol et Luna. Lo Stato ha il suo posto nell'ordine del mondo, ma è subordinato al potere religioso (ut Sol et Luna ...). Lo Stato ispiri le sue norme a quelle religiose (ad nutum Ecclesiae). Precetti diversi da quello religioso sono peccato e dunque illecito (È la posizione del radicalismo islamico).

2) Ius identico a Fas. La religione è un aspetto del sistema di valori di ciascun ordinamento sociale (sua cuique civitati religio): contrasti tra norme religiose e laiche possono sorgere solo sul terreno internazionale, poiché all'interno di un ordinamento fas e ius coincidono. I culti diversi da quello ragionevole (o da quelli ragionevoli) sono errore da correggere o punire (gli esempi vengono dall'Oriente).

3) Collaborazione. Lo Stato e l'ordinamento religioso hanno in comune un patrimonio di valori di gran lunga più importante dei valori divergenti. Lo Stato tuteli la religione, dunque, come bene di interesse pubblico. È in sostanza, la posizione di molti Stati che pure si dichiarano laici.

4) Chiesa con Dio, Stato col diavolo. La Chiesa è la Civitas dei, lo Stato è Opus diabolicum. Il fidelis aborrisca lo Stato; se necessario, subisca, per ciò che non urta i comandi religiosi. L'ordinamento giuridico. È chiaro che lo Stato sarà portato a divenire «etico» restringendo il ragionevole religioso (È la posizione, ad es., dei Testimoni di Geova, «ambasciatori d'altro regno»).

5) Stato laico. Lo Stato è ordinamento a-religioso, si disinteressa della religione in sé, ma tuteli la libertà religiosa come aspetto della libertà di manifestazione del pensiero e nel quadro del diritto alla riservatezza. I culti sono leciti, finché non urtano contro le norme penali.

6) Stato etico. Lo Stato è fonte esclusiva di norme etico-giuridiche (Stato etico):

a) si esautori la norma religiosa; oppure:

b) si protegga la religione perché, e in quanto, rafforzi precetti già riconosciuti come etici dallo Stato.

7) Religione è mistificazione. La religione è contraria alla mora-

le verace poiché nuoce all'umanità. Estirpiamo il malseme: «la società rigenerata dovrà essere inevitabilmente irreligiosa» perché «l'Ideologia religiosa ostacola il progresso della scienza», o ancora perché «le religioni costituite non ostacolano meno lo sviluppo della vita sociale che quello del sapere oggettivo»: non libertà di religione, bensì libertà dalla religione, in primis dai culti.

8) Chiesa e Stato, sovrastrutture. Lo Stato e gli ordinamenti religiosi sono dannose sovrastrutture sociali. Si lotti contro i secondi, finché non si possa abbattere anche il primo. Le forme nuove sono le più pericolose, per la loro forza sulle coscienze.

Il modello scandinavo della secolarizzazione è caratterizzato da limitatissimo pluralismo religioso, dal riconosciuto grado socialmente elevato del clero, da scarsa frequenza alle funzioni religiose, pur nel conservatorismo delle strutture e delle credenze religiose.

Nella comunità nordica (che oltre gli Stati scandinavi comprende anche l'Islanda e la Danimarca) la linea è comune, anche se in Finlandia vi è la presenza, per ragioni storiche, di due chiese, quella evangelico-luterana e quella Ortodossa, indipendenti dallo Stato, che esercitano la funzione sociale (para-giuridica, se non propriamente giuridica), di «maestro di cerimonie» nei momenti importanti della vita individuale. La Chiesa evangelico-luterana in Finlandia (J. Sihvo, The Evangelical Lutheran Church of Finland), è storicamente legata con lo Stato, ma si sono allentati i vincoli tanto che si può parlare di indifferenza reciproca, anche se, sotto il profilo giuridico, il fatto che le 599 parrocchie locali abbiano diritto di imporre tasse, crea un collegamento tra i due ordinamenti. Invero la frequenza ai riti arriva sì e no al 3% del numero di coloro che aderiscono alla confessione. Vi è poi una costante emorragia dalla Chiesa evangelico-luterana, cui sembra affidato soltanto, come s'è detto il compito fondamentale di scandire i tempi della vita umana. Invero v'è chi sostiene che la crisi della Chiesa in Scandinavia (G. Gustafsson, Politicization of State Churches - A Scandinavian Religious Model) segna la perdita della nazionale, storica unità sorretta dalla omogeneità nelle credenze, anche se alla Chiesa è iscritto il 90% della popolazione. Resta però che il sistema scandinavo è una vera e propria alleanza Stato-Chiesa, paradossalmente indipendente dal contenuto fideistico, sicché molti sottopongono a critica in nome della libertà religiosa il sistema. Comunque non v'è stato un progressivo allontanamento tra Stato e Chiesa in parallelo e in corrispondenza della avanzatissima scristianizzazione: in fondo l'opinione pubblica favorisce il sistema storico ereditato dal passato. Il meccanismo per rendere indipendenti le chiese scandinave dagli Stati negli ultimi decenni è stato quello di creare,

costituire strutture rappresentative più ampie della parrocchia fino alla rappresentativa statale per evitare che al di sopra della parrocchia esista soltanto la struttura statale. Conservatorismo di strutture, rivoluzione di sostanza in quei paesi. Il momento più dinamico dei rapporti stato-religione non è certo in Scandinavia quanto nei paesi dell'Est europeo, dove inestricabilmente si legano motivi politici e religiosi (E. Pace, Religion et société en Europe de l'Est. Religion and Society in East Europe).

Negli ordinamenti della Polonia, della Cecoslovacchia e dell'Ungheria (P. Michel, Legitimation et régulation étatique de la religion dans les systèmes de type soviétique - L'exemple du catholicisme en Pologne, Tchécoslovaquie et Hongrie) la soppressione della religione costituiva uno dei fini fondamentali dello Stato marxista, ma negli ultimi anni di fatto il potere politico è entrato nell'ordine di idee di transazioni complesse con le Chiese, alcune delle quali, in particolare quella polacca, attraverso un processo di disalienizzazione, detotalizzazione e desovietizzazione hanno acquistato notevole influenza: invero il gioco dello Stato è abbastanza sottile inquantoché il campo religioso perde autonomia, quanto più si applica al campo politico, di cui tende alla ristrutturazione.

La peculiare posizione storica della Polonia investita tra il 18° e il 19° secolo dalla Russia ortodossa, dalla Prussia protestante e dall'Austria cattolica dà ragione delle correnti contrastanti che coesistono nel pensiero e nelle opinioni giuridico-politiche in materia ecclesiastica, in quel paese (A. Swiecicki, Religion et Etat: l'exemple de la Pologne).

Certamente in taluni Stati il livello della differenziazione tra morale, religione e diritto non è portato avanti come in Occidente né è intellettualmente accettato. Per quanto riguarda la Nigeria (J.K. Olupona, Religion, Law and Order: State Regulation of Religious Affairs in Nigeria) è stato sottolineato che, se da un lato lo Stato ha accettato di far parte della organizzazione islamica internazionale, in realtà poi vi è uno scontro di forze tribali e di Chiese cristiane indigenizzate che danno alla distinzione religione-diritto un valore assai relativo (siamo più vicini all'unità dell'ordinamento, insomma).

Nel panorama mondiale è alla attenzione di tutti il problema dei rapporti Stato-religione nei paesi islamici. Sembra potersi teorizzare la gestione della religione da parte dello Stato Islamico in questi termini: un islamismo scritturale/riformato a pro' degli Sciiti e per l'opinione pubblica mondiale, un islamismo tradizionale ad uso delle masse; un sistema di duplex interpretatio che configura la religione

come instrumentum regni (J. Waardenburg, Etat, Islam et gestion culturelle). Invero, mentre in alcuni Stati arabi si sottolinea la necessità di una separazione tra religione e diritto (A.N. Messarra, Religion et Etat: mécanisme de régulation dans les systèmes politiques arabes contemporains [Les cas de l'Egypte, de la Jordanie et du Liban]) il Marocco è il tipico esempio di reductio ad unum al vertice dei due ordinamenti, di cui unica fonte e princeps è il capo di Stato, leader politico dei credenti e ispirato depositario della fede (A. Dialmy, Religion et Etat au Maroc). In Tunisia, come in altri Stati arabi, la posizione del potere costituito oscilla tra il grande ideale di Atatürk, che volle fare del suo paese uno stato moderno aconfessionale (col rischio che la religione costituisca nucleo di condensazione delle insoddisfazioni sociali) e una confessionalità che accolga la fede popolare (M. Kerrou, Régulation étatiques de l'Islam en Tunisie contemporaine).

Ma non sempre i fattori della separazione tra Chiesa e Stato hanno natura giuridica; talvolta l'apparente funzione o confusione tra le due sfere normative è poi in realtà superata dalle prassi (J. Demerath, Religious Capital and Capital Religions: Cross Cultural and Non-Legal Factors in the Separation of Church and State). Ma nessun sociologo potrebbe negare quanto visibile e invisibile contenuto religioso abbia l'ordine giuridico: l'ondata trasformatrice della sconfitta del '45 in Giappone ha lasciato tuttavia a fondamento dell'attitude, della Gesinnung sociale, le idee del taoismo e del buddismo che forgiarono la coscienza sociale (J.P. Bastian, Sociétés protestantes et révolution mexicaine, le paradigme de 1789), mentre nell'immenso spazio territoriale e spirituale della Cina, dove le grandi forze tradizionali di pensiero, religioso e non, cozzano contro ideali di impostazione, la crisi di valori che investe il vasto gruppo dei mussulmani cinesi, è frutto e prova che le spinte di trasformazione sociale possono ridurre la partecipazione comunitaria in buona parte legata al fas, specie dei giovani (J. Berlie, Régulation étatique et minorité islamique en Chine).

Se il primigenio ruolo della religione come naturale ideologia di legittimazione del potere politico è negli Stati moderni non di rado non funzionante (C. Prandi, Religion and State: a Sociological and Historical Problem), il Cile dà l'esempio di un appello costante, da parte del potere politico ad una legittimazione religiosa, anche quando la religione vissuta è entrata in contrasto con l'autorità politica, venendo così paradossalmente le due istituzioni, Chiesa e Stato, a pretendere l'esclusiva legittimazione per sé stessa da parte della religione, che l'una e l'altro pretendono propria (G. Parker, Church-State Relationship in Chile 1968-1988). Lo Stato d'altra parte ha bisogno

del fas, poiché non crea esso stesso cultura, sebbene possa recepirla, manipolarla: è la comunità creatrice di cultura. Una riprova di questo si trova nella dinamica ecclesiasticistica francese dove l'imposizione di un quadro laicistico con la legge del 1905, non ha impedito che progressivamente affiorassero le tendenze naturali, cioè comunitarie, dando spazio a componenti della cultura che sembravano sepolte, quali l'orientamento giudaico-cristiano (R. Mehl, Etat, culture et laïcité: analyse de l'évolution française).

La Svizzera rappresenta un paradigma di evoluzione del fatto religioso nello Stato moderno, declinando l'influenza delle Chiese sulla struttura statale (P. Voll, M. Krüggeler, Religion and Politics in Switzerland).

Nuovo problema è quello delle comunità di immigrati islamici in Europa, dove si fanno portatori di un credo abbastanza divergente da quelli tradizionalmente accettati in Occidente. Le strutture ecclesiasticistiche degli Stati europei debbono tener conto di tale realtà (A. Bastenier, La régulation étatique de la religion. Réflexion comparative à partir de la situation des communautés musulmanes transplantées par l'immigration dans les pays européens).

Così, dunque, la coesistenza di ordinamenti in parte contrastanti all'interno delle società contemporanee (sono contemporanee anche quelle che sembrano ai margini della cosiddetta civiltà planetaria) introduce un elemento distruttivo all'interno delle società stesse: esso si manifesta come mortale per le società in cui la divergenza tra ordini si verifica per influenza traumatizzante esterna, (è il caso dell'agonia delle tribù amazzoniche), ma anche quando non giunge a tale potenziale, il conflitto priva di senso la vita organizzata in società, trasforma quindi il socius in uomo-massa che segue i precetti senza credere in essi, accettando talvolta la rinuncia come ideale e formando una società troglodita poiché rinunciataria all'interno della società organizzata.

È possibile ricostruire un continuum di fas, mos e ius, ritrovare l'unità che era propria del sistema di precetti tribale? La domanda è retorica in una cultura come quella attuale che dà il primato alla libertà. Piuttosto si tratta di trovare un supporto ai precetti sociali che tenga il posto della tradizione. E tale supporto non può essere che la ragione. Ma il discorso, a questo punto, va ai massimi problemi...

MICHELE C. DEL RE

Potenzialità e fascino dell'Islamismo

Anche in Italia ci si comincia a porre qualche problema circa la presenza islamica; prima, si è parlato della Moschea, poi del diritto al ricongiungimento delle famiglie, per i lavoratori stranieri immigrati: come fare, in questo caso, di fronte alla presenza di più mogli? Ancora, il 16 settembre '89 i giornali riportavano con un certo risalto le preoccupazioni al riguardo del cardinal Poletti, vicario del pontefice per la diocesi di Roma. Che si tratti di un fenomeno reale, è indubbio. Il tema è stato affrontato in modo ampio, con puntuali analisi e con ampio respiro, in un testo di Dassetto e Bastenier, che da anni si occupano dei problemi delle migrazioni, con particolare riguardo all'Europa (Felice Dassetto, Albert Bastenier, Europa: nuova frontiera dell'Islam, Roma, Edizioni lavoro, 1988, p.283; il testo era uscito in lingua francese nello stesso anno).

Bruno Etienne nella sua Presentazione sottolinea l'attenzione degli autori tanto ai problemi strutturali di questo tipo di immigrazione, quanto alle linee culturali e religiose, ai fini di una migliore comprensione dell'«immaginario degli immigrati», la loro attenzione al rinnovamento islamico, ai problemi della laicità e della secolarizzazione. Anche a lui, come agli autori, sembra infatti di poter rilevare «lo sviluppo di una teologia e di una mistica più attiva in Europa che nei paesi d'origine, dove la dittatura, la repressione, l'assenza di democrazia sono dei reali ostacoli alla ricerca, anche a quella unicamente teologica».

Dassetto e Bastenier sottolineano, nelle linee introduttive, il «pragmatismo quotidiano» e la mancanza di una chiara linea politica per quanto attiene alla storia dell'immigrazione in Europa, il fatto che negli anni '60 si era pensato a movimenti di manodopera e ci si era trovati di fronte ad una migrazione di popoli, in cui ai lavoratori fanno seguito le famiglie; richiamano in particolare l'occultamento del processo reale in corso, che dava una certa legittimità al trattamento differenziale rivolto agli immigrati extra comunitari. Con gli anni '70 si fa però strada la consapevolezza del fallimento delle politiche di ritorno ai paesi d'origine, mentre molti degli stessi immigrati si rendono conto del loro «radicamento definitivo», specie con riguardo al Nord Europa. Emerge la presenza di una «seconda generazione», che spesso ha davanti a sé come sola prospettiva quella di un ingrossamento delle fila della disoccupazione giovanile o dei gruppi sociali devianti, poiché disgraziatamente il radicamento viene a coincidere con un periodo di crisi e di disoccupazione, di mu-

tamento dell'apparato produttivo europeo.

