La Critica Sociologica

96. INVERNO 1990-1991

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 12.500 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 40.000 (IVA compresa)

un numero arretrato L. 18.000

ESTERO

abbonamento annuo per l'Europa L. 90.000

per i paesi extraeuropei L. 97.000

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

96. INVERNO 1990-1991

gennaio-marzo 1991

SOMMARIO

F.F. — Una fede senza dogmi: l'etica come tecnica della convivenza III

SAGGI

M. Augé — Qualità e quantità della ricerca sociale 1
P.P. Leschiutta — Tracce e segni. Ricerca sulla metodologia degli antropologi positivisti italiani 17
U. Melotti — Il collettivismo burocratico: una categoria sociologica rilevante 30
A. Montebovi — La sociologia militare e il fattore tecnologico 50
F. Ferrarotti — Considerazioni su Lewis Mumford critico letterario 59

INTERVENTI

P. Tacussel — La vita in rilievo o l'estetica sociale 70
M.I. Macioti — Emozione e religione: nuove proposte interpretative 75
N. Porro — Nell'anno dei Mondiali. Due contributi su calcio, violenza e immaginario collettivo 80

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

G.C. Manfredi — Una migrazione singolare 87
E. Tedeschi — Camminare sul fuoco alle porte di Roma 99

CRONACHE E COMMENTI

A. Re — Nostalgia del Watergate 113
M.I. Macioti — Giovanna D'Arco, o del romanzo popolare 113
M.I. Macioti — Incontri con i Rom 120
E. Scavezza — Una piccola svista: hanno dimenticato la gente 122
F. Ferrarotti — In memoriam Anthony Wade-Brown 123

SCHEDE E RECENSIONI 125

SUMMARIES IN ENGLISH 133

In copertina «Vacanza a Venezia», 1900 ca. Foto di Alfredo de Giorgio.
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 giugno 1991.

Una fede senza dogmi: l'etica come tecnica della convivenza

Alla recente polemica scatenatasi a seguito di alcune dichiarazioni dell'on. Claudio Martelli circa il ruolo della Chiesa cattolica nella situazione politica italiana va riconosciuto se non altro il merito di aver scosso un panorama politico e culturale che sembrava destinato ad affogare nella palude di pettegolezzi meschini anche quando riguardavano quelle che sono per consuetudine indicate come le «più alte cariche dello Stato». D'altro canto, questa polemica, che ha visto contrapporsi l'Osservatore romano *al ministro socialista, rischia però di rispolverare antagonismi antichi che per fortuna di tutti hanno fatto il loro tempo. Non mi sembra giusto e tanto meno, come si dice, «produttivo» esaurirla nei vieti termini di papismo e antipapismo.*

Nessun dubbio che gli accenti eurocentrici del papa polacco e un suo robusto fronteggiare, specie a proposito di aborto, fino a sfidarle, le leggi scritte, approvate e promulgate dai parlamenti nazionali, possano dare qualche brivido supplementare. I bagni di folla del papa televisivo nel corso dei suoi viaggi intercontinentali stanno solo a dar prova di quanto angusta fosse la prospettiva di quegli intellettuali, per lo più liberaldemocratici ma anche marxisti, i quali scorgevano nella religione niente più che un trascurabile fenomeno «residuale».

Quale brusco risveglio deve essere stato per costoro l'avvento di questo novello Giulio II! La questione, com'è evidente, va ben oltre e si pone al di là dei confini italiani. E tuttavia, è proprio in Italia che trova uno dei suoi punti focali. È noto che l'Italia è stata politicamente unificata nel secolo scorso a dispetto della Chiesa cattolica. Ma altrettanto noto è che l'Italia non ha conosciuto, per riprendere la tesi gobettiana, né la rivoluzione politica, come la Francia, né la Riforma religiosa, come la Germania. In una parola: l'Italia non ha avuto, e non ha, l'esperienza di una religione laica di massa in grado di sottrarla all'egemonia, destinata ad accrescersi e

a consolidarsi, della Chiesa cattolica, unica fonte di segnali morali al di sopra dei partiti e dei gruppi di interesse settoriali.

La situazione è stata colta molto bene da Ernesto Galli della Loggia (ne La Stampa *del 6 luglio 1991): «Dietro questo risorgente ruolo egemone della Chiesa cattolica è facile scorgere un tratto importantissimo della nostra storia, e cioè l'assenza di una tradizione di moralità laica di massa. Non è qui il caso di esaminare le ragioni per cui i due maggiori tentativi volti a fondare una tradizione del genere — quello compiuto dallo Stato nazionale d'impianto risorgimentale soprattutto attraverso la scuola e quello della cultura socialista prima e comunista poi — sono entrambi falliti. Il fatto è che sono falliti...». Galli della Loggia accomuna nella responsabilità di questo fallimento sia le classi dirigenti che la «società civile», a suo avviso oggi troppo corrivamente glamorizzata quale mitica «arca di ogni virtù», ma questo è forse solo un modo pietoso di coprire le grandi responsabilità di quella cultura neo-idealistica che, a partire soprattutto dai primi anni del secolo, ha dato un colpo mortale al tentativo, per certi aspetti immaturo ma genuino, da parte dei positivisti italiani di fondare, anche in Italia, una morale laica, una sorta di «fede senza dogmi» che si ponesse come un insieme coerente di regole etiche per l'ordinato sviluppo della convivenza democratica.*

Il pervicace elitarismo dei gruppi dominanti doveva deviare tali sforzi, dopo averli sommariamente criticati sul piano intellettuale, fino a tradurre e a ridurre le energie vitali delle masse nei lamentevoli esiti del nazionalismo e del fascismo. La lezione dei Cattaneo e, in diverso contesto, degli Ernesto Nathan e dei Capitini è andata inascoltata.

In questo dopoguerra, i partiti e i sindacati della sinistra, i soli che avrebbero potuto legittimamente sobbarcarsi al compito, hanno dimenticato per anni la dimensione pedagogica della loro azione. Hanno puntato tutto su un rivendicazionismo certamente legittimo ma gretto, immediatistico, che ha finito per annebbiare, con la predicazione dei diritti, la consapevolezza dei doveri. Da questo deserto morale non fa meraviglia che la Chiesa cattolica emerga, per bocca del Papa, come il più sicuro, se non l'unico, punto di riferimento. Limitare questa egemonia che, con il suo essenziale dogmatismo, potrà divenire soffocante, non è questione di astratte denunce né di artificiosi scandalismi. Richiede la riscoperta e la consapevolezza piena delle dimensioni morali della vita politica, anche nei suoi aspetti più quotidiani e apparentemente più scontati.

A questo compito, insieme morale e storico, le tre grandi tradizioni culturali italiane — la liberal democratica che ha fatto il Risorgimento, la cattolica che ha tenuto a battesimo prima l'opposizione antistatuale del non expedit *e quindi la costituzione dei partiti popolari e cattolici, la marxistica che ha tentato, con l'organizzazione del movimento operaio, la formazione di un «uomo nuovo» — hanno dimostrato di essere sostanzialmente impari. Esse non sembrano disporre di strumenti per collegare positivamente i vertici delle istituzioni con la base sociale che li legittima. Per questa ragione sarebbe forse da elaborare con rigore e con urgenza una quarta cultura, quella che nel linguaggio di Wolf Lepenies viene indicata come la «terza» nel suo studio intitolato appunto* Le tre culture *(tr.it. Il Mulino, 1989) e che si potrebbe definire,* faute de mieux, *cultura sociologica.*

È deprimente però dover constatare che oggi proprio i sociologi e gli studiosi di problemi sociali più attivi appaiono in tutt'altre faccende affaccendati.

F.F.

Nei prossimi numeri contributi di: Bogumil Iensienicki, Antonio Riccio, Marco Marroni, Diego Giachett, Francesco Racco, Rita Caccano, Arianna Montanari, Franca Bimbi, Giorgio Palermo, Giuliano Della Pergola, Albano Cordeiro e altri.

SAGGI

Qualità e quantità nella ricerca sociale*

Antropologo, ho lavorato essenzialmente in modo qualitativo, se si vuole ammettere che la misura di un terreno, il censimento di una popolazione contadina o la raccolta di una farmacopea locale non dipendono dalle scienze quantitative. Ho dunque lavorato nel qualitativo, a condizione che si precisi che per l'antropologo questa parola non rinvia semplicemente alla pratica della etnologia partecipante, allo scambio di parole ed emozioni con degli interlocutori privilegiati. Tengo a precisare questo punto perché non è sempre così evidente come dovrebbe esserlo. L'osservazione di fatti e pratiche, indipendentemente dalla situazione di dialogo, ha un posto di rilievo, essenziale, nella pratica della nostra disciplina. Quanto allo sforzo che dobbiamo fare per comprendere quelle che sono le teorie degli altri, i loro modelli espliciti o impliciti, i loro rapporti con la natura e la società, la loro «episteme», è ancor più vicino a quegli storici delle scienze che privilegiano il punto di vista «interno» che non a un semplice esercizio di simpatia affettiva. Bisogna aggiungere che, da quando intendiamo praticare la comparazione interculturale, le difficoltà che affrontiamo non sono di un ordine fondamentalmente diverso da quelle che incontrano le scienze della natura o della vita.

Resta da dire che il mio punto di partenza è quello di una disciplina che non maneggia grossi numeri e che, anche se cercherò di non limitarmi a questa disciplina, la semplice onestà intellettuale mi obbliga a riconoscere fin dall'inizio il carattere specifico e parziale del punto di vista che è obbligatoriamente il mio.

Non vi è *a priori* alcuna ragione per opporre i metodi qualitativi ai metodi quantitativi. Ma non vorrei in questa sede limitarmi alla semplice dimostrazione per cui la descrizione qualitativa, se non vuole rinchiudersi nella singolarità dei semplici oggetti, ha bisogno di un riferimento almeno esplicito alla possibilità della sua genera-

* Questo contributo era stato presentato in una prima versione al convegno internazionale «Qualità e quantità nella ricerca sociale» tenutosi all'Univ. di Roma «La Sapienza» nel novembre 1989 (organizzato da Roberto Cipriani). Il testo è stato recentemente rivisto dall'autore.

lizzazione (stimata in termini quantitativi) allorché, all'inverso, le correlazioni, le regolarità o le evoluzioni quantitativamente o statisticamente stabilite non possono esserlo che in funzione di ipotesi preesistenti (di intuizioni induttive) e non assumono senso che attraverso un ritorno all'oggetto empirico di cui non esauriscono il significato.

Questo ecumenismo epistemologico rischierà di mascherare la realtà dei dibattiti che sottendono senza che si riduca l'opposizione qualità/quantità. Questa, in effetti, ne ricopre altre con le quali comunque non si confonde : l'opposizione del particolare e del generale da una parte, del metodo e dell'oggetto dall'altra.

Cercherò quindi di situare la questione dei rapporti fra metodi qualitativi e quantitativi nel quadro più generale del dibattito contemporaneo sulla legittimità delle generalizzazioni nelle scienze sociali e umane. Questo stesso dibattito ha tutto l'interesse, io credo, a non confondere la questione del metodo con quella della definizione dell'oggetto intellettuale, anche se i due problemi sono intimamente legati. Proporrò in conseguenza una serie di rilievi che intendo come introduttivi. Il primo riguarderà i rapporti fra micro-analisi e macro-analisi, a proposito dei quali discipline come la storia e l'antropologia si pongono problemi simili o vicini. Il secondo sui rapporti fra la scelta e il metodo e la costruzione dell'oggetto, a proposito dei quali si può stabilire, mi sembra, che il ricorso ai metodi quantitativi possa avere significati ben diversi. Il terzo, infine, sul concetto stesso di comparabilità che disegna l'orizzonte sempre lontano ma sempre necessario dei nostri tentativi, tanto è evidente che se vogliono definirsi come scienze, almeno virtualmente, le scienze sociali e umane devono poter formulare e testare ipotesi di portata generale.

La moda intellettuale non è più relativa alle «grandi narrazioni», per riprendere l'espressione di Lyotard. L'ombra del medesimo dubbio grava sui vasti sistemi d'interpretazione del senso della vita e della storia (le ideologie) e sull'idea di un progresso globale coestensivo a quello delle scienze della natura. Più esattamente, trattandosi di questo, il dubbio, quando dubbio vi sia, riguarda simultaneamente la natura del progresso scientifico (più la scienza va avanti, ci si dice, più il suo oggetto diviene complesso o si scarnifica) e gli effetti delle sue applicazioni. In quanto alle scienze sociali, poiché esse sono considerate come vulnerabili alle ideologie e rivolte verso le realtà apparentemente familiari della vita in società, rimangono più particolarmente esposte alla tentazione dello scetticismo e del relati-

vismo, ivi compresi quelli che contribuiscono professionalmente alla loro elaborazione. Questa tentazione può d'altra parte tradursi agli occhi dei profani in manifestazioni fortemente differenziate. In Francia almeno nessuno dubita più della affidabilità dei sondaggi, in ogni caso, di quella delle tecniche di campionamento che permettono di annunciare il risultato del voto alla chiusura dello scrutinio. Ma questa adesione (che si ritrova nel gusto dei ritratti di ogni tipo che ci propone la stampa settimanale: ritratto dei francesi, dei giovani, della donna...) ha i suoi limiti: non garantisce se non l'attitudine dello strumento di inchiesta a descrivere una situazione. Agli antipodi da queste generalizzazioni nella sincronia, il gusto del pubblico è del pari solleticato e trattenuto dalle monografie o dai racconti evenemenziali o aneddotici, in campo etnologico e più ancora storico, purché il loro oggetto sia lontano, segnato dalla distanza cronologica o dall'esotismo. In breve, entrerò volentieri altrettanto nel gusto della generalizzazione categoriale (quella che porta sulle categorie indiscusse: etniche, sessuali, generazionali) che in quello della differenza assoluta di espressioni diverse ma egualmente tenaci del rifiuto a riconoscere un carattere realmente scientifico (induttivo e rivolto al futuro) alle scienze sociali.

È su questo punto, molto precisamente, che si interrogano coloro che se ne occupano professionalmente allorquando studiano i rapporti fra micro e macro-analisi: qual è la portata della prima, quali sono le caratteristiche della seconda? È notevole poter constatare come dopo Durkheim questi problemi non abbiano cessato di porsi. Un convegno tenuto all'interno della Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales[1] è stato l'occasione di confrontare, da questo punto di vista, le rispettive riflessioni di svariate discipline. Il risultato, mi sembra, è stato conclusivo. Economisti, sociologi, storici, antropologi, lungi dal considerare il dibattito micro-analisi/macro-analisi come obsoleto, riprendendo i termini con una rinnovata passione, cercano a volte di stabilire un compromesso e una sintesi fra chi teneva posizioni estreme — per esempio fra i rappresentanti, in sociologia, dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia ispirata dalla scuola americana e specialmente Goffman e quelli della tradizione durkheimiana mantenuta o ripensata; fra i rappresentanti, in antropologia, del neoculturalismo americano ispirato da Clifford Geertz e quelli di una corrente che non saprei come qualificare perché non ha ancora, ringraziando Dio, un'etichetta ma che si situa al seguito dello sforzo strutturalista per pensare alle invarianti, o ancora fra i rappresentanti di chi tiene per le micro-storie, qualifi-

cati a volte di antropologi (ma allora non si tratta di riferimenti ad una qualsivoglia antropologia) e particolarmente illustrati dai lavori di Darnton negli Usa o di Ginzburg in Italia, e quelli che si preoccupano di rielaborare i modelli dell'analisi seriale per pensare la durata sotto la modalità della continuità o del cambiamento.

Mi soffermo un momento sul caso della storia, poiché è esemplare del problema che stiamo affrontando. In storia, in effetti, potrebbe sembrare che l'opposizione macro-storia/micro-storia ricopra l'opposizione quantità/qualità. Come ricordava, nel corso della riunione cui ho fatto riferimento, lo storico Bernard Lepetit, la microstoria si dà degli oggetti molto circoscritti (un brano scelto, un processo, un fatto diverso) e fa sempre «la scelta del particolare contro la messa in serie». Quando Vovelle studia gli atteggiamenti di fronte alla morte in Provenza nel XVIII secolo a partire da un insieme di 2.000 testamenti, fa della macro-storia. Quando Ginzburg ne *Il formaggio e i vermi* rimonta dal caso di un unico mugnaio del Friuli a partire dal suo processo davanti all'Inquisizione all'insieme delle credenze popolari dell'Italia del XVI secolo, fa della micro-storia.

I termini del dibattito, da allora in poi, sono chiari. Nel 1973 P. Chaunu prospettava l'ipotesi, nel suo contributo alla *Miscellanea in onore di Fernand Braudel* che l'analisi seriale, la cui efficacia era stata dimostrata nei campi della storia delle economie e delle società, possa d'ora in poi applicarsi al terzo livello, quello delle «civilizzazioni». Fra coloro che si riscontrano nella macro-analisi e i fautori della micro-analisi, dell'approccio quantitativo e dell'approccio qualitativo, gli argomenti o le obiezioni scambiate vertono in un caso sulla capacità dello storico a passare dall'inventario alla comprensione, nell'altro sulla sua capacità a passare dal particolare al generale. La critica della micro-storia può formulare svariati problemi i cui esiti non sono affatto acquisiti: come passare dal singolare allo specifico e dal particolare all'insieme? Come saggiare la normalità o l'eccezionalità di un caso particolare senza presupporre l'esistenza di una popolazione di riferimento? Come giustificare la scelta di un campione, al di fuori di un pregresso riferimento all'analisi quantitativa, se non a partire da una concezione della cultura come omogenea, come costituente, secondo l'espressione di Geertz, un «protocollo»? Questa concezione, è vero, non è senza problemi; vi ritornerò. Ma guardiamo per il momento allo spirito che, in storia, il problema del rapporto fra metodi qualitativi e quantitativi ri-

copre per larga parte, quello del rapporto fra micro e macro-storia e, al di là di questo, il problema della costruzione dell'oggetto storico. Il giudizio di qualità che gli uni avanzano sull'analisi quantitativa ha come *pendant* simmetrico e inverso il problema della rappresentatività che sollevano gli altri a proposito delle analisi microstoriche.

Resta il fatto che, se parzialmente si sovrappongono, questi problemi tuttavia non si confondono — il problema fondamentale degli storici (è pensabile il tempo?) va assai al di là del dibattito che riguarda la rappresentatività dei campioni scelti. Questo problema fondamentale, François Furet l'ha nuovamente posto nei suoi lavori sulla rivoluzione francese. «Pensare la rivoluzione»[2], come invita a fare il titolo di una delle sue opere, vuol dire per altro raddoppiare la difficoltà di metodo che incontra già il pensiero della sola evoluzione, imporsi di pensare insieme a un «processo di continuità» e a una rottura, scontrarsi con la resistenza dei fatti e della contingenza evenemenziale. Poiché una cosa è il denunciare la tentazione (diciamo, grosso modo, la tentazione marxista) che spinge a considerare il passato «come un campo di possibilità al cui interno "ciò che è accaduto" appare a cose fatte come il solo avvenire di quel passato», ma un'altra sarebbe il ridurre l'attuale al virtuale e immaginare una storia possibile in luogo di una storia reale. È ben alla realtà che bisogna pensare, in occasione di quella che Furet chiama la dinamica della Rivoluzione come avvenimento il cui potere passa a suo parere attraverso un «sovrainvestimento del senso». Se il senso momentaneo e folgorante diviene un oggetto per lo storico, non saprà evidentemente ridursi a quello di una totalità culturale chiusa ed omogenea. Comparare *delle* rivoluzioni (e non leggere l'una attraverso l'altra) è forse possibile ma questa comparazione è resa più complessa dal fatto che certi rivoluzionari hanno essi stessi una interpretazione delle altre rivoluzioni e di quella che stanno facendo, che la comparazione investe i processi, ma non può fare astrazione né dalle conseguenze storiche di questi processi, né dalle interpretazioni di cui sono stati oggetto. Attori, avvenimenti, conseguenze ed esegesi: la costruzione dell'oggetto, in questi casi, non deriva evidentemente né dalla micro-storia evenemenziale né dalla macro-storia quantitativa ma non saprebbe *a priori* fare a meno né dell'una né dell'altra — tutte e due ricondotte alla loro dimensione metodologica.

In storia il dibattito quantità/qualità non saprebbe dunque iscriversi in un dibattito verità generali/ verità particolari poiché vi

si deve porre, al di là del problema della costruzione dell'oggetto e della rappresentatività del campione, quello, di più ampia portata, del pensiero del tempo.

L'antropologia, disciplina in cui si pone altresì il problema dei rapporti fra micro e macro-analisi, ci permette forse di precisare la natura del rapporto fra metodi quantitativi e qualitativi. A questo punto bisogna sgombrare il campo da un equivoco che attiene all'utilizzazione fatta da certi storici della referenza antropologica. Questa, in effetti, ne ho appena fatto cenno, prende spunto da una concezione strettamente culturalista dell'antropologia che discuterò brevemente più avanti ma su cui bisogna intendersi perché si tratta di una concezione fra le tante e non della soluzione, per quanto mi riguarda, del problema della rappresentatività sollevata dalla micro-storia, ma è al contrario invischiata nello stesso dibattito di quest'ultima, oggetto di interrogativi dello stesso genere.

Vorrei in primo luogo sottolineare il fatto che, se l'antropologia è spesso presentata come la *démarche* qualitativa per ecellenza, per distinguerla dalla sociologia che tenderebbe allo studio di più vasti insiemi e sarebbe quindi più portata all'utilizzo di metodi quantitativi, o per avvicinarvisi allorché questa inaugura delle *démarches* legate strettamente alla analisi delle interazioni, questa presentazione è nello stesso tempo riduttiva ed inesatta. Riduttiva, perché la posta dell'antropologia è precisamente di meritarsi questa denominazione e di poter passare dalla descrizione etnologica di insiemi sociali e culturali all'elaborazione di concetti di portata più generale o di messa in evidenza di regolarità o di leggi. Inesatta, perché è talvolta necessitata ad usare metodi quantitativi.

La cosa interessante è che il ricorso a questi metodi non coincide necessariamente con il momento della generalizzazione. Il momento della quantificazione non è necessariamente quello della comparazione; questa poi non è necessariamente quantitativa. Mi sembra che il ricorso alla quantificazione in antropologia vada più precisamente letto in funzione di una opposizione fra procedimento deduttivo/procedimento induttivo che vorrei illustrare attraverso due esempi. Questi hanno, io credo, il vantaggio di mostrare che attraverso un differente ricorso a dei metodi quantitativi, sono in realtà oggetti differenti che vengono a costituirsi, di modo che, se l'intimo legame fra la questione del metodo e quella dell'oggetto è così manifestata, essa non appaia necessariamente legata alla sola opposizione di metodi qualitativi e quantitativi.

Il mio primo esempio è il tentativo iperempirista dell'americano Murdock, intrapreso poco prima della Seconda guerra mondiale e tendente ad elaborare un metodo comparativo basato sull'uso delle statistiche probabiliste[3]. Tentativo esauriente di cui riassume lo spirito in un articolo uscito nella rivista *Ethnology* del 1963: «Lo strumento statistico è così importante, scrive, che vale la pena di cercare di adattare i dati etnografici al suo uso. Un simile sforzo può prendere come oggetto niente meno che un'analisi completa dell'universo etnografico». L'obiettivo è dunque quello di individuare e stabilire correlazioni suscettibili di essere erette in leggi.

Per arrivare a tanto, conviene in primo luogo stabilire una lista con i tratti culturali isolabili, la cui riunione definisce un insieme culturale. Il paragone sistematico fatto due a due di questi tratti culturali permette di mettere in evidenza o di negare correlazioni del tipo: forme di habitat/regole di filiazione, allevamento di bovini/matrimonio matrilineare, ecc. A fianco di queste analisi sistematiche, sono state condotte allo stesso modo alcune ricerche in funzione di una ipotesi particolare in campi specifici. Così Murdock stesso ha puntualizzato nel campo della parentela un certo numero di correlazioni enunciate sotto forma di teorema che troviamo nel capitolo VII della sua opera *Social Structure*[4] e che, ad esempio, mettono in rapporto forme di matrimonio con forme di denominazione.

Murdock ed i suoi collaboratori hanno messo a punto, alla fine di un enorme lavoro, un catalogo di unità di comparazioni (il *Cross-cultural Survey*) e un campione di popolazione (il *World Ethnographic Sample*) a proposito del quale tutta la produzione scientifica esistente è analizzata in funzione delle unità di comparazione trascelte. L'insieme costituisce l'utile materiale conosciuto sotto il nome di *Human Relations Area Files*. Il catalogo delle unità di raffronto, di per sé, è duplice: comprende da una parte un catalogo esauriente e ragionato di tutti gli aspetti della vita in gruppo, d'altra parte, per un certo numero di fenomeni che si prestano sotto vari aspetti alla comparazione interculturale, un inventario delle possibili situazioni o delle sottocategorie definibili. Così si distinguono, a proposito dei tipi di gioco, le società dove i giochi fisici, i giochi d'azzardo e i giochi strategici sono contemporaneamente presenti, quelle dove è rappresentato un solo tipo, o due, o nessuno, quelle dove gli elementi strategici o d'azzardo sono inclusi nei giochi fisici, ecc., dove si distingue, a proposito di un comportamento, un continuum: così l'evitare la suocera corrisponde, a seconda delle società, a delle circostanze e a delle forme variabili.

Si vedono subito le difficoltà che solleva una simile impresa, di cui non va assolutamente sottovalutato l'immenso interesse documentario. La validità dei documenti utilizzati, la pertinenza delle categorie trascelte, il principio stesso del ritagliare la realtà sociale in unità concettuali distinte, il campionamento delle culture su cui riposa tutto l'edificio possono sempre, evidentemente, essere rimesse in questione. Quel che importa soprattutto è comprendere che tutte queste operazioni portano alla costituzione di un oggetto intellettuale particolare: una riunione di «culture» concepite come altrettanti assemblaggi particolari di «tratti culturali» di cui si postula che non si assemblino per caso, il compito dell'antropologia essendo quello di stabilire, a partire dalla analisi di correlazioni statisticamente stabilite, la lista delle più significative fra di esse.

Ma si possono naturalmente assegnare altre finalità all'antropologia, ritenere che la logica sociale non si deduce da correlazioni istituzionali e che non è la comparazione che fonda le generalizzazioni ma il contrario. Questa è la posizione di Lévi-Strauss quando scrive in *Antropologia strutturale*: «Se, come crediamo, l'attività inconsapevole dello spirito consiste nell'imporre della forme a un contenuto, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti, antichi e moderni, primitivi e civilizzati, è necessario e sufficiente pervenire alla struttura inconsapevole che sottostà a ciascuna istituzione o ad ogni costume, per ottenere un principio di interpretazione valido per altre istituzioni e altri costumi a condizione, naturalmente, di spingere l'analisi abbastanza lontano». Bene inteso, nulla dice che il programma così tracciato sia realizzabile o lo sia, comunque, integralmente. Riteniamo che corrisponda alla scelta di un metodo induttivo (si tratta di inferire una struttura inconsapevole a partire da manifestazioni empiriche) e, al di là, alla costruzione di un oggetto intellettuale distinto da quello che si assegna al metodo di Murdock. Il problema di sapere in quale misura un tale oggetto, una tale struttura, faccia risalire a parlare in termini propri dell'inconscio è un altro problema.

Vorrei in questa sede esporre semplicemente le grandi linee di una *démarche* che si iscrive da un lato nel programma così tracciato da Lévi-Strauss nella misura in cui lo si vuole induttivo, poiché la quantificazione non gli serve che come procedura di verifica e di amministrazione della prova. Si tratta di regole di alleanza messe in evidenza da Françoise Héritier a proposito di ciò che ella chiama i sistemi semi-complessi. I sistemi semi-complessi dell'unione costituiscono, a suo avviso, il punto di intersezione fra sistemi elementa-

ri (che enunciano preferenze e prescrizioni) e sistemi complessi (in cui la scelta di congiunzione, nonostante obbedisca come i sistemi elementari alla legge della proibizione dell'incesto, è lasciata apparentemente all'iniziativa individuale negli spazi sociali non esclusivamente determinati dalla parentela). I sistemi semi-complessi enunciano, quanto a loro, delle interdizioni. Nella misura in cui le loro interdizioni portano su dei gruppi sociali, si avvicinano a delle strutture elementari, ma nella misura in cui queste interdizioni globali determinano negativamente delle reti prestabilite di alleanza, esse si avvicinano a delle strutture complesse. Tutto il lavoro di Françoise Héritier è consistito, a partire da una constatazione empirica e logica insieme, nello stabilire, col supporto delle cifre, che così come erano enunciate, le interdizioni dei sistemi semi-complessi erano la forma negativa di regole preferenziali non formalizzate come tali, ma rispettate all'interno di proporzioni statisticamente significative.

La constatazione di partenza è la seguente: le regole sono sempre formulate al maschile, applicabili a un Ego maschio. Ma ciò che la regola non interdice lo permette. Ne segue che, quando essa vieta ad un uomo di prendere una sposa nei lignaggi dove suo padre o i suoi fratelli hanno già preso moglie, ciò implica che una donna non può prendere uno sposo nel lignaggio dove una sorella del padre o una propria sorella hanno preso marito, ma non implica affatto che la sorella o la figlia di quest'uomo non possano prendere un congiunto nel gruppo dove lui stesso ha preso moglie o, simmetricamente, che se una donna è stata data in matrimonio a un gruppo di unifiliazione, suo fratello o suo figlio non possano anch'essi prendervi una sposa. Questa constatazione permette di comprendere come lo scambio delle sorelle sia permesso fra gruppi alleati in tutte e due le generazioni senza che venga infranta alcuna regola. Se il raddoppiare l'unione è interdetto negli stessi gruppi di acquisitori e di donatori poiché sarebbe l'opera di consanguinei dello stesso sesso del gruppo patrilineare (del tipo fratello/fratello, padre/figlio o sorella/sorella), è logicamente possibile e statisticamente attestato da allora in poi allorquando si tratta di consanguinei di sesso diverso (del tipo padre/figlia o fratello/sorella).

A partire da questa constatazione, Françoise Héritier ha formulato due ipotesi che vanno nel senso l'una della possibilità di stretti scambi regolari fra lignaggi compatibili con regole di proibizione, l'altra sull'esistenza di circuiti consanguinei preferenziali

dacché le interdizioni cessano di esercitarsi: è da intendersi che dal momento in cui la regola non vieta più il matrimonio di un Ego maschile nel lignaggio dove il suo ascendente in linea agnatica aveva preso moglie, cioè sino alla quarta generazione, questo tipo di matrimonio è attestato nelle proporzioni che permettono di parlare di unione preferenziale. Senza entrare in questa sede nei dettagli dell'analisi, segnalerei semplicemente che essa è stata effettuata su un corpus di circa 2500 matrimoni, con attenzione all'attingimento della totalità di un'area matrimoniale ben determinata, all'interno del paese Samo al Burkina, che tutte le possibilità sono state provate attraverso un computer e che, trattandosi dell'ultima ipotesi, questo ricorso al computer permette di stabilire da una parte il carattere significativo di questo tipo di alleanza («su 167 matrimoni in cui ciascuno dei congiunti ha almeno tre bisavole conosciute, 105 appartengono a circuiti di tipi ricercati»), d'altra parte e soprattutto che queste scelte non hanno nulla di aleatorio: si tratta di fatti i più vicini a quelli che i parenti dei congiunti consideravano incestuosi al loro livello, i casi di forma i più numerosi corrispondendo precisamente al rispetto dei più forti contraenti (quando il proprio patrilignaggio di un congiunto è quello di una bisavola dell'altro). Due notazioni per concludere su questo punto: la frequenza di queste circostanze è attestata in altre società in relazione ai sistemi di alleanza semi-complessi (penso ai lavori di Elisabeth Copet-Rougier presso i Mako del Cameroun)[6]; essa non sembra essere sfuggita alla consapevolezza degli attori, non più, nelle sue grandi linee, dello schema che permette l'equilibrio degli scambi e del circuito delle alleanze matrimoniali.

Non ho evocato questo studio che per mettere in evidenza un modo di procedere che assegna un ruolo molto preciso alla quantificazione. Questa è necessaria alla manifestazione e alla formulazione di una regola implicita e positiva sottesa alla regola esplicita e negativa: l'analisi della percentuale delle congiunture (che deve prendere in considerazione, non dimentichiamolo, la molteplicità degli itinerari genealogici che permettono di mettere in relazione una coppia di congiunti ai loro avi consanguinei) permette di stabilire la realtà del fatto e il suo carattere non aleatorio. Le ipotesi generali di Françoise Héritier, in quanto alla generalizzazione possibile del modello samo da una parte, in quanto alla validità generale di una teoria centrata sulla nozione di identità e differenza, dall'altra, si basano sulla realtà di fatti quantitativamente stabiliti ma che non necessariamente ne conseguono: l'esplorazione approfondita di un caso

particolare permette la formulazione di ipotesi generali, al contrario dell'impresa di Murdock in cui l'osservazione delle correlazioni statistiche al livello globale comporta, per deduzione, la formulazione di regole o di teoremi che costituiscono, in fin dei conti, la verità di ciascun caso particolare.

Non devo in questa sede pronunciarmi sui rispettivi metodi delle due procedure. Come in storia le questioni di metodo e di definizione dell'oggetto vi sono strettamente intrecciate. L'ambizione di formulare delle verità di ordine generale è comune; tutt'al più si può notare che la pre-costruzione dell'oggetto in Murdock è tale (non vi è dubbio né su cosa è la cultura né su cosa sia un elemento culturale) che gli si dona la generalità dall'inizio e si assegna quindi all'antropologia un compito di verifica e di elaborazione e classificazione che ha i suoi meriti ma anche, evidentemente, i suoi limiti: la misura delle correlazioni è il suo stesso soggetto, costituisce tutto il suo oggetto, come se esse costituissero la realtà compiuta di un dominio strettamente delimitato di cui non ci resterebbe che da etichettare qualche recesso. L'idea di un mondo compiuto e, correlativamente, di una scienza o di un sapere in vista dell'essere è evidentemente scioccante dal punto di vista scientifico. Nel campo delle scienze sociali — come in altri — il carattere problematico delle realtà esplorate mi sembra indissociabile da quello delle ipotesi esplorative.

È in definitiva la ragione per cui il dibattito sui metodi (e in particolare sui metodi quantitativi e qualitativi) non mi sembra interessante se non nella misura in cui va nel senso di una costruzione degli oggetti. Nella disciplina che rappresento, questo nodo è tanto più cruciale in quanto l'antropologia sociale si trova di fronte a due esigenze in prima approssimazione poco compatibili: deve comprendere delle totalità culturali particolari nella loro integralità; ma deve anche, almeno in teoria, elaborare dei modelli che permettono la comparazione e in primo luogo apprendere in ciascuna particolare cultura gli elementi che si prestano all'industria generalizzante. Fra le singolarità incomparabili e la generalità priva di contenuti, la ragione sociologica deve costruire il suo oggetto.

La cosa non è poi così semplice, e ne offrirò due esempi. Clifford Geertz ha assegnato all'analisi della cultura (concepita come il compito essenziale dell'antropologia) la ricerca dei simboli o delle configurazioni di simboli rivelatori; ha parallelamente definito la cultura come un insieme di testi «che dicono qualcosa a proposito di qualcosa». Questo elegante ritorno al culturalismo attraverso la

metafora del testo mi sembra nascondere due pericoli che mi si scuserà di evocare un poco schematicamente. Definire la cultura come un insieme di testi può portare colui che prende in esame le dimensioni interne di una cultura ad ammettere che certi livelli si prestano più particolarmente all'analisi perché esprimono qualcosa del resto (sarebbe il caso del combattimento dei galli a Bali) o al contrario a constatare che vi sono dei livelli di rappresentazione o di espressione che non possono analizzarsi come la traduzione diretta delle pratiche e delle dimensioni economiche o politiche concepite a livello sociale. Così l'etnologo W.H. Tambiah[7] ha potuto paradossalmente indirizzare dei rimproveri dello stesso ordine a un neoculturalista come Clifford Geetz e a un autore di ispirazione marxista come Maurice Bloch. Geertz, bisogna sottolineare, a proposito dell'opera *Negara: The Theater-State in Nineteenth-Century Bali*[8] afferma che, a Bali e altrove nel Sud-Est asiatico, la semiotica della pratica rituale dei governanti, il loro gusto del rango (*status*) e dell'apparato (*display*) non potevano dedursi dalle pratiche e dalle tensioni osservabili al livello locale del settore paesano e agricolo. Ma, obietta Tambiah, se vi è una tale discrasia fra il simbolismo rituale al livello della corte reale e la pratica socio-economica a livello locale, come comprendere l'articolazione di questi due livelli se non in termini marxisti di mistificazione e di rappresentazione illusoria? Geertz cadrebbe così sotto la sfera della critica che H.W. Tambiah rivolge anche a Maurice Bloch il quale, in un articolo comparso nel 1974[9] e che si basa sulla sua analisi delle società malgasce, suggerisce, in termini improntati alla linguistica, che la comunicazione formalizzata (*formalized communication*) che emana dalla autorità tradizionale o dall'istanza religiosa, non ha valore semantico, poiché perde in modo proporzionale a ciò che guadagna in forza «illocutoria» e non serve, nello stesso tempo, che a nascondere la realtà.

Qualsiasi sia la difficoltà a pensare alla totalità interna di una società così frammentata dalle sue rappresentazioni culturali, fedeli o infedeli, essa non rende comunque più semplice la comparazione, cosa che chiamerei volentieri il pensiero al plurale. Se la cultura è un insieme di testi, la prospettiva interculturale rischia fortemente di non offrire allo sguardo del ricercatore che un insieme di testi, una collezione di «frammenti scelti» che non assumono significati (non senza difficoltà, come si è visto) che nei loro specifici contesti.

Il mio secondo esempio passerà attraverso un rapido riferimento a Lévi-Strauss. Una delle difficoltà della sua impresa attiene senza dubbio al fatto che il subconscio cui fa allusione in *Anthropolo-*

gie structurale (il subconscio che «impone forme a un contenuto») è un inconscio di tipo formale, matriciale, in rapporto al quale sono le forme, precisamente, e le trasformazioni che possono apprendersi e non i contenuti. La logica formale alla quale obbediscono le trasformazioni non è la causa di queste: si mettono dunque a paragone solo delle forme. Ancora, nel caso delle strutture elementari della parentela, questa logica viene ad ancorarsi nella necessità sociologica dell'alleanza-necessità la cui universalità e il carattere operativo conferiscono tutta la sua ampiezza all'opera di Lévi-Strauss in questo campo. Quando si tratta di miti o di maschere si deve constatare che l'impresa è insieme più semplice e più delicata. Più semplice perché le forme plastiche della maschera e la tematica dei miti si lasciano assai facilmente ridurre a elementi discreti le cui leggi di ricomposizione possono essere messe in evidenza e studiate. Più delicato perché, in scala con tutte le società umane, questo metodo, col voler abbracciare troppo, rischierebbe di non stringere più nulla. Così Lévi-Strauss ne restringe l'applicazione a delle aree culturali molto circoscritte, imponendogli dunque il triplice limite di un corpus, di una frontiera culturale e di una logica diffusionista. Ciò che si perde dal lato della totalità culturale particolare non si riguadagna dunque interamente dal lato della generalità e della comparazione.

Può essere che uno dei compiti prioritari dell'antropologia, a partire da chi resta stimolato dai rovesciamenti di ogni ordine di cui il nostro mondo è stato teatro e soprattutto i cambiamenti di posizione intellettuali, simbolici ed etici di cui ciascun individuo di circa cinquant'anni oggi è stato necessariamente testimone, sia ora di ripensare il concetto di cultura. Da questo punto di vista, non condivido il pessimismo o lo scetticismo di chi si stupisce fino ad essere abbagliato dalle pluralità, le deviazioni e le incertezze dei tempi. Queste, in effetti, mi sembrano esprimere tensioni che sono inerenti ad ogni realtà culturale allorquando, ad una certa distanza etnologica o storica, abbiamo potuto essere tentati di sottostimarne l'ampiezza e gli effetti. Così dovremmo essere portati ad ammettere che, per un pensiero non relativista che d'altronde non ignorerebbe i rischi dell'etnocentrismo, ogni esperienza è suscettibile di chiarirne un'altra (e non, certo, di ridurvisi).

Le difficoltà della condizione che certuni chiamano post-moderna per suggerire che è ai nostri giorni svanita la possibilità di ogni pensiero progressivo e *a fortiori* progressista del tempo rinviano da una parte, mi sembra, a un interrogativo sul concetto di cultura e di identità. Queste parole che oggi si pronunciano spesso so-

no sintomi del nostro più vicino ambiente ma possono aiutarci a portare lo sguardo, al di là delle vertigini del presente occidentale, verso altre complessità, verso le complessità altre.

Quel che l'esperienza contemporanea manifesta e mette particolarmente in evidenza è, contro tutte le teorie della cesura, l'unicità del culturale e del sociale. L'uno non è il riflesso, deformato o meno, dell'altro. Ma unicità non è omogeneità, ieri non più di oggi, altrove non più di qui. Le «culture» non sono state mai delle totalità chiuse ed omogenee dove si riconoscerebbero identicamente e indifferentemente tutti coloro che vi partecipano. Questo riconoscimento al contrario è sempre differenziale subordinato a e mediato da quello delle differenze di sesso, di generazioni, di posizioni sociali. Al di qua di queste opposizioni, le culture mettono in forma ed eventualmente in scena due tipi di tensione: fra la realtà individuale e la realtà collettiva da una parte (le iniziazioni, per esempio, tutti gli avvenimenti ritualizzati in generale sono unici e irreversibili per coloro che ne sono l'oggetto ma perfettamente ricorrenti dal punto di vista di coloro che vi assistono), fra i sensi degli uni e i sensi degli altri, dall'altra (i fenomeni detti di acculturazione sono presenti in ogni cultura, ogni cultura è problematica alle sue frontiere e le sue frontiere la traversano da parte a parte).

Ciò che si manifesta nella attività socio-culturale è dunque l'affermazione combinata delle identità singole e collettive. Se ogni identità è sempre relativa, instabile e problematica, è perché è «lavorata» insieme dai problemi dell'identità individuale e dall'esistenza di segni di riferimento collettivi, l'interferenza di altre collettività. Questo «lavoro» stesso non è una peripezia che turberebbe una identità già costituita: ne è un elemento costitutivo, ne è l'identità stessa. Se il lavoro delle identità individuali singole e il lavoro delle identità collettive diverse sono al centro di ogni identità collettiva particolare, i fenomeni studiati dagli antropologi sotto il nome di inculturazione e di acculturazione devono essere considerati come costitutivi della realtà culturale stessa e questa come essenzialmente problematica.

L'antropologia dovrebbe così potersi assegnare come fine ultimo la comparazione delle problematiche. Questo fine ne implica svariati altri, specialmente la revisione e la messa in prospettiva dei concetti di inconscio, di implicito e di indicibile, la chiarificazione delle rappresentazioni antropologiche che sottogiacciono alla lettura dei sistemi rituali o dei differenti sistemi di comunicazione, la manifestazione dei processi di distinzione e di identificazione all'o-

pera nelle logiche sociali. Tutti questi obiettivi risalgono per larga parte alle procedure qualitative, anche se queste non escludono, paradossalmente, come nell'esempio cui mi sono in precedenza riferito, affinamenti di ordine quantitativo. Il loro senso è legato alle possibilità di generalizzazione e di comparazione che apre la comprensione fine, intima, profonda e diversificata, qualitativa dunque, di società particolari. Ma nelle società moderne contemporanee corrispondono a fatti massicci di cui l'apprendimento quantitativo può facilitare l'analisi.

Il vero problema è: hanno le scienze sociali la vocazione a passare dal particolare al generale? Una questione sussidiaria è legata a questo primo problema, questione posta da Foucault al momento in cui il successo delle scienze sociali appariva più assicurato di quanto non lo sia oggi: il loro trionfo non corrisponde forse alla morte dell'uomo, nel senso che questi, da misura di tutte le cose, è diventato oggetto di studio, ridotto all'insieme dei parametri che ne permettono l'osservazione, la misura e l'analisi? L'antropologo, mi sembra, è portato a rispondere sì alla prima domanda e se ammette, come io faccio, che la sua preoccupazione circa la differenza e la totalità significante non è incompatibile con quella della comparazione e della generalizzazione, è anche portato a rispondere no alla seconda. La morte dell'uomo, non più di quella di Dio (ma questa è un'altra storia), non è dunque all'ordine del giorno.

MARC AUGÉ

(*Traduzione di M.I. Macioti*)

Note

[1]Le comunicazioni fatte nel corso del convegno, il 5 e 6 giugno 1987 a Marsiglia e il 12 e 13 giugno 1987 a Montrouge sono state riunite in un documento dal titolo *Problemi e oggetti della ricerca in Scienze Sociali* che si può consultare alla Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

[2]François Furet, *Penser la Révolution*, Gallimard, Parigi, 1978.

[3]Mi ispiro per la presentazione di questo esempio alla comunicazione fatta da Françoise Héritier nel convegno citato in precedenza.

[4]George Peter Murdock, *Social Structure*, The Macmillan Company, New York, 1949.

[5]Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Parigi, 1981.

[6]Elisabeth Copet-Rougier, «Mariage et inceste. L'endogamie dans une société à fortes prohibitions matrimoniales», in *Bulletin de la société d'anthropologie du Sud-Ouest* 15 (1), 1980/13 — 53.

[7]In *Culture, Thought and Social Action*, Harward Univ. Press, 1985.

[8]Princeton University Press, 1980.

[9]«Symbols, song, dance and features of articulation, Is religion an extreme form of traditional authority?», in *Archives européennes de sociologie*, XV, 1974, p. 55-81.

Tracce e segni.
Ricerca sulla metodologia degli antropologi positivisti italiani*

«Nella sua qualità di medico lei non ignorerà, Watson, che non esiste parte del corpo umano che offra varianti maggiori di un orecchio. Ciascun orecchio ha caratteristiche sue proprie e differisce da tutti gli altri. Nella *Rassegna Antropologica* dell'anno passato lei troverà su questo argomento due brevi monografie ad opera della mia penna»[1]. Sherlock Holmes, nell'*Avventura della scatola di cartone*, riesce, attraverso l'analisi di due orecchie inviate per posta ad una attempata signorina, a svelare il mistero che si celava dietro quel macabro pacchetto. Elementi per altri insignificanti, quali il nodo con cui era stata stretta una cordicella attorno al pacchetto, la grafia con cui era stato scritto l'indirizzo, una fotografia sul caminetto, la conformazione delle orecchie dell'anziana signorina, che presentavano «il medesimo raccorciamento della pinna, la stessa ampia curva del lobo superiore, la medesima circonvoluzione della cartilagine interna»[2] di una delle due inviate per posta, divengono, grazie alla sagacia di Holmes, tracce che lo porteranno alla soluzione del caso. «Il caso è uno di quelli in cui, come accadde per i fatti da lei riferiti nei racconti intitolati *Uno studio in rosso* e *Il segno dei quattro*, noi ci siamo trovati a ragionare a ritroso, dagli effetti alle cause»[3]. Il metodo di Holmes si basa, essenzialmente, sull'individuazione di alcuni segni, che per lui, padrone dei codici in cui tali segni assumono significato, divengono tracce, elementi preziosi che, collegati tra loro, portano al risultato, geniale in quanto «elementare». Nelle sue indagini l'investigatore «più famoso del mondo» si avvale di tutte le tecniche e le scoperte dell'allora nascente scienza criminologica: è un chimico provetto, intuisce le potenzialità delle impronte digitali, scopre un reagente chimico per individuare le macchie di sangue, si interessa di grafologia e di anatomia, di

* Il presente lavoro è parte di una ricerca più vasta (finanziata dal C.N.R. e dal M.P.I.) condotta con Piero Angelini e Claudio Marta che ha per oggetto la storia delle discipline Demo-Etno-Antropologiche in Italia attraverso lo spoglio e l'analisi dei periodici specializzati.

La Critica Sociologica

96. INVERNO 1990-1991

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 12.500 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 40.000 (IVA compresa)

un numero arretrato L. 18.000

ESTERO

abbonamento annuo per l'Europa L. 90.000

per i paesi extraeuropei L. 97.000

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

96. INVERNO 1990-1991

gennaio-marzo 1991

SOMMARIO

F.F. — Una fede senza dogmi: l'etica come tecnica della convivenza III

SAGGI

M. Augé — Qualità e quantità della ricerca sociale 1
P.P. Leschiutta — Tracce e segni. Ricerca sulla metodologia degli antropologi positivisti italiani 17
U. Melotti — Il collettivismo burocratico: una categoria sociologica rilevante 30
A. Montebovi — La sociologia militare e il fattore tecnologico 50
F. Ferrarotti — Considerazioni su Lewis Mumford critico letterario 59

INTERVENTI

P. Tacussel — La vita in rilievo o l'estetica sociale 70
M.I. Macioti — Emozione e religione: nuove proposte interpretative 75
N. Porro — Nell'anno dei Mondiali. Due contributi su calcio, violenza e immaginario collettivo 80

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

G.C. Manfredi — Una migrazione singolare 87
E. Tedeschi — Camminare sul fuoco alle porte di Roma 99

CRONACHE E COMMENTI

A. Re — Nostalgia del Watergate 113
M.I. Macioti — Giovanna D'Arco, o del romanzo popolare 113
M.I. Macioti — Incontri con i Rom 120
E. Scavezza — Una piccola svista: hanno dimenticato la gente 122
F. Ferrarotti — In memoriam Anthony Wade-Brown 123

SCHEDE E RECENSIONI 125

SUMMARIES IN ENGLISH 133

In copertina «Vacanza a Venezia», 1900 ca. Foto di Alfredo de Giorgio.
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 giugno 1991.

