

La Critica Sociologica



97-98. PRIMAVERA-ESTATE 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

97-98.PRIMAVERA-ESTATE 1991

aprile-settembre 1991

SOMMARIO

F.F. — L'italia affoga nelle «sabbie immobili», accompagnata dal coro dei portaborse sublimati	III
SAGGI	
F. BIMBI — Madri e padri: relazioni asimmetriche e forme dell'intimità nel caso italiano	1
A. RICCIO — Libero esame dei Promessi Sposi di Salvatore Nocita	15
INTERVENTI	
D. GIACHETTI, F. RACCO — «Quaderni Rossi», tra marxismo e sociologia	26
G. PALERMO — L'aggressività e il futuro della società	32
P. CRESPI — Rifondazione e partitocrazia	36
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
G. DELLA PERGOLA — Da Pinochet ad Aylwin	42
L. GIULIANO — Il gioco di ruolo come paradigma del sociale	59
CRONACHE E COMMENTI	
E. DE MARCO — A proposito di Cristoforo Colombo	76
M. MARRONI — Conferenza Ocse sull'immigrazione: principi e basi giuridiche	80
M.I. MACIOTI, R. CIPRIANI, E.C. DEL RE — Sociologi della religione nel verde dell'Irlanda	87
F. MANDILLO, A. RICCIO — Una riflessione laica sulla preghiera	93
F. FERRAROTTI — In memoria di Ilio Adorisio	101
F. FERRAROTTI — In memoria di Angelo Bonzanini	103
SCHEDE E RECENSIONI	105
SUMMARIES IN ENGLISH	120

In copertina: «Mezzogiorno: la finestra aperta per metà». Fotografia di Franco Ferrarotti, 1974.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 settembre 1991.

L'Italia affoga nelle «sabbie immobili» accompagnata dal coro dei portaborse sublimati

Il vero scrittore vede più acutamente, e più a fondo, dell'analista sociale. Nel mio libro L'Italia in bilico (Laterza, 1989), davo ancora all'Italia il beneficio del dubbio. Vedevo avvicinarsi l'appuntamento con l'Europa del 1993 e mi sembrava probabile, nonostante tutte le difficoltà, un «rinsavimento» dell'ultimo momento, quel classico colpo di reni che avrebbe consentito all'Italia l'ingresso a pieno titolo nell'Europa unita. Ora capisco di essere stato troppo ottimista. Addirittura mi viene da pensare, che gruppi potenti in Italia, oggi (per esempio i «boiardi» delle industrie di Stato, notoria greppia dei politici), abbiano deciso di far consapevolmente fallire l'appuntamento con l'Europa, tenuto conto dei privilegi che in quel caso sarebbero messi a repentaglio. L'autarchia non è stata solo una fase della politica fascista. È l'antica nostalgia di una classe dirigente che da sempre ha lucrato sulla pelle d'una popolazione sequestrata. Non c'è altra spiegazione per l'incredibile, suicida miopia con cui vengono governati, si fa per dire, gli aspetti economici di questo paese, le questioni sociali, la cronica crisi istituzionale. Da questo punto di vista, assai più di me Giuseppe Pontiggia ha colto nel segno. Il suo libro, Le sabbie immobili (Mulino, 1991), smilzo quanto a formato e a numero di pagine, ma aureo quanto al significato, è un colpo di sonda di rara precisione nelle profondità oscure e ambigue del carattere italiano. I luoghi comuni, le frasi fatte, tutto il lerciume, la viscida fluorescenza del marcio e dello stolido che pesa sui discorsi domenicali dei politici e sulla infinita logorrea d'una televisione, che sembra disegnata apposta per incretinire le masse, ne emergono come spie e sintomi preziosi.

Anni fa ricordo di aver provocato qualche sorpresa, se non scandalo, specialmente parlando ad un pubblico straniero, quando

m'accadeva di affermare che l'Italia soffriva a causa di un eccesso di stabilità. Erano gli anni della copertina di Time su «L'Italia in agonia» e di quella dello Spiegel con una P38 elegantemente adagiata su un piatto colmo di spaghetti. Era difficile capire che un sistema politico può morire per mancanza di ricambio come un organismo muore per mancanza d'ossigeno. All'ingenuo osservatore straniero tutto in Italia sembrava cambiare e muoversi e traballare come in un terremoto. Solo nella patria del «gattopardo» la ricetta della rivoluzione integrale in cui tutto si cambia perché nulla muti poteva essere compresa. Del resto, le stesse riforme istituzionali di cui oggi si parla con tanto sfoggio di dottrina e di comparazione storica e con tanta noia non sfuggono al lamentevole esito d'un esercizio trasformistico — fenomeno che fin dalla caduta della Destra storica nel 1876 accompagna e colora di sé le vicende politiche italiane. Lo stesso fascismo, come vuole Renzo De Felice, nasce con accenti rivoluzionari, ma si consolida ben presto come «regime» che tradisce e addirittura capovolge le ragioni del «movimento».

La situazione di oggi ha finalmente raggiunto un livello di bassezza, inefficienza e corruzione che, fra i politici, forse il solo Giorgio La Malfa ha avuto il coraggio di denunciare. Ma è intanto incredibile che proprio i politologi si limitino, come Gianfranco Miglio, a elaborare le ragioni «teoriche» per le «Leghe» di Bossi, una reazione che nasce certamente dalla crisi della rappresentanza e delle istituzioni centrali ma che si colloca, se possibile, su un piano persino inferiore a quello che fu dell'«Uomo qualunque» di Guglielmo Giannini, mentre altri studiosi di scienza politica certamente più raffinati si contentano di commentare, in sordina o con «controcanti» di servizio, le piccole manovre dei gruppi politici dominanti. Le questioni di sostanza sono opportunamente e giudiziosamente evitate oppure debitamente ridotte a problemi di ingegneria costituzionale, al più di revisione elettorale. Fini, spiritosi dicitori, come Giovanni Sartori, parlano tra l'altro, dei «giri di valzer» di Craxi a proposito del «secondo turno» (nel Corriere della Sera del 5 novembre 1991). Ma è tutt'altro che un giro di valzer. È, semmai, la musichetta sul ponte del «Titanic» mentre la nave affonda.

Forse mai come in questi giorni si è reso evidente lo scarto fra i bisogni effettivi del risanamento economico e sociale di questo paese e la povertà delle schermaglie tecniche «interne» dei politologi

scaduti al rango di portaborse sotto mentite spoglie. Di fatto, è dubbio che l'Italia sia oggi pensabile come una democrazia. È mai possibile parlarne come si parla di un paese normalmente democratico quando la gente di questo paese è costretta a convivere con il crimine, quando la corruzione è così endemica e normale da dover essere considerata da tutti un puro e semplice fatto della vita?

F.F.

SAGGI

Madri e padri: relazioni asimmetriche e forme dell'intimità nel caso italiano

1. Le peculiarità del caso italiano

Lo scenario italiano delle trasformazioni della maternità e della paternità appare per alcuni aspetti omogeneo al quadro europeo, per altri se ne distacca mostrando alcune peculiarità strutturali. Vorremmo soffermarci brevemente sulle differenze italiane, rispetto al contesto europeo, per mettere in luce anche alcune diversità problematiche con cui l'esser genitori in Italia si confronta oggi. Rispetto all'Europa nord-occidentale l'Italia ha iniziato più tardi il processo indicato dai demografi col concetto di transizione demografica (Freedman, 1961-1962; Caldwell, 1976; Coale, Watkins, 1986). Questo, come è noto, ha tra le principali variabili il declino della natalità e l'aumento della speranza di vita alla nascita, a cui sono legate la diminuzione della mortalità infantile e il miglioramento della qualità di vita nell'età anziana. In Italia si è perciò delineato più tardi anche il processo di invecchiamento della popolazione., che si è accentuato negli ultimi trenta anni, portando sempre di più all'attenzione degli studiosi di scienze sociali e dei politici i problemi connessi alla contrazione della natalità (IRP, 1987; 1988).

D'altra parte questi fenomeni si sono però delineati in Italia con un certo anticipo rispetto ad altri Paesi del sud dell'Europa.

Complessivamente, dal punto di vista delle trasformazioni del modello demografico, l'Italia si trova, dal secondo dopoguerra in avanti, nella situazione di un Paese in cui il mutamento si è instaurato in modo più tardivo, ma, in seguito, più veloce, rispetto ai Paesi nord-occidentali del Continente Europeo.

In particolare la fecondità in Italia appare attualmente tra le più basse d'Europa, anche se in una parte delle regioni italiane, nel sud e nel nord est, la transizione si è venuta annunciando solo dalla metà degli anni Sessanta, con il progressivo allinearsi di quasi tutte

le regioni al di sotto dell'indice di sostituzione demografica (Livi Bacci, 1980; Federici, 1984).

Sempre nei confronti del nord dell'Europa, l'Italia ha visto svilupparsi più tardi anche altri fenomeni rilevanti per la definizione della maternità e della paternità. Pensiamo alla progressiva contrazione del numero delle persone presenti nelle convivenze (*households*), alla scolarizzazione di massa delle donne e la loro introduzione sul mercato del lavoro in maniera permanente e diffusa tra tutte le classi sociali, allo sviluppo delle tecnologie del lavoro domestico.

Il «caso italiano» mostra come caratteristica generale un lento instaurarsi, nella prima metà di questo secolo, di alcuni cambiamenti strutturali del contesto demografico, dell'organizzazione delle convivenze e della condizione socio-economica della donna; ma tale lentezza appare controbilanciata dalla velocità con cui queste trasformazioni sono accadute e si sono diffuse dal dopoguerra in avanti (Saraceno, 1988).

Perciò le generazioni di donne ed uomini che diventano genitori dagli inizi degli anni Cinquanta, sono composte da coorti d'età che hanno vissuto in vario grado l'innovazione dei ruoli parentali, sia rispetto alla loro esperienza di vita familiare che ai modelli dell'identità femminile e maschile.

Lo scenario italiano appare dunque contraddistinto da una particolare non linearità delle trasformazioni, a seconda che esse si considerino secondo l'ottica del tempo di lunga durata e guardando alle più recenti congiunture. Dalla prima prospettiva l'Italia appare come un contesto più segnato dalla tradizione, rispetto ad altri Paesi Europei; osservando invece i mutamenti avvenuti più di recente, possiamo notare una modernizzazione accelerata che riguarda le strutture familiari (ISTAT, 1985) e le scelte di proliferazione (De Sandre, 1982). Le due prospettive temporali, confrontate assieme e più da vicino, fanno scorgere interessanti sovrapposizioni tra tradizione e mutamento. Inoltre, osservando le congiunture più recenti, le trasformazioni che abbiamo indicato sono state ancor più accentuate dall'evolversi del quadro giuridico e delle politiche di *welfare*, che hanno addirittura ribaltato situazioni tradizionali preesistenti. Infatti l'introduzione del divorzio, la legalizzazione della contraccezione e dell'aborto, le legislazioni di parità in campo familiare e rispetto all'occupazione femminile, lo sviluppo dei servizi per l'infanzia e per la scelta di maternità, sono tutti eventi che si definiscono nel corso degli anni Settanta (Bimbi, Pristering, 1985).

Da quel periodo si è affermata parallelamente una filosofia politica, relativa al *welfare state*, di tipo universalistico, che ha mutato a livello istituzionale i contesti delle tradizionali politiche di assistenza per i poveri (in passato spesso gestite solo dalla Chiesa cattolica) in politiche sociali, pubbliche, rivolte alla tutela ed alla protezione dei diritti dei bambini, delle donne, dei vecchi. In particolare ciò ha definito in senso più pieno la cittadinanza delle donne (Bimbi, 1987) ed i loro diritti di accesso (*entitlements*) (Dahrendorf, 1989) alla scena sociale e pubblica. Più in generale le parole chiave «beneficenza», «assistenza ai poveri» e «sicurezza sociale limitata ai capofamiglia occupati» con cui si potevano leggere le politiche sociali prima della metà degli anni Sessanta, si sono via via trasformate nei «diritti della vita quotidiana», (Balbo, 1986) che appaiono legittimati per tutte le fasce sociali e per tutti i differenti soggetti della cittadinanza.