La presenza musulmana viene calcolata intorno ai 4 milioni fra RFT, Francia, G.B., Belgio e Paesi Bassi: più visibile comunque in certi luoghi a causa della maggiore concentrazione, dei più alti tassi di nascita in confronto alle popolazioni autoctone (e vale forse la pena di richiamare la tesi di Pierre George, secondo il quale molta migrazione dal Maghreb sarebbe stata incoraggiata a scegliere come meta la Francia oltre che per risolvere il problema della manodopera, per venire incontro a quello della natalità). Inevitabile quindi una riflessione in merito, anche se obbligata e in ritardo. Intanto, cambia almeno in parte lo scenario, poiché, come notano gli autori, emerge la categoria musulmana come categoria politica di un certo peso nelle relazioni internazionali, a prescindere dalle singole categorie nazionali: fatto da ricollegare, probabilmente, alle relazioni mercantili intessute con i paesi arabi. È così che «... questo insieme di nodi politici ha un asse comune: l'Islam si è imposto all'Occidente come fatto politico, come ideologia politica ma anche come strumento che profila degli spazi e identifica delle appartenenze.» (p. 25). Il testo segue a grandi linee gli eventi, dalla fondazione con Maometto alla rivoluzione in Iran, alle vicende dell'Afganistan, alla questione palestinese, si sofferma sui contemporanei flussi migratori, dà notizie circa le principali linee religiose, la cultura, le associazioni politiche, anche quelle terroristiche. Data la forte presenza, sempre più viva e visibile, utile il lessico che propone le più usuali forme espressive e ne chiarisce le accezioni, così come la presentazione dei periodici di carattere islamico pubblicati o comunque in circolazione in Europa, distinti per nazione (in Italia il Cesi, settimanale in lingua italiana del Centro Edit.Studi Islamici, e il Messaggero dell'Islam, mensile, rivista culturale e bollettino informativo del Centro Islamico di Milano, vicino «alle posizioni radicali dell'islamismo»). Tema di fondo del testo — problema attuale, di evidente importanza — è quello del risveglio islamico e dell'inserimento dell'Islam in Europa, che vuol poi dire riflessione sulla possibilità e sulle modalità di incontro fra due culture che si sono a lungo ignorate e che hanno secoli di incomprendimento alle spalle (nel senso di un incontro fra culture andavano del resto il testo di F. Ferrarotti Oltre il razzismo, Roma, Armando Armando, 1988 e il recente incontro promosso a Roma dall'YWCA il 16 settembre). Fallimentare infatti si è rivelata l'assimilazione «per mimetismo» tentata da molti giovani immigrati, mentre aumenta il numero di coloro che ricercano le loro radici, si interrogano circa la loro identità, compiono una sorta di «viaggio in una cultura per loro in parte sconosciuta che incontra necessariamente la realtà musulmana,

come civiltà, dunque come insieme di codici culturali, di segni, di valori». Altri, poco numerosi oggi, la scopriranno anche come religione e come politica e ideologia. L'Islam in Europa, dicono gli autori, «si radica su un fatto umano e sociale che va compreso in tutta la sua profondità e drammaticità» (p.244). La sfida cui l'Europa, da questo punto di vista, si trova di fronte è quella di una integrazione degli apporti positivi delle due civiltà. Molti i problemi, in parte legati alla diversità di concezioni religiose (i musulmani pensano l'Islam «come un fatto organizzatore dello spazio pubblico, cioè come una società e dunque come un sistema giuridico», secondo una triade indissociabile, vale a dire «religione, mondo/secolo cioè società, Stato» p.250) e culturali, con particolare riguardo al diritto. Il rischio, quello di fare dell'inserimento islamico in Europa un fatto sempre più conflittuale, con accrescimento di tensioni e rischi evidenti. L'optimum, la possibilità di arrivare ad un incontro con la cultura musulmana, incontro che porterebbe ad una grande ricchezza di tipo culturale nelle società europee. Processo non certo semplice, anche perché secoli di storia e di incomprensioni dividono le due culture. Ricordo nettamente, a questo proposito, una visita alla cattedrale di Malta, durante un incontro di una associazione euro-araba. Noi italiani siamo cresciuti su libri di storia che esaltavano il valore cristiano nel contenere i sanguinosi e rovinosi attacchi musulmani, che narravano di Vienna assediata, della gloria dei paesi dell'Est, cui si doveva la salvezza della civiltà europea; famose, del resto, le incursioni sulle coste italiane, vividi per me i racconti su Giulia Gonzaga, vedova giovanissima di Vespasiano Colonna, costretta a fuggire da Fondi, nuda, a cavallo, di fronte alle orde di Kaireddin Barbarossa, determinato a portare una preda preziosa al suo sultano, o quelli sulla battaglia di Lepanto, gloria di Marcantonio Colonna. Insieme con alcuni colleghi dell'Istituto di Sociologia di Tunisi ammiriamo le cancellate, unico oggetto prezioso — in oro — salvatosi dalle razzie di Napoleone grazie ad una veloce e provvida mano di vernice nera, entriamo all'interno della chiesa, che ospita la tomba dei gloriosi Cavalieri di Malta. Una giovane collega tunisina, che ha studiato alla Sorbona, esprime ad alta voce la sua soddisfazione: finalmente può calpestare le tombe di questi infami cavalieri! Noi con difficoltà e non senza sbalordimento ci rendiamo conto della legittimità del suo punto di vista.

Unica possibilità di superare barriere ed incomprensioni culturali, dicono Dassetto e Bastenier, quella di un confronto che «tenderà a porre delle questioni ed a mettere in questione dei dati che gli uni e gli altri considerano come definitivamente acquisiti», come il

diverso concetto di Stato (laico per gli uni, confessionale per gli altri) o di ordine pubblico, o ancora di uguaglianza dei sessi nel diritto familiare. Indubbio il fatto che l'Islam potrebbe arricchire con la sua lunga e originale tradizione culturale, quella europea, in larga parte lacerata e consunta; resta da vedere, se, come dice Flory essi accetteranno di «essere, semplicemente, dei cittadini d'Europa. È improbabile, ed allora molte cose dovranno essere negoziate» (cit. in Europa: nuova frontiera dell'Islam, p.260).

Difficile prevedere il futuro. Una certezza comunque c'è, e la sottolineano gli autori: quella per cui il pensiero occidentale sarà comunque scosso dalla presenza islamica, sarà «interpellato sulle proprie fondazioni». Sarebbe bene non arrivarvi del tutto impreparati.

MARIA I. MACIOTI

Rifugiati de facto a Salisburgo

A Salisburgo, dal 18 al 20 settembre, si è tenuto il 39° Congresso internazionale dell'AWR, l'Association for the Study of the World Refugee Problem. Il Congresso, annuale, ha avuto come titolo «I Rifugiati de Facto» e ha visto gli interventi di esperti in diritto, economia, sociologia e psicologia, provenienti dall'Europa e dall'Ungheria.

L'AWR-Sezione Italia è stata rappresentata dal Prof. Giorgio Conetti, docente di diritto internazionale all'Università di Trieste, mentre il Prof. Luigi Frighi, docente di igiene mentale all'Università di Roma «La Sapienza», è stato presente con una relazione letta dal dr. Massimo Baldazzi.

L'Associazione, che da circa quarant'anni si occupa dei rifugiati, si è presentata con una sensibile novità al suo interno: la costituzione e partecipazione attiva dei Raggruppamenti Giovanili, per le sezioni Italia e Sovrano Ordine di Malta. Questi ultimi hanno trattato, attraverso sei interventi, il tema de «La seconda e terza generazione dei rifugiati». Il Raggruppamento Giovanile-Sezione Italia ha sviluppato tre interventi: due, aventi indirizzo giuridico, realizzati dalla dr.ssa Daniela Lomio e dal dr. Giuseppe Sigillo Massara, ed uno, di indirizzo sociologico, è stato presentato dalla scrivente.

Possiamo immediatamente constatare, dal titolo del Congresso, quanto sia stato significativo il prendere in considerazione proprio quegli immigrati che, a vario titolo in Europa, non possono legalmente rivendicare lo status di rifugiati.

Gli interventi presentati, secondo le discipline di competenza, sono stati piuttosto unanimi nel rilevare problemi comuni a tutti i paesi rappresentati. Al di là delle peculiarità, per provenienza e motivazioni, con cui l'immigrazione clandestina si presenta nelle varie nazioni di accoglienza, non c'è dubbio che questo fenomeno ha prodotto, e continua a produrre, una profonda crisi nelle sfere giuridica e sociale. Attraverso le varie testimonianze, infatti, è emerso in modo preponderante la carenza e l'inadeguatezza delle norme giuridiche a regolare un'immigrazione che si connota come clandestina solamente perché chi chiede asilo proviene da paesi che non sono previsti né nella Convenzione di Ginevra del 1951 né nel Mandato Acnur del 1955. Ciò che è stato messo in discussione è il noto problema della «riserva geografica», divenuta oramai anacronistica ed inadatta alla situazione attuale. Del resto è il fatto di essere società avanzate ed industriali che richiede ed attira una manodopera per tutti quei lavori che più nessuno vuole svolgere. Se tale situazione costituisce una speranza per tutti coloro che sono costretti a lasciare il proprio paese d'origine, per lo stato di miseria, di guerra, di sopraffazione, di persecuzione politica oppure di calamità naturali in cui versa, questo deve impegnarci nel riconoscere loro, come minimo, quei diritti fondamentali ed inalienabili propri di quei paesi che si definiscono democratici.

Tutti i partecipanti sono stati d'accordo nel ritenere che non è più possibile, e sarebbe comunque inaccettabile, chiudere le frontiere a chi chiede la possibilità di esercitare il diritto alla vita dal momento che altrove gli è negato; tale chiusura, infatti, rappresenterebbe una sconfitta per il nostro essere società, per le sue strutture portanti, per la dignità delle sue istituzioni. Gli immigrati sono una realtà oggettiva e come tale richiedono precise risposte. I relatori sono stati concordi nell'affermare che, oltre l'impegno giuridico, la situazione creatasi necessita un forte impegno sociale da parte di ognuno di noi.

L'immigrato, come nuovo soggetto/attore del sociale, provoca inquietudine, a volte rifiuto, se non atteggiamenti razzisti, perché rappresenta colui con il quale non siamo abituati a condividere la quotidianità. Egli è latore di una cultura diversa con la quale dobbiamo imparare a convivere, occupa, nella società che lo ospita e in cui entra a far parte, una posizione marginale (Park [1928]) rafforzandone da una parte la posizione interna e promuovendone dall'altra il cambiamento come outsider (Elias [1965]): e, in una sola parola, lo «straniero». Il modello di interazione che caratterizza il rapporto tra società e straniero comprende, contemporaneamente, capacità di emarginazione e produzione di integrazione, quindi, occorre favorire quanto più possibile il contatto fra «emarginati ed integrati», perché esso è

la preconditione fondamentale del formarsi di qualsiasi cultura. Decaduto l'eurocentrismo non resta altro che «ripensarci in termini nuovi» (cfr., F. Ferrarotti, Note preliminari sulla questione degli immigrati stranieri in Italia, in Stranieri a Roma, Caritas diocesana di Roma - Siores, Roma, Siores, 1989, pp. 3-8) e, soprattutto, ripensare e rifondare un nuovo diritto di cittadinanza, base imprescindibile per una convivenza più umana, affinché chiunque immigrì in Europa non venga più penalizzato dal luogo di provenienza o dalla razza, senza più creare immigrazione privilegiata od esistenze negate. Il rifiuto dello straniero deve essere letto come un atto di debolezza e povertà sociale, di immaturità o di decadenza culturale. La trasformazione sociale a cui stiamo assistendo esige precise ed adeguate azioni da parte di tutti i governi europei, ma anche da tutte quelle istituzioni socializzanti quali, ad esempio, la scuola ed i luoghi di lavoro, che devono aiutare tutti noi a capire e comprendere i nuovi «vicini». Fallito l'ottimismo del melting pot, ci siamo accorti che non è così semplice accettare il «diverso da noi» ed è senz'altro utile il consiglio della Wiesinger (si è presentata con un intervento dal titolo De facto refugees - Causes problems and solutions) quando afferma che un primo passo avanti nella soluzione del problema è quello di «introduce more education programs which teach the public and the refugees to respect each other's culture, country and environment under reasonable conditions. These programs should aim at creating a change of heart in the public by teaching them to accept refugees as the weaker members of our human society. ... These programs should prove to them that some of greatest men and women have been refugees, and that many refugees have the potential of making a positive contribution to their new country». La grande sfida che non possiamo più sottacere è costituita dall'«integrare senza snaturare» (cfr. F. Ferrarotti, op.cit.) dall'affermare un'eguaglianza nella diversità.

Il Congresso AWR si è svolto in uno spirito di consapevolezza delle difficoltà ma di ottimismo per le soluzioni future al problema dei rifugiati e si è concluso con l'invito, rivolto a tutti i partecipanti, a continuare a lavorare, in questo senso, per il 40° Congresso Internazionale che si terrà a Strasburgo il prossimo anno.

ARIANNA GRAZIANI

Le nuove minoranze etnico-linguistiche in Europa

Si è tenuto a S.Cesarea Terme/Lecce, dal 1° al 7 maggio 1989, un seminario internazionale sul tema «Le nuove minoranze etnico linguistiche in Europa: i problemi di integrazione, intervento sociale e formazione dei migranti in Europa», organizzato dall'Istituto di Sociologia dell'Università di Lecce e dall'Associazione culturale «Il Frantoio», con il contributo della Commissione delle Comunità Europee. Vi hanno partecipato ricercatori ed operatori sociali e culturali italiani, francesi, olandesi, danesi, spagnoli, turchi e tedeschi. Il Seminario aveva i seguenti obiettivi:

- a) un confronto sulle condizioni dei migranti nei paesi della Comunità Europea e i programmi di inserimento nei contesti sociali e lavorativi;*
- b) una analisi dei programmi di formazione socio-culturale e professionale, nonché delle metodologie e contenuti a cui si fa riferimento;*
- c) l'individuazione di un progetto comune di ricerca e formazione nel settore della emigrazione.*

La prima giornata del seminario è stata dedicata ad un incontro pubblico sul tema «Vecchie e nuove migrazioni in Europa», durante il quale sono state presentate le finalità del seminario e tenute le relazioni di base.

Nelle giornate successive si sono svolti i lavori di gruppo: il primo su «I problemi dell'identità culturale e l'appartenenza etnico linguistica»; il secondo su «Le politiche della Comunità Europea e dei paesi membri riguardo le condizioni di lavoro, diritti politici e civili degli emigranti»; il terzo su «Le metodologie nella formazione dei migranti».

Nell'ultima parte del seminario, vi è stato un confronto dei risultati raggiunti nei gruppi di lavoro e si sono poste le premesse per continuare, onde giungere a realizzare un programma di formazione di base e di ricerca comune per operatori che in vari settori (formativo, sociale, culturale, sindacale, ecc.) dei diversi paesi sono impegnati nel lavoro con i migranti.

I partecipanti, pur proveniendo da diverse esperienze, hanno convenuto che la figura dei migranti in Europa è senza dubbio cambiata negli ultimi decenni ed è, quindi, necessario un nuovo approccio, sia teorico, sia pratico, alle problematiche connesse.

Vi sono paesi, come l'Italia e la Spagna, che, da luoghi di prevalente emigrazione, diventano meta di immigrati; ve ne sono altri, come la Germania, la Francia e l'Olanda, dove i «lavoratori ospiti»

sono divenuti una cospicua fetta della popolazione. Pur nella diversità, questi paesi si trovano ad affrontare nuovi aspetti comuni delle migrazioni: basti pensare ai futuri effetti del mercato unico europeo (con i problemi relativi alla circolazione della manodopera, allo «status» di cittadini europei, ai trasferimenti di capitali ed investimenti) ed alla crescente spinta — non solo demografica — dei nuovi paesi di emigrazione.

Va scomparendo la figura dell'emigrante che cerca solo lavoro nel paese ospitante, magari dignitoso e per un periodo limitato; oggi, e nel futuro ancora di più, gli emigranti cercano un riconoscimento sociale e culturale, una effettiva «integrazione», come cittadini a tutti gli effetti del paese ospitante, che tuttavia non esclude il desiderio di conservare la propria specificità/identità culturale.

Cambia quindi la condizione dei migranti: le esperienze di lungo periodo nelle aree ospitanti ed i contesti sociali e culturali spesso molto differenti, il più delle volte «chiusi» nei loro confronti, fanno sì che essi si configurino come vere e proprie nuove minoranze etno-linguistiche e culturali, generalmente emarginate nei processi produttivi e sociali. Di conseguenza, il problema si estende nel tempo e assume la sua maggiore gravità sociale con la difficile condizione dei figli degli emigranti, ormai una consistente fetta delle nuove generazioni europee, senza più referenti culturali e sociali nel paese d'origine e non ancora pienamente radicati in quello che è ormai il loro nuovo paese. Queste nuove forme e realtà di migrazioni pongono seri problemi di inserimento (o reinserimento) nell'ambito sociale e lavorativo, di identità culturale, di diritti di cittadinanza, di comunicazione (linguistica, corporea, espressiva), di opportunità nella formazione, ecc. I nuovi aspetti e le nuove problematiche delle migrazioni non trovano ancora strategie e risposte adeguate: i migranti restano cittadini di seconda o terza categoria — a seconda che siano europei o terzomondiali — e l'incontro tra differenti culture, lungi dal far crescere una auspicata società multiculturale, crea in Europa pericolose tensioni. Le legislazioni nazionali e regionali sono carenti e superate; la stessa normativa e le direttive della Comunità Europea non sono sufficientemente incisive in merito. Ma anche l'analisi scientifica e l'azione formativa hanno bisogno di nuove riflessioni: vanno profondamente rivisti i concetti di integrazione, identità, appartenenza culturale, ecc., come vanno ripensate metodologie e contenuti della formazione.

Nello svilupparsi delle relazioni e delle discussioni nei gruppi ci si è resi conto quanto l'obiettivo, cioè giungere alla proposta di un programma comune europeo di formazione per formatori che lavorano con gli emigranti, fosse complesso e abbisognasse di successivi

approfondimenti.

Vi sono, innanzitutto, problemi «pratici» da superare: strutture e curricula formativi finalizzati agli emigranti ed ai loro formatori sono differenti nei diversi Paesi europei, a volte quasi inesistenti come in Italia; così come le politiche nazionali e regionali nel settore sono frammentarie e contraddittorie, al di là degli enunciati. Quindi, uno dei primi punti che in seguito il gruppo si propone di affrontare è la modalità pratica di avviare un progetto formativo trans-nazionale, rivolto ad operatori dei paesi della Comunità Europea che abbia anche un riconoscimento internazionale.