Una fede senza dogmi: l'etica come tecnica della convivenza

Alla recente polemica scatenatasi a seguito di alcune dichiarazioni dell'on. Claudio Martelli circa il ruolo della Chiesa cattolica nella situazione politica italiana va riconosciuto se non altro il merito di aver scosso un panorama politico e culturale che sembrava destinato ad affogare nella palude di pettegolezzi meschini anche quando riguardavano quelle che sono per consuetudine indicate come le «più alte cariche dello Stato». D'altro canto, questa polemica, che ha visto contrapporsi l'Osservatore romano *al ministro socialista, rischia però di rispolverare antagonismi antichi che per fortuna di tutti hanno fatto il loro tempo. Non mi sembra giusto e tanto meno, come si dice, «produttivo» esaurirla nei vieti termini di papismo e antipapismo.*

Nessun dubbio che gli accenti eurocentrici del papa polacco e un suo robusto fronteggiare, specie a proposito di aborto, fino a sfidarle, le leggi scritte, approvate e promulgate dai parlamenti nazionali, possano dare qualche brivido supplementare. I bagni di folla del papa televisivo nel corso dei suoi viaggi intercontinentali stanno solo a dar prova di quanto angusta fosse la prospettiva di quegli intellettuali, per lo più liberaldemocratici ma anche marxisti, i quali scorgevano nella religione niente più che un trascurabile fenomeno «residuale».

Quale brusco risveglio deve essere stato per costoro l'avvento di questo novello Giulio II! La questione, com'è evidente, va ben oltre e si pone al di là dei confini italiani. E tuttavia, è proprio in Italia che trova uno dei suoi punti focali. È noto che l'Italia è stata politicamente unificata nel secolo scorso a dispetto della Chiesa cattolica. Ma altrettanto noto è che l'Italia non ha conosciuto, per riprendere la tesi gobettiana, né la rivoluzione politica, come la Francia, né la Riforma religiosa, come la Germania. In una parola: l'Italia non ha avuto, e non ha, l'esperienza di una religione laica di massa in grado di sottrarla all'egemonia, destinata ad accrescersi e

a consolidarsi, della Chiesa cattolica, unica fonte di segnali morali al di sopra dei partiti e dei gruppi di interesse settoriali.

La situazione è stata colta molto bene da Ernesto Galli della Loggia (ne La Stampa *del 6 luglio 1991): «Dietro questo risorgente ruolo egemone della Chiesa cattolica è facile scorgere un tratto importantissimo della nostra storia, e cioè l'assenza di una tradizione di moralità laica di massa. Non è qui il caso di esaminare le ragioni per cui i due maggiori tentativi volti a fondare una tradizione del genere — quello compiuto dallo Stato nazionale d'impianto risorgimentale soprattutto attraverso la scuola e quello della cultura socialista prima e comunista poi — sono entrambi falliti. Il fatto è che sono falliti...». Galli della Loggia accomuna nella responsabilità di questo fallimento sia le classi dirigenti che la «società civile», a suo avviso oggi troppo corrivamente glamorizzata quale mitica «arca di ogni virtù», ma questo è forse solo un modo pietoso di coprire le grandi responsabilità di quella cultura neo-idealistica che, a partire soprattutto dai primi anni del secolo, ha dato un colpo mortale al tentativo, per certi aspetti immaturo ma genuino, da parte dei positivisti italiani di fondare, anche in Italia, una morale laica, una sorta di «fede senza dogmi» che si ponesse come un insieme coerente di regole etiche per l'ordinato sviluppo della convivenza democratica.*

Il pervicace elitarismo dei gruppi dominanti doveva deviare tali sforzi, dopo averli sommariamente criticati sul piano intellettuale, fino a tradurre e a ridurre le energie vitali delle masse nei lamentevoli esiti del nazionalismo e del fascismo. La lezione dei Cattaneo e, in diverso contesto, degli Ernesto Nathan e dei Capitini è andata inascoltata.

In questo dopoguerra, i partiti e i sindacati della sinistra, i soli che avrebbero potuto legittimamente sobbarcarsi al compito, hanno dimenticato per anni la dimensione pedagogica della loro azione. Hanno puntato tutto su un rivendicazionismo certamente legittimo ma gretto, immediatistico, che ha finito per annebbiare, con la predicazione dei diritti, la consapevolezza dei doveri. Da questo deserto morale non fa meraviglia che la Chiesa cattolica emerga, per bocca del Papa, come il più sicuro, se non l'unico, punto di riferimento. Limitare questa egemonia che, con il suo essenziale dogmatismo, potrà divenire soffocante, non è questione di astratte denunce né di artificiosi scandalismi. Richiede la riscoperta e la consapevolezza piena delle dimensioni morali della vita politica, anche nei suoi aspetti più quotidiani e apparentemente più scontati.

A questo compito, insieme morale e storico, le tre grandi tradizioni culturali italiane — la liberal democratica che ha fatto il Risorgimento, la cattolica che ha tenuto a battesimo prima l'opposizione antistatuale del non expedit *e quindi la costituzione dei partiti popolari e cattolici, la marxistica che ha tentato, con l'organizzazione del movimento operaio, la formazione di un «uomo nuovo» — hanno dimostrato di essere sostanzialmente impari. Esse non sembrano disporre di strumenti per collegare positivamente i vertici delle istituzioni con la base sociale che li legittima. Per questa ragione sarebbe forse da elaborare con rigore e con urgenza una quarta cultura, quella che nel linguaggio di Wolf Lepenies viene indicata come la «terza» nel suo studio intitolato appunto* Le tre culture *(tr.it. Il Mulino, 1989) e che si potrebbe definire,* faute de mieux, *cultura sociologica.*

È deprimente però dover constatare che oggi proprio i sociologi e gli studiosi di problemi sociali più attivi appaiono in tutt'altre faccende affaccendati.

F.F.

Nei prossimi numeri contributi di: Bogumil Iensienicki, Antonio Riccio, Marco Marroni, Diego Giachett, Francesco Racco, Rita Caccano, Arianna Montanari, Franca Bimbi, Giorgio Palermo, Giuliano Della Pergola, Albano Cordeiro e altri.

SAGGI

Qualità e quantità nella ricerca sociale*

Antropologo, ho lavorato essenzialmente in modo qualitativo, se si vuole ammettere che la misura di un terreno, il censimento di una popolazione contadina o la raccolta di una farmacopea locale non dipendono dalle scienze quantitative. Ho dunque lavorato nel qualitativo, a condizione che si precisi che per l'antropologo questa parola non rinvia semplicemente alla pratica della etnologia partecipante, allo scambio di parole ed emozioni con degli interlocutori privilegiati. Tengo a precisare questo punto perché non è sempre così evidente come dovrebbe esserlo. L'osservazione di fatti e pratiche, indipendentemente dalla situazione di dialogo, ha un posto di rilievo, essenziale, nella pratica della nostra disciplina. Quanto allo sforzo che dobbiamo fare per comprendere quelle che sono le teorie degli altri, i loro modelli espliciti o impliciti, i loro rapporti con la natura e la società, la loro «episteme», è ancor più vicino a quegli storici delle scienze che privilegiano il punto di vista «interno» che non a un semplice esercizio di simpatia affettiva. Bisogna aggiungere che, da quando intendiamo praticare la comparazione interculturale, le difficoltà che affrontiamo non sono di un ordine fondamentalmente diverso da quelle che incontrano le scienze della natura o della vita.

Resta da dire che il mio punto di partenza è quello di una disciplina che non maneggia grossi numeri e che, anche se cercherò di non limitarmi a questa disciplina, la semplice onestà intellettuale mi obbliga a riconoscere fin dall'inizio il carattere specifico e parziale del punto di vista che è obbligatoriamente il mio.

Non vi è *a priori* alcuna ragione per opporre i metodi qualitativi ai metodi quantitativi. Ma non vorrei in questa sede limitarmi alla semplice dimostrazione per cui la descrizione qualitativa, se non vuole rinchiudersi nella singolarità dei semplici oggetti, ha bisogno di un riferimento almeno esplicito alla possibilità della sua genera-

* Questo contributo era stato presentato in una prima versione al convegno internazionale «Qualità e quantità nella ricerca sociale» tenutosi all'Univ. di Roma «La Sapienza» nel novembre 1989 (organizzato da Roberto Cipriani). Il testo è stato recentemente rivisto dall'autore.

lizzazione (stimata in termini quantitativi) allorché, all'inverso, le correlazioni, le regolarità o le evoluzioni quantitativamente o statisticamente stabilite non possono esserlo che in funzione di ipotesi preesistenti (di intuizioni induttive) e non assumono senso che attraverso un ritorno all'oggetto empirico di cui non esauriscono il significato.

Questo ecumenismo epistemologico rischierà di mascherare la realtà dei dibattiti che sottendono senza che si riduca l'opposizione qualità/quantità. Questa, in effetti, ne ricopre altre con le quali comunque non si confonde : l'opposizione del particolare e del generale da una parte, del metodo e dell'oggetto dall'altra.

Cercherò quindi di situare la questione dei rapporti fra metodi qualitativi e quantitativi nel quadro più generale del dibattito contemporaneo sulla legittimità delle generalizzazioni nelle scienze sociali e umane. Questo stesso dibattito ha tutto l'interesse, io credo, a non confondere la questione del metodo con quella della definizione dell'oggetto intellettuale, anche se i due problemi sono intimamente legati. Proporrò in conseguenza una serie di rilievi che intendo come introduttivi. Il primo riguarderà i rapporti fra micro-analisi e macro-analisi, a proposito dei quali discipline come la storia e l'antropologia si pongono problemi simili o vicini. Il secondo sui rapporti fra la scelta e il metodo e la costruzione dell'oggetto, a proposito dei quali si può stabilire, mi sembra, che il ricorso ai metodi quantitativi possa avere significati ben diversi. Il terzo, infine, sul concetto stesso di comparabilità che disegna l'orizzonte sempre lontano ma sempre necessario dei nostri tentativi, tanto è evidente che se vogliono definirsi come scienze, almeno virtualmente, le scienze sociali e umane devono poter formulare e testare ipotesi di portata generale.

La moda intellettuale non è più relativa alle «grandi narrazioni», per riprendere l'espressione di Lyotard. L'ombra del medesimo dubbio grava sui vasti sistemi d'interpretazione del senso della vita e della storia (le ideologie) e sull'idea di un progresso globale coestensivo a quello delle scienze della natura. Più esattamente, trattandosi di questo, il dubbio, quando dubbio vi sia, riguarda simultaneamente la natura del progresso scientifico (più la scienza va avanti, ci si dice, più il suo oggetto diviene complesso o si scarnifica) e gli effetti delle sue applicazioni. In quanto alle scienze sociali, poiché esse sono considerate come vulnerabili alle ideologie e rivolte verso le realtà apparentemente familiari della vita in società, rimangono più particolarmente esposte alla tentazione dello scetticismo e del relati-

vismo, ivi compresi quelli che contribuiscono professionalmente alla loro elaborazione. Questa tentazione può d'altra parte tradursi agli occhi dei profani in manifestazioni fortemente differenziate. In Francia almeno nessuno dubita più della affidabilità dei sondaggi, in ogni caso, di quella delle tecniche di campionamento che permettono di annunciare il risultato del voto alla chiusura dello scrutinio. Ma questa adesione (che si ritrova nel gusto dei ritratti di ogni tipo che ci propone la stampa settimanale: ritratto dei francesi, dei giovani, della donna...) ha i suoi limiti: non garantisce se non l'attitudine dello strumento di inchiesta a descrivere una situazione. Agli antipodi da queste generalizzazioni nella sincronia, il gusto del pubblico è del pari solleticato e trattenuto dalle monografie o dai racconti evenemenziali o aneddotici, in campo etnologico e più ancora storico, purché il loro oggetto sia lontano, segnato dalla distanza cronologica o dall'esotismo. In breve, entrerò volentieri altrettanto nel gusto della generalizzazione categoriale (quella che porta sulle categorie indiscusse: etniche, sessuali, generazionali) che in quello della differenza assoluta di espressioni diverse ma egualmente tenaci del rifiuto a riconoscere un carattere realmente scientifico (induttivo e rivolto al futuro) alle scienze sociali.

È su questo punto, molto precisamente, che si interrogano coloro che se ne occupano professionalmente allorquando studiano i rapporti fra micro e macro-analisi: qual è la portata della prima, quali sono le caratteristiche della seconda? È notevole poter constatare come dopo Durkheim questi problemi non abbiano cessato di porsi. Un convegno tenuto all'interno della Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales[1] è stato l'occasione di confrontare, da questo punto di vista, le rispettive riflessioni di svariate discipline. Il risultato, mi sembra, è stato conclusivo. Economisti, sociologi, storici, antropologi, lungi dal considerare il dibattito micro-analisi/macro-analisi come obsoleto, riprendendo i termini con una rinnovata passione, cercano a volte di stabilire un compromesso e una sintesi fra chi teneva posizioni estreme — per esempio fra i rappresentanti, in sociologia, dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia ispirata dalla scuola americana e specialmente Goffman e quelli della tradizione durkheimiana mantenuta o ripensata; fra i rappresentanti, in antropologia, del neoculturalismo americano ispirato da Clifford Geertz e quelli di una corrente che non saprei come qualificare perché non ha ancora, ringraziando Dio, un'etichetta ma che si situa al seguito dello sforzo strutturalista per pensare alle invarianti, o ancora fra i rappresentanti di chi tiene per le micro-storie, qualifi-

cati a volte di antropologi (ma allora non si tratta di riferimenti ad una qualsivoglia antropologia) e particolarmente illustrati dai lavori di Darnton negli Usa o di Ginzburg in Italia, e quelli che si preoccupano di rielaborare i modelli dell'analisi seriale per pensare la durata sotto la modalità della continuità o del cambiamento.

Mi soffermo un momento sul caso della storia, poiché è esemplare del problema che stiamo affrontando. In storia, in effetti, potrebbe sembrare che l'opposizione macro-storia/micro-storia ricopra l'opposizione quantità/qualità. Come ricordava, nel corso della riunione cui ho fatto riferimento, lo storico Bernard Lepetit, la microstoria si dà degli oggetti molto circoscritti (un brano scelto, un processo, un fatto diverso) e fa sempre «la scelta del particolare contro la messa in serie». Quando Vovelle studia gli atteggiamenti di fronte alla morte in Provenza nel XVIII secolo a partire da un insieme di 2.000 testamenti, fa della macro-storia. Quando Ginzburg ne *Il formaggio e i vermi* rimonta dal caso di un unico mugnaio del Friuli a partire dal suo processo davanti all'Inquisizione all'insieme delle credenze popolari dell'Italia del XVI secolo, fa della micro-storia.

I termini del dibattito, da allora in poi, sono chiari. Nel 1973 P. Chaunu prospettava l'ipotesi, nel suo contributo alla *Miscellanea in onore di Fernand Braudel* che l'analisi seriale, la cui efficacia era stata dimostrata nei campi della storia delle economie e delle società, possa d'ora in poi applicarsi al terzo livello, quello delle «civilizzazioni». Fra coloro che si riscontrano nella macro-analisi e i fautori della micro-analisi, dell'approccio quantitativo e dell'approccio qualitativo, gli argomenti o le obiezioni scambiate vertono in un caso sulla capacità dello storico a passare dall'inventario alla comprensione, nell'altro sulla sua capacità a passare dal particolare al generale. La critica della micro-storia può formulare svariati problemi i cui esiti non sono affatto acquisiti: come passare dal singolare allo specifico e dal particolare all'insieme? Come saggiare la normalità o l'eccezionalità di un caso particolare senza presupporre l'esistenza di una popolazione di riferimento? Come giustificare la scelta di un campione, al di fuori di un pregresso riferimento all'analisi quantitativa, se non a partire da una concezione della cultura come omogenea, come costituente, secondo l'espressione di Geertz, un «protocollo»? Questa concezione, è vero, non è senza problemi; vi ritornerò. Ma guardiamo per il momento allo spirito che, in storia, il problema del rapporto fra metodi qualitativi e quantitativi ri-

copre per larga parte, quello del rapporto fra micro e macro-storia e, al di là di questo, il problema della costruzione dell'oggetto storico. Il giudizio di qualità che gli uni avanzano sull'analisi quantitativa ha come *pendant* simmetrico e inverso il problema della rappresentatività che sollevano gli altri a proposito delle analisi microstoriche.

Resta il fatto che, se parzialmente si sovrappongono, questi problemi tuttavia non si confondono — il problema fondamentale degli storici (è pensabile il tempo?) va assai al di là del dibattito che riguarda la rappresentatività dei campioni scelti. Questo problema fondamentale, François Furet l'ha nuovamente posto nei suoi lavori sulla rivoluzione francese. «Pensare la rivoluzione»[2], come invita a fare il titolo di una delle sue opere, vuol dire per altro raddoppiare la difficoltà di metodo che incontra già il pensiero della sola evoluzione, imporsi di pensare insieme a un «processo di continuità» e a una rottura, scontrarsi con la resistenza dei fatti e della contingenza evenemenziale. Poiché una cosa è il denunciare la tentazione (diciamo, grosso modo, la tentazione marxista) che spinge a considerare il passato «come un campo di possibilità al cui interno "ciò che è accaduto" appare a cose fatte come il solo avvenire di quel passato», ma un'altra sarebbe il ridurre l'attuale al virtuale e immaginare una storia possibile in luogo di una storia reale. È ben alla realtà che bisogna pensare, in occasione di quella che Furet chiama la dinamica della Rivoluzione come avvenimento il cui potere passa a suo parere attraverso un «sovrainvestimento del senso». Se il senso momentaneo e folgorante diviene un oggetto per lo storico, non saprà evidentemente ridursi a quello di una totalità culturale chiusa ed omogenea. Comparare *delle* rivoluzioni (e non leggere l'una attraverso l'altra) è forse possibile ma questa comparazione è resa più complessa dal fatto che certi rivoluzionari hanno essi stessi una interpretazione delle altre rivoluzioni e di quella che stanno facendo, che la comparazione investe i processi, ma non può fare astrazione né dalle conseguenze storiche di questi processi, né dalle interpretazioni di cui sono stati oggetto. Attori, avvenimenti, conseguenze ed esegesi: la costruzione dell'oggetto, in questi casi, non deriva evidentemente né dalla micro-storia evenemenziale né dalla macro-storia quantitativa ma non saprebbe *a priori* fare a meno né dell'una né dell'altra — tutte e due ricondotte alla loro dimensione metodologica.

In storia il dibattito quantità/qualità non saprebbe dunque iscriversi in un dibattito verità generali/ verità particolari poiché vi

si deve porre, al di là del problema della costruzione dell'oggetto e della rappresentatività del campione, quello, di più ampia portata, del pensiero del tempo.

L'antropologia, disciplina in cui si pone altresì il problema dei rapporti fra micro e macro-analisi, ci permette forse di precisare la natura del rapporto fra metodi quantitativi e qualitativi. A questo punto bisogna sgombrare il campo da un equivoco che attiene all'utilizzazione fatta da certi storici della referenza antropologica. Questa, in effetti, ne ho appena fatto cenno, prende spunto da una concezione strettamente culturalista dell'antropologia che discuterò brevemente più avanti ma su cui bisogna intendersi perché si tratta di una concezione fra le tante e non della soluzione, per quanto mi riguarda, del problema della rappresentatività sollevata dalla micro-storia, ma è al contrario invischiata nello stesso dibattito di quest'ultima, oggetto di interrogativi dello stesso genere.

Vorrei in primo luogo sottolineare il fatto che, se l'antropologia è spesso presentata come la *démarche* qualitativa per ecellenza, per distinguerla dalla sociologia che tenderebbe allo studio di più vasti insiemi e sarebbe quindi più portata all'utilizzo di metodi quantitativi, o per avvicinarvisi allorché questa inaugura delle *démarches* legate strettamente alla analisi delle interazioni, questa presentazione è nello stesso tempo riduttiva ed inesatta. Riduttiva, perché la posta dell'antropologia è precisamente di meritarsi questa denominazione e di poter passare dalla descrizione etnologica di insiemi sociali e culturali all'elaborazione di concetti di portata più generale o di messa in evidenza di regolarità o di leggi. Inesatta, perché è talvolta necessitata ad usare metodi quantitativi.

La cosa interessante è che il ricorso a questi metodi non coincide necessariamente con il momento della generalizzazione. Il momento della quantificazione non è necessariamente quello della comparazione; questa poi non è necessariamente quantitativa. Mi sembra che il ricorso alla quantificazione in antropologia vada più precisamente letto in funzione di una opposizione fra procedimento deduttivo/procedimento induttivo che vorrei illustrare attraverso due esempi. Questi hanno, io credo, il vantaggio di mostrare che attraverso un differente ricorso a dei metodi quantitativi, sono in realtà oggetti differenti che vengono a costituirsi, di modo che, se l'intimo legame fra la questione del metodo e quella dell'oggetto è così manifestata, essa non appaia necessariamente legata alla sola opposizione di metodi qualitativi e quantitativi.

Il mio primo esempio è il tentativo iperempirista dell'americano Murdock, intrapreso poco prima della Seconda guerra mondiale e tendente ad elaborare un metodo comparativo basato sull'uso delle statistiche probabiliste[3]. Tentativo esauriente di cui riassume lo spirito in un articolo uscito nella rivista *Ethnology* del 1963: «Lo strumento statistico è così importante, scrive, che vale la pena di cercare di adattare i dati etnografici al suo uso. Un simile sforzo può prendere come oggetto niente meno che un'analisi completa dell'universo etnografico». L'obiettivo è dunque quello di individuare e stabilire correlazioni suscettibili di essere erette in leggi.

Per arrivare a tanto, conviene in primo luogo stabilire una lista con i tratti culturali isolabili, la cui riunione definisce un insieme culturale. Il paragone sistematico fatto due a due di questi tratti culturali permette di mettere in evidenza o di negare correlazioni del tipo: forme di habitat/regole di filiazione, allevamento di bovini/matrimonio matrilineare, ecc. A fianco di queste analisi sistematiche, sono state condotte allo stesso modo alcune ricerche in funzione di una ipotesi particolare in campi specifici. Così Murdock stesso ha puntualizzato nel campo della parentela un certo numero di correlazioni enunciate sotto forma di teorema che troviamo nel capitolo VII della sua opera *Social Structure*[4] e che, ad esempio, mettono in rapporto forme di matrimonio con forme di denominazione.

Murdock ed i suoi collaboratori hanno messo a punto, alla fine di un enorme lavoro, un catalogo di unità di comparazioni (il *Cross-cultural Survey*) e un campione di popolazione (il *World Ethnographic Sample*) a proposito del quale tutta la produzione scientifica esistente è analizzata in funzione delle unità di comparazione trascelte. L'insieme costituisce l'utile materiale conosciuto sotto il nome di *Human Relations Area Files*. Il catalogo delle unità di raffronto, di per sé, è duplice: comprende da una parte un catalogo esauriente e ragionato di tutti gli aspetti della vita in gruppo, d'altra parte, per un certo numero di fenomeni che si prestano sotto vari aspetti alla comparazione interculturale, un inventario delle possibili situazioni o delle sottocategorie definibili. Così si distinguono, a proposito dei tipi di gioco, le società dove i giochi fisici, i giochi d'azzardo e i giochi strategici sono contemporaneamente presenti, quelle dove è rappresentato un solo tipo, o due, o nessuno, quelle dove gli elementi strategici o d'azzardo sono inclusi nei giochi fisici, ecc., dove si distingue, a proposito di un comportamento, un continuum: così l'evitare la suocera corrisponde, a seconda delle società, a delle circostanze e a delle forme variabili.

Si vedono subito le difficoltà che solleva una simile impresa, di cui non va assolutamente sottovalutato l'immenso interesse documentario. La validità dei documenti utilizzati, la pertinenza delle categorie trascelte, il principio stesso del ritagliare la realtà sociale in unità concettuali distinte, il campionamento delle culture su cui riposa tutto l'edificio possono sempre, evidentemente, essere rimesse in questione. Quel che importa soprattutto è comprendere che tutte queste operazioni portano alla costituzione di un oggetto intellettuale particolare: una riunione di «culture» concepite come altrettanti assemblaggi particolari di «tratti culturali» di cui si postula che non si assemblino per caso, il compito dell'antropologia essendo quello di stabilire, a partire dalla analisi di correlazioni statisticamente stabilite, la lista delle più significative fra di esse.

Ma si possono naturalmente assegnare altre finalità all'antropologia, ritenere che la logica sociale non si deduce da correlazioni istituzionali e che non è la comparazione che fonda le generalizzazioni ma il contrario. Questa è la posizione di Lévi-Strauss quando scrive in *Antropologia strutturale*: «Se, come crediamo, l'attività inconsapevole dello spirito consiste nell'imporre della forme a un contenuto, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti, antichi e moderni, primitivi e civilizzati, è necessario e sufficiente pervenire alla struttura inconsapevole che sottostà a ciascuna istituzione o ad ogni costume, per ottenere un principio di interpretazione valido per altre istituzioni e altri costumi a condizione, naturalmente, di spingere l'analisi abbastanza lontano». Bene inteso, nulla dice che il programma così tracciato sia realizzabile o lo sia, comunque, integralmente. Riteniamo che corrisponda alla scelta di un metodo induttivo (si tratta di inferire una struttura inconsapevole a partire da manifestazioni empiriche) e, al di là, alla costruzione di un oggetto intellettuale distinto da quello che si assegna al metodo di Murdock. Il problema di sapere in quale misura un tale oggetto, una tale struttura, faccia risalire a parlare in termini propri dell'inconscio è un altro problema.

Vorrei in questa sede esporre semplicemente le grandi linee di una *démarche* che si iscrive da un lato nel programma così tracciato da Lévi-Strauss nella misura in cui lo si vuole induttivo, poiché la quantificazione non gli serve che come procedura di verifica e di amministrazione della prova. Si tratta di regole di alleanza messe in evidenza da Françoise Héritier a proposito di ciò che ella chiama i sistemi semi-complessi. I sistemi semi-complessi dell'unione costituiscono, a suo avviso, il punto di intersezione fra sistemi elementa-

ri (che enunciano preferenze e prescrizioni) e sistemi complessi (in cui la scelta di congiunzione, nonostante obbedisca come i sistemi elementari alla legge della proibizione dell'incesto, è lasciata apparentemente all'iniziativa individuale negli spazi sociali non esclusivamente determinati dalla parentela). I sistemi semi-complessi enunciano, quanto a loro, delle interdizioni. Nella misura in cui le loro interdizioni portano su dei gruppi sociali, si avvicinano a delle strutture elementari, ma nella misura in cui queste interdizioni globali determinano negativamente delle reti prestabilite di alleanza, esse si avvicinano a delle strutture complesse. Tutto il lavoro di Françoise Héritier è consistito, a partire da una constatazione empirica e logica insieme, nello stabilire, col supporto delle cifre, che così come erano enunciate, le interdizioni dei sistemi semi-complessi erano la forma negativa di regole preferenziali non formalizzate come tali, ma rispettate all'interno di proporzioni statisticamente significative.

La constatazione di partenza è la seguente: le regole sono sempre formulate al maschile, applicabili a un Ego maschio. Ma ciò che la regola non interdice lo permette. Ne segue che, quando essa vieta ad un uomo di prendere una sposa nei lignaggi dove suo padre o i suoi fratelli hanno già preso moglie, ciò implica che una donna non può prendere uno sposo nel lignaggio dove una sorella del padre o una propria sorella hanno preso marito, ma non implica affatto che la sorella o la figlia di quest'uomo non possano prendere un congiunto nel gruppo dove lui stesso ha preso moglie o, simmetricamente, che se una donna è stata data in matrimonio a un gruppo di unifiliazione, suo fratello o suo figlio non possano anch'essi prendervi una sposa. Questa constatazione permette di comprendere come lo scambio delle sorelle sia permesso fra gruppi alleati in tutte e due le generazioni senza che venga infranta alcuna regola. Se il raddoppiare l'unione è interdetto negli stessi gruppi di acquisitori e di donatori poiché sarebbe l'opera di consanguinei dello stesso sesso del gruppo patrilineare (del tipo fratello/fratello, padre/figlio o sorella/sorella), è logicamente possibile e statisticamente attestato da allora in poi allorquando si tratta di consanguinei di sesso diverso (del tipo padre/figlia o fratello/sorella).

A partire da questa constatazione, Françoise Héritier ha formulato due ipotesi che vanno nel senso l'una della possibilità di stretti scambi regolari fra lignaggi compatibili con regole di proibizione, l'altra sull'esistenza di circuiti consanguinei preferenziali

dacché le interdizioni cessano di esercitarsi: è da intendersi che dal momento in cui la regola non vieta più il matrimonio di un Ego maschile nel lignaggio dove il suo ascendente in linea agnatica aveva preso moglie, cioè sino alla quarta generazione, questo tipo di matrimonio è attestato nelle proporzioni che permettono di parlare di unione preferenziale. Senza entrare in questa sede nei dettagli dell'analisi, segnalerei semplicemente che essa è stata effettuata su un corpus di circa 2500 matrimoni, con attenzione all'attingimento della totalità di un'area matrimoniale ben determinata, all'interno del paese Samo al Burkina, che tutte le possibilità sono state provate attraverso un computer e che, trattandosi dell'ultima ipotesi, questo ricorso al computer permette di stabilire da una parte il carattere significativo di questo tipo di alleanza («su 167 matrimoni in cui ciascuno dei congiunti ha almeno tre bisavole conosciute, 105 appartengono a circuiti di tipi ricercati»), d'altra parte e soprattutto che queste scelte non hanno nulla di aleatorio: si tratta di fatti i più vicini a quelli che i parenti dei congiunti consideravano incestuosi al loro livello, i casi di forma i più numerosi corrispondendo precisamente al rispetto dei più forti contraenti (quando il proprio patrilignaggio di un congiunto è quello di una bisavola dell'altro). Due notazioni per concludere su questo punto: la frequenza di queste circostanze è attestata in altre società in relazione ai sistemi di alleanza semi-complessi (penso ai lavori di Elisabeth Copet-Rougier presso i Mako del Cameroun)[6]; essa non sembra essere sfuggita alla consapevolezza degli attori, non più, nelle sue grandi linee, dello schema che permette l'equilibrio degli scambi e del circuito delle alleanze matrimoniali.

Non ho evocato questo studio che per mettere in evidenza un modo di procedere che assegna un ruolo molto preciso alla quantificazione. Questa è necessaria alla manifestazione e alla formulazione di una regola implicita e positiva sottesa alla regola esplicita e negativa: l'analisi della percentuale delle congiunture (che deve prendere in considerazione, non dimentichiamolo, la molteplicità degli itinerari genealogici che permettono di mettere in relazione una coppia di congiunti ai loro avi consanguinei) permette di stabilire la realtà del fatto e il suo carattere non aleatorio. Le ipotesi generali di Françoise Héritier, in quanto alla generalizzazione possibile del modello samo da una parte, in quanto alla validità generale di una teoria centrata sulla nozione di identità e differenza, dall'altra, si basano sulla realtà di fatti quantitativamente stabiliti ma che non necessariamente ne conseguono: l'esplorazione approfondita di un caso

particolare permette la formulazione di ipotesi generali, al contrario dell'impresa di Murdock in cui l'osservazione delle correlazioni statistiche al livello globale comporta, per deduzione, la formulazione di regole o di teoremi che costituiscono, in fin dei conti, la verità di ciascun caso particolare.

Non devo in questa sede pronunciarmi sui rispettivi metodi delle due procedure. Come in storia le questioni di metodo e di definizione dell'oggetto vi sono strettamente intrecciate. L'ambizione di formulare delle verità di ordine generale è comune; tutt'al più si può notare che la pre-costruzione dell'oggetto in Murdock è tale (non vi è dubbio né su cosa è la cultura né su cosa sia un elemento culturale) che gli si dona la generalità dall'inizio e si assegna quindi all'antropologia un compito di verifica e di elaborazione e classificazione che ha i suoi meriti ma anche, evidentemente, i suoi limiti: la misura delle correlazioni è il suo stesso soggetto, costituisce tutto il suo oggetto, come se esse costituissero la realtà compiuta di un dominio strettamente delimitato di cui non ci resterebbe che da etichettare qualche recesso. L'idea di un mondo compiuto e, correlativamente, di una scienza o di un sapere in vista dell'essere è evidentemente scioccante dal punto di vista scientifico. Nel campo delle scienze sociali — come in altri — il carattere problematico delle realtà esplorate mi sembra indissociabile da quello delle ipotesi esplorative.

È in definitiva la ragione per cui il dibattito sui metodi (e in particolare sui metodi quantitativi e qualitativi) non mi sembra interessante se non nella misura in cui va nel senso di una costruzione degli oggetti. Nella disciplina che rappresento, questo nodo è tanto più cruciale in quanto l'antropologia sociale si trova di fronte a due esigenze in prima approssimazione poco compatibili: deve comprendere delle totalità culturali particolari nella loro integralità; ma deve anche, almeno in teoria, elaborare dei modelli che permettono la comparazione e in primo luogo apprendere in ciascuna particolare cultura gli elementi che si prestano all'industria generalizzante. Fra le singolarità incomparabili e la generalità priva di contenuti, la ragione sociologica deve costruire il suo oggetto.

La cosa non è poi così semplice, e ne offrirò due esempi. Clifford Geertz ha assegnato all'analisi della cultura (concepita come il compito essenziale dell'antropologia) la ricerca dei simboli o delle configurazioni di simboli rivelatori; ha parallelamente definito la cultura come un insieme di testi «che dicono qualcosa a proposito di qualcosa». Questo elegante ritorno al culturalismo attraverso la

metafora del testo mi sembra nascondere due pericoli che mi si scuserà di evocare un poco schematicamente. Definire la cultura come un insieme di testi può portare colui che prende in esame le dimensioni interne di una cultura ad ammettere che certi livelli si prestano più particolarmente all'analisi perché esprimono qualcosa del resto (sarebbe il caso del combattimento dei galli a Bali) o al contrario a constatare che vi sono dei livelli di rappresentazione o di espressione che non possono analizzarsi come la traduzione diretta delle pratiche e delle dimensioni economiche o politiche concepite a livello sociale. Così l'etnologo W.H. Tambiah[7] ha potuto paradossalmente indirizzare dei rimproveri dello stesso ordine a un neoculturalista come Clifford Geetz e a un autore di ispirazione marxista come Maurice Bloch. Geertz, bisogna sottolineare, a proposito dell'opera *Negara: The Theater-State in Nineteenth-Century Bali*[8] afferma che, a Bali e altrove nel Sud-Est asiatico, la semiotica della pratica rituale dei governanti, il loro gusto del rango (*status*) e dell'apparato (*display*) non potevano dedursi dalle pratiche e dalle tensioni osservabili al livello locale del settore paesano e agricolo. Ma, obietta Tambiah, se vi è una tale discrasia fra il simbolismo rituale al livello della corte reale e la pratica socio-economica a livello locale, come comprendere l'articolazione di questi due livelli se non in termini marxisti di mistificazione e di rappresentazione illusoria? Geertz cadrebbe così sotto la sfera della critica che H.W. Tambiah rivolge anche a Maurice Bloch il quale, in un articolo comparso nel 1974[9] e che si basa sulla sua analisi delle società malgasce, suggerisce, in termini improntati alla linguistica, che la comunicazione formalizzata (*formalized communication*) che emana dalla autorità tradizionale o dall'istanza religiosa, non ha valore semantico, poiché perde in modo proporzionale a ciò che guadagna in forza «illocutoria» e non serve, nello stesso tempo, che a nascondere la realtà.

Qualsiasi sia la difficoltà a pensare alla totalità interna di una società così frammentata dalle sue rappresentazioni culturali, fedeli o infedeli, essa non rende comunque più semplice la comparazione, cosa che chiamerei volentieri il pensiero al plurale. Se la cultura è un insieme di testi, la prospettiva interculturale rischia fortemente di non offrire allo sguardo del ricercatore che un insieme di testi, una collezione di «frammenti scelti» che non assumono significati (non senza difficoltà, come si è visto) che nei loro specifici contesti.

Il mio secondo esempio passerà attraverso un rapido riferimento a Lévi-Strauss. Una delle difficoltà della sua impresa attiene senza dubbio al fatto che il subconscio cui fa allusione in *Anthropolo-*

gie structurale (il subconscio che «impone forme a un contenuto») è un inconscio di tipo formale, matriciale, in rapporto al quale sono le forme, precisamente, e le trasformazioni che possono apprendersi e non i contenuti. La logica formale alla quale obbediscono le trasformazioni non è la causa di queste: si mettono dunque a paragone solo delle forme. Ancora, nel caso delle strutture elementari della parentela, questa logica viene ad ancorarsi nella necessità sociologica dell'alleanza-necessità la cui universalità e il carattere operativo conferiscono tutta la sua ampiezza all'opera di Lévi-Strauss in questo campo. Quando si tratta di miti o di maschere si deve constatare che l'impresa è insieme più semplice e più delicata. Più semplice perché le forme plastiche della maschera e la tematica dei miti si lasciano assai facilmente ridurre a elementi discreti le cui leggi di ricomposizione possono essere messe in evidenza e studiate. Più delicato perché, in scala con tutte le società umane, questo metodo, col voler abbracciare troppo, rischierebbe di non stringere più nulla. Così Lévi-Strauss ne restringe l'applicazione a delle aree culturali molto circoscritte, imponendogli dunque il triplice limite di un corpus, di una frontiera culturale e di una logica diffusionista. Ciò che si perde dal lato della totalità culturale particolare non si riguadagna dunque interamente dal lato della generalità e della comparazione.

Può essere che uno dei compiti prioritari dell'antropologia, a partire da chi resta stimolato dai rovesciamenti di ogni ordine di cui il nostro mondo è stato teatro e soprattutto i cambiamenti di posizione intellettuali, simbolici ed etici di cui ciascun individuo di circa cinquant'anni oggi è stato necessariamente testimone, sia ora di ripensare il concetto di cultura. Da questo punto di vista, non condivido il pessimismo o lo scetticismo di chi si stupisce fino ad essere abbagliato dalle pluralità, le deviazioni e le incertezze dei tempi. Queste, in effetti, mi sembrano esprimere tensioni che sono inerenti ad ogni realtà culturale allorquando, ad una certa distanza etnologica o storica, abbiamo potuto essere tentati di sottostimarne l'ampiezza e gli effetti. Così dovremmo essere portati ad ammettere che, per un pensiero non relativista che d'altronde non ignorerebbe i rischi dell'etnocentrismo, ogni esperienza è suscettibile di chiarirne un'altra (e non, certo, di ridurvisi).

Le difficoltà della condizione che certuni chiamano post-moderna per suggerire che è ai nostri giorni svanita la possibilità di ogni pensiero progressivo e *a fortiori* progressista del tempo rinviano da una parte, mi sembra, a un interrogativo sul concetto di cultura e di identità. Queste parole che oggi si pronunciano spesso so-

no sintomi del nostro più vicino ambiente ma possono aiutarci a portare lo sguardo, al di là delle vertigini del presente occidentale, verso altre complessità, verso le complessità altre.

Quel che l'esperienza contemporanea manifesta e mette particolarmente in evidenza è, contro tutte le teorie della cesura, l'unicità del culturale e del sociale. L'uno non è il riflesso, deformato o meno, dell'altro. Ma unicità non è omogeneità, ieri non più di oggi, altrove non più di qui. Le «culture» non sono state mai delle totalità chiuse ed omogenee dove si riconoscerebbero identicamente e indifferentemente tutti coloro che vi partecipano. Questo riconoscimento al contrario è sempre differenziale subordinato a e mediato da quello delle differenze di sesso, di generazioni, di posizioni sociali. Al di qua di queste opposizioni, le culture mettono in forma ed eventualmente in scena due tipi di tensione: fra la realtà individuale e la realtà collettiva da una parte (le iniziazioni, per esempio, tutti gli avvenimenti ritualizzati in generale sono unici e irreversibili per coloro che ne sono l'oggetto ma perfettamente ricorrenti dal punto di vista di coloro che vi assistono), fra i sensi degli uni e i sensi degli altri, dall'altra (i fenomeni detti di acculturazione sono presenti in ogni cultura, ogni cultura è problematica alle sue frontiere e le sue frontiere la traversano da parte a parte).

Ciò che si manifesta nella attività socio-culturale è dunque l'affermazione combinata delle identità singole e collettive. Se ogni identità è sempre relativa, instabile e problematica, è perché è «lavorata» insieme dai problemi dell'identità individuale e dall'esistenza di segni di riferimento collettivi, l'interferenza di altre collettività. Questo «lavoro» stesso non è una peripezia che turberebbe una identità già costituita: ne è un elemento costitutivo, ne è l'identità stessa. Se il lavoro delle identità individuali singole e il lavoro delle identità collettive diverse sono al centro di ogni identità collettiva particolare, i fenomeni studiati dagli antropologi sotto il nome di inculturazione e di acculturazione devono essere considerati come costitutivi della realtà culturale stessa e questa come essenzialmente problematica.

L'antropologia dovrebbe così potersi assegnare come fine ultimo la comparazione delle problematiche. Questo fine ne implica svariati altri, specialmente la revisione e la messa in prospettiva dei concetti di inconscio, di implicito e di indicibile, la chiarificazione delle rappresentazioni antropologiche che sottogiacciono alla lettura dei sistemi rituali o dei differenti sistemi di comunicazione, la manifestazione dei processi di distinzione e di identificazione all'o-

pera nelle logiche sociali. Tutti questi obiettivi risalgono per larga parte alle procedure qualitative, anche se queste non escludono, paradossalmente, come nell'esempio cui mi sono in precedenza riferito, affinamenti di ordine quantitativo. Il loro senso è legato alle possibilità di generalizzazione e di comparazione che apre la comprensione fine, intima, profonda e diversificata, qualitativa dunque, di società particolari. Ma nelle società moderne contemporanee corrispondono a fatti massicci di cui l'apprendimento quantitativo può facilitare l'analisi.

Il vero problema è: hanno le scienze sociali la vocazione a passare dal particolare al generale? Una questione sussidiaria è legata a questo primo problema, questione posta da Foucault al momento in cui il successo delle scienze sociali appariva più assicurato di quanto non lo sia oggi: il loro trionfo non corrisponde forse alla morte dell'uomo, nel senso che questi, da misura di tutte le cose, è diventato oggetto di studio, ridotto all'insieme dei parametri che ne permettono l'osservazione, la misura e l'analisi? L'antropologo, mi sembra, è portato a rispondere sì alla prima domanda e se ammette, come io faccio, che la sua preoccupazione circa la differenza e la totalità significante non è incompatibile con quella della comparazione e della generalizzazione, è anche portato a rispondere no alla seconda. La morte dell'uomo, non più di quella di Dio (ma questa è un'altra storia), non è dunque all'ordine del giorno.

MARC AUGÉ

(*Traduzione di M.I. Macioti*)

Note

[1]Le comunicazioni fatte nel corso del convegno, il 5 e 6 giugno 1987 a Marsiglia e il 12 e 13 giugno 1987 a Montrouge sono state riunite in un documento dal titolo *Problemi e oggetti della ricerca in Scienze Sociali* che si può consultare alla Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

[2]François Furet, *Penser la Révolution*, Gallimard, Parigi, 1978.

[3]Mi ispiro per la presentazione di questo esempio alla comunicazione fatta da Françoise Héritier nel convegno citato in precedenza.

[4]George Peter Murdock, *Social Structure*, The Macmillan Company, New York, 1949.

[5]Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Parigi, 1981.

[6]Elisabeth Copet-Rougier, «Mariage et inceste. L'endogamie dans une société à fortes prohibitions matrimoniales», in *Bulletin de la société d'anthropologie du Sud-Ouest* 15 (1), 1980/13 — 53.

[7]In *Culture, Thought and Social Action*, Harward Univ. Press, 1985.

[8]Princeton University Press, 1980.

[9]«Symbols, song, dance and features of articulation, Is religion an extreme form of traditional authority?», in *Archives européennes de sociologie*, XV, 1974, p. 55-81.

Tracce e segni.
Ricerca sulla metodologia degli antropologi positivisti italiani*

«Nella sua qualità di medico lei non ignorerà, Watson, che non esiste parte del corpo umano che offra varianti maggiori di un orecchio. Ciascun orecchio ha caratteristiche sue proprie e differisce da tutti gli altri. Nella *Rassegna Antropologica* dell'anno passato lei troverà su questo argomento due brevi monografie ad opera della mia penna»[1]. Sherlock Holmes, nell'*Avventura della scatola di cartone*, riesce, attraverso l'analisi di due orecchie inviate per posta ad una attempata signorina, a svelare il mistero che si celava dietro quel macabro pacchetto. Elementi per altri insignificanti, quali il nodo con cui era stata stretta una cordicella attorno al pacchetto, la grafia con cui era stato scritto l'indirizzo, una fotografia sul caminetto, la conformazione delle orecchie dell'anziana signorina, che presentavano «il medesimo raccorciamento della pinna, la stessa ampia curva del lobo superiore, la medesima circonvoluzione della cartilagine interna»[2] di una delle due inviate per posta, divengono, grazie alla sagacia di Holmes, tracce che lo porteranno alla soluzione del caso. «Il caso è uno di quelli in cui, come accadde per i fatti da lei riferiti nei racconti intitolati *Uno studio in rosso* e *Il segno dei quattro*, noi ci siamo trovati a ragionare a ritroso, dagli effetti alle cause»[3]. Il metodo di Holmes si basa, essenzialmente, sull'individuazione di alcuni segni, che per lui, padrone dei codici in cui tali segni assumono significato, divengono tracce, elementi preziosi che, collegati tra loro, portano al risultato, geniale in quanto «elementare». Nelle sue indagini l'investigatore «più famoso del mondo» si avvale di tutte le tecniche e le scoperte dell'allora nascente scienza criminologica: è un chimico provetto, intuisce le potenzialità delle impronte digitali, scopre un reagente chimico per individuare le macchie di sangue, si interessa di grafologia e di anatomia, di

* Il presente lavoro è parte di una ricerca più vasta (finanziata dal C.N.R. e dal M.P.I.) condotta con Piero Angelini e Claudio Marta che ha per oggetto la storia delle discipline Demo-Etno-Antropologiche in Italia attraverso lo spoglio e l'analisi dei periodici specializzati.

fisiologia e di psicologia. Si interessa anche di tatuaggi: «quel pesce che lei ha tatuato sopra il polso non può essere stato fatto che in Cina. Mi sono dedicato a tutto un piccolo studio sui tatuaggi, e anzi ho contribuito personalmente alla letteratura sull'argomento»[4], tutti elementi di conoscenza che divengono preziosi nel suo metodo d'indagine.

Il modello che traspare dalle indagini di Holmes appare, in larga parte, derivato dalla semeiotica medica. Come il medico deve essere in grado di diagnosticare malattie interne al corpo del paziente attraverso i segni e i sintomi che appaiono all'esterno, — segni indecifrabili a chi non ne conosca il codice, — così l'investigatore individua segni, irrilevanti agli occhi dei profani, che divengono anelli di una catena di deduzioni che portano all'individuazione del colpevole e alla soluzione del mistero.

Sir Arthur Conan Doyle, autore del personaggio Holmes e che si rappresenta nei racconti come l'amico fedele a un po' ottuso dottor Watson, era un medico, e aveva praticato diversi anni prima di dedicarsi alla letteratura, trasportando le sue conoscenze mediche, ma soprattutto il metodo d'indagine nella semiologia medica, nel campo delle indagini poliziesche.

Anche Cesare Lombroso era medico, di pochi anni più anziano di Conan Doyle, anche lui, come il personaggio inventato dal secondo, studioso di criminologia e di antropologia criminale. Anche lui, come lo scrittore inglese, passerà gran parte della sua esistenza utilizzando tenacemente il «metodo positivo», e finirà, negli ultimi anni della sua vita, ad interessarsi e scrivere di spiritismo e di fenomeni spiritici[5].

La semeiotica medica, come «Parte della Medicina che studia particolarmente i sintomi e i modi per rilevarli»[6] era, alla fine dell'800 una scienza consolidata da molti secoli d'esperienza. Da Ippocrate in poi, la scienza medica si era sviluppata in un corpo dottrinario organico e dettagliato che permetteva di attribuire ad ogni segno, o all'insieme di più segni contemporaneamente presenti, un significato all'interno di codici nosologici divenuti via via più ricchi e articolati. Il compito del medico era divenuto, all'inizio dell'800, quello di «rintracciare il principio e la causa di una malattia attraverso la confusione e l'oscurità dei sintomi; riconoscere la natura, le forme, le complicazioni; distinguerne al primo colpo d'occhio i caratteri e le differenze; separare da essa, attraverso un'analisi pronta e delicata, tutto ciò che le è estraneo; prevedere gli eventi favorevoli o nocivi che devono sopravvenire durante la sua durata; dominare i momenti favorevoli provocati dalla natura per operarne l'estinzione; valutare le forze della vita e l'attività degli organi; aumentare o

diminuire all'occasione la loro energia; determinare con precisione quando bisogna agire e quando occorra attendere; decidere con sicurezza tra più metodi di cura che presentano tutti vantaggi e inconvenienti; scegliere quello la cui applicazione pare offrire più celerità, più gradimento, più certezza di buon esito; approfittare dell'esperienza, cogliere le occasioni; combinare tutte le probabilità; calcolare tutte le circostanze fortuite; dominare i malati e le loro affezioni;...»[7].

La malattia è sempre in qualche modo visibile, si svela e si tradisce attraverso quei segni visibili che sono i sintomi, più ancora, la malattia *è* i suoi sintomi e i suoi segni. Compito del medico è il percepirli, e interpretarli, valutarne la differenza, la simultaneità, la successione, la frequenza. Compito questo reso possibile da un accumulo di conoscenze che nel corso dei secoli era andato costruendo un alfabeto e una grammatica dei segni e dei sintomi con cui la malattia si esprime e si lascia scoprire.

«Nella tradizione medica del XVIII secolo, la malattia si presenta all'osservatore secondo *sintomi e segni.* Gli uni e gli altri differiscono tanto per il loro valore semantico quanto per la loro morfologia. Il sintomo — di qui il suo posto regale — è la forma con cui la malattia si presenta: tra tutto ciò che è visibile, esso è l'elemento più prossimo all'essenziale; e, dell'inaccessibile natura della malattia, costituisce la trascrizione prima... Il segno annuncia: pronostico, quel che succederà; anamnesico, quel che è successo; diagnostico, ciò che si svolge attualmente»[8].

Il segno della malattia ha, per i medici dell'800, una valenza totalizzante. Tutto nella malattia è fenomeno d'essa stessa, il corpo si confonde con il segno e il segno con il corpo, tutto nel malato diviene significante di quell'unico messaggio che dalla malattia proviene e che a questa sola può essere ricondotto per conferirgli senso.