Questo scenario complessivo contiene però differenze ancora profonde tra le regioni e le grandi ripartizioni geografiche, cioè tra il nord ovest, il nord est, il centro, il sud, le isole. Al centro ed al nord ovest possiamo notare un maggior grado di corrispondenza tra le trasformazioni demografiche, economiche e della struttura familiare, quelle del quadro giuridico (la parità per le donne vi è più effettiva) e lo sviluppo del *welfare state*: questa è l'area italiana che più si avvicina al quadro delle trasformazioni del nord Europa (Balbo, 1987). Al contrario il sud e le isole si avvantaggiano meno delle trasformazioni giuridiche e pochissimo dello sviluppo del *welfare state* moderno, in termini di presenza di servizi sociali e di risorse effettive per l'esercizio della cittadinanza sociale. In alcune regioni del nord est, poi, la presenza più forte delle organizzazioni religiose cattoliche sembra costituire un freno ed un rallentamento, almeno parziale, alle trasformazioni in atto. Inoltre nelle aree dell'economia diffusa (Bagnasco, Trigilia, 1984), cioè della piccola e media impresa, che costituisce uno dei fattori rilevanti dello sviluppo economico italiano, troviamo presenti regioni in cui il modello delle politiche sociali è definito in modo ideologicamente diverso (Veneto, Emilia Romagna) ma che sono contraddistinte da alcuni tratti comuni: la continuità tra impresa e famiglia, che sembra cementare le generazioni in modo particolare; la rilevanza delle reti familiari nell'allevamento dei bambini e nella cura dei vecchi. In queste aree trainanti ed innovative da un punto di vista economico, la modernizzazione economica si intreccia con una tradizionalità dei modelli di solidarietà e di cooperazione familiare, che va al di là delle diffe-

renze nell'ideologia politica, nei comportamenti riproduttivi e dei diversi gradi di sviluppo del *welfare state*.

Inoltre, l'Italia ha anche un'altra particolarità nel panorama europeo: è un Paese dove a fronte di una natalità molto bassa, si assiste ad una permanenza molto prolungata dei figli nella famiglia (De Sandre, 1988). Si fanno pochi figli, anzi pochissimi (in Emilia Romagna si può osservare l'emergere del modello procreativo del figlio unico), ma questi figli escono di casa col matrimonio. Questo dato, avvicinato alla diminuzione della nuzialità, ci fa rilevare che esiste una percentuale non trascurabile di figli che convivono con i genitori anche a trenta, trentadue anni, pur avendo già una loro occupazione e anche alti titoli di studio (Calvi, 1989). Potremmo arrivare a sostenere, un pó rozzamente, che in Italia familismo ed individualismo convivono. In modo più preciso potremmo osservare che la maternità e la paternità, pur essendo inserite nell'ambito delle scelte personali e di coppia, tuttavia non si sottraggono ad una «economia del dono» (Mauss, 1965), apparentemente di tipo abbastanza tradizionale, che prevede una responsabilità dei genitori verso i figli molto prolungata nel tempo. Osservando le generazioni dei genitori che hanno iniziato la loro vita riproduttiva nel corso degli anni Sessanta, possiamo notare, pur con differenze tra le coorti d'età, sia che queste coppie hanno avuto una fecondità molto ridotta, sia che attualmente continuano a convivere con i figli già adulti, non sposati. Oppure, se i figli hanno già una loro famiglia, appaiono rilevanti i trasferimenti economici dei genitori verso di essi. Ciò sembra saldare gli atteggiamenti di generazioni e coorti già anziane con quelle di genitori più giovani. Pensiamo al fatto che, al di fuori dai grandi centri urbani, in Italia, la proprietà della casa appare molto diffusa, anche nelle regioni più povere del sud (Mingione, 1988). Ciò si spiega sia con l'aiuto per l'acquisto dell'abitazione che i genitori si sentono tradizionalmente obbligati a dare quando i figli si sposano, sia con il fatto che la costruzione della casa è una delle attività più rilevanti dell'economia informale, che viene svolta all'interno della larga rete familiare e parentale in cui sono inserite le piccole convivenze (*households*) della famiglia nucleare.

Aggiungiamo anche che il trasferimento di risorse, dalle famiglie dei genitori a quelle dei giovani adulti, ha per controparte la cura dei figli nei confronti dei genitori anziani. Almeno per ora in Italia, infatti, ad un aumento di famiglie composte da una sola persona (nel settanta per cento dei casi si tratta di vedove) non corrisponde la perdita di legami tra i vecchi e la loro parentela più giovane.

Diverse ricerche (Balbo, May, Micheli, 1989; Rossi, 1989) anche in aree metropolitane, mostrano che i vecchi vivono molto vicino ai loro figli (nello stesso condominio, nello stesso quartiere) e ricevono da essi regolarmente le cure essenziali. Perciò il rapporto genitori-figli in Italia sembra essere contraddistinto da forti legami intergenerazionali, a fronte di una indubbia tendenza delle coppie a mettere al mondo un numero molto ridotto di figli. Possiamo considerare, anche in senso idealtipico, tre generazioni di genitori oggi sulla scena sociale: quelli che sono già nonni, pensionati e nell'età anziana; quelli che hanno figli adulti in età media di matrimonio (23-26 anni in Italia), e che sono ancora attivi sul mercato del lavoro; i genitori giovani di famiglie neoformate, con figli ancora del tutto dipendenti.

Nella prima generazione la riduzione della natalità è avvenuta secondo modalità culturali e con tempi molto differenti, a seconda delle classi sociali e dei contesti territoriali. Soprattutto i comportamenti riproduttivi si sono collocati all'interno di una famiglia organizzata secondo rigide gerarchie per sesso e per età. Nella generazione di mezzo la riproduzione appare come una scelta, che ha sottratto il corpo femminile all'«obbligo biologico» della maternità; tuttavia questa generazione sembra prolungare all'infinito la responsabilità della cura dei figli (che perciò appaiono costantemente definiti dal fatto di essere figli); inoltre questi genitori sembrano mantenere una interiorizzazione tradizionale del «debito filiale», che li mette in grado di far fronte all'obbligo di «restituzione» di cure e di risorse, nei confronti dei loro genitori anziani. Delle tre, quella di mezzo è la generazione che ha sviluppato sino in fondo, per prima, il processo di transizione demografica verso la bassa natalità, ma in un quadro istituzionale e di organizzazione del *welfare state* che non permettevano di esplicitare pienamente il senso della scelta individuale all'interno dei cambiamenti dei modelli riproduttivi.

Al contrario, la generazione più giovane, dei genitori delle coppie neoformate, vive oggi le proprie decisioni riproduttive all'interno di un contesto sociale dove non appare legittimato un solo modello di famiglia, mentre emergono modelli meno rigidi di identità femminile e maschile. Perciò i genitori più giovani appaiono interessanti per capire come si collochi oggi l'esser genitori rispetto ai processi di realizzazione personale, come si ridefiniscano le responsabilità e le attese nei confronti dei figli, come si coordinino tra di loro i significati sociali della maternità e della paternità. Questa generazione di genitori appare oggi chiamata in causa per quello che

sempre più viene giudicato un eccesso di individualismo. Si farebbero pochi figli (o «troppo pochi» ormai, secondo alcuni) perché ognuno dei partners investe molto nella propria realizzazione personale. Ciò comporterebbe per le donne una attenzione alle scelte lavorative e di tempo per sé che finisce per contrastare con l'investimento familiare e con un prolungamento di quello materno. Per gli uomini sembra delinearsi una minore identificazione nel ruolo paterno, sia come sostegno economico della famiglia che come rappresentazione di sé in quanto figura autorevole.

A mio avviso il concetto di individualismo, nel quale sono accomunati i genitori più giovani, a causa dei loro comportamenti riproduttivi o a partire da essi, appare troppo generico e poco esplicativo. Esso sembra piuttosto descrivere un aggregato di fenomeni che hanno in comune soprattutto la realtà di un minor grado di ascrizione dei ruoli familiari. Poiché i rapporti familiari sono definiti socialmente in un contesto di minore rigidità normativa, allora ogni famiglia che si forma deve in qualche modo costruirsi, almeno in parte, il racconto, la rappresentazione del senso della propria esistenza, sia a livello dei significati per il singolo che per il gruppo. Nella seconda parte di questo articolo presenteremo i risultati di una ricerca (Bimbi, Castellano, 1990), basata sull'analisi del racconto fatto da giovani madri e padri rispetto a «l'esser genitori oggi». Nel racconto, che partiva dalla ricostruzione della propria esperienza di maternità e di paternità, si sono raccolti anche gli elementi biografici relativi al mandato intergenerazionale, cioè alle rappresentazioni del ruolo di genitore definite attraverso i processi di socializzazione della prima infanzia. È importante sottolineare che questi giovani genitori, prevalentemente di ceto medio-basso, hanno ricevuto una socializzazione primaria improntata alla tradizionalità, sia per quel che riguarda i ruoli sessuali che quelli di genitori. I loro genitori, come si evince dalle interviste, si mostrano come immagini dell'asimmetria del rapporto uomo-donna, di rigidità nella divisione del lavoro domestico tra i sessi, di separazione tra il ruolo materno e quello paterno, di autorità legittimata (anche se non sempre esercitata) del padre all'interno della famiglia. Almeno in parte questi giovani si riferiscono ad un passato di famiglia patriarcale alle spalle, da cui dichiarano di prendere decisamente le distanze.

Con il concetto di famiglia patriarcale ci si riferisce qui ai contenuti della socializzazione sopra delineati e non ad una concreta struttura della famiglia estesa. Quest'ultima, in Italia, appartiene all'esperienza dei ceti mezzadrili del centro Italia (Kertzer, 1984),

ma essa riguarda parzialmente solo la generazione dei nonni dei giovani intervistati. Tuttavia questi ultimi sembrano riferirsi al patriarcato come ad un passato noto, almeno nel senso della rappresentazione collettiva. In tal modo indicano la distanza tra una famiglia tradizionale, gerarchica e affettivamente poco espansiva, ed il modello ideale a cui fa invece riferimento la rappresentazione della loro esperienza attuale.

2. Giovani genitori nella cultura del welfare state

La ricerca si è svolta in Emilia Romagna nel 1985 ed ha interessato 92 giovani genitori (madri e padri), che sono stati intervistati separatamente, con l'obiettivo di ricostruire sia le pratiche che le rappresentazioni relative a *parenthood*. Si trattava di coppie sposate da circa 5 anni, con un solo figlio, di età inferiore ai tre anni, che frequentava l'asilo nido pubblico della zona. L'età delle madri è risultata, in prevalenza, tra i 24 e i 33 anni; quella dei padri tra i 24 ed i 38. La collocazione sociale può essere considerata di ceto medio-basso, nel contesto però di una situazione di benessere economico e di discreto livello culturale. I due terzi delle donne hanno un titolo di studio superiore, mentre i due terzi dei mariti raggiungono solamente la scuola dell'obbligo: la asimmetria rispecchia la più alta scolarizzazione femminile del contesto regionale (Barbagli, Capecchi, Cobalti, 1988). Le professioni femminili si distribuiscono in prevalenza fra impiegate, operaie e insegnanti; mentre gli uomini sono per la metà operai, ma anche vi sono tra essi commercianti ed impiegati. Nella metà dei casi anche le famiglie d'origine sono di classe operaia. Tuttavia i giovani padri hanno più frequentemente una madre casalinga, mentre le giovani madri hanno più spesso una madre che ha sperimentato la «doppia presenza».

Ci troviamo perciò in un contesto di obiettiva emancipazione femminile, che del resto rispecchia la cultura della regione (Merelli, Morini, 1985). L'Emilia Romagna è inoltre la regione italiana a più bassa natalità, ed è anche quella che ha una rete per l'infanzia e la donna particolarmente sviluppata e consolidata (Giacobazzi, Merelli, 1989). L'aver considerato famiglie con un bambino inserito nell'asilo nido è stato determinato dall'intenzione di verificare il livello di integrazione tra la cultura dell'infanzia che hanno le famiglie e quella dei servizi. Di fatto il nido è risultato un servizio scelto, pur in presenza di una rete parentale (dei nonni) di supporto ai gio-

vani genitori. I genitori hanno mostrato un alto grado di accettazione di questo servizio, poiché lo considerano come un buon contesto per la socializzazione infantile. Inoltre le educatrici (23) dei 4 nidi, a loro volta intervistate, hanno espresso una alta congruenza dei loro modelli di *parenthood* con quelli dei genitori. Si è cercato di verificare, all'interno di un contesto strutturalmente «moderno» ed integrato nella cultura dei servizi, sino a che punto l'economia del dono, che organizza gli scambi familiari, fosse definita da un modello patriarcale, gerarchico, dei rapporti tra i sessi e le generazioni, oppure in qual misura tendessero a prevalere nuove forme di negoziazione e immagini di rapporti simmetrici.