Vanno anche rivisti i concetti teorici che orientano il lavoro con i migranti: vecchie interpretazioni di identità, cultura, etnicità, integrazione, non sono più sufficienti a spiegare la realtà della vita quotidiana, proprio perché sono profondamente mutate le visioni del mondo e le aspettative individuali. Per questo occorre riflettere su nuovi strumenti teorici, come base per i programmi di formazione. Infine, i programmi di formazione per gli emigranti sembrano inadeguati, e spesso rischiano di essere discriminati anche lì dove si sono profuse risorse e vi sono state esperienze positive. Dunque, vanno rivisti gli obiettivi della formazione, i contenuti, le metodologie, gli strumenti, ma anche individuata l'utenza che non può essere solo costituita dai migranti, bensì da tutti coloro che hanno un impegno nei loro confronti.

Nel Seminario sono stati evidenziati questi ed altri problemi che solo nell'immediatezza riguardano la crescita formativa di quella che è ormai una larga fascia della popolazione europea, ma che a lungo andare sono uno dei più gravi impedimenti alla crescita di una auspicata società multiculturale.

Malgrado tali difficoltà alla fine del Seminario è stata affermata la volontà dei partecipanti di continuare a lavorare insieme per raggiungere l'obiettivo di un progetto europeo di formazione.

È stato, quindi, preso l'impegno ad approfondire (prima in incontri nazionali e poi in un successivo Seminario Internazionale) alcuni dei temi trattati. In particolare, si ritiene necessaria una ulteriore riflessione specifica sulle metodologie e i contenuti della formazione professionale e culturale per gli emigranti, e sugli strumenti critici che la orientano, in modo da giungere ad una proposta concreta di iter formativo e di ricerca nel settore, preparando a tal fine strumenti didattici da verificare nei rispettivi Paesi.

Nel promuovere l'incontro si era consapevoli che era solo l'avvio, per un gruppo internazionale, alla ricerca di una base comune per un programma di lavoro con gli emigranti: le discussioni e le in-

dicazioni emerse dal seminario sono la necessaria premessa per creare un comitato permanente a livello europeo che periodicamente si confronta e sviluppa programmi comuni di ricerca e formazione.

LUIGI ZA

Zarathustra, il nano e la libertà dal destino della necessità

ECCE HOMO

Si! Io so le mie radici!

Insaziato come la fiamma

Ardo io e mi consumo.

Tutto che afferro diventa luce

Tutto che lascio si fa carbone:

Fiamma per certo son io.

(F.Nietzsche, La gaia scienza)

È incredibile — nemmeno la fusione nucleare a freddo ha avuto in un sol giorno (cfr. paginone centrale del Mercurio, La Repubblica, 3.6.1989) tanto spazio quanto la scoperta dell'acqua calda del signor Joachim Köhler, «autore del discusso saggio sul "Segreto di Zarathustra" (Zarathustras Geheimnis - Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Rotschaft, Greno Verlag, Nördlingen 1989, 643 pagine)».

Questi «si occupa del 1970 di Nietzsche», «ha studiato filosofia a Würzburg, Tubinga, New York e Stanford», e — nonostante tutto questo (o forse proprio per questo) — non ha capito proprio nulla di Nietzsche. Non poteva essere diversamente. Infatti il pensiero di Nietzsche «non è frutto di esercizi accademici — “a me vengono pensieri che mi mozzano il fiato. Ma ai dotti vengono solo pensieri che altri hanno avuto” — ma di un pericoloso e intricato percorso di enigmi (nel senso di gioco sacro, ne va della vita stessa), alla cui soluzione egli dedica e sacrifica tutto se stesso» (cfr. F. La Sala, Nietzsche per ipotesi, Belfagor, 4, 1981, pp. 452-468). Se mi si consente, la storia di uno dei più grandi esploratori della Terra di Occidente è vista dall'angolo — casuale — dell'aver frequentato, talvolta, bordelli...femminili e maschili, insieme: troppo «umano, troppo umano». La cosa che sorprende, però, è che degli intellettuali italiani, che sanno benissimo del grande lavoro critico fatto da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, come del lavoro di scavo e di interpretazione portato avanti da tanti validi studiosi (filosofi, ma anche psicanalisti), abbocchino a queste esche, mezze verità che servono solo a intorbidire le acque e a sporcarle di più, sì poi da buttare — nel mare già inquinato —

fanciullo e acqua sporca.

L'operazione di «643 pagine», particolarmente sulla pelle di Nietzsche, ha dello stregonesco e dell'edipico, semplicemente. Leggere, infatti, Nietzsche — colui che è passato attraverso le «tre metamorfosi» dello spirito (è il primo discorso di Zarathustra!): «come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo»; e, poi, ha visto nascere un altro uomo (il famoso uebermensch, cfr. «La visione e l'enigma», sempre in Zarathustra): «un trasformato, un confuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!» — dal punto di vista della sua omosessualità, significa non aver capito proprio nulla né di Nietzsche, né di Freud, e, cosa ancora più importante, di non aver capito affatto che Nietzsche ha combattuto come un leone proprio per uscire dalla gabbia di Edipo (in tale direzione, cfr. G. Vattimo, Il soggetto e la maschera, Milano, Bompiani, 1974, pp. 249 e ss.).

Mi meraviglio di Sergio Givone che — pur dicendo cose molto apprezzabili e per gran parte condivisibili (cfr. Mercurio, cit.) — lascia cadere la «provocazione» e tace, a riguardo. Meraviglia ma non troppo. La sua stessa interpretazione tragica non gli fa vedere la trappola...e lo porta a tenere il sacco di un'operazione solo «comica».

Freud, nel momento in cui ha sostenuto che il complesso di Edipo è insuperabile (un «sole» che non tramonta mai) — e, con questo, ha messo un macigno di morte e di rassegnazione sul desiderio e sull'immaginazione — ha fatto capire chiaramente che pochi Ulisse si salvano nell'oltrepassamento delle colonne d'Ercole, anzi, che nessuno — compreso Freud stesso — si salva dall'omosessualità latente o manifesta (su questo, cfr. le nuove prospettive di ricerca aperte da E. Fachinelli, La mente estatica, Milano, Adelphi, 1989, e, sul problema, specificamente, le pagine dedicate all'analisi del flirt tra Freud e Fliess, pp.153 e ss.).

Ora lavorare per 20 anni (circa) su Nietzsche — in questa direzione — per dimostrare che era omosessuale, «che ha in parte percorso e anticipato l'olocausto», et cetera, è appunto scoprire l'acqua calda e dire solo mezze verità — da «nano» (quello che Zarathustra porta in alto, sulle sue spalle — cfr. oltre). Sì, tutto questo è importante e nessuno lo contesta, ma è il riduzionismo semplificatorio che è inammissibile, che è solamente edipico (accecato e accecante).

Il signor Köhler ha mai pensato a cosa significa il suo cognome? Probabilmente no. Ma chi va a scuola da Nietzsche e da Freud deve imparare a sospettare, a queste cose deve pensare. In italiano, il termine Köhler significa quello che significa in tedesco — carbonaio... Non mi fraintenda! Ora cosa penserebbe il signor Joachim se noi giu-

dicassimo la Sua persona che è «al di là del bene e del male» — o, meglio, assolutamente degna di tutto il rispetto di questo mondo — ripeto, giudicassimo dall'angolo — casuale — del suo cognome il valore assoluto della Sua persona? Tutto il male di questa terra. E avrebbe perfettamente ragione!

Ebbene, si rifletta, egli ha fatto questo con il signor Friedrich Nietzsche, cioè contro l'uomo che ha amato altri uomini, ma che più di tutto ha amato la verità: «Posto che la verità sia una donna —, e perché no? non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne?» (cfr. F. Nietzsche, Al di là del bene e del male, «Prefazione»). Ha fatto la cosa più ingiusta proprio contro «il leone fanciullo» che ha lottato per tutta la vita per liberarsi dalle catene edipiche, dal ritmo tragico (dionisiaco-eracleo) del caso e della necessità o, per dirlo diversamente, dalle nozze di Cadmo e Armonia (cfr. R. Calasso, Le nozze di Cadmo e Armonia, Milano, Adelphi, 1988), o, ancora in altro modo ma che è sempre lo stesso, della guerra e della pace (quest'ultima da intendersi in funzione della guerra, in circolo — l'eterno ritorno della volontà di potenza, appunto).

Nietzsche è andato oltre. Ma poi è stato costretto a tornare indietro, a smarrirsi — come Kant (cfr. F. Nietzsche, La gaia scienza, aforisma 335) — a tornare «nella sua gabbia», a diventare omosessuale, filoaristocratico, filoantisemita, filonazista e tutto il resto, perché non ha trovato persone libere (non preti, non medici, non filosofi, non psicanalisti, non padri dispotici, non sorelle nevrotiche, et cetera) sul suo cammino, non per altro. «Io — scrive Nietzsche — sono la solitudine fatta persona» — e questo in un senso non psicologico, soltanto!

Il marchio dei figli di Laio (padre di Edipo) è sulla pelle di tutti — ma non è questo che fa la differenza. È la memoria della libertà, ciò che conta — sono le radici. Cosa ha invitato a fare Marx (il terzo grande maestro della scuola del sospetto): «cogliere le cose alla radice. E la radice dell'uomo è l'uomo stesso»? Cosa ha ricordato J.J. Rousseau: «L'uomo è nato libero, ma dovunque è in catene»? Per questo Nietzsche-Zarathustra ha amato e portato tanto in alto il nano («sono io che ti ho portato in alto!») — per fargli vedere la differenza e per affrontare i suoi «pensieri-gocce-di-piombo»: «O Zarathustra, [...] Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve cadere! [...] Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zarathustra, è vero: tu scagliasti la pietra lontano, — ma essa ricadrà su di te!» («La visione e l'enigma»).

Nietzsche ha lottato con tutte le sue forze con il nano (mezzo

uomo - mezzo talpa) e, proprio quando stava per disperare, ha vinto.

Egli ha visto l'uomo nuovo. Non ha potuto fare altro («Per chi ha navigato "in profonde lontanze di luce" (VI, 1, 282), per colui che ha esplorato e scoperto non solo "la terra 'uomo'" ma anche "la terra 'futuro degli uomini'" (VI, 1, 260), non è possibile altro: vivere "illuminato dalla virtù di un mondo, che non è ancora mai esistito" (1882) e invitare a salpare con coraggio e pazienza verso la nuova terra — "la terra non ancora scoperta, nelle lontananze del mare" (VI, 1, 249). A chi pretende altro non può che rispondere "tracotantemente": "Ecco delle speranze: ma che vedrete e udirete di esse, se non avete vissuto nell'anima vostra splendore e fiamma e luci antelucane? Posso solo destare il ricordo: non m'è dato di più! Muovere le pietre, trasformare le bestie in uomini — è questo che volete da me? Ah! Se siete ancora pietre e bestie, cercatevi prima il vostro Orfeo!" (V, 2, 165)» (cfr. F. La Sala, Nietzsche, «Columbus novus», La Critica Sociologica, 78, 1986, pp.33-34). Ma non è dalla sconfitta o dai punti di arretramento che bisogna leggerlo o giudicarlo. Egli ne è consapevole. E chiede e aspetta ancora aiuto: «Voi uomini arditi che mi circondate! Voi, dediti alla ricerca e al tentativo, e chiunque tra di voi si sia mai imbarcato con vele ingegnose per mari inesplorati! Voi che amate gli enigmi! Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai, interpretatemi la visione del più solitario tra gli uomini! Giacché era una visione e una previsione: — che cosa vidi allora per similitudine? E chi è colui che un giorno non potrà non venire?».

Intanto noi, come Nietzsche, come Freud, come Marx, e, come tanti Altri, siamo tutti in catene. E facciamo finta di non capire. C'è chi sta nella taverna di Bacco e Arianna, c'è chi sta nella caverna a luci rosse di Platone, c'è chi sta dentro o nei pressi della casa del «padre venerando e terribile» — Parmenide, c'è chi sta allo stadio a vedersi le partite del Caso e della Necessità, e c'è chi sta a contemplare il proprio ombelico e a coltivare il proprio orticello. Ma che differenza fa? Siamo tutti sulla stessa barca, con l'acqua fino al collo. E questo è il problema, come molti cominciano a pensare. Sinceramente, con Nietzsche — oltre.

FEDERICO LA SALA

Il 1789 in Toscana. La rivoluzione francese nel Granducato

C'è una frase di Pietro Verri¹, scritta duecento anni fa, che spiega perfettamente perché, anche oggi, la rivoluzione francese non sia solo un tema «accademico», ma resti anche un tema «politico».

«Le idee francesi — scriveva — servono di modello agli altri popoli. Sin tanto che i diritti dell'uomo erano stabiliti fra le montagne delle Alpi, fra le paludi dei Paesi Bassi, e nell'isola della Gran Bretagna, questi sistemi poca influenza avevano nella moltitudine d'altri Regni. Ora la luce sta riposta nel cuor d'Europa: non può a meno ch'ella non influisca sugli altri governi».

In Toscana però il modello francese venne a porsi in maniera antagonistica nei confronti di un altro modello, quello leopoldino che, a sua volta, era la realizzazione concreta di un modo di governare basato sulle riforme elaborato dal mondo dei lumi della seconda metà del '700.

Si spiega allora la lotta che, partita dai contemporanei, non si è spenta ancora oggi, tra quanti sostengono la superiorità del primo e del secondo modello presentando meriti e demeriti, possibilità di sviluppo e limiti dell'uno e dell'altro. In questa chiave va visto il convegno svoltosi a Cortona (22-24 settembre 1989) nel corso del quale i relatori hanno focalizzato la realtà toscana di quegli anni e le prospettive di sviluppo politico, economico e sociale dell'età leopoldina sulla quale venne ad interferire pesantemente la serie di vicende di Francia che coinvolsero successivamente anche la penisola.

Partendo da un'analisi di quello che hanno scritto gli storici sulla Toscana di quegli anni (Romano Ugolini), si è poi passati a delineare il quadro delle ripercussioni e dei riflessi della rivoluzione francese in Toscana fino alla «democratizzazione» del 1799 seguita dall'occupazione francese e dal successivo movimento del «Viva Maria». Franco della Peruta ha evidenziato la grande importanza di questi avvenimenti per la maturazione culturale dei gruppi dirigenti toscani che portò al passaggio alla moderna coscienza politica.

Mario Mirri ha negato validità all'alternativa riforme- rivoluzione sostenendo che bisogna ricondurre entrambe entro uno stesso movimento europeo di necessarie trasformazioni. Questo movimento conobbe gradi e livelli di successo diversi da Stato a Stato, ma, alla fine, presenta dei risultati tendenzialmente univoci, dati dal modello comune di soluzioni offerte alle diverse società europee dall'esperienza rivoluzionaria francese. Zaffiro Ciuffoletti ha analizzato i fatti francesi attraverso i dispacci di due spettatori estremamente

validi: i diplomatici toscani a Parigi.

Affascinati dagli aspetti positivi del moto rivoluzionario e favorevoli alla costituzione, i due diplomatici si resero anche conto della difficoltà di porre un termine ad una rivoluzione che delegittimava le stesse istituzioni appena nate dalla rivoluzione stessa.

Jean Musitelli attraverso le pagine di una rivista di punta del periodo leopoldino (Il giornale dei letterati di Pisa) ha seguito lo sviluppo ed il successivo preoccupato arresto del discorso riformatore di fronte ai fatti di Francia. Discorso riformatore che, in tutt'altro contesto storico verrà riproposto dall'Antologia del Vieusseux attenta a riproporre in chiave antirivoluzionaria gli aspetti più validi ed ormai irrinunciabili dell'esperienza d'oltralpe.

Dopo aver esaminato gli orientamenti politici dei gruppi dirigenti toscani di fine settecento (Ivan Tognarin), gli aspetti demografici di quel periodo (Brunetto Chiarelli, Carlo Corsini, Cinzia Buccianti), e la realtà cortonese il convegno si è concluso con l'esame del modo in cui la Toscana affrontò il primo centenario del 1789. Anna Maria Isastia ha ricordato i difficili rapporti che in quegli anni intercorrevano tra Italia e Francia e che non potevano non pesare sul centenario. Ci fu un generale tentativo di ridimensionamento legato anche alla volontà di emanciparsi dalla egemonia della vicina nazione, egemonia e subordinazione che si sentivano ancora troppo forti e che si temeva di rafforzare ammettendo i legami tra la rivoluzione ed il successivo risorgimento che si cercava di presentare come frutto, semmai del riformismo settecentesco di cui la Toscana era stata il più valido esempio in tutta Europa.

Si può dire in conclusione che solo in anni recenti la storiografia è riuscita ad affrontare «serenamente» il tema oggetto del convegno focalizzando non più l'antinomia rivoluzione-riformismo ma mettendo a fuoco l'influenza della rivoluzione sul gruppo moderato toscano.