Analogamente, per Lombroso, tutto, nel criminale, è espressione e segno di quell'unico insieme di anomalie fisiche e psichiche che lo differenziano dal «normale».

«Ora, pur lasciando da parte [il] non presentarsi nell'umano cristallo un'anomalia di formazione la quale non abbia una ragione di essere, specialmente nell'arresto dello sviluppo; lasciando da parte l'averci l'esperienza mostrato, che se le anomalie regressive spesso di associano tra loro, pure, alle volte, si trovano isolate in individui colpiti da profondi guasti morali, e che una scuola rispettabile di alienisti ora si basa, spesso, anche su una sola di queste anomalie per segnare la diagnosi di alienazioni dette degenerative, noi ricor-

deremo che non facciamo, a priori, queste deduzioni, ma si bene dopo averle trovate, in una produzione maggiore, nei criminali, confrontate coi sani; e che noi consideriamo le anomalie isolate, solo come un indizio, come una nota musicale dalla quale né pretendiamo, né potremmo cavare un accordo se non quando si trovi insieme ad altre note fisiche o morali; e quella di aver commesso un reato o d'esserne indiziato ci pare pure conti qualcosa»[9].

Anche Lombroso, come Sherlock Holmes, procede nella sua ricerca «a ritroso», dagli effetti alle cause, gli effetti sono l'aver commesso un reato o l'esserne indiziati, le cause sono da ricercarsi, per il delinquente-nato, nell'atavismo. Questa categoria di delinquenti, a differenza di quelli che l'autore chiama delinquenti abituali o d'occasione, «concentrano nell'organismo tanta copia d'anomalie come nei reati tanta costanza nei recidivi» che li rendono per anatomia, biologia e psicologia sostanzialmente differenti dall'uomo normale.

Il delinquente-nato è individuo costituzionalmente tarato, con anomalie anatomiche e fisiologiche. Compito dell'antropologo criminalista sarà il ricercarle, individuarle, verificarne la quantità e valutarle nell'insieme. Come nella malattia il corpo tradisce la patologia nascosta con segni e sintomi, così il criminale viene tradito dai segni che la natura ha posto sul suo corpo, «evidente antecedente di un conseguente»[10]. Come tutto nel malato è espressione della malattia, tutto nel delinquente diviene segno della sua particolare patologia. L'unica differenza è che mentre la medicina ha sistematizzato i suoi segni in quadri nosografici via via più analitici e dettagliati, l'antropologia criminale non ha ancora costruito un sistema codificato di classificazione dei segni della delinquenza. Il compito che si pone Lombroso con *L'uomo delinquente* è dare un fondamento teorico e sistematico a questa nuova disciplina, costruire, sulla base di una casistica quantitativamente rilevante, una «anatomia patologica ed antropologica del delitto», una «biologia e psicologia del delinquente-nato».

Le ricerche di Lombroso sui segni antropometrici della delinquenza iniziano, com'è tradizione nella patologia medica, sul tavolo anatomico. Lì misurerà la capacità cranica dei criminali confrontandola con quella dei normali, i diametri e le circonferenze, la mandibola e il naso, gli angoli e le distanze. Individuerà le anomalie craniche differenziandole secondo il tipo di crimine commesso, troverà la conformazione del «cranio criminale medio». Quindi peserà e analizzerà il cervello dei delinquenti, ne farà, anche se con scarsi

risultati, l'esame istologico e anatomo-patologico. Scarse indicazioni gli verranno anche dall'anatomia patologica dello scheletro, dei muscoli, del cuore, dei vasi sanguigni e dei visceri, sebbene, anche in questo caso rileva che «le anomalie aventi un carattere atavico sono assai più frequenti che nei normali»[11]. I cadaveri di delinquenti analizzati sono troppo pochi perché Lombroso possa trarne delle conclusioni a suo giudizio probanti, erano 55 al tempo della prima edizione de *L'uomo delinquente*, e sono saliti a 689 nella quinta, ma le analisi compiute da medici diversi e con sistemi non omogenei, sono spesso non comparabili. Eppure la ricerca di cadaveri di delinquenti nelle carceri da parte di Lombroso doveva essere ben tenace se un giovane condannato ebbe a scrivere, sul margine di un libro preso in prestito dalla biblioteca del carcere di Venezia, questi versi satirici:

Ombroso, Ombroso, io ti pavento,
Pensando alla tua collezione di teschi,
Che dalle buiose tu sempre accresci
Il numero grande sur lo tuo talento.

Nel tuo studio tracce di morte
Altro non scorge chi colà viene:
Inorridisce pensando bene
Chi il teschio lascia in carcere morto.

Veder nel novero dei criminali
Mia testa che non fece tanti mali,
Fa ringricciar le carni addosso.
Caro Ombroso, non avrai il mio osso.

Ben più vasto è il campione di delinquenti vivi su cui Lombroso direttamente, o attraverso comunicazioni di altri ricercatori italiani e stranieri, può compiere indagini, misurazioni, confronti. Nella V edizione de *L'uomo delinquente* dispone di misure antropometriche effettuate su 6608 detenuti, e da queste può trarre le caratteristiche antropometriche e fisionomiche tipiche dell'uomo delinquente. «Il delinquente ha una statura nel minorenne più alta, un capello più scuro: esso presenta, specie nei ladri, anche minorenni e nei recidivi in genere, una serie di submicrocefali maggiore del normale, ma minore dell'alienato, compensato specie nel truffatore, capobanda, assassino, da volume esagerato; che l'indice del cranio, conformandosi in genere all'etnico, è più di questo esagerato; che presenta asimmetrie craniche e facciali frequenti, specie negli stupratori e nei ladri, ma più scarse che non nei pazzi, prevalendo su questi per

maggior copia di lesioni traumatiche al capo e di occhi obliqui; ma offrendo, con una frequenza minore, l'ateromasia delle arterie temporali, l'impianto anomalo dell'orecchio, la scarsezza della barba, il nistagmo, l'asimmetria facciale e cranica, la midriasi, e meno spesso ancora la canizie o calvizie precoce, e con uguali proporzioni il prognatismo, l'ineguaglianza delle pupille, il naso torto, e lo sfuggir della fronte; che più frequentemente dei pazzi e dei sani, ha più lunga la faccia, più sviluppati gli zigomi e la mandibola, castano o scuro l'occhio, folto e nero il capello, massime i grassatori; che i gibbosi, rarissimi tra gli omicidi, sono più frequenti tra gli stupratori, i falsari e gli incendiari; che questi ultimi, e ancora più i ladri, hanno spesso l'iride grigia, sempre una statura e un peso e una forza muscolare minore dei grassatori e degli omicidi»[13]. Questi segni, comuni al delinquente e al normale, anche se in quest'ultimo in proporzioni minori, costituiscono, quando rilevati su un individuo reo o presunto tale, quell'insieme di sintomi che «ci additano nel reo un uomo anomalo prima di nascere, per arresto di sviluppo in vari organi, specie dei centri nervosi, ed insieme un malato cronico»[14].

L'uomo delinquente è un malato, compito dell'antropologo criminale è individuare i segni della sua malattia, valutarne la gravità, indicarla non al malato, ma al giudice, che ne farà elemento di giudizio per l'emarginazione del reo-nato dal contesto sociale, proteggendo in questo modo la società dai suoi possibili futuri reati.

Il quadro nosografico dei segni e dei sintomi di quella particolare malattia che rende l'uomo delinquente non si esaurisce nella anatomia e nella fisiologia, sintomi importanti sono rintracciabili anche nella biologia, nella psicologia e nel comportamento di questi individui. Ecco quindi Lombroso analizzare la temperatura, il polso, il respiro, il peso, l'orina, i mestrui, il numero di parti: l'anormalità del delinquente deve svelarsi in tutta la sua fisiologia, ogni elemento fisico e biologico del delinquente ne è pervaso, deve solo essere individuata la soglia che separa la normalità dallo stato patologico.

La sensibilità al dolore nel criminale appare dilatata, i suoi sensi sono ipersviluppati o ottusi, lo stesso campo visivo appare distorto rispetto a quello dell'individuo normale. Il delinquente è delinquente in ogni sua cellula, ma soprattutto in ogni suo comportamento. La sensibilità affettiva è atrofica come quella morale, affetti e passioni sono spesso volubili quanto tenacemente radicati. Il delinquente non cessa di essere tale in ogni momento della sua esistenza: quando parla usa il gergo dei delinquenti, così come delinquenti

sono i suoi gesti, la sua scrittura, i suoi canti e i suoi prodotti artistici, i suoi giochi e le sue associazioni.

Lombroso vuole elevare le caratteristiche fisiche e «morali» dei vari delinquenti ad elementi probatori di un processo segnico attraverso cui la natura si esprimerebbe e, sulla base di questi, scrivere una «storia naturale del delitto». Una storia che non si basi sulla semplice rilevazione «istintiva» ed esperienziale di alcuni tratti somatici e psico-fisici che appaiono ricorrere in individui percepiti come pericolosi, ma uno studio scientifico dell'Uomo Delinquente.

Uno studio scientifico che, nell'accezione lombrosiana del termine, significa in primo luogo misurabile (per lui sinonimo di obiettivo), dotabile di una incidenza statistica da cui indurre una previsione probabilistica. Ogni singola caratteristica, somatica o comportamentale, diviene attraverso il processo di quantificazione, «un fatto», e come tale estrapolabile dal contesto storico e sociale per entrare di diritto nella storia naturale. Ogni elemento diviene, una volta determinato il grado di probabilità che ha di presentarsi nella popolazione dei «normali» e in quella dei «delinquenti», un *segno*, la cui presenza o assenza sul corpo del delinquente permette di procedere in un percorso definitorio da categorie più generali a tipi sempre più specifici.

Come il medico procede nella determinazione di una diagnosi attraverso ipotesi gerarchicamente successive che, accettate o rifiutate in base alla presenza o meno dei segni e sintomi che la contraddistinguono, e permettono di raggiungere una diagnosi «quando un numero sufficiente di sintomi concorda con uno dei quadri tipologici previsti dall'insieme delle conoscenze»[15], così l'antropologo criminalista dovrà procedere attraverso il riconoscimento sul corpo del delinquente di segni e sintomi che lo porteranno all'individuazione del tipo di delinquente e della sua pericolosità sociale. Ma la medicina possiede già un suo Codice in cui ogni segnale viene istituito come «significante di un significato»[16], l'antropologia criminale non ancora. Sarà questo uno dei compiti che Lombroso si prefiggerà e che riterrà di aver portato ad una soddisfacente sistematizzazione con la quinta edizione de *L'uomo delinquente* del 1896.

Il sistema di individuazione, misurazione, catalogazione e di interpretazione dei segni della delinquenza, costruito da Lombroso, appare mutuato, per la parte che tratta della «anatomia patologica e antropologia del delitto», oltre che dalla nosografia della scienza medica, da altri due filoni di ricerca: la fisiognomica e la frenologia. La prima, la fisiognomica, come metodo per descrivere e interpreta-

re le caratteristiche di un individuo attraverso la «lettura» dei tratti somatici, ha una storia millenaria. Già Platone la utilizzava nel giudicare il carattere delle persone, confrontando i tratti del volto e la conformazione del cranio degli uomini con quello degli animali, ed attribuendo ai primi il carattere che «per loro natura» possedevano i secondi.

Aristotele indicava come segni di lussuria il colorito bianco, l'abbondanza di peli, i capelli ritti, crespi e neri, le tempie ricoperte di peli, le palpebre rigonfie. Il maschio effeminato ha l'occhio smorto, il collo torto a destra ed è incerto nel camminare. L'insensato ha la testa piccola come piccola è la fronte dell'indisciplinato. Ancora, bisogna guardarsi da chi presenta tempie gonfie e mandibola sporgente: sono individui tendenti all'ira[17].

«L'animo è la forma del corpo» sosteneva Aristotele, e questo dettame fu fatto proprio sia da G.B. Della Porta che da Lavater, i due principali teorizzatori della fisiognomica. G.B. Della Porta, alla fine del sedicesimo secolo, con la sua *De humana Physiognomia*, riprende e sviluppa il sillogismo attraverso il quale, attribuendo agli animali alcune caratteristiche, anche l'uomo che presenti tratti che possono ricordare quelli di una determinata specie, doveva necessariamente somigliargli anche nel carattere. La volpe è astuta, l'astuzia sarà la caratteristica dell'uomo e della donna che nei lineamenti la ricorda.

Lavater evidenzia, nella logica delle leggi fisiognomiche, la spiegazione causale. Non solo dal viso traspare la qualità dell'anima, ma tutto il corpo ne viene influenzato: «la virtù abbellisce, il vizio deturpa»[18] e il vizio si esibisce attraverso le espressioni che, riprodotte più volte, imprimono nelle parti molli, cartilaginee, ma anche in quelle ossee se in gioventù, segni permanenti e incancellabili. *Animis conformat corpora*.

«La influenza delle passioni dell'anima sui lineamenti esterni aprirà un largo campo al fisionomista; l'invidia, la gelosia, la collera, le passioni tutte vi scolpiscono coll'andar del tempo incancellabili impronte»[19]. Con Lavater si conclude il periodo di studi fisiognomici in cui i segni del corpo esprimono l'animo. Al primato dell'anima succede il cervello come unità alla guida delle facoltà intellettuali e dei comportamenti dell'uomo. Alla fisiologia succede la frenologia nel primato della interpretazione del corpo e dei suoi segni.

Con la frenologia, che ebbe in Gall il suo massimo teorizzatore, viene stabilita la dipendenza dello «spirito umano» dall'organizzazione materiale del cervello. Grazie agli studi di Gall, come gli

verrà esplicitamente riconosciuto da Comte, diviene possibile «uno studio positivo della parte trascendentale della biologia, delle funzioni morali e mentali, cioè cerebrali»[20]. Nel cervello, organo della mente, si ricompone il dualismo tra materia e spirito che il pensiero filosofico-scientifico dei secoli precedenti aveva rigorosamente distinti. Le singole funzioni psicologiche sono localizzabili in specifiche aree distinte del cervello, all'ipertrogia di una disposizione psichica, e della zona cerebrale a questa preposta, corrisponde una specifica conformazione della calotta cranica, un avvallamento o una protuberanza, rilevabili da un esame e misurabili. Il carattere di un individuo diviene così *diagnosticabile* attraverso la misurazione di un segno che la natura ha impresso su di lui fin dalla nascita.

«Mi fu mandato un cranio di un parricida; lo accantonai, pensando che un oggetto del genere non sarebbe mai tornato utile alle mie ricerche; poco dopo ricevetti il cranio di un ladro di lungo corso che, non contento di rubare, aveva anche ucciso parecchie persone. Affiancai quei due crani, e li esaminai spesso, ogni volta restando colpito dal fatto che, quantunque diversi per il resto, entrambi recavano una prominenza fortemente convessa subito sopra il meato uditivo. La rilevai anche in altri crani della mia collezione, e mi parve non affatto casuale che in due omicidi le medesime parti cerebrali fossero così sviluppate, e la stessa regione del cranio tanto convessa. Fu soltanto allora che presi a riflettere sulla scoperta relativa ad una differente conformazione cerebrale nei frugivori e nei carnivori e a comprendere il significato di tale differenza. I carnivori — mi dissi — mostrano un cervello assai sviluppato in quella stessa regione dove un peculiare sviluppo ha luogo tra gli omicidi. Forse esisteva un nesso tra tale conformazione e la tendenza ad uccidere? Dapprincipio rimasi sconvolto dall'idea; ma trattandosi di osservare, e di trasmettere i risultati delle mie osservazioni, non riconosco altra legge che la verità»[21].

Con la frenologia non è più l'impressione globale che un osservatore riceve dall'immagine e dall'espressione che determina la valutazione delle sottostanti caratteristiche morali e intellettuali, ma una misurazione scientifica (ripetibile) di un segno fisico, anatomico, indelebile[22]. Ma la frenologia consente ancora uno spazio per un uso dilettantistico ed amatoriale di questa disciplina. Sarà solo nella seconda metà dell'800, con Morel e la sua teoria della degenerazione, che il fenomeno della criminalità, emblematico della deviazione dalla norma, sia morale che fisica, entrerà nella classificazione clini-

ca delle malattie mentali, e come tale di esclusiva pertinenza del metodo del patologo e dell'antropologia criminale[23].

Per Morel le degenerazioni fisiche e morali costituiscono delle vere deviazioni dal tipo primitivo, per lui perfetto, dovute all'eredità, al clima, ad agenti intossicanti. Malattia mentale e criminalità sono per Morel conseguenze di identici fenomeni degenerativi e quindi oggetto della competenza dello stesso settore disciplinare: la medicina che userà per ambedue lo stesso metodo d'indagine diagnostica e, se possibile, terapeutica. Successivamente gli studi di Darwin ribalteranno completamente la teoria di Morel sulla degenerazione e individueranno nell'atavismo la causa di molti dei caratteri degenerativi che riemergono in alcuni individui. Gli studi evoluzionisti individueranno in questi caratteri manifestazioni riemergenti degli stadi inferiori attraverso i quali sarebbe passata la specie umana nel corso del suo cammino progressivo.

Cambiano i segni e il luogo del corpo in cui sono iscritti, cambiano le teorie e le ipotesi interpretative che danno a questi segni significato, ma cambiano soprattutto le categorie di individui cui è deputato il compito di leggere il corpo, di identificarne i segni e interpretarne il significato. Un corpo dell'altro sempre e solo oggetto, supporto di un sapere che ora appartiene ai filosofi ora ai preti, ora ai medici ora agli psichiatri, ma mai a chi del corpo fa uso per sé o per gli altri in modi, tempi, luoghi diversi nell'arco della giornata e nel corso della vita. I diversi soggetti storici che ne hanno conteso il dominio della interpretazione, — cercando di mettere ordine, in un delirio tassonomico, dove non esiste un Ordine, ma una infinità di ordini — hanno privato il corpo della sua «storia», della sua individualità. I suoi segni appartengono al dominio della natura. La cultura, nel senso antropologico del termine, ne è esclusa. Di conseguenza i segni del corpo possono essere interpretati come sintomi di una malattia, sempre uguali nel tempo e nello spazio.

Come evidenziato in precedenza, Lombroso si trova ad operare nella Antropologia Criminale in un contesto ancora privo di codice e di statuto. Per la sua costruzione Lombroso mutua massicciamente dalla scienza medica il metodo deduttivo per applicarlo poi all'analisi delle caratteristiche fisiche dei criminali[24]. Per queste, posta come regola la normalità dei tratti anatomici e fisiologici, ne deriva che le caratteristiche fisiche, allontanandosi dalla perfezione dello standard, si collocano nella dimensione dell'anormalità e del patologico.

Stabilito che la temperatura normale del corpo è di 36,7 gradi centigradi, chi presenta una temperatura di 39 gradi è malato, l'alterazione febbrile è segno di un fenomeno patologico del quale deve essere individuato l'elemento causale all'interno della nosologia esistente.

Meno semplice, anche per la scienza medica, il cammino quando ai sintomi (AIDS, ad esempio) non corrisponde una precedente teorizzazione. In questo caso anche il ricercatore medico deve ricorrere ad un processo di abduzione. «L'abduzione — afferma Eco — rappresenta il disegno, il tentativo azzardato, di un sistema di regole di significazione alla luce delle quali un segno acquisterà il proprio significato»[25]. La stessa strategia sarà costretto ad usare Lombroso quando andrà ad analizzare i segni «sociali» della delinquenza. Per questi non potrà ricorrere, come per i segni anatomici e fisiologici, ad una «normalità» medica: i segni «sociali» non possiedono alcuna «normalità» naturale.

Ma non è solo in questa *empasse*, anche Sherlock Holmes ha i suoi guai: «In mancanza di dati, dobbiamo abbandonare il metodo analitico o scientifico dell'indagine, e dobbiamo abbordarla in maniera sintetica. In altre parole, invece di partire da eventi conosciuti e dedurre da essi ciò che è accaduto, dobbiamo fabbricare una spiegazione ipotetica, che dovrà però corrispondere agli elementi che conosciamo. Metteremo poi alla prova la nostra spiegazione con ogni nuovo fatto che possa emergere. Se tutti i fatti combaceranno, ciò dimostrerà che siamo sulla giusta via; e con ogni nuovo fatto, questa probabilità aumenta in progressione geometrica finché la prova non diventi decisiva e convincente»[26].

Per poter studiare segni come il tatuaggio, il gergo, le iscrizioni dei carcerati sulle mura delle celle e sui margini dei libri, le loro opere di artigianato, Cesare Lombroso deve in parte abbandonare lo strumentario medico che lo ha facilitato nell'analisi fisica e biologica dell'uomo delinquente. Qui i segni non sono più impressi direttamente dalla natura sul corpo del criminale, ma è il criminale stesso, per sua natura, a imprimerli sul suo corpo (tatuaggio), ad usarli nella comunicazione interpersonale (gergo, ecc.). Per poterli studiare come segni di malattia individuale Lombroso deve anzitutto affermare la loro estraneità dal contesto storico e sociale del mondo civile. Estraneità dei segni ed estraneità del criminale, la cui alterità è provata, oltre che dal tipo fisico, anche dalle sue pratiche sociali. Il criminale è «altro» da noi, come lo sono i primitivi e gli animali, di cui per atavismo riproduce caratteri e tendenze nel comportamento.

«Essi parlano diversamente, perché diversamente sentono; parlano da selvaggi, perché sono selvaggi viventi in mezzo alla fiorente civiltà europea: adoperano quindi, come i selvaggi, di frequente l'onomatopeia; l'automatismo, la personificazione degli oggetti astratti»[27].

Potrebbe esserci una più chiara dichiarazione di alterità? Parafrasando Lanternari, per Lombroso dire «altri» significa, più o meno consapevolmente, dire «inferiori», in un metro valutativo fissato da chi si colloca al di fuori degli «altri» e si autopercepisce di fatto «superiore» e misura i comportamenti e le altrui pratiche sociali confrontandole alle proprie e a quelle del proprio gruppo d'appartenenza proclamato come «normale», ovvero giusto e buono[28].

PIER PAOLO LESCHIUTTA

Note

[1] A. Conan Doyle, *His Last Bow*, trad. ital. *L'ultimo saluto di Sherlock Holmes*, Mondadori, Milano, 1972², p. 94.

[2] *Ibidem*, pp. 94-95.

[3] *Ibidem*, p. 92.

[4] A. Conan Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes*, trad. ital. *Le avventure di Sherlock Holmes*, Mondadori, Milano, 1960², p. 94.

[5] A. Conan Doyle, dopo aver fatto morire il suo investigatore facendolo precipitare in un abisso, scrive numerosi articoli sul tema dello spiritismo e una voluminosa monografia dal titolo *The History of Spiritualism*. Cesare Lombroso pubblica sulla rivista «La lettura» di Milano nel 1906 e 1907 gli articoli «Lo spiritismo e le sue interpretazioni» e «Eusapia Paladino e lo spiritismo». Il suo ultimo lavoro, pubblicato postumo, è stato: *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Utet, Torino, 1910.

[6] Voce «Semeiotica medica» in: *Terminologia medica*, di L. Ferrio, Utet, Torino, 1898, p. 232 della 2ª ed. 1909.

[7] C.-L. Dumas, *Eloge de Henri Fouquet*, Montpellier 1807, cit. in: M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, trad. ital. *La nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1969, p. 106.

[8] M. Foucault, *cit.* p. 108.

[9] C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, V ed. Bocca, Torino, 1896, vol. I, Introduzione, pp. V-VI.

[10] «Nell'ambito dell'antropologia criminale si tratta di dedurre dai segni la pericolosità: infatti prima di essa occorreva un fatto per distinguere un criminale da un uomo normale, mentre attraverso l'opera di Lombroso occorrerebbe non tanto un fatto che apparirebbe come semplice occasione quanto un segno che si presenti — come nel vecchio senso di Hobbes — evidente antecedente di un conseguente». R. Villa, *Il deviante e i suoi segni*, Angeli, Milano, 1985, p. 270.

[11] C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, op. cit., p. 215.

[12] C. Lombroso, *Palinsesti dal carcere*, Bocca, Torino, 1888, p. 95.

[13] C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, op. cit., pp. 332-333.

[14] *Ibidem*, p. 335.

[15] G. Prodi, «Sintomo/diagnosi» in: *Enciclopedia Einaudi*, Vol. XII, Einaudi, Torino, 1981, p. 981.

[16] Cfr. U. Eco, *Segno*, Isedi, Milano, 1973, p. 140.

[17] Aristotele, *De physionomia*, Lutetia Parisiorum, MDCXXIX, pp. 1169-1180.

[18] J.K. Lavater, *Essai sur la physonomie destiné à faire connâitre l'homme et à le faire aimer*, La Haye, vol. II, p. 267.

[19] J.K. Lavater, *Il Lavater portatile*, Vallardi, Milano, 1819, p. 10.

[20] A. Comte, *Sociologia*, PUF, Paris, 1957, vol. I, p. 349.

[21] F.J. Gall, «Istinto ferino e inclinazione a uccidere», 1823, in: F.J. Gall, *L'organo dell'anima*, Marsilio, Venezia, 1985, p. 118.

[22] «Lei mi interessa enormemente, signor Holmes. Non mi sarei davvero aspettato un cranio così dolicocefalo né uno sviluppo sopraorbitale tanto accentuato. Mi consente di far scorrere il mio dito lungo la sua sutura parietale? Una impronta del suo cranio, egregio signore, sino a quando l'originale non sarà disponibile, potrebbe essere il vanto di ogni museo antropologico. Lungi da me ogni intento adulatorio, ma le confesso che invidio il suo cranio». A. Conan Doyle, *The Hound of Baskerville*, 1901, trad. ital. *Il mastino di Baskerville*, Mondadori, Milano, 1976, p. 8. Conan Doyle ci conferma in questa pagina come la pratica delle teorie frenologiche facessero ancora parte integrante del bagaglio teorico dei medici del periodo. La scena viene dall'autore datata al 1889, e l'interlocutore di Holmes era un giovane medico descritto come colto, autore tra l'altro dei saggi intitolati: «Capricci dell'atavismo» e «È la malattia una sopravvivenza?».

[23] B.A. Morel, *Traité des dégénerescences physique, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Masson, Paris, 1860.

[24] R. Villa ne *Il deviante e i suoi segni*, op. cit., individua nel linguista Marzolo il maggior ispiratore del metodo di ricerca di Lombroso. Bisogna ricordare a proposito di Marzolo che anche lui era medico e visse dividendo i suoi interessi tra la pratica di medico e gli studi di linguistica.

[25] U. Eco, «Segno» in: *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. XII, p. 659.

[26] A. Conan Doyle, *The Conan Doyle Stories*, trad. ital. *I racconti del terrore e del mistero*, Mondadori, Milano, 1979, p. 122.

[27] C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, op. cit., pp. 550-551.

[28] V. Lanternari, *L'Incivilimento dei barbari*, Dedalo, Bari, 1983.

Il collettivismo burocratico: una categoria sociologica rilevante

1. Introduzione

La «rivoluzione dall'alto» promossa da Gorbaciov in Unione Sovietica, la repressione cruenta del movimento degli studenti e degli operai in Cina, il rapido tracollo, in parte pacifico e in parte violento, dei regimi instaurati dopo la seconda guerra mondiale nell'Europa orientale e il manifestarsi in quest'area di conflitti d'imprevedibile intensità fra le classi e le etnie hanno riaperto negli ultimi anni il dibattito sulla natura sociale dei paesi dell'Est. Nell'analisi di questi eventi sono in effetti ritornate tutte le tradizionali definizioni che di quella realtà erano state formulate in passato (socialismo, comunismo, capitalismo di stato, socialismo «reale», ecc.), e altre hanno fatto la loro comparsa, soprattutto in chi voleva prendere le distanze da tali esperienze senza rimettere in discussione la propria adesione agli ideali del comunismo. Così, ad esempio, per la Cina di Deng si è parlato di «fascismo» e per la Romania di Ceaucescu di «satrapia orientale» e di «regime familistico», evitando non solo di dare una definizione strutturale della loro organizzazione sociale, ma persino di ricordare che in quei paesi erano pur sempre al potere dei partiti che si proclamavano comunisti.

In questo dibattito è apparsa, però, con inusitato apprezzamento, anche la definizione di «collettivismo burocratico», introdotta da Bruno Rizzi in un libro pubblicato in Fancia alla vigilia della seconda guerra mondiale[1]. In Italia quest'espressione, a lungo irrisa o rifiutata con sdegno nell'ambito della sinistra ufficiale, è stata utilizzata in questa circostanza dai segretari di entrambi i suoi due maggiori partiti. A Bettino Craxi, il segretario del Partito socialista italiano (che già l'aveva impiegata più volte dopo di aver firmato nel 1977 la prefazione all'unica edizione effettivamente diffusa del libro di Rizzi), si è infatti aggiunto, abbastanza sorprendente-

mente, Achille Occhetto, il segretario del Partito comunista italiano, in procinto di cambiare nome e politica[2]. Si può dire così che Rizzi — autore «emarginato» e «maledetto», come ebbe a qualificarlo Giorgio Galli, ricordandone la figura all'indomani della sua scomparsa[3] — sia risultato vincitore dopo la morte, così come da parte mia avevo osato augurarmi, scrivendo a mia volta una nota in sua memoria sulla rivista da me diretta, «Terzo Mondo»[4], di cui Rizzi era stato un interlocutore e un collaboratore[5].

Il concetto di «collettivismo burocratico» non è però soltanto lo strumento analitico più preciso di cui si disponga per mettere a fuoco la natura sociale dei paesi dell'Est, così come si è di fatto definita dopo le rivoluzioni ivi effettuate in nome di un «socialismo» di cui probabilmente non esistevano le stesse condizioni oggettive. È un'importante categoria della sociologia politica e la sua formulazione rappresenta, a giudizio di chi scrive, il più notevole contributo dato a questa disciplina da un autore italiano, dopo le classiche elaborazioni di Vilfredo Pareto e di Gaetano Mosca in tema di «élites» e di «classe politica».

Ma, più ancora che alla sociologia, la categoria del collettivismo burocratico costituisce un apporto originale al pensiero socialista e, più in particolare, al marxismo, che, come Rizzi riconobbe, lo aiutò «a svelare e a comprendere i fatti»[6]. Non è certo un caso che, quando in Italia ancora gravava sul suo lavoro una pesante «congiura del silenzio» (l'espressione è dello stesso Rizzi)[7], un valoroso studioso d'oltr'Alpe, Pierre Souryi, abbia ritenuto di doverne inserire le tesi in una piccola, ma preziosa antologia sul «marxismo dopo Marx»[8], così selettiva da escludere ogni altro autore italiano, fra cui gli stessi Labriola e Gramsci.

Certo, in Rizzi, autodidatta costretto a compiere «un'opera di ricerca sociologica in un campo in cui la ricerca *era* ancora bambina»[9], non mancano limiti, contraddizioni, errori anche gravi (e proprio chi scrive non ha mancato di sottolinearlo a suo tempo, suscitando le sue risentite reazioni)[10]. Ma, al di là di queste aporie, il collettivismo burocratico resta una categoria fondamentale, che merita di essere ripresa e valorizzata, tanto per l'analisi dei cambiamenti sociali e politici che hanno caratterizzato il processo di modernizzazione di molti paesi, quanto per una ricostruzione complessiva, in una prospettiva multilineare, del processo di sviluppo storico[11].

Per documentare quanto si è detto e dare qualche indicazione in tal senso, converrà peraltro ricostruire innanzi tutto il dibattito sulla natura sociale dell'Urss, sottolineando il carattere critico e in-

novatore del contributo di Rizzi, e poi emendare e aggiornare le sue stesse analisi, alla luce sia delle successive vicende storiche, sia delle nuove acquisizioni teoriche (fra cui meritano particolare menzione i risultati del dibattito sul modo di produzione asiatico, riapertosi negli anni '60 e continuato anche dopo la morte di Rizzi)[12].

2. Il dibattito sulla natura sociale dell'Urss

Il dibattito sulla natura sociale dell'Urss è iniziato subito dopo la Rivoluzione d'Ottobre. Apparve infatti subito chiaro, agli spiriti critici, che quella società non poteva essere considerata socialista, almeno secondo la concezione marxista. Nell'analisi di Marx (ripresa e sviluppata da Engels e da Lenin) il socialismo si configura infatti come una formazione sociale di transizione al comunismo, caratterizzata, al livello strutturale, da uno sviluppo delle forze produttive almeno non inferiore a quello del capitalismo avanzato della stessa epoca e da rapporti di produzione non antagonistici (e quindi tali da escludere ogni forma di sfruttamento e di divisione della società in classi) e, al livello delle sovrastrutture politiche, da nuovi istituti di democrazia «sostanziale» destinati a subentrare progressivamente a uno Stato in via d'estinzione. Di queste nuove forme politiche, per la verità, Marx non delineò mai le caratteristiche precise, forse anche per la sua confessata resistenza a «dettar ricette per l'osteria dell'avvenire»[13], ma diede almeno indirettamente un'idea, non risparmiando gli elogi alla Comune di Parigi, «primo governo degli operai», per le sue radicali riforme politiche e amministrative: soppressione dell'esercito permanente e sostituzione ad esso del popolo in armi; elezione a suffragio universale di consiglieri responsabili e revocabili in ogni momento, costituiti in maggioranza da operai o da rappresentanti riconosciuti della classe operaia, a un'assemblea con carattere di organo di lavoro, e non meramente legislativa o decorativa; trasformazione della polizia da organo del governo centrale in strumento responsabile dell'assemblea, revocabile in ogni momento e spogliata di ogni attributo politico; analoga trasformazione di ogni altro settore dell'amministrazione; effettiva democratizzazione delle cariche pubbliche, che, da proprietà privata del governo centrale e delle sue creature, dovevano divenire delle effettive funzioni sociali assolte a ogni livello per salari da operai[14].

Il divario, grande e crescente, fra la realtà che ben presto si consolidò in Urss e il tipo di società che, secondo le attese alimenta-

te da quest'idea del socialismo, sarebbe dovuto venire alla luce dopo una rivoluzione effettuata in suo nome suscitò subito un vasto dibattito. Basti qui ricordare, fra le prime prese di posizione critiche, quelle, per tanti aspetti profetiche, di Max Weber[15], sul fronte conservatore, e quelle di Karl Kautsky[16] e di Rosa Luxemburg[17], nell'ambito del movimento operaio.

Lo stesso Lenin denunciò sin dai suoi primi sintomi la «deformazione burocratica dello Stato operaio»[18], anche se non appose mai un'etichetta precisa al risultato di tale processo. Non sono mancate invece le definizioni, anche se per lo più polemiche ed emotive, nei suoi primi critici di orientamento marxista. Così, ad esempio, Aleksandr Potresov parlò di «dittatura pretoriana asiatica», Karl Kautsky di «schiavitù di Stato», Otto Bauer di «socialismo dispotico», Martov di «combinazione bonapartista» e Pavel Akselrod di «controrivoluzione»[19].

Più tardi Trotsky definì l'Urss uno «Stato operaio degenerato», gestito dalla burocrazia dei funzionari[20], mentre Bordiga formulò la tesi del «capitalismo monopolistico di Stato»[21]. Di «capitalismo di Stato» parlarono anche, in questo secondo dopoguerra, Tony Cliff[22], Charles Bettelheim[23], Paul Sweezy[24] e, dopo le prese di posizione in tal senso dei cinesi, al tempo della rivoluzione culturale, tutta la variopinta fauna dei maoisti nostrani[25]. Wittfogel parlò invece di una riedizione del dispotismo orientale sotto forma di un «sistema di schiavitù generale di Stato fondata sull'industria»[26], mentre altri videro nell'Urss un «rigurgito del feudalesimo»[27] o una «restaurazione del modo asiatico di produzione»[28].

D'altra parte gli stessi comunisti di osservanza moscovita, a lungo maggioritari nel movimento operaio internazionale, per poter continuare a definire l'Urss socialista, furono costretti a «ridimensionare la speranza», riducendo il socialismo — già definito in termini di uguaglianza e libertà — a un regime compatibile con ineguaglianze sociali profonde e crescenti e con forme politiche totalitarie e dispotiche. Per questa via, riprendendo una ben nota formulazione brezhneviana, molti poi giunsero a parlare di «socialismo reale», in contrapposizione a un «socialismo ideale» dato per irrealizzabile o rimandato a un imprecisato, lontano avvenire.

Si tratta, per non dir altro, di analisi insufficienti e contraddittorie. In verità per l'Urss (così come per tutti gli altri paesi dell'Est) non si può proprio parlare di «socialismo» (neanche nella forma «attenuata» del cosiddetto «socialismo reale»), perché esiste lo sfruttamento e una precisa realtà di classe; e neppure di una società

di transizione al socialismo, perché una tale situazione postulerebbe almeno un proletariato al potere che operasse nel senso di una siffatta trasformazione. D'altra parte non si può parlare di feudalesimo o di modo asiatico di produzione, perché prevale ormai nettamente un tipo di riproduzione allargata del tutto estranea all'economia naturale che caratterizza tali società, né di capitalismo (neanche nella forma del «capitalismo di Stato», ammesso e non concesso che quest'ultimo non sia una contraddizione in termini), non esistendo, o essendo del tutto marginali, il mercato e la produzione per il plusvalore. In realtà, quel che esiste in Urss — come ha ben visto Rizzi — è una nuova formazione sociale di classe, irriducibile a tutte le altre, che egli ha definito con l'espressione, sintetica ed evocativa, di «collettivismo burocratico».

L'analisi di Lenin era probabilmente adeguata alla realtà del suo tempo, caratterizzata da una situazione per molti versi ancora fluida e suscettibile anche di svolgimenti diversi da quelli poi effettivamente avvenuti. Ma, applicata alla realtà successiva, acquista paradossalmente una valenza quasi apologetica. D'altra parte l'analisi di Trotsky, che la riprende e la sviluppa, descrive con lucidità gli aspetti sovrastrutturali della situazione in presenza, ma non approfondisce il carattere delle strutture economico-sociali esistenti, né chiarisce l'effettiva natura dei processi degenerativi da lui stesso rilevati a entrambi i livelli.

Vale la pena di ricostruire in particolare l'elaborazione di Trotsky, che rappresenta il precedente immediato e il principale referente, esplicito e implicito, di quella di Rizzi.

Trotsky riconobbe che il burocratismo in Urss non era l'occasionale portato della guerra, ma «un fenomeno generale» che aveva le sue cause profonde nell'eterogeneità sociale e nel contrasto dei fondamentali interessi quotidiani della popolazione[29]. In una tale situazione, aggravata dal basso livello culturale delle masse, la differenziazione funzionale si era consolidata in stratificazione sociale e, da serva della società, la burocrazia ne era diventata padrona. Nelle sue mani essa concentrava potere e ricchezza e il dispotismo dello Stato ne difendeva i molti privilegi. Il regime staliniano, che aveva bloccato il processo della rivoluzione, altro non sarebbe stato che l'espressione della vittoria di questa *couche* sociale sulle avanguardie del proletariato, in parte assorbite e corrotte dalla funzione pubblica e dall'esercizio del potere, in parte represse e liquidate con la forza. Il partito, da avanguardia della classe operaia, era infatti di-

venuto l'organizzazione politica della burocrazia e la «dittatura del proletariato» si era trasformata in una dittatura della burocrazia[30].

Richiamando quanto aveva scritto Lenin in *Stato e Rivoluzione* (sulle orme del resto di ben noti testi di Marx e di Engels), Trotsky ricordava che un'effettiva rivoluzione socialista, eliminando lo sfruttamento, avrebbe dovuto rendere possibile la soppressione dell'apparato burocratico dominante, a partire dalla polizia e dall'esercito permanente. «Tutti gli opportunisti ripetono che il proletariato ha bisogno dello Stato», scriveva Lenin nel '17, «ma dimenticano di aggiungere che l'unico Stato di cui il proletariato abbia bisogno è uno Stato in via di estinzione, cioè uno Stato che cominci subito a deperire e non possa che deperire». «La fantasia più esaltata», commenta Trotsky, «non saprebbe immaginare un contrasto più clamoroso fra il modello di Stato operaio elaborato da Marx, Engels e Lenin e lo Stato alla cui testa si trova oggi Stalin»[31].

Di tale situazione Trotsky individuava le cause profonde nella stessa situazione di arretratezza del Paese. «Se, invece di deperire, lo Stato diventa sempre più dispotico, se i mandatari della classe operaia si burocratizzano e la burocrazia si erige al di sopra della nuova società, non è per ragioni secondarie, come le sopravvivenze psicologiche del passato, ecc., ma per l'inflessibile necessità di formare e di mantenere una minoranza privilegiata fintantoché non sia possibile un'uguaglianza reale». Egli ricorda quel passo del giovane Marx che sottolinea come un elevato sviluppo delle forze produttive sia un presupposto imprescindibile del comunismo, perché la socializzazione della miseria risusciterebbe tutti i vecchi contrasti. Per Trotsky in Urss sarebbe avvenuto appunto un processo siffatto, perché, in presenza di un basso livello delle forze produttive, le forme sovietiche avrebbero dato vita non già al socialismo, ma a «un regime transitorio dagli incerti destini»[32].

Lo Stato sovietico, che difendeva con la forza i privilegi di una minoranza, sarebbe stato a suo avviso «uno Stato borghese anche senza borghesia». A impedire la sua dissoluzione non sarebbero stati infatti gli imbelli residui delle vecchie classi, come pretendeva l'ideologia ufficiale, ma dei fattori ben più consistenti, come l'indigenza materiale e l'insufficienza culturale: gli stessi fattori che impedivano persino l'eliminazione della burocrazia parassitaria e imponevano la conservazione del diritto borghese in molti ambiti importanti[33].

A dispetto della rivoluzione, della nazionalizzazione dei mezzi di produzione, delle altre forme di collettivizzazione e della liquida-

zione della classe dei *kulaki*, i rapporti fra gli uomini, non che elevarsi al socialismo, erano restati al di sotto del livello del capitalismo evoluto. In questo contesto, sottraendo a ogni controllo una burocrazia poco colta e imponendo alle masse la servitù del silenzio e dell'obbedienza, il Termidoro staliniano «era stato incontestabilmente causa di ricadute nella vecchia barbarie russa»[34].

Trotsky, che già in precedenza aveva analizzato in termini «semi-asiatici» la struttura sociale della vecchia Russia[35] (così come del resto avevano fatto prima di lui Marx e, in parte, Lenin), sottolineava i persistenti tratti «orientali» della burocrazia sovietica: l'immenso egoismo, la forte coesione, la paura del malcontento delle masse, l'illimitata caparbietà nel reprimere qualsiasi critica e infine l'ipocrita adorazione del capo che incarnava e difendeva i privilegi e il potere dei nuovi padroni[36].

La stridente *contradictio in adiecto* costituita da questa sedicente burocrazia socialista, «mostruosa escrescenza sociale sempre in aumento e causa delle febbri maligne della società», avrebbe dimostrato per Trotsky l'ormai netta prevalenza delle tendenze piccolo-borghesi. Il sistema politico da essa creato nulla aveva a che vedere col socialismo e anche la struttura economico-sociale risentiva gli effetti dell'involuzione. Dal piano del consumo le contraddizioni infatti passavano a quello della produzione e la sperequazione nella distribuzione dei redditi non dipendeva ormai più da mere differenze di rendimento individuali, ma dall'appropriazione mascherata del lavoro altrui. La costituzione staliniana, incalza Trotsky, «mente là dove afferma che in Urss è abolito lo sfuttamento dell'uomo sull'uomo. [...] Se si rimettesse in vigore la regola sovietica che priva dei diritti politici chiunque sfrutti il lavoro altrui, i dirigenti sovietici dovrebbero essere certamente privati dei benefici della costituzione»[37].

La burocrazia dell'Urss, per Trotsky, era insomma «qualcosa di più» delle burocrazie dell'Occidente: «È il solo strato privilegiato e dominante nel pieno senso del termine», scrive. «I mezzi di produzione appartengono allo Stato, ma lo Stato, in qualche modo, "appartiene" alla burocrazia. Se questi rapporti, di formazione ancora molto recente, dovessero divenire normali, senza o contro la resistenza dei lavoratori, si assisterebbe alla liquidazione completa delle conquiste della rivoluzione proletaria»[38]. «La condizione materiale determina la coscienza. In un quindicennio il potere ha profondamente modificato la composizione delle sfere dirigenti [...]. La burocrazia, che fra tutti gli strati sociali sovietici è quello che ha me-

glio risolto la sua privata questione sociale, è pienamente soddisfatta della situazione esistente e non dà più nessuna garanzia morale sull'orientamento socialista della sua politica [...]. Come forza politica cosciente, la burocrazia ha tradito la rivoluzione [...]. Se un partito borghese dovesse rovesciare la casta dirigente sovietica, fra gli attuali burocrati, tecnici, direttori, segretari di partito, dirigenti in genere, potrebbe trovare molti servitori»[39].

In sintesi, per Trotsky, l'Urss non era una società socialista, ma una società intermedia fra capitalismo e socialismo, non senza importanti elementi regressivi nei confronti dello stesso capitalismo. Con questa definizione — egli lo precisa espressamente per evitare equivoci — non intendeva affatto suggerire l'idea che la transizione al socialismo fosse l'unica evoluzione possibile per quella società. Al contrario, egli era convinto che il destino di tale società dipendesse dall'esito della lotta di classe, interna e internazionale, fra le forze che spingevano verso il capitalismo, come la burocrazia, e quelle che spingevano verso il socialismo, come i lavoratori. Egli pensava infatti che la rivoluzione sociale, tradita dal partito al potere, continuasse a vivere nei rapporti sociali e nella coscienza dei lavoratori[40].

L'analisi di Trotsky è indubbiamente vigorosa. Egli però non scende al livello dei rapporti di produzione (che, contro ogni evidenza, considera ancora tendenzialmente socialisti) e, pur parlando di sfruttamento e di lotta di classe fra i lavoratori e la burocrazia, definisce quest'ultima in termini di *strato* sociale, *casta* privilegiata, *gruppo* parassitario, e non di *classe*, benché secondo la concezione marxista delle classi fosse del tutto impossibile non ritenerla tale[41]. Ma Trotsky si rifiutava di trarre le logiche conclusioni dalla sua stessa analisi per malintese preoccupazioni di ordine ideologico e politico, se non addirittura — nonostante i suoi reiterati dinieghi[42] — per un insuperabile legame sentimentale con quella rivoluzione di cui era stato gran parte. Ammettere il carattere di classe della burocrazia sovietica significava infatti riconoscere implicitamente che nell'Urss era venuta alla luce una nuova formazione sociale antagonistica di grande rilevanza storica e che di quel parto (mostruoso per un rivoluzionario d'orientamento socialista) la Rivoluzione d'Ottobre era stata la levatrice.

La sua resistenza a compiere questo passo introduceva nel discorso di Trotsky delle precise aporie, che alcuni epigoni avrebbero reso ancora più evidenti definendo l'organizzazione dell'economia sovietica una «combinazione contraddittoria fra un modo di produ-

zione non capitalistico e un modo di distribuzione ancora tendenzialmente borghese»[43]. Ma anche la definizione dell'Urss in termini di «Stato borghese senza borghesia» e l'affermazione del carattere piccolo-borghese della burocrazia russa e della sua tendenza a una restaurazione del capitalismo, che, come abbiamo visto, risalgono allo stesso Trotsky, erano piuttosto fuorvianti.

Decisiva in proposito è la critica di Rizzi: quella burocrazia non aveva alcuna necessità di restaurare il capitalismo, perché essa era già, nel sistema esistente, la classe privilegiata, effettiva proprietaria — al di là di tutte le «finzioni giuridiche», come avrebbe detto Marx[44] — dei mezzi di produzione[45]. Era pertanto semplicemente assurdo parlare ancora, come faceva Trotsky, di rapporti di produzione almeno tendenzialmente socialisti. I rapporti sociali, scrive Rizzi, erano anzi di tipo servile, cioè più simili a quelli del feudalesimo che non a quelli del capitalismo, e la situazione in presenza era pertanto regressiva almeno rispetto a quest'ultimo[46].

3. Il collettivismo burocratico nell'analisi di Rizzi

Con la sua presa di posizione, Rizzi dava una precisa risposta all'interrogativo di Trotsky: che tipo di società fosse mai l'Urss, se non era né un Paese capitalista, né un Paese socialista, né una società di transizione dal capitalismo al socialismo. Per Rizzi essa era l'espressione al momento più compiuta di un nuovo tipo di società antagonistica, caratterizzata dal predominio di una «nuova classe» sociale, che, grazie all'esistenza della proprietà collettiva, si era «saldamente insediata nello Stato», assicurandosi il controllo dei mezzi di produzione e quindi anche la possibilità di appropriarsi del plusvalore (più esattamente avrebbe dovuto dire «plusprodotto»). Gli «incerti destini» di cui aveva parlato Trotsky non si sarebbero insomma risolti né in una restaurazione borghese, né in una rigenerazione proletaria, ma si sarebbe realizzata una terza possibilità da lui non prevista: il consolidamento della burocrazia in classe, con la cristallizzazione di una nuova formazione sociale: il «collettivismo burocratico», come Rizzi l'ha efficacemente definita, con un'espressione che rende bene l'idea di una società dominata da una classe che s'afferma e s'impone in virtù del suo assoluto controllo sui mezzi di produzione e di scambio, in un contesto caratterizzato dall'assenza o dall'estrema debolezza della proprietà privata.

In proposito egli scrive testualmente: «In un modo semplicista ci si dice che la proprietà è "nazionalizzata". È ben poco per dei marxisti scientifici. Tutti d'accordo su questo punto nel campo di Agramante: e Trotsky aggiunge che la ripartizione dei prodotti vien fatta in modo tale che la burocrazia si taglia la parte del leone. Noi ci domandiamo quale sorta di proprietà "nazionalizzata" sia questa, diretta in modo esclusivo da una classe che s'impossessa poi dei prodotti in modo altrettanto sfacciato della vecchia borghesia. Negli effetti esiste in Russia una classe sfruttatrice che tiene in mano i mezzi di produzione e si comporta esattamente come proprietaria di questi. Il suo possesso non è frazionato fra i suoi componenti, ma questi ultimi, in blocco, come classe, sono i reali possessori di tutta la proprietà "nazionalizzata"»[47].