Abbiamo usato il concetto di «patriarcato» nel senso di rappresentazione collettiva con cui lo usa E. Troeltsh (Troeltsh, 1960). Si tratta di una rappresentazione sociale storicamente prevalente nella cultura occidentale, che ha ascrivito la donna all'etica del dono, mentre ha definito l'uomo all'interno di un'etica della responsabilità (Bimbi, 1987). In questo senso il modello maschile dell'identità, socialmente preminente, ha ordinato e dato significato ad ogni ambito dell'esperienza. Al contrario, nel modello contemporaneo di famiglia, prevarrebbero, a livello ideale, sia la responsabilità di ciascuno rispetto a sé, in rapporto alla propria personale realizzazione, che la simmetria e la interscambiabilità dei ruoli. Da ciò verrebbe da prendere significato anche i vincoli familiari e le forme della solidarietà sociale. Ciò che emerge nella nostra ricerca, appare, a questo proposito, abbastanza contraddittorio.

2.1. *Il posto del bambino*

Nella scelta di fare un figlio (o di accettarlo, se arriva per caso) la coppia si pone prevalentemente come un tutto unico, che nel figlio realizza la sua finalità: il figlio fa la famiglia. Il figlio ha molto valore come realizzazione di un progetto che è, assieme ed inestricabilmente, personale e di coppia. Ci si attende che crescendo persegua a sua volta il massimo della propria personale realizzazione. In questo senso il bambino sembra rappresentare socialmente soprattutto un perfezionamento ed un prolungamento del sé individuale dei genitori e della relazione affettiva della coppia. Il fare figli, infatti, non appare un obbligo interiorizzato nei confronti della famiglia d'origine, del gruppo, della comunità d'appartenenza. Neppure sono presentati al bambino modelli socialmente rigidi, in senso nor-

mativo, per la sua crescita o per la sua futura definizione nei ruoli adulti. Perciò la collocazione sociale del bambino sembra essere contraddistinta dall'ambivalenza (Neal, Groat, Wicks, 1989). Per un verso egli acquista lo statuto di individuo, con diritti generalizzati; per un altro verso il suo valore sociale si fonda su una scelta di realizzazione personale dei genitori. Per la maggior parte di questi genitori il figlio tenderà a restare unico. Anche se il modello ideale prevede due figli, quasi tutte le coppie sono altamente comprese delle difficoltà che comporta fare un secondo figlio. La donna ha diritto al lavoro e ad un tempo non totalmente occupato dalla maternità; il figlio ha diritto a ricevere il meglio dell'attenzione e dell'investimento dei genitori. Queste due motivazioni prevalenti concorrono, con lo stesso peso, alla tipologia riproduttiva del figlio unico. Si tratta di due modalità di accentuazione del valore dell'individuo: su queste si viene a fondare il vincolo e lo scambio tra genitori e figli.

Il «dono» dei genitori verso il figlio sembrerebbe più gratuito che in passato. Infatti i genitori non identificano un obbligo di restituzione, nei termini di sicurezza per la loro vecchiaia.

L'unica restituzione possibile ed attesa resta perciò di tipo affettivo: siamo allora di fronte ad un debito che si può estinguere molto difficilmente. In generale diminuisce il peso sociale del debito economico che i figli hanno nei confronti dei genitori, ma aumenta di molto il peso del debito affettivo. Questo atteggiamento verso il bambino si colloca in un contesto particolare di organizzazione dei ruoli genitoriali (*parenthood*) e della loro rappresentazione sociale.

2.2. La definizione dei ruoli genitoriali

La coppia persegue un modello ideale di parità tra i coniugi e di condivisione delle responsabilità e dei compiti relativi all'essere genitori. L'asimmetria esistente nella divisione del lavoro familiare è ampiamente riconosciuta, ma né le donne né gli uomini la legittimano a livello di valore. Tutte e tutti sottolineano la reale presenza paterna, che però non appare elaborata come modello specificamente riferito all'identità maschile. A livello di valore la parità tra i sessi renderebbe anche tendenzialmente uguali i compiti materni e paterni ed interscambiabili persino gli atteggiamenti nei confronti del bambino. I genitori, infine, centrano le loro sinergie d'azione sull'intimità familiare, proiettata, in questa fase del ciclo di vita della famiglia, soprattutto a corrispondere ai bisogni del figlio nato da

poco. Il valore che si dà all'intimità è percepito come un cambiamento rispetto alla famiglia di origine.

Ciò implica anche un diverso orientamento verso il lavoro e verso l'autorità familiare, che sembra distinguere particolarmente le rappresentazioni di sé rispetto al passato, analizzato a partire dalle esperienze e dai modelli dei rispettivi genitori. Per la giovane madre la rilevanza del lavoro per il mercato si confronta con la qualità della relazione col figlio e questa è ricercata in quanto comporta la soddisfazione reciproca di bisogni affettivi. Inoltre, per le madri intervistate, il lavoro per il mercato appare necessario anche per il mantenimento di un sé separato dalla famiglia: ciò almeno in parte appare finalizzato al miglioramento del clima emotivo della stessa. Il giovane padre ricerca nel lavoro un difficile equilibrio tra necessità economiche, riconoscimento di sé in un ambito tradizionale della definizione dell'identità maschile, tensione verso il mantenimento di un tempo reale assegnato all'intimità familiare, che ha al suo centro il bambino. Questa affermazione dell'intimità familiare da parte del padre (Ariès, 1968), in famiglie operaie o comunque di ceto medio-basso, sembra rappresentare un indubbio ed importante riorientamento delle strategie familiari rispetto alle precedenti generazioni. Soprattutto l'intimità familiare è assunta esplicitamente come criterio d'azione e punto di convergenza dello stile materno e paterno. Su di essa si fonda la rappresentazione di un «genitore moderno», che viene a sostituire l'immagine tradizionalmente separata delle competenze materne e paterne. Anzi la separazione tra i due ruoli è considerata come parte di un passato da cui è necessario prendere le distanze. In questa prospettiva si rifiuta anche l'immagine dell'autorità maschile, del marito sulla moglie e, benché in misura minore, del padre sui figli.

L'immagine di autorità che è rifiutata riguarda soprattutto il suo contenuto gerarchico. Il termine «genitore» appare alla fine riferito a figure estremamente poco differenziate, se si escludono alcuni accenni ad una specifica funzione materna, soprattutto inerenti la realtà biologica della gravidanza o un generico richiamo ai processi di attaccamento primario del bambino. È interessante notare che appare un lavoro esplicito dei genitori per corrispondere alla loro immagine ideale: esso riguarda le modalità di rapporto col figlio, la condivisione della sua educazione, la negoziazione dei compiti relativi alle cure infantili. Ma anche questo lavoro, centrato sulla coppia, sembra negare, nascondere o contraddire, da molti punti di vista, sia l'individualità dei genitori che la loro differenza sessuale.

In particolare, emerge un lavoro pedagogico della donna nei confronti del *partner*, il quale si rappresenta spesso come attento per apprendere le competenze materne necessarie al nuovo profilo della paternità. In questo processo esiste sia un riconoscimento, *implicito*, di competenze tradizionalmente differenti sia la tensione, *esplicita*, a superarle, con l'obiettivo, almeno apparente, di raggiungere ruoli indifferenziati rispetto al bambino. L'interpretazione sociologica di queste dinamiche non appare facile. Almeno in questa fase del ciclo di vita si profila, *di fatto*, una maggiore competenza e rappresentatività della donna nel definire gli assetti relazionali della famiglia. A livello di rappresentazione, tuttavia, questa specifica rilevanza femminile viene tendenzialmente negata. Sembra che ciò avvenga per permettere una presenza paterna, a significare la quale non sono più sufficienti le risorse tradizionali dell'identità sociale maschile. La prevalenza degli aspetti economici del ruolo o il significato simbolico di centro gerarchico e decisionale della famiglia hanno perso la capacità di definire sia l'identità maschile che il ruolo paterno. In questo senso, soprattutto, il modello culturale del patriarcato si mostra privo di riferimenti di legittimità.

In sintesi, l'essere genitori appare definito dal fatto che la coppia si costituisce come centro adeguato dell'intimità familiare e dalla condivisione della responsabilità educativa nei confronti del bambino. Tuttavia ciò si colloca all'interno di interrelazioni tra le dinamiche di parità, l'emergere di competenze materne assegnate ad ambedue i genitori, la scarsa definizione delle relazioni di autorità, che sembrano tutte concorrere a tacitare la differenza sessuale. La coppia genitoriale, protesa verso il bambino, sembra cancellare le dinamiche della differenza oppure sembra preferire di non definirle, facendo intuire che esse si collocano soprattutto ad un livello ancora più profondo dei rapporti interpersonali: nelle diadi costituite dai *partners* adulti, o dalle relazioni madre-figlia/figlio, padre-figlio/figlia. Tuttavia la differenziazione sociale dei ruoli è rilevante nella divisione del lavoro familiare: tanto più ci si allontana dalle cure del bambino, tanto più emerge una diversità di compiti, riconosciuta come effettiva, anche se non legittimata.

La divisione sessuale del lavoro, giustificata dagli intervistati (soprattutto dalle donne) con motivazioni di tipo pragmatico, appare spesso la maniera più esplicita attraverso cui emerge la differenza sessuale. A tal punto che la donna spesso sembra difendersi dalle intrusioni maschili, rispetto ai compiti che essa si trova attribuiti di fatto all'interno della famiglia. Anche a questo proposito le inter-

pretazioni non possono essere semplici. Per un verso l'asimmetria del lavoro domestico e familiare sembra far emergere aspetti di definizione dell'identità femminile più tradizionali di quella maschile. Infatti la donna svolge certi compiti in maniera esclusiva (come ha fatto sua madre) e riconosce che ciò avviene anche perché esistono abitudini secolari che impediscono l'affermazione di parità. L'uomo, al contrario, potrebbe anche essere legittimato ad assumersi compiti specificatamente domestici (a differenza di suo padre); non lo fa (proprio come suo padre, in molti casi): tuttavia egli riconosce che questo suo «privilegio» non può più essere socialmente legittimato.

La delegittimazione di un modello patriarcale appare esplicita, pur nella diversità di consapevolezza di ambedue gli intervistati. Ma accostata ai contenuti dei ruoli genitoriali (*parenthood*), l'organizzazione asimmetrica della famiglia sembra proporre anche un altro messaggio: le donne sembrano voler mantenere unita la maggior rilevanza materna nelle relazioni familiari con la tensione verso la parità e la reciprocità. Gli uomini appaiono piuttosto alla scoperta di uno stile paterno, che procede, per ora, attraverso analogie con quello materno. In questa fase del ciclo di vita emerge, tra donna e uomo, uno scambio che potrebbe essere definito in questi termini: c'è, a favore dell'uomo, una asimmetria nella divisione dei compiti del lavoro domestico-familiare; ciò si confronta con una asimmetria, a favore della donna, nell'autorevolezza rispetto alle competenze materne. Questo scambio appare accettabile ai due *partners*, in quanto si collega ad un modello culturale esplicito di famiglia non gerarchica. Il mantenersi della differenziazione dei ruoli e delle asimmetrie avviene cioè in un contesto che le legittima soprattutto in senso pragmatico e le colloca all'interno di negoziazioni esplicite tra i due *partners*. Perciò il tipo di rapporto che possiamo rilevare attualmente tra differenza sessuale, tipologie di scambio, *patterns* di parità e contesti delle asimmetrie, potrebbe indicare soprattutto la transizione verso nuove definizioni della differenza, cioè dei modelli d'identità sia femminili che maschili.

La ridefinizione della maternità e della paternità sembra perciò implicare anche la ridefinizione dei modelli di genere. In questo processo si intrecciano persistenze culturali e mutamento sociale.