LA C.S.

In memoriam: Enrico Vidal (1916-1989)

Scompare con Enrico Vidal, uno degli ultimi «romantici» nell'insegnamento della Storia delle Dottrine Politiche, prima all'Università di Roma, alla Facoltà di Scienze Politiche, poi a quella di Genova.

Faceva parte di quel filone di grandi del pensiero politico italiano come Carlo Curcio, Rodolfo de Mattei, Giuseppe Santonastaso, Luigi Firpo, ma da questi si distingueva per la sua carica umana non comune, per quel suo modo inimitabile di «fare scuola», per quella sua generosità che dava a tutti, bravi e meno bravi, sicurezza e vigore.

Fu Maestro di vita per chi lo ha seguito con assiduità, anche al di fuori degli steccati universitari, fu guida luminosa per chi lo ha amato ed ascoltato con passione.

Nato a Costantinopoli, veneziano di origine, napoletano di adozione Enrico Vidal riassumeva in sé le peculiari caratteristiche di culture così diverse: l'arguzia, i modi raffinati, la teatralità.

I vecchi studenti di Scienze Politiche di Roma, quelli per intenderci che si sono laureati prima del '68, ricorderanno certamente quei suoi ingressi in Facoltà con basco picassiano ed immancabile sciarpa bianca, strascicando i piedi, più per un innocente vezzo che per una reale mollezza delle gambe, sempre sorridente, sempre allegro, mai accigliato.

Piccolo di statura, ma di corporatura robusta — ricordava vagamente nella figura Riccardo Billi che i meno giovani ricorderanno come l'inseparabile spalla di Mario Riva — era dotato di un'energia senza limiti: riusciva a passare indifferentemente, per quella sua cultura così poliedrica, dalla Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche a quella di Dottrina dello Stato, dalla Storia delle Dottrine Economiche alla Sociologia.

Autore di poche ma dotte pubblicazioni, fra cui ricordiamo quella che lui amava di più, Saint Simon e la scienza politica, Enrico Vidal si è spento in silenzio. Senza fragore, senza dare fastidio. In punta di piedi.

Un grande «romantico» dell'insegnamento, dicevamo, una voce che negli ultimi anni si faceva sempre più solitaria, soffocata nel deserto arido, ma incalzante, del tecnicismo, della specializzazione esasperata, della settorializzazione della scienza. In un mondo accademico, come quello odierno, altisonante e strombazzante, sempre più lacerato dall'invadenza politica, dalla spartizione delle cattedre che si preoccupa solo di dosare, neppure sapientemente, i posti, in virtù dell'appartenenza ad una cosca o ad un'altra, i professori alla Enrico Vidal non trovano più spazio.

MAURIZIO ORTOLANI

Schede e recensioni

RICHARD P. BARTH, MARIANNE BERRY, *Adoption and Disruption*, New York, Aldine de Gruyter, 1988, pp. 247.

È uno dei paradossi di quest'epoca: milioni di bambini in Asia e in Africa sono minacciati di estinzione dalla denutrizione cronica e nello stesso tempo si registrano difficoltà nelle adozioni da parte di famiglie in grado di offrire ai bambini sfortunati le migliori «opportunità di vita», o «life chances». Questo libro esamina nei particolari, con dovizia di dati e di riflessioni interpretative, il tema dei bambini che, affidati al sistema assistenziale pubblico, hanno la possibilità di venire adottati da famiglie. Si tratta di bambini già cresciuti, non di neonati. La questione viene accuratamente esplorata da molti punti di vista, con estremo rigore anche sulla base delle risultanze delle ricerche più recenti. Gli Autori concludono che, malgrado tutte le difficoltà, non solo procedurali giuridiche ma anche psicologiche sia per l'adottato che per gli adottanti, l'adozione resta il metodo più efficace e umanamente positivo per risolvere il problema dell'infanzia abbandonata o, comunque, in condizioni di serio disagio sia psichico che materiale.

F.F.

JAMES BENNETT, *Oral History and Delinquency. The Rhetoric of Criminology*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 (paperback ed.).

Gli «anni ruggenti» della scuola di Chicago, le figure retoriche del procedimento scientifico e l'uso della storia orale

in sociologia sono da qualche tempo argomenti emergenti della sociologia americana. Mentre il primo e il terzo tema rappresentano in qualche misura un ripensare, e riproporre, esperienze del passato nel mutato contesto teorico e metodologico contemporaneo, la retorica della scienza è un settore di ricerca che si è aperto solo di recente. Il libro di James Bennett ha il pregio di ritagliare il proprio spazio problematico nel crocevia di questi tre temi.

L'intento è esplorativo. Attingendo dalla sua esperienza di ricerca sulla devianza giovanile, l'autore è consapevole che la storia orale è una metodologia che non si sceglie per caso. Lasciando da parte il collegamento tra strumenti empirici e *framework* teorico, egli è interessato alle circostanze sociali di scelta di un metodo; ricordando quante volte le autobiografie di «ragazzi di vita» sono state raccolte al fine di smontare uno stereotipo dominante, Bennett ipotizza, dunque, una connessione tra metodologia della ricerca e valutazione del contesto sociale in cui avviene il fenomeno osservato. In questo senso si può dire che la storia orale, come ogni altra metodologia, ha una funzione retorica: essa mostra a *qualcuno* determinati tratti di un fenomeno.

Al fine di individuare tale funzione Bennett analizza alcuni autori anglosassoni che gli sembrano spiccare nel campo della devianza giovanile. La scelta cade su Henry Mahew, John Clay, William Healy, Benjamin B. Lindsey, William I. Thomas, Clifford Shaw, Saul Alinsky e Howard S. Becker. Per ognuno viene ricostruito un quadro dettagliato dell'opera, così come del momento storico e dell'ambiente sociale nel quale essa prese corpo. Oltre alla coerenza tematica ed alla omogeneità di metodo, quattro degli autori considerati sono tenuti insieme anche dal collegamento con la Scuola di Chicago. L'approccio empirico e, più profondamente, un certo atteggiamento intellettuale che caratterizzò il dipartimento di sociologia di Chicago

incide profondamente sulle scelte di Healy, Thomas, Shaw, e Becker.

Le conclusioni cui arriva *Oral History and Delinquency* hanno anche un carattere di attualità. La storia orale ha risposto alla necessità «retorica» di attrarre l'attenzione di specialisti e non specialisti verso le cause sociali della delinquenza giovanile, di scuotere le coscienze promuovendo programmi per la prevenzione della devianza e la riforma degli istituti di detenzione. Il momento storico in cui ciò è avvenuto è stato quasi sempre segnato da forti tendenze all'affermazione individuale, trovando perciò un pubblico particolarmente sensibile alle voci autobiografiche che si raccontano in prima persona. La storia orale — a giudizio di Bennett — è servita nei paesi anglosassoni anche come *medium* di comunicazione tra le classi; essa non avvicina classi sociali distanti, come la borghesia filantropica americana e i *jack-rollers*, ma permette alla prima di conoscere i secondi poiché «supera la distanza tra il deviante e il lettore a condizione di stabilire e mantenere una distanza» (p. 256).

L'interesse di Bennett si concentra anche, inevitabilmente, sulla figura del ricercatore, sulla personalità e sulle convinzioni etiche e sociali che motivarono lo studio della devianza giovanile da una certa prospettiva; se infatti la storia orale corrisponde ad una precisa scelta retorica, le convinzioni del ricercatore svolgono un ruolo centrale. Chi raccoglie storie di vita è, tipicamente, un *marginal man*. Giornalista e commediografo attratto dai personaggi della strada londinese, erudito e gentile cappellano in un riformatorio, sociologo empirico *avant la lettre*, medico convinto dell'efficacia terapeutica del racconto: i ricercatori studiati da Bennett non hanno appartenuto ad una classe sociale ma si sono trovati a cavallo tra due classi, non si sono riconosciuti in una disciplina costituita ma hanno esplorato aree di confine, oppure hanno aperto nuovi campi del sapere. Essi hanno svolto sempre un ruolo intersti-

ziale, creativo, potenzialmente sovversivo anche quando era privo di un concreto obiettivo politico.

Mentre in alcuni casi la ricostruzione di Bennett è vivace e convincente (specialmente i capitoli dedicati a Mayhew, Clay e Healy), in altri (Thomas e Shaw) l'autore si impantana in osservazioni metodologiche scarsamente originali. Egli ripropone osservazioni sulla storia orale come metodologia che sono state superate, anche negli Stati Uniti, da un dibattito epistemologico più recente e soprattutto più evoluto. C'è da chiedersi se la sua stessa concezione della retorica — limitata all'intenzione di persuadere il lettore, senza analizzare le modalità di tale persuasione e quindi i suoi intrecci con le tecniche empiriche — non impedisca al suo approccio di maturare.

È sempre notevole, invece, l'accuratezza con la quale Bennett ricostruisce il contesto storico di ogni ricercatore. Per William Healy, Bennett segnala, ad esempio, i legami con il gruppo di donne che fondarono Hull House, la cui influenza sulla prima generazione di sociologi chicagoani è stata recentemente messa in luce. Il nome di Healy, come direttore dell'Institute for Juvenile Research di Chicago, fu suggerito a Hull House da William James, che per lunghi anni era stato il suo mentore ed il suo protettore negli anni di povertà. Negli anni in cui diresse l'istituto Healy inaugurò la *talking cure* o racconto terapeutico, metodo clinico con il quale trattava i giovani devianti ricoverati in attesa di giudizio. In questo caso Bennett offre dunque materiale per individuare la nascita della storia orale nei profondi legami intellettuali tra il riformismo e la sociologia di Chicago, la ricerca terapeutica, la psicologia di William James e, si potrebbe aggiungere, la scrittura *stream of consciousness* del fratello di quest'ultimo, Henry.

Il libro è denso di spunti per un'ulteriore ricerca in molte direzioni, tra cui l'analisi delle circostanze storiche che nel-

l'ultimo decennio hanno condotto le discipline sociali a rivalutare la storia orale come metodologia.

CONSUELO CORRADEI

MARIO CAPANNA, *Arafat*, Milano, Rizzoli, 1989, pp.189.

Le ragioni dell'OLP, la figura del suo capo politico più noto, le prospettive di pace in Medio Oriente dopo la creazione di un governo palestinese in esilio, l'intransigenza dei dirigenti del Likkud, la complessità della vita di un *leader* braccato ogni giorno da nemici che hanno giurato d'ucciderlo (così come uccisero Abu Yiad nell'aprile del 1988), sono alcuni dei temi che Mario Capanna indaga in questo libro-intervista a Y. Arafat. Dico subito che colpisce di questo libro scritto con una penna intrisa di pietà e di dolore, la dignità morale di Arafat, la sua umanità e il suo indomito desiderio di autonomia e di libertà. In un gioco delle parti che non finisce di stupire per la sua paradossalità, quegli ebrei che sono diventati israeliani si trovano oggi a dover rappresentare il Golia dei carri armati, mentre i palestinesi i perseguitati, il Davide lanciasassi che nei villaggi dove è esplosa l'*intifadah*, resistono all'esercito più tecnologico del mondo.

Nell'impari lotta tra un popolo oppresso e un esercito occupante tutta l'adesione politica, emotiva, sentimentale, etica, va ai palestinesi. (E questo costa dolore a quelli che amano Israele come una seconda patria!) Capanna racconta le interviste a Y. Arafat e spiega la complessità della situazione venutasi a creare nei territori della Cisgiordania.

Un libro da leggere, che trasforma la politica in sentimento etico e la storia in occasione per diventare più autonomi e forti.

GIULIANO DELLA PERGOLA

NADIA CONENNA, ANDREA JACCHIA, a cura di, *Tra politica e impresa. Vita di Dino Gentili*, Firenze, Passigli, 1988, pp. 333.

Recentemente è stato pubblicato il volume *Tra politica e impresa. Vita di Dino Gentili*, a cura di Nadia Conenna ed Andrea Jacchia, in cui attraverso testimonianze, interviste, scritti dello stesso Gentili ed un profilo di Giorgio Luti è possibile ricostruire quest'interessante figura di uomo che ha vissuto, essendovi coinvolto abbastanza direttamente, alcuni periodi tra i più significativi della nostra storia contemporanea. Così, durante il ventennio fascista fu tra gli organizzatori della propaganda contro il regime in Italia e all'estero e, all'epoca della ricostruzione postbellica, vi partecipò attivamente, come operatore economico e come sindacalista. Infatti, Dino Gentili non fu soltanto un operatore economico dotato di intuito, abilità negli affari e spirito d'iniziativa notevoli, ma anche un politico, un sindacalista, un uomo di cultura. Ebbe il merito di aprire all'Italia mercati fino ad allora sconosciuti, come quelli della Cina e di Cuba, mostrando più volte la stretta connessione esistente tra attività del commercio internazionale e politica. Infatti, egli dichiarò: «Importare ed esportare è un affare di Stato, specie importare, in quanto è un fatto che coinvolge direttamente l'interesse pubblico» (p.237) e ancora «Lo scambio commerciale oltre e prima che un fatto economico è [...] un fatto politico, regolato dalla volontà politica delle parti» (p. 241). In questa sua attività di operatore economico dimostrò anche una particolare sensibilità ed attenzione alla mentalità, alle abitudini, ai bisogni dei popoli, i cui mercati furono interessati dalle esportazioni, che egli stesso curava in qualità di amministratore delegato della Cogis (Compagnia generale interscambi di Milano). Come politico, fu costretto a rifugiarsi all'estero, dove visse per anni in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, dovendo sfuggire al

regime in quanto antifascista ed ebreo. In entrambi questi paesi si adoperò con altri uomini politici e di cultura perché l'Italia avesse, a conclusione della seconda guerra mondiale, una pace dignitosa, senza limitazioni territoriali. Militò nel Partito d'Azione e fu vicino alle posizioni del movimento Giustizia e Libertà, le cui idee contribuì a diffondere attraverso le pubblicazioni di una casa editrice (le edizioni U) da lui stesso fondata. Questa, però, dopo aver pubblicato, tra l'altro, opere dei fratelli Rosselli e del Calamandrei, ebbe vita breve poiché vennero meno, per eventi naturali della vita, coloro che avrebbero dovuto occuparsene. Si avvicinò al sindacato durante il periodo della presenza degli alleati in Italia, quando, di fronte alla miseria e alle difficoltà dei ceti meno agiati, sentì l'esigenza di adoperarsi per loro. Ma la sua impostazione di fondo, che voleva il sindacato autonomo rispetto ai partiti, si scontrò contro l'impostazione del Partito Comunista. Questo, che mirava ad essere l'unico rappresentante della classe lavoratrice, non guardò certo con simpatia all'iniziativa di Gentili in campo sindacale, che si riferiva appunto al Partito d'Azione. Malgrado per certi aspetti del suo pensiero lo si possa definire socialista, egli fu soprattutto un liberale e un democratico, con un notevole attaccamento alla difesa dei principi di giustizia e libertà. Il testo riporta svariate testimonianze, tutte per lo più elogiative nei confronti del personaggio, tranne, forse, quella di Bruno Zevi, che appare forse più critica, se non altro quando ci fornisce l'immagine di una personalità versatile, pronta ad agire su più fronti, ma, talvolta, dispersiva, poco determinata nel perseguire gli obiettivi o nel dare corpo a certe idee. Così, ad esempio, sembra rimproverargli di non aver continuato a tutti i costi l'esperienza delle edizioni U «magari vertebrandole con collane specialistiche di pregnante attualità» (p. 61). Ciò nonostante, lo stesso Zevi lo definisce: «uomo di eccezionale capacità nel creare ed estendere iniziati-

ve imprenditoriali» (p. 61), che aveva bisogno di prolungare nel sociale. «La politica, naturalmente, serviva a questo [...]. Era l'opposto di un capopopolo, era intelligente, sottile, abilissimo nella costruzione diplomatica ed organizzativa, sincero, onesto, diretto nel tratto» (p. 61).

MARIAROSARIA DAMIANI

VITTORIO COTESTA, *Modernità e tradizione. Integrazione sociale e identità culturale in una città nuova. Il caso Latina*, Milano, F. Angeli, p. 244

Quali sono i conflitti culturali vissuti dai cittadini di Latina? Qual è la struttura interna delle culture che coesistono? Qual è la loro logica intrinseca? Come vengono superati i conflitti? Con quali risorse simboliche e di senso viene ricostruita la struttura della personalità e l'orientamento culturale di ciascuno e dell'intera comunità?

La ricerca si pone come un'articolata risposta a queste domande, e si configura come un'analisi del denominatore comune che caratterizza la nuova cultura, al di là delle differenze di origine simbolica, religiosa, mitologica, di cui ognuno è portatore. Si tratta infatti di un'indagine sociologica sulla dimensione di una nuova «personalità di base» che si è andata formando nel corso degli anni nel passaggio dal Veneto, dall'Emilia all'agro pontino e che si è strutturata nel corso di poche generazioni acquisendo caratteristiche di unicità. L'analisi dell'integrazione e dell'identificazione degli attori con il mondo sociale viene elaborata a partire dalla peculiarità della esperienza concreta dei singoli che la costituiscono, attraverso una riflessione teorica ed una ricerca empirica che ne costituiscono la verifica.