Rizzi prosegue la sua analisi sottolineando il ruolo eminente che in tale sistema assolve lo Stato, l'assenza di lavoro libero anche in senso puramente formale, il carattere totalitario e dispotico delle sovrastrutture politiche. Ma privo, almeno al momento della stesura del libro, del concetto di modo asiatico di produzione (del resto allora pressoché scomparso dal dibattito ideologico e politico), avvicina questo sistema al mondo feudale[48]. Questa, del resto, era un'impostazione più consona al suo implicito unilinearismo storico, che lo induceva a ritenere il collettivismo burocratico un «fenomeno generale e non soltanto russo», di cui il fascismo, il nazismo, il *new deal* roosveltiano e in genere il capitalismo oligopolistico delle grandi società per azioni avrebbero costituito altre manifestazioni[49]. Di qui, fra l'altro, il titolo inquietante dell'edizione originale del suo libro, *La bureaucratisation du monde*, che sembrava evocare un irresistibile processo involutivo a scala planetaria.

Si trattava di un cedimento alle suggestioni del tempo, nel clima quanto mai pesante del periodo storico in cui scriveva. Del resto Rizzi mancava delle basi culturali necessarie per poter svolgere compiutamente, e con spirito critico, le sue pur importanti intuizioni. Anche per questo, la sua teoria del collettivismo burocratico (contrastata non solo dai comunisti ufficiali, che allora inneggiavano all'Urss di Stalin come al Paese guida del socialismo, ma anche dai trotskisti e dagli altri gruppi dell'opposizione di sinistra) doveva restare a lungo dimenticata, mentre altri contributi, teoricamente inferiori e non innovativi nei suoi confronti, dovevano conoscere il loro quarto d'ora di celebrità[50].

4. Successivi sviluppi della teoria del collettivismo burocratico

L'interpretazione dell'Urss in termini di collettivismo burocratico è stata successivamente riproposta da altri studiosi. Fra questi merita di essere ricordato, in particolare, Antonio Carlo, che ha avuto il merito di riprendere per primo, in forma critica e aggiornata, il discorso di Rizzi.

Secondo Carlo, le caratteristiche fondamentali del collettivismo burocratico sarebbero: 1) la proprietà appartenente a una classe collettivamente considerata, e non ai suoi singoli membri; 2) l'economia diretta per mezzo di un piano, indipendentemente dal mercato e dall'interazione anarchico- concorrenziale di più capitali; 3) la presenza, essenziale e dominante, di un meccanismo di riproduzione allargata di valori d'uso se non di valori di scambio, come nel capitalismo); 4) lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo attuato in modo diretto, per mezzo dell'appropriazione e della distribuzione di una parte del plusprodotto complessivo attraverso il piano (e non attraverso le singole unità produttive e il mercato, come per il profitto capitalistico); 5) la centralizzazione organica del potere politico e del potere economico[51].

In tal modo Carlo distingue chiaramente il collettivismo burocratico da tutte le formazioni sociali precapitalistiche, dal capitalismo e dal socialismo e pone l'esigenza d'identificarne le specifiche leggi di movimento (che il suo studio tende appunto a precisare).

Carlo concorda con Rizzi nel ritenere che il collettivismo burocratico non sia un fenomeno soltanto russo. Egli si guarda però bene dal farne una categoria tendenzialmente universale. Al contrario, afferma che soltanto in certi Paesi e in determinate circostanze il collettivismo burocratico può attecchire e svilupparsi[52].

Nell'analisi di queste condizioni sta però il punto più debole della sua analisi. Egli afferma giustamente, in polemica con Rizzi, che «un simile sistema non può svilupparsi nei Paesi ricchi, in cui la produzione è così articolata e complessa da non poter tollerare la corazza del piano burocratico». Rileva anche, non meno esattamente, che questo sistema «può essere trapiantato in forma esogena, come nel caso di un'invasione militare»[53] — così com'è avvenuto, per dirla con le parole di Sartre, per il *socialisme octroyé*, il *socialisme prêt-à-porter*[54], fatto indossare a viva forza dopo la seconda guerra mondiale ai Paesi dell'Est europeo in cui era arrivata l'Armata Rossa — o anche, aggiungo io, nel caso di altri Paesi (Mongolia, Cuba, ecc.) in cui è stato possibile all'Urss esercitare una pesante influenza

politica ed economica. Ma poi afferma, troppo genericamente, che «il collettivismo burocratico può sorgere naturalmente e svilupparsi solo nei Paesi sottosviluppati»[55].

Si tratta di un'impostazione insoddisfacente, perché prescinde dalle specificità storiche di questi Paesi, caratterizzati, nella cruciale fase della modernizzazione, da forme di organizzazione sociale assai diverse: «feudali», «asiatiche», «africane», etc., in realtà, come ho avuto modo di precisare da tempo, il collettivismo burocratico si è affermato in forma endogena soltanto in Paesi che presentavano consistenti residui di un'organizzazione «asiatica» o «semi-asiatica»[56]. È significativo in proposito che lo stesso Carlo, nel tentativo d'individuare, oltre all'Urss, altri Paesi di collettivismo burocratico, si sia dovuto rivolgere alla Cina e all'Egitto, cioè proprio ai due Paesi più spiccatamente caratterizzati nel loro passato dal modo di produzione asiatico. In realtà la continuità nel tempo e nello spazio di modo di produzione asiatico e di collettivismo burocratico, di dispotismo orientale e di totalitarismo pseudo-socialista, difficilmente può ritenersi casuale.

Ciò non vuol dire che il passaggio al collettivismo burocratico sia l'unica forma di modernizzazione possibile per i Paesi «asiatici». L'India, la società «asiatica» più studiata da Marx[57], ha conosciuto, ad esempio, un altro tipo di «rivoluzione» (per dirla con lui): l'imposizione della proprietà privata della terra e il riassorbimento, in forma dipendente e periferica, nel sistema capitalistico mondiale. Ma ciò è potuto avvenire soltanto per influenza di una protratta colonizzazione da parte del Paese capitalistico a quel tempo più forte e potente, l'Inghilterra.

Precisando ulteriormente il nostro assunto, potremmo pertanto affermare che il collettivismo burocratico costituisce il tipico sviluppo di quei Paesi fondati su un modo di produzione asiatico o semi-asiatico che non abbiano conosciuto una prolungata e profonda influenza diretta del capitalismo. Questo è stato il caso, in particolare, della Russia e della Cina, che non hanno mai conosciuto la colonizzazione di un Paese straniero, ma sono state, al più, per dirla con Sun Yat-sen, «ipocolonie del sistema imperialistico»; del Vietnam, colonizzato per un periodo di tempo relativamente breve da una potenza capitalistica non di prima grandezza, come la Francia; e della Corea del Nord, in precedenza annesse a un Paese capitalisticamente ancora molto debole, qual era, nonostante i suoi successi militari nell'area dell'Estremo Oriente, il Giappone della prima metà del nostro secolo.

A questi Paesi, che rappresentano dei casi relativamente puri di collettivismo burocratico, se ne possono aggiungere altri, in cui il collettivismo burocratico si presenta in forma spuria, perché commisto in misura più o meno consistente a residui precapitalistici e a forme di capitalismo privato e di Stato; l'Egitto, che pur non essendo mai stato una vera e propria colonia, conobbe il protettorato britannico e altre esterne influenze per la sua stessa posizione strategica all'incrocio di tre continenti; l'Iran, che fu un'altra «ipocolonia» nel senso anzidetto; e il Madagascar, un singolare Paese «asiatico» lungo le coste dell'Africa, colonizzato dalla Francia per lo stesso periodo di tempo del Vietnam.

Perché il collettivismo burocratico si sviluppi, occorre che l'apparato burocratico si renda autonomo dalle classi che formano la società civile[58]. Orbene, nei Paesi asiatici e semi-asiatici quest'ultima è pressoché inesistente o è già tradizionalmente subalterna al potere politico e alla burocrazia[59]. Questa carenza, che vi impedisce un autonomo sviluppo del capitalismo [60], favorisce per contro quello del collettivismo burocratico. Perciò il passaggio a questa forma di organizzazione sociale può essere considerato la tipica forma di modernizzazione relativamente autonoma di quei Paesi. In effetti, mentre le società asiatiche in cui l'impatto del colonialismo è stato più profondo (come ad esempio l'India) vengono recuperate alla linea occidentale di sviluppo storico, sia pure in una posizione gregaria e vassalla che vi determina lo «sviluppo del sottosviluppo»[61], le società asiatiche e semi-asiatiche in cui quell'impatto è stato minore (Russia, Cina, Vietnam, Egitto, Iran, ecc.) passano al collettivismo burocratico con una serie di rivoluzioni paragonabili a quelle che, nella linea occidentale, segnano il passaggio dal feudalesimo al capitalismo (rivoluzioni inglesi del 1640 e del 1688-89, rivoluzioni francesi del 1789 e del 1830, ecc.). I due processi, in diversi contesti, assolvono infatti la stessa funzione fondamentale: garantire il passaggio da una forma di riproduzione semplice a una forma di riproduzione allargata, adeguando alle nuove esigenze produttive le strutture e le sovrastrutture sociali. Le rivoluzioni russe (1905-1917), cinesi (1911 e 1927- 49), vietnamite (1954 e 1964-75), egiziane (1952), iraniane (1906-08, 1908-09, 1921, 1963, 1979), etc., in questa prospettiva acquistano un significato preciso: prime vere rivoluzioni del contesto asiatico, costituiscono un fondamentale momento di rottura col passato, in un processo che pure presenta con esso, per altri aspetti, degli importanti elementi di continuità che concorrono a definire l'effettiva situazione in presenza[62].

5. L'evoluzione del collettivismo burocratico

Per Rizzi il collettivismo burocratico era un sistema destinato a estendersi in tutto il mondo e in se stesso capace di durare per secoli[63]. Per Carlo invece questo sistema non sarebbe stato in grado di estendersi ai Paesi sviluppati ed era destinato a entrare in crisi in tempi brevi dovunque si fosse affermato[64].

A tutta prima sembrerebbe che Carlo abbia avuto ragione e Rizzi torto. Va però sottolineato che il rapido tracollo di questo sistema nei Paesi dell'Est europeo per il momento concerne ancora solo la sua forma esogena, cioè quella esportata sulle punte delle baionette, che aveva già da tempo dimostrato tutta la sua disfunzionalità, suscitando, nonostante la pressione ideologica e la repressione poliziesca, una lunga serie di reazioni, spesso stroncate *armata manu* (1953 a Berlino Est, 1956 in Polonia e Ungheria, 1968 in Cecoslovacchia, 1970, 1976 e 1981 ancora in Polonia). In Unione Sovietica il sistema persiste, nonostante le coraggiose iniziative riformistiche di Gorbaciov, che, recentemente è giunto a proporre della situazione del suo Paese una lettura che presenta moltissime consonanze con quella degli autori che l'hanno analizzata in termini di collettivismo burocratico[65].

Per quanto riguarda gli altri Paesi, è necessario distinguere il caso di quelle società in cui il collettivismo burocratico si è instaurato in altra forma da quello in cui rappresenta la modernizzazione relativamente autonoma di una precedente situazione «asiatica». Nel primo caso (Cuba, Mongolia) i segni di crisi sono già del tutto evidenti. Nel secondo la situazione è invece più articolata e complessa. Diversa è infatti la situazione di quei Paesi in cui il collettivismo burocratico è prevalente nel modo più netto (Cina, Vietnam, Corea del Nord) da quella di quei Paesi in cui si presenta considerevolmente commisto ad altri modi di produzione (Egitto, Iran). Nei primi il sistema manifesta ancora, nonostante tutte le sue periodiche crisi, una sostanziale solidità; nei secondi è invece soggetto a un rapido processo di disgregazione[66].

In Cina, con la fine della rivoluzione culturale, la morte di Mao e l'estromissione dal potere della cosiddetta «banda dei quattro», è iniziata una fase di netta apertura all'Occidente. Gli effetti di questo processo sono stati tanto rapidi da indurre a pensare che quell'incorporazione del Paese alla linea occidentale di sviluppo storico, che non riuscì al capitalismo britannico del secolo scorso, potesse essere operata in tempi brevi dal capitalismo internazionale delle

grandi multinazionali americane e giapponesi, nella terza fase della rivoluzione industriale. La reazione al movimento degli studenti e degli operai ha però portato nel 1989 a una nuova chiusura della Cina e a un rilancio, almeno temporaneo, del collettivismo burocratico, mistificato, come al solito, per «socialismo». I patti sottoscritti per Hong Kong e le molte promesse ventilate a Formosa per un'eventuale riunificazione (all'insegna del motto «un Paese, due sistemi») indicano però la via di una possibile evoluzione futura.

Il Vietnam riunificato ha tentato di riassorbire nel collettivismo burocratico del Nord l'economia privatistica del Sud. Le concessioni al capitalismo, soprattutto a Saigon, dove quest'ultimo si era affermato in grande stile, anche per effetto della massiccia e prolungata presenza statunitense al tempo della guerra, non sono però state poche e non mancano i segni di un'inversione di tendenza.

La Corea del Nord prospetta l'unificazione con la Corea del Sud, promettendo molte concessioni. Ma il crescente divario fra la stagnante economia statalista della prima e la rampante economia privatistica della seconda (che ha conosciuto uno straordinario sviluppo per il processo di industrializzazione, sia pur dipendente, che ha caratterizzato il suo inserimento nella «nuova divisione internazionale del lavoro») induce a credere che l'unificazione non potrà avvenire che sulle basi dettate dal Sud, dopo l'eventuale caduta del collettivismo burocratico al Nord.

In ogni caso, la tendenza prevalente a livello mondiale è oggi quella di una transizione non già dal collettivismo burocratico al socialismo, bensì dal collettivismo burocratico al capitalismo.

Per questo si può dire che Rizzi, pur essendo stato smentito nelle sue previsioni più pessimistiche (la stabilità «secolare» del collettivismo burocratico e la sua tendenza a diffondersi a scala mondiale), non abbia affatto sbagliato a sottolineare, solo contro tutti, il carattere fondamentalmente regressivo di questo sistema, mentre altri non si stancavano di cantarne le magnifiche sorti e progressive[67].

Ciò, ovviamente, non significa che una transizione diretta dal collettivismo burocratico al socialismo non fosse in se stessa possibile. Ma perché quest'astratta potenzialità divenisse un'effettiva eventualità storica sarebbe stato necessario che, a livello di sistema mondiale, fossero intervenuti prima, nei suoi «anelli forti», vale a dire nei Paesi a capitalismo più avanzato, delle profonde trasformazioni in senso socialista.

Rizzi ha avuto il merito di aiutarci a capire tutto ciò, anche per l'avvenire. È un contributo importante, di cui gli dobbiamo essere

grati, anche se ormai, dopo di aver tanto imparato da lui, dobbiamo essere capaci di andare oltre le sue stesse analisi, per realizzare, nelle condizioni storiche del nostro tempo, un socialismo che, lungi dall'avere qualcosa in comune col collettivismo burocratico, sia davvero, secondo la definizione di Marx, «l'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la premessa del libero sviluppo di tutti»[68].

UMBERTO MELOTTI

Note

[1] Cfr. Bruno Rizzi, *La bureaucratisation du Monde* [pubblicato a cura dell'autore presso la tipografia Les Presses Modernes], Paris, 1939; ed. ital. rivista e aggiornata *Il collettivismo burocratico*, Galeati, Imola, 1967; 2ª ed. (con varie appendici) Editrice Razionalista, Bussolengo, 1976; 3ª ed. (con una prefazione di Bettino Craxi e un'introduzione di Luciano Pellicani) SugarCo, Milano, 1977.

[2] Achille Occhetto ha utilizzato tale espressione nel discorso che ha tenuto a Roma, agli inizi del 1990, al Consiglio federale del Partito radicale e poi in alcune interviste.

[3] Cfr. Giorgio Galli, *Bruno Rizzi e la nuova classe*, in «Mondoperaio», Roma, 1977.

[4] Cfr. Antonio Carlo e Umberto Melotti, *In memoria di Bruno Rizzi*, in «Terzo Mondo», Milano, anno X, n. 34, marzo 1977, pp. 113-115; trad. ingl. *In memory of Bruno Rizzi*, in «Telos», Sociology Dept. of the Washington University, St. Louis, Mo., vol. X, n. 33, autunno 1977, pp. 142- 144.

[5] Cfr. Bruno Rizzi, *Società asiatica e collettivismo burocratico. Osservazioni a Carlo e Melotti*, in «Terzo Mondo», Milano, anno V, n. 18, dicembre 1972, pp. 75-94; ripubblicato in *Il collettivismo burocratico*, 2ª ed., cit., pp. 407-439. Questo testo, in apparenza d'occasione, si conclude con alcune pagine che rappresentano il vero testamento spirituale di Rizzi.

[6] Bruno Rizzi, *Socialismo e collettivismo burocratico*, in «Critica Sociale», Milano, 20 novembre 1961, pp. 563-567; ripubblicato in *Il collettivismo burocratico*, 2ª ed., cit., pp. 339-356. La citazione è a p. 563 della rivista e a p. 340 del libro.

[7] Bruno Rizzi, «Premessa all'edizione italiana», in *Il collettivismo burocratico*, 1ª ed., cit., p. 38.

[8] Cfr. Pierre Souryi, *Le marxisme après Marx*, Flammarion, Paris, 1970.

[9] Bruno Rizzi, *Socialismo e collettivismo burocratico*, cit. La citazione è a p. 563 della rivista e a p. 340 del libro.

[10] Cfr. Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1971; 2ª ed. Il Saggiatore, Milano, 1972 (trad. ingl. ampliata *Marx and the Third World*, Macmillan, London, 1977 — Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1978). Per la risposta di Bruno Rizzi si veda *Società asiatica e collettivismo burocratico. Osservazioni a Carlo e Melotti*, cit.

[11] È quanto da parte mia ho cercato di fare in un'ormai numerosa serie di contributi. Ricordo, in particolare, *Marx e il Terzo Mondo*, cit.; *Dipendenza e sottosviluppo in una concezione multilineare del processo storico*, in «Terzo Mondo», Milano, anno VII, n. 24-25, giugno-settembre 1974, pp. 3-8; *Socialismo e collettivismo burocratico nei Paesi in via di sviluppo*, in «Terzo Mondo», Milano, anno XII, n. 37-38, gennaio-giugno 1979, pp. 66-79 (trad. ingl. *Socialism and Bureaucratic collectivism in the Third World*, in «Telos», Sociology Dept. of the Washington University, St. Louis, Mo., vol. XIII, n. 43, primavera 1980, pp. 174-181; *Sociologia, storia e marxismo*, Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1979; *Dal modo*

di produzione asiatico al collettivismo burocratico: limiti e contraddizioni della modernizzazione in Asia, in Aa.Vv., *La modernizzazione in Asia e Africa*, Centro Studi per i Popoli Extraeuropei dell'Università, Pavia, 1989, pp. 385-415.

[12] Si veda, in particolare, Gianni Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Einaudi, Torino, 1969, e Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, cit. Il dibattito fu sollecitato dal gruppo di studiosi francesi e francofoni che facevano capo al Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes di Parigi (Roger Garaudy, Maurice Godelier, Jean Chesneaux, Jean Suret-Canale, Pierre Vidal-Naquet, etc.), dopo la pubblicazione del discusso libro di Karl August Wittfogel che presentava lo stalinismo come una riedizione aggiornata del dispotismo orientale (*Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1957; trad. franc. *Le despotisme oriental*, Èditions de Minuit, Paris, 1964; trad. ital. *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze, 1968, 2 voll., e SugarCo, Milano, 1980). Nella discussione sono poi intervenuti studiosi di ogni parte del mondo, con contributi di grande rilievo.

[13] Karl Marx, *Das Kapital*, vol. I, poscritto alla 2ª ed. (24 gennaio 1873), in Karl Marx — Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1956-68, vol. XXIII, p. 25 (trad. ital. in Karl Marx, *Il Capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1964, p. 42).

[14] Karl Marx, *The Civil War in France*, Truelove, London, 1871, p. 17; trad. ital. *La guerra civile in Francia*, Mongini, Roma, 1902, p. 44.

[15] Cfr. Max Weber, *Der Sozialismus* (1918); trad. ital. *Il socialismo*, in *Scritti politici*, Giannotta, Catania, 1970, pp. 243-292 (ripubblicato in Max Weber, *Sul socialismo reale*, con interventi di Massimo Cacciari e Giuseppe Bedeschi, Savelli, Roma, 1979, pp. 19-62, da cui citiamo). Dopo aver svolto una critica teorica all'economia di comando e averne sottolineato tutte le inadeguatezze e la distanza che la separava dalle attese che avevano conferito al *Manifesto del Partito comunista* la sua forza trascinante, Weber si domandava chi mai dovesse sovrintendere a quella economia burocratizzata. Più particolarmente, con specifico riferimento al «grande esperimento della Russia», dove «i bolscevichi avevano costretto anche una parte della burocrazia a lavorare per loro», rilevava: «A lungo andare una macchina statale e un'economia nazionale non si lasciano dirigere con questi sistemi e l'esperimento sino a questo momento non è stato molto incoraggiante» (p. 57). E concludeva: «Non vi è stato finora alcun potere, neanche proletario, come ad esempio quello della Comune di Parigi o ai giorni nostri dei bolscevichi, che sia riuscito a resistere senza legge marziale, allorché erano in pericolo i presupposti stessi della sua disciplina» (p. 62).

[16] Kautsky denunciò sin dall'agosto 1918 l'ostinato tentativo dei bolscevichi d'imporre nell'arretrata Russia agraria, per mezzo della dittatura di una minoranza, un socialismo di cui mancavano tutti i prerequisiti (cfr. Karl Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, Wien, 1918; trad. ital. *La dittatura del proletariato*, SugarCo, Milano, 1963, p. 60). Tale tentativo, precisò ripetutamente, era destinato a precipitare la Russia nel «dispotismo più oppressivo che essa avesse mai conosciuto» (*Terrorismus und Kommunismus*, London, 1920; trad ital. Milano, 1946, p. 217).

[17] Cfr. Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution* [pubblicato postumo da Paul Levi], Berlin 1922; ed. riv. Hamburg, 1948 (trad. ital. *La rivoluzione russa*, in Rosa Luxemburg, *Scritti politici*, a cura di Lelio Basso, Editori Riuniti, Roma, 1967, pp. 563-595). Scrisse la Luxemburg: «Col soffocamento della vita politica in tutto il Paese anche la vita dei soviet non potrà sfuggire a una sempre più estesa paralisi. Senza elezioni generali, illimitata libertà di stampa e di riunione, libera lotta di opinione in tutte le istituzioni pubbliche, la vita si spegne, diventa apparente, e l'unico elemento attivo rimane la burocrazia» (pp. 590-591).

[18] Vladimir I. Lenin, *I sindacati, la situazione attuale e gli errori di Trotsky* (1921), in *Socinenja*, Moscvà, 1941-67, vol. XXXII, p. 6 (trad. ital. in *Opere*, Editori Riuniti, Roma, 1954-70, vol. XXXII, p. 14).

[19] Cfr. Israel Getzler, *Ottobre 1917: il dibattito marxista sulla rivoluzione in Russia*, in Aa.Vv., *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino, 1980, vol. 3°, parte I, p. 47.

[20] Cfr. *infra*, testo e note.

[21] Cfr., in particolare, Amadeo Bordiga, *Struttura economica e sociale della Russia d'oggi*, Editoriale Contra, Milano, 1966, 2 voll.

[22] Cfr. Tony Cliff, *The Nature of Stalinist Russia* (1948), ciclostilato, e *Stalinist Russia: a Marxist Analysis* (1955), ristampa parziale *State Capitalism in Russia*, Pluto Press, London, 1974.

[23] Cfr. Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en Urss*, Èditions du Seuil, Paris, vol. I, 1974; trad. ital. *Le lotte di classe in Urss*, Etas, Milano, vol. I, 1975. In precedenza Bettelheim aveva esaltato ideologicamente il «socialismo» di Stalin.

[24] Cfr. Paul Sweezy, *Il futuro del socialismo*, in «Monthly Review», ed. ital., Bari, anno IV n. 4, aprile 1971, pp. 4-6. Successivamente Sweezy ha riconosciuto che l'Urss è una società di classe diversa dal capitalismo (cfr. Paul Sweezy, *Risposta a Bernard Chavance*, in «Monthly Review», ed. ital., Bari, anno X n. 6, giugno 1977, pp. 5-7).

[25] L'affermazione, da parte dei cinesi, che in Urss sarebbe stato «completamente restaurato il capitalismo» risale alla fine degli anni '60 (si veda, in particolare, l'articolo sul «Renmin Ribao» del 30 agosto 1968, in cui tale espressione compare forse per la prima volta). In precedenza i cinesi avevano parlato del pericolo dell'instaurazione o della restaurazione del capitalismo in Urss o di un'instaurazione o di una restaurazione «in corso». Fra le prese di posizione in tal senso dei maoisti italiani mi limito a segnalare quella di Paolo Giussani e Giovanni Graziani (*Capitalismo monopolitico di Stato in Urss*, Lavoro Liberato, Milano, 1977), che hanno espressamente tentato di confutare, sia pure in modo tutt'altro che convincente, la tesi del collettivismo burocratico.

[26] Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism*, cit., trad. ital. Vallecchi, Firenze, 1968, p. 695.

[27] Così lo stesso Bruno Rizzi, nel cap. VII («La società sovietica è di tipo feudale») dell'appendice alla 1ª ed. ital. de *Il collettivismo burocratico*, cit. Peraltro, in una copia di questo libro a me affidata per un'eventuale riedizione, Rizzi aveva scritto di suo pugno di non pubblicare più quel capitolo e un altro in cui compare tale definizione e di fatto egli stesso, curando di persona la 2ª ed., evitò poi di ripubblicarli.

[28] Sembrano avvicinarsi a questa tesi diversi esponenti del dissenso dei Paesi dell'Est, fra cui ricordo, in particolare, il russo A. Zimin (*Il problema della collocazione storica del sistema sociale dell'Unione Sovietica. Parallelo storico e ipotesi sociologica*, in Aa. Vv., *Dissenso e socialismo*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 151- 187) e il tedesco orientale Rudolf Bahro (*Die Alternative. Zur Kritik der real existierenden Sozialismus*, Europäische Verlagsanstalt, Köln - Frankfurt a.M., 1977; trad. ital. *Per un comunismo democratico, L'alternativa* , SugarCo, Milano, 1978).

[29] Lev Trotsky, *Cours Nouveau* (1923), in *De la révolution*, Èditions de Minuit, Paris, 1963, pp. 32-33 e 54.

[30] Lev Trotsky, *La révolution trahie* (1936), ivi, pp. 475, 511, 516, 532.

[31] *Ibidem*, p. 476.

[32] *Ibidem*, p. 480.

[33] *Ibidem*, pp. 480-483.

[34] *Ibidem*, p. 510.

[35] Cfr. Lev Trotsky, *Millenovecentocinque* (1922), trad. ital. Samonà e Savelli, Roma, 1971, pp. 23, 46- 47; *Risposta a Pokrovsky*, in «Pravda», Moskvà, 1-2 luglio 1922, trad. ital. in app. a *Storia della rivoluzione russa* (1932), trad. ital. Sugar, Milano, 1964, pp. 499, 501-502; *Storia della rivoluzione russa*, cit., pp. 18, 20.

[36] Lev Trotsky, *La révolution trahie*, cit., p. 533.

[37] *Ibidem*, pp. 594, 579, 515, 599.

[38] *Ibidem*, p. 602.

[39] *Ibidem*, pp. 604-605.

[40] *Ibidem*, p. 606.

[41] Anche se Marx non ha mai formulato una precisa definizione delle classi, la sua concezione emerge con chiarezza da tutta una serie di scritti ben noti a Trotsky. Lenin aveva inoltre bene sintetizzato tale concezione, definendo le classi come «quei grandi gruppi di persone che si differenziano per il posto che occupano in un sistema storicamente determinato della produzione sociale, per la loro posizione (per lo più stabilita e sancita da leggi) di fronte ai mezzi di produzione, per la loro funzione nell'organizzazione sociale del lavoro e, quindi, per il modo in cui ottengono una parte della ricchezza sociale e la misura in cui ne dispongono. Le classi sono gruppi di persone dei quali l'uno può appropriarsi del lavoro dell'altro, a causa del differente posto da esso occupato in un determinato sistema di economia sociale» (Vladimiro I. Lenin, *La grande iniziativa* [1919], in *Polnoe sobranie socinenij*, Moskvà,

1958- 69, vol. XXXIX, p. 15; trad. ital. in *Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma, 1955-70, vol. XXXIX, pp. 384-385.

[42] Cfr. Lev Trotsky, *In Defense of Marxism*, Pioneer, New York, 1942; 2ª ed. Merit, New York, 1965; trad. ital. *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1969, p. 68. Negli articoli del 1939-40 raccolti in questo volume numerosi sono i riferimenti di Trotsky a un misterioso Bruno R. [Bruno Rizzi], le cui tesi sul collettivismo burocratico, da poco pubblicate, sembrano ossessionare il grande rivoluzionario russo in esilio.

[43] Ernest Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Juillard, Paris, 1962; trad. ital. Samonà e Savelli, Roma, 1969, vol. II, p. 282. Questa concezione è stata duramente criticata, fra gli altri, dal gruppo di «Socialisme ou Barbarie», per il quale la separazione del modo di distribuzione dal modo di produzione «è una sciocchezza degna di Proudhon e del sig. Eugenio Dühring», Cornelius Castoriadis, *Les rapports de production en Russie*, (in «Socialisme ou Barbarie», Paris, n. 2, maggio 1949; trad. ital. *I rapporti di produzione in Russia*, in *La società burocratica*, SugarCo, Milano, 1978, p. 164). In verità per Marx «i cosiddetti rapporti di distribuzione [...] presuppongono determinate caratteristiche sociali delle condizioni della produzione e determinati rapporti sociali fra gli agenti della produzione. Di conseguenza un determinato rapporto di distribuzione è soltanto l'espressione di un rapporto di produzione storicamente determinato [...] e scompare col modo di produzione a cui corrisponde e da cui deriva (Karl Marx, *Das Kapital*, Dietz Verlag, Berlin, 1960, vol. III, pp. 938-940; trad. ital. *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964, vol. III, pp. 1000-1001). A sostegno della sua tesi Mandel cita solo un passo di Engels, che sembra ammettere una *temporanea* contraddizione fra modo di produzione e modo di distribuzione in una società di transizione.

[44] Karl Marx, *Das Kapital*, vol. III, cit., p. 647; trad. cit., p. 734.

[45] Bruno Rizzi, *Il collettivismo burocratico*, 1ª ed., cit., p. 69.

[46] *Ibidem*, pp. 27, 82-84.

[47] *Ibidem*, pp. 67-68.

[48] *Ibidem*, p. 128. Rispondendo a una mia critica (cfr. Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, 2ª ed., cit., pp. 224-225), egli precisò poi che, parlando di feudalesimo, egli non si era riferito «al vassallaggio che c'insegnarono al liceo», ma «alla società feudale quale l'*aveva* personalmente diagnosticata, ritrovandola anche nelle grandi monarchie orientali» (Bruno Rizzi, *Società asiatica e collettivismo burocratico. Osservazioni a Carlo e Melotti*, cit., p. 421). Gioverà qui ricordare che al feudalesimo egli ebbe a dedicare una vasta ricerca, dai risultati decisamente originali, anche se discutibili (cfr. Bruno Rizzi, *La rovina antica e l'età feudale*, Editrice Razionalista, Bussolengo, 1969-75, 4 voll., e in sintesi, *Sui tratti dominanti della società feudale*, in «Rassegna italiana di sociologia», anno VII n. 1, gennaio-marzo 1966, pp. 71-80).

[49] *Ibidem*, pp. 95, 70 e *passim*.

[50] Mi riferisco non solo al *best seller* di James Burnham (*The Managerial Revolution*, 1941; trad. ital. *La rivoluzione dei tecnici*, Mondadori, Milano, 1947), che, come Rizzi ha potuto inoppugnabilmente documentare (cfr. *Il plagio*, in appendice alla 2ª ed. de *Il collettivismo burocratico*, cit., pp. 265-338), è in gran parte un plagio sfacciato del suo libro del 1939, ma anche a libri più corretti e più seri, come ad esempio, quello di Milovan Gilas (*The New Class*, Praeger, New York, 1957; trad. ital. *La nuova classe*, Il Mulino, Bologna, 1957), che lo stesso Rizzi molto apprezzava (come posso personalmente testimoniare), o quello che raccoglie, con altri interventi, la «Lettera aperta al Partito operaio unificato polacco» di Jacek Kuron e Karol Modzelewski, che rappresenta probabilmente la prima seria analisi delle società dell'Est in termini di collettivismo burocratico ad opera di studiosi di quei paesi (cfr. *Il marxismo polacco all'opposizione*, Samonà e Savelli, Roma, 1967). Lo stesso può dirsi per tutta una serie di altri testi, di valore molto diseguale, fra cui ricordo, in particolare, quelli di Roger Garaudy (*Le grand tournant du socialisme*, Gallimard, Paris, 1969, trad. ital. *La grande svolta*, Feltrinelli, Milano, 1970, e *Toute la verité*, Grasset, Paris, 1970, trad. ital. *Tutta la verità*, Mondadori, Milano, 1970) e di Evgenij Varga (*Il testamento di Varga*, Mondadori, Milano, 1970).

[51] Antonio Carlo, *La natura socio-economica dell'Urss*, in «Giovane Critica», Roma, n. 26 (speciale), 1971; 2ª ed. *La natura sociale dell'Urss*, Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1975, p. 80.

[52] *Ibidem*, p. 72.

[53] *Ibidem*, p. 105.

[54] Jean-Paul Sartre, *Le socialisme qui venait du froid*, prefazione a Antonin Liehm, *Trois générations*, Gallimard, Paris, 1970, pp. III-IV.

[55] Antonio Carlo, op. cit., p. 105.

[56] Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, 2ª ed., cit., p. 228.

[57] Cfr. Karl Marx, *The British rule in India*, in «New York Daily Tribune», 25 giugno 1853, e *The future results of the British rule in India*, ivi, 8 agosto 1853; trad. ital. (assieme ad altri testi in argomento) in Karl Marx - Friedrich Engels, *India, Cina, Russia*, a cura di Bruno Maffi, Il Saggiatore, Milano, 1965.

[58] Antonio Carlo, op. cit., p. 105.

[59] Ha scritto Gramsci: «In Oriente lo Stato era tutto, la società era primordiale e gelatinosa; in Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile» (Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino, 1949, p. 68).

[60] Cfr. Umberto Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, cit., pp. 154-156, e Luciano Pellicani, *La genesi del capitalismo*, SugarCo, Milano, 1988, *passim*.

[61] L'espressione è di André Gunder Frank, teorico del «sottosviluppo capitalista». Si vedano, in particolare, i saggi raccolti in *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York - London, 1969; trad. ital. *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, Torino, 1969.

[62] Cfr. Umberto Melotti, *La vera natura della società cinese e le contraddizioni della nuova sinistra italiana*, in «Terzo Mondo», Milano, anno VIII, n. 30, dicembre 1975, specie pp. 52-60 («Collettivismo burocratico e rinascenza asiatica»), e *Dal modo di produzione asiatico al collettivismo burocratico: limiti e contraddizioni della modernizzazione in Asia*, cit., specie pp. 402-408 («Continuità e discontinuità fra modo di produzione asiatico e collettivismo burocratico»).

[63] Bruno Rizzi, *Il collettivismo burocratico*, cit., e *Società asiatica e collettivismo burocratico. Osservazioni a Carlo e Melotti*, cit., *passim*.

[64] Antonio Carlo, *La natura sociale dell'Urss*, cit., e *Crisi del collettivismo burocratico e crisi mondiale*, in *Saggi di sociologia marxista*, Cues, Salerno, 1979, pp. 143-216. In precedenza la tesi che lo sviluppo delle forze produttive sotto l'impulso della burocrazia sarebbe stato in Urss un fenomeno di breve durata e di ampiezza limitata, senza prospettive storiche, era già stata formulata — al di fuori di un'analisi in termini di collettivismo burocratico — da Trotsky (*In Defense of Marxism*, cit., p. 9; trad. cit., p. 48) e da Cornelius Castoriadis (*Les rapports de productions en Russie*, cit.; trad. cit., p. 183).

[65] Si possono vedere, in tal senso, i sorprendenti discorsi del 1989, pubblicati in lingua italiana in «Urss oggi», il bollettino dell'Ambasciata dell'Urss in Italia.

[66] Cfr. Umberto Melotti, *Dal modo di produzione asiatico al collettivismo burocratico: limiti e contraddizioni della modernizzazione in Asia*, cit., specie pp. 408-410.

[67] Cito, per tutti, come caratteristica espressione di questa letteratura apologetica, il libro dei coniugi Webb, di orientamento fabiano, pubblicato in piena età staliniana col titolo *Soviet Communism: a New Civilisation*, (Longmans, Green and Co., London, New York e Toronto, 1937; trad. ital. *Il comunismo sovietico: una nuova civiltà*, Einaudi, Torino, 1950, 2 voll.).

[68] Karl Marx - Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), Dietz Verlag, Berlin, 1959, p. 36; trad. ital. Editori Riuniti, Roma, 1962, p. 90.

La sociologia militare e il fattore tecnologico

1. Fin dalle origini, con Saint-Simon e con Comte, la sociologia ha attribuito un'importanza decisiva al potere scientifico nel plasmare le forme e nel determinare il mutamento nella società moderna. Obiettivo di queste note è ripercorrere l'analisi sociologica in quella particolare ma rilevante articolazione della società rappresentata dall'organizzazione militare. Il punto di partenza è la seconda guerra mondiale. Ai grandi affreschi delle tipologie sociali contrapposte (società organiche/società critiche, società militare/società industriale) nella sociologia si va sostituendo l'analisi circoscritta a singoli segmenti del sociale. Negli Stati Uniti degli anni 1930 e '40, viene abbandonata la stessa metodologia storico-comparativa di Weber. Si afferma definitivamente la ricerca fondata sulla rilevazione empirica e sulla quantificazione (Battistelli 1990). Sulla base della committenza dell'esercito americano, nel corso del secondo conflitto mondiale la sociologia aveva elaborato con Stouffer la più vasta indagine empirica di tutti i tempi: *The American Soldier*. Il suo scopo era studiare le motivazioni psicologiche-sociali dei soldati in combattimento e come eventualmente massimizzarne il rendimento (cfr. Shils 1950). Il dato che emerge, di notevole importanza, è che il soldato combatte in guerra non per l'odio nei confronti del nemico (semmai questo è un elemento determinante nella fase di preparazione alla guerra), ma proprio in quanto è inserito in un «gruppo di pari»[1]. Il soldato riesce a sopportare condizioni di estremo disagio (materiale e psicologico) e di minaccia alla propria integrità fisica grazie a quella rete di legami e di protezione garantita dal gruppo informale[2]. In una parola, si può dire che, salvando il gruppo, l'individuo salva se stesso.

Una ricerca fondata sullo studio degli atteggiamenti (*attitudes*) dei soldati in guerra, fatalmente trascura l'espansione della tecnologia, fenomeno che pure rappresenta una delle maggiori differenze tra le due guerre mondiali. Di fronte ad una tecnologia in continua

trasformazione, Stouffer non ha approfondito, ma ha solo tratteggiato quelli che sono i cambiamenti strutturali dell'organizzazione militare. Negli anni successivi, invece, il dibattito si incentra proprio su questi temi. La teoria dell'organizzazione diventa il nuovo punto di riferimento teorico della sociologia militare[3].

L'irruzione sulla scena mondiale dell'arma nucleare modifica profondamente sia gli scopi politico-strategici, sia la struttura organizzativa dell'esercito. A seguito della forte capacità distruttiva della tecnologia nucleare, il fine dell'esercito fondato sul combattimento, sullo scontro fisico con il nemico viene a perdere senso. Al tradizionale concetto di «vittoria» si sostituisce quello di deterrenza. Essa consiste nel dissuadere il nemico dall'intraprendere azioni aggressive, mediante la minaccia del ricorso all'arma nucleare. È un «gioco» essenzialmente simbolico[4]. Fin dall'ottavo secolo dopo Cristo, con l'invenzione della staffa, la tecnologia è stata sempre impiegata dall'esercito per migliorare la propria forza d'urto. Nel momento in cui questa raggiunge, come oggi, livelli di concentrazione e di sviluppo massimi, da fattore di *escalation*, paradossalmente la tecnologia si trasforma in fattore di *impasse*.

2. Nella definizione di tecnologia rientrano sia l'aspetto materiale costituito da macchine, materiali, impianti di produzione, sia l'aspetto più astratto costituito dall'insieme di conoscenze tecnico-scientifiche che ne regolano l'uso e il funzionamento (Pichierri 1979).

Lasciando sullo sfondo questa dimensione operativa e descrittiva, andiamo invece ad osservare il fenomeno tecnologico come elemento di «innovazione». Andiamo cioè ad analizzare i cambiamenti strutturali, culturali ed ideologici che emergono nell'organizzazione (militare) in seguito a nuove scoperte (Gagliardi 1986). E come queste ultime possono modificare in qualche modo l'orientamento, i valori, gli obiettivi dell'organizzazione stessa.

È il «bisogno di guerra», presente nelle società storiche, una delle occasioni più frequenti dell'innovazione tecnologica: «in tutti i paesi la guerra aveva costretto i governi ad assumersi la diretta responsabilità della direzione della ricerca scientifica al fine di stimolare la disponibilità di personale preparato e di incoraggiare l'applicazione della ricerca scientifica all'industria» (Mac Leod 1976). La produzione delle armi e il loro impiego in combattimento favoriscono la stretta comunanza tra tecnologia militare e tecnologia industriale. Non a caso lo sviluppo delle telecomunicazioni e la nascita dell'elettronica sono state stimolate tra il 1941 e il 1945 proprio per

il loro impiego a fini strategici. Così pure nella produzione dell'energia nucleare, in cui i due interessi (civile e militare) si mescolano in modo indissolubile.

In guerra l'obiettivo di una nazione, di un esercito è raggiungere la vittoria finale. Esso viene perseguito mediante il potenziamento continuo di sistemi d'arma fondato sul sapere scientifico e tecnologico[5]. Quest'ultimo a sua volta è direttamente proporzionale alla forza dell'economia (Naville 1963). La guerra, dunque, amplifica la necessità di nuove armi (sia di difesa che di attacco) e permette di accelerare e dare dimensioni sociali impreviste a progressi che altrimenti sarebbero stati lenti[6].

Descrivendo l'avvento della «macchina» nel processo produttivo Marx ne analizza gli effetti sul lavoro (cfr. Naville 1963). Per la prima volta nell'esercito viene attuata la divisione del lavoro nel quadro di una specializzazione. Vi è sempre più un'ambivalenza di effetti tra i mezzi di produzione e i modi di combattimento. Sempre più spesso questi si fondano su forme di produzione e di lavoro, tipici dell'industria di pace. Ciò comporta che l'ufficiale e il soldato sono destinati a condividere le conoscenze e le esperienze proprie dell'ingegnere e dell'operaio (cfr. Battistelli e Pozzi 1977). Sempre più fabbriche di aerei, laboratori di prodotti chimici o di apparati elettronici controllati dall'esercito operano anche in settori civili. L'atteggiamento dei militari nei confronti dell'innovazione tecnologica è sempre stato duplice. Da un lato essi nutrono ammirazione per la scienza e per le sue applicazioni operative ma, dall'altro, sono ancorati al tendenziale conservatorismo sociale e culturale dell'organizzazione di appartenenza. Secondo Janowitz (1960) il simbolo storico della resistenza militare alla tecnologia è il cavallo, emblema del retroterra aristocratico e rurale della professione di ufficiale. D'altro canto, sempre secondo il maggior rappresentante della sociologia militare americana, la corsa agli armamenti nucleari in atto nel secondo dopoguerra tra le due superpotenze ha convertito organismi militari in centri di interesse e sostegno continuo all'innovazione. L'attività decisionale nell'organizzazione militare supera la semplice conservazione dello status quo, e si caratterizza per la determinazione delle priorità tra differenti allocazioni delle risorse.

3. Il cambiamento tecnologico è sempre collegato alla struttura occupazionale e determina il sistema organizzativo di riferimento. Con tesi contrapposte, Huntington e Janowitz ne analizzano il gra-

do di integrazione in termini di «esperienza» (legata al concetto di occupazione) e di «efficienza» (legata al valore organizzativo)[7].

Per Huntington l'ufficiale moderno è un professionista[8] le cui basi poggiano sulla competenza, responsabilità e «corporatività». Questi identifica la professione militare con il controllo su un'organizzazione sociale e tecnica il cui ruolo primario è l'applicazione della violenza (Huntington 1957).

Janowitz, invece, vede nella professione militare non un modello statico, ma una dinamica interna all'organizzazione burocratica, il cui rinnovamento è dato dalle condizioni tecnologiche che cambiano (Janowitz 1960). L'evoluzione tecnologica favorisce la nascita di nuovi ruoli ad alto contenuto di competenza tecnica. Sempre secondo Janowitz, il «leader-eroico» — il guerriero che fa ricorso al valore personale — si scontra con il manager» — che si caratterizza per un approccio «scientifico» e «razionale» all'attività bellica. Oggi la leadership non è una proprietà dell'individuo, ma una complessa relazione tra variabili — atteggiamento, caratteristiche del capo, caratteristiche organizzative, ambiente sociale-economico e politico. L'unità trova realizzazione non più nella figura del comandante-eroico, ma nel frazionamento delle varie competenze specialistiche (ad esempio, il tecnico elettronico nel suo settore ne sa più del comandante).

La tecnologia moderna ha prodotto un livello di specializzazione e di complessità che rende necessaria l'integrazione delle decisioni individuali con il lavoro di gruppo e con le competenze dello staff. Nasce pertanto l'esigenza di stabilire i nuovi criteri di individuazione degli attributi del leader militare (Prandstraller 1985). Il ricorso al lavoro di équipe, all'informatica, alla pianificazione dell'innovazione tecnologica mediante la ricerca ha accresciuto i problemi di coordinamento e ridotto la carica eroica che il grado superiore dispensa ai propri soldati nel momento estremo del combattimento (Lang 1965). Il comandante è sempre più dipendente dalle conoscenze tecniche di ufficiali inferiori che dispongono di un potere tecnico. Questi assumono ruoli di supervisori o di «jolly», che esorbitano da quelli di semplice consulenza previsti formalmente. Questa duplicazione-sovrapposizione del ruolo di staff e quello del comandante, genera una situazione conflittuale. Mette cioè a repentaglio la gerarchia del «grado», il principio di autorità della stessa organizzazione militare. Nell'informazione, ad esempio, il comandante risulterebbe spesso scavalcato e tenuto all'oscuro di importanti dati che lo staff tende a trattare all'interno della propria area.

Secondo Janowitz, la crescente complessità tecnologica favorisce il progressivo avvicinamento tra il militare, (come individuo e come gruppo) e la società[9]. Anche nell'organizzazione militare, dunque, il modello di disciplina e di autorità basato sul grado tende ad assomigliare sempre di più al modello civile, fondato sulla competenza specifica nel proprio settore di lavoro. All'autoritarismo paternalista, alla centralizzazione, alla disciplina, all'obbedienza (concetti chiave della visione conservatrice) si sostituisce l'enfasi sul lavoro di équipe sulla leadership consensuale, sull'interiorizzazione delle norme e sulla cooperazione. Il modello di potere è legittimato dal consenso (Pozzi 1974).

La complessità degli apparati bellici ha richiesto nelle forze armate un crescente bisogno di tecnici. Aumenta la forbice tra il numero degli addetti ad unità di combattimento e quelli destinati invece a compiti di supporto[10]. Con l'ampliamento delle specializzazioni, l'élite militare ha subìto una profonda trasformazione sociale. Nel reclutamento gli ufficiali sono passati da una base sociale ristretta e relativamente elevata ad una base sociale allargata verso settori sociali meno qualificati e prestigiosi[11].

A sostegno di questa tesi è interessante analizzare i risultati della ricerca di Garnier effettuata sulla provenienza sociale degli ufficiali inglesi[12]. L'ampliamento della base sociale nel reclutamento dei leaders militari non necessariamente è accompagnata da una democratizzazione delle culture e del comportamento. Di più, il dualismo ideologico tra il progressivo prevalere dei temi tecno-meritocratici e la classe aristocratica, vede quest'ultima mantenere solide posizioni di forza (Pozzi 1974).

4. Sebbene lo sviluppo tecnologico abbia sfumato le differenze, le organizzazioni civili e militari mantengono fondamentali distinzioni. Rispetto a quella civile, che opera in situazione di completa pianificazione (mezzi, risorse, investimenti), l'organizzazione militare è costruita per controllare una situazione di profonda incertezza derivante dalla sua doppia natura: di pace e di guerra (Battistelli 1990). La discontinuità fra lo stato di pace e quello di guerra si è approfondita in età moderna e tende ulteriormente ad accentuarsi. Pertanto gli eserciti moderni devono tenere in serbo, oltre le capacità di previsione e programmazione, anche capacità di natura totalmente diverse, fortemente non burocratiche, che poi possano venire richiamate al momento della guerra attiva (Geser 1990). Significativa l'esperienza dell'esercito americano in Vietnam. In quella circo-

stanza si fece enormemente uso delle risorse tecnologiche, mentre fu scarso e addirittura impossibile il ricorso a motivazioni di carattere psicologico, sociale e politico. Con l'*American Soldier* Stouffer e la sua équipe scoprono che l'uomo della strada si risolve a combattere perché è al centro di una rete di rapporti che lo lega ai suoi commilitoni, con i quali condivide condizioni di vita e di sopravvivenza. L'impiego della tecnologia in combattimento sposta l'enfasi del gruppo verso attività e mezzi di natura essenzialmente tecnica. Nel cosiddetto campo di battaglia automatizzato proclamato dai comandi americani in Vietnam, gli ufficiali guidavano all'attacco i soldati della propria compagnia o del proprio plotone rimanendo nelle retrovie. Ciò quando nelle società precedenti era impensabile che un «capo» separasse il proprio destino dai soldati che comandava. Il paradosso che evidenzia Geser (1983) è il tentativo da parte dell'esercito americano di mandare in combattimento i propri soldati su motivazioni di carattere individuale. Il fenomeno o meglio il dilemma che andiamo a registrare è proprio questo. Un'organizzazione collettiva che affronta massimi rischi nella guerra e che deve applicare le forme di incentivazione che facciano leva sulla solidarietà collettiva e sull'altruismo, incorpora al proprio interno i valori dell'individualismo e della competenza tipici della società fondata sul mercato (Battistelli 1990). L'attuale dibattito, dunque, è centrato verso una crescente insoddisfazione nei confronti delle «scorciatoie tecnologiche» e delle omologazioni economicistiche, in favore di un recupero dell'uomo, inteso come destinatario e soggetto di universi normativi, progettuali e di attribuzioni di senso. Ma deve esserci bisogno della guerra, per compiere questa scoperta? A questo interrogativo, tuttavia, che nasce spontaneo esaminando gli studi e le ricerche che abbiamo citato, non può rispondere la sociologia militare.