FRANCA BIMBI

Riferimenti bibliografici

- ARIES, P., (ed), *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna*, Bari, Laterza, 1984.
- BAGNASCO, A., TRIGILIA, C., *Società e politica nelle aree di piccola impresa*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- BALBO, L., *I processi della riproduzione, cultura dei bisogni e nuovi diritti quotidiani*, in BIMBI, F.; CAPECCHI, V., (eds), *Strutture e strategie della vita quotidiana*, Milano, Angeli, 1986.
- BALBO, L., (ed), *Time to care*, Milano, Angeli, 1987.
- BALBO, L.; MAY, P.; MICHELI, G., *Struttura urbana, sistemi di orari, bisogni*, Rapporto di ricerca, Bologna, 1989.
- BARBAGLI, M.; CAPECCHI, V.; COBALTI, A., *La mobilità sociale in Emilia Romagna*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- BIMBI, F.; PRISTINGER, F., (eds), *Profili sovrapposti*, Milano, Angeli, 1985.
- BIMBI, F., *Donna*, in ZACCARIA, G., (ed), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.
- BIMBI, F., «Specchio delle mie brame...», in AA.VV., *Il filo di Arianna*, Roma, Utopia, 1987.
- BIMBI, C.; CASTELLANO, G., (rds), *Madri e padri. Transizioni dal patriarcato e cultura dei servizi*, Milano, Angeli, 1990.
- CALDWELL, J.C., *Toward a Restatement of Demographic Transition Theory*, in «Population and Development Review», 2, 1976.
- CALVI, G., *La cultura della famiglia*, in DONATI, P., (ed), *Primo rapporto sulla famiglia in Italia*, Milano, Paoline, 1989.
- COALE, A.J.; WATKINS, S.C., *The Decline of Fertility in Europe*, Princeton University Press, 1986.
- DAHRENDORF, R., *Il conflitto sociale nella modernità*, Bari, Laterza, 1989.
- DE SANDRE, P., *Indagine sulla fecondità in Italia*, Bologna, Tecnoprint, 1982.
- DE SANDRE, P., *Quando i figli lasciano la famiglia*, in SCABINI, E.; DONATI, P., *La famiglia «lunga» del giovane adulto*, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- FEDERICI, N., *Procreazione, famiglia, lavoro della donna*, Torino, Loescher, 1984.
- FREEDMAN, R., *The Sociology of Human Fertility: A Trend Report and Bibliography*, in «Current Sociology», 10-11, 1961- 62.
- GIACOBBAZZI, D.; MERELLI, M., *I percorsi del cambiamento*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- IRP *L'invecchiamento della popolazione in Italia e nelle società occidentali*, Roma, Istituto di Ricerche sulla Popolazione, 1987.
- IRP, *Secondo Rapporto sulla situazione demografica italiana*, Roma, Istituto di Ricerche sulla Popolazione, 1988.
- ISTAT, *Indagine sulle strutture ed i comportamenti familiari*, Roma, Istituto Centrale di Statistica, 1985.
- KERTZER, D.I., *Family Life in Central Italy*, Rutgers University Press, 1984.
- LIVI BACCI, M., *Donna, fecondità e figli*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- MAUSS, M., *Teoria generale della magia. E altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- MERELLI, M.; MORINI, M., *Giochi d'equilibrio*, Milano, Angeli, 1985.
- MINGIONE, E., *Work and Informal Activities in Urban Southern Italy*, in PAHL, R., (ed), *On Work*, Oxford, Blackwell, 1989.
- NEAL, A.G.; GROAT, T.H.; WICKS, J.W., *Attitudes about Having Children; A Study of 600 Couples in Early Years of Marriage*, in «Journal of Marriage and the Family», vol. 51, 2., 1989.

- ROSSI, G., *Figli adulti e genitori anziani: qualità delle relazioni e sentimento di obbligo*, in SCABINI, E.; DONATI, P., *Vivere da adulti con i genitori anziani*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
- SARACENO, C., *Sociologia della famiglia*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- TROEITSH, E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.

Il «libero esame» dei Promessi sposi di Salvatore Nocita

1. Il «mixing» culturale delle società complesse

Registriamo ormai quasi con indifferenza, l'indifferenza che deriva dall'abitudine, il fatto di vivere in un'epoca di mutamenti: grandi e piccoli, profondi e più superficiali. Quest'indifferenza è tuttavia una finzione; un atteggiamento difensivo, come acutamente aveva intuito Simmel nella sua analisi dell'individuo metropolitano (Simmel, 1981: 192-206). Di fronte alla molteplicità ed imprevedibilità delle stimolazioni alla quale la modernità lo espone, il soggetto sociale reagisce con l'atteggiamento «blasé», una sorta di disincantata indifferenza che vela però più profonde e nascoste ansie e inquietudini suscitate dal cambiamento, dalle diversità e dai conflitti culturali ad essi in qualche modo sempre legati. Questi conflitti e queste tensioni latenti sembrano inoltre destinate a crescere quanto più cresce l'integrazione culturale delle moderne società complesse. Se ne indovino i sintomi in una molteplicità di fenomeni diffusi ed eterogenei che cadono sotto la nostra esperienza quotidiana: perché le nostre chiese si siano trasformate in palcoscenici di canzoni e chitarre (e di prediche incomprensibili, come lamentano i credenti più anziani); perché i sottopassaggi delle nostre metropolitane vadano assumendo l'aspetto di «suk» e di «bazar» mediorientali; perché uno sceneggiato televisivo, tratto da un romanzo italiano e cattolico per eccellenza, come i *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni, si sia trasformato in un genere diverso: un «Western», come denunciano i critici televisivi (Geno Pampaloni, *Il Giornale*, 13.11.89; Beniamino Placido, *La Repubblica*, 14.11.89).

Penso che questi interrogativi, apparentemente disparati, esprimano un disagio; denuncino uno «spaesamento»: suggerendo alla ricerca sociologica direttrici diverse da esplorare sui più generali fenomeni che li muovono, e di ipotizzare gli scenari simbolici evocati dal cambiamento (e dal conflitto) culturale in atto. Per esempio,

di rilevare le reazioni del soggetto sociale di fronte alla trasformazione del suo mondo culturale: di resistenza, chiusura, ostilità; oppure di disponibilità, di adesione critica o mimetica. La traduzione televisiva dei *Promessi sposi* di Salvatore Nocita offre, in questo senso, la possibilità di sviluppare alcuni aspetti di questo «disagio del cambiamento» che investono, in particolare, la realtà italiana e la sua tradizione letteraria ed etico-religiosa, evidenziando, al tempo stesso, le risonanze evocative di una trasformazione più generale che coinvolge sport e spettacolo, musica e letteratura, per non parlare del mondo economico e finanziario, della politica e della religione, tutti avviati verso un interscambio fluido, un «mixing» culturale che suscita nel soggetto sociale preoccupazioni ed aspettative, timori e desideri. In questo clima, mi sembra che la «libera interpretazione» televisiva dei *Promessi sposi* (trasmessa dalla Rai Uno, per la regia di Salvatore Nocita), costituisca un'esperienza paradigmatica: perché introduce in un testo — autenticamente italiano e cattolico — uno «spirito» che italiano e cattolico non è, e che rimanda ad una componente ideologica nordamericana di matrice protestante che — più o meno consapevolmente — spettatori e critici televisivi hanno avvertito; chi rifiutandola come indebita «contaminazione», chi accogliendola come segno di innovazione, di rivitalizzazione e di diffusione.

Il dibattito ed i commenti (critici, favorevoli, ambivalenti) che lo sceneggiato televisivo ha sollevato tra intellettuali, critici e spettatori (vedi, per esempio, *La Repubblica*, *Mercurio* del 2.12.89 e, per gli interventi dei lettori, *Il Venerdì* del 22.12.89) si configurano insomma come una sorta di «metacommento sociale» (per usare una celebre espressione di Clifford Geertz): cioè «una storia che un gruppo racconta a se stesso su se stesso»; un'accentuazione della riflessività su fenomeni sociali e culturali che interessano la vita quotidiana.

Per riassumere brevemente i termini di questo dibattito, mentre le critiche mostrano una sostanziale convergenza, appuntandosi sull'infedeltà (nella forma e nel contenuto) al testo manzoniano, i pareri favorevoli mostrano invece una maggiore articolazione; che va dall'apprezzamento del tentativo culturale di (ri)proporre un'opera complessa ed «esclusiva» ad un largo pubblico in una forma più semplice e scorrevole (un esempio di «democrazia culturale»), a quelli che — più oggettivamente — ne rilevano il successo di «audience» come «prova» della rispondenza del prodotto alla mutata sensibilità culturale del pubblico e del tempo.

La mia ipotesi è che la «libera interpretazione» dei *Promessi sposi* di S. Nocita abbia sollevato questa polemica perché evoca la perdita di una dimensione «forte» della nostra specificità culturale ed — insieme — l'annuncio inquietante, eppure affascinante, di una dimensione multi-culturale nella quale stiamo per inserirci; nella quale siamo già inseriti. Infine, ma non ultimo, il profilarsi di un non velato pericolo di omologazione culturale peraltro già operante a livello internazionale. Ma intanto, in che consiste questa «libera interpretazione» dei *Promessi sposi* nella trascrizione televisiva di S. Nocita?

2. La Provvidenza e l'Azione

Come rileva B. Placido (*La Repubblica*, 14.11.89), *I promessi sposi* sono un romanzo storico; dove si illustra (si ricapitola) un tratto tipico dell'«ideologia italiana»: quella concezione cattolica della vita che Manzoni riassume nella «Provvidenza». Sono il romanzo della conversione esemplare di un uomo (l'Innominato) (Cap. XXIII) che, cattolicamente, lascia il fucile dopo una vita di violenze e di sopraffazioni, disarmato dal pentimento (tema questo, autenticamente cattolico) e della santità di un altro uomo (il Cardinale Federigo). Sono la storia di un giovane ricco e ambizioso (Ludovico/Fra Cristoforo) (Cap. IV) che si umilia ed espia per il resto della vita un peccato di orgoglio e di vendetta omicida. Sono la storia di una giovane, nobile e «sventurata», (Geltrude) che illustra, in modo esemplare, la negatività della mancanza di fermezza; una componente della Fede, come questa difficile ma necessaria, nella pedagogia manzoniana. Sono — ancora — il romanzo in cui (come scrive B. Placido) si esaltano le «preghiere disarmate» e si condannano le azioni e le imprese umane («la notte degli imbrogli», il tentativo fallito di rapire Lucia, il duello per motivi di «onore» di Ludovico, l'assalto ai forni, ecc.) come inutili e vane pretese dell'individuo di intervenire nella storia: perlomeno in quella concezione pessimistica manzoniana della storia dove, nonostante la Provvidenza, si dispiega il dolore, la sofferenza, l'ingiustizia, la peste. Per Manzoni, la vicenda esistenziale e sociale umana si svolge sotto il segno di un sostanziale «irrazionalismo etico del mondo» (per citare una suggestiva espressione weberiana, cfr. M. Weber, 1980: 111): che non è affatto mitigato dall'intervento provvidenzialistico divino. Nonostante la Provvidenza, nonostante il «lieto fine» del sospi-

rato matrimonio dei due «promessi» di Lecco, ed in una prospettiva di vita serena e pacifica («lontana dai guai»); nonostante la morte del prepotente (Don Rodrigo) e la conversione del potente (l'Innominato), restiamo pur sempre condannati — come mostra questo esemplare affresco sociologico di vita italiana seicentesca — a vivere in «un siffatto mondo irrazionale del dolore immeritato, del torto impunito, della stupidità insanabile» (Weber, 1980: 112). Come rende esplicita la storia della peste e delle sue vittime innocenti (Cecilia), della prepotenza di Don Rodrigo, della viltà di Don Abbondio, della caccia agli «untori». No, la Provvidenza non dispone gli eventi in modo accomodante, come sembra ingenuamente credere il cattolicesimo popolare e il catechismo parrocchiale, in modo da ricomporre i torti e riequilibrare i destini. Invece si avvale degli eventi «arbitrari e crudeli» per attribuire un «senso» (cognitivo, affettivo e volitivo) alla vita ed al mondo, per esprimerci con Victor Turner (1986: 120;163): cioè per elaborare forme di riscatto culturale da quel «mistero di contraddizioni» (l'espressione è del Manzoni, cit. in: C. Cappuccio, 1948) che ogni società comporta e che Manzoni scioglie nella Fede e nella Provvidenza. Le quali, se non sono la soluzione dei problemi esistenziali e sociali, sono però una potente difesa psicologica contro l'incertezza, l'angoscia, i conflitti individuali e collettivi. Il trionfo finale della Provvidenza manzoniana (la fede in un «sussidio esterno») conserva perciò un valore *esemplare*. Solidale con un modello di socializzazione all'obbedienza, alla rassegnazione, alla sopportazione, l'etica cattolica della provvidenzialità divina è la soluzione culturale delle contraddizioni di una società organizzata su un modello feudale e patriarcale avviata ad un progressivo declino. L'istituto che regola le relazioni (formali e informali) di queste società è il «patronage»: una concezione tutoria dei rapporti sociali basata su uno scambio asimmetrico di protezione-dipendenza: protezione del Signore per i «bravi»; del Vescovo per i poveri; del Conte-Zio per i giovani (scapestrati) di nobile origine; dei conventi per gli omicidi (Ludovico/Fra Cristoforo) e gli inermi (Agnese e Lucia). Un istituto che stemperava subordinazioni e differenziazioni sociali (ed i conflitti potenziali ad esse connesse) in un'ideologia interclassista (V. Padiglione, 1978: 54) fondata su legami (pseudo)amicali (o «fraterni») come strumento di controllo sociale.