L'analisi di senso e dell'agi viene discussa e riproposta a p le considerazioni di Thomas c

ki, ma è soprattutto in riferimento all'opera di Schütz che viene elaborata un'ipotesi teorica dell'integrazione dell'azione sulla base delle possibilità di formazione dell'esperienza dell'io e dell'alter così come derivano dall'esistenza del mondo sociale.

Con riferimento a Weber, vengono conseguentemente esaminati i motivi dell'agire fino alla riproposizione di modelli di razionalità e integrazione sociale così come si sono venuti sviluppando a partire dalle riflessioni di Habermas.

L'oggetto della ricerca, una volta definito il suo ambito teorico, è la particolarità di Latina come «città nuova», nella quale ognuno è immigrato e tutti sono in un modo o in un altro degli «estranei», per cui il problema è quello di ricercare come i singoli attori si sono integrati nel nuovo mondo sociale, sulla base di quali valori e con quale stile di vita.

Dopo un'analisi del passaggio dalla società agricola alla società complessa contemporanea così come si è svolto nel corso di un cinquantennio, l'autore si sofferma sul tema della solidarietà nell'ambito dell'emigrazione per approdare al rapporto fondamentale tra tradizione e integrazione culturale, che definisce in una relazione complessa tra il luogo d'origine ed il nuovo contesto urbano e sociale. Per cogliere questa dimensione usa indicatori di stampo antropologico e sociologico. Tra i primi c'è la considerazione degli usi, dei costumi e del linguaggio; tra i secondi c'è la riflessione sullo status e sui simboli del nuovo prestigio sociale. Dal bisogno di visibilità, ai livelli di soddisfazione professionale, fino all'analisi dei livelli di reddito e dei consumi si traccia un identikit del nuovo modello culturale che consente di definire le condizioni dei rapporti sociali, ma che costituisce soprattutto la base interpretativa per cogliere la qualità delle relazioni nei termini di integrazione.

Il nucleo della ricerca si sviluppa a partire dalle considerazioni che la migrazione avvenuta e l'integrazione sociale così come si è articolata hanno prodotto in

termini reali di istruzione, professione, reddito e qualità dei rapporti sociali. L'analisi della vita comunitaria conduce così ad una ridefinizione del rapporto tra identità e appartenenza che rende Latina per certi versi l'ultima città d'Europa, ma la prima «americana», laddove l'integrazione culturale di nazioni viene sostituita da quella analoga di paesi e di villaggi diversi.

L'autore verifica le ipotesi di partenza e soprattutto riesce a fornire risposte ai due problemi di fondo della ricerca: da un lato quello dell'identità, dall'altro quello della verifica della modernizzazione, e lo studio sembra porsi come la logica conseguenza di un'analisi iniziata precedentemente: dopo la riflessione sulla *Nuova Elite* (Bulzoni, 1986) e quella sulla *Struttura Sociale e dinamiche culturali* (*Rivista di Economia Pontina*, fascicoli 13/14) con questa considerazione sono poste le premesse anche sociali di possibili cambiamenti nella realtà, una volta individuate le modalità e le forme dell'immigrazione che la costituiscono.

MARINA D'AMATO

RALPH DAHRENDORF, *Il conflitto sociale nella modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 246.

Lo studioso che di R. Dahrendorf ricorda soprattutto l'importante volume *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1963), invano cercherà nel libro che qui si recensisce la stessa forza teorica e la stessa sistematicità.

Il conflitto sociale nella modernità dà l'impressione d'essere un libro scritto con grande difficoltà, presenta salti logici e spunti collegabili a epistemologie differenti, mentre è attraversato da un ineguale, rapsodico riferimento teorico che non riesce mai a coagularsi in riflessione unitaria. Malgrado R.K. Merton l'abbia rivisto criticamente il libro è trapassato da un certo carattere asistemático che ne smorza di continuo l'intensità, talvolta

rendendolo spiacevolmente melenso. Eppure lo spunto iniziale, il «quasi-*leit-motiv*» che attraversa il libro, resta molto stimolante.

Si tratta del diverso ruolo che giocano gli *entitlements* e i *provisions*.

Per *entitlements* «s'intende l'insieme dei diversi fasci alternativi di beni che la persona può acquisire attraverso l'uso dei vari canali di acquisizione aperti a ciascuno nella sua posizione» (p.14); mentre per *provisions* s'intendono «tutta la serie di scelte materiali e immateriali che possono essere aperte dagli *entitlements*» (p.17).

In un certo senso, semplificando, possiamo dire che con la parola *entitlements* Dahrendorf fa riferimento a tutte le qualità della società civile (cittadinanza, democrazia, stato di diritto, giustizia, equità fiscale, livelli organizzativi, rispetto delle aspirazioni, delle etnie e delle differenze sociali), mentre con *provisions* s'allude alla base materiale, alle opportunità d'accesso a beni e servizi, alla possibilità di avere a propria disposizione del denaro, eccetera.

Ebbene, spiega Dahrendorf, è nell'intreccio tra *entitlements* e *provisions* che si può oggi giudicare un paese, per le sue capacità di distribuire miglioramenti nella vita privata o collettiva, per la opportunità che sa offrire ai cittadini, in fatto di semplificazione dei contratti sociali, d'accesso alle risorse economiche e alla qualità delle prerogative civili del suo paese. Ovviamente, le une senza le altre mutilano talmente alla radice le possibilità di miglioramento della vita privata o pubblica che solo indagando la natura del loro intreccio e le modalità di una loro possibile compresenza si può entrare nel cuore della discussione.

Inoltre, una seconda distinzione è portata da Dahrendorf a sostegno teorico del suo impianto generale: quella che analizza separatamente le «opzioni», dalle «legature». «Le opzioni sono le scelte verso le quali le persone hanno la strada aperta; le legature sono le coordinate che danno senso a queste scelte» (p.23). Sulla

base di questi riferimenti generali il sociologo di Amburgo tende ad analizzare le condizioni di vita dei paesi tecnologicamente evoluti, tutti protesi verso il trapasso storico che ne accomuna le sorti future: quello dell'essere stati industriali e non essere ancora del tutto società dominate dai servizi e dall'informatizzazione. In un paese ci possono essere maggiori *chances* sul piano della società civile, in un altro invece le carte più interessanti possono riscontrarsi nelle opportunità economiche e nelle risorse materiali. Felice quel paese che le possiede entrambe e ben mescolate. Questo orizzonte di relativa felicità sociale Dahrendorf l'individua in un profilo europeo di impronta socialdemocratica, intendendo la socialdemocrazia in un'accezione alquanto lata (ovunque i governi tendano all'accrescimento congiunto sia delle risorse civili e democratiche, che di quelle economiche).

Il carattere discorsivo scivola spesso nel banale o nel risaputo («Max Weber era tedesco», p. 67, oppure: «Weber era ossessionato dal ruolo della burocrazia», ivi). Ma anche da svarioni (che speriamo poter imputare alla traduzione italiana) del tipo: «Ancor oggi il rischio della gabbia di lacci di Max Weber è maggiore in Germania che altrove, benché la terra bruciata lasciata da Hitler abbia consentito la costruzione di una società civile e ricca su suolo tedesco» (p. 84-85). Inoltre, frasi come questa: «Molti intellettuali si erano fatti abbindolare dall'illusione rivoluzionaria» (p. 91), francamente non depongono a favore di un libro d'autore. Né l'altra: «La democrazia sociale era nata» (p. 91).

Anche il riferimento a K. Mannheim che avrebbe ondeggiato «per un certo tempo di fronte al regime di Hitler prima di emigrare finalmente a Londra» (p. 95) appare ingiusto e filologicamente errato. Quando Mannheim parlava di «intellettuali socialmente svincolati» non era per poter ondeggiare di fronte al Terzo Reich! Meglio non toccare altri punti (più vicini al revisionismo tedesco recente),

sennò bisognerebbe entrare nel merito di quell'appiattimento del comunismo sul nazismo (p. 100-102) che suscita sempre un certo brivido alla schiena, anche a coloro che mai sono stati teneri verso Stalin e lo stalinismo. Una finezza che tocca da vicino l'Italia si trova a p. 200 dove si può scoprire che «ci sono varianti culturali del thacherismo che vanno dal "socialismo" italiano di Bettino Craxi a quello neozelandese di David Lange». *Omissis*. Infine, le formazioni dei Verdi tedeschi possono lasciare mille dubbi, ma non è lecito liquidarle dicendo: «Essi sono diventati un ombrello per mimare (*mimare o minare*? l'intero "sistema" della classe-maggioranza e raccolgono quelli che vorrebbero frantumare l'intero "sistema" della classe-maggioranza» (p. 202).

Prima d'aver letto questo libro avevo di Dahrenford un'immagine più nobile.

GIULIANO DELLA PERGOLA

LUIGI DEL GROSSO DESTRETI, *La sociologia, la musica, le musiche*. Milano, ed. Unicopli, 1988, p.104.

L'invasione della musica nell'organizzazione della vita d'oggi, la sua pervasività e i suoi utilizzi sociali fanno sì che di essa si possa parlare in termini sociologici. E a supporto di questa crescente «musicalizzazione» (p. 9) non mancano riferimenti culturali e studi classici della tradizione più accreditata: il passaggio dall'estetica hegeliana al mondo positivista concorre a ridefinire i termini del discorso e apre anche nuove riflessioni. A continuare questa tradizione concorrono, dopo A. Comte e H. Spencer, G. Simmel, M. Weber, R. Michels, P. A. Sorokin, A. Krober, P. Honigsheim, A. Silbermann, K. BlauKopf, oltre, naturalmente a T.W. Adorno.

Il bel volume di Luigi Del Grosso Destreti ha il pregio di ripercorrere il pen-

siero di questi autori, così cari alla tradizione sociologica, considerati nella loro interna dialettica e per gli sviluppi che investono i loro studi, mettendo a confronto i rispettivi apparati conoscitivi culturali e le loro epistemologie.

In generale, il debito all'estetica hegeliana rimane molto profondo e non solo per il contributo di *Minima Moralia* e di *Dialettica dell'Illuminismo*. Gli approcci al problema risultano essere molto differenti tra loro, anche in virtù del fatto che non di «musica» (al singolare) è più opportuno parlare, bensì di «musiche» (al plurale) in accordo con C. Sachs che non crede alla musica come «una lingua universale», così che le teorie esplicative del fenomeno dovranno essere «tante quanti sono i vari tipi di attività» (p.12).

Nel pensiero positivista di Spencer «i due elementi costitutivi del linguaggio (le parole e l'inflessione con cui vengono pronunciate) si sviluppano separatamente e simultaneamente. Il linguaggio musicale, originatosi da quello verbale, si specializza nell'espressione delle emozioni e, giunto a maturità, reagisce a sua volta sulla sua fonte mettendola in grado di essere maggiormente espressiva» (pp.40-41).

Se le pagine dedicate a Simmel appaiono nel libro un pò troppo frettolose, così che la critica a un autore tanto eclettico risulta esageratamente drastica e se anche Adorno avrebbe meritato una riflessione più articolata, il saggio dedicato a Weber mi pare davvero magnifico, ricco di suggestioni e di accurate analisi filologiche (interessante sarebbe anche sapere cosa pensi Pietro Rossi dei rilievi mossi alla sua traduzione: una risposta argomentata approfondirebbe il dibattito, visto che è sull'edizione di Comunità che noi tutti siamo cresciuti intellettualmente).

Ugualmente mi sento di condividere il giudizio, stroncante ma preciso, all'approccio tematico proposto da Michels. Di grande interesse, anche per i non addetti ai lavori, l'analisi critica agli scritti di Sorokin.

Il contributo di Luigi Del Grosso De-streri risulta essere nuovo e ben condotto: certi appesantimenti linguistici, che potevano essere più controllati, non sminuiscono il valore di una ricerca tematica che s'apprezza per la sua genuina originalità.

GIULIANO DELLA PERGOLA

PINUCCIA DI GESARO, *Streghe l'ossessione del diavolo, il repertorio dei malefici, la repressione*, Trento, Praxis, 1988 p.1036

Il volume è stato concepito originariamente come esposizione degli atti dei processi contro le streghe del Tirolo: inizia quindi con la raccolta di una documentazione vastissima dei vari processi organicamente presentata; ma è poi cresciuto fino ad assumere dimensioni e caratteri di un trattato sulla stregoneria nell'Europa rinascimentale.

L'opera si divide in sei parti: nella prima parte l'autrice cerca di inquadrare il problema di come avvenne questa repressione attraverso l'indagine sulle cause e gli elementi costitutivi della stregoneria rinascimentale. La seconda parte riporta l'immagine della strega quale è descritta dai massimi demologi dell'epoca, con stralci abbastanza ampi dei principali trattati scritti tra il 1480 e il 1600. Importante il dizionario con i nomi, la vita, l'opera di 103 fra inquisitori, monaci, giuristi, autori di parte cattolica e protestanti che scrissero di demologia.

Il libro terzo dà un quadro dei principali processi e dei principali roghi che incendiarono per due secoli l'Europa, mentre nella quarta parte, molto analitica, si riportano gli atti dei processi della regione del Trentino: questa parte è particolarmente interessante perché dà conto di come i processi basassero le accuse e il decorso e la successiva condanna su semplici calunnie e fantasie.

Nell'insieme siamo di fronte ad un'opera molto ben documentata e anche di

facile lettura sul problema delle streghe: un compendio estremamente esauriente sull'argomento.

LAVINIA ODDI BAGLIONI

HANS-JURGEN EWERS, JOHN B. GODDARD, HORST MATZERATH, a cura di, *The Future of the Metropolis*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 483.

Questa ampia ricerca, che riguarda quattro metropoli a vario titolo presenti sulla scena mondiale (Berlino, Londra, Parigi, New York), si raccomanda per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo, perché è una ricerca multidisciplinare in senso proprio e non semplicemente a causa della giustapposizione di contributi da parte di vari specialisti, chiusi ermeticamente nelle loro rispettive specializzazioni; in secondo luogo, mi pare che sia un passo interessante nella direzione di un confronto inter-culturale di cui si avverte sempre più l'esigenza in un mondo in cui l'interdipendenza è un'esperienza quotidiana.

Non meraviglia, da questo punto di vista, la forte accentuazione della prospettiva storica, che personalmente avrei voluto anche più marcata e soprattutto più esplicita nella formulazione dei criteri comparativi. Fra gli autori chiamati a collaborare non mancano specialisti internazionalmente noti, come Eric E. Lampard e Peter Hall. Ma tutti gli autori dei singoli contributi spiccano per l'attenzione prestata al nesso fra impostazione teorica e dati empirici. Il curatore Ewers si preoccupa, nella «Introduzione», di rintracciare i fili della trama comune del libro, a garantirsi contro un eventuale carattere miscelaneo. Questo rischio è solo in parte scampato, com'era naturale attendersi in un'opera di questa mole e data anche la vigorosa personalità dei collaboratori. Ciò nonostante il libro è una miniera di

informazioni e offre un quadro realistico della crisi odierna della metropoli, dalle insufficienze del «welfare» alla contraddittorietà, ben nota, fra gli obiettivi dello sviluppo tecnologico ed economico e quelli del recupero di un minimo di equilibrio ecologico e di «vivibilità».

F.F.

ALESSANDRO FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J. J. Rousseau*, Roma, Armand, 1989.

Il pensiero di Jean-Jacques Rousseau è relativamente poco conosciuto dalla sociologia contemporanea; la scelta di includere brani della sua opera nei manuali di storia della sociologia sembra, attualmente, piuttosto dovuta che motivata da un reale interesse teorico. Lo studio di Alessandro Ferrara — uno studio «a basso contrasto fra oggetto dell'interpretazione e *framework* interpretativo» (p.9) — colma in modo convincente questo scarso interesse mettendo in luce l'attualità del pensiero etico di Rousseau. Quest'ultimo infatti — è l'ipotesi originale del libro — rappresenta una risposta critica e propositiva alle tendenze neo-conservatrici della cultura contemporanea.

Seguendo questa ipotesi, il lavoro si svolge su due livelli. Da un lato, in un autore apparentemente eterogeneo come Rousseau, Ferrara rintraccia la coerenza tematica che tiene insieme opere di genere diverso come il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, le *Confessioni* o *La nuova Eloisa*. D'altro lato il filo continuo rousseauiano — individuato nella critica alla forma di riproduzione sociale moderna e nella proposta di un'*etica dell'autenticità* che coniuga il principio di solidarietà con le esigenze di autorealizzazione — si intreccia con un insieme di riflessioni sulla frattura tra razionalizzazione culturale e autorealizzazione, intesa da Ferrara come una delle tensioni morali tipiche della modernità.