ANGELO MONTEBOVI

Note

[1]Per Blau e Scott (1972, p. 139) il concetto di solidarietà di gruppo è più ampio di quello di coesione. Esso comprende non soltanto i legami che uniscono i membri in un gruppo ma anche la forza collettiva che deriva da questa unità.

[2]Certamente tra i fattori che mantengono l'individuo nel combattimento, vi è, accanto al gruppo, l'apparato repressivo con le sue sanzioni (tema scarsamente affrontato sul piano

empirico e concettuale). D'altro canto nel combattimento l'apparato repressivo attenua alcuni dei suoi aspetti consueti, in particolare quelli disciplinari e gerarchici esteriori (cfr. Battistelli 1990; Pozzi 1979).

[3]Secondo Etzioni, «l'organizzazione è un sistema sociale legato funzionalmente al contesto dei suoi scopi "istituzionali" e determinato in tutti gli aspetti della sua struttura da questo rapporto con la totalità sociale» (cit. in Pozzi 1979).

[4]L'obiettivo è di dare all'avversario l'immagine di essere, se sfidato, in grado di sostenere l'attacco, di reagire e di vincere; senza, peraltro, trascendere il livello di una difesa che sembri all'altro una sfida.

[5]«La tecnologia condivide con la tecnica, ovvero con l'insieme delle tecniche, le finalità applicative, mentre è più vicina alla scienza per l'incessante impegno di autocompiersi (nuove possibilità di miglioramento in termini di efficacia ed efficienza dei mezzi adoperati)» (Gallino 1987).

[6]Il trattore a cingoli è derivato dall'invenzione del carro armato. Come la siderurgia è stata anticipata di 80 anni dalla costruzione delle strade ferrate ad uso strategico e dalla produzione di blindature destinate alle navi da guerra e alle fortezze (Naville 1963).

[7]Per Huntington l'esperienza si fonda sulla conoscenza di battaglie e vicende passate; l'efficienza viene intesa come ruoli rigidi, forte gerarchia, rapporti stretti tra capi e subordinati. Secondo Janowitz, invece, l'esperienza è legata alla conoscenza di nuove macchine, all'abilità individuale e al merito di capacità personali; l'efficienza comporta l'uso di nuove tecniche automatizzate (Harries-Jenkis e Moskos 1981).

[8]Nella sua ricerca sulla professione militare in Italia Prandstraller (1985) delinea il ruolo del «professionista» come colui che fonda sulle conoscenze scientifiche il grado di capacità per ottenere una razionalizzazione dell'azione.

[9]Janowitz (1960) parla di convergenza tra organizzazione militare e organizzazione civile, ma le incalzanti esigenze del combattimento pongono dei limiti alla loro fusione.

[10]Jean, (1989) indica che i combattenti nella prima guerra mondiale erano circa la metà del totale dei soldati, mentre oggi chi combatte è 1 soldato su 7 o 1 su 10 rimanendo gli altri destinati a compiti di sostegno, tecnici e amministrativi.

[11]Per uno studio accurato sull'origine sociale degli allievi dell'Accademia Militare di Modena, cfr. Labonia 1987.

[12]Il reclutamento di ufficiali in un reggimento prestigioso (cavalleria) ha origine nella classe medio-alta, con un retroterra aristocratico e proprietario terriero. Mentre il corpo sociale degli ufficiali in un reggimento di natura prevalentemente tecnica (artiglieria) mostra una provenienza sociale medio-bassa (Garnier 1977).

Bibliografia

Aron R., *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 1981.

Battistelli F., *Marte e Mercurio. Sociologia dell'organizzazione militare*, Angeli, Milano, 1990.

Battistelli F., *Stato attuale e tendenze della sociologia militare*, in M. Marotta (a cura), *Il «Militare» e la complessità: sociologia e strategia nel post-moderno*. Atti della Working Session on *Strategic Military Thinking in Post-Modern Society*, XXIX Congresso Internazionale di Sociologia, La Goliardica, Roma, 1990.

Battistelli F., Pozzi E., *Il missile e la sciabola*, «La Critica Sociologica» n. 42, 1977, pp. 119-134.

Bell M.J., *Professional military education, tasks, topics, needs*, «Armed Forces and Society», vol. 12, n. 3, 1986, pp. 419-430.

Biderman A., Sharp L.M., *The convergence of military and civilian occupational structures. Evidence from studies of military retired employment*, «American Journal of Sociology», vol. 73, 1968, pp. 381-399.

Blau P.M., Scott W.R., *Le organizzazioni formali* (1962), tr. it. in Angeli, Milano, 1972.
Bonazzi G., *Storia del pensiero organizzativo*, Angeli, Milano, 1989.
Feld M.D., *The Structures of Violence*. Armed Forces as Social System, in M. Janowitz (a cura), *The New Military*, 1964, pp. 159-188.
Ferrarotti F., *Il pensiero sociologico da Augusto Comte a Max Horkheimer*, Mondadori, Milano, 1974.
Ferrarotti F., *Trattato di sociologia*, UTET, Torino, 1974.
Gagliardi P., *Le imprese come culture*, Isedi, Torino, 1986.
Gallino L., *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino, 1986.
Gallino L., *La cultura, i gruppi, l'individuo*, UTET, Torino, 1987.
Garnier M., *Technology, organizational culture, and recruitment in the Britsh military accademy*, in Kourvetaris G.A.,-Dobratz B.A., *World Perspectives in the sociology of the military*, Transaction Books, New Brunswich, New Jersey, 1977.
Gates M., *The new military professionalism*, «Armed Forces and Society», 1985, pp. 427-436.
Geser H., *Le forme organizzative in campo militare e in campo economico*, tr. it. in Battistelli, 1990, pp. 427-450.
Harries-Jenkis G., Moskos C.C., *Armed forces and society*, «Current Sociology», vol. 29, n. 3, 1981, pp. 1-42.
Hauser W.L., *Careerism vs. Professionalism in the Military*, «Armed Forces and Society», vol. 10, n. 3, 1984, pp. 449-463.
Huntington S.P., *L'ufficiale come professionista* (1957), tr. it. in Battistelli, 1990, pp. 391-402.
Janowitz M., *Armed Forces and society. A World Perspective*, in Van Doorn, 1968.
Janowitz M., *Il soldato di professione* (1960), tr. it. in Battistelli, 1990, pp. 359-390.
Jean C., *L'esercito come organizzazione complessa*, relazione al seminario di sociologia dell'organizzazione, Università di Roma, 1989.
Kemey J., *Professional ideologies and organizational structure: tanks and military*, «Archives Europeennes de sociologie», n. 2, 1983, pp. 223-238.
Labonia S., *Il reclutamento degli Ufficiali. Analisi dei dati relativi a 35 corsi dell'Accademia Militare*, «Rivista Militare», n. 3, 1987, pp. 82-88.
Lang K., *Disciplina e controllo nell'organizzazione militare* (1965), tr. it. in Battistelli, 1990, pp. 418-425.
Mac Leod R. e K., *Storia ed economia d'Europa*, UTET, Torino, 1976.
Maskos C.C., *Istitutional/Occupational Trends in Armed Forces: An Update*, «Armed Forces and Society», vol. 12, n. 3, 1986, pp. 377-382.
Naville P., *Lavoro e guerra*, in Friedmann-Naville, *Trattato di sociologia del lavoro*, Milano, 1963, vol. II.
Pichierri A., *Introduzione alla sociologia industriale*, Loescher, Torino, 1979.
Pozzi E., *Contraddizioni della casta militare e conflitti nel potere politico, in Italia dal 1959 al 1974*, «La Critica Sociologia», n. 31, 1974, pp. 47-87.
Pozzi E., *Introduzione alla sociologia militare*, Liguori, Napoli, 1979.
Prandstraller G.P., *La professione militare in Italia*, Angeli, Milano, 1985.
Roucek J.F.-Lottich K.V., *American military sociology: the american military mind*, «Social Science Information», vol. III, 1964, pp. 91-106.
Shils E.A., *Il soldato americano e i gruppi primari*, (1950), tr. it. in Battistelli, 1990, pp. 311-338.
Stouffer S.A., et al. *Studies in Social Psychology in Worl War II*, Princeton, Princeton U.P., 1949-50, 4 voll.

Wilson J., *Corporatism and the professionalization on reform*, «Journal of Political and Military Sociology», voll. 11, 1983, pp. 53-68.
Charles C. Moskos and Frank R. Wood, *The military: more than just a job?*, Pergamon-Brassey's, 1988, pp. 291.

Considerazioni su Lewis Mumford critico letterario

Aprire il discorso su Lewis Mumford come critico letterario, scorporando, per così dire, questo aspetto dalla sua multiforme produzione, non è impresa facile — e per più di un motivo. Per cominciare, è il concetto stesso di critica letteraria che si presenta elusivo e sfuggente. Ancor più difficile poi è se, omessa per comodità una preliminare determinazione critica del concetto, ci si contenta di osservare la pratica della critica letteraria, ripromettendosi eventualmente di trarre da questa distaccata osservazione qualche utile nozione che valga a farla comprendere. Forse però dalla difficoltà stessa del tema può venire un aiuto tanto insperato quanto paradossale.

A leggere gli studi mumfordiani più prossimi al campo della critica letteraria consueta, quali, per esempio, il famoso *The Golden Day* e la biografia di *Herman Melville*, sono impressionato dal fatto che il modo di Mumford di muoversi in questo settore e lo stesso suo stile non rientrano in alcuna tradizionalizzata classificazione accademica. Come del resto anche per i suoi scritti di storia della tecnologia, di urbanistica e di architettura, Mumford come critico letterario rompe gli schemi consueti. Mi sembra impossibile fare agevolmente rientrare i suoi studi letterari nei «generi» tradizionali. Così come è di fatto impossibile collocarlo in una delle cinque impostazioni accreditate: morale, psicologica, sociologica, formalistica e infine archetipica.

Potrei dire che in Mumford la critica letteraria, trattata da lui in modo tutt'altro che dilettantesco, ma anzi assai raffinato, si ponga come *l'organo di auscultazione di una data società*, il termometro sia della sua temperatura media che delle sue pulsioni profonde. Ma questa definizione non mi sembrerebbe in grado di rendere giustizia a molte delle sue intuizioni più felici: quelle che colpiscono in profondità e con grande precisione caratteristiche uniche, irripetibili e irriducibili, di un autore.

Se mi è consentita una prima impressione, a caldo, trovo in Lewis Mumford la stessa, talvolta assordante, polifonia che mi viene incontro e spesso mi persuade negli scritti letterari di Leon Trotski. Credo che Lewis Mumford, benché così lontano e diverso dal rivoluzionario russo, come critico letterario gli somigli. In sostanza, per due ragioni fondamentali: *perché è un critico letterario che non si rinchiude nella letteratura e perché non giudica i testi letterari unicamente, e neppure principalmente, sul metro del suo «gusto» personale.*

Mumford lega il testo al contesto, ma né al testo né al contesto concede un primato; li vede entrambi in equilibrio instabile, precario, capaci di influenzarsi reciprocamente secondo regole immanenti, imprevedibili, misteriose e comunque difficili da scoprire e da esplicitare. Mumford scorge nel testo, insieme con l'irriducibilità del singolo autore, i segni, le voci, le domande, aperte o implicite, dell'ambiente sociale e culturale. Per questa via la critica letteraria cessa di essere solitaria auscultazione e degustazione fra critica e autore. Esce da se stessa, subisce una metamorfosi profonda che la sopprime come atteggiamento estetizzante personale e la fa risorgere, trasfigurata, come ermeneutica sociale.

D'altro canto, è difficile sottrarsi all'impressione che nei suoi scritti più decisamente letterari, là dove Mumford cerca di individuare e comprendere il segreto di una vita e si impegna a fondo nel disegno di una biografia — per esempio, quella di Herman Melville — mettendo magari a confronto l'ideale poetico, il mondo immaginario e lo squallore della grigia quotidianità esistenziale (l'autore di *Moby Dick* e il suo modesto impiego di doganiere), proprio là la biografia si trasforma fra le mani di Mumford in autobiografia. Il suo modo di pensare cessa all'improvviso di essere lineare, cartesiano, discorsivo. Si fa polifonico, simultaneamente significativo su piani diversi, polidimensionale e polisemico, tanto che sincronico e diacronico in esso si incontrano e si fondono, le scansioni temporali si offuscano, il destino di un individuo viene a incarnare e a riassumere in sé, per una strana, misteriosa contrazione aoristica, il senso, l'orientamento e il destino di tutta un'epoca storica; la biografia travalica se stessa, l'individuo parla e coincide — non metaforicamente ma realmente — con la comunità. Non abbiamo più l'individuo, il singolo, ma piuttosto un medium, l'organo vocale, la voce, cioè la stessa sostanza, della collettività.

È questo soprattutto il caso di Walt Whitman, ma non è il solo. Tutto quello che Mumford chiama il «Rinascimento americano» —

un periodo che va grosso modo dal 1830 al 1860 e che la Guerra Civile stroncherà tagliandone le radici vitali — il «Rinascimento» da lui «dissotterrato» e riconosciuto e in qualche modo recuperato e restaurato nelle sue dimensioni originarie e pianto nelle sue potenzialità irraggiunte — altro non è che una galleria di ritratti. Non sono molti. Sono in tutto cinque. Nella «prefazione» alla nuova edizione di *The Golden Day*, quella della Beacon Press del 1957, Mumford farà una palinodia e riconoscerà certi meriti agli scrittori del dopo guerra civile. Ma nell'Olimpo del «Rinascimento americano» gli autori ammessi sono solo cinque: Emerson, Thoreau, Hawthorne, Whitman, Melville. Non sono però, per Mumford, persone singole. C'è un significato collettivo che li trascende. Sono uno «spirito» — lo spirito di un grande, nuovo paese non più dipendente dall'Europa, dal «vecchio mondo», neppure per la letteratura o le arti. Sono una cultura e una letteratura originarie fatte persona. Scrive:

> Whitman absorbed so much of the America about him, that he is more than a single writer: he is almost a literature. Pushing his way like some larval creature through one husk after another, through the hard shell of Puritanism, in which he wrote Temperance Tracts, Through the shell of republicanism in which he glorified all the new political institutions, through the flimsy casement of romantic poetry, iridescent with cheap colors and empty rhymes, Whitman finally achieved his own metamorphosis, and emerged, with dripping wings, into the untempered mid-day of the American scene (cfr. *The Golden Day*, p. 60).

La questione del rapporto fra biografia e storia, che ha tormentato a lungo studiosi acuti e sottili come Arnaldo Momigliano, il quale del resto negava drasticamente che la biografia in quanto tale avesse alcunché da spartire con la storia vera e propria, è da Mumford risolta con una sommaria identificazione. Ma non basta. Non solo ogni biografia è storia. Ma ogni biografia è anche autobiografia. Forse per questa ragione Mumford non può parlare della letteratura americana mediante concetti astratti o descrizioni e interpretazioni relativamente generali impersonali. Mumford oscilla costantemente fra storia, biografia e autobiografia. Questa deve essere anche la ragione fondamentale che lo porta, in tutti i suoi scritti, a privilegiare nettamente la cronaca. E non è, non può essere neppure un caso che il suo libro più esplicitamente autobiografico, *My Works and Days* — un titolo tolto a prestito letteralmente da Esiodo — rechi come sottotitolo, «*a personal chronicle*». È già stato osservato che, appunto in quest'opera, l'organizzazione è cronologica, non concettuale, ma che il concetto ad ogni buon conto è co-

sì deenfatizzato che persino la cronologia diventa discontinua; il risultato è un libro all'apparenza piuttosto grezzo, non finito, «primitivo». Va però notato che l'antropologia di oggi dà a questo termine anche una valenza positiva, nel senso che l'antropologo o il sociologo ricercano e analizzano gruppi umani ai quali essi stessi appartengono, e quindi *il ricercatore è sempre anche un ricercato*, la proposizione scientifica si fa proposizione intersoggettiva e quindi sfocia nell'autobiografia collettiva, punto di incontro, fusione o sintesi di autobiografie individuali. Risalta qui una caratteristica ambivalenza mumfordiana, che pesa sui suoi scritti letterari. Egli ondeggia e passa continuamente dalla coscienza individuale alla coscienza collettiva. La sua memoria funziona come un filtro selettivo e, in un certo senso, imprevedibile, perché è almeno in parte involontaria. Le sue memorie non sono a senso unico, vanno verso la vita e verso la morte. Esse sono infatti «green», secondo i due significati di William James: come prima fase della decomposizione in cancrena [gangrene] oppure come fase iniziale di crescita [nel senso che Reich p.e., ha scritto di un «Greening of America»]. La cosa è già stata rilevata: il punto di vista dal quale Mumford ha per molti anni considerato la sua vita e il suo ambiente è chiaramente espresso in un passo del 1914, pubblicato la prima volta in *Findings and Keepings* e poi ripubblicato in *My Works and Days*:

> Io penso che ogni persona sensibile sia nata «fuori del suo tempo debito». Atene all'inizio del sesto secolo A.C. mi sarebbe andata più a genio di New York nel ventesimo secolo dopo Cristo. Certo, questo mi avrebbe impedito di conoscere Socrate, che visse nel deludente periodo successivo. Ma in fondo sarei potuto essere io Socrate.

Non dovrebbe stupire dunque che Mumford riconosca, nella sua critica letteraria, un posto e un ruolo privilegiati alla personalità. Salvo che non si tratta, come più sopra ho cercato di chiarire, della personalità singola — è la personalità in cui individuale e sociale si fondono, in cui *il valore si incarna e parla alla comunità*. Il linguaggio, la parola ci preesistono. Forse non siamo noi a parlare. *Forse siamo parlati*. Ma intanto è l'individuo, la personalità che parla. Il resto è astrazione, concettualizzazione più o meno arbitraria, *fictio mentis*. In termini epistemologici, odierni, potremmo definire Mumford — ma lui non ne sarebbe contento e rifiuterebbe la compagnia (Hayek, Mises, ecc.) — un «individualista metodologico». Scrive infatti:

> Invece di partire da un ampolloso e sterile universo fisico e scoprire poi l'uomo, con tutti i suoi scopi e i suoi valori, come un patetico e ridicolo sottoprodotto terminale, partiamo dalla personalità umana. L'astrarre un «mondo indipendente» dall'ego è il frutto di un lungo e difficile processo che comincia dalla culla; ma se questa astrazione è un reale aiuto al crescere, l'attuale convenzione di considerare la personalità umana un mero frammento insignificante di quel mondo è falsa quanto l'allucinazione dell'infante di poter creare dal nulla latte o calore strillando per averli.

E ancora:

> Quasi tutto quello che chiamiamo cultura si fonda su un sistema di astrazioni; i segni del linguaggio e i simboli dell'arte e della natura sono mere stenografie per indicare ed esprimere la realtà.

Cade dunque, con Mumford, il concetto normativo ed esclusivo di cultura. Qualsiasi gruppo umano, qualsiasi uomo in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento storico «produce» significati — significati che cercherà di esprimere con parole e simboli che accumulerà, esperienza dopo esperienza, nella memoria. La memoria, d'altro canto, è una facoltà che dimentica, che filtra, seleziona, purifica ma nello stesso tempo, sempre, dimentica. La memoria deve essere aiutata a non dimenticare, a non condensare troppo. La scrittura serve di sostegno alla memoria così come, un tempo, servivano di aiuto alla memoria le formule ripetitive, come lunghe noiose litanie, dell'oralità. La letteratura in questo senso è un supporto fondamentale dell'identità della comunità; impedisce alla memoria di dimenticare troppo o addirittura l'essenziale, sopperisce alla sua tendenza ad abbreviare, condensare, talvolta ad elidere. Infatti, osserva Mumford,

> Nell'introspezione e nella riflessione, la nostra esperienza è inevitabilmente abbreviata. A Joyce non è forse stato necessario tutto un volume per descrivere una giornata della vita di Stephan Dedalus e di Leopold Bloom?

Non è forse privo di significato osservare a questo punto che l'interesse di Mumford per l'*Ulisse* di Joyce vada al di là della sfera della critica letteraria per toccare temi più profondi, la struttura stessa della sua personalità di scrittore, i ripetuti esami di coscienza autobiografici che tendevano ad esplorare i modi e gli orientamenti della sua stessa costituzione come soggetto. Il posto riservato alla memoria nella meditazione di Mumford — letteraria, storica, filosofica — è troppo importante per poterlo considerare casuale. È probabile che vi sia in Mumford una sorta di concezione pitagorica del ricordo che ne fa lo strumento fondamentale per la costituzione

del soggetto e della sua autonomia specifica. Io sono quello che sono stato. Più precisamente: *sono quello che ricordo di essere stato.*

Nel mio libro *Il ricordo e la temporalità* (Laterza, 1987) ho sviluppato il senso di questa tematica che, ricollegandosi alla grande transizione dalla oralità alla scrittura, torna alla concezione germinale del dialogo e dello scambio nel *Fedro* platonico per fissare la funzione protettiva della scrittura rispetto alla memoria e per ribadire la diffidenza socratica verso il libro che, quando è interrogato, tace maestosamente. Ancora più che il fuoco è stata forse la parola l'oggetto prezioso dell'uomo primitivo, il tesoro che poteva andare perduto e che andava meticolosamente difeso. Fuoco e parola: sono le due conquiste che hanno consentito agli uomini di uscire, come già Vico pensava, dallo stato ferino. Ciò, osserva Mumford, potrebbe anche spiegare i complicati formalismi delle grammatiche di quelli che a torto, almeno per questo aspetto, sono considerati popoli primitivi. Ma ancora Vico, nella «discoverta del vero Omero», ci spiega perché l'aedo era sempre vecchio e cieco e proprio perché cieco dotato di una memoria ferrea, eccezionale. Ma per Vico Omero non è una persona singola, è la personificazione della comunità greca. Omero non scrive non solo perché, essendo cieco, gli è negata la possibilità della lettura di quanto è scritto, ma anche perché la scrittura è un atto di privatizzazione del pubblico, ha un autore e un destinatario, singolarizza ciò che è di tutti, sottrae e consegna al segreto una parte della vita della comunità.

In un senso profondo, la scrittura è morta, tace, ed è il critico letterario che è chiamato a resuscitarla, a farne divenire esplicito il significato. Vi è una frase misteriosa, in proposito, di Mumford. «Ogni parola e ogni atto di Gesù — scrive — possono essere visti come un tentativo di dissotterrare il cadavere dell'uomo: di resuscitare il morto». Gesù non si limita a resuscitare Lazzaro. I Lazzari sono molti. Come lui, Mumford dissotterra il «Rinascimento americano»; lo riconosce e lo richiama in vita, interpretando quel «giorno aureo», quel *Golden Day*, che va all'incirca dal 1830 al 1860, quando poi verrà la Guerra civile a reciderne le radici e appunto a seppellirlo stendendovi sopra il grande deserto funzionalistico- utilitario: l'illusione del confort tragicamente scambiato per pienezza di vita.

Herman Melville è l'Omero vichiano di Mumford. Con lui, misconosciuto in vita, Mumford è convinto di aver scoperto il «Rinascimento americano»; anzi, di averlo «dissotterrato». Il vero critico letterario è un rabdomante e un dissotterratore. Sa quale è il punto

preciso in cui bisogna scavare e si mette al lavoro. Il Rinascimento americano era lì da tempo, c'era stato da sempre, ma nessuno lo vedeva. Qualcuno, come Van Wyck Brooks, ne sospettava la presenza, ma per i più era un Rinascimento invisibile perché sepolto. Ad individuarne il tumulo e a disseppellirlo ci voleva un esploratore d'eccezione, lui, Lewis Mumford. Fino a lui, la vera letteratura americana, ormai liberata dall'influenza europea; anzi,

> lo spirito americano era stato tenuto in prigione (*kept in seclusion*), come un figlio illegittimo, che si suppone paralitico, rinnegato e affamato dai suoi genitori, e respinto dai suoi vicini in parte almeno a causa di quel mancato riconoscimento (*The Golden Day*, p. VIII).

Liberare lo spirito americano voleva dire in primo luogo liberarsi dei «modelli europei». È sintomatico che Mumford svaluti, in fondo, anche il Rinascimento italiano o, se si vuole, fiorentino.

> Il Rinascimento — scrive — non costituì il lancio di una nuova epoca: testimoniò semplicemente il crollo e la disorganizzazione (*breakdown and disruption) della scienza, miti, favole esistenti* (*G. Day*, pp. 6-7).

Da questa liberazione dai modelli europei doveva nascere il vero *homo americanus*, l'americano come un «europeo denudato» (*a stripped European*):

> L'americano era così un Europeo denudato; e la colonizzazione dell'America può giustamente venir chiamata la dispersione dell'Europa (*the dispersion of Europe*) (*G. Day*, p. 19).

Non stupisce che per Mumford il vero americano sia il pioniere e che questo tipo umano nuovo, storicamente inedito, non avverta l'influenza europea, che anzi rifugga dai modelli europei. Il pioniere, l'eroe positivo, è Melville. L'eroe «negativo», dopo il «giorno d'oro», sarà Mark Twain,

> La marcia del pioniere — scrive Mumford — è un tentativo di trovare una via d'uscita dalle contraddizioni della società ricominciando da capo su basi più primitive [...]. Posto di fronte alle antiche realtà della cultura paleolitica e neolitica, su cui si basava la vita degli indiani, l'uomo moderno tornò nel nuovo mondo all'esistenza precivile del cacciatore, dell'intrappolatore, del minatore, del contadino, del pescatore e visse questo livello più antico con una nuova intensità, come una liberazione consapevole dalla civiltà.

Forse qui Mumford ancora una volta trasporte la sua vicenda biografica personale, le sue incertezze circa il tornare o meno dal-

l'Inghilterra negli Stati Uniti, in termini culturali generali. Rivive la propria biografia come storia americana. Il giovane studioso che volta le spalle all'Inghilterra e sceglie di tornare nel nativo nuovo mondo — certo meno civile, meno raffinato, ma autentico — rivive l'entusiasmo del pioniere che, dopo i salotti e la loro ovattata atmosfera e i loro squisiti pasticcini e il loro tè, ritrova le grandi praterie, la vita scomoda ma vera, la rude libertà della solitudine. *J'ai vécu puissant et solitaire*, avrebbe detto Alfred de Vigny — ma ecco, ancora un poeta del vecchio mondo, come il «ritorno alla natura», alle foglie d'erba, che è di Whitman ma prima ancora di Rousseau. Cosa avrà pensato Mumford degli autoesiliati di lusso, non tanto di Henry James, ma di T.S. Eliot, Ezra Pound, e di Gertrude Stein nel suo appartamento parigino?

Sta di fatto che Mumford non comprende a fondo certe caratteristiche culturali europee, cui pure si sentiva legato. Quando si sofferma sulla *Città di Dio* di Agostino e medita sul grande problema dell'ascetica cristiana (che del resto a questo riguardo non fa che ripetere la dicotomia pagana classica di *otium* e *negotium*, vale a dire la distinzione fra vita contemplativa e vita attiva, fra gli atteggiamenti delle due sorelle evangeliche Marta e Maria) mostra di non comprenderne la portata, non si rende conto della tensione che in quel mirabile frammento ciceroniano che è il *Somnium Scipionis* viene a delinearsi fra il *Bios theoretikós* e la *vita activa* — una tensione che non può essere ridotta, senza sfigurarla, alla distinzione fra città e campagna, fra artificiale e naturale, fra letterario e orale, come fa Mumford, perché è una tensione verticale, che coinvolge tutta una vita, che può spaccare e riunire in suprema unità tutto un destino.

L'epigrafe premessa da Mumford al suo *The Golden Day*, tratta dall'amato Emerson, è un atto di fede ma nello stesso tempo *un progetto di vita*: *Heaven always bears some proportion to earth*. Mumford resta fedele a questa classica regola che rifiuta qualsiasi eccesso in quasi tutti i suoi scritti. Non si stanca di richiamare i limiti degli organismi umani viventi: bastano tre minuti senza ossigeno per soffocare una vita. Del resto, anche nel campo specifico dell'urbanistica e dell'architettura le preferenze di Mumford, per quanto sia difficile stabilirle con certezza assoluta, stante l'ampiezza della sua opera e i suoi ondeggiamenti, sono orientate verso uno sviluppo urbano a densità media, tipo città-giardino, e un'architettura che rispetti e si conformi alle caratteristiche del terreno così che lo stile degli edifici vicini o contigui si armonizzino, quanto più possibile,

con il livello sociale medio della comunità e i gusti prevalenti. Mumford sembra inoltre preferire edifici che richiedano una quantità minima di energia e disegni di città che non rendano indispensabile l'uso quotidiano dell'automobile (basti pensare, *a contrario*, alla Los Angeles e alla Detroit di oggi). Il suo senso della misura si esprime dunque e si rispecchia abbastanza puntualmente nelle sue preferenze. Resta in piedi un problema, a questo proposito: come mai, data questa classicità aliena dagli estremismi, Mumford, in quanto critico letterario, privilegia poi un orientamento così diverso, tanto da fiutare, scoprire ed esaltare il capolavoro in un'opera così apocalittica e «smisurata» come il *Moby Dick* di Melville? È giustamente famoso il suo articolo del 1955 nel *New Yorker*, «The Two-Way Flood» («La fiumana in due sensi») dove scriveva che circolare in città

> è divenuto sempre più frustrante e tedioso [...] e appare sempre più evidente la futilità di possedere un'auto se non per fuggire dalla città durante i week-end [...]. Finché la città non sarà un ambiente in cui la gente potrà vivere ragionevolmente soddisfatta anziché come prigionieri che complottano perpetuamente per evadere come da un campo di concentramento, sarà inutile discutere di opere architettoniche — edifici che ogni tanto portano gli uomini a trattenere il fiato per un lancinante momento o che restituiscono loro equilibrio offrendo l'immagine di uno spazio e di una forma gioiosamente padroneggiati.

D'accordo con Mumford sulla «fiumana a due sensi». Ma allora *Moby Dick*, cos'è? Un'alluvione, un uragano incontrollabile? Perché, allora, capolavoro? Dov'è finito il classico senso della misura?

La chiave per rispondere a queste legittime domande la troviamo nei copiosi scritti autobiografici di Mumford. Ancora una volta Melville incarna, con la sua vita e la sua carriera di scrittore, il «Rinascimento americano», ma in lui e con lui Mumford si identifica al punto di condividerne e riviverne i momenti angosciosi, la crisi che aveva fatto seguito alla stesura di *Moby Dick* e che aveva forse toccato il fondo con il libro che ne esprimeva, subito dopo, tutto lo struggente esaurimento, *Pierre*.

> From my reading of Melville's life I read a lesson for myself; and as the months passed, with my book finished, (la biografia di Melville stesso), I found myself ever closer to the mood in which Melville, in far deeper desperation, had written «Pierre» (cfr. *My Works and Days*, Harcourt, New York, 1979, p. 301).

Questa specie di empatia medianica, che in uno scrittore meno sensibile e più pomposo di Mumford avrebbe potuto dare risultati di

una autocompiacenza insopportabile, raggiunge invece qui il centro, misterioso e contraddittorio, e l'intento profondo — non solo letterario ma politico e filosofico in senso pieno — dell'opera di Melville.

Forse da questo punto di vista non è più sufficiente scorgere in questa biografia uno straordinario esempio di «biografia contestuale», come osservavo in altra sede ancora recentemente (cfr. F.F., «Morto Mumford, profeta della città maledetta» in *L'UNITÀ*, 28 gennaio 1990). Bisogna riconoscere che Mumford è stato fra i primi, con un anticipo che si misura in decenni, a comprendere il valore e la portata della testimonianza di Melville, uno scrittore dalla strana, paradossale fortuna, passato nella considerazione comune da narratore di avventure marinare e di baleniere per bambini a sottile, complesso, biblico cantore del mito dell'*homo americanus*, capace di incantare, con la storia della balena bianca, uno scrittore non facile agli entusiasmi come Cesare Pavese oppure, con l'energia e il *furor mechanicus* del capitano Achab, di indurre un filosofo raffinato, husserliano e marxista come Enzo Paci, a scorgervi il dinamismo progettuale e l'attivismo strumentale ai limiti della disperazione, che restano come il segno di una nevrosi di massa, destinata a pesare sugli Stati Uniti e sulla loro «folla solitaria» dopo la Guerra civile, trasformando la promessa della Costituzione della «*pursuit of happiness*» in una desolante «*pursuit of loneliness*».

Ancora una volta Melville è il testimone privilegiato di questa situazione che è nello stesso tempo individuale e di massa. Mumford racconta magistralmente l'aggravarsi della nevrosi di Melville, ne interpreta gli stadi. Trova incredibile che ancora una volta la massima creatività debba coincidere con l'emarginazione culturale e sociale pressoché assoluta.

> Il libro — scrive — che schiaccia tutte le opinioni contraddittorie sul conto di Melville — che fosse un romantico, che riuscisse a descrivere solo scene esteriori, che fosse un puro introverso, che fosse un fannullone avventuroso, mai a suo agio in una comunità civile, che fosse insensibile alla vita circostante, che fosse un semplice realista capace solo di trascrivere ciò che aveva visto — il libro che rende sciocche queste generalizzazioni, ha subìto qualche cosa di peggio di una critica avversa: ha incontrato il disinteresse generale (cfr. *H. Melville*, tr. it. Comunità, Milano, 1965, p. 189).

Lewis Mumford ha letto Melville controluce. Fra Melville e Mumford è scoccata quella scintilla fulminea e per gran parte logicamente inesplicabile che riesce a mettere due esseri, pur lontani nel tempo e diversi, sulla stessa lunghezza d'onda. Mumford, il rifor-

matore che non si arrende, lo scrittore contro corrente, scopre in Melville la funzione sociale dell'utopia, l'insopprimibile bisogno di andare al di là della gestione dell'esistente in un mondo di funzionari i quali, esaurita la funzione, sono alla lettera de-funti.

> La realtà — scrive — è che questo libro (*Moby Dick*) è una sfida, è un insulto a tutte le abitudini mentali che dominavano nel secolo diciannovesimo, e che continuano, quasi immutate, a dominare nel nostro tempo. Viene da un mondo diverso, e presuppone, per essere accettato, una vita e una coscienza più integrate di quanto la maggior parte di noi abbia conosciuto o provato in questi ultimi tre secoli. Moby Dick non è vittoriano; non è elisabettiano; è invece profetico di un altro modo di vita, che Melville aveva provato e di cui aveva avuto una visione più piena nel suo tempo: d'una qualità che potrà ancora apparire nel mondo quando cercheremo di superare gli specialismi discordanti che ancora trattengono e preoccupano tanti di noi (cfr. *H. Melville*, cit., p. 175).

Fosse anche solo per questa analisi e per l'insegnamento che ne ricava, Lewis Mumford merita ancor oggi la nostra riconoscenza.[1]

FRANCO FERRAROTTI

Note

[1] Si tratta del testo di una delle due conferenze organizzate dal prof. Giuliano Della Pergola presso il Politecnico di Milano nel marzo 1991.

INTERVENTI

La vita in rilievo o l'estetica sociale

Il ritorno del pensiero verso la vita concreta non è un'esigenza molto semplice. Tutti i piccoli nulla che ci occupano, i tempi minuti che abusivamente chiamiamo morti, gli esseri e gli oggetti che popolano il nostro paesaggio, tutto ciò merita uno sforzo della mente che rigorose classificazioni concettuali non saprebbero soddisfare. Dato che sentiamo che l'esistenza quotidiana si ribella di fronte all'insolente sicurezza della padronanza dei poteri, compresa quella dell'intelletto. Quale quadro di riflessione astratta oserebbe irregimentare l'incredibile diversità a partire dalla quale i percorsi umani compongono le figure del destino?

La Storia, il Progresso, la Ragione appartengono senza dubbio ad una realtà, ma come non vedere in essi le ultime divinità secolari che consacrano il mondo nell'idea del suo avvenire. Ora, nello spessore del vivente, quello delle nostre gioie e delle nostre pene, dei nostri incontri e rotture, vi è prima di tutto un presente nel cui centro si insinuano i resti del passato, spezzoni di futuro, questo presente è la materia essenziale della quotidianità. Il libro recente di Michel Maffesoli — *Le temps des tribus*[1] — propone di riconoscere in questa trivialità il gioco serio al quale partecipiamo ogni giorno quando ricreiamo la permanenza e il mutamento in ciò che ci circonda.

Affinché lo sguardo esca dalle costruzioni a priori, dall'allontanamento che amministra il reale in freddi determinismi o che si riassicura a partire da realismi politici ed economici diversi, l'autore si volge verso il caleidoscopio delle immagini e delle emozioni grazie al quale ci sorprendiamo di esistere. La pregnanza del locale, la logica del vicinissimo costituiscono altrettanti punti di riferimento di ciò che assomiglia: sutura affettiva al quartiere, agli amici, la condivisione a volte difficile di uno spazio di sensibilità. Possiamo parlare di un'estetica sociale per descrivere questa solidarietà organica

senza la quale il vivere insieme prenderebbe l'andatura di un movimento meccanico delle figure, o di una canalizzazione ragionata di fatti e gesti. Non inganniamoci tuttavia sulle intenzioni di Michel Maffesoli. Benché egli prenda le mosse da un vitalismo profondo, che rigenera il tessuto societario, non riabilita affatto una mistica del terreno nutrice di un'identità fissa. Il sociologo preferisce valutare la potenza come atto del sociale, cioè la trascendenza come affermazione perpetua dei legami comunitari; ed egli scopre attraverso di essa la felice possibilità della comunicazione intersoggettiva di cui parla Jurgen Habermas. La ricerca di una perfezione d'identità sembra tanto vana quanto pericolosa; essa rinvia inevitabilmente al principio d'individuazione costitutivo della modernità borghese e dell'ideologia del XIX secolo. Sono i gusti e le passioni, i rifiuti ed il piacere scambiato ad abitare ognuno nella sua relazione all'altro, e gli altri in questo stesso. La volontà dei poteri intende certamente omogeneizzare la circolazione caotica e multiforme degli affetti, mentre invece siamo immersi in un mosaico di culture che testimoniano l'irriducibile politeismo dei valori. Al disincantamento dell'Universo come effetto delle scienze e delle tecniche, analizzato da Max Weber, all'inizio del secolo, è opportuno coniugare un post-industriale fantastico, alimentato dalle recenti prodezze dell'astrofisica, della genetica, dell'informatica. La natura e la società ridiventano più che mai serbatoio di miti, di finzioni. In breve, l'uomo della strada ritrova, attraverso un percorso inatteso, le virtù surrealiste di una vasta corrispondenza i cui fili non sono stati spezzati dalle ambizioni prometeiche. L'imperialismo dell'economia, del lavoro e del moralismo offre ancora qualche seduzione, e tuttavia queste appaiono ben poco attraenti a questa moltitudine di micro-gruppi che cercano nell'attuale una qualità di vita e di godimento rinnovati, una sorta di «ecologia generalizzata» per riprendere i termini di Michel Maffesoli.

Come indica il titolo dell'opera, la nozione di tribalismo contribuisce a sfumare gli impeti individualisti che numerosi saggisti ritengono di dedurre in modo evidente sulla base di una visione molto sommaria delle società di massa. L'individualismo può designare un partito preso metodologico: si tratta allora di un paradigma epistemologico di lettura del sociale nell'opera di Raymond Boudon, ad esempio. Alain Touraine travestirà l'individuo da attore al fine di provare che la Storia non ha abbandonato la scena dato che numerosi movimenti collettivi tentano ancora di occuparla. Infine al-

cuni osservatori — influenzati dai lavori anglosassoni (Ch. Lasch, R. Sennett...) — si convincono e vorrebbero quindi convincerci che viviamo l'era dei Narcisi, del ripiegamento freddoloso dell'ego. Più attento alle associazioni discrete, alle reti ed ai modi diversi di mutuo soccorso, M. Maffesoli distingue l'individuo, avvolto nella sua funzione o nella sua figura giuridico-politica di cittadino, dalla persona che evolve in un crogiuolo di ruoli: il bravo sposo nasconde a volte un temibile uomo d'affari, il quale dissimula un collezionista assorbito nel suo incantesimo... e tuttavia capace di grande generosità verso la sua amante. La vita sociale si svolge come uno scenario, comico o tragico a secondo dei registri, nel quale si incontrano sincerità successive. Il termine socialità, che l'autore ha reintrodotto nel vocabolario della sociologia, ricopre gli stili di appartenenza a gruppi specifici (circoli, *bistrots*, concerti, ecc...) che possono essere o non essere durevoli, ma possiedono un carattere ludico più o meno accentuato. Mentre le socializzazioni indicheranno la traiettoria dell'individuo all'interno delle istituzioni trasformate in strutture di intervento (la scuola, l'impresa, il partito... l'ospedale, ecc...), la socialità designa il reinvestimento della persona in ciò che la lega a tutti gli altri volti, il suo modo di collocare il tempo vissuto, l'intensità emotiva persino nella banalità ordinaria che essa prova.

Quando la massa irrompe, la violenza teorica distrugge la comprensione del dettaglio senza la quale la gravitazione sociale resta un fenomeno impensabile. La folla ha un'anima che incarna questo tutto indifferenziato: il capo. Quantomeno, è ciò che ritiene il dottor Le Bon. Negli anni trenta, con il trionfo dei totalitarismi europei, la massificazione diventerà, per numerosi critici come W. Reich, E. Canetti, la Scuola di Francoforte, una fatalità sociale generata dai mezzi ipnotici della propaganda, il livellamento dei modi di vita inquadrato nel capitalismo dei monopoli, o dall'indebolimento dell'armatura psichica del soggetto dal declino delle vecchie solidarietà. Tuttavia, può la massa essere ricondotta ad una moltitudine di anonimati? Michel Maffesoli sceglie una prospettiva molto originale: la contemporaneità adatta l'arcaico al post-moderno. Nei nostri grandi gruppi di produzione, di consumo o di abitazione, la vita comune si ricompone in reti, viene irrigata da numerose fonti: circoli di affinità, bande di giovani, lo stesso *minitel* concorre oggi a rompere le solitudini persino nel dialogo dei fantasmi erotici. Così la massa procede da una combinazione di tribù che sono l'espressione di una creatività priva di impiego, di una sinfonia umana multi-

colore. L'idea di una «centralità sotterranea» viene proposta dal sociologo: in essa, il senso comune (i riti, i pregiudizi, la *doxa* del caffè all'angolo di strada...) costruisce l'architettura interiore di ciò che realmente si muove negli incavi dell'esperienza collettiva. La potenza della socialità si radica in questo neo-tribalismo, dai contorni fragili e mal definiti, e proprio per questo difficilmente percettibile dai cartografi della felicità al risparmio e della morale a credito. Ciò che risolleva il cuore — l'etica emotiva — non ha bisogno delle ingiunzioni e dei calcoli della «nomenklatura» e dei ministeri di beneficenza. Qui ed ora, ci riuniremo per mettere insieme la somma indispensabile per l'operazione miracolosa per la piccola malata che vive nello stabile; altrove la pausa per il caffè sarà il pretesto per consolidare le alleanze sul posto di lavoro, per conoscere gli ultimi pettegolezzi, per inventare una chiacchiera. Al di là del bene e del male, vi è lo sconforto ed il calore di situazioni che puntualmente si spendono in comportamenti dionisiaci, nell'attrazione magica dei corpi o nella comunione dei sogni.

La sensazione della totalità sociale contravviene ai distributori di lezioni, a tutti coloro che nel segreto degli uffici politici, dei cenacoli di decisioni, intendono dirigere il corso degli avvenimenti, illuminare «l'uomo senza qualità» sul senso del suo destino. Michel Maffesoli sorride della pretesa di questo «leninismo intellettuale», rivendica il «pensare della pubblica piazza» o il cogliere istintivo del luogo che fa il legame, del tempo che si concentra in spazio sensibile. «Il popolo, egli scrive, è in senso stretto il "genio del luogo". La sua vita assicura giorno per giorno il legame tra il tempo e lo spazio. Esso è il guardiano "non cosciente" della socialità» (*op. cit.*, p. 154).

Il popolo: artista collettivo dell'avventura umana, ecco una grandezza che non conosce affatto misura e che per questo sembra mostruosa ai Principi di sempre. Paradossalmente, l'unica nobiltà durevole, che sopravvive alle Rivoluzioni ed alle guerre, è l'aristocrazia popolare. Alle anime nate bene che si preoccupassero dei disordini e dell'indocilità di questo divino plurale, delle reazioni impreviste o «irrazionali», il sociologo ricorda che i barbari sonnecchiano in noi e non si svegliano se non in assenza di consensualità. La follia distruttrice della massa è sempre latente, ma può anche essere derivata, negarsi in modo fondatore. L'interrogativo è posto: «al di là, al di qua della morale politica, quali saranno le strutture socio-antropologiche dell'ordine passionale?» (*op. cit.*, p. 198). *Le Temps des Tribus* presenta subito una stimolante introduzione al-

l'apertura finale di questo saggio, nelle cui pagine soffia «il gaio sapere» di uno scrittore esploratore dei sogni della nostra epoca.

PATRICK TACUSSEL
Dip. di Sociologia
Università di Montpellier

(*Traduzione di Consuelo Corradi*)

Note

[1]Michel Maffesoli, *Le temps des tribus — Le déclin de l'Individualisme dans les sociétés de Masse*, Meridiens/Klincksieck, coll. «Sociologies au quotidien», Paris, 1988 (ed. ital., Armando, Roma, 1989).

Emozione e religione: nuove proposte interpretative

Si levano ormai da più parti voci di studiosi che parlano della presenza di richieste di senso nella nostra società, richieste che possono, fra le tante forme, assumere anche quella di elaborazioni di tipo religioso. Sono ormai trascorsi molti anni da quando con Ferrarotti ed altri avevamo individuato tendenze di questo tipo accanto alle più evidenti linee di secolarizzazione, avevamo sottolineato la comparsa e lo sviluppo di istanze mistiche e carismatiche tanto all'interno della chiesa cattolica quanto a latere. Gli anni '70 hanno visto la fioritura e la diffusione di movimenti religiosi di provenienza per lo più orientale, molti pervenuti in Italia attraverso la mediazione degli Stati Uniti. Alcuni sono di nuova istituzione, altri affondano le loro radici nei *Veda* o comunque in testi considerati sacri da secoli. Certi sono creazioni altamente originali, altri sono movimenti di tipo nettamente sincretico. Sono diversi tra loro, nei contenuti, nelle modalità organizzative, nei modelli proposti.

Nel loro insieme, la loro presenza è comunque tale da allarmare gli esponenti della chiesa istituzionale dominante, il cattolicesimo. Così sempre più spesso, dagli anni '70 ad oggi, si avranno interventi di voci autorevoli o anche ufficiali, intese a rilevare l'estraneità dei modelli proposti, i dubbi che, su scala internazionale, hanno accompagnato lo sviluppo di alcuni fra questi movimenti, e ad istillare comunque nei fedeli atteggiamenti di attenzione nei confronti di questa «invasione», di questa nuova «moda».

A distanza di tanto tempo alcuni gruppi sono scomparsi, altri si sono affacciati nelle nostre città, nei paesi e nelle campagne. Centri, *ashram*, luoghi di meditazione e culto sono stati aperti un po' dovunque, dal nord al sud d'Italia. Forse, sono presenze più diffuse nel centro nord che non nel sud d'Italia, dove ancor oggi sembrano prevalere forme diverse di religiosità popolare. Mentre nel cattolicesimo perdono progressivamente peso e potere di attrazione le forme

associative più strettamente legate a visioni e impegno di natura politica e sociale, il Rinnovamento carismatico si moltiplica, si diffondono le comunità di Chico e in genere forme di aggregazione che danno spazio in maniera più immediata all'emotività.

Le prime letture di questi fenomeni, specie con riguardo alle forme legate al cattolicesimo, sono in genere condizionate dalla percezione dei contenuti di tipo conservatore che vengono proposti, dall'insistenza su modelli e ruoli stereotipati e tradizionali, del disimpegno su piano politico e sociale: in questo senso va anche il volume *Forme del sacro in un'epoca di crisi* di F. Ferrarotti, G. De Lutüs, M.I. Macioti, L. Catucci (Napoli, Liguori, 1978).

Ora, agli inizi degli anni '90, la percezione della diffusione di istanze mistiche, di richieste pressanti di senso anche in campo religioso è molto forte e diffusa: sta diventando patrimonio comune la consapevolezza di vivere in un'epoca che mostra in vario modo il desiderio, l'istanza, la «fame» di sacro; in un'epoca, si potrebbe dire, di re-incantamento. D'altro canto un fenomeno che è diventato così evidente e diffuso, che ha toccato larghi strati della società e che passa attraverso le classi sociali, che assume connotazioni diverse e molteplici, come può essere letto con categorie di tipo giuridico-formale o politico? Letture di questo tipo non spiegano perché tanti giovani, uomini e donne, abbandonino le tradizionali forme religiose, accettino modi di vita estranei e apparentemente in contraddizione con quanto hanno appreso e interiorizzato fino ad allora, siano lieti di passare le giornate lavorando per un capo carismatico, diffondendo il credo del movimento, testimoniando a tempo pieno la loro adesione.