Ed è proprio qui, in questo modello di superamento delle contraddizioni sociali, il complesso ideologico che informa il romanzo e gli conferisce lo spessore storico di memoria «forte» della nostra

passata (?) esperienza sociale e culturale. Ma di questo «Spirito», dice giustamente la critica, nello sceneggiato televisivo di Nocita non c'è traccia, C'è invece, confuso in un'ambientazione fedelmente seicentesca, fatta di costumi e di piazze, di palazzi e conventi, di paesaggi e personaggi accuratamente ricostruiti sulla base di suggestioni pittoriche dell'epoca (per tutte, la «Lezione di Anatomia» di Rembrandt), uno, «Spirito» diverso; d'avventura e d'azione, di sentimenti e di passioni aperte, che appartiene all'epica popolare nordamericana: al genere «Western», come rileva B. Placido («Quel ramo del lago di Como che volge al Far West») (*la Rep.*, 14.11.89). Ed il western, come è noto, è un genere narrativo ispirato al mito dell'azione, del successo, dell'affermazione individuale e del trionfo finale della giustizia e della libertà: tratti tipici di società pionieristiche che si autorappresentano come «società ideali»; come «l'utopia realizzata», per esprimerci con J. Baudrillard (1987: 64). L'America, nata dall'esilio e dall'emigrazione di un gruppo di Pellegrini, è il Paese che forse più di ogni altro ha sentito questo «destino»: circostanza che può forse spiegare perché ancora oggi gli eredi di quei Pellegrini ritengano — unici tra tutti i popoli della terra — di aver realizzato «tutto ciò che gli altri hanno sognato: giustizia, abbondanza, diritto, ricchezza, libertà» (J. Baudrillard, 1987: 65). Una serie complessa di circostanze storiche ha contribuito a cristallizzare quest'utopia in una Religione della fattualità (J. Baudrillard, 1987: 70) e dell'Azione; nella preminenza dell'immanente e del mondano sul trascendente e l'extramondano, da cui deriva poi il fiducioso ottimismo e pragmatismo americano di un «destino» integralmente costruibile dal soggetto sociale.

L'«ideologia» americana riconduce insomma gli eventi — sia quelli «storici», importanti, che quelli quotidiani e «minori», — alla responsabilità ed all'impegno individuale dell'attore sociale. Per il protestante genuino la Fede non si mostra — come per la concezione cattolica — in una fermezza che reclama un intervento «esterno» (solidaristico o divino), ma nel ricorso ad un ausilio «interno» (il coraggio, l'intraprendenza, l'autosufficienza individuale); una concezione che — secolarizzatasi — darà luogo al mito del «self-made-man» (Weber, 1977: 275): il trionfo dell'individuo «auto-diretto» (Riesman, 1973: 54-55). Qualcosa di questo «Spirito» immanente e mondano — di quest'ospite non invitato — ha contagiato, secondo i critici, lo sceneggiato televisivo di Nocita, traducendosi nel privilegiamento dell'elemento avventuroso e sentimentale, spettacolare e d'azione, che — se rende più «leggibile» l'opera al grande

pubblico — la priva però della sua originaria carica etico-religiosa (che ne giustifica — tra l'altro — l'adozione come libro di testo nelle nostre scuole medie superiori) e con essa, della valutazione amara e pessimistica di ogni forma di soluzione individuale e volontaristica dei problemi sociali.

Per fare qualche esempio, non c'è — nota la critica — (vedi *Mercurio, la Repubblica*, 2.12.89) la dimensione tragicomica e grottesca della «notte degli imbrogli» (Cap. VII), trasformata in una notte di colpi di mano e di scontri armati tra paesani e «bravi»; non c'è traccia dell'ironia (ora amara, ora pietosa) manzoniana che accompagna le (dis)avventure di Renzo/Danny Quinn, o le paure di Don Abbondio/Alberto Sordi, o le furbesche mediazioni di Ferrer/Fernando Rey, qui tradotte in toni seri o in macchiette comiche. Viceversa ci sono scorrerie di cavalieri, castellacci simili a «fazendas», postriboli da «Saloon», e scene di duello secondo l'uso seicentesco che degenerano in una scazzottata; scene di amore e d'assassinio in convento e «rese dei conti» sul sagrato che — recuperando anche pagine del *Fermo e Lucia* — aumentano la confusione di temi e suggestioni esibite dallo sceneggiato. La storia è ricondotta — senza residui — ad una sequenzialità di fatti ed azioni dei protagonisti, trasformando la conclusione del romanzo da ricapitolazione esemplare della pedagogia della presenza «esterna» ed invisibile della Provvidenza (salvifica: ma che invita per il futuro a conformarsi in una vita pacifica e «lontana dai guai») (Cap. XXXVII), in un «lieto fine» che corona il superamento di esperienze e «prove» degli attori conseguito grazie alle *loro* risorse morali. L'influenza di quest'«ideologia» dell'Azione e del Successo, lamenta la critica, si riflette soprattutto sulla scarsa profondità psicologica dei personaggi. Come dire; nella mancanza di chiaro-scuri umani, tratteggiati invece sapientemente dal Manzoni con l'ironia e l'amarezza, la pietà ed il pudore. Ciò che nel romanzo è taciuto, sottinteso, alluso, velato da un riserbo ed una concisione che tuttavia, ed anzi proprio per questo, ne accentua la carica evocativa («la sventurata rispose»; il misterioso passato di delitti dell'Innominato, ecc.), nello sceneggiato è invece mostrato, svelato ed enfatizzato, proprio perché — al di là delle esigenze spettacolari — costituisce parte integrante di uno stile narrativo che privilegia l'azione, il comportamento, il manifesto, anziché l'allusivo e l'evocativo.

Per l'epica eroica americana, oggi secolarizzata nell'agonismo sportivo o nella competitività sociale, conta — come rileva J. Baudrillard (1987: 70) — «solo ciò che si realizza o si manifesta»; men-

tre per noi europei (ed ancor più per il Manzoni) «ha senso solo ciò che si pensa o si nasconde». Questa «diversità» culturale (tipicamente puritana) trascorre in una visione «sdrammatizzata» e vorrei dire «disincantata» della vita: con le parole di J. Baudrillard (1987: 70), «nell'incomprensione del genio maligno delle cose». Ed è precisamente questo «Spirito» che informa il «libero esame» di Nocita dell'opera manzoniana. Non c'entra tanto il «medium» narrativo (in questo caso televisivo, dunque visuale), quanto l'ideologia.

Siamo di fronte ad un conflitto tra le concezioni etiche che informano, rispettivamente, la cultura cattolica latina e quella protestante anglo-americana. La prima, come abbiamo visto, è un'etica della sopportazione, del perdono e del pentimento. La seconda è un'etica dell'indipendenza e dell'intraprendenza, tipica di società competitive ed in espansione. Un'etica dell'affermazione (individuale e sociale) santificata da un «significato» religioso (la «comprova» della Grazia, la necessità di «provarsi» nel mondo: «e tuttavia, non per *questo* mondo», come dice Weber — cfr. 1977: 258). La prima è basata su valori solidaristici, comunitari e «familistici», tipici di un mondo rurale-urbano concentrato e fortemente gerarchizzato. La sanzione che gli corrisponde — il modello di conformità normativa — è fondata sulla Colpa. La seconda è basata invece su valori individualistici e competitivi, propri di una società pionieristica e funzionali alla dispersione ed al relativo isolamento dei nuclei familiari delle grandi pianure americane. La conformità normativa è qui assicurata dal biasimo dell'insuccesso, sanzione potente ed efficace che sprona all'attiva ricerca della stima e del rispetto degli altri: alla fama, all'eccellenza. La vita, per i pionieri americani, protagonisti dell'epopea western ed eredi del Protestantesimo Asctico, è ancora un'arena dove si lotta (individualmente, quotidianamente) per affermarsi come Eletti: dove la posta in gioco, in un mondo secolarizzato, è la collocazione tra «Winners» e «Losers».

Questi referenti sociologici possono forse contribuire a farci capire anche le differenze stilistiche e formali delle due culture: il predominio dell'Azione sulla Provvidenza, per esempio. Non ci dicono però perché la loro con-fusione generi tante polemiche (ma anche tanti consensi); né perché l'opera che ne risulta non riesca a trasmetterci alcun «pathos», alcun senso del sacro: né quello cattolico della fede «eroica» in un sussidio esterno, né quello (altrettanto eroico) puritano della ricerca solitaria della Salvezza attraverso l'azione nel mondo. Il «mixing» culturale non dà buoni frutti: dà però il successo di «audience».

3. La con-fusione del nostro tempo

Di parere contrario è il partito dei sostenitori dello sceneggiato di Nocita, per i quali è il successo di «audience» che rivela i «buoni frutti»; la riuscita sociale di un'operazione culturale. Proprio l'assenza di quelle luci ed ombre psicologiche pazientemente e minuziosamente descritte dal Manzoni nella sua analisi dell'animo umano (volta alla ricerca dell'inapparente più che del manifesto), come l'assenza di quei costanti riferimenti ad una «presenza esterna», ricchi di «senso» ma complessi e di non facile lettura, è interpretato (questo mi sembra essere l'argomento principale degli interventi dei lettori sul *Venerdì di Repubblica*, 22.12.89) come segno positivo del nuovo: come esempio di «democrazia culturale»; cioè di semplificazione del testo manzoniano operata attraverso il «medium» televisivo, ed il cui risultato è una lettura più moderna, immediata ed accessibile, che ne consente una fruizione ampia, aperta e democratica: che l'avvicina — soprattutto — allo «spirito del tempo», rivitalizzando e diffondendo un capolavoro della letteratura italiana altrimenti confinato a pochi «addetti ai lavori». Nelle società complesse, non sono più possibili forme di monopolio e di conservatorismo culturale: siamo — come si usa dire — in un'economia di mercato ed il Mercato, ecco, è il simbolo potente di alterità e di diversità, di comunicazione e di negoziazione. La negoziazione (di forma e di contenuti) dei grandi prodotti intellettuali è storicamente legata al Protestantismo ed al primo «libero esame» di un Testo «rivelato»: la traduzione tedesca della Bibbia fatta da Martin Lutero. Un atto che — accogliendo un tratto anti intellettuale ed antielitario già presente nel cristianesimo evangelico (Paolo, «I Corinzi», 1: 26-29) — lo avrebbe condotto alle sue ultime conseguenze. La concezione protestante di una lettura (quindi di una comunicazione e di una conoscenza) democratica e libera del testo si traduce in una riduzione della complessità testuale (attraverso la traduzione in lingua locale) e — successivamente — nella sua diffusione popolare per mezzo della stampa al torchio: una rivoluzione culturale destinata ad influenzare il mondo moderno (J. Goody, 1989: 129) perché consente la divulgazione universale di uno dei più antichi prodotti intellettuali della civiltà giudaico-cristiana, che diverrà il «medium» privilegiato dell'apprendimento della lettura e della scrittura. Ora, se è abusata l'analogia della televisione come Bibbia elettronica, è tuttavia utile all'economia di questo scritto evidenziarne alcune possibili (e inedite) analogie. Ed una televisione pluralistica e diversificata

come quella di oggi è in qualche modo più vicina ad una concezione protestante della conoscenza come strumento utilitaristico, impersonale ed antielitario, assai più che la nostra «vecchia» televisione «unica»; una concezione cattolica e monolitica della comunicazione e della conoscenza. A quel modello «monopolistico» corrispondeva una lettura rigorosamente fedele del testo manzoniano (ricordate *I promessi sposi* di Sandro Bolchi, in cui Renzo/Castelnuovo diceva — non senza resistenze, come ricorda Bolchi, cfr. *Mercurio, la Repubblica* del 2.12.89 — «Posso aver fallato...»); ad una televisione inserita in una cultura del libero mercato corrispondono le «libere interpretazioni» di Renzo/Danny Quinn e Lucia/Delphine Forest.

Siamo, come si dice, in una società «multimediale»; che propone livelli e «strumenti» di lettura diversi per una pluralità di segmenti di mercato («target»): dal libro curato e recensito per gli intellettuali a quello formato «pocket» in vendita al supermarket; dai «serials» popolari televisivi alle video-cassette di film rari per «cinephiles». Certo dispiacerà agli intellettuali questa omologazione dei prodotti dello «Spirito» al mondo delle merci. Ma non è forse il destino del mondo moderno quello di vedere stemperarsi le grandi opere d'arte ed i prodotti intellettuali esclusivi, le fedi esterne ed assolute, come amaramente, disillusamente, profetizzavano Max Weber e Georg Simmel agli inizi del secolo? (Max Weber, 1980: 41; Simmel, 1986: 28).