Il manifesto bersaglio critico di questo studio è infatti la visione apocalittica della cultura occidentale moderna avanzata da autori come D. Bell, D. Riesman, C. Lasch, R. Sennett e Ph. Rieff — raggruppati nella rubrica «neoconservatori». Con i termini di «cultura del narcisismo», «trionfo del terapeutico», «homo psicologicus», «declino dell'uomo pubblico», questi sociologi esprimono preoccupazione per la fuga dalla responsabilità nella vita morale, per lo spostamento dal razionale al ludico nella cultura e, nella sfera della personalità, per un preteso declino dell'autonomia. Inoltre, «nessuno degli autori suddetti è in grado di proporre altro rimedio, contro i pericoli della sindrome post-moderna, che la mera restaurazione della versione primomoderna del segmento di vita sociale che è al centro della sua analisi» (p. 31).

A questa tendenza pessimistica e retrieval Ferrara contrappone l'idea di autenticità della persona, la cui prima formulazione compare in Rousseau. La sua opera è quindi ripercorsa rintracciando questa idea: dalle tesi sul rapporto tra individuo e società, di cui rimane attuale la critica di un ordine sociale basato sulla concorrenza, all'ordinamento alternativo tratteggiato da Rousseau e basato sulla «virtù pubblica», all'autonomia morale che lo sviluppo di tale virtù richiede e, infine, agli ingredienti della «virtù privata» che, insieme all'autonomia, formano il concetto di autenticità della persona. Così ricostruita, l'attualità del pensiero di Rousseau viene poi valutata all'interno del vasto quadro weberiano riguardante lo sviluppo dell'etica in occidente a partire dall'*ethos* puritano. Le tensioni generate da questo, in modo particolare il deficit di solidarietà e il surplus di autorepressione generati dal processo di modernizzazione, hanno ricevuto risposte tese ad accentuare ora l'uno ora l'altro di questi elementi; si è creata così una frattura tra morale e autorealizzazione, che ha ostacolato la transizione verso una forma di moralità in grado di

attenuare le contraddizioni del moderno. Per Ferrara, l'etica dell'autenticità proposta da Rousseau agisce in questa direzione; essa può venire intesa «come una risposta alla rigidità repressiva della morale dell'autonomia puritana in quanto contiene la distinzione tra bisogni centrali e periferici di un'identità» (p. 148), dato che l'autenticità pone la coesione del sé come ambito nel quale le prescrizioni etiche non hanno giurisdizione. I bisogni periferici, infatti, «*possono e devono essere modificati* [...] ogni qualvolta il nostro giudizio morale lo esige. Invece i sentimenti cruciali per l'identità non *possono* essere dominati o modificati allo stesso modo senza con ciò generare alienazione e depersonificazione» (p. 138). In altre parole, la ricerca della felicità individuale — così aspramente fustigata dai neoconservatori americani — non è necessariamente in contraddizione con i principi di moralità e di giustizia.

Modernità e autenticità solleva molti più interrogativi di quanti non ne riesca a chiudere, ma è forse questo lo scopo implicito più originale dell'autore. Da un lato, infatti, l'attualità di Rousseau è argomentata in maniera convincente, sia attraverso un'accurata esegesi della sua opera, sia attraverso una incisiva descrizione dell'evoluzione della morale nella modernità. D'altro lato, però, la proposta di Ferrara solleva un interrogativo teorico di grande portata, riguardante gli aspetti costitutivi dell'identità (individuale, collettiva), che cosa si debba intendere per bisogni «primari» e «periferici» della persona e in che misura siano o no indipendenti dalla socialità. Oltre ad essere il fondamento indispensabile dell'etica dell'autenticità, la risposta a tale problema è particolarmente urgente nel nostro tempo, ossia in un tempo in cui è divenuto impossibile non solo coniugare, ma anche riuscire a districare le ragioni dell'io da quelle della solidarietà sociale.

Mostrando i tratti positivi e propositivi dell'etica contemporanea, che ebbe origine all'alba della modernità e che

oggi diffondono con forza le loro tensioni interne, lo studio di Ferrara contribuisce indirettamente a rimuovere la polverosa antinomia tra restauratori ed innovatori; a partire da questa, proprio in questi giorni, si è nuovamente acceso il dibattito su moderno e postmoderno.

CONSUELO CORRADI

ALBERTO LA VOLPE, MARCO LETO, *L'inchiesta*, Milano, Mondadori, 1988, pp. 223.

«Un giornale non può parlare di tutto; i criteri di selezione e priorità nella scelta delle notizie sono legati ai modi produttivi. Così la "riduzione" di una realtà complessa come il mondo attuale in un prodotto agile e lavorato in tempi brevi (come è il singolo pezzo o articolo) ha degli ovvi limiti. Ogni testata si pone tra la complessa realtà del sociale e il proprio lettore: tale filtro agisce concretamente nella trasformazione del fatto-notizia nel prodotto giornalistico». Così M. Livolsi aveva impostato la sua ricerca sul *Corriere della sera* e sulla *Repubblica* apparsa nel 1984 con il titolo *La fabbrica delle notizie* (F. Angeli), nel tentativo di cogliere il processo di «ricostruzione della realtà sociale». Scopo dichiarato di quella ricerca era quello di individuare le modalità con cui una società viene descritta ogni giorno sulle colonne di un giornale, e contemporaneamente definire in che cosa consiste fare o costruire opinione. I risultati di quel lavoro hanno contribuito a chiarire i termini di un problema, quello della professione giornalistica con elementi diversi e nuovi rispetto a quelli proposti da G. Bechelloni (a cura di) ne *Il mestiere di giornalista* (Napoli, Liguori, 1982). Eppure i tre modelli proposti dal lavoro di Bechelloni: «obiettivo», «partigiano» e «politico burocratico» sembrano trovare la loro conferma continua sulle pagine dei quotidiani, nonostante la sempre maggiore difficoltà nel contesto italiano

a cogliere la linea di confine tra notizia e commento. Il ruolo del giornalista oggi viene spesso discusso anche in ambienti accademici perché la tendenza diffusa di «orientamento verso il lettore» ha creato un nuovo stile che suscitando pathos in chi legge tende a processi di identificazione e proiezione. È sufficiente a questo proposito una riflessione attenta alla cronaca nera, al suo intensificarsi degli ultimi anni, al suo modo di venire proposta come se veramente il «privato» fosse sempre «politico». *L'Inchiesta* di La Volpe e Leto muove proprio dal rilievo dato dalla grande stampa d'informazione alla cronaca nera, che permette di non lesinare particolari sulle vittime, sulle loro famiglie, spesso con connotati ampiamente morbosi, a scapito di carenze di informazioni su «altre morti». Meno eclatanti, più ricattabili, meno credibili, difese da mura di omertà diverse. Il testo si configura come un'attenta ed ironica disamina del mestiere di giornalista reso nella sua complessità di giornalismo televisivo e di stampa. *L'Inchiesta* offre molte risposte agli interrogativi latenti e manifesti che si era posto Livolsi, e definendo i ruoli complessi di più status di giornalista, da quello del direttore della testata, al redattore specializzato, al responsabile delle inchieste TV, all'editore, riesce a definirne le modalità d'azione e di intervento sul reale riproponendo per molti versi le tipologie di Bechelloni. Ne emerge un giornalismo inteso come un processo complesso, difficile, spesso contraddittorio, com'è questa società in cui viviamo (cfr. pag. 171), e poiché gli autori sono osservatori partecipanti di tale realtà, la critica è nei confronti della superficialità («scrivere di qualsiasi argomento, secondo necessità, nel più breve tempo possibile», p. 193) e della fretta (p. 139) per quanto riguarda il «mestiere». Ma gli autori si spingono oltre i confini della «professionalità» e la critica concerne il senso profondo del ruolo. Gli interrogativi cui il testo fornisce una pluralità di risposte concernono infatti il significato dell'informazione teso tra due

logiche e molti codici di comportamento conseguenti: «fare opinione» o «informare» perché siano gli altri a farsene una propria. Il limite tanto dibattuto tra influenza e potere è tutto qui. Appare quindi sostanzialmente confermata da quest'analisi una delle caratteristiche principali, che F. Ferrarotti ha individuato, del potere oggi in Italia, in un forte gap tra «ufficialità e realtà», che conferma la teoria della doppia verità e la diffusione di abiti mentali essenzialmente disincantati e cinici, minando alle radici la credibilità e il prestigio delle istituzioni formali, ma induce inoltre a scorgere nel potere che si presenta pubblicamente un mero potere di facciata, strumentalmente incapace di controllare, e quindi utilizzato come alibi dal potere occulto reale, ossia da coloro che «comandano a quelli che comandano» (cfr. F. Ferrarotti, *Televisione e Potere*, ERI, VPT, 1985, p. 6). Per tutte queste ragioni, gli autori, da giornalisti quali sono, non avrebbero potuto descrivere tutto questo se non nella forma di una realtà romanzesca.

MARINA D'AMATO

BRIAN P. LEVACK, *La caccia alle streghe*, Roma-Bari, Laterza 1988, p. 310

Questo saggio intende fare il punto sul complesso fenomeno della caccia alle streghe che coinvolge tutta l'Europa dal 1400 al 1600. L'autore cerca di esaminare il fenomeno dai vari punti di vista politico, storico e sociologico per spiegare la complessità di un fenomeno solo apparentemente omogeneo. Comincia quindi con l'esporre come si è formato e divulgato il concetto di stregoneria, per passare poi all'esame delle innovazioni giuridiche introdotte tra il 1200 e il 1500 nella procedura penale; nell'Europa continentale il processo da accusatorio (cioè con un soggetto privato che doveva far iniziare il processo con una accusa) di-

venne inquisitorio.

Il 75% dei processati erano donne; le poche volte che l'accusa coinvolgeva un uomo, era in relazione ad attività sediziose o politiche. La «strega tipo» come appare nei processi è una donna eccentrica, anticonformista, vecchia e più povera della media, che non si adegua ai comportamenti del gruppo.

Il saggio prosegue trattando i fenomeni sociali e religiosi che servirono ad innescare questo processo: questa epoca coincide con i grandi cambiamenti sociali: l'Europa sperimentò un declino delle condizioni generali di vita, nonché la distruzione della apparente unità della cristianità medioevale. Il sentimento prevalente era quello della paura; di qui la caccia alle streghe per attirare l'attenzione di tutta la comunità su un comune capro espiatorio.

Il saggio è quindi molto chiaro nel ricostruire le idee politiche e religiose del tempo e nel fornire un identikit della strega tipo, indicando una serie di concause abbastanza convincenti dello scatenamento del fenomeno.

LAVINIA ODDI BAGLIONI

HYAM MACCOBY, *The Myth-Maker - Paul and the Invention of Christianity*, San Francisco e New York, Harper and Row, 1986, pp.237.

Nella sterminata letteratura su Paolo di Tarso, questo libro spicca come uno dei più duri attacchi sferrati contro la sua figura, che qui viene presentata, in termini scopertamente polemici e dissacranti, come quella di un mentitore, colpevole di millantato credito, e di fazioso «inventore della Cristianità». Maccoby è uno specialista del Talmud e le sue istanze critiche sono alquanto temibili; hanno poco a che vedere con le polemiche paleo-positivistiche di fine secolo. A suo giudizio il vero creatore del Cristianesimo non sarebbe Gesù, bensì Paolo, ar-

chitetto e instancabile propagandista di quell'ibrido sincretistico fra ellenismo e giudaismo che, a giudizio dell'Autore, sarebbe il Cristianesimo odierno. L'apporto dei culti misterici e dello Gnosticismo sarebbe stato fondamentale. Inutile dire che la questione è aperta. Nessun dubbio peraltro che, di fronte al successo e all'intelligenza mistificatrice di un San Paolo di questo tipo, la figura di un Goebbels impallidisce, scade al livello di uno scialbo apprendista.

F.F.

PIERRE MIQUEL, *La Grande Révolution*, Paris, Plon, 1988, pp.635.

Sulla scorta di presunte scoperte da parte di giornalisti-sociologi che sembrano promettere «mirabilia» al lettore sufficientemente credulo per ingoiare compunto i frutti dell'ultima moda paraintellettuale, si è supposto che i grandi fatti storici nascessero all'improvviso, quasi per una sorta di fulmine a ciel sereno, non a caso chiamato ad ogni buon conto «stato nascente». Il ponderoso e poderoso libro di Miquel giunge in buon punto a sfatare siffatte romantiche illusioni, quando non si tratti di più volgari «patacche», scavando in ciò che andava da decenni «covando» nella Francia profonda e che faceva della grande rivoluzione non tanto un esito improvviso e imprevisto, un'esplosione a sorpresa, come solo i semplificatori ad oltranza, del tutto privi di una pur embrionale conoscenza e coscienza storica della situazione potrebbero candidamente supporre, quanto invece l'espressione, tumultuosa certamente, ma accuratamente «preparata» dalla «talpa» della storia, che pazientemente lavora sottoterra, attraverso la lenta evoluzione dei valori e della mentalità, bruciando «à petit feu» un passato già gravido di un non più contenibile avvenire. Con questa impostazione storica e sociologica a un tempo, Miquel esamina nei particolari i vari attori e componenti della «grande révolution», di

questa straordinaria emozione di massa, che secondo Nietzsche i popoli amano darsi di tanto in tanto. Ecco allora sfilare agli occhi del lettore gli «hommes en noir», la «ronde des piques», i «pied-sgris», i «bleus», i «bonnets rouges», infine i generali, dietro ai quali s'avverte in lontananza, ma non troppo, il rullare dei tamburi di quel paradosso che fu Napoleone, l'«imperatore della repubblica francese». «Era stata inventata l'idea di rivoluzione — conclude Miquel — non, come in America, una liberazione coloniale, ma l'inizio, la partenza, l'era nuova. [...] La patria, la Repubblica, i diritti dell'uomo — occorrono parecchi secoli perché queste idee si affermino nella loro portata. Esse non hanno finito di correre per il mondo, liberate un giorno d'estate, a Parigi, dal vaso di Pandora dai vincitori della Bastiglia» (pp.598-600).

F.F.

CARLA RAVAIOLI, *Tempo da vendere, tempo da usare*, Milano, F. Angeli 1988, p.165.

In questo volume Carla Ravaioli, già autrice di numerosi saggi sul femminismo, esamina la condizione femminile nelle società occidentali. Mentre le innovazioni tecnologiche stanno producendo modi di lavoro e di convivenze diversi, la condizione femminile non si muta in modo significativo. Il lavoro riproduttivo (casa, educazione dei figli, cura degli anziani...) è sempre e solo un onere femminile che spesso si somma al lavoro produttivo. Ciò secondo la Ravaioli è dovuto al processo che può essere così sintetizzato:

a) l'attività familiare domestica è un indispensabile supporto al sistema produttivo, dato che a chi lavora viene richiesto un impegno che assorbe quasi totalmente il suo tempo e la sua attenzione. I margini per provvedere alle esigenze primarie e di sopravvivenza

diventano così ridottissimi;

b) poiché i soggetti dedicati al tempo pieno nel lavoro sono in assoluta maggioranza uomini ne deriva per le donne l'onere di provvedere al loro benessere e di fornire il necessario supporto al lavoro sociale mediante il lavoro familiare e domestico;

c) questo obbligo al lavoro familiare, impegnando la maggior parte del tempo femminile, ne limita fortemente la possibilità di dedicarsi a occupazioni extra-familiari, determinando la sua debolezza sul mercato del lavoro;

d) questa debolezza provoca un minor valore del tempo femminile nel mercato del lavoro facendo sì che il suo tempo venga preferibilmente destinato alla funzione familiare.

Si deduce da questo ragionamento che è il sistema produttivo, con l'ineludibile richiesta di tempo pieno e dedizione, a impedire alle donne una reale e pari integrazione nel mercato del lavoro. Infatti, buona parte del loro tempo e soprattutto della loro attenzione è occupata dalla gestione familiare demotivando sul piano professionale e mantenendole in subordine.

Come modificare tale situazione e permettere una reale parità dei sessi in ambito lavorativo? Secondo la Ravaioli ciò potrebbe avvenire, quasi spontaneamente, con l'avvento della società tecnologica. L'uso sempre più diffuso di tecnologie avanzate comporterà una generale diminuzione delle necessità di lavoro con conseguente diminuzione degli orari. Egualmente, l'utilizzazione di terminali collegati a computers centralizzati diminuirà la necessità di concentrazioni lavorative. Si potrà lavorare a casa, sia uomini che donne, e per poche ore al giorno.

Basterebbe arrivare ad un orario di sei ore per ambedue i sessi per risolvere l'iniqua distribuzione del lavoro: le donne avrebbero tempo di dedicarsi alla casa e al lavoro ed egualmente gli uomini, con orari di lavoro ridotti, potrebbero partecipare allo stesso modo alle mansioni

casalinghe. A sostegno di questa tesi la Ravaoli porta la tendenza nelle giovani generazioni maschili a voler occuparsi di più dei bambini, anche molto piccoli. Si tratta, quindi, di un mutamento culturale che inizia a farsi strada e che gli orari ridotti potrebbero far venire alla luce.