Le letture deprecatorie non spiegano i motivi di attrazione che hanno spinto tanti ad accostarsi a questi movimenti, non spiegano perché la gente per lo più rimanga al loro interno: le defezioni, le cadute esistono, ma sembrano contenute, né si può supporre che siano il timore e la paura i soli motivi che tengono legati migliaia di uomini e donne. In Italia, la produzione scientifica a riguardo non aiuta molto. Gli studi più ampi su questa realtà sono dovuti a storici che si richiamano alle assonanze o alle differenziazioni con antiche forme religiose, o ancora a giuristi come Michele del Re o Massimo Introvigne, cui si devono volumi preziosi per orientarsi all'interno di questi universi. Recentemente il volume di Introvigne, *Il cappello del mago* (Milano, Sugarco Edizioni, 1990) ha allargato l'attenzione ai nuovi movimenti magici ed esoterici. Sono, si diceva, testi preziosi per un primo orientamento nella ampia, contraddittoria, diffusa

presenza di questi gruppi: non offrono però chiavi di lettura di tipo interpretativo adeguate.

Un forte impulso in questo senso viene invece, a mio parere, da un testo uscito in Francia per i tipi della casa editrice Centurion a cura di Françoise Champion e di Danièle Hervieu-Léger, dal titolo *De l'émotion en religion* (Paris 1990). Da tempo i nomi delle curatrici sono noti fra gli studiosi del fenomeno religioso: ci propongono in quest'opera una lettura delle principali correnti mistiche ed esoteriche contemporanee e si soffermano in particolare su alcuni movimenti religiosi, di grande interesse dal punto di vista del significato che hanno nel contesto contemporaneo. Il punto di partenza è dato dalla accettazione del fatto che la perdita di plausibilità delle grandi sintesi dottrinali non significa la cessazione delle domande di senso presenti nella società; l'ottica è quella della attenzione più alla molteplicità dell'immaginario religioso implicato nel moderno processo di privatizzazione delle credenze che non al ruolo regolatore delle istituzioni religiose.

Certamente nel corso degli anni anche questi movimenti hanno vissuto un inevitabile processo di routinizzazione, sono passati a più discrete forme di effervescenza e di emotività. Attraverso i mutamenti sono comunque rimasti alcuni motivi che sembrano caratterizzare questa «nebulosa mistico-esoterica»; fra di essi, la ricerca di un equilibrio psichico e del benessere, il ricorso al metodo dell'autoperfezionamento mistico, teso alla realizzazione di un «habitus del sentimento», da cui la certezza della salvezza. La Champion sottolinea il motivo differenziante della ricerca della felicità in questo mondo (il corpo diviene uno strumento prezioso; i modelli cristiani di disciplina corporale non hanno potere di attrazione), la centralità dell'esperienza intima con il relativo rifiuto dei dogmi stabiliti dalle autorità sociali legittime, l'accettazione della pluralità di itinerari e vie diverse per lo sviluppo spirituale, o ancora l'aspirazione ad approcci unificati, da cui la ricerca della medicina globale, olistica, che non separi il fisico, lo psichico e lo spirituale.

F. Champion sottolinea il rilievo, nei movimenti di questo tipo, del senso di responsabilità personale: gli equilibri, le mète che ci si propongono derivano da un lungo lavoro interiore, da una disciplina che sorregge la vita quotidiana. Il capo spirituale è, in quest'ottica, una guida, un punto di riferimento piuttosto che non un salvatore. Anche il «cielo di nascita», anche il *karma* sono interpretati in una prospettiva dinamica, come un aiuto per farci meglio comprendere resistenze e difficoltà, nella maggior parte di questi movimenti

un largo spazio è dato all'amore, legato alla sincerità contro la visione ipocrita che può essere associata all'amore cristiano. Al fondo, sempre, la fiducia nella possibilità di trasformare le cose, di pervenire a un avvenire migliore: fiducia e ottimismo che hanno le loro radici nella concezione di un divino immanente.

I momenti importanti in questo itinerario sacro sono molti e diversificati: non tutto si risolve nel rito di passaggio mentre le esperienze di «realtà non ordinarie» sono estremamente diversificate; l'ottimismo religioso rinvia alla «religione del cuore, mistica e ottimista».

Al di là di queste più generali ipotesi interpretative, il testo presenta analisi dettagliate di alcuni movimenti, dentro e fuori dal cattolicesimo. Mi soffermerò in particolare sulla analisi condotta da Louis Hourmant, che riguarda la Soka Gakkai francese, dal significativo titolo: «trasformare il veleno in elisir», perché il movimento è diffuso ormai anche in Italia, dove per altro è ancor oggi poco studiato. Punto di riferimento in questa realtà è il *sutra* del loto della Buona legge, è il *mantra «Nam myoho renge kyo»* («omaggio al sutra del loto della buona legge» oppure «mi consacro agli insegnamenti della legge meravigliosa»), il *mandala* di Nichiren o *Gohonzon*, supremo oggetto di adorazione davanti al quale si recita il *mantra*, si fa cioè *daimoku*. Hourmant sottolinea il carattere atipico di questo movimento, rinvia al ri-orientamento globale dell'atteggiamento quotidiano davanti all'esistenza che si opera all'interno del fedele. Ci sono forti pressioni sul singolo? In questa interpretazione, le sole pressioni che avvengono sono indirette, provengono dal sistema di rappresentazione stesso, poiché si mette in guardia contro gli esiti negativi e la regressione verso stati di sofferenza che conseguirebbe all'abbandono della pratica di recitazione davanti al Gohonzon. Una religione, comunque — il carattere religioso viene discusso ma anche riaffermato — che è orientata all'azione efficace nel mondo, in cui il ricorso a termini giapponesi funziona come una sorta di codice di riconoscimento fra i membri, in cui si avrebbe una sorta di democraticizzazione dell'accesso alla salvezza, in cui la fede corrisponde alla vita quotidiana: tanto che quest'ultima, nel suo essere positiva o negativa, diviene segno di saldezza o debolezza della fede. Via quindi pragmatica e attiva, le cui immediate finalità sono lasciate al singolo (e saranno, probabilmente, mète ritenute positive nel contesto sociale e fra i membri) che sceglierà secondo i valori basilari della prudenza, della «via di mezzo» (corrispondente alla temperanza), della determinazione o forza.

Importante è il ruolo delle «testimonianze»: sono paradigmatiche, propongono situazioni in cui ci si riconosce, attraverso contenuti stereotipati ma anche infinitamente differenziati. Fondamentale, in questo quadro, è il processo di revisione cui sono sottoposti desideri e aspettative, solo processo in grado di socializzare durevolmente gli adepti del buddhismo: l'autore sottolinea come la maggior parte delle analisi sul movimento si siano arrestate alla promessa delle retribuzioni mondane come la salute, il successo, il denaro ecc.; la preghiera davanti al Gohonzon ha invece più valenze, fra cui quella di una «semplificazione della vita», poiché restano solo i desideri per i quali vale la pena di recitare per ore davanti al Gohonzon. La domanda poi, il desiderio sono già, in qualche modo, esauditi una volta che siano stati posti.

Ne esce un quadro di un movimento che «parla il linguaggio del rafforzamento della volontà, del dinamismo, dell'orientamento all'azione concreta» (119), un movimento *borderline* rispetto alla nebulosa mistico-esoterica, costruzione complessa e dalle valenze polisemiche.

È questo il messaggio di fondo del testo, il suo più interessante contributo al di là dei possibili accordi e disaccordi su punti specifici o singole interpretazioni; non bastano, per comprendere i nuovi movimenti, le categorie con cui sino ad oggi si è guardato a questi fenomeni e si sono studiate la grandi religioni istituzionali, a partire da un'ottica formale-giuridica e legata alla ragione più che al cuore. Se si vogliono evitare fraintendimenti e giudizi che si fermano alla superficie va fatto uno sforzo di comprensione dei significati sottesi, dei motivi di attrazione, delle aspettative che lì trovano la loro risposta.

Sorregge questa e le altre analisi il riferimento alle teorie di Max Weber, riprese e discusse da studiosi abituati ad un lungo e fecondo lavoro di reciproco confronto al CNRS e con Jean Séguy.

Resta, ancora aperto, un interrogativo che viene sollevato nella parte finale del testo: questo universo emozionale così diffuso, segna la fine della secolarizzazione o la fine della religione?

MARIA I. MACIOTI

Nell'anno dei Mondiali.
Due contributi su calcio, violenza e immaginario collettivo

I Mondiali di calcio '90 — straordinario spettacolo e business gigantesco — non sembrano aver stimolato contributi particolarmente originali da parte dei ricercatori sociali. Profluvio di *instant books*, calendari e retrospettive; qualche analisi impressionistica sulla stampa; insufficiente riflessione scientifica sul fenomeno e sulle sue implicazioni come autentico fatto sociale. In attesa che la pubblicistica internazionale ci rinvii qualche contributo ancora inedito, fa perciò piacere constatare come vengano dall'Italia le poche eccezioni che sinora meritino di essere segnalate. Mi riferisco a due volumi di agile e persino gradevole lettura dedicati al calcio, al ruolo che si è conquistato nell'immaginario collettivo e al controverso rapporto fra evento agonistico, tifo e violenza. Il primo volume, *Catenaccio & contropiede. Materiali e immaginari del football italiano* (Antonio Pellicani Editore, Roma 1990, pp. 163), è curato da Riccardo Grozio e raccoglie — oltre a una prefazione di Folco Portinari — dodici brevi interventi di alcuni fra i più impegnati «pionieri» dell'analisi del fenomeno sportivo. L'altro lavoro da segnalare anche a un pubblico non specialistico — pur avendo goduto di un migliore battage pubblicitario — è *Calcio e violenza in Europa* (Il Mulino, Bologna 1990, pp. 187). curato da Antonio Roversi — lo studioso italiano che negli ultimi anni si è forse maggiormente dedicato all'analisi della nuova violenza dentro e (soprattutto) fuori degli stadi —, il volume ospita sei contributi relativi ad altrettanti casi nazionali (Inghilterra, Germania, Italia, Olanda, Belgio e Danimarca). Questo genere di ricognizione consente una lettura aggiornata e comparativamente fondata del fenomeno, che è stato sinora analizzato prevalentemente nell'ottica di «studi del caso» a breve raggio e con un'esorbitante attenzione per l'*hooliganism* britannico. Roversi e gli altri autori — fra i quali spicca Eric Dunning, per anni stretto collaboratore di Norbert Elias, insieme al quale ha firmato fra l'al-

tro l'importantissimo *Quest for Excitement*[1] — ci offrono una prospettiva indubbiamente più strutturata e di più marcata impronta sociologica rispetto alla più eclettica radiografia di *Catenaccio & contropiede*, che mira soprattutto a sottolineare la latitudine culturale dello spettacolo calcio e le sue connessioni con il profilo antropologico della società italiana. Entrambi i lavori però colgono due aspetti nevralgici del difficile rapporto fra sport agonistico e scienze sociali: la tendenziale rimozione del fenomeno sportivo come autentico «fatto sociale totale» operata dall'accademia — molto esplicita è, in proposito, la prefazione di Portinari al volume curato da Grozio — e l'esigenza di un approccio scientifico a maglie larghe, che resista alla tentazione di erigere recinzioni disciplinari (peraltro premature) attorno a un problema analiticamente complesso e tematicamente sfuggente. Si tratta, insomma, di contributi che hanno ben presenti le preoccupazioni e le raccomandazioni avanzate da Elias e Dunning proprio in *Quest for Excitement*. In particolare, evidenziando il carattere epistemologicamente esemplare per la sociologia della ricerca sullo sport, Elias invitava nella sua *Introduzione*[2] a privilegiare l'obiettivo della scoperta rispetto all'enfatizzazione dei metodi, nella convinzione che sempre — nella scienza moderna — lo spostamento d'attenzione dai fini ai mezzi rivela uno scontro per l'egemonia e, quindi, un conflitto per il potere[3]. È in questa prospettiva, ad esempio, che Elias giunge a descrivere una partita di calcio contemporanea come un vero e proprio processo sociale «miniaturizzato», capace di far affiorare nel suo configurarsi non solo le trasformazioni quantitative delle società di massa — ampiezza dei «pubblici», dilatazione del sistema comunicativo —, ma anche quelle propriamente qualitative, connesse alle dinamiche di lungo periodo (civilizzazione, eufemizzazione della violenza) e a quelle a più breve raggio. È nel contesto storico del breve periodo che possono manifestarsi sintomi caratteristici di disagio della/nella civiltà, sino a fenomeni di apparente *decivilizzazione*, di cui la violenza sportiva rappresenta il più significativo paradigma.

Analogamente, Dunning insiste da anni sulla necessità di sottrarre una possibile sociologia critica del fenomeno sportivo a impieghi puramente applicativi e al più banale empirismo tecnico[4]. Quello che serve è costruire griglie di lettura ispirate ai contributi della storia e della psicologia sociale, tenendo ben fermo il carattere interdisciplinare dell'analisi e la sua funzionalità a una lettura panoramica di quei grandiosi fenomeni collettivi che sono da sempre nel cono d'ombra dell'analisi sociologica. Non è, quindi, questione di

ritagliare qualche spazio accademico per una sociologia dello sport come ennesima, angusta partizione disciplinare, bensì di affermare l'esigenza di una sociologia capace di misurarsi con fenomeni di massa di straordinaria rilevanza[5].

Catenaccio & contropiede capta alcune ragioni teoriche delle raccomandazioni di Elias e Dunning, traducendole in un discorso a più voci, articolato attorno a tre nuclei tematici. Il primo — *Economia delle strutture* — ospita il confronto che Giuseppe Castelnuovi istituisce fra i due Mondiali italiani (1934 e 1990), alcune riflessioni di Mario Flamigni sul sistema della scommessa come connotato «strutturale» della vicenda calcistica italiana (e, aggiungerei, come paradigma economico nazionale, nell'intreccio e sovrapposizione di legale e illegale, pubblico e sommerso, arcaico e postmoderno) e un contributo di Sergio Giuntini sull'universo dilettantistico come sconfinato sottosuolo del movimento calcistico. Particolarmente stimolante è però il saggio che Gian Paolo Caselli dedica alla trasformazione del calcio in impresa capitalistica: una panoramica documentata che può servire da approccio pilota all'ancora carente ricerca sull'economia dello sport italiano[6]. La seconda sezione tematica — *Topologia dei mass media* — con testi di Livio Toschi, Luciano Minerva, Aldo Grasso e Fabio Marri, getta una sonda su quell'aspetto peculiare dello sport contemporaneo che è rappresentato dal fatto di costituire un autentico e organico sistema dell'immaginario, ormai prevalentemente modellato sui media. In particolare sulla televisione, che ha reso possibile — producendo fenomeni di omologazione culturale, ma anche straordinari circuiti di comunicazione sociale — lo spettacolo planetario (soprattutto grazie all'impiego del satellite) e, insieme, l'estremo perfezionamento tecnico della sua fruizione. Inutile aggiungere che l'analisi dei media, e soprattutto di quello televisivo, protagonista del nuovo sport come principe dei media events, rappresenta uno dei filoni di analisi allo stato più promettenti. Un filone ancora trascurato in Italia e che forse — al di là delle brillanti ricostruzioni dedicate alla radio da Minerva e al vecchio dilemma del giornalismo sportivo (demiurgo o notaio?) da Marri — meritava maggiore attenzione. L'ultima parte del volume ci riconduce alla *Fenomenologia del tifo*. Grozio propone un'efficace digressione sul rapporto fra opinione pubblica e Nazionale italiana. Richiamando Hobsbawm[7] — ma sarebbe stato d'obbligo anche il riferimento a numerosi contributi dell'antropologia francese sui caratteri di «religione civile» dello sport moderno[8] e ai lavori di Hoberman e Mandell[9] —, Grozio ci propone un sugge-

stivo itinerario nella modernità che «inventa la tradizione», valendosi di tutti gli apparati simbolici della cultura sociale. Si pensi al rituale ciclico del campionato, alla sublimazione del campanilismo delle «piccole patrie» nella Nazionale in un contesto, come quello italiano, caratterizzato da una debole identità collettiva. E si pensi alla vera e propria «ideologia» delle tattiche di gioco, che fa trasparire latenze culturali profonde e consente una tendenziale convergenza con il modello «figurazionista» di Elias. Triani e Roversi si avventurano in un'analisi più ravvicinata del tifo calcistico. Il primo ripercorre in maniera sintetica, ma intelligente e precisa, l'evoluzione culturale del calcio italiano. Attribuendo giusto rilievo alle trasformazioni intervenute con gli anni Settanta, dalla ridefinizione della natura giuridica delle società — con la nascita delle s.p.a. «condannate» al risultato per sopravvivere come impresa economica — alla creazione di un circuito continentale (Coppe europee, soprattutto) che favorisce vistosi fenomeni di mimesi comportamentale. Ma la contagiosità dell'*hooliganism* inglese è resa possibile da dinamiche profonde di omologazione, originate a loro volta dalla trasformazione dei circuiti di socializzazione e delle culture giovanili urbane. Roversi approfondisce proprio la metamorfosi qualitativa del tifo ultra in un'ottica squisitamente sociologica, in cui trovano giusto rilievo — oltre alla già ricordata imitazione di modelli comportamentali e di aggregazione esotici — la ribellione del nuovo pubblico giovanile alla tradizionale socializzazione sportiva come espressione di una rivolta sui generis, nonché gli effetti di ritorno dell'estremismo politico degli anni Settanta, rivisitati in chiave espressiva e di conflittualità indiretta. Grozio e Flamigni dedicano qualche brillante osservazione al caso delle tre città-derby (Genova, Milano, Torino) abbozzando un'analisi sull'identità culturale delle tifoserie che — stante l'improponibilità di un vero profilo sociologico delle tifoserie metropolitane — meriterebbe di essere ripresa in chiave meno impressionistica.

Alla questione della violenza — o, per meglio dire, del tifo violento — è invece dedicato *Calcio e violenza in Europa*. Roversi definisce con precisione, sin dalla sua *Introduzione*, l'ambito dell'analisi. Si tratta di una comparazione fra sei realtà nazionali, interessate al fenomeno del *football hooliganism* in maniera diversa e con modalità che pare effettivamente utile confrontare. Se da un lato, infatti, appare maturo il superamento del paradigma mutuato un po' passivamente dal caso inglese[10], dall'altro è innegabile che — per molti aspetti — il fenomeno si presti a letture evoluzionistiche, qua-

si si tratti di collocare le diverse esperienze secondo il grado di avvicinamento all'archetipo inglese. Il merito della rassegna proposta è perciò quello di individuare le ragioni del vero e quelle dell'apparente mimetismo: il circuito agonistico delle Coppe europee di club e quello della comunicazione sociale connesso all'espansione del mezzo televisivo sono sicuramente all'origine del «trapianto» dall'Inghilterra al continente del fenomeno ultra e del tifo violento, ma come ignorare gli antefatti sociologici della questione, che consistono nella straordinaria omologazione dei modelli di comportamento urbano e delle stesse subculture giovanili? Insieme, l'osservazione ravvicinata dei singoli casi nazionali fa emergere elementi non trascurabili di specificità e addirittura di contraddizione. Le ricerche condotte dagli storici sociali, ad esempio, registrano negli anni fra le due guerre un consistente declino della violenza sportiva in Gran Bretagna, mentre nello stesso arco temporale il fenomeno si manifesta con virulenza in altri contesti (in Germania, in Olanda, nella stessa Italia), per effetto di dinamiche sociali che non sono sbrigativamente riconducibili al «ritardo» di queste realtà rispetto al paradigma britannico. E come interpretare, al di fuori di uno sforzo di problematizzazione e contestualizzazione, i casi del Belgio[11] — Paese appena lambito dal tifo violento, ma percorso da tensioni proprie di una diffusa «anomia giovanile» — o quella dei pacifici *roligans* danesi[12], vero e proprio esempio di controtendenza, che può suggerire alcune riflessioni di portata operativa per la prevenzione del fenomeno? Necessità, dunque, di affinare e aggiornare gli strumenti d'analisi, come fa il lavoro — peraltro non inedito — dello stesso Roversi (pp. 79-106), che approfondisce le fasi di passaggio interno allo sviluppo storico del fenomeno nell'Italia del dopoguerra. Un'analisi di tipo storico-sociale che segnala efficacemente i fattori di continuità, ma soprattutto gli elementi di discontinuità fra il più recente teppismo organizzato delle bande ultras e il vecchio passionale tifo campanilistico. Il caso olandese è, invece, al centro dell'attenzione di H. van der Brug (pp. 107-137), che propone una ricerca ben documentata e fondata su quasi venti anni di osservazione longitudinale del fenomeno. La ricerca — che utilizza criticamente tanto le cronache sportive e i resoconti ufficiali della I divisione nazionale, quanto una batteria d'interviste con tifosi ultras ispirate alla teoria del controllo sociale di Hirschi[13] — approda a conclusioni molto in sintonia con il modello configurazionale di Elias. Il teppismo calcistico delle nuove bande giovanili dagli anni Settanta in poi si colloca, insomma, nel quadro di una «domanda di eccitazione» esaspe-

rata prima dalla crescente importanza attribuita al risultato — per l'avvento di un onnipervasivo sistema dei media e degli interessi commerciali —, poi dal progressivo autonomizzarsi del simbolismo di guerra, sino a trascendere nel vandalismo e nell'ostentazione di un'espressività aggressiva assunti come effetto indotto della crisi del controllo familiare e delle appartenenze tradizionali. Si definiscono, perciò, un circuito comportamentale e una rete di interrelazioni comunicative abbastanza complessi, che — a parere dello studioso olandese — non sono riducibili al modello interpretativo di I. Taylor[14], fondato essenzialmente sulla categoria del ribellismo di classe e sul distacco fra club e tifosi come causa scatenante la ricerca di un'identità sostitutiva del gruppo «combattente».

Interessante anche il contributo di K. Weis — *Tifosi di calcio nella Repubblica federale Tedesca: violenze e provvedimenti*, pp. 55-78 —, che tenta un'interpretazione sinottica della questione, muovendo da alcuni studi del caso nel contesto tedesco.

In conclusione: due lavori stimolanti, che — per essere in parte condizionati dalla straordinaria occasione dei Mondiali — non sono però opere «di circostanza». Si tratta, allora, di scavare ancora nel problema, assumendolo per quell'importante fenomeno sociale che rappresenta e che le scienze sociali hanno sin qui trascurato[15]. Con la speranza di un'accoglienza un po' meno arcigna nei santuari della sociologia accreditata.

NICOLA PORRO

Note

[1]N. Elias, E. Dunning, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell, Oxford 1986 (trad. it. *Sport e aggessività*, Il Mulino, Bologna 1989).

[2]N. Elias, E. Dunning, *Quest...*, cit. pp. 19- 62 (ediz.inglese).

[3]Importante il corollario del ragionamento di Elias, per cui il privilegiamento del «giusto metodo» produce sistematicamente una regressione dell'approccio sociologico al metodo naturalistico o — nella migliore delle ipotesi — alla vecchia «storia delle idee», compromettendo proprio l'autonomia della scienza sociale e la sue potenzialità euristiche.

[4]Si veda, anche qui, la *Prefazione* a *Quest...*, cit. pp. 1-18.

[5]Non penso solo allo sport, ma anche alle problematiche delle emozioni, della corporeità, del gioco e della guerra. Per citare un esempio ancora di attualità, si rifletta all'irruzione dell'evento bellico — spettacolarizzato e riprodotto in tempo reale dalla televisione — nella nostra vita quotidiana, e alla diffusa sensazione di inadeguatezza degli strumenti concettuali ed empirici delle scienze sociali di fronte alle dinamiche individuali e collettive da esso suscitate.

[6]Opportunamente, Caselli cita in bibliografia alcuni utili lavori stranieri. Fra questi, cfr. C. Gratton, P. Taylor, *Sport and Recreation: an Economic Analysis*, Spon., London 1985 e

N. Paillou, *Les trois enjeux du sport français*, Dalloz, Paris 1986. Cfr. però anche la sezione dedicata al problema — *Le marché du sport* — nel numero monografico di *Esprit*, *La nouvel age du sport*, 4, avril 1987, pp. 285 sgg.

[7]E. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

[8]V. per tutti P. Chambat, *La gymnastique, sport de la Republique?*, in *Esprit*, cit., pp. 22-35.

[9]J.H. Hoberman, *Politica e sport*, Il Mulino, Bologna 1988; R.D. Mandell, *Storia culturale dello sport*, Laterza, Bari 1989.

[10]Si fa specifico riferimento all'Inghilterra perché — come si ricava dal contributo di Dunning, Murphy e Williams, (pp. 21-54) — le considerazioni valide per il caso inglese risultano talvolta difficilmente generalizzabili già ad altri contesti britannici, in particolare alla Scozia.

[11]Sul caso belga v. L. Walgrave e K. Van Limbergen, *Il teppismo calcistico in Belgio: cause e rimedi*, pp. 139-167. Il contributo si segnala soprattutto per una proposta metodologica di analisi empirica a largo raggio.

[12]B. Peitersen, *Roligan. Un modo d'essere dei tifosi danesi*, pp. 169-186.

[13]Cfr. st. T. Hirschi, *Causes of Delinquency*, University of California Press, Berkeley 1972.

[14]I. Taylor, *Football Mad: A Speculative Sociology of Football Hooliganism*, in E. Dunning (ed.), *The Sociology of Sport*, Frank Cass, London 1970.

[15]Mi si consenta di rinviare — per alcune riflessioni più argomentate sulla questione — al mio *L'imperfetta epopea. Modelli e strumenti di analisi del fenomeno sportivo*, Clup, Milano 1989.

Una migrazione singolare

Antefatti

Spostamenti di popolazioni e migrazioni forzate, sono i compagni inevitabili di guerre, calamità naturali, conflitti interni e prolungate privazioni economiche.

Ma, a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale, la natura di questi movimenti demografici è mutata per orientarsi lungo due direttrici: la prima dai paesi sottosviluppati verso i paesi occidentali, lungo un asse sud-nord; la seconda dai paesi dell'est europeo verso Stati Uniti e Canada nonché gli stessi paesi dell'Europa occidentale, lungo un asse est-ovest.

Nel 1951 le Nazioni Unite hanno creato l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (Acnur) per formulare un minimo standard per il riconoscimento dei rifugiati. Gli strumenti giuridici dell'Acnur per il conseguimento di questi obiettivi sono stati la Convenzione dei 1951 ed il Protocollo del 1967; centoquattro paesi hanno firmato entrambi i trattati. La definizione usata dall'Acnur per indicare il «rifugiato» indica una persona che — a causa del timore ben fondato di essere perseguita per ragioni di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un particolare gruppo sociale o a un'opinione politica — si trova al di fuori del Paese di cui è cittadino e non è in grado o, a causa di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di quel Paese.

Invece, la definizione di «migrante» data dal Comitato Internazionale delle Migrazioni di Ginevra è la seguente: «Chiunque per motivi definibili essenziali abbandoni il proprio paese d'origine o di residenza abituale per stabilirsi in un altro paese, sia temporaneamente, sia permanentemente, al fine di realizzare le proprie aspirazioni». Secondo le ultime stime dell'Onu nel mondo vi sono ben 15 milioni di persone che hanno lasciato il proprio paese a causa di guerre, conflitti interni, persecuzioni politiche, religiose o razziali; la cifra è raddoppiata rispetto a quella di dieci anni fa, ma non tiene

conto di coloro i quali abbandonano la loro terra per problemi economici, di carestia o di sovrappopolazione poiché le stime parlano allora di 100 milioni di migranti.

In questo quadro si innesta una nuova ondata di migrazioni di massa: si ritiene che circa 800 mila persone hanno lasciato i paesi dell'Europa orientale entro il 1989; di questi la metà per la Germania Federale, ma non va inoltre dimenticato il flusso di persone dalla Bulgaria verso la Turchia e quello degli ebrei sovietici verso Stati Uniti ed Israele. È proprio questo ultimo fenomeno che ci riguarda da vicino: infatti, benché dai visti di uscita risulti che i fuoriusciti dall'Unione Sovietica siano diretti in Israele, questi preferiscono dirigersi a Roma, via Vienna, in attesa del visto per altri paesi occidentali. Ma mentre un tempo gli Stati Uniti, principale meta per gli ebrei sovietici, accoglievano con favore gli esuli, ora hanno limitato il numero di visti annui alle 50 mila unità. Si è prospettato allora il problema dei quasi 17 mila rifugiati sovietici che attendevano il visto in Italia, alloggiati lungo il litorale nord del Lazio.

Per queste persone, delle quali non si conosceva con esattezza entità numerica, caratterizzazione etnico-sociale, dislocazione, capacità di sussistenza, fabbisogni assistenziali, modus vivendi, i tempi di attesa si sono allungati e per i Comuni ospiti si sono affacciate nuove problematiche.

Il caso S.Marinella

Il Comune di Santa Marinella risponde a due condizioni primarie che ne fanno oggetto di immigrazione: la vicinanza con Roma e soprattutto la disponibilità di alloggi sfitti. La chiave per comprendere i problemi e le potenzialità dell'immigrazione a S.Marinella è proprio la forte componente stagionale del mercato delle abitazioni, caratterizzata sì da alti prezzi estivi, ma soprattutto da una rilevantissima disponibilità di alloggi nei periodi di bassa stagione. Fino a non molti anni fa era la vicina Ladispoli ad assorbire nella sua totalità il flusso di rifugiati russi, cileni, libanesi e etiopi, mentre S.Marinella era interessata da una immigrazione interna caratterizzata dai dipendenti dell'Enel o dagli ufficiali della Scuola di Guerra.

Naturalmente la situazione estiva, tipica delle località balneari, era ed è condizionata dall'arrivo dei «villeggianti» romani, con incrementi anche del 300% nei confronti della popolazione residente. Quindi non appena il flusso di immigrati russi è aumentato e la ca-

pienza (nonché la volontà di ospitare stranieri) di Ladispoli colmata, per un meccanismo «fisico», S.Marinella è divenuta la successiva meta dei rifugiati. E questo nonostante la mancanza assoluta di servizi assistenziali e gli elevatissimi affitti.

I tempi d'attesa

Il visto d'ingresso negli Stati Uniti viene concesso in virtù del riconoscimento dello status di «rifugiato» oppure a coloro i quali hanno parenti o garanti sul territorio americano. I tempi per la concessione del visto per gli Stati Uniti variano dai due agli undici mesi; il tempo medio di attesa per Australia e Canada è di circa sei mesi. Ma i dati ufficiali delle agenzie si sono rivelati sottostime ed esistono infatti persone che hanno atteso per più di un anno. Di seguito si propone un quadro sinottico del fenomeno e dei soggetti coinvolti nelle sue dinamiche.

Diagramma di flusso per movimenti, competenze, direttive, informazioni e assistenza dei profughi russi

URSS: nel 1986 gli esuli di religione ebraica sono stati 900, nel 1987 circa 8.000, nel 1988 più di 20.000 e per il 1989 si parla di 60.000 persone (fonte: The Wall Street Journal; 29 sett. 89)

POLIZIA SOVIETICA: fornisce il visto di uscita in accordo con i trattati con lo stato di Israele e con gli Stati Uniti

AMBASCIATA OLANDESE: fornisce il visto di ingresso per Israele

AMBASCIATA AUSTRIACA: vista il passaggio a Vienna quale tappa intermedia

VIENNA: qui i profughi russi decidono di cambiare destinazione; ci sono circa 7.000 persone che entro 4 anni potrebbero diventare cittadini austriaci (fonte The Jerusalem Post; 4 nov. 89)

AMBASCIATA ITALIANA A VIENNA: dovrebbe fornire il visto di ingresso per l'Italia; in effetti sulla copia del visto che hanno i profughi non c'è traccia di questa procedura

DOGANA DI FIUMICINO: non sarebbe in grado di registrare tutti gli immigrati russi in arrivo

MINISTERO DEGLI ESTERI: devolve parte delle sue funzioni al Min. degli interni (da un colloquio con un funzionario dell'Acnur)

MINISTERO DEGLI INTERNI, Servizio Stranieri: accorda con gli enti privati as-

sistenziali il passaggio degli esuli russi diretti verso gli Stati Uniti; si tratta di convenzioni verbali

ACNUR (Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati): si occupa dell'eleggibilità allo status di rifugiato; il procedimento viene discusso al livello del Ministero degli interni

CARITAS: fornisce assistenza ai casi, in regola con la documentazione, che non beneficiano più degli aiuti delle agenzie di immigrazione

HIAS: si occupa delle pratiche amministrative per il trasferimento dei profughi ebrei

AMERICAN JOINT DISTRIBUTION COMMITEE: si occupa dell'assistenza economica e sanitaria dei profughi ebrei

MIGRANTES (ex UCEI), Tolstoy Found., WCC: sono agenzie che si occupano dell'assistenza degli esuli cristiano-pentecostali

IRC, PAIRC: agenzie di migrazione, sono in contatto con la Caritas e con il CIME

REGIONE LAZIO, Consulta emigrazione immigrazione: sulla base della legge regionale n.48 del 24.11.86 ha approvato un piano triennale (16.3.88) e un programma annuale (del.691 del 26.7.88) per gli interventi straordinari per l'emigrazione

PROVINCIA DI ROMA: sta progettando e mettendo in esecuzione un piano di strutture assistenziali in accordo con Comuni e USL con i finanziamenti della Regione

COMUNI: I comuni interessati dal fenomeno sono quelli che dispongono di un elevato numero di alloggi sfitti e si trovano alla periferia di Roma; il Comune di Ladispoli ospita da parecchi anni comunità di immigrati di diversa provenienza; a causa del recente e sostenuto flusso di esuli russi gli enti comunali hanno cominciato a progettare servizi anagrafici e di assistenza; al momento operano solo enti volontari di solidarietà

CIME, Comit. Intergov. Migr.: organizza la partenza ai profughi in possesso di regolare visto di ingresso nei paesi di destinazione e che vengono segnalati dagli enti di assistenza privati; il CIME lavora di conserva con il Ministero degli interni

AMBASCIATA USA: la sezione visti di Roma è stata chiusa lo scorso 1 ottobre

INS, Immigration and Naturalization service: è l'ente americano preposto all'esame delle domande per il visto di ingresso

STATI UNITI: la nuova amministrazione ha limitato alle 50.000 unità annue il flusso di immigrazione di esuli russi; di questi circa la metà è di religione ebraica; non si conosce nessuna ragione ufficiale in base alla quale verranno assorbiti gli esuli extra quota

AUSTRALIA, CANADA: sono le mete alternative per coloro che non hanno ricevuto il visto per gli USA; anche per queste nazioni esistono limiti alla immigrazione

ISRAELE: esiste un piano di accoglienza profughi chiamato «ALYIA»; pur essendo la politica ufficiale di Israele decisa all'accoglienza di tutti gli esuli dalla Russia, esistono delle forti difficoltà economiche che pongono limitazioni logistiche alle quote in ingresso.

La ricerca

Lo studio di questa migrazione «singolare» si è protratto dal novembre '89 al mese di maggio '90 nell'ambito delle attività dell'Ufficio Immigrazione, istituito dal Comune di S.Marinella. Infatti, parallelamente alla attività assistenziale, è stata svolta una intensa ricerca di dati di carattere statistico-sociale. Gli stessi utenti dell'Ufficio Immigrazione hanno compilato delle schede di rilevazione fornendo numerose informazioni su generalità, problemi e «modus vivendi» della colonia russa di S.Marinella.

La prima cosa che è apparsa agli occhi, spogliando e codificando le schede, è la massima eterogeneità dei migranti: differenza di origine (e quindi di lingua), di religione, di cultura, di motivazioni e fabbisogni.

Infatti sarebbe errato generalizzare parlando di «ebrei russi»:
— per un terzo della popolazione oggetto l'ebraismo è una connotazione razziale e non religiosa (si dichiarano non russi ma di nazionalità ebraica e atei o comunque non professanti)
— la componente di cristiani, pentecostali o cattolici, è stata circa del 20%
— confondere un ucraino con un lettone, un abitante di Mosca con un georgiano è un errore gravissimo, tanto che persino i loro documenti in cirillico sono bilingui
— la scolarità e la professionalità della colonia di migranti è risultata elevata; la quasi totalità delle persone è in possesso di diploma di scuola superiore o professionale
— la famiglia media (3.4 persone) tipica prevede marito, moglie, un bambino ed un nonno a carico; l'età media dei capifamiglia è di oltre 40 anni.
— anche i mezzi di sussistenza economica sono diversi: si va dalle rimesse dei parenti americani al prestito anticipato delle Agenzie all'assistenza della Caritas e delle Parrocchie.

Dal punto di vista culturale e comportamentale abbiamo isolato due tipologie di persone, (in un primo tempo le abbiamo denominate: «i cittadini» e «i campagnoli»), la prima costituita da persone

che parlano un inglese sufficiente, sono attente agli avvenimenti quotidiani, ma molto riservate e dignitose; la seconda di persone che parlano solo il russo e ciononostante sono dedite a vari «traffici» (dal lavaggio dei vetri al contrabbando) e hanno nei confronti dei residenti italiani un comportamento più aggressivo.

Aspetti particolari hanno caratterizzato il confronto tra la società preesistente ed i nuovi arrivati. Taluni forse positivi, come l'incentivazione del mercato degli alloggi sfitti nel periodo invernale e del commercio dei generi di prima necessità; altri certamente negativi come affollamento di mezzi di trasporto pubblico, aumento del consumo di acqua potabile, accrescimento del lavoro per gli operatori sanitari, costi in più per la raccolta dei rifiuti. In pratica la presenza dei profughi a Santa Marinella ha richiesto che le due stagioni dell'anno (invernale ed estiva) viaggiassero alla stessa velocità. È possibile ottenere un indicatore affidabile delle tensioni sociali nel Comune di Santa Marinella utilizzando i risultati di un sondaggio d'opinione rilevato dalla Consulta Comunale Giovanile.

Il questionario, distribuito ad un campione di 320 giovani dai 15 ai 29 anni, contempla infatti la domanda specifica: l'immigrazione straniera nel tuo paese: (al quesito ha risposto il 99.7% degli interpellati)

— ti è indifferente 09.38%
— ti infastidisce 23.44%
— rovina l'immagine delle città 13.44%
— è un fenomeno che andrebbe studiato 31.25%
— è una dimostrazione della solidarietà della città. 05.00%
— dovremmo cercare l'integrazione con gli immigrati. 17.19%

Il commento ai dati risulta relativamente semplice: a fronte in una richiesta di chiarimenti sul problema, (che è quindi molto sentito), circa il 46% degli interpellati nutre verso gli immigrati stranieri un sentimento che va dall'indifferenza al disagio e al risentimento; solo il 23% ha risposto a favore di solidarietà e integrazione. Una spiegazione viene dal fatto che i residenti italiani sono in competizione con gli esuli russi non tanto per la ricerca di lavoro quanto per l'utilizzo dei servizi pubblici.

Il comportamento della popolazione locale nei confronti dei migranti ha spaziato tra due polarità estreme che vanno dalla volontà di «far pagare il biglietto di ingresso» a quella di «risarcire gli immigrati» per sanare un senso di colpa. Se si può parlare di intolle-

ranza è perché il bilancio costi/benefici di questo modello migratorio è stato spostato sulla visibilità dei costi e non sui possibili benefici. Sicuramente, in un primo tempo, il fenomeno è stato sovradimensionato per quel meccanismo definito «la dimensione della paura», ma a fronte della scarsa motivazione degli immigrati all'integrazione e al fermarsi in Italia la risposta dei residenti si è trasformata nell'indifferenza. Nel corso dell'ultimo anno si è superata la cosiddetta «soglia di tolleranza», arrivando al 25% di popolazione straniera sulla popolazione locale, ma l'assenza di incidenti seri potrebbe confermare l'ipotesi che dove la società locale è meno articolata e forte culturalmente si digerisce di più l'impatto migratorio.

In conclusione

Partendo dal presupposto che l'Italia sarà nei prossimi decenni terra di immigrazione, vuoi per il calo demografico, vuoi per la pressione terzomondista, diventa indispensabile comprendere i meccanismi che regolano l'integrazione di nuove popolazioni e culture.

In breve preparare il terreno alla società multirazziale (annessi e connessi) prossima ventura.

Una prima analisi dei dati esistenti: dicembre 1989

Elenco dei dati disponibili sul problema dei rifugiati russi a S.Marinella

1) Persone assistite dall'American Joint in data 5 ottobre 1989
2) Denunce fatte dagli affittacamere dei contratti a cittadini stranieri per i mesi di ottobre e novembre 1989
3) Richieste di ammissione alla Scuola Elementare Statale da parte di cittadini stranieri in data 18 settembre 1989
4) Lista delle famiglie assistite dell'Istituto Stella Maris datata 5 gennaio 1989
5) Lista delle famiglie assistite dall'Istituto Stella Maris datata 6 dicembre 1989
6) Lista degli immigrati esteri presenti nel territorio della Diocesi di Porto S.Ruffina al 31 maggio 1989.

Elenco delle persone assistite dall'American Joint

L'American Joint è la più importante agenzia che assiste gli ebrei russi diretti verso gli Stati Uniti; dalla lista è possibile sapere: nome del capo famiglia, numerosità del nucleo famigliare, indirizzo e data di arrivo a Roma. In partenza mancano, tuttavia, informazioni su rifugiati non ebrei, rifugiati non diretti verso gli Stati Uniti o Israele, rifugiati cui è cessata l'assistenza causa il rifiuto del visto per gli Stati Uniti, rifugiati che si sono comunque rivolti ad agenzie minori o sono fuoriusciti dall'URSS privatamente. Al 5 ottobre risultavano in S.Marinella 1739 ebrei russi suddivisi in 618 famiglie, con una composizione media di ca. 3 persone a famiglia.

Oltre alle dovute considerazioni sulla difficoltà di censire con esattezza una popolazione che è di passaggio, si è prodotto a livello locale un meccanismo che ha viziato questi dati: intervistando direttamente i rifugiati abbiamo scoperto che l'American Joint dava direttive sulla residenza temporanea delle famiglie, direttive che tuttavia sono sempre state disattese a causa della difficoltà di reperimento degli alloggi.

Il meccanismo funziona in questo modo: i rifugiati appena sbarcati a Fiumicino sono trasportati ad un hotel di S.Severa; qui hanno una settimana per trovarsi un alloggio nella località loro indicata. È evidente che, nonostante S.Marinella sia ufficialmente zona «Forbidden», vietata a molte famiglie, la disponibilità di alloggi (e di famiglie disposte a dividerli) ha attirato una fortissima quota di «Sommerso» che non può risultare dai dati. Di fatto, confrontando la suddetta lista con le domande di iscrizione alla scuola elementare su 44 nominativi ben 20 risultavano avere un diverso indirizzo e 10 mancavano del tutto.

Un'altra considerazione va fatta a proposito della data di arrivo in Italia, confrontando la lista del'AJDC con la prima dell'Istituto Stella Maris si può verificare che l'arrivo in Italia risulta posticipato in molti casi.

Infatti pur essendo presente sulla lista di Suor Giulietta il 5 gennaio alcune persone risultano arrivate a Roma nel mese di febbraio.

Denunce fatte dagli affittacamere dei contratti a cittadini stranieri (testo unico di pubblica sicurezza R.D. 18 giugno 1931 n.773)

È il tipo di dati che l'amministrazione di Ladispoli ha utilizza-

to, come riferitomi dal Dott. Gandini, assessore speciale al problema degli immigrati, per valutare il numero di rifugiati presenti nel Comune. In realtà la lista a me consegnata dal dott. Jacobazzi riporta solo nome, luogo e data di nascita di un capo famiglia, nonché l'indirizzo dell'alloggio affittato. Ora, data l'assistenza economica che gli ebrei russi ricevono dall'American Joint (180.000 lire per membro, 360.000 lire al capo famiglia), e dato l'elevato costo degli affitti si è verificato che più nuclei familiari, vuoi per convenienza, vuoi per necessità, si siano divisi lo stesso alloggio contemporaneamente.

Questo non può risultare certo dai dati attualmente disponibili. Inoltre non tutti i possessori denunciano l'appartamento per motivi fiscali (di frode fiscale), come pure non tutti i locali che vengono affittati sono in possesso dei requisiti legali di abitabilità e pertanto vengono denunciati. Intervistati in merito, gli esuli russi ci hanno detto che le situazioni estreme si sono verificate in massima parte in appartamenti posseduti da persone che non risiedevano a S.Marinella e che affittavano tramite le Agenzie Immobiliari.

Liste delle famiglie assistite dall'Istituto Stella Maris

Dati più interessanti possono essere ricavati dalle liste che ci sono arrivate dall'Istituto Stella Maris. Qui il lunedì e mercoledì lunghe file di persone attendono la distribuzione di viveri e di vestiario. Gli assistiti sono passati in undici mesi da 371 a 843 con un incremento del 227%, e se è vero che molta gente parte è anche vero che solamente nella seconda metà di novembre sono state iscritte nelle liste 85 nuove persone. Come interpretare questi dati? Probabilmente, il prolungarsi dei tempi d'attesa per il visto aggrava la situazione dei profughi e fa aumentare il carico di lavoro dei servizi assistenziali. Non è ancora terminato il confronto delle due liste per studiare i tempi medi d'attesa (tenendo presente che l'assistenza inizia dopo almeno due mesi di permanenza a S.Marinella), possiamo dire invece che la numerosità media dei nuclei familiari era nella lista di gennaio pari a 2.4 persone e in quelle di dicembre 3.4; questo ci induce a pensare che sono partiti per l'America con più facilità i nuclei familiari composti da poche persone o al limite da una persona soltanto, e ciò è in linea con la considerazione fatta prima sul diverso carico assistenziale.

Richieste di ammissioni alla Scuola Elementare Statale

Questi dati ci sono serviti per ottenere degli incroci con le altre liste, ma introducono un problema connesso con tutte le comunità di immigrati: dopo un determinato tempo di permanenza nel paese ospite nasce la necessità di strutture sociali di seconda necessità e tra queste la scuola. Le domande ufficiali sono state solo 44, ma già dai dati della scuola della comunità ebraica risultano ben 106 scolari in età 6-16 e circa 40 i bambini in età d'asilo. Sono sempre sottostime del fenomeno, ma indicative di un fabbisogno.

Dati forniti dalla Diocesi di Porto S.Rufina

I dati che la Caritas riporta, ma non è citata la fonte, dovrebbero riguardare la situazione regolarmente denunciata. Non dovrebbe quindi essere stata molto distante dalle 2500 persone la situazione pre-estiva (i dati risalgano al 31 maggio 89). Fonti giornalistiche hanno fornito per il periodo estivo stime di 4000 immigrati nel solo Comune di S.Marinella, ma non siamo sicuri che il continuo spostarsi di comune in comune, alla difficile ricerca di un alloggio nei mesi di luglio e agosto, possa spiegare una così forte concentrazione di rifugiati, colonia che alla fine di settembre risultava poi dimezzata.

Una analisi dei dati aggiornati al 1 aprile 1990

Dopo cinque mesi di studio di questa migrazione singolare possiamo tentare di analizzare i dati in nostro possesso con un fine operativo e maggiore cognizione di causa. Abbiamo eletto primo indicatore del fenomeno il numero di persone che usufruiscono dall'assistenza dell'Istituto religioso Stella Maris. Nel gennaio del 1989 erano iscritte nei registri dell'Istituto 371 persone, nel mese di novembre dello stesso anno il numero di assistiti è passato a 843. Da una lettera indirizzata alla Croce Rossa ricaviamo che gli assistiti ad un anno esatto dalla prima rilevazione, quindi nel gennaio del 90', erano divenuti 1186, (ma altri 1356 erano assistiti dalla Caritas). Ancora durante il mese di marzo erano registrate presso Suor Giulietta 339 famiglie, (circa 1200 persone) evidenziando quindi una sostanziale stabilità del fenomeno. Durante il mese di marzo è partito

un certo numero di famiglie, con una cadenza di circa 20 famiglie la settimana; il dato è stato confermato anche per altra fonte.

Cerchiamo di ricostruire dunque la storia e la forma della migrazione: il primo dato attendibile è una stima della Diocesi di Porto S.Ruffina che stimava a 2500 unità il numero di esuli russi a S.Marinella nel maggio '89. Sappiamo inoltre che, durante i mesi dell'estate '89, si è verificato un forte rallentamento, se non addirittura un arresto delle partenze per gli Stati Uniti; inoltre circa il 7.5% degli esuli veniva respinto dall'I.N.S. americano.

La colonia «russa» di S.Marinella è aumentata quindi numericamente e, se facciamo riferimento alla variazione del numero di assistiti dall'Istituto Stella Maris (un incremento medio del 20% circa mensile), nell'ottobre dell'89 la sua consistenza era di almeno 3000 unità. A questo punto apriamo una parentesi ricordando che stiamo trattando di una migrazione molto complessa nei suoi aspetti e di quasi impossibile rilevazione date certe premesse «istituzionali», a partire dal fatto che gli stessi contratti d'affitto arrivavano ad essere bisettimanali e che, pertanto, alla ricerca di un alloggio o di un lavoro, gli esuli russi si spostavano lungo la direttrice dell'Aurelia da Roma a S.Marinella, passando per Ladispoli, Passoscuro e S.Severa. Questo spiega certe stime giornalistiche, nonché la possibilità che nei mesi estivi a S.Marinella fossero presenti oltre 4000 immigrati stranieri. A partire da novembre sono ricominciate le partenze, ma ancora una volta il saldo migratorio è passato in attivo per un massiccio afflusso di esuli (il 79% delle persone registrate presso l'Ufficio di Accoglienza del Comune ha dichiarato di essere arrivata negli ultimi due mesi dell'anno). Quindi, se supponiamo costante il flusso di uscita (venti famiglie alla settimana fa circa 340 persone al mese), pur essendo partite tra ottobre e dicembre circa 1000 persone, il numero degli assistiti dall'Istituto Stella Maris è aumentato del 40%.

Un discorso a parte meritano gli assistiti dalla Caritas della Parrocchia di San Giuseppe; in seguito ad accordi locali, infatti, gli esuli aiutati sono quelli destinati principalmente a Canada ed Australia, quindi soggetti a lunghe attese (anche di due anni) per il visto di immigrazione; circa un terzo delle persone che si sono recate al Comune ha dichiarato di essere in attesa del visto per Canada ed Australia. Pertanto, facendo le debite proporzioni ancora nel mese di gennaio di quest'anno la colonia russa arrivava almeno alle 3000 unità.