La cultura delle società complesse sembra declinare il mutamento nel segno della con-fusione delle diversità; del superamento delle tradizionali e consolidate distinzioni politiche, ideologiche, religiose, etniche, ecc.

Credo che la «libera interpretazione» dei *Promessi sposi* di Salvatore Nocita, che ha fatto discutere ed indignare, possa essere considerata come un «metacommento sociale» sulla con-fusione del nostro tempo e che si possa individuare — nel pur complesso panorama di ragioni a favore o contro la trascrizione televisiva del romanzo manzoniano — un'ambivalenza propria della nostra epoca. Ed è l'angoscia, ed insieme il desiderio, che accompagnano l'indebolirsi delle nostre «identità divise», (Erikson, 1972: 251) della nostra «italianità»: che si profila — peraltro da tempo — in una serie di fenomeni tutti legati alla eccezionale trasformazione della nostra società. La crescente internazionalizzazione che coinvolge il mondo dello sport (ed il calcio è forse l'esempio più evidente); ma poi anche del lavoro (dove si va facendo sempre più consistente il peso degli immigrati stranieri); dei mercati economici e finanziari (il prossimo,

mitico avvento del '92); la caduta delle antiche barriere ideologiche-politiche (i recenti avvenimenti dell'Est europeo), che mettono in crisi quelle forme di identità fondate sulle «pseudo-specie» (Erikson, 1972: 251) e suscitano preoccupazioni ed aspettative, timori e desideri. La «confusione dei generi» è diventata — come dice C. Geertz (1988: 11) — «una condizione naturale delle cose» (e ciò è vero non soltanto per le produzioni intellettuali): è anche vero, però, come ci ha insegnato Mary Douglas (1975) che questi fenomeni producono nell'immaginario collettivo immagini e simboli di valenza diversa. Di pericolo (contaminazione) e di contemporanea ricerca di purezza, ma anche di mimetismo; la pronta adesione al nuovo, la fascinazione della «mondializzazione» come valore emergente (M. Canevacci, 1989: 47), isomorfo ad una società aperta, interconnessa, interdipendente. Vorrei suggerire la possibilità che queste dinamiche culturali e socio-psicologiche, legate a fenomeni a malapena avvertibili dal soggetto sociale, trovino riferimenti privilegiati di commento e discussione in episodi ed occasioni quotidiani e «minori»: la trasformazione delle nostre chiese in spazi espressivi di canti e suoni (e di moltiplicazione di comunità variamente ispirate), delle nostre strade in variopinti «suk» orientali, di un'opera letteraria italiana in un «mix» di elementi etico-epici diversi. Se quest'ipotesi è vera, allora ciò che la polemica su *I promessi sposi* sembra suggerire è che dalla critica «intellettuale» (se così posso esprimermi) emerge una reazione preoccupata del pericolo di una «mondializzazione omologante» (M. Canevacci, 1989: 47), della subalternità culturale, del mimetismo conformistico nei riguardi di un modello dominante. Dal fronte dei favorevoli sembra emergere invece una ricerca (ansiosa) di cambiamento inteso come «riduzione» della complessità del nostro vivere sociale: per esempio la re-interpretazione moderna di un «testo sacro», percepito forse come presidio privilegiato dei nostri modelli intellettuali ed etico-sociali più tradizionali. I favorevoli sembrano ottimisti sul «destino della modernità»: credono nella rigenerazione prodotta dalla confusione dei generi e delle ideologie. I contrari sono invece pessimisti sul futuro di una tale confusione: pensano che vada perduto l'irripetibile, l'originale, l'incomunicabile, e con esso, una parte della (loro e nostra) identità (ma non è stato lo stesso per la traduzione in lingua locale dei classici stranieri?).

Mi riesce difficile (lo confesso) non condividere l'amarrezza dei pessimisti; però devo anche riconoscere che questa dialettica del mimetico e del rigenerativo che percorre tante manifestazioni del mondo moderno (vedi V. Turner, 1986: 203-204) impegna il soggetto so-

ziale in una difficile ma salutare ascesi. Quella di *distinguere*: di coltivare l'esercizio critico senza tuttavia «crogiolarsi» in quel «culto delle differenze» (J. Baudrillard, 1987: 80), tipicamente europeo. Di confrontarsi con il nuovo, con l'alterità, per guadagnare una comprensione più ampia (e meno «disincantata») di se stessi e della realtà sociale; ed insieme, la possibilità di sperimentare le diversità culturali senza indulgere né all'«insofferenza della modernità», né all'accettazione mimetica ed acritica di ogni nuova produzione del mercato culturale e della sua latente propensione omologante.

ANTONIO RICCIO

Bibliografia

- JEAN BAUDRILLARD, *L'America*, (1986) Milano, Feltrinelli, 1987.
 MASSIMO CANEVACCI, *Com'è mò tu?, Localismi planetari e narrazione dialogica: una videoricerca sulla cultura giovanile a Frascati* in: *I Giorni Cantati*, n. 10 - Sett. 89, Roma, Sapere 2000.
 C. CAPPUCCIO, *Storia della Letteratura Italiana*, Firenze, Sansoni, 1948.
 MARY DOUGLAS, *Purezza e Pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975.
 ERIK ERIKSON, *Ontogenesi del rituale* (1965), in: *La Religione oggi*, a cura di D.R. Cutler, Milano, Mondadori, 1972.
 CLIFFORD GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, (1977) Bologna, Il Mulino, 1988.
 JACK GOODY, *Il suono e i segni*, Milano, Mondadori, 1989.
 VINCENZO PADIGLIONE, *L'Amicizia. Storia antologica di un bisogno estraniato*, Roma, Savelli, 1978.
 DAVID RIESMAN, *La folla solitaria*, (1950) Bologna, Il Mulino, 1973.
 VICTOR TURNER, *Dal Rito al Teatro*, Bologna, Il Mulino, 1973.
 MAX WEBER, *L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977; *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1980.
 GEORG SIMMEL, *La Moda*, Roma, Ed. Riuniti, 1986.

INTERVENTI

«Quaderni Rossi»: tra marxismo e sociologia. Contributi a una discussione

Nel giugno del 1961 usciva il primo numero della rivista *Quaderni Rossi*. A trent'anni esatti di distanza la quasi totalità di coloro che in diverse occasioni hanno riflettuto su questa singolare esperienza di ricerca teorica e di lavoro politico, hanno trascurato o sottovalutato un aspetto, quello del tentativo di far dialogare il marxismo con la sociologia e di proporre una lettura sociologica di Marx. A nostro parere, invece, non è da relegare in secondo piano questo aspetto e occorre appunto ripartire dall'intervento di Raniero Panzieri al seminario di studi sull'«Uso socialista dell'inchiesta operaia», che si svolse nel settembre del 1964. L'incontro seminariale si collocava in un momento di massimo isolamento politico del gruppo; lo stesso Panzieri purtroppo non sopravvisse neanche un mese al suo intervento: un'embolia cerebrale lo stroncava il 9 ottobre a Torino. Il piano di lavoro che i partecipanti stabilirono non trovò poi applicazione pratica se non in minima parte. Entrambe le considerazioni però non riducono l'importanza del tema che si discusse in quell'occasione, di cui ne era espressione l'intervento di Panzieri riguardo il modo di concepire il marxismo e il suo rapporto con la sociologia.

Un marxismo rinnovato, non dogmatico, riletto come modello di una scienza sociale e non come filosofia della storia, in grado di confrontarsi con la realtà contemporanea, come lo intendeva Panzieri, non aveva ragione di accostarsi con diffidenza alla sociologia. Dovendo dare una definizione di carattere generale il marxismo gli appariva come «una sociologia concepita come scienza politica»; questo aspetto, preminente in Marx, era stato messo in ombra dallo sviluppo del materialismo dialettico che, stabilendo una validità universale per la dialettica, aveva dato luogo ad un modo di procedere essenzialmente metafisico, «che è altrettanto la metafisica del movimento operaio, quanto [quella] del girino e della rana»¹. Tema

già caro al giovane Lenin² l'approccio sociologico al marxismo, ripreso da Panzieri, si fondava sulla dipendenza delle idee dal corso delle cose, sull'individuazione della centralità dei rapporti di produzione nel definire la struttura di una società, sull'assunzione di un modello dicotomico di classe, sulla definizione di concetti come modo di produzione, forze produttive, formazione economico-sociale. Il metodo sociologico marxista consentiva di superare l'unilateralità dell'economia politica, la quale aveva sviluppato una rappresentazione parziale della società in quanto pretendeva di dedurre l'analisi della classe operaia dal movimento del capitale. Rifiutando questa impostazione che non considerava l'altra metà della realtà, Marx conferiva al suo pensiero un carattere sociologico. Se ciò era vero, se il proletariato era una realtà distinta dal movimento del capitale, non riconducibile unicamente al variare delle condizioni di produzione/riproduzione, allora esso richiedeva un'analisi specifica riguardante i suoi comportamenti, fossero essi conflittuali o antagonisti. Questi ultimi non potevano essere meccanicamente dedotti studiando il ciclo del capitale, le sue innovazioni tecnologiche e scientifiche, per comprenderli bisognava ricorrere agli strumenti della ricerca sociologica, ad esempio l'inchiesta. In questo campo di ricerca, la voluta e non casuale estraneità del marxismo italiano al pensiero sociologico era un sintomo della sua involuzione.

La sociologia era certo stata influenzata dalle analisi e dal metodo di Marx, ma ormai buona parte della sua produzione era estranea al marxismo, aveva costituito un proprio modello teorico, indagava la realtà sociale elaborando strumenti nuovi e originali. Nello studio dei fenomeni sociali delle società moderne e complesse essa, constatava Panzieri nel suo intervento, presentava dei caratteri di analisi scientifica della realtà che superavano il marxismo stesso. Sulla base di questa constatazione egli poneva un'ipotesi di lavoro teorico-politico che forse varrebbe la pena di riconsiderare e di riprendere. Il capitalismo aveva fatto della sociologia la sua scienza non volgare, così come in precedenza era stata l'economia politica classica, prima che Marx la demolisse con la sua critica. Se ciò era vero non erano consentite facili e superficiali liquidazioni della sociologia come scienza borghese: al contrario, bisognava porsi nei suoi confronti con lo stesso atteggiamento assunto da Marx verso l'economia politica classica: «Ciò che essa vede nel complesso è vero, cioè non è falsificato in sé, ma è qualcosa di limitato. [Essa pertanto mantiene] il carattere di una scienza [...] un'autonomia che regge su un rigore di coerenza, scientifico, logico»³. Dalla sociolo-

gia in primo luogo veniva ripreso lo strumento dell'inchiesta da utilizzare per conoscere il grado di consapevolezza politica della classe operaia in un dato momento, per superare le visioni mitologiche della classe circa la sua «missione storica», per evitare di proporre obiettivi troppo avanzati o inadeguati rispetto al potenziale rivendicativo contenuto nelle lotte, per criticare la linea ufficiale dei partiti del movimento operaio sulla base di dati concreti e non di apriorismi ideologici. Si trattava della riproposizione di uno strumento e di un metodo non nuovi all'interno del gruppo che aveva dato vita ai *Quaderni Rossi*. Infatti l'inchiesta sociologica svolta alla Fiat negli anni 1960-61, che aveva visto impegnate quelle poche forze sparse aventi in comune l'attenzione verso la ripresa delle lotte operaie nel biennio precedente, aveva avuto un ruolo determinante nel favorire la formazione del gruppo. Partendo dal presupposto che fossero i caratteri più avanzati del capitalismo a definirne la tendenza fondamentale di sviluppo, iniziavano il lavoro politico alla Fiat attraverso l'inchiesta, per avere strumenti di conoscenza non dipendenti dalle sole fonti sindacali e, soprattutto, per affrontare il problema del rapporto esistente tra razionalizzazione capitalistica e integrazione operaia⁴. Circa l'uso dello strumento dell'inchiesta, quella svolta alla Fiat aveva registrato la presenza di due tendenze che portarono nel breve termine alla divisione del gruppo promotore della rivista e alla pubblicazione ad opera di Alquati, Asor Rosa, Cacciari, Negri, Tronti e altri, di *Classe Operaia* nel gennaio del 1964. Accanto al bisogno di sperimentare nuove tecniche e strumenti di ricerca sociale era urgente, per alcuni, la necessità di costruire nelle lotte un punto di vista operaio in grado di valorizzare le spinte antagonistiche della classe. Come ha ricordato Romano Alquati una parte del gruppo vedeva nella ricerca sociologica un «momento di emergenza provvisorio», uno strumento per favorire l'inserimento del gruppo nella classe; per altri invece «il rapporto politico con l'operaio [...] era un mezzo per realizzare la ricerca sociologica»⁵. Mario Tronti, schierato allora con quanti criticavano l'uso sociologico e non politico dell'inchiesta, inveiva contro la tentazione «di fermarsi al livello della *scienza sociale*», perché serviva a ricondurre il movimento operaio dentro lo sviluppo capitalistico, ma anni dopo era costretto ad ammettere che se non si raggiungeva «un livello di *scienza sociale* politicamente funzionante», bisognava riconoscere che si produceva non «conoscenze per la lotta, *ma ideologia per la cultura*»⁶.