La tesi sostenuta nel volume è sviluppata in modo estremamente razionale: partendo da un'ipotesi data, attraverso il sistema logico deduttivo, si arriva linearmente a una soluzione. Ciò che resta fuori da questa ineccepibile analisi sono i complicati intrecci dei rapporti di coppia, il costituirsi e il manifestarsi dell'identità femminile e maschile, la renitenza dell'uomo da un lato a cedere le sue prerogative di potere collegate ad essere se non l'unico, il maggior percettore di reddito all'interno della famiglia e dall'altro la resistenza della donna a concedere ad altri il suo potere gestionale sulla famiglia. Infatti, se il maschio ritiene di comandare in virtù del denaro che guadagna, la femmina comanda in virtù dell'organizzazione dei tempi familiari che essa coordina e gestisce. Restano fuori da questa analisi anche i problemi di conflittualità che si accendono in una coppia quando ambedue finiscono per svolgere le stesse mansioni...

L'affermazione di una propria diversità che il nuovo femminismo propone è forse dovuta anche a una serie di esperienze difficili, sia in ambito familiare che di lavoro, che le donne hanno affrontato in questi anni di lotta e di mutamento.

Ritenere che siano sufficienti due ore in meno nell'orario di lavoro per risolvere problemi così strettamente legati a influssi culturali antichissimi, a pulsioni ed emozioni profonde e spesso sconosciute a noi stessi, appare almeno illusorio. Uomini e donne sembrano avere davanti a sé ancora una lunga strada nella costruzione di proprie, rispettive identità e di propri ambiti di autonomia e di rispetto ed è improbabile che la rivoluzione tecnologica basti a risolvere i nodi della convivenza sociale.

ARIANNA MONTANARI

CLARA REEVE, *Lo sviluppo del «romance»*, introduzione di Romolo Runcini, trad. it. di P. Preti, Napoli, Dick Pearson, 1987, pp: XXXIX-201

Il dialogo di Clara Reeve dedicato a *Lo sviluppo del romance (The Progress of Romance del 1785)* non è soltanto un incunabolo di grande importanza per la storia della sociologia della letteratura, ma riveste un notevole interesse per la storia delle origini e dell'affermarsi del genere romanzesco proprio per il suo essere contemporaneo allo svolgersi del fenomeno che analizza così acutamente. Come rileva Romolo Runcini nell'Introduzione: «Il coacervo di stili e generi narrativi che emerge dal dialogo della Reeve manifesta chiaramente il grado di affabulazione e indeterminatezza della questione letteraria esaminata in Inghilterra verso la fine del XVIII secolo. Si tratta di un fenomeno di vaste proporzioni e di molteplici influssi. Nella prospettiva parallela delle valenze realistiche, fantastiche, esotiche con cui il racconto inglese, come forma di intrattenimento, prende quota in questi anni è espressa la spintadinamica che la comunicazione letteraria riceve dall'ampliamento delle aree di pubblico e dalla potenzialità della produzione editoriale. [...] Ne deriva che il dialogo della Reeve presenta, forse per la prima volta, un articolato disegno sincronico- diacronico di storia letteraria» (p. XXIV).

La forza propositiva dell'impianto teorico si sposa ad una ricostruzione molto dettagliata di ciò che viene considerato l'*improvement*, il «miglioramento» (parola-chiave per la Reeve) della produzione letteraria e, contemporaneamente, del pubblico cui si rivolge. Il rapporto con la società e con una fetta sempre più ampia di essa fino ad allora mai lambita dal fenomeno di una industria culturale di massa è al centro delle preoccupazioni didattiche ed estetiche della scrittrice. I mutamenti antropologici presenti nell'immaginario sociale e nella formazione economico-sociale in cui esso trova la

propria ragion d'essere investono in profondità la questione dello stile e la dialettica dei generi letterari. Rispetto alla situazione analizzata da Pierre-Daniel Huet (nel suo *Trattato sull'origine dei romanzi* del 1670, atto di nascita di un interesse normativo per la scrittura in prosa e punto di riferimento obbligato per ogni trattazione al riguardo), non sembra più necessario alla Reeve dimostrare l'importanza e la liceità del genere-romanzo quanto verificare il livello estetico, la qualità morale ed il rapporto scrittori-pubblico già raggiunti. Non si tratta più di dimostrare come la prosa possa equivalere alla poesia nel descrivere i moti dell'animo, quanto di ritrovare le ragioni dello stile in rapporto ad un modello accettabile ed accettato dai lettori. La letteratura diventa un fatto socialmente analizzabile; si tratta, quindi, di adeguarla all'oggetto e renderla disponibile a tutti i livelli di fruizione. Il problema che rende circospetta e spinge la prudenza della Reeve fin quasi ad un moralismo connotato in senso didattico è quello della differenziazione sociale di un pubblico non più elitario, ma sempre meno definito dall'appartenenza ad una classe specifica e già reso anonimo dall'influenza che su di esso esercita in misura sempre più incisiva la presenza di una influente *public opinion*. La nascita della figura del «critico» (accettata criticamente anche da autori meno disponibili ad assecondare gli umori del pubblico come Sheridan) acquista un rilievo particolare nell'ambito della riflessione della Reeve: l'importanza di riviste d'opinione come *The Tatler* o *The Spectator*, massima espressione della storia del gusto in ambito inglese, è ben presente ai tre protagonisti del dialogo. Ed, infatti, ogni volta che ci sarà da avallare una delle tesi esposte nel corso della discussione, il garante sarà una citazione da una recensione apparsa sulle maggiori riviste dell'epoca (è il caso di Smollett e di Mackenzie, citati con apprezzamento).

Il punto di partenza della Reeve è linguistico: nel corso della prima sera e nelle

quattro seguenti, la differenza tra *romance* e *novel* viene chiarita sia sulla base del significato esatto del termine (riportato alla sua corretta etimologia) sia attraverso una fitta ed articolata esemplificazione dei diversi contenuti che ne contraddistinguono la storia e le tendenze. Dopo essere giunta alla discussione dello studio dello Huet, la protagonista principale dell'opera, Eufasia (che è espressione del punto di vista della scrittrice inglese), trova nel romanzo moderno di impianto veridico (*novel*) elementi di *reality* (vita quotidiana) e *novelty* (novità) che lo fanno preferire alle forme assunte dal *romance* in epoca contemporanea (pp. 76-77).

Se il *romance* rappresenta il tono alto nella narrazione di avventure che si svolgono in una dimensione favolosa ed extra-temporale, il *novel* è una rappresentazione della vita dei tempi in cui è stato scritto.

«Il *romance* descrive, in un linguaggio elevato e nobile, ciò che non è mai accaduto, né probabilmente accadrà mai. Il *novel* presenta, in un linguaggio familiare, un resoconto di cose che accadono ogni giorno, così come possono capitare a un nostro amico, o a noi stessi, e la sua perfezione consiste nel rappresentare ogni scena in un modo così semplice e naturale e nel farla apparire così verosimile da indurci nella persuasione (almeno mentre leggiamo) che tutto sia veritiero, al punto che ci commuoviamo della gioie o delle sventure dei personaggi della vicenda, come se fossero nostre» (pp. 76-77).

Si tratta dell'atto di nascita del realismo borghese a livello di consapevolezza critica. Diversamente dallo Huet, definito precedentemente autore di un trattato deludente (p.67), la Reeve non indulge nell'esaltazione delle virtù morali presenti nei *romances*, ma preferisce piuttosto rilevare la sopravvenuta storicizzazione del loro apprezzamento e considerarli il prodotto di una diversa sensibilità. Dalla settima sera in poi, il dialogo si concentra, infatti, sulla ricognizione

dei difetti e dei pregi dei romanzi contemporanei e sottopone ad esame dettagliato gran parte della produzione di rilievo dell'epoca. Dall'elogio del *Robinson Crusoe* di De Foe (opera descritta come originale e scritta con lo scopo «evidente» di promuovere il sentimento religioso e la virtù (p.84), si passa all'apprezzamento per la *Pamela* di Richardson («si potrebbe giudicare la bontà o la cattiveria di animo di un giovane solo nella misura in cui esso si commuove leggendo *Pamela*» (p.91) ed alla condanna dell'eroticismo diffuso nella *Nouvelle Héloïse* di Rousseau. «È pericoloso criticare un'opera che è stata così tanto e giustamente ammirata. È un'opera che parla al cuore e lo conquista, ma se si riflette attentamente si scopre che è pericolosa e sconveniente per coloro a cui è stata destinata: i giovani» (p.102).

A parte l'esattezza delle critiche mosse ai singoli romanzi, quello che è interessante rimarcare è l'insistenza della Reeve sulla maturità del pubblico e sulla necessità di non turbarlo troppo, mettendo in discussione i suoi parametri di condotta morale. Promuovere gli scopi e la funzione dell'etica corrente è indicativo della mentalità della Reeve e della dimensione educatrice che assegna alla letteratura. La sua posizione si mantiene, comunque, mediana rispetto alla ripulsa netta di autori come Smollett («Il *romance* senza dubbio deve la propria origine all'ignoranza, alla vanità e alla superstizione» — si legge nella prefazione al romanzo *Roderick Random*) e non mette in discussione la possibilità di ritornare, a fini morali, alla stesura di *romances* dai temi e dallo stile più consoni alla nostra epoca, come aveva fatto, invece, il dottor Johnson: «se il potere dell'esempio è tale da impossessarsi della memoria con una specie di violenza e produrre effetti senza intervento della volontà» — aveva scritto sul *Rambler* del marzo 1750 —, allora, è meglio lasciare la zona di per sé delimitata dei romanzi d'avventura alle «menti sprovviste di idee, e pertanto facilmente soggette alle impressioni; non

fissate su principi e pertanto facilmente trascinate dalla fantasia; non informate dall'esperienza e conseguentemente aperte ad ogni falsa suggestione». Per la Reeve non è detto che il *romance* sia territorio esclusivamente abitato da personaggi e vicende che possono riscuotere l'approvazione di un pubblico sottoalimentato culturalmente, tanto è vero che nell'undicesima sera, la penultima, sembra approvare il ritorno «gotico» del *romance* nell'opera di Horace Walpole, giudicata positivamente. In effetti, quello che si sta verificando mediante l'affermarsi della *Gothic Sublimity* non è altro che l'atteggiamento stilistico del genere. Comunque, ciò che conta per la Reeve è la moderazione ed il rifiuto delle «stravaganze» (che sono possibili sia nei *romances* che nelle opere, altrimenti stimate, di autori troppo originali come Sterne): «Eufrasia. Giudicate con equilibrio. Non pretendo di condannare in modo indiscriminato i libri usati per educare la gioventù, ma li si potrebbe selezionare con un criterio migliore eliminandone alcuni senza danno. [...] Qualsiasi modo si escogiti per eliminare questi mali dovrà essere dolce, graduale e praticabile.

Cerchiamo quindi un espediente che rispetti quel genere di libri che costituiscono il nostro argomento di studio» (p. 141).

La consapevolezza della centralità del mercato e dell'ineliminabilità dell'abbondante produzione libraria, destinata in ogni caso, a inondare un pubblico più che disponibile permette alla scrittrice inglese di cogliere la possibilità nuova offerta ai letterati di investire un numero sempre maggiore di lettori e di motivarli socialmente e moralmente.

Nel dialogo sembra trapelare la consapevolezza che la dimensione societaria è più importante di quella individuale e circoscritta al singolo (da qui, a parte le considerazioni *crude* della Reeve, scaturisce probabilmente il rifiuto del romanzo roussoviano). Gli attori designati dalla Reeve a prendere posizioni diverse, ma convergenti tutte nell'accettare la dimen-

sione etica della scrittura sembrano anticipare l'assunto, caro a Lotman, del mutamento della prospettiva simbolica tra Sei e Settecento. L'eroe del *romance*, legato al rituale e ad una dimensione gerarchica del reale, dove ognuno ha un ruolo e soltanto quello che gli è stato assegnato di diritto (il cavaliere errante, la dama, il *vilain*, ecc.) deve di necessità trasformarsi in qualcosa di diverso, più adeguato ai tempi, meno rigido nella propria funzione segnica. Il gentiluomo nel *novel* cui si fa riferimento nell'ultima sera del dialogo (p. 139) raccoglie l'eredità dell'eroe del *romance*, ma con l'avvertenza che la sua dimensione letteraria è quella della «singolarità empirica» (su questo fondamentale passaggio nella cultura settecentesca, oltre le tesi di Lotman, è da vedere il saggio di Gianni Celati, *Finzioni occidentali*, contenuto nel vol. omonimo, Einaudi, Torino 1975). Il passaggio dal rango al comportamento individuale permette la nascita di quello che si chiamerà in seguito *Bildungsroman*, ma, contemporaneamente, dà ad ognuno dei molti lettori di romanzi la possibilità di individuare se stesso come non improbabile soggetto attivo. Da qui scaturisce la necessità di modelli verisimili e, nello stesso tempo, moralmente coerenti da proporre nelle opere di finzione. Va detto che da questo nuovo *exemplum* letterario non viene espulsa del tutto la dimensione del soprannaturale (come dimostra l'effervescenza del gotico). Si tratta dell'elemento di *novelty* che deve servire a rinnovare e rendere ben accetto il genere, senza privare il pubblico dell'alone misterioso e dello *choc* che contraddistingueva il *romance*. Il nuovo progetto letterario rappresentato dal *novel* (e dal *Gothic romance*) salva l'aspetto terribile e sublime della narrazione in vista di una diffusione adeguata della tematica morale: questo avviene, almeno, per la produzione della Reeve. Che poi, assunto dal Romanticismo trionfante quale aspetto estetico da utilizzare per accentuare il momento di novità assoluta dell'opera, il sublime si trasformi in or-

rore e terrore, questo è un aspetto dello sviluppo del *romance* che non avrebbe trovato consenziente nessuno dei personaggi del dialogo.

GIUSEPPE PANELLA

EMANUELE SGROI, DOMENICA CAPRI, CATERINA LO PRESTI, *Programmazione e indicatori sociali. Modelli e esperienze*, Torino, Giappichelli, pp.138.

La prima parte del testo affronta il problema della programmazione in termini piuttosto generali e introduttivi; la seconda approfondisce il problema della costruzione degli indicatori nella ricerca sociale, anche con riferimento ad una esperienza concreta concernente la marginalità politica, economica e sociale, con un'esposizione più completa ed articolata. Per la prima parte è utile, tuttavia, riflettere sul compromesso che si viene a creare tra programmazione e mutamento sociale quando subentrino variabili che non erano prevedibili al momento della programmazione. Come pure interessante è il riferimento a diversi gradi di flessibilità della programmazione stessa, per cui nelle democrazie e nel mondo occidentale, in genere, si preferisce parlare di programma, invece che di piano, termine più diffuso nei sistemi socialisti. Da un punto di vista storico è da considerare con attenzione il ruolo giocato dal pregiudizio economicistico nell'ambito della programmazione, in base al quale per lungo tempo si è ritenuto che una buona programmazione economica potesse creare *tout court* effetti sociali di benessere, riduzione degli squilibri ecc. Oggi, invece, è ormai acquisito che la programmazione economica non produce da sola benessere sociale, né tantomeno ingloba in sé quella sociale, anche se indubbiamente aspetti dell'una sono collegati ad aspetti dell'altra. Per quanto riguarda il rapporto programmazione - indicatori è evidente che nessun interven-

to nel sociale può essere programmato senza conoscere le dimensioni quantitative e le caratteristiche qualitative dei fenomeni su cui si vuole agire. Di qui il rapporto immediato tra programmazione ed indicatori sociali, che consentono di verificare se una certa realtà sociale presenta effettivamente una determinata proprietà e la consistenza quantitativa della suddetta proprietà. In sintesi, essi rendono possibile una prima presa di contatto con la realtà, fungendo da «spie» dei percorsi da seguire nella ricerca, oppure da strumenti per la verifica di ipotesi. È interessante, inoltre, considerare alcuni aspetti: 1) il concetto di indicatore ha in sé un'implicita connotazione valoriale, nel senso che rinvia agli orientamenti di valore del ricercatore. Pertanto di ogni indicatore bisognerà saggiare di volta in volta la coerenza, l'attendibilità, la validità (interna ed esterna) della misurazione, oltre che l'essenzialità, (intesa come non ridondanza), la pertinenza (per cui esso sarà «determinato direttamente dalle esigenze operative del programma d'intervento») e l'affidabilità (esso, cioè, dovrà essere «replicabile e tale da garantire scelte operative diverse al variare dei valori assunti») (p.102). 2) A seconda delle finalità della ricerca potranno costruirsi indicatori diversi, che si collocano a livelli di astrazione differenti e che, di conseguenza, indurranno a conclusioni differenti. Di qui l'importanza di chiarire sufficientemente le condizioni di partenza dell'analisi, onde evitare che la ricerca, nel corso del suo svolgimento, venga deviata. Gli indicatori, in sintesi, sono paragonabili a dei «contenitori» della realtà sociale, che riproducono in parte, condensandone al loro interno gli aspetti qualitativi e quantitativi. Nella loro costruzione un ruolo fondamentale ricopre il disporre di un quadro di riferimento in cui inserire i dati via via raccolti, in modo che essi acquistino un senso, una rilevanza, una funzione.