A questo punto, però, c'è stata una inversione del saldo migratorio, nel senso che progressivamente, dopo l'ultima ondata di novembre, si è fermato l'afflusso di esuli, (anche se coloro i quali sono arrivati nel '90 non lo vogliono dichiarare per rientrare eventualmente nei termini della Sanatoria). Nei primi tre mesi dell'anno sarebbero quindi partite circa mille persone, riducendo di un terzo la colonia dei profughi.

Questo dato è confermato dai dati dell'Istituto Stella Maris che evidenziano il calo di circa un terzo negli assistiti.

— *Chi resterà?*

Resteranno tutti coloro che attendono il visto per Canada e Australia, coloro che hanno ottenuto un rifiuto dal Governo degli Stati Uniti, coloro i quali devono pagarsi il biglietto d'aereo, ed infine coloro i quali hanno scoperto l'America in Italia o almeno si sono accorti che Brooklyn vale quanto S.Marinella.

Nota al 10 giugno 1990

Il flusso in uscita si è rivelato in costante aumento fino a determinare la progressiva scomparsa della forte colonia di immigrati; infatti le Agenzie di Immigrazione ebraico-americane si sono prodotte in uno sforzo notevole per ottenere i garanti necessari all'ingresso degli esuli russi negli Stati Uniti. Si è passato perciò dall'ordine delle migliaia a quello delle centinaia di persone presenti sul territorio del Comune. La Sanatoria relativa alla legge 39/1990 ha permesso ad una quarantina di nuclei familiari di prendere la residenza a S.Marinella, ma è anche vero che molti di coloro che hanno ottenuto il permesso di soggiorno in Italia si sono trasferiti nel nord del Paese in cerca di un lavoro.

Infine va detto che da più fonti siamo giunti a conoscenza di altri profughi russi in attesa a Vienna, tant'è che il Rabbino si è recato in Comune per richiedere, a partire dall'autunno prossimo, una sede per la Sinagoga.

G.CARLO MANFREDI

Camminare sul fuoco alle porte di Roma*

Nell'ambito di una ricerca nazionale sulla magia e l'esoterismo in alcune città italiane (Roma, Torino, Padova, Arezzo), coordinata da M.I. Macioti, un'équipe di ricercatori ha studiato un singolare fenomeno magico-religioso che si è sviluppato recentemente a Bracciano, nei pressi di Roma. In una zona di campagna, fra il lago e il mare, è sorto un gruppo socio-religioso che pratica la camminata sul fuoco come rito di iniziazione e di guarigione. L'interesse del fenomeno sta nel fatto che le pratiche magiche del gruppo non si agganciano a nessuna tradizione locale, a nessun culto rurale di cui si abbia conoscenza in quella regione. È certo, invece, che le attività dei camminatori sul fuoco siano un'espressione originale e inedita delle nuove forme assunte dalla religiosità contemporanea. Nonostante, infatti, il rimando evidente ai culti di guarigione e alle pratiche sciamaniche col fuoco, il gruppo è connotato da molti tratti tipici della cultura contemporanea, in particolare da alcuni contenuti dei movimenti contro-culturali degli anni '70. Prova ne sia la composizione sociale, ceto medio e medio-alto intellettualizzati, e il sistema di valori costruito intorno a temi come: la qualità della vita, il superamento dei ruoli sociali e sessuali, la creatività liberatoria, il recupero del benessere psico-fisico e della sociabilità.

Poiché l'obiettivo della ricerca che stiamo conducendo in Italia è quello di costruire delle tipologie relative alle nuove forme di religiosità e di proporre delle ipotesi interpretative del fenomeno magico-religioso negli ambienti urbani e, comunque, nelle culture non-tradizionali, il fenomeno dei camminatori sul fuoco ha attirato la nostra attenzione, costituendo un caso esemplare della religiosità emergente nel nostro paese (M.I. Macioti: 1988).

Il nostro lavoro si è basato su un'osservazione partecipante sul campo di tre mesi e sulla raccolta di numerose interviste biografiche

* Traduzione italiana della comunicazione presentata alla 20th International Conference for the Sociology of Religions: «The State, the Law and Religion», Helsinki, 21-25.8.1989.

e focalizzate, in genere semi-strutturate, oltre ad un elevato numero di conversazioni informali.

Storia di vita dello sciamano del fuoco

Cesare Magrini nasce a Bologna 31 anni fa in una famiglia benestante nella quale deve affrontare, negli anni dell'adolescenza, gravi problemi economici e affettivi: il padre non riesce a conservare il patrimonio del nonno, la madre soffre psichicamente. La perdita dello status sociale precedente determina, forse più ancora delle sofferenze affettive, il crollo delle sicurezze e una condizione di instabilità e precarietà che, fin da ragazzo, egli assumerà come chiave esistenziale e come stile di vita.

Bambino, passa gran parte della sua giornata in campagna, girovagando con i coetanei, osservando la vita dei contadini, degli animali. In quel periodo già si delineano alcune delle componenti fondamentali del suo immaginario. Sperimenta ben presto la capacità di vivere in un universo parallelo, caratterizzato da un legame strettissimo con la vita onirica. Nasce, contemporaneamente, il bisogno di musica: è liutaio a otto anni. Il primo violino è fatto di compensato e di spago e, naturalmente, non suona. Accanto ai sogni e ai violini, si precisa la tendenza spontanea a dilatare le percezioni sensoriali, a cogliere le manifestazioni dei fenomeni naturali oltre la soglia considerata «normale». La sua coscienza si apre sul cosiddetto mondo paranormale e questa esperienza non è sempre felice: spesso è perseguitato da episodi terrifici che stenta a dominare, da paure che scatenano la sua rabbia, la sua violenza. È da queste che si organizza il suo rapporto col fuoco, già presente nell'esperienza e nella cultura della campagna. È difatti, davanti al camino acceso che il più delle volte esperisce la minaccia e l'aggressione del paranormale, alle quali impara presto a rispondere con la stessa rudezza di cui si sente vittima. Come risposta alla paura, egli mette in scena una rappresentazione del coraggio, una sfida che sfiora il giudizio di Dio: infila le manine nella brace e brandisce i tizzoni ardenti contro l'invisibile.

Il dolore lo conosce, comunque, fisico e psichico: tutta la vita dedicherà a sconfiggerlo, a ingannarlo, a usarlo come un boomerang verso il benessere e la liberazione. Da adulto, trasformerà la familiarità con il dolore nella capacità di curare, tramite la figura-limite del guaritore etnologico in una società, iperrazionalistica ed ipertecnologica.

Teatrante e musicista, la sua più intima natura è il girovagare: attore di strada, suona il violino, canta e recita per le vie di Bologna, con la moglie e le due figlie piccolissime. Noi lo abbiamo conosciuto e studiato a Bracciano, dove si è trasferito da pochi anni, e dove ha costituito un gruppo magico-religioso di camminatori sul fuoco. La parte più importante della sua biografia è infatti connessa al rapporto di potere col fuoco, o meglio con la brace, e al suo utilizzo nella direzione delle guarigioni, del superamento delle paure, della risoluzione delle crisi.

Da bambino, come si è visto, sconvolto dalla paura delle aggressioni paranormali, era pronto a sfidare il mondo dell'invisibile e a cercare di trasformare le energie minacciose in una risposta rabbiosa e violenta. La sua reazione di fronte al tremendum era di porsi sul suo stesso piano, di capovolgere la situazione e di dare scacco al terrore: metteva le mani nelle fiamme del camino e afferrava un tizzone ardente. Era una prova con l'Altro e con se stesso: il più forte avrebbe vinto, se avesse trasformato la paura in coraggio. Ritroviamo la stessa esperienza in un drammatico episodio della sua vita di adulto. Con la famiglia viveva in un'antica chiesa sconsacrata in campagna, della quale si diceva fosse abitata dagli spiriti. In quella casa succedevano strane cose. Era come se la casa non tollerasse la loro presenza, come se cercasse di cacciarli in tutti i modi. Ben presto i fenomeni paranormali invasero tutto lo spazio agibile e si conclusero con una imponente rappresentazione finale, sullo sfondo di un terrificante scenario di fuoco. Quella notte tutto prendeva fuoco e l'edificio era completamente in fiamme. Ormai era una questione di vita o di morte: «Quella notte la soffitta e poi il tetto della chiesa presero fuoco inspiegabilmente, così mi ritrovai per una sorte strana, in bilico sulla cima di quella cima in fiamme, nella notte, a buttar sabbia e rovesciare secchi d'acqua». Un evento altamente drammatico e, insieme, la messa in scena dei suoi stessi poteri: l'occasione per metterli seriamente alla prova, per rappresentarli, in una contingenza che nulla poteva lasciare al caso, alla paura, all'indecisione. Fu l'evento chiarificatore, la drammatizzazione della presa di coscienza, l'assunzione consapevole del proprio destino, l'accettazione dei propri limiti e dei propri poteri. Fu una scena iniziatica e, contemporaneamente, uno scatenamento quasi consapevole delle energie, una teatralizzazione delle forze dell'inconscio, una messa in scena dell'anima. Certo, fu l'evento mitico, fondante della biografia del leader e del futuro gruppo di firewalking che qualche anno dopo sarebbe sorto a Bracciano.

Le componenti dell'idealtipo weberiano del leader carismatico sono quasi tutte presenti in Cesare Magrini.

Innanzi tutto la concezione del carisma come qualità extra-ordinaria strettamente personale. Egli si riconosce «alcune qualità particolari» che, coadiuvate dall'intenzione e dalla ricerca sui meccanismi dell'energia, sono responsabili dei fenomeni paranormali dei quali egli è attore e regista, con una spiccata capacità di renderne partecipi gli altri. I discepoli instaurano con lui quel rapporto di fiducia e di attesa che costituisce il fondamento principale della relazione leader-seguaci. Non esiste un sistema formalizzato di sanzioni e di gratificazioni fra i due poli della relazione carismatica, tuttavia, finché questa si dipana e perdura, l'autorevolezza del leader viene raramente messa in discussione e le sue scelte e decisioni vengono accolte e legittimate.

Altra caratteristica del leader weberiano è la concezione del «lavoro» svolto come missione (Beruf) cui egli si sente chiamato dall'alto e che è costretto ad accettare come destino e come senso della propria esistenza. Non manca, infine, la tipica disattenzione e il fastidio per le questioni economiche che distinguono colui che si sente chiamato da un qualsiasi ciarlatano attento al soldo.

A Cesare Magrini manca tuttavia un aspetto, importante nella tipologia webeneriana. Questa mancanza ha a che vedere con lo scenario storico e sociologico della cultura contemporanea. È il tratto che, infatti, è sempre meno presente nelle configurazioni dei movimenti neo-carismatici e, in genere, nelle nuove forme di religiosità emergenti, che compongono il frastagliato panorama odierno. Il leader, pur mantenendo alcuni connotati peculiari della sua funzione di raccordo e scambio simbolico all'interno del gruppo e del gruppo con l'esterno, pur assolvendo a tutti i compiti simbolici di cui i seguaci gli fanno carico, tuttavia si costituisce più come assenza (E. Pace: 1987) che come presenza rifiutando tutti i ruoli connessi al tradizionale modello del santo e del maestro di vita. Da questo punto di vista, il gruppo di firewalking riflette alcuni contenuti culturali propri delle religiosità alternative e marginali contemporanee, che rendono l'individuo, da un lato bisognoso del clima di solidarietà e del ruolo identificatorio offertogli da queste forme di socializzazione, dall'altro particolarmente insofferente di formule e modelli di vita eccessivamente stereotipati, mortificanti la libertà del singolo. I membri del gruppo di firewalking sono liberi di spiegare

le proprie esperienze come vogliono, facendo ricorso alle più svariate interpretazioni, da quelle apertamente orientali (Buddhismo, induismo, sufismo) a quelle tradizionalmente occidentali (alchimia, ermetismo, cabalismo, teosofia ecc.).

Tipologia del gruppo

Il basso livello di strutturazione del gruppo del firewalking è il dato più evidente emerso dall'osservazione costante delle sue attività. Le modalità della sua formazione e il tipo di aggregazione, basato sulla spontaneità e sulla dinamica casuale degli incontri e dei rapporti, sono il frutto di scelte consapevoli da parte del leader. Il filo conduttore di tale strategia sta nella decisione di dare un maggiore spazio alla qualità del lavoro iniziatico, piuttosto che alla sedimentazione e alla formalizzazione delle pratiche e delle attività, che rappresentano i contenuti principali del gruppo. Non è importante che molte persone accettino e siano in grado di sottoporsi alla prova iniziatica del fuoco, ciò che è veramente importante è che siano le persone «giuste», che il lavoro dei propri poteri interiori sia stato compiuto correttamente, che il rito finale e il senso e la direzione di questo evento siano adeguati al fine che ci si era proposto. Con queste premesse, è evidente che le modalità del reclutamento non possono che seguire le vie un po' misteriose delle assonanze, delle affinità; talvolta, dei contatti onirici. Anche dopo i primi approcci, quando il neofita accetta, in modo del tutto informale, le finalità e le attività del gruppo, diventandone un adepto, la struttura della comunicazione interna resta sospesa ad un filo di casualità.

La estrema fluidità del gruppo dipende essenzialmente da due fattori, a loro volta connessi con i valori esplicitati di priorità assoluta della qualità, e non della quantità, o con la forma delle relazioni carismatiche: le dimensioni del gruppo e la frequenza dei membri.

In realtà, la sensazione che si ricavava dalla frequentazione delle sedute-incontri iniziatici era che il gruppo si creasse e si dissolvesse ad ogni incontro senza un'apparente continuità. Questo stile corrispondeva, a mio parere, ad una domanda specifica, formulata inconsciamente dagli adepti, di poter appunto usufruire di una struttura-non strutturata, aperta ad ogni possibile variazione e tuttavia efficiente ed efficace, letteralmente, «alla prova del fuoco».

Come si è detto, dal punto di vista ideologico, il leader mantiene ampi margini di tolleranza e l'unica regola alla quale si attiene

scrupolosamente è quella della non ingerenza. Ognuno è libero di riferirsi al modello interpretativo che crede, purché partecipi sinceramente e con autentico coinvolgimento al lavoro del gruppo. Anzi, a ben vedere, neanche questa totale autenticità è veramente richiesta, poiché egli ritiene, e con lui gli adepti, che il coinvolgimento delle persone nei rituali di preparazione al passaggio sul fuoco, e l'efficacia di tali rituali e del passaggio stesso, siano completamente inconsapevoli e non controllabili, né dalla volontà del singolo né dalla teoria religiosa cui eventualmente egli si ispira. Non è il livello cosciente dell'individuo o il suo bagaglio culturale o le sue doti intellettuali che sono in gioco: è la sua parte inconscia, il suo piano astrale, la sua componente sottile che, a sua insaputa, entrano in contatto con la realtà invisibile che rende possibile il passaggio indenne sui carboni ardenti. È possibile e non proibito, quindi, appartenere ad altri gruppi o sette, senza che ciò alteri o pregiudichi in alcun modo la partecipazione al gruppo dei firewalking.

Questo pluralismo nasce, da un lato, da una concezione selettiva e qualitativa del lavoro iniziatico e risponde, dall'altro, ad una caratteristica ricorrente della personalità religiosa nella società contemporanea. In questo tipo di comportamento associativo riconosciamo una modalità contemporanea di adesione dell'individuo postmoderno alle forme di sociabilità attualmente disponibili. L'appartenenza ad un sistema associativo o ad un sistema di valori non implica, nelle culture delle società complesse, la rigorosa fedeltà a questa o a quella forma di aggregazione sociale.

Secondo alcuni (J.P. Hiernaux, J. Rémy: 1978) questo genere di religiosità, imperniata sulle multiformi scelte dell'attore più che sull'attrazione totalizzante del gruppo religioso è legata alle nuove caratteristiche del narcisismo e dell'individualismo contemporaneo. In base a questa teorizzazione, l'attore religioso si muove sull'attuale scenario di fine millennio alla ricerca del sé, di una nuova identità gratificante che gli consenta innanzi tutto di spendere con soddisfazione la propria esistenza personale, ricavandone il massimo godimento, cioè il massimo profitto. Nel corso di tale ricerca, non solo non si percepisce come antinomico l'appartenere a sistemi socioculturali assai distanti fra loro — come, ad esempio, nella sfera produttiva manipolare, o comunque avere a che fare, con la cultura informatizzata e con le tecnologie più avanzate, mentre nella sfera affettiva e familiare si sperimentano ancora vecchi modelli interpersonali e, magari, nella sfera religiosa si ricorre ad uno schema arcaico di interpretazione dei fenomeni (L. Gallino: 1984) — ma è possibile

perfino maturare delle adesioni differenziate e apparentemente inconciliabili fra gruppi di socializzazione secondaria e di sociabilità teoricamente opposti o rivali.

Non avendo il gruppo raggiunto livelli sufficienti di consolidamento e formalizzazione — anche a causa della totale mancanza di controllo ideologico e del tipo di adesione libertaria e discontinua — è stata ardua l'identificazione, al suo interno, di una *core leadership*, cioè di una comunità più ristretta di discepoli, già in grado di articolare funzioni specifiche in certa misura autonome, in quanto delegate dal leader. Tuttavia, durante i tre mesi di pratiche preparatorie alla camminata, è emersa una leggera tendenza all'articolazione delle qualità carismatiche fra i membri del gruppo. Pur non potendo parlare di una vera e propria gerarchia di carismi nella cerchia ristretta o nel gruppo più ampio, si è osservata la divisione di compiti che, sin dall'inizio, si è delineata fra il leader e un'adepta con funzioni di segretaria e di *public relations*.

Ma, a parte questa marginale divisione dei compiti nella leadership, le qualità carismatiche sono prevalentemente concentrate nella persona del leader, anche se certamente presenti in modo indifferenziato e con sfumature impercettibili anche in altri seguaci. Questa forma aggregativa, ancora non strutturata né formalizzata, ma basata solo su temporanee solidificazioni, che continuamente si dissolvono per riaggregarsi in modo diverso, in un andirivieni di forme di socialità estremamente varie e fluide, si regge su un'unica struttura sociometrica: la coppia, formata dal leader con ognuno dei seguaci, che rappresenta la base comune di tutte le scomposizioni e ricomposizioni interpersonali, cioè del reticolo di comunicazione, affettività e potere del gruppo. Il leader stabilisce relazioni duali con ogni seguace e si pone come tramite di tutte le relazioni interpersonali: egli rappresenta le ragioni, l'immaginario, il senso del gruppo stesso presso ognuno. Ponendosi come simbolo incarnato del gruppo, egli lo rende, in qualche modo, una comunità ideale.

Inoltre, il tipo di sociabilità che il leader suscita e tiene vivo nei seguaci è nettamente improntato all'allegrezza e all'affettività. Egli sceglie di porsi come tramite della circolazione affettiva e simpatetica, dando spazio al bisogno di empatia e di comunicazione *face-to-face*.

Lo stesso obiettivo dichiarato del gruppo di firewalking è il collante che tiene uniti tutti, sia pure temporaneamente, fino alla magica prova del fuoco. Al di là del tappeto di braci, l'adepto si aspetta di trovare la guarigione dalla paura, cioè dal malessere psichico (che

è spesso causa di quello fisico). La promessa del leader è: «gioia, salute e sicurezza», giacché — come egli dice — «una volta abbattute le barriere, quando la paura non più trattenuta abiterà a fatica in noi, potremo con allegria, ritmo e sicurezza, trasformare senza dubbi il pensiero in azione, la gioiosa fantasia in godibile realtà».

Il sistema di valori: contro la paura in nome della luna

L'ipotesi di lavoro che guidava l'équipe di ricerca si basava su due constatazioni fondamentali. La prima era che, seguendo il modello più diffuso delle nuove religiosità extra-istituzionali, cioè nate al di fuori e spesso in contrasto con l'establishment cattolico dominante in Italia, il gruppo di firewalking riflettesse i bisogni individualistici e narcisistici dell'attore sociale contemporaneo (ricerca del sé, rifiuto di una leadership etica ed autoritaria). La seconda era che, in particolare, esso si rivolgesse ad un certo tipo di soggetto sociale, identificabile grosso modo con la generazione degli anni '70, portatore di un sistema di valori e di una ideologia fortemente caratterizzati dal rifiuto della negatività storica, dall'attesa di una nuova era rigenerata, in breve, da un atteggiamento millenaristico.

Il gruppo sembrava infatti funzionare come gruppo transizionale di ri-socializzazione (J.L. Le Grand: 1988)[1], in cui soggetti nel cui vissuto erano dominanti esperienze di crisi e di rottura drammatica dei vecchi modelli di comportamento e dei vecchi stili di vita, legati alla cultura del dopoguerra e della società consumistica di massa, potessero riorganizzare un universo personale e culturale di reintegrazione nel tessuto sociale, attraverso i nuovi modelli di comportamento adattivo scaturiti dall'interazione e dalla socializzazione prodotte nel gruppo stesso.

Confermavano questa ipotesi interpretativa molti aspetti teorici e pratici del culto.

La simbologia del gruppo e i valori delle contro-culture contemporanee

L'apparato simbolico utilizzato dal gruppo, sia pure in modo non sistematico e non cristallizzato in dogmi e norme, ci introduce in un universo assai arcaico.

Nell'insieme, il rituale del passaggio sul fuoco ha come riferimento il complesso sciamanico, così come lo si evince dalla letteratura etnoantropologica (M. Eliade: 1951; M. Leiris: 1958; I.M. Lewis: 1971; G. Rouget: 1980); il leader utilizza tecniche di vario genere, in particolare gestuali e musicali (centrale è il movimento ritmico del corpo, l'uso del famoso tamburo e, in generale, degli strumenti a percussione), favorendo la propria e l'altrui trance. Lo stato alterato di coscienza consente ai partecipanti di affinare le percezioni extra-sensoriali per tutto il periodo della preparazione e, alla fine del ciclo di incontri, rende loro possibile l'effettivo passaggio indenne sui carboni ardenti. Il passaggio avviene tenendo conto delle fasi lunari e la luna è una protagonista importante del rituale, poichè l'adepto deve tenere conto della sua posizione rispetto al tappeto di braci durante il passaggio e relativamente alla gestualità rituale che lo sostiene.

Il complesso mitico che sorregge il rito è incentrato su un mito di morte-rigenerazione, e quindi anche di fertilità (apertamente sottolineata dalla presenza della luna): l'adepto sa che passare indenne sulle braci equivale a bruciare definitivamente la negatività presente nella sua vita, equivale quindi a morire, a troncare con il passato di sofferenza e a rinascere ad una nuova vita, in cui il disagio, la malattia, il dolore siano sconfitti e si trasformino in poteri. Si tratta dunque di un rito di passaggio con connotazioni millenariste, laddove il millennio è rappresentato dall'uomo nuovo che uscirà rigenerato dalle fiamme purificatrici. Nell'elemento del fuoco c'è naturalmente anche una forte componente prometeica: il passato negativo da cui si emerge rinnovati è un passato di confusione e di caos, mentre gli orizzonti su cui si apre il passaggio sul fuoco sono gli spazi di una riorganizzazione dei significati e dei contenuti culturali, di un riordinamento dell'universo culturale. Una nuova cultura nasce dalle ceneri del caos precedente. Lo sciamano si propone come eroe culturale e come mediatore e riorganizzatore del senso per tutta la collettività.

Se teniamo conto anche del fatto che le esperienze di coscienza alterata sono generalmente legate al bisogno individuale e collettivo di auto-affermazione, di rappresentazione drammatica dell'identità, in breve, di protagonismo sociale, è chiaro come il rituale di firewalking risponda ad una serie di bisogni esistenziali e culturali peculiari delle società complesse. Non si tratta soltanto del bisogno di affermare la propria identità individuale, tramite il protagonismo agito nella trance, ma anche della domanda di rappresentazione

simbolica di alcuni importanti contenuti, alternativi a quelli dominanti nella società, espressi dalle contro-culture degli anni '70.

L'affinamento delle percezioni extra-sensoriali, infatti, rimanda ad un rifiuto della comunicazione stereotipa e ruolizzata imposta dalla cultura di massa e, quindi, alla ricerca di nuovi modelli, non codificati, di comunicazione, in specie non verbali; l'attenzione al benessere psico-fisico e alla qualità della vita esprime il rigetto per la mentalità produttivistica e consumistica, che mette in secondo piano le esigenze primarie dell'individuo; infine, l'uso della simbolica lunare è un chiaro e preciso schieramento a favore di quei valori materni e affettivi, di tolleranza, fratellanza, sociabilità e piacere di vivere, che da un bel pezzo sono stati banditi dalle pratiche sociali e dall'immaginario della società post-industriale. Fare affidamento sui valori materni significa, infatti, rifiutare il modello di «padre padrone» che l'umanità agisce nei confronti della natura e degli animali, con l'inquinamento ecologico, e nei confronti di se stessa, con l'aggressività nucleare e le guerre.

Dal punto di vista sociologico il gruppo di firewalking si presentava, dunque, come un gruppo transizionale di ri-socializzazione, in quanto consentiva all'individuo il passaggio da una condizione negativa di conflitto e disorganizzazione culturale ad un nuovo mondo ordinato e dotato di senso, che aveva come referente il sistema di valori elaborato dalle culture alternative, criticamente presenti nella società contemporanea. La prova del fuoco rendeva, inoltre, disponibile all'adepto un'esperienza di auto-affermazione e di individualizzazione, contrapposta alla massificazione dei contenuti culturali che caratterizza i modelli di socializzazione dominanti.

Guarire una società malata

L'ipotesi interpretativa esposta nel paragrafo precedente era largamente soddisfacente e rendeva conto della maggior parte delle caratteristiche peculiari del gruppo di firewalking, collocandolo, d'altra parte, in un contesto più generale di analisi delle nuove forme di religiosità extra-istituzionali.

Tuttavia, alcune zone del culto mi pareva restassero oscure o non abbastanza decodificate da quell'ipotesi. Mi riferisco, in particolare, alla cultura della guarigione e all'identificazione del male da esorcizzare con le paure-malattie individuali, senza che queste ve-

nissero individuate o classificate in modo specifico. Veniva compiuta, invece, una sorta di personificazione della negatività con l'archetipo stesso della paura, come elemento distintivo della personalità sociale contemporanea, più che come specifico fantasma che abitasse questo o quell'individuo. Questo atteggiamento comportava poi, nella pratica del gruppo, il fatto che a nessuno era richiesto di dare un nome al proprio malessere psico-fisico o di render conto delle trasformazioni concrete avvenute nelle sedute di preparazione e nella prova finale. Quindi, pur essendo la struttura sociometrica imperniata sul rapporto duale fra il singolo soggetto e il leader, le storie individuali, i percorsi specifici di realizzazione e conquista del sé sembravano essere più un effetto marginale o parallelo delle pratiche collettive, che un obiettivo solidarmente assunto dal gruppo. C'era evidentemente un'altra meta più generale, non esplicitata e non sostenuta apertamente come valore del gruppo, cui tutti consapevolmente o inconsapevolmente tendevano.

Questa meta non era la semplice guarigione di questo o quell'adepto, ma doveva avere a che fare con il bisogno diffuso di guarigione e con il significato attribuito alla paura come momento esemplare della negatività della storia e come attributo della nozione contemporanea del male. E la risposta doveva essere contenuta nella struttura stessa del passaggio sul fuoco come culto tradizionale innestato in un contesto storico-sociale moderno. Occorreva dunque una riflessione più accurata sulle pratiche sciamaniche e sul loro significato in questa nuova forma di aggregazione sociale.

Il leader, in effetti, non aveva soltanto le caratteristiche tipologiche del carismatico, ma soprattutto quelle dello sciamano etnologico, salvo che per l'aspetto della intensa osmosi con la cultura tradizionale e salvo che per il ruolo fondamentalmente conservativo e integrativo. Mentre lo sciamano delle culture tradizionali è generalmente orientato alla conservazione dello statu quo[2], il leader di Bracciano era portatore di un carisma ambivalente, dal momento che oggi il sacro non è più socialmente riconosciuto come valore e il ruolo di guaritore non è più culturalmente legittimato. Nello sciamanesimo di Magrini, dunque, oltre a una funzione di re-integrazione culturale, c'è una percentuale molto alta di denunzia e di protesta, espressa proprio dall'obiettivo di superare, con la prova del fuoco, la PAURA.

Si tratta di capire meglio con che tipo di paura abbiamo a che fare e di decodificarne i contenuti concreti.

Si è visto che la promessa di guarigione è rivolta all'individuo, e quindi lascia ad ognuno la libertà di dare corpo ed espressione al proprio specifico modo di esperire il malessere della civiltà. Ma proprio questa libertà di identificare nella PAURA le proprie personali nevrosi, fa sì che il male da esorcizzare sia un contenitore molto ampio di ansie e squilibri, i più vari. Questo contenitore è una forma, la forma che il disagio assume nella società contemporanea: paura di rimanere incastrati nei ruoli sociali, paura di non potersi esprimere, paura di non potersi conoscere, paura di non saper comunicare con l'altro, paura di inaridirsi in esperienze non autentiche. È una paura di impotenza, di solitudine e di morte: proprio quella paura alla quale le società tradizionali sanno dare un volto e un nome con i riti della possessione controllata. Gli sciamani espellono il dolore dai corpi malati, dandogli un nome e un'immagine simbolica. L'impossessato incarna e poi domina il suo demone interno oggettivandolo come demone esterno.

Ma sono appunto l'impotenza, la solitudine e la morte i fantasmi che la nostra società non sa riconoscere né nominare, impedendo così all'individuo di identificarli e combatterli. La paura di oggi è la morte per l'inquinamento e il nucleare, la solitudine dagli altri esseri, umani e animali. Questi sono i terrori fondamentali espressi dall'odierno immaginario letterario, religioso, fantascientifico. È questo l'incubo cui il gruppo di firewalking ha dato volto e nome, creando un linguaggio che tenta di dominare il panico. Al rischio incombente di perdita del senso e della ragione fa fronte lo sciamano, lottando con testardo entusiasmo e praticando un esorcismo essenzialmente culturale.

La promessa di guarigione è solo apparentemente rivolta al singolo, ma in realtà riguarda una intera cultura, un modello di comportamento e uno stile di vita da cui l'uomo si sente sempre più minacciato; che non sa descrivere e non sa definire, dal momento che gli sono stati sottratti gli strumenti simbolici per farlo. La grande paura dell'uomo moderno non è altri che se stesso ed egli non lo sa esprimere in altro modo che ammalandosi.

È così che il neofita si sente attratto dalla prova del fuoco e dalla promessa di guarire.

Ma la sua malattia è il suo stile di vita, la sua malattia è il modello culturale cui si è conformato, sono i comportamenti sociali che subisce ed agisce nella vita quotidiana. La sua malattia è la sua cultura, la sua società che precipita irrazionalmente nel baratro. Non è quest'ultima perciò che può guarirlo, ma un'esperienza che

se ne ponga almeno parzialmente al di fuori. Ecco perché qui lo sciamanesimo funziona in parte come ri-socializzazione e in parte come denuncia e come protesta. Anzi, lo stile seducente e giocoso dello sciamano del fuoco vela appena un disperato e rabbioso grido di allarme. Questo richiamo, tuttavia, non è il canto del cigno, ma uno sdegnoso rifiuto di rassegnarsi: chissà che dalle energie e dall'immaginario del fuoco non scaturisca un modo di vita più umano.

ENRICA TEDESCHI

Note

[1]Le Grand parla di un ampliamento della sfera di azione, nelle società complesse, della socializzazione secondaria. In questo caso, ho utilizzato il termine ri-socializzazione per sottolineare l'elemento della rottura con il passato e con i vecchi modelli di vita che caratterizza in genere i processi di conversione e, in particolare, la tipologia dell'adesione al gruppo di firewalking.

[2]Salvo che nelle società oppresse politicamente dove il guaritore tribale esplica anche un ruolo contestativo di riappropriazione dell'identità culturale. (V. Lanternari: 1960; I.M. Lewis: 1971).

Riferimenti bibliografici

Bastide, Roger, 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.

Bourguignon, Erika, 1976, *Possession*, San Francisco, Chandler and Sharp Publishers.

E. De Martino, 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.

Daniélou, Alain, 1979, *Shiva et Dionysos*, Paris, Arthème Fayard.

Eliade, Mircea, 1951, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, Payot, (1968 II).

Gallino, Luciano, 1984, «Identità della tradizione — tradizione dell'identità», introduction to G.L. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli, 7-13.

Hiernaux, J.P., Rémy, J., 1978, *«Socio-political» and «Charismatic» Symbolics: Cultural Change and Transactions of Meaning*, in *Social Compass*, XXV, 1, 145-163.

Lanternari, Vittorio, 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli.

Lanternari, Vittorio, 1988 *Medicina, magia, religione. Dalla cultura popolare alle società tradizionali*, Roma, Esedra.

Le Grand, Jean-Louis, 1988, «Espaces transitionnels de socialisation», AIS Conference «Biographie et cycle de vie», Marseille, June 27-29 (dattiloscritto).

Leiris, Michel, 1958, *La possession et ses aspects théatraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon.
Lewis, Ian M., 1971, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books.
Macioti, Maria Immacolata, 1988, «Magia ed esoterismo. Primo rapporto di ricerca su alcune realtà italiane», Conference «Diabolos, Dialogos, Daimon», Turin, October 17-21, ora in Filippo Barbano e Dario Rei, a cura di, *L'autunno del diavolo*, Milano, Bompiani 1990.
Pace, Enzo, 1987, *Il tempo della conversione nei movimenti religiosi: il caso degli Arancioni*, in *Religioni e società*, 3, 96-114.
Rouget, Gilbert, 1980, *La musique et la trance*, Paris, Gallimard.
Villa, Giorgio, 1988, *Estasi e sacrificio nel culto degli Anastenarides*, «La Critica Sociologica», 85, 79-96.
Weber, Max, 1960, it. *Economia e Società*, Milano, Comunità.

Nostalgia del Watergate

*Correva l'anno 1974. Il Congresso si riuniva in lunghe, appassionate sessioni. Washington era calda, calda e umida. Dal Potomac esalavano fumi fetidi da far invidia al Tevere. Si discuteva del futuro del Paese e dell'onestà del Presidente. Alcuni nomi ancora si ricordano: nomi etnici, almeno due italo-americani (Rodino, Sirica), anche se tutta l'iniziativa dell'*impeachment *sembra un complotto ordito dal New England contro il* parvenu *della California. Richard Nixon smentiva, sudava, sul mento un filo di pelurie da cinque del pomeriggio, sudava, ammetteva, ritrattava, alla fine si impiccava nei sottili, tenaci fili delle sue bobine, e si dimetteva. Perché poi tutto il baccano? Ma perché aveva detto una bugia, una piccola, minima ridicola bugia. Se in altri paesi, pur appartenenti al Patto Atlantico, alla NATO, a quel che seguirà e che ancora non si sa come si chiamerà, si dovesse seguire quel criterio, si resterebbe ben presto senza politici, senza rappresentanti, soprattutto senza presidenti. Silenzio e vuoto assoluto. Che bellezza. Forse una nuova vita politica, e non solo politica, potrebbe allora ricominciare.*

ARTURO RE

Giovanna D'Arco, o del romanzo popolare

È un romanzo popolare, quello in cui Maria Luisa Spaziani propone la storia di Giovanna D'arco. È composto da sei Canti in ottave e un epilogo, scritto in endecasillabi, con l'inserzione a volte di qualche decasillabo, inteso a sottolineare un momento di distacco o di pausa, a rendere il clima di indifferenza di una folla che assiste da lontano a una battaglia o ancora, la pigrizia e la mancanza di coraggio del Delfino-re. Molti critici letterari hanno elogiato il testo (M.L. Spaziani, Giovanna D'Arco, *Milano, Mondadori, 1990) par-*

landoné come di un grande poema, attribuendo alla Spaziani la reinvenzione di un genere letterario che sembrava ormai desueto ed improponibile. E certamente si tratta di un poema squisito, se riesce dopo tanti anni e fiumi di inchiostro a rendere ancora godibile la storia della Pulzella. Tutti abbiamo ricordi di testi letti o di film o spettacoli teatrali in merito. Molti ricorderanno i corti capelli biondi di Ingrid Bergman, nella interpretazione di una delle più popolari storie di Francia, in cui una giovane pastorella, di colpo, senza apparente preavviso, si scopre la vocazione del guerriero, è chiamata da voci divine (o, chi sa? sataniche) a portare gli eserciti in guerra, a trascinare il titubante Carlo all'unzione di Reims.

Qui la storia è scritta però da una grande poetessa e assume il sapore della fiaba, pur avendo nel contempo la concretezza delle cose quotidiane; è una storia che vive di un ritmo incalzante, che si sofferma su raffinatezze ed ironie deliziose. L'apertura è strana e moderna, come se si aprisse una quinta di teatro: «Vedevo un muro bianco: voi direste/ uno schermo, una storia che s'illumina.» C'è un raggio obliquo che sbuca dalle nuvole, ci sono lillà a chiazze che velano il muro, che offuscano i sensi. Giovanna racconta la sua storia in prima persona. È la storia di una famiglia che vive modestamente, in ristrettezze; sono in sei in una piccola casa: una camera per il padre e i due fratelli, un'altra per la mamma, lei stessa, la sorella più grande, Caterina. Ci si sveglia alle cinque, d'estate e d'inverno. Si dorme in terra su sacconi di paglia: tutti meno Caterina che ha un letto di legno, intarsiato di gigli di Francia. Giovanna ha per lei affetto e rispetto. Non dorme nel letto della sorella ma lo mette a posto ogni mattina «con lievi carezze/ alle lenzuola candide di lino». Una sorella diversa, che non sa mungere le capre, che rifiuta i lavori di cucina, che quando la campana suona a vespro non si unisce alle preghiere della famiglia: «E se il Vespro soave ci chiamava/ con le campane a benedire il buio,/ lei serrava le labbra, non voleva/ pronunciare il bel nome di Gesù.//» Fra le altre meraviglie, un giorno arriva un cavaliere con un paggio al seguito e un dono per Caterina: un tappeto trapunto di rose, in cui zampillano fontane. Reca un nome ricamato: Isabeau; e, cosa ancora più strana, il padre non reclama per sé quella meraviglia: pure, la gente viene da lontano per vedere il tappeto. Dubbi, incertezze, mezze parole che riguardano «... il mistero/ di una sorella di tanto riguardo/» saranno chiariti da Michele, l'arcangelo circonfuso di luce il cui ricordo è abbinato a quello dei lillà che si appoggiano alla casa.

La mano sull'elsa, Michele spiega in un linguaggio oscuro eppur chiaro: «Tutto ciò che lui disse, un giorno fu.» Ed ecco la storia di Caterina, letta attraverso l'ottica del tempo e della religione: «Ah Caterina, figlia di regina,/ buio frutto di madre maledetta/ (ma non figlia di re), alla Romea/ spedita a balia e poi dimenticata./»

Dimenticata finché a corte qualcuno rispolvera le profezie di Merlino, sottolineando l'effetto psicologico che farebbe, sulle truppe demoralizzate, l'apparizione di una fanciulla di stirpe reale che chiami alle armi il popolo contro gli invasori. E comincia così, in fretta, la preparazione di Caterina. Dame arrivano per insegnare la lingua francese, frati che hanno ben conosciuto il mondo e le arti marziali spiegano la scienza della politica, i segreti della tattica militare. E Giovanna ascolta. Ascolta prima dietro una porta, poi verrà ammessa alle lezioni. Ed è lei che, in fretta, avidamente, apprende: «Presto parlai francese, presto seppi,/ incalzando la dama con domande,/ le vicende dei re, inni rimati,/ numeri fino a mille...». E non solo: apprende anche «regole di tornei, scienza politica,/ il linguaggio dei grandi fra di loro/ e come ai grandi parlano i borghesi//». Giovanna assorbe le nuove lezioni, impara come si sferra un assalto, come si confonde il nemico: «Bevevo le parole come beve/ la terra a luglio un provvido acquazzone./». Caterina invece odia quanto le viene insegnato, rifiuta di cavalcare con i calzoni, è spaventata e recalcitrante di fronte al ruolo che vogliono assegnarle, in quanto figlia (sia pure illegittima) della regina Isabeau. L'altra, Giovanna, è entusiasta di apprendere, sembra fusa col suo cavallo. Che fare? La Spaziani, con un tratto di grande modernità ed efficacia, chiama in causa direttamente il lettore: «Non crediate che fosse possibile/ concepire l'idea che vi viene./ Non si corregge un ordine di corte,/ sangue plebeo non assurge ai re.//». Caterina piange tutta la notte alla prospettiva di andare a Vaucouleur, e Giovanna, spinta da Michele, dichiara la propria decisione di sostituirsi alla sorella: «... dissi/ che mi assumevo la gloria e la croce,/ che a lei mi sostituivo, che abbracciavo/ quel destino che più mi somigliava./». Caterina accetta. È la separazione, dolorosa come tutte le separazioni, resa ancor più dura dalla impossibilità di una spiegazione, di un addio, dalla consapevolezza che non ci sarà ritorno: «Né congedo per me dai genitori/ né dai fratelli o dalle dolci amiche/ mie compagne di pascoli...» L'Arcangelo impone un taglio netto. Che penserà la madre? Forse l'angelo avrà parlato anche a lei? «Forse un

angelo parla a tutti, eppure/ in quel supremo istante pochi ascoltano,/ pochi hanno l'orecchio e l'ubbidienza/ delle radici che a gennaio dormono./ Dal profondo una voce bisbiglia,/ giunge un brivido ai rami più lontani./ Nessuno se ne accorge ma è partita/ a buie ondate un'altra primavera.//» E Giovanna inizia il viaggio, lascia dietro di sé i paesaggi noti, la casa, «... e le rugose/ mani benedicenti di mia madre/ senza benedizione per Giovanna.//».

Ed ecco la presentazione a Roberto di Baudricourt, l'arrivo in vista della città dove si trova Carlo, quello che Giovanna chiama «il mio Delfino-re». Privilegiata già dalla visione dell'Arcangelo Giovanna ha ormai anche ulteriori illuminazioni, predice la morte a breve di un armigero che l'ha insultata: poche ore dopo le truppe l'acclameranno come Giovanna la veggente. Ed ecco l'incontro con Carlo, il tentativo di confonderla con uno scambio di personaggi: Giovanna va dritta verso il futuro sovrano. In un colloquio privato lo rassicura, gli parla in tono imperioso, dà lezione di coraggio al futuro re dei francesi: «Subito bisognava liberare/ Orléans dall'assedio degl'inglesi./ Al massimo entro un mese. Dio lo vuole.//» E non basta. Di fronte all'evidente titubanza del re, lo richiama al suo ruolo: «Dal fondo della storia della Francia/ il sangue grida! E tieni alto il capo/». Nella sua impazienza, chiarisce «... Volevo// però subito, subito il comando./ Tra nove ore, all'alba, mi aspettava/ con le truppe la strada di Orléans.//» Le disillusioni non tardano; le lezioni sono dure e immediate: «Non basta che Dio voglia: questa è stata/ la prima amara scienza. La seconda/ fu di accorgermi presto ch'è illusione/ distinguere alleati da nemici.» Tempo prezioso viene buttato in esami della verginità di Giovanna, della sua conoscenza delle cose divine. Lei morde il freno.

Arriva infine maggio, e Orléans è in vista. Al fianco di Giovanna i suoi più fedeli capitani: fra questi, splendido, simile all'Arcangelo, Gilles de Rais. Ed ecco l'assalto, il fragore delle armi, le mura espugnate, il vessillo di Giovanna che sventola «... nel più bello dei cieli sognati.» La gioia della vittoria, l'ebbrezza del trionfo risuonano nei versi: «Alto pulsava il cuore della vita,/ dolce e violenta, misteriosa e bella,/ rosa di maggio che al suo tempo s'apra.//»

Il canto IV ha un'apertura trionfale, fiduciosa: «E un cielo in fiore ci vide partire/verso cinque vittorie già annunciate...». Siamo già nei pressi di Reims: ed ecco che si fa incontro l'arcivescovo, ecco che suonano trecento campane. Ecco Carlo che arriva da Chinon. Sulle vetrate della Cattedrale risplende l'Arcangelo

Michele; sul transetto sono in mostra le diciotto bandiere di Giovanna e dei capitani, lo stendardo di Giovanna. Carlo viene consacrato re. Il riscatto della Francia sembra vicino. Ma di colpo lo scenario cambia. I versi recano fino a noi l'eco dello stupore, dell'incredulità di Giovanna: vuole tenere consiglio, e i capitani vogliono invece brindare, i soldati si abbandonano alle libagioni. Giovanna intima al re: «Si batta il ferro finché il ferro è caldo». La risposta, deludente, non tarda: «Che ferro caldo? Non volevo, disse/ riposarmi dei lunghi travagli?» Parla persino, Carlo, di tregua. Che tregua? urla Giovanna: tregua vuol dire dare tempo all'esercito nemico per rafforzarsi. Il dialogo è incalzante. Da un lato Giovanna, tesa alla sua missione, convinta della necessità, dell'urgenza della riconquista della Francia. Dall'altra il re, forse pavido, certo ambiguo; il re che di fronte alla foga di Giovanna «Disse che in fondo erano parenti/ con il re d'Inghilterra, che infierire/ sul nemico battuto era peccato./ Ma forse no, concesse...». Non voleva, Giovanna, tornare a Domrémy? Pronti per lei un brevetto di nobiltà, un premio in denaro...

Partirà ancora, Giovanna. Ma in ritardo, sfiduciata, con un esercito raccogliticcio, con pochi amici al fianco: fra questi, Gilles. Parigi chiude le porte davanti a questo esercito chiamato in dubbio dalla assenza del re. Nella sua temerità la Pulzella si spinge nel folto della mischia, non bada all'ora e al ponte levatoio, è circondata dai nemici, cade: «... Inciampavo/ nelle aguzze macerie del mio sogno//».

Ed ecco il processo, che si celebra con la chiara volontà, comunque, di arrivare alla pena di morte.

Ma — e la variante non è da poco, viene incontro a molti sogni, a molte ipotesi già più o meno timidamente avanzate — una dama di sangue reale la sottrae al rogo, la persuade a seguirla: Giovanna, dice la dama, ha ancora una missione davanti a sé. E Giovanna, sfuggita alla morte, ancora incerta e frastornata, si trova di fronte ad un'altra dura verità: il re non sa che farsene di lei, ne temerebbe, probabilmente, il ritorno, se solo potesse supporlo. Poco alla volta, si fa strada in Giovanna la sensazione di essere venuta meno al proprio destino. L'angelo è scomparso, non le parla più. Si adatta a un matrimonio «di coscienza» che dura un paio d'anni e le dà uno status: è ormai la castellana di Jaulny, un piccolo feudo di «... quattro torri/ austere, venti servi, otto cavalli». Roberto des Armoises, già suo capitano, passato il momento del pericolo e dell'abnegazione, si annoia. Arriva, un giorno, una sua ambasciata con il priore di un

vicino convento; Roberto chede perdono all'amata sposa, parte crociato in Terrasanta. Commenta, Giovanna: «Della Crociata mai ci fu notizia» ... E chiarisce la Spaziani nella Postfazione*: «Robert si annoia a Jaulny... non è all'altezza di reggere per tutta la vita un iniziale moto di generosità e di affetto... Ci veda, chi vuole, un'allegoria del matrimonio.» (p. 104).*

Ed ecco, nelle giornate tutte uguali, prive di storia, un brusco mutamento: è un fraticello hussita che arriva da Praga, che racconta di un miracolo compiuto da Giovanna: le armate che all'epoca erano già pronte a muovere da Londra e a schiacciare gli hussiti sono state dirottate a soccorrere Inglesi e Borgognoni ridotti a mal partito dalle truppe di Giovanna. Il fraticello nutre dubbi circa la fine della giovane guerriera, ha trovato tracce di una sua recente visita ad Orléans. D'altro canto Giovanna gli è apparsa in sogno, esortandolo a dimenticare «... le voci che serpeggiano/ qua e là a offuscare la più bella storia» (p. 80). E Giovanna comprende di essere venuta meno al suo destino, di essere sopravvissuta alla sua leggenda: e consapevolmente facendo agio sulla verità giura al fraticello che la visione era veridica, lo esorta a cessare dalle ricerche. Meglio dare il finale quale avrebbe dovuto essere: «... Dio metteva/ per sempre sulla storia il suo suggello.»; è questa quindi la «vera verità» da raccontare alla gente.

Dopo anni di stasi, di equivoci, di silenzio, tutto sembra assumere un senso e una forma. Gli eventi incalzano. E, innanzi tutto, chi aveva preso il posto di Giovanna sul rogo? La rivelazione della fine di Caterina è improvvisa, Caterina che si autodefiniva «regina delle streghe»: «Tutta la notte la sognai gridando,/ piangendo dentro il più angoscioso sogno...». È un dubbio che è già certezza: «Lei, quella buia figlia di regina,/ si era arrogata un titolo fatale.»; lei si era persa dietro sogni oscuri... Salgono miasmi dal passato, e l'Arcangelo, ancora, tace. Ma ecco a un tratto accorrere un famiglio, in grande allarme: brucia la foresta, ardono e si inceneriscono le querce millenarie. Cosa ordina la castellana?

È, e Giovanna ne è immediatamente consapevole, la seconda ed ultima possibilità che le viene offerta. Non mancherà ancora al suo destino. Il fuoco che le arde le vesti si confonde con la visione dell'Arcangelo, con il ricordo dei lillà che crescevano addossati al muro della casa natia.