Consumatasi la rottura con i «classeoperaisti» la discussione sull'inchiesta riprendeva all'interno del gruppo nel 1964 e si presen-

tava intrecciata col dibattito politico sulle lotte operaie e la necessità di costruire nuclei di avanguardia operaia, che facessero proprio «un ragionamento politico» sulla base dell'adesione ad alcuni obiettivi socialisti derivati dalla critica alla società capitalistica. Maturava in loro la convinzione che una prospettiva politica rivoluzionaria non potesse fondarsi semplicemente sull'accentuazione dei caratteri antagonistici delle lotte sindacali: il «ragionamento politico» poteva svilupparsi da esse, ma doveva poi essere in grado di prospettarsi un quadro autonomo di riferimento politico. Il lavoro d'inchiesta era visto come un modo per contribuire al raggiungimento di quell'obiettivo, per cui la discussione sulla sua preparazione era in un certo senso anche una discussione sul problema del «partito» (le virgolette sono d'obbligo). Si richiamavano al questionario elaborato da Marx nel 1880 per la *Revue Socialiste* e nell'osservazione marxiana «sull'esclusiva idoneità degli operai a descrivere le proprie condizioni», vedevano non l'invito strumentale a collaborare all'inchiesta, ma «l'affermazione di un metodo di lavoro politico implicito nella impostazione generale della critica dell'economia politica»⁷. L'inchiesta da un lato aveva uno scopo «strumentale» in quanto per il piccolo gruppo era un modo per contattare direttamente gli operai e rappresentava quindi un momento di costruzione politica, dall'altro comportava un lavoro di formazione politica sia per l'intervistato che per l'intervistatore. Consentiva inoltre di superare l'ambiguità dell'elaborazione teorica del gruppo, nella quale molti elementi erano desunti per antitesi dalla critica delle posizioni ufficiali dei partiti e delle organizzazioni sindacali del movimento operaio senza essere empiricamente verificati. In merito a questi problemi di ordine metodologico e politico, significativo era il progetto di inchiesta elaborato da Vittorio Rieser⁸ e mai attuato. Nel modello di riferimento di quell'inchiesta erano sussunti elementi di analisi tipici del marxismo e della sociologia. L'intenzione era quella di verificare empiricamente un concetto abbondantemente usato in campo marxista: quello di coscienza di classe. La costruzione di una tipologia normativa adatta a classificare il grado e il tipo di coscienza di classe dell'interlocutore era preceduta da alcune indicazioni circa i parametri coi quali si identificano le classi sociali. Vi erano indicati parametri oggettivi e soggettivi. Se quelli oggettivi (collocazione nel processo produttivo, possesso o meno dei mezzi di produzione, possibilità o meno di partecipare al processo decisionale ecc.) erano tipici dell'approccio marxiano, quelli soggettivi necessitavano di criteri di rilevazione mutuati dalla sociologia. Essi riguardavano tre livelli: le

informazioni, i valori e i comportamenti. L'impostazione così delineata consentiva di cogliere e chiarire la differenza tra le condizioni oggettive che definiscono una classe e gli atteggiamenti soggettivi che a quella condizione sociale si riferiscono. Nel caso in esame la condizione di lavoratore salariato e l'esclusione dai massimi livelli del potere decisionale nella fabbrica venivano assunti come elementi sufficienti da un punto di vista *logico*, ma non *sociologico*, per parlare di classe sociale, poiché non davano spiegazione alcuna del suo comportamento nella società. Solo coniugando il livello oggettivo con quello soggettivo era possibile verificare il grado e il tipo di coscienza operaia in una determinata situazione evitando di cadere nella falsa dicotomia per cui gli operai erano o totalmente integrati oppure incondizionatamente rivoluzionari. La realtà appariva molto più articolata e presentava situazioni nelle quali variava il grado di organizzazione, di antagonismo, di integrazione, di lotta e di coscienza della classe. Queste variazioni si esprimevano con cambiamenti nei comportamenti, nei valori riguardanti il soggetto collettivo e non come trasformazione metaforica in classe per sé della forza-lavoro. Con l'aiuto di strumenti sociologici si proponeva di «misurare» l'identificazione o meno dell'appartenenza ad una classe ben precisa dei soggetti individuando i parametri che li distinguevano dalle altre classi sociali: il reddito, il potere e il relativo significato di valore a loro attribuito. Variando questi parametri mutavano i tipi di coscienza di classe: si andava da quella antagonista, caratterizzata da una contrapposizione frontale, a quella conflittuale, che si manifestava con atteggiamenti competitivi nei confronti di altre classi o gruppi sociali. Si considerava anche l'ipotesi che — come sovente accadeva e accade nella realtà — le informazioni, i valori e i comportamenti propri di una classe subalterna si accompagnassero e si mescolassero con quelli derivanti da altre classi, in particolare da quella dominante. Elementi di antagonismo, conflittualità e integrazione potevano convivere nella soggettività della classe operaia. Per il gruppo di *Quaderni Rossi* ne discendeva la necessità di favorire lo sviluppo di determinati valori, informazioni e comportamenti, di crearne di nuovi, ma anche di criticarne altri. Il lavoro di inchiesta e di ricerca sociologica tendeva quindi ad unificarsi in un preciso e indirizzato intervento politico. Per far fronte a questa esigenza si proponeva un modello politico di coscienza di classe sulla scorta di indicazioni ricavabili dai testi marxiani: visione dicotomica e antagonistica della società; rifiuto del plusvalore capitalistico e della ripartizione ineguale del prodotto, dell'uso capitalistico delle macchine, della regolazione dispotica della produzione; riconoscimento della necessità della

lotta politica per trasformare la società, del partito come guida di questa lotta, ecc.

L'inchiesta alla Fiat, la progettata ricerca di cui abbiamo esposto la struttura erano il risultato di un confronto/sintesi fra alcune tematiche marxiane e le ricerche di sociologi a loro contemporanei. Questo meritevole lavoro — di cui vi è traccia nelle recensioni di alcuni libri pubblicate sulla rivista⁹ — era concepito in due modi: come occasione per ricavare dalla lettura di testi sociologici conoscenze su aspetti della condizione operaia trascurati dalla tradizione marxista; come opportunità per dimostrare le discriminanti tra una prospettiva di sociologia marxista, con fini preminenti di utilizzazione di strumenti sociologici nel lavoro politico, e un'altra estranea a tale contesto. Era il tipo di impegno al quale pensava Panzieri per rinnovare il marxismo costringendolo a fare i conti con la migliore produzione sociologica «borghese». Egli e i giovani militanti che rimasero con lui dopo la separazione dai «classeoperaisti» erano convinti che il marxismo non solo avrebbe retto quella sfida, ma ne sarebbe uscito rafforzato sul piano della teoria e delle indicazioni politiche, diventando effettivamente una scienza sociale che servisse da guida alla politica.

DIEGO GIACHETTI
FRANCESCO RACCO

Note

¹ R. Panzieri, *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965, p. 69.

² V. Lenin, *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottare contro i socialdemocratici*, *Opere Scelte*, vol. I, pp. 53-54.

³ R. Panzieri, cit., pp. 71-72. Si veda in merito anche F. Aperi, *Sulle origini di una sociologia marxista in Italia*, *Critica Marxista*, n. 1, 1978.

⁴ Cfr. D. De Palma, V. Rieser, E. Salvadori, *L'inchiesta alla Fiat nel 1960/61*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965.

⁵ R. Alquati, «Introduzione» a *Sulla Fiat*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 13. Su questi aspetti cfr. F. Schenone, *Fare inchiesta. I Quaderni Rossi*, in *Classe*, n. 17, giugno 1980.

⁶ Per queste due versioni cfr. nell'ordine, M. Tronti, *Il piano del capitale*, *Quaderni Rossi*, n. 3, p. 79 e M. Tronti, *La classe e la politica*, *Il Contemporaneo*, supplemento a *Rinascita*, n. 1, 6 gennaio 1978.

⁷ D. Lanzardo, *Intervento socialista nella lotta operaia*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965, pp. 1-2.

⁸ V. Rieser, *Informazioni, valori e comportamenti operai*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965.

⁹ Si vedano: B. Beccalli, *La nozione di mobilità sociale nel capitalismo*, *Quaderni Rossi*, n. 2, 1962; B. Beccalli, *Trasformazioni della classe operaia in alcune analisi sociologiche*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965; A.A.VV., *Indagini recenti sulla classe operaia*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965; L. Lanzardo, *La nuova classe operaia*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965; M. Coletti, *Una ricerca sull'alienazione e sull'anomia*, *Quaderni Rossi*, n. 5, 1965.

L'aggressività e il futuro della società

La paleontologia e l'antropologia evoluzionistica ci dicono che *homo sapiens neandertalensis* rappresenta, forse, il più importante stadio nell'evoluzione biologica della razza umana.[1] Pur accettando come vera questa ed altre spiegazioni scientifiche sull'origine dell'uomo e del mondo, il tutto rimane sempre un qualcosa di inspiegabile. Possiamo ben immaginare il timore reverenziale dell'*homo sapiens* di fronte ad una natura a lui incomprensibile. Si può assumere che per paura e difesa personale l'*homo sapiens* formò i primi gruppi familiari. La famiglia, dunque, divenne sin d'allora parte integrante di una comunità sociale. L'importanza della famiglia nella struttura sociale fu già riconosciuta negli antichi testi cinesi, ebraici, ed indiani. Platone nella «Repubblica» si interessò della importanza della famiglia e della sua struttura. In seguito alla caduta di Roma i Padri della Chiesa riconobbero la famiglia come costituente essenziale della società e suggerirono misure atte a rafforzare l'integrità strutturale, affettiva e spirituale del nucleo familiare. Comte e Le Play videro la famiglia come l'unità formante la società.[2] Durkheim puntualizzò l'importanza di norme sociali e di una coscienza collettiva.[3] Rosmini fu convinto assertore dell'importanza della persona e della famiglia, basi stabili di ogni società civile.[4] Freud enfatizzò l'internalizzazione dei dettami paterni nello sviluppo del bambino.[5] Zimmermann acutamente osservò il progressivo declino della famiglia moderna e le sue conseguenze negative per il vivere sociale e spiegò la caduta della Roma imperiale come conseguenza del declino della famiglia romana di allora. [3] Le funzioni della famiglia includono la socializzazione, il supporto affettivo, e un certo controllo sociale del membro familiare. È la famiglia che, formata da individui, a sua volta formerebbe l'individuo!

Sebbene la vita in comune crei delle difficoltà intra- e interpersonali, un continuo e naturale «give and take» sottende il tutto e facilita l'osservanza delle leggi sociali.[6] Come noi ben sappiamo, se

una o più cellule deviano dal loro comportamento abituale si creano displasie o processi cancerosi.[7] Paragonando il sociale al biologico, gli individui formanti la società a volte manifestano comportamenti antisociali e dissociali.

I «social misfits», a suo tempo furono descritti da Lombroso[8] e da Reusch.[9] L'emarginazione del *social misfit*, in prigioni, manicomî o bidonvilles quantunque ingiusta, servì ad una società strutturata su sistemi autoritari, spesso disumani. Oggi il panorama sociale è cambiato. I sistemi industriali e capitalistici, le varie giuste rivendicazioni per i diritti umani, e correnti filosofiche ultraliberarie e relativistiche hanno dato vita ad un clima sociale diverso. Più enfasi vien data ai diritti del singolo che ai doveri verso se stesso e verso la comunità. La società è piuttosto confusa, sofferente, disumana e agitata. Ha perso spesso i suoi valori tradizionali, umani, e morali. Gli individui sembrano soffrire di intense ansie interiori e spesso molti seguono vie che portano al piacere sfrenato, alla amoralità, alla mancanza di rispetto l'un per l'altro, all'idolatria di idee completamente materialistiche. L'egoismo è dominante.