Tra i diversi contributi degli autori ci ha colpito particolarmente quello di Ca-

terina Lo Presti per il suo carattere completo e articolato. Tra i possibili errori in cui si può incorrere nella costruzione degli indicatori l'autrice segnala il caso in cui si cerchi di sopperire alle carenze del modello generale dell'analisi con il ricorso ad una molteplicità di indicatori, che, malgrado la loro numerosità, non potranno certo far passare in second'ordine le carenze di fondo del quadro di riferimento globale della ricerca. Fa riflettere anche l'indicazione da parte di Emanuele Sgroi di due possibili strade da seguire per lo sviluppo delle scienze sociali: 1) rilanciare la ricerca teorica per far progredire e perfezionare la verificabilità empirica di concetti «chiave» della sociologia (devianza, marginalità, benessere ecc.). In tal senso si potrebbe cercare di costruire «famiglie» di indicatori diversamente correlati tra loro, in modo da far sviluppare sia la teoria che la pratica di ricerca. 2) «Reinterpretare» le tecniche di ricerca sul campo, aprendo degli spazi alle tecniche qualitative (studi di comunità, biografie, storie familiari, metodi etnografici, osservazione partecipante ecc.). Al riguardo, su quest'ultimo aspetto, pure rilevante, ci sembra che E.Sgroi si sia espresso in termini forse troppo sintetici, nel senso che sarebbe stato utile ed interessante conoscere i possibili confini di tale reinterpretazione.

MARIAROSARIA DAMIANI

ROBERTA G. SIMMONS, DALE A. BLYTH, *Moving into Adolescence*, New York, Aldine de Gruyter, 1987, pp. 441.

Questa è un'importante ricerca intorno a un problema preciso: quando e in quali circostanze sono angoscianti (*stressful*) i cambiamenti biologici e ambientali, tenuto conto che il principale obiettivo dell'adolescenza consiste nel raggiungere un senso positivo e nuovo del sé? Qui l'adolescenza è data per scontata-

ta mentre altri autori — si vedano per esempio i contributi in merito di Gérard Lutte — si preoccupano di accertarne e provarne la natura storica di invenzione della borghesia, giustificata dalla necessità di riprodurre una forza lavoro dotata di cognizioni tecniche più raffinate che per il passato. L'analisi esplora il passaggio dall'infanzia alla prima adolescenza e poi all'adolescenza media. Si limita allo studio d'un campione di ragazzi bianchi estratto con vari criteri combinati: casuale, a grappolo e stratificato. Ben rilevata la mediazione fra ambiente e individuo.

F.F.

GERD THEISSEN, *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, traduzione italiana di M. Fiorillo; introduzione di G. Barbaglio, Genova, Marietti, 1987, pp. 295.

Ecco finalmente un testo di sociologia del cristianesimo primitivo in cui, accanto all'ovvia preparazione sociologica dell'autore, si ammira la sua straordinaria conoscenza delle fonti teologiche, filosofiche e letterarie. Accanto agli studi di esegeti e storico-sociologi come il nordamericano W.A. Meeks o l'australiano E.A. Judge, questo contributo sa unire sia i criteri rigorosi della filologia esegetica classica sia la capacità di chiarire, esplorare e interpretare i dati sociologici fondamentali dei contesti storici specifici, da quelli concernenti il Gesù storico alle condizioni sociologiche in cui venne a svolgersi l'apostolato di Paolo, specialmente nella comunità di Corinto. Un libro che tutti i sociologi della religione dovranno prendere in seria considerazione.

F.F.

Summaries in English of some Articles

MATTHIAS FINGER — *Biographical Approaches in the Social Sciences*. This is a wide ranging review of outstanding approaches to social research based on the biographical method and using biographical or autobiographical material. From the classical *Polish Peasant* by Thomas and Znaniecki to present day scholars the author critically examines theories and research results in cultural anthropology (USA), social physics (France), «Methodenstreit» (Western Germany) down to ethnomethodology and various contemporary issues, including oral history, social history, dialectical epistemology and hermeneutics (F. Boas, E.W. Burgess, D. Bertaux, F. Ferrarotti). The Author manages to master an impressive amount of research material and theoretical standpoints.

F. FERRAROTTI — *End or Transformation of Constantinian Christendom?* Some critical doubts about the innovative spirit of the present papacy are here voiced against a complex multifaceted background.

LIVIO BOTTANI — *Exclusion and Anomy - a Comment to Dahrendorf*. The main contention of the A. is that the remedies put forward by the prolific social analyst and liberal policy-maker do not seem sufficient to solve the fundamental problems of present day mass society. This society appears to be fragmented beyond repair and the «bindings» suggested by Dahrendorf do not depend on purely socio-economic mechanisms. For this reason they do not work satisfactorily.

MANFREDO MACIOTI — *Innovation and technical Diffusion*. Focussing on the discovery of paper in China and on Gutenberg's invention the A. contends that a) the inventor is not necessarily the innovator; b) innovation requires the mastery of a variety of specific techniques; c) costs for both invention and innovation in terms of a successful diffusion can be enormous; therefore, high risk capital must be available; b) a strategic innovation requires a new socio-economic paradigm, not to mention a flexible and future-oriented social context.

Pubblicazioni pervenute

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma «La Sapienza»
diretta da Vinigi L. Grottanelli

Vol. I - n.s. - nn. 1/2, 1988

F. Remotti, Il cibo degli antropologi

I. Signorini, Spavento e sindromi *culture-bound*. Sindrome?

A. Ciattini, Relativismo teoretico e relativismo morale.

O. Mastrobuoni, Un delirio ben fondato: aspetti psicologici del pensiero di Durkheim

P. Warren, Rappresentazioni cognitive e gestione sociale delle malattie tra gli Jívaro-Achuar

L. Perretti, Identità sessuale dello sciamano iglulik, intermediario tra umano e oltremondo

L. Citarella, Felipe Guaman Poma de Ayala: l'ottica indigena tra passato e presente

B. Turchetta, Diversificazione etnica e repertorio linguistico post-coloniale a Douala, Camerun

P. Burdi, Spiriti, santi e «buonsenso»: ideologia e prassi di alcuni guaritori in una valle dell'alto Sannio

Note

A. Borghini, A. Raffi, Resto semantico e orientamento

M. Pavanello, The opposition between the material and the social: Tim Ingold and the «sharing» mode of production

E. S. Tiberini, A proposito de «La piazza universale». Inversione e decongestione sociale nel luna park

R. Lionetti, C. M. Rita, La situation des revues d'anthropologie en Italie

Schede bibliografiche

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

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

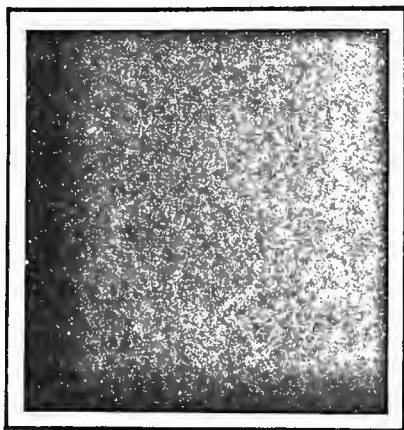
Abbonamento annuo (1988): L. 50.000 (estero L. 90.000)

È uscito per i tipi della SIARES il volume

a cura di Franco Ferrarotti

La protesta silenziosa

Evoluzione e significati
dell'astensionismo elettorale



Siares. Studi e ricerche

Indice

VII Gli autori

Introduzione

XIII Franco Ferrarotti, *L'astensionismo elettorale come spia di crisi dei regimi democratici*

Parte prima La ricerca a Roma

- 3 Luca Giuliano, Marta Lepore, *L'astensionismo elettorale in Italia dal 1968 al 1987*
- 23 Nicola Porro, *L'astensionismo elettorale come problema sociologico*
- 43 Luca Giuliano, Marta Lepore, *Analisi dei dati rilevati con questionario*
- 67 Maria Michetti, *Il dolce e l'agro dell'astensionismo*
- 101 Francesco Avallone, *Complessità e dinamica del comportamento di astensione dal voto*
- 115 Marina D'Amato, *L'astensionismo elettorale nella stampa quotidiana*

Parte seconda L'osservazione partecipante in alcune sezioni di partito di Roma nel corso delle elezioni del giugno 1983

- 129 Maricla Sellari, *«Passato e presente». Giugno 1987*
- 137 Maria I. Maciotti, Maricla Sellari, *Giornate elettorali in due sezioni della Democrazia cristiana*
- 181 Roberto Cavarra, Ivetta Ivaldi, *Giornate elettorali in due sezioni del Partito comunista italiano*
- 227 Piero Zocchi, *Incontri elettorali in una sezione del Partito socialista italiano*

Parte terza Contributi teorico-comparativi

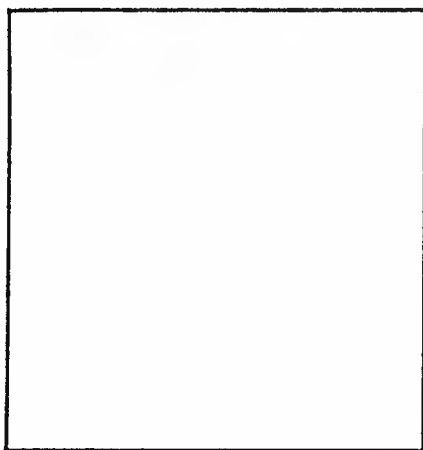
- 247 Marco Marroni, *Se votare si può, votare si deve. L'astensionismo nella Repubblica federale di Germania*
- 303 John Fraser, *L'astensionismo in Gran Bretagna*
- 343 Grzegorz Ekiert, *Elezioni nell'Europa dell'Est: dall'elusione del voto alla pratica del non voto*
- 363 Francesco Battisti, *L'astensionismo elettorale negli Stati Uniti d'America*
- 403 Francesco Battisti, *Una analisi comparata della partecipazione elettorale*

Appendice

- 413 Il questionario
- 423 Immagini dell'attività elettorale. Fotografie di Alfio Di Bella.

Caritas diocesana di Roma - Siores

Stranieri a Roma



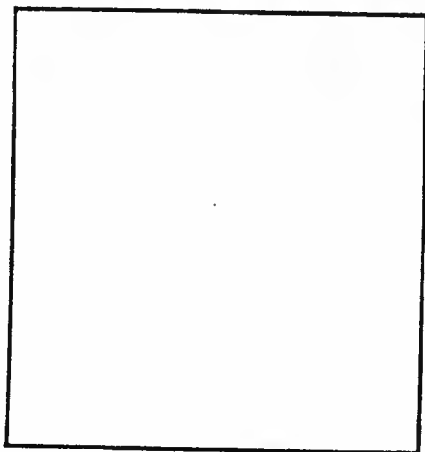
Studi e ricerche

La seconda edizione di *Stranieri a Roma* ripropone i materiali della prima edizione, che aveva goduto di un contributo della Provincia di Roma, con alcune aggiunte significative. Queste riguardano il contributo del prof. Umberto Melotti, straordinario di Sociologia Politica all'Università di Roma «La Sapienza», da tempo studioso di queste problematiche, che dà conto della situazione dell'immigrazione a Milano e dintorni; quello del prof. Pugliese, ordinario di Sociologia del Lavoro all'Università degli Studi di Napoli, che chiarisce l'andamento di queste presenze per il Sud; ancora, poiché nella ricerca fatta per la Caritas e riportata nella prima edizione di *Stranieri a Roma* era sottovalutata la presenza femminile (capoverdiane e donne provenienti dalle Filippine non passano, di regola, dai centri di accoglienza della Caritas) si è chiesto a Maria De Lourdes Jesus e a Carolina Pimentel di dare uno spaccato dell'immigrazione capoverdiana in Italia, con riguardo specialmente alla situazione delle donne. Inoltre, M. Rosaria Damiani ha condotto uno spoglio dei fascicoli relativi agli stranieri, dando conto della situazione così come si poteva evincere dagli incartamenti dell'Ufficio Provinciale del Lavoro e della massima occupazione di Roma. Alexius Pereira, che dirige il Centro di prima accoglienza della Caritas sito in via delle Zoccole, in Roma, presenta qui uno spaccato inedito della situazione degli arrivi al Centro dal 1984 ad oggi. A questi contributi si sono inoltre aggiunte alcune interviste condotte a Roma durante ricerche svolte per il Comune. Nel complesso, quindi, un quadro più ricco e variato di quanto non fosse quello della prima edizione.

Lire 20.000

Maria I. Macioti

La disgregazione di una comunità urbana



Siares. Studi e ricerche

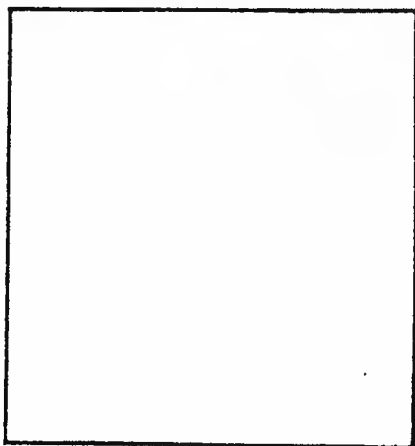
Sono realmente finite le comunità? Hanno forse perso la loro ragion d'essere in un contesto sempre più urbanizzato, caratterizzato da processi di industrializzazione avanzata? Il testo prende in esame le principali accezioni ed utilizzazioni di questa categoria interpretativa, ne esamina le alterne fortune e propone lo studio di una comunità, quella di Valle Aurelia in Roma, creatasi in area urbana; ne segue le vicende fino al suo attuale smembramento, in seguito all'assegnazione di case popolari e al «risanamento» del borghetto. Largo il ricorso alle testimonianze orali e alle storie dei protagonisti.

Maria Immacolata Macioti è docente di Sociologia presso l'Università degli Studi di Roma, «La Sapienza». Ha pubblicato: *Religione, chiesa e strutture sociali* (Liguori, Napoli, 1974); *Teoria e tecnica della pace interiore. Saggio sulla «Meditazione trascendentale»* (Liguori, Napoli, 1980); *Ernesto Nathan, un sindaco che non ha fatto scuola* (Ianua, Roma, 1983); *Il concetto di ruolo nel quadro della teoria sociologica generale* (Ianua, Roma, 1985). Con F. Ferrarotti, L. Abballe Catucci e G. De Lutiis, *Forme del sacro in un'epoca di crisi* (Liguori, Napoli, 1978); con F. Ferrarotti ed altri, *Studi e ricerche sul potere* (Ianua, Roma, 1980-1982, 3 voll.). A sua cura sono usciti *Biografia storia e società* (Liguori, Napoli, 1985), *Oralità e vissuto* (Liguori, Napoli, 1986) e il n. 9 di «Biography and Society» (Siares, Roma, 1987); a cura sua e di R. Cipriani, *Omaggio a Ferrarotti* (Siares, Roma, 1988). Dal 1981 ha diretto per le edizioni Ianua la collana «Società e ricerca sociale»; ha collaborato e collabora a riviste italiane e straniere, ed in particolare a «La Critica Sociologica».

lire 20.000

A cura di R. Cipriani e M.I. Maciotti

omaggio a
FERRAROTTI



Siares. Studi e ricerche

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo 150, (anno LIV, n. 2 1989)

WILLIAM O. OLDSO - Italy and the Question of Romanian Independence	197
GIORGIO CAMPANINI - Il popolarismo come dottrina politica	219
GIOVANNI SALVINI - Lo sviluppo economico cinese: vincoli economici e potere politico alla vigilia del «grande balzo in avanti»	231
GIUSEPPE GANGEMI - Operazionismo, democrazia e valori	259
MARIA STELLA BARBERI - Presenza e alterità. Tre figure della rappresentazione politica in Carl Schmitt	291
MARIA ANTONIA DI CASOLA - Grecia, Turchia e patto atlantico. Le ragioni di un'adesione ritardata	313
RAIMONDO CUBEDDU - Sul tema dell'individualismo metodologico	323
NOUREDDINE MEJDOUB - L'édification du Maghreb	331
ENRICA COSTA BONA - Fonti e problemi di storia dell'organizzazione internazionale	341

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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

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

Abbonamenti 1989: Italia lire 55.000. Estero lire 85.000. Ridotto studenti lire 45.000

L'Eco della Stampa

M I L A N O — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*

Avviso agli abbonati

Avvertiamo i nostri lettori che l'abbonamento annuo per il 1990 a LA CRITICA SOCIOLOGICA sarà di L. 35.000 per l'Italia. Per l'estero sarà di L. 60.000 più spese postali (L. 5.000 per l'Europa, L. 10.000 per i paesi extraeuropei).

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 16.000