Magia e improvvisazione, in questo poema della Spaziani? Sì e no, a quanto appare dalla lettura della Postfazione. *Queste note*

parlano infatti di un interesse di anni intorno alla figura della giovane guerriera, di ricerche fatte, interrotte, riprese, di colloqui con storici di diverso orientamento, di viaggi a Domrémy, a Parigi, a Londra per la consultazione di archivi. Vi si parla di colloqui con la famiglia Sermoise (per corruzione da «des Armoises»). Ne nasce una interpretazione del tutto personale della storia di Giovanna (La Spaziani parla di un «giallo») che si discosta dalle versioni ufficiali e anche, in parte, dalle tesi «dissidenti». La Spaziani rivà alle tante incongruenze storiche (Giovanna aveva, ad esempio, sullo stendardo i gigli di Francia, segno di nascita regale, tagliati però in diagonale, a indicare una nascita illegittima), ricostruisce clima e mentalità dell'epoca (vedi la denominazione di Caterina come «buia figlia di regina» o ancora «buio frutto di madre maledetta») e nello stesso tempo si permette ironie sottili o evidenti (vedi la descrizione del banchetto dopo la presa di Orléans), interpretazioni personali, insistenze su punti controversi, quali la figura di Gilles de Rais, forse il più amato fra i capitani di Giovanna. Non solo, ma la Spaziani riporta un colloquio con Roger Caillois, Accademico di Francia, circa la possibilità o meno di un così forte rovesciamento di carattere in Gilles, che sarebbe passato in breve tempo da paladino della cristianità e di Giovanna a efferato assassino di bambini. Reazione dovuta forse al processo e al martirio di Giovanna? Caillois non sembra propenso a dar fede a interpretazioni di tipo psicanalitico — sempre comunque congetturali — e avanza invece ipotesi di tipo eminentemente sociale, che la Spaziani sembra riportare non senza una certa soddisfazione: era un'epoca in cui era abbastanza usuale il ratto di bambini a scopo di riscatto. Che le accuse contro Gilles siano state opportunamente montate dalle autorità dell'epoca e dal re, che poteva così appropriarsi dei feudi e dei beni di chi aveva cessato di essere utile in armi? Ipotesi certo inquietante, ma non priva di logica e corroborata da altri casi esemplari; fra l'altro, avrebbe permesso di ridimensionare un personaggio probabilmente troppo ingombrante e scomodo...

È impossibile dar conto compiutamente della ricchezza di questo «romanzo popolare», dell'arte e della creatività che lo sostengono (vedi ad esempio l'invenzione del linguaggio dell'Angelo). Mi sembra comunque che sia da sottolineare come la vena poetica della Spaziani, la sua creatività e la scrittura di getto di Giovanna D'Arco *si sostanzino di fatiche preliminari di anni, di ricerche accurate, di documentazioni d'archivio, di testimonianze. Il romanzo sboccia*

poi in poco tempo, quasi per generazione spontanea: ma dietro a sé ha una ampia conoscenza della cultura, della storia, della mentalità dell'epoca e della Francia, una preparazione non certo improvvisata. Il risultato è un racconto poetico di grande fascino e di immediata efficacia, in cui liricità e comunicazione trovano punti di incontro molto felici.

MARIA I. MACIOTI

Incontri con i Rom

Nell'ambito di una settimana dedicata ai Rom, alla loro cultura, alla agevolazione di uno scambio con il resto della popolazione, si è tenuta a Roma — città in cui cresce l'insofferenza verso gli zingari, che restano una realtà largamente sconosciuta — una giornata su «il gioco, il sogno, la poesia nel mondo dei rom» a cura dell'Opera nomadi e dell'associazione «Rasim Sejdic». Nello stesso complesso sono esposti disegni di bambini, storie da loro scritte e illustrate; vi sono altri lavori fatti durante i corsi di alfabetizzazione, ad esempio articoli della Costituzione italiana contornati da brani di giornali che mostrano con evidenza il distacco fra teoria e realtà. Sono presenti molti uomini e bambini rom, insegnanti che si occupano del centro culturale, che con Massimo Converso e altri curano la biblioteca. Il pomeriggio si apre, in un ambiente ampio, ai cui lati sono esposti prodotti artigianali di vario tipo, con la musica suonata da alcuni rom con strumenti fra cui primeggiano violino e organetto. Seguono discorsi ufficiali tollerati con buona grazia dagli astanti (ci colpisce quello del presidente della XII circoscrizione che richiama le associazioni volontarie ad un maggiore impegno, senza per altro spendere una parola sulle carenze pubbliche) e quindi parlano alcuni rom. Sottolineano lo stato di incuria e di abbandono dei campi nomadi, l'inesistenza di servizi decenti. Molti dichiarano lunghi periodi di permanenza a Roma: 20, 30, 40 anni di inutili attese. C'è chi ha fatto studiare i figli, gli ha fatto seguire corsi di formazione. Con quale risultato? La disoccupazione. La denuncia è dura e netta, chiama in causa le carenze della classe politica che a livello locale sembra fare poco o nulla, ma anche la più vasta società, che

non procura lavoro e si erge a giudice impietoso di fronte a qualche episodio di intolleranza, criminalizzando una popolazione.

Si tenta un discorso di tipo culturale. Viene presentato un libro di Diane Tong, Storie e fiabe degli zingari, *edito da Guanda. Vengono lette poesie in lingua romanés e poi in italiano, per gli ospiti. Sono poesie che parlano di sofferenze, di stanchezza, di paura e di carcere, ma anche di stelle brillanti, di colori vivi, di musica, di pulcini e conigli, di gabbiani bianchi. Una poesia di Fikret Cismic,* La notte dura, *ricorda la piena del Tevere del 28 novembre 1987: «Sotto la pioggia bambini piangono per la paura,/ tutti i bambini vicino alle stufe/ le donne preparano da mangiare/ gli uomini portano legna./ Il Tevere cresce./ La paura è tremenda: oh Dio salva noi poveri Rom!/...».*

Dovrebbe essere una giornata di confronto, si vorrebbero offrire strumenti di conoscenza agli ospiti (fra questi, Clara Gallini e Sandro Portelli, dell'Università di Roma «La Sapienza», Luciano Ciocchetti e Anna Rossi Doria, consiglieri comunali), ma come già in altre occasioni, le emergenze prevalgono e stravolgono pianificazioni accurate, lavori di mesi: né si capisce perché si debbano verificare queste situazioni di emergenza. Comunque, Converso annuncia lo sgombero di un gruppo di nomadi da La Rustica, motivato, sembra, dalla pericolosità della zona, sopra una falda acquifera (ma perché mandarceli, se si sapeva di una difficoltà del genere?). Lo sgombero, a quanto gli è stato detto, avverrebbe la mattina dopo; lui è stato pregato di trovare in nottata un altro posto: la logica per cui, ancora una volta, il volontariato è chiamato a rispondere su questioni di pertinenza pubblica, sfugge in primo luogo a Converso. Il freddo e lo scoraggiamento si fanno strada fra gli astanti; fra loro c'è un uomo che è stato ferito nel raid di Bologna. Memorie cupe riaffiorano, c'è chi ricorda che i nazisti uccidevano i Rom bucando loro il capo con un chiodo, per non sprecare cartucce.

È difficile parlare di gioco, di sogni, di poesie nel mondo dei Rom quando premono ricordi del genere, paure oscure, quando si parla di mandare via decine di famiglie e dei feriti dai luoghi abituali per spedirli non si sa dove. Che ancora i Rom provino a comunicare certi contenuti, che vogliano credere nella possibilità, nonostante tutto, di un incontro fra diverse culture, che ci offrano testimonianze della vita quotidiana e suggeriscano letture perché possiamo conoscerli meglio (suggerimenti bibliografici sono contenuti anche nella pubblicazione Il lungo cammino *distribuita in questa occa-*

sione) e non si rifiutino a un dialogo, mi sembra, date le circostanze, notevole. Forse, chi sa, potrà anche, in un futuro non troppo lontano, essere produttivo?

MARIA I. MACIOTI

Una piccola svista: hanno dimenticato la gente

L'Italia, fra le democrazie parlamentari rappresentative, a tutt'oggi è forse l'unica in cui abbia corso la formula «classe politica». Altrove farebbe ridere. Nessuna meraviglia. La cultura antropologica italiana è rimasta profondamente familistica e dinastica. Ai padri succedono i figli: basta scorrere i nomi dell'annuario della Camera, la gloriosa — si fa per dire — «Navicella». È così anche in altri campi. Quando un capo d'industria muore senza eredi diretti ci sono i nipoti, magari i cognati. Ma stiamo alla politica. Perché qui le conseguenze sono più corpose: troppi politici professionisti, cioè troppe persone vivono di politica invece che per le loro idee politiche. L'Italia è la sola «democrazia» che sia riuscita a fare un piccolo capolavoro. In America hanno separato lo Stato dalla Chiesa; in Italia si è andati oltre: si è riusciti a separare i cittadini dalle istituzioni. L'Italia può infatti contare su una «classe politica», che forse, data la sua longevità, andrebbe chiamata, più propriamente, «casta politica». Per questa ragione, forse, la grande discussione attualmente in corso sulle riforme sembra soffrire di una piccola svista. Presidenti e segretari di partito, ministri, deputati, esperti fanno a gara e si spremono le affaticate meningi per partorire riforme istituzionali, correggere la Costituzione, magari riformularla e rifondarla ab imis. *Benissimo. Ma si parlano solo fra loro. E non sembrano badare molto alle forme, se ne infischiano delle regole costituzionali tuttora in vigore. Tutto sommato, danno un bel contributo al progressivo, ormai — sembra — ineluttabile scivolare dallo spirito di famiglia e di corporazione verso lo spirito di mafia. Sorge anzi il dubbio che fra mafia comune e mafia politica non ci sia mai stata una vera e propria soluzione di continuità. La gente, i cittadini comuni sono fuori dalla porta. Sembra che non c'entrino per niente. Si gioca a dadi sulla loro pelle. Ma nessuno ci bada. La gente è*

stata semplicemente dimenticata. I politologi italiani sono colti, attenti all'estero, comparativi e meticolosi. Ma per la gente, no, non hanno orecchi, non hanno occhi. È troppo «slabrata», non la si può accomodare in un modello. Ma la gente chiede solo il vecchio, sentimentale buon esempio del rispetto della legalità. Se la Corte costituzionale, attualmente in carica, ammette un referendum perché lo riconosce «costituzionale» possono esponenti politici di primo piano dichiararlo «incostituzionale»? Se un presidente della Repubblica giura di difenderne la Costituzione quale supremo arbitro e garante, può scendere poi nella lotta politica quotidiana schierandosi con una corrente d'opinione, legittima certamente ma ovviamente partigiana, senza con ciò tradire il compito cui ha giurato di essere fedele? La gente è semplice, non capisce; non comprende peché, grandi riforme forse necessarie e anche urgenti a parte, non si cominci con il rispettare la legalità, la pura e semplice legalità; ci vorranno legioni di Miglio Sartori Bobbio Pasquino eccetera eccetera per spiegare. Ma, la gente non conta. Perché è stata messa tra parentesi, dimenticata. Se ne ricorderanno solo quando sarà venuto il momento, a loro insindacabile giudizio, di manipolarla, spingendola magari a «plebiscitare» il padre-padrone, l'uomo provvidenziale di turno.

EMILIO SCAVEZZA

In memoriam Anthony Wade-Brown

La sera del 15 giugno 1991, verso le 22.30, mentre passeggiava con un'amica per viale Liegi a Roma, Anthony Wade-Brown è stato ucciso da un'auto che lo ha travolto insieme con la sua compagna.

È difficile per noi, suoi colleghi e amici, rassegnarci all'idea che Anthony non comparirà più, all'improvviso, nei nostri uffici, con una modestia pari al suo grande valore scientifico, fra una trasferta africana e l'altra. Aveva del ricercatore sociale sul campo alcuni tratti caratteristici: la partecipazione e il distacco, il gusto per l'avventura e la tenace capacità di riflessione. In un mondo accademico sempre più dilaniato da lotte di potere e da ambizioni non sorrette da reali doti scintifiche, Anthony Wade-Brawn era una eccezione

luminosa. Spesso con l'aria di un assente, dotato però delle «sguardo da lontano cui nulla sfugge», presente nei momenti decisivi. Ricorndiamo la sua collaborazione a questa rivista, il suo contributo sugli Nzima del Ghana, i suoi diari africani in cui la notazione antropologica non oscura le virtù di una freschezza narrativa non indegna della migliore tradizione letteraria.

Doveva partire l'indomani, per il Dahomey. Ci aveva promesso articoli e note di viaggio. Ci è stato strappato per un viaggio definitivo. Il ricordo della sua presenza ci accompagnerà per sempre. Mentre esprimiamo la nostra solidarietà al Dipartimento di Studi glotto-antropologici così duramente colpito anche nelle persone di Giorgio Cardona e di Diego Carpitella, assicuriamo che questa rivista tornerà sui contributi scientifici di Anthony Wade-Brown.

F.F.

L'ECO DELLA STAMPA®

dal 1901 legge e ritaglia giornali e riviste

per tenerVi al corrente di ciò
che si scrive sul Vostro conto

Per informazioni: Tel. (02) 76110307

SCHEDE E RECENSIONI

SALVATORE ABBRUZZESE *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Les éditions du Cerf, Paris, 1989 (ed. it., Laterza, Bari, 1991).

È singolare che un libro come questo su un fenomeno socio-religioso tipicamente italiano esca dapprima in Francia e poi in Italia. Ma non è questa la sola singolarità. È anche la prima volta che in forma compiuta di volume venga condotta una puntuale analisi scientifica del movimento di Comunione e Liberazione. In essa l'autore non mostra né alcune faziosità anti-CL né alcuna condivisione acritica. Solo alla fine Abbruzzese si lascia andare a qualche sommesso giudizio di valore negativo. Pregio maggiore del testo è dunque la distanza dello studioso rispetto al tema trattato. Va anche detto che la ricostruzione è ampia e particolareggiata, anche se forse appare debole sul piano della disamina strutturale di CL. Per il resto, comunque, c'è molto da apprendere. L'impostazione del saggio è tendenzialmente descrittiva. Il che non significa che manchi un'impalcatura teorica, che però è piuttosto *soft* ed appare come una sorta di sfondo anziché come una griglia costrittiva. Si viene così a sapere delle 18 branche estere di CL, della «Compagnia delle Opere» molto attiva attraverso forme cooperativistiche, del ruolo del «Movimento Popolare» quale emanazione di CL in campo politico, delle operazioni socio-economiche a sostegno di tutto il movimento. Fra gli altri caratteri emergenti vengono individuati il cameratismo e la forte autoreferenzialità, che accompagnano le numerose iniziative giovanili (e non) messe in cantiere sia nelle università che nelle parrocchie (o, preferibilmente, nelle diocesi). Rispetto agli undici altri volumi su CL (ma è probabile che fra inediti e irreperibili altri ve ne siano), questo saggio dell'unico sociologo italiano che sia membro del prestigioso Groupe de Sociologie del Religions, di stanza presso il CNRS di Parigi, mentre pare chiudere definitivamente il discorso su CL, ben altre prospettive lascia aperte, non sondate. Dalla lettura del volume si desume immediatamente la capacità fagocitativa esercitata da CL nei confronti del mondo moderno. Non si tratta dunque di contrapposizione ma di giustapposizione o meglio di sovrapposizione, quasi a cavalcare la tigre del progresso tecnologico ma per finalità più tradizionali di proselitismo e comunitarismo. Non è un caso che Comunione e Liberazione intervenga lì dove lo Stato si ritiri, rinunci ad operare. Ecco nascere allora i luoghi di solidarietà sociale e di sociabilità interpersonale: mense universitarie ed aule riservate agli studenti. Il tutto si giova di presenze carismatiche che non si limitano alla sola figura del fondatore, don Luigi Giussani. Sono soprattuto le figure di laici dal marcato protagonismo che intrattengono un positivo rapporto ed un efficace contatto con le istituzioni. È forse emblematico in proposito il titolo di «Nuovi Gesuiti» attribuito dal *Time*. Del resto esiste una vera e propria congregazione sotto il nome di «Fraternità», riconosciuta sin dal 1981. Vi sono collegate, in qualche modo, nu-

merose cooperative fra cui quella universitaria di «Studio e Lavoro».

In pratica è arduo tracciare il profilo della «nebulosa» CL e di tutte le «opere» che vi si richiamano. La mancanza di un'adesione di tipo ufficiale (salvo nei casi previsti a livello giuridico) rende impossibile una quantificazione precisa degli aderenti. In genere le cifre che vengono fornite in ambito ufficiale si aggirano sui 100.000 adepti. Di particolare importanza sono fra l'altro i «Centri di Solidarietà» (olre un centinaio in Italia) che fungono quasi da uffici del lavoro e della massima occupazione, dunque di fatto sostituiscono l'opera carente dello Stato. Nella nebulosa di CL agiscono varie modalità di presenza: dalle proprietà immobiliari alle case editrici, dalle riviste alle scuole. Negli statuti si rintraccia sovente il riferimento alla dottrina sociale della Chiesa. I più fedeli si ritrovano nella «Pia Associazione Laicale» detta «Memores Domini». Uno dei punti salienti delle iniziative cielline è la visibilità. Cruccio del fondatore fu infatti a suo tempo il notare che i giovani comunisti tendessero ad unirsi e testimoniassero a viso aperto la loro appartenenza. Le vicende che ebbero a caratterizzare il cammino di Gioventù Studentesca (la prima creatura di don Giussani), a Milano negli anni sessanta, si sono puntualmente ripetute nel caso di Comunione e Liberazione, dapprima osteggiata e poi accolta come movimento riconosciuto a livello di Chiesa ufficiale. L'impegno di CL in politica prende le mosse dalla campagna del referendum sul divorzio nel 1974. E già nel 1987 è cospicuo l'apporto di voti alla DC: quasi un milione. Nel 1973 era già iniziata la presenza nelle università attraverso i «Cattolici Popolari», che mirano a creare forti legmi a fronte della fragilità e della dissipazione presenti nella società contemporanea. La contraddizione più evidente è invero quella che scaturisce dal rifiuto del mondo moderno, senza però disdegnare del tutto le opportunità offerte dalla modernità. In effetti CL pare approfittare della deriva della modernizzazione ed in pari tempo giocare con la stessa modernità. Il notevole ed indubbio successo già riscosso fa presagire ulteriori sviluppi, con una crescita a dismisura delle varie «opere» in campo agricolo ed ambientale, scolastico e universitario.

ROBERTO CIPRIANI

CHARLES C. MOSKOS-FRANK R. WOOD, *The military more than just a job?*, Pergamon-Brassey's, 1988, pp. 291.

Se la sociologia militare, secondo Moskos, ha il compito di fare analisi e previsioni sullo sviluppo e sulle tendenze nelle forze armate, l'importanza della sua tesi «Institution versus Occupation» (I/O), è di avere aperto un importante dibattito sui cambiamenti politici e strutturali in atto nell'organizzazione militare. In particolare di aver messo al centro di queste trasformazioni la dimensione culturale definita in termini di orientamento e di valori.

Tale asserzione, ripresa poi da altri autori, non è solo un modello teorico ma rappresenta anche il tentativo di correggere il passaggio da un modello di organizzazione militare prevalentemente istituzionale verso un modello di organizzazione militare di tipo occupazionale.

Dopo il Vietnam è scomparsa la tradizionale percezione del servizio militare di leva. In essa l'identità del soldato, legittimata in termini di valori e norme, si caratterizzava nei concetti di patria, di onore e di dovere. Viceversa, nell'ordine di reclutamento vigente nelle forze armate volontarie al sistema di valori «istituzionale», si va sostituendo la logica del mercato. L'identità è strettamente legata alla specifica *performance* di lavoro, ed è legittimata per la competenza e per il livello economico. Contra-

riamente alle speciali regole e norme vigenti nel modello istituzionale, in quello occupazionale il numero dei soldati che svolge una seconda attività lavorativa nel settore civile è in costante aumento. Come è in aumento la quota di personale civile impiegato nel settore militare. Solo nel 1964 essa comprendeva il 27% dell'intera forza militare mentre oggi rappresenta il 32%.

Queste innovazioni hanno direttamente o indirettamente causato effetti sia negli atteggiamenti che nei valori motivazionali dei soldati, espressi in termini di morale e coesione. Alla fine degli anni '50 Huntington vedeva la professione militare come un fattore di divergenza del militare dalla società civile; per Janowitz, invece, nel contesto politico-militare della deterrenza, ciò che si realizza è un processo di convergenza. Proprio in questo ambito, come sostiene l'importante saggio di Faris, contenuto in questo libro, il sistema occupazionale si è diffuso come modello di «burocrazia professionale». Per le forze armate diventa problematico alimentare continuamente i valori istituzionali, in una società in cui il reclutamento avviene soprattutto per motivi di interesse economico. Ciò determina che la maggioranza dei giovani arruolati appartengono in larghissima parte alle classi sociali meno abbienti. Di contro, per i giovani di ceto più elevato cresce l'esigenza di collegare la carriera militare a un fortissimo bisogno di autorealizzazione personale che faccia leva soprattutto sui valori collettivi ed istituzionali.

Nel saggio di Wood l'obiettivo è di verificare come la tesi I/O di Moskos si vada diffondendo nel corpo militare dell'aeronautica. Su un campione di 5000 ufficiali intervistati, circa il 70% sostiene che, negli ultimi 10 anni, il «prestigio» della funzione di volo è declinato a vantaggio di quella del management. I giovani ufficiali tendono ad attribuirsi sempre più spesso quest'ultima identità professionale, piuttosto che quella di militari dell'*«air force»*.

Questa tendenza a considerare il servizio militare non più come una vocazione ma semplicemente come un «altro» lavoro, crea una forte turbativa specialmente quando si tratta di affrontare i rischi di un combattimento. È in questa circostanza estrema, ma pur tuttavia reale e possibile che il conflitto latente tra *leader* e *manager* provoca i maggiori guasti. Se da una parte la leadership intesa come gestione di risorse, di mezzi e di uomini, si affida prevalentemente alla conoscenza e ai rapporti diretti col personale militare, dall'altra il management sposta l'enfasi sull'uso della tecnologia. I sofisticati sistemi d'arma accrescono la presenza di persone esterne al corpo militare, manager con altissima capacità tecnica ed organizzativa.

Tuttavia oggi le guerre manifestano essenzialmente un carattere «regionale», impegnando gli eserciti a revisionare il loro apparato bellico verso forme di combattimenti rapidi e veloci in cui il «fattore umano» risulta essere sempre più decisivo. Un'organizzazione collettiva che affronta i pericoli della battaglia deve ricorrere ai valori «istituzionali», quali la solidarietà e l'altruismo. È all'interno del gruppo dei pari, che elementi quali morale e coesione acquistano importanza. «L'emergenza militare» di cui parla Moskos non è solo un problema specifico e limitato alle forze armate americane. In Italia, ad esempio, è molto attivo il dibattito in ambienti politici e militari sull'ipotesi di un esercito altamente professionalizzato, in sostituzione al modello fondato sulla leva.

In conclusione il testo di Moskos e Wood afferma che pensare, da parte dell'organizzazione militare, di fare affidamento esclusivamente sull'appello monetario e professionale, come forme di incentivazione materiale, nonché sull'impiego sovrabbondante di mezzi ad

alto contenuto tecnologico, è estremamente pericoloso. Il problema che ogni esercito deve coscientemente affrontare è che, perché gli uomini siano in grado di sostenere gli stress del combattimento, l'efficienza industriale dell'apparato non basta, ma sono necessarie le risorse «pre-industriali» dell'identità e della coesione, i fattori che in combattimento possono garantire la sopravvivenza fisica del soldato.

ANGELO MONTEBOVI

GIUSEPPE RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 224.

Amarezza, inquietudine e delusione mediate con determinazione, coraggio ed acuteza di pensiero autocritico delineano i tratti scettici e pessimistici insieme, presenti nel saggio *La Filosofia dell'assurdo* di Giuseppe Rensi, filosofo di intensa sensibilità umana.

La Filosofia dell'assurdo riflette per intero il capovolgimento del theorema hegeliano «ciò che è razionale è reale» mentre ne colloca gli esiti dello stesso capovolgimento a fianco di una ridefinizione pessimistica del senso tragico della vita. Fin nella prefazione l'autore dimostra simili intenti, capaci soprattutto di rimuovere l'antico quanto astratto ottimismo razionalista interno all'aforisma hegeliano medesimo, coniugando l'intuizione scettica a quella pessimista e chiarendo definitivamente il dilemma sottoposto da una altrettanto astratta critica espressa solo dall'esterno delle situazioni; dilemma che ha origine da una classificazione d'ordine conoscitivo-disgiuntivo che separa lo scetticismo dal pessimismo. Il dilemma proposto da molti «astrattisti della critica» non è più tale, sostiene l'autore, giacché il pessimismo che riferisce l'affermazione di una conoscenza della realtà si lega intimamente allo scetticismo in quanto sospensione del giudizio nel suo senso di dichiarazione dell'impossibilità del conoscere. Il dilemma (solo esteriore) sull'alternanza pessimismo o scetticismo, non è più tale allorquando le situazioni della conoscenza vengono vissute interiormente. (Si consideri tuttavia che *La Filosofia dell'assurdo* rappresenta un'edizione ampliata di *Interiora Rerum*, Milano, Unitas, 1924, saggio riepilogativo di una serie di conferenze che Rensi aveva tenuto presso il circolo d'Arte e di Cultura di Milano nel 1923).

In questo senso «scetticismo e pessimismo sono rami del medesimo tronco [...]. Dalla intuizione scettica la cui affermazione finale è: la realtà è irrazionale ed assurda e perciò incomprensibile, scaturisce ovviamente, e naturalmente con essa si congiunge, l'intuizione pessimista cioè: e appunto perché irrazionale ed assurda questa realtà è dolorosa e disperante» (p. 13). «Ciò che è razionale è irreale e assurdo», risulta chiarito e confermato dalle stesse esperienze intime del Rensi, soprattutto di quelle esperite nel campo politico-sociale, del quale e nel quale l'autore ha vissuto con passione e sentimento gli interni slanci che di volta in volta lo avevano guidato: «In due momenti assai gravi per la storia d'un paese e del pensiero di un uomo, ho visto due idee opposte, storicamente assai importanti, nelle quali avevo successivamente scorto l'incarnazione del razionale e del vero, prendere, nell'atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate [...]. Ho visto così il mio razionale essere tale finché era irreale e trasformarsi in irrazionale appena accennava a diventar reale» (pp. 18-19).

L'orma di Protagora indirizza Rensi verso l'approfondimento del pensiero di Pirrone di Elide, di Sesto Empirico, di Montaigne, di Hume fino a guidarlo sulle riflessioni del Renouvier, dello Schopenhauer, dello stesso Nietzsche e, soprattutto nel presente saggio, su quelle di Leopardi, del quale apprez-

za la «significativa» interpretazione del rapporto tra speranza ed infelicità. Interpretazione nella quale si compendia una sorta di mediazione fra sentimento e ragionamento, dove l'atto dello sperare si fonde con quello del desiderare in una forma di ragionamento o induzione particolare, contraria a quella della logica ordinaria, non quindi nel senso dell'uniformare il non conosciuto con quanto già lo è, ma sulla base del principio opposto, ossia della tendenza alla disformità di quanto non è ancora dato con ciò che è dato. È proprio in questo senso che «La speranza è un'induzione che da ciò che non è ricava che ciò che non è sarà, che da ciò che non accade ricava che ciò che non accade accadrà» (p. 32).

Così, nella consapevolezza di una simile mediazione, la sospensione del giudizio ridiventa la capacità di cogliere «quel senso tragico della vita [...], inaccessibile agli ottimisti e razionalisti che non vedono, non sentono, non vivono il dramma e calano su di esso volontariamente il sipario» (p. 223).

FRANCESCO BORIANI

ROMOLO RUNCINI, *I Cavalieri della Paura*, Cosenza, Pellegrini, 1989, pp. 184

Con questo libro Romolo Runcini, docente di sociologia della letteratura presso l'Istituto Universitario di studi orientali di Napoli, affronta una tematica complessa e di ampio respiro. Si occupa infatti della crisi dei valori nella cultura europea tra le due guerre e dei cambiamenti che ne sono derivati. Il lavoro è frutto di anni di riflessioni e di elaborazioni su concetti quali l'utopia e la distopia, il concetto di crisi nel senso di perdita del «centro» dell'individuo appartenente a una comunità in rapido cambiamento sociale, fino all'attenta analisi di scrittori, pensatori e artisti europei che hanno sentito profondamente la crisi del loro tempo: da O. Spengler a M. Heidegger, da E. Jünger fino a J.P. Sartre. Runcini prende in considerazione anche gli espressionisti e le varie avanguardie artistiche. È notevole la sua attenzione, a questo proposito, al cinema. Molti scrittori attivi nel periodo tra le due guerre mondiali —Huxley, Orwell, Zamiatin, Lawrence solo per citarne alcuni — sono forse gli interpreti più profondi di questa crisi, e nello stesso tempo svolgono un ruolo di testimoni privilegiati come si può facilmente vedere nelle loro opere, caratteristicamente segnate da una generale prospettiva apocalittica. Essi cercano una risposta soddisfacente ai problemi ancora aperti posti dall'ordine sociale borghese degli anni Trenta. Come osserva Runcini nella prefazione: «A metà degli anni Cinquanta, dopo la tragedia della seconda guerra mondiale si avvertono ovunque in Europa... i sintomi di un progressivo disfacimento del secolare principio umanistico basato sulla indipendenza spirituale dell'individuo nella legittimazione sociale e razionale del suo farsi persona». E sono proprio questi scrittori che reagiscono al progresso tecnologico, scardinandone l'apporto utopistico, e lanciando un grido d'allarme circa l'appiattimento dell'individuo che non è più padrone delle proprie azioni, unico responsabile di una visione globale del mondo. La possibilità di delineare le coordinate di questo grandioso affresco della cultura europea degli anni Trenta viene offerta all'autore dalla comprensione singolarmente approfondita del pensiero di Ernst Jünger al quale sono dedicati alcuni capitoli fondamentali del libro. Jünger è il famoso autore di libri quali *La mobilitazione totale*, *Il lavoratore* e *Le scogliere di marmo*. Contemporaneamente a Martin Heidegger ma molti anni prima di Herbert Marcuse, Jünger esplora l'essenza della tecnica e sembra comprenderne per tempo la logica onni-avvolgente. Per Jünger un mondo dominato dalla

tecnica, che è poi fondamentalmente scienza applicata, è un mondo totalmente «amministrato», senza residui, privo di margini che concedano un certo spazio all'inventività individuale. D'altro canto la tecnica è una perfezione priva di scopo al di fuori di se stessa, capace di controllare solo la correttezza interna delle proprie operazioni, ma incapace di additare delle mete al processo sociale. In questo tipo di società l'individuo si sente pertanto prigioniero di schemi che non controlla, impersonali, che gli incutono un vago, ma reale, terrore. Egli allora cerca scampo nella fuga, ma poiché non vi sono mete sociali largamente condivise la sua non potrà essere che una fuga verso il nulla, un'angoscia che indefinitamente riproduce se stessa. Di qui il bisogno di apocalisse come fine e rivelazione del mondo nello stesso tempo. Con un ultimo capitolo dedicato propriamente alle «culture dell'Apocalisse» — compiendo un rapido excursus di questo termine e captandone la continua tensione fra «rivelazione della fine di un ordine e...(il) principio di un ordine rinnovato», quindi paura e speranza — Runcini chiarisce, insieme con i dati fondamentali del problema moderno, le condizioni essenziali per la ricostruzione di un ordine sociale che salvi nello stesso tempo le ragioni dell'autonomia individuale e il carattere vincolante dei valori collettivi. Il contributo positivo del libro è appunto da vedersi nell'analisi critica dei termini di questa difficile coniugazione che sembra irrisolvibile, mentre un primo passo verso la soluzione può essere mosso nel quadro di una logica concreta del vivente.

LAURA FERRAROTTI

LUIGI SANDRI, *Dio in piazza rossa*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 86 più Appendice.

Si tratta di un denso volumetto relativo al «ruolo dei cristiani nell'Urss della perestrojka». Sandri mescola in modo efficace fonti scritte e orali, offre al lettore frammenti, stati d'animo, riflessioni, prendendo come punto di partenza la legge sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose dell'ottobre 1990 (ma fornisce anche, qua e là, indicazioni storiche sufficienti a far comprendere meglio la complessità dell'attuale situazione). Emergono dialoghi, negoziati, polemiche relative al fallimento delle trattative tra Patriarcato di Mosca e Vaticano; veniamo a conoscere l'esistenza di scomuniche reciproche tra la «chiesa di Mosca» e quella di Roma, divise dalla dichiarazione di lealtà al regime comunista, dai rapporti ecumenici, dalla canonizzazione dei «nuovi martiri» del periodo 1917-'27. Sono riportati in forma diretta pareri e testimonianze circa la «liberalizzazione» in campo religioso voluta da Gorbaciov. Sono pareri di regola favorevoli, perché sono in molti a ritenere che «le sorti dell'ateismo siano meglio assicurate in un duello leale, ad armi pari, tra credenti e non credenti» (p. 57).

Si aprono problemi e questioni di non poco conto: cosa è un credente, ora che credere non è più un motivo di eroismo o un modo per contestare il totalitarismo al potere? Cosa si chiede alla religione? Forse, «un supplemento d'anima», una «singolare supplenza», un «cemento morale» per «fare da collante ad una società che sembra scricchiolare»? E ancora: che tipo di chiesa prevarrà: una chiesa caratterizzata da spirito di apertura o una chiesa largamente pervasa da tentazioni di potere?

L'autore non maschera affatto i propri stati d'animo, né si propone una rassegna «oggettiva» della materia: e come sarebbe possibile, del resto, in una situazione in cui ci sono terremoti che sconvolgono il Caucaso, in cui si stanno appena chiudendo certi «musei dell'ateismo», in cui si incontrano prostitute

che pregano devotamente, sacerdoti ortodossi che rifiutano la comunione ai cattolici romani, in cui la Bibbia è per molti un sogno lontano, un acquisto impossibile? Sandri parla dello scoraggiamento di alcuni, delle speranze di altri. Narra di incontri con povera gente anonima, con vescovi e cardinali, con un Leonardo Boff che, nella sua modestia, non può credere di essere «motivo... di... speranza nel futuro», per molti (p. 23); chiarisce la propria posizione: «... tento con gran fatica di cercare la fede nel Dio di Gesù Cristo» (p. 59), le proprie speranze: «la mia sarà un'interpretazione del tutto soggettiva ed opinabile, ne convengo perfettamente. Tuttavia, trovo un'analogia troppo forte tra la missione di Ciro e quella di Gorbaciov» (p. 60): Ciro, già strumento di salvezza per gli ebrei, al di là dei suoi propositi. Certo è arduo mantenere speranze e fiducia quando si ha davanti agli occhi, come l'ha Luigi Sandri, la cattedrale luterana di Riga illuminata in una notte di scontri e di uccisioni, di fronte a quel che accade con i popoli baltici.

Il pregio maggiore del testo mi sembra da rintracciare proprio in questo stato d'animo di partecipazione e di problematicità, di comprensione verso la complessità della situazione, delle diverse storie, stati d'animo, propositi; nel messaggio di apertura e speranza che propone, pur nella consapevolezza delle enormi difficoltà esistenti.

Chiude il testo una *Appendice* di Cesare G. De Michelis su *I protestanti in Unione Sovietica*.

MARIA I. MACIOTI

CORRADO STAJANO, *Un eroe borghese*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 237.

È una biografia, la biografia di un buon professionista milanese, avvocato medio-borghese, normale, che però, una volta approfondita, si trasforma in uno spaccato sociale impressionante, nel ritratto, rigoroso e preciso fino a far male, di tutto un paese, di una cultura, una politica, un'economia. È l'identikit dell'Italia degli anni Ottanta. Un uomo, apparentemente senza speciali qualità, uscito da una tranquilla famiglia cattolica e borghese piuttosto conservatrice, viene ucciso sull'uscio di casa per il suo gusto per l'onestà, per un suo semplice, come una volta si diceva, «attaccamento al dovere». Diviene un eroe senza volerlo, senza proporselo, ma solo perché, a un certo punto della sua carriera, realizza sul piano esistenziale la definizione che dell'eroismo dava Ralph W. Emerson: il comportamento di chi non attribuisce alcuna importanza a se stesso rispetto al suo compito. I suoi nemici sono gli stessi del buon governo e della società ordinata, «civile». Di questi, forse, paradossalmente, il più comprensibile è Michele Sindona, il male fatto persona, ma con chiarezza, esplicito, sia che tratti con capi di governo o di partito o di strutture economiche o di logge massoniche o di cosche mafiose. Ha almeno il pregio, terrificante, della coerenza. Vi sono altri tre esempi, non direttamente criminali, che sembrano meritarsi ancor di più l'indignazione di C. Stajano: Andreotti, Carli, Cuccia — il freddo notaio, il tecnico prudente, il mediatore temporeggiatore, cinico e pavido. Stajano scrive dunque di un problema politico: l'uso del potere. Ma i politologi non possono capirlo perché fanno un discorso tutto interno alla «classe politica» e alle istituzioni che questa occupa. Non vedono, si rifiutano di vedere la società (per questo, fra gli altri, Sartori non può rispondermi; Pasquino propone cambiamenti che sono aggiustamenti interni; c'è un cenno, a p. 142, alla «scienza della politica sotterranea» che li potrebbe interessare). Tutto il dibattito sulle riforme istituzionali viene svolto da coloro che dovrebbero essere per primi colpiti dalle riforme, da un ce-

to politico che andrebbe dimesso. Le riforme, di cui si parla tanto, in realtà non si fanno mai perché dovrebbero essere auto-riforme, un atto di auto-chirurgia o di auto-espulsione, di cui la classe politica italiana, che pur ne vede la necessità, non sembra ovviamente capace. È difficile essere crudeli con se stessi. Il libro di Corrado Stajano, per quanto deprimente in una stagione così grigia per la Repubblica italiana, è una lettura obbligatoria per tutti.

F.F.

RENZO ZORZI, *Nella trama della storia — Figure e percorsi intellettuali fra Otto e Novecento*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 371.

Il libro costituisce un contributo per alcuni aspetti straordinario. È insolito, per cominciare, che i «pezzi» introduttivi ai vari numeri di una rivista — «Comunità», a suo tempo fondata da Adriano Olivetti — possano, senza alcun stridore e senza sbavature, essere raccolti in volume e «fare libro» con tanta naturalezza, quasi fossero stati, fin dalla prima stesura, pensati e scritti come altrettanti capitoli. Ancor più insolito è che medaglioni biografici come questi, che vanno da Tocqueville e Leopardi a Marx a Weber fino a Carlo Ginzburg, non si perdano nella pura filologia dei testi, pur apprezzabile, né affoghino nei particolari biografici, per quanto interessanti, ma tendano, ben al contrario e secondo un disegno inconsueto nella cultura italiana, a legare testo e contesto, tanto che il dato biografico si inserisce nel più vasto quadro storico e questo, d'altro canto, si incarna, per così dire, e vive e si sviluppa nel pensiero e nella carriera del singolo personaggio. Da questo punto di vista è assai istruttivo il capitolo su «I casi della storia», uno dei pochi in cui non primeggi un autore e nel quale il lungo dibattito fra la scuola di Fernand Braudel, o della «lunga durata», la proposta di Lawrence Stone per la ripresa della storia come «narrazione» e infine la tendenza che piuttosto sbrigativamente usa chiamarsi delle «microstorie» è ampiamente lumeggiato, anche se la questione del rapporto fra storia e sociologia resta in ombra. Ma non si può pretendere tutto. Quanto viene offerto è comunque di prim'ordine. Zorzi ha il gusto della notizia o del dettaglio in apparenza marginali, da cui è invece possibile ricavare dati e significati che illuminano tutto il quadro. Per certi aspetti ricorda il profilo di Stilicone di Santo Mazzarino. Si pensi alla cura minuta, eppur sempre significativa, con cui segue il difficile dipanarsi fino all'esaurimento dell'amicizia fra Scholem e Benjamin. E più ancora l'attenzione con cui cerca di gettar luce nei «misteri» della vita di Piero Sraffa, rinviando continuamente e coerentemente, ai risvolti ideologici e politici. Si direbbe che Sraffa ottenga da questo eccezionale biografo quel che si merita, se appena si pensi alle sue «rivelazioni», duecento anni dopo, a carico di David Hume, colpevole di aver stampato «un elogio anonimo del proprio lavoro e, come ultima spiaggia, un vergognoso occultamento dell'intero episodio in modo così perfetto che sono trascorsi circa duecento anni prima che esso potesse essere tratto dall'oblio» (*cfr.* P. Sraffa, *Saggi*, Bologna, Il Mulino, 1986, p.264). Ma ne valeva la pena? C'è veramente da pensare che Sraffa fosse un verme felice nella carcassa? L'amicizia «provvidenziale» con Antonio Gramsci lo riscatta ampiamente da ogni meschinità. Nelle acute pagine di Zorzi il giudizio è per ora sospeso.

F.F.

Summaries in English of some Articles

MARC AUGÉ — *Quality and quantity in social research.* The A. explores the relationship between quantitative and qualitative research methods as part of the general contemporary debate on the legitimacy of generalizations in social and human sciences. Analysing the relationship between micro- and macro-analysis, between choice, method and construction of the object of reasearch and the concept of comparability itself, the A. comes to an interesting conclusion about the necessity of redefining the concept of culture and cultural identity from the point of view of the possibility for social sciences to move from *particular* to *general.*

FRANCO FERRAROTTI — *Considerations on Lewis Mumford as a literary critic.* Can Lewis Mumford be described as a literary critic? The A. out that in his interpretations of american literature he freely moves between history, biography and autobiography, expressing a concept of culture that ceases being normative and exclusive: every human group produces "meanings" expressed by symbols, words that are kept in memory; literature helps to maintain the memory of an individual and therefore of a group, and becomes a fundamental support for the cultural identity of a community. Is the role of Mumford as a literary critic then that of resurrecting literature which is — in a deep meaning — dead, silent? The A. gives an answer to these questions pointing out how Mumford, especially in the biography of H. Melville, connects text and context.

ANGELO MONTEBOVI — *Military sociology and the technological factor.* In this article, the A. studies the sociological analysis of military organization as a relevant part of society. Since the second world war sociology is substituting the concept of opposite social typologies with the circumscribed analysis of single segments of society; researches based on this principle that study the attitudes of soldiers at war, do not take into consideration the expansion of technology that constitutes a very important changement in society between the two world wars. In fact the technological factor must be seen as a "innovative" factor as it causes structural, cultural and ideological changements in military organizations due to new discoveries which can somehow modify the values, the objectives of the military organization itself. The A. analyses the questions related to the debate about the growing unsatisfaction towards technological shortcuts and economical omologations in favour of a new concept of man, as destinatary and subject of normatives, projects and attributions of meanings. The A. concludes his analysis asking himself, and military sociology, whether it is really necessary to go through a war to make such discoveries.

ENRICA TEDESCHI — *Firewalking at the gates of Rome.* Firewalking is not part of traditions and cults of the sorroundings of Rome; why then a young man who has discovered to have a vocation for the firewalking, having decided to share his experience as firewalker with others becomes a shaman, leader of a group of followers who become firewalkers themselves at the end of his course? This is a fascinating example of the multiform reality of emerging religiosity in Italy. The A. describes the case of the firewalker-shaman and proposes interesting interpretative hypotesis of this phenomenon, as an exemplary case in the wider magic-religious phenomenon in urban and non-traditional areas in Italy.

(*Emanuela C. del Re*)

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche
Università di Pavia
Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo 155, (anno LV, n. 3 1990)

PAOLO BISCARETTI DI RUFFIA — «Serio aggiornamento» o «integrale rinnovo» per la costituzione italiana nel 1991?
PIETRO GIUSEPPE GRASSO — Critiche alla costituzione ed ostacoli alle riforme istituzionali

Crisi e riforma delle istituzioni: intervista a Giuseppe Ferrari

FRANCESCA SINISCALCHI — Problemi costituzionali della riunificazione della Germania
ALBERTO ROCCELLA — Il diritto all'istruzione nell'ordinamento italiano
GIAMPAOLO CALCHI NOVATI — Studi e politica ai convegni coloniali del primo e del secondo dopoguerra
TIBOR SZABO' — Dallo stato-partito al parlamento pluripartitico.
A proposito della svolta politica in Ungheria.
ROBERT SCHWARZ — Sources on the Holocaust in Italy (1950-1980). A Bibliographical Essay
MICHELE C. DEL RE — Il caso Passanante: il delitto e la protesta
Ricordo di Federico Curato (Scritti di: Emilia Morelli, Enrico Serra, Adam Wandruszka, Angelo Ara, Guido Donnini)

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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

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

Abbonamenti 1991: Italia lire 60.000. Estero lire 90.000. Ridotto studenti lire 50.000

IL POLITICO

Fascicolo 156
(Ottobre-Dicembre 1990)

SILVIO BERETTA — Stato ed economia nel discorso sociale della Chiesa a cento anni dalla *Rerum Novarum* 593
SALVATORE VECA — L'idea di pluralismo fra etica e politica 619
RAFFAELE DE MUCCI — Sistema maggioritario e competizione elettorale nei piccoli comuni 633
ENRICO SERRA — Consistenza ed organizzazione dell'archivio storico-diplomatico del Ministero degli esteri italiano 657

Convegno Italia-Turchia: Due punti di vista a confronto

USTUN ERGUDER — Coalition Governments and Political Stability: Turkey and Italy 673
ANGELO ARA — La questione della Bosnia Erzegovina e l'Italia (1875-1877) — 1: L'opinione pubblica 691
ARIANNA ARISI ROTA — La questione della Bosnia Erzegovina e l'Italia (1975-1877) — 2. La diplomazia 703
MARINA TESORO — Stampa e opinione pubblica in Italia al tempo della guerra con l'Impero Ottomano 713
MARIA ANTONIA DI CASOLA — Tra fascismo e kemalismo: per una verifica delle relazioni italo-turche dal 1928 al 1934 733
ILKAY SUNAR — Populism and Patronage: the Demokrat Party and its Legacy in Turkey 745

Attività degli Istituti - Notiziario

Il Centro Studi per i Popoli Extra-Europei Cesare Bonacossa

Notiziario n. 8 della Società Italiana di Studi Elettorali (S.I.S.E.)

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Indice generale dell'annata 1990

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

Amministrazione: dott. A. Giuffré editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1991: Italia lire 60.000. Estero lire 90.000. Ridotto studenti lire 50.000

Studi di Sociologia

Direttore
VINCENZO CESAREO

pubblicazione trimestrale

4

anno XXV gennaio-marzo 1990

Comitato scientifico
S.S. ACQUAVIVA P. AMMASSARI A. ARDIGÒ
F. BARBANO V. CESAREO P. CRESPI
F. DEMARCHI G. DE RITA
P. DONATI C. MONGARDINI A. SCIVOLETTO

Comitato di Redazione
B. AVANZINI E. BESOZZI L. BOVONE S. BURGALASSI
G. CATELLI M. COLASANTO G. GASPARINI
R. GUBERT C. LANZETTI L. RIBOLZI
G. ROSSI G. ROVATI R. STRASSOLDO I. VACCARINI

Capo redattore
LAURA BOVONE

Responsabile del settore analisi d'opere
Giovanni Gasparini

Segreteria
G. Rovati (responsabile) E. Mora

SOMMARIO

Saggi e ricerche

V. CESAREO
Presentazione
M. COLASANTO
I neo-laureati e l'impresa: oltre l'integrazione
R. MERLI
I modelli organizzativi: i casi Snam, Snamprogetti e Fiat Auto
M. AMBROSINI
L'inserimento e lo sviluppo professionale dei giovani laureati: un banco di prova per il rinnovamento delle politiche delle risorse umane
L. SABA
Laureati, università, impresa. Dalla disoccupazione intellettuale alla negoziazione
E. M. TACCHI
Giovani laureati e orientamento «pluralistico» nei confronti del lavoro
M. AMBROSINI
Cultura del lavoro e cultura dell'impresa
Summaries

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali dela religione

Direttore Tulio Tentori

indice

la croce sulla schede

condotte politiche del cattolicesimo italiano

Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi

Arnaldo Nesti, Comportamento elettorale cattolico in età post-unitaria: ricerche e documenti sul *non expedit* e sulla sua prassi toscana
Corrado Corghi, Memoria del 1948
Sandro Magister, La croce sulla scheda. Teorie e pratiche del voto cattolico
Mario Caciagli, La meridionalizzazione della DC
Piero Scoppola, L'impegno politico dei cattolici fra passato e presente

dialoghi/documenti

Cattolici e 'democrazia cristiana' d'inizio secolo (1902) da un carteggio inedito. A cura di Arnaldo Nesti

note

Dimitri D'Andrea, Patrizia Faustini, La natura della modernità. Max Scheler tra sociologia e antropologia filosofica
Maurizio Giustini, Un parroco nella crisi della società contadina (1948-1954)
Piero Cappelli, Difficoltà dell'omiletica attuale. Alcuni dati italiani

cronache

Riflessioni di storia sul Monte Titano di Riccardo Burigana

Democrazia e diritto

Anno IV n. 3 (fine maggio) 1991

IL TEMA

L'università dominata

Pietro Barcellona, *La trasformazione dei saperi e la crisi dell'università*
Pietro M. Toesca, *Gli «allegri automi» e le «api regine»*
Carlo Sini, *Sapere come e sapere perché*
Vittorio Silvestrini — Luigi Amodio, *L'uso sociale della ricerca*
Franco Berardi, *Il Sapiente, il Guerriero, il Capitalista*
Giorgio Bini, *Maestri senza mestri*
Fabio Giovannini, *Offe dimenticato*
Salvatore d'Albergo, *Processi formativi e democrazia sociale*
Giovanni Ragone, *Riformismi e università*
Raul Mordenti, *Corporativismo universitario e legge Ruberti*

LA QUESTIONE

Le culture del movimento studentesco

Pasquale Serra, *Sulla genesi del pensiero negativo in Italia: uno schema interpretato*
Pietro Barcellona, *Edipo nella modernità*
Rocco Buttiglione, *Per un radicalismo cristiano*
Andrea Colombo, *La politicità di un movimento «impolitico»*
Umberto Curi, *Una continuità improponibile*
Ermanno Taviani — Claudio Vedovati, *L'università degli studenti*

ARGOMENTI

Guido Memo — Lelio La Porta, *Un partito per i giovani?*

IL SAGGIO

Enrico Scoditti, *Modernità e finitezza: nella scienza sociale e nella teoria giuridica*

L'Eco della Stampa

MILANO — 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

LA CRITICA SOCIOLOGICA
Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 12.500