Ferrarotti ci dice che la società è in bilico.[10] Al di là del bilico c'è il baratro! La società sembra aver perso l'equilibrio che nasce da un giusto *interplay* di scambi affettivi, morali, umani. Da uno stato di apparente omeostasi sociale si è passato ad un vivere *difensivo*. Questo atteggiamento difensivo è parte integrante del modo di comportarsi di moltissimi individui nel mondo di oggi: l'individuo teme di venir attaccato, offeso, maltrattato, turlupinato, usato e sopraffatto dall'altro o da leggi e leggine burocratiche avviluppanti la sua psiche e il suo Io sociale e limitanti della sua libertà. Questo atteggiamento mina alla base il processo di comunicazione con l'altro, crea stati d'animo di sospettosità, tensioni interne, e allontana gli uni dagli altri sempre più. L'uomo tende ad isolarsi. A volte è privo dei tradizionali valori morali e religiosi. La società di Hobbes, annullante i diritti della persona, della famiglia, e della religione, in cui l'egoismo individuale mira non ad un'armonia sociale ma ad uno stato di guerra di «tutti contro tutti» tende ad instaurarsi![11] A questo comportamento difensivo si va sostituendo un comportamento aggressivo-difensivo. La società non ha ancora completamente raggiunto questo stadio, quantunque esistono già vaste sacche sociali in cui l'aggressività è alquanto frequente. Infatti, nelle subculture degli Usa e in alcuni paesi latini, lo stadio sociale aggressivo-difensivo ha raggiunto proporzioni disastrose. Le grandi città ne offrono testimonianza. Sembra che gli individui siano completa-

mente privi di quei meccanismi di difesa così importanti per un quieto vivere sociale. Lo sgretolamento dell'Io individuale, della famiglia, e del complesso sociale, con la mancanza di valori morali-religiosi, e un eccessivo edonismo ed egoismo, potrebbero spiegare questa aggressività sociale. Forse, anche preso da una continua subconscia paura di una possibile catastrofe ecologica mondiale, l'individuo si sente profondamente insicuro, non protetto, e in balia di forze incontrollabili. Questo senso di paura e sfiducia nell'altro e nel mondo crea un vuoto esistenziale. Il frequente rifugio nella droga aumenta lo sconvolgimento dell'Io personale e sociale con conseguente sfrenata aggressività.

La parola aggressività deriva dal latino «aggredior» che indica l'avvicinarsi a qualcuno; cercare di prendere qualcuno dal lato debole; l'avvicinarsi a qualcuno con intenzioni ostili. L'aggressività è stata considerata nel passato come secondaria ad altri stati emotivi-impulsivi come la ricerca del cibo, la ricerca del sesso, la collera (Ribot), una tendenza a reagire contro la innata tendenza alla autodistruzione (Freud), una reazione a profonde delusioni (Fenichel) o come una reazione a frustrazioni protratte (Dollard). Adler la volle interpretare come una tendenza a soddisfare un desiderio di potenza. Ammon spiegò l'aggressività come un precocissimo disturbo del rapporto tra madre e figlio. Hartman come il risultato di una reazione a sentimenti di dipendenza.[12] L'ipotalamo e il sistema limbico in particolare vengono oggi ritenuti come il substrato anatomico-fisiologico dell'aggressività.

A volte l'aggressività nella società odierna è più evidente dell'atteggiamento difensivo. È parte delle pulsioni istintive di Jung?[13] Menninger la descrive come il terzo stadio della reazione di «dyscontrol».[14] E come ben dice Masserman, l'aggressività tende ad eliminare ogni ostacolo fisico e/o umano nel raggiungimento del piacere.[15]

La maggioranza dei cittadini, esposta da tempo a questo incessante clima antisociale e dissociale, è smarrita, impaurita, delusa e sola, e sembra aver raggiunto l'estrema fase del degrado comportamentale sociale, la più triste: lo stato dell'indifferenza, e dell'arrendevolezza. Gli individui si muovono come dei robot. Gli aggressivi, gli amorali, e gli antisociali, seppur essi stessi vittime, sembrano risentire di meno delle conseguenze negative di questa società scontrolata. L'apatia e l'abulia a volte sono seguite da uno spirito di ribellione tendente al recupero di quella dignità umana e quell'armonia del Sé, della famiglia, e della so-

cietà, tanto necessarie ma sempre più sfuggenti. Questo terzo stadio può avere conseguenze sociali disastrose.

Considerando lo stato attuale della società sarebbe opportuno che i governanti creassero con le loro leggi un ambiente dove il cittadino possa sentirsi protetto, dove i balzelli siano meglio distribuiti, e dove ci sia l'opportunità per una dignitosa vita lavorativa per tutti, e specialmente per coloro che lo meritano. Essi dovrebbero creare una società dove la solidarietà umana sia il fulcro di un vivere civile e dove ai doveri del cittadino nella *polis* e verso la sua *polis* sia data la stessa enfasi che vien data ai così tanto decantati Diritti. L'individuo di ogni classe sociale dovrebbe sentirsi responsabile e partecipe di una continua dinamica ristrutturazione sociale, equilibrata ed onesta. Il senso religioso della vita dovrebbe essere incorporato in questo tentativo di rinascita spirituale e sociale dei popoli che stanno attraversando in maniera precipitosa queste fasi sociali la cui risultante potrebbe essere un completo disastro socio-biologico ed ecologico della razza umana.

GIORGIO PALERMO

Bibliografia

- [1] MARCOZZI V., *Le origini dell'Uomo*, Milano, Massimo, 1972.
- [2] NISBET R.A., *The sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966.
- [3] MERTON R.K., BROOM L., COTTREL S., LEONARD J. (eds.), *Sociology Today*, New York, Basic Books, 1960.
- [4] MURATORE U., ANTONIO ROSMINI. *Il Discorso sull'Uomo*, Roma, Città Nuova, 1989.
- [5] CLARK R.W., *Freud. The Man and the Cause*, New York, Random House, 1980.
- [6] LIDZ T., *The Family and Human Adaptation*, New York, International Universities Press, 1963.
- [7] SELYE H., *Stress senza Paura*, Rizzoli, Milano 1976.
- [8] BROMBERG W., *Crime and the Mind*, New York, McMillan, 1965.
- [9] REUSCH R., *Social disability: the problem of misfits*, Read at Towards a Health Community. Organized by the world Federation of Mental health. Edinburgh, 1969.
- [10] FERRAROTTI F., *L'Italia in bilico*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- [11] COLLINS R., MAKOWSKY M., *The discovery of Society*, New York, Random House, 1989.
- [12] SEMERARI A., CITTERIO C., *Medicina criminologica e psichiatrica forense*, Milano, Vallardi, 1975.
- [13] CAMPBELL J., *The Portable Jung*, New York, Viking Press, 1976.
- [14] MENNINGER K., *The Vital Balance*, New York, Viking Press, 1963.
- [15] MASSERMANN J., *Principles of Dynamic Psychiatry*, Philadelphia, W.B.Saunders, 1961.

Rifondazioni e partitocrazia

Al di là delle provocazioni della quotidianità politica, sulla quale il giudizio negativo accomuna da tempo giornali, settimanali e riviste di diversa estrazione e tendenza, resta il fatto che i partiti politici nazionali ostentano non da oggi un infastidito *fin de non-recevoir* alle critiche ad essi rivolte. Non è questa la sede per illustrare l'ipertrofia, per altro ben nota, dei compiti affidati a questo stato democratico, stato delle lobbies affaristiche e dei poteri lottizzati del tutto estranei al conclamato «bene comune»; appare più illuminante portare l'attenzione sui ricettari da più parti offerti per «rifondare» o «riscoprire» la politica nel nostro Paese.

Certo, appare lecito domandarsi attraverso quali modalità possa oggi svilupparsi l'esercizio dell'iniziativa politica in una società sempre più dominata dagli strumenti e dai risultati di una cultura scientifica da cui si attendono in via esclusiva le risposte ai problemi dell'intero arco esistenziale, sia personale che collettivo. Legittimo avanzare anche la domanda se la politica non debba dislocarsi o affacciarsi su più vasti ambiti di azione con rinnovate motivazioni di senso. Ma tutto ciò, *de iure condendo*, è affidato agli obiettivi che sono della politologia e dei suoi compiti scientifici.

Rimane il fatto che la caduta di razionalità nella gestione del potere, a cui in Italia assistiamo da almeno due decenni, ha comportato e reiteratamente comporta il venir meno di una corretta distinzione tra fini essenziali e fini non essenziali della proposta politica, con il rifiuto di ogni esigenza di priorità a vantaggio di criteri di opportunità definiti di volta in volta nell'intrigo quotidiano dei piccoli cabotaggi del potere partitocratico.

Ormai è più agevole cogliere lo specifico italiano nei suoi connotati negativi che in quelli positivi; cioè un sistema politico definito dalle istituzioni sclerotizzate, dall'immobilismo progettuale, dai vuoti culturali, da fenomeni di conflittualità che non trovano riscontro nella stessa misura nelle altre democrazie occidentali. I par-

titi nazionali (che uno studioso ha definito «partiti di ossificazione», si sono accoccolati, fin dagli anni '60, in una stagnazione compiaciuta a difesa di una pura rendita di posizione, la rendita elettorale. Ma in una società industriale e post-industriale la democrazia vive e si consolida nella capacità di mutamento delle forze politiche, nella disponibilità di recepire esigenze e richieste che gli stessi processi di industrializzazione continuamente stimolano e rinnovano; nella possibilità di individuare ed accogliere le leadership alternative promosse dalle tensioni stesse di una società in movimento. La legittimazione e il contenuto dell'iniziativa politica passano pertanto attraverso itinerari che la partitocrazia nazionale ignora o, più esplicitamente, non intende percorrere. Se i conflitti di classe non svolgono più il ruolo di canali storici primari del cambiamento, la via d'uscita si presenta in ogni caso nella veste di una metamorfosi culturale per nuove frontiere, cioè per nuovi modelli di convivenza civile.

Ma ogni argomentazione sui modelli di convivenza non può darsi se non accompagnata da una proposta sui valori; ai valori sono rivolte le ragioni di una cultura politica che abbia una chiara coscienza delle sue finalità. Nell'era degli elaboratori elettronici vi sono infatti aree di conflitto che non possono essere affrontate secondo la logica asettica delle analisi compiuterizzate; vi sono assenze e indifferenze — assenza di giustizia e di attese, indifferenze per memorie e ascolti — che non possono trovare risposta se non in un rinnovato ordine etico di obiettivi.

In questo quadro l'editoriale che *La civiltà cattolica* (aprile 1991 — quaderno 3380) ha voluto dedicare all'ipotesi di una «rifondazione» del partito della Democrazia cristiana merita un'attenzione non distratta.

Secondo l'editoriale il disincanto per la politica, da tempo diffuso in ogni settore della società civile, trova nel fenomeno della partitocrazia una spiegazione persuasiva: i partiti si sono impadroniti dello Stato e delle sue istituzioni, hanno occupato e lottizzato tutte le leve del potere economico, finanziario e informativo, in modo da perpetuare la propria permanenza ai vertici della nazione; hanno «colonizzato» la società italiana al punto che non si muove foglia che i partiti al potere non vogliano; hanno messo uomini di partito, privi delle necessarie qualifiche professionali, a capo di enti non politici come le banche, le Usl e le grandi e piccole aziende pubbliche e hanno fatto degli enti pubblici di ogni genere un uso clientelare,

riempiendoli di persone il cui unico merito è di avere in tasca la tessera del partito «padrone» di un certo ente pubblico e di una certa azienda statale.

L'accusa di partitocrazia è perciò rivolta a tutti i partiti di governo, ma in particolare alla Democrazia cristiana «non tanto perché si comporti peggio di altri partiti, quanto per il fatto che ha maggiori responsabilità di governo e soprattutto perché si presenta come un partito di ispirazione cristiana». Un'analisi descrittiva amara, priva di indulgenze e di remissività che merita scavi ulteriori.

In Italia tutto è, almeno apparentemente, cattolico; di un cattolicesimo talvolta sfumato ma rassicurante, consolatorio; talaltra soverchiante, che chiede per sé spazi e privilegi. È la quotidianità cattolica, in altri termini, che fa testo in Italia, punto di riferimento non surrogabile per penetrare nella massa sotterranea delle memorie che, coinvolgendo stagioni lontane con eventi vicini, costituiscono il sottofondo culturale della vita italiana. Perché il vissuto cattolico nelle sue stesse proiezioni soggettive non si deposita sulle vicende italiane come copertura o sovrastruttura di un sottostante patrimonio di esperienze, ma è fondamento e matrice di questo patrimonio e delle sue confluenze su cui sono venuti costruendosi, consolidandosi e alterandosi nel tempo, le risorse, gli esiti e i processi mai conclusi dell'identità italiana.

Va riconosciuto che la storia delle istituzioni religiose, la storia di un'identità di pensiero e di cultura collegata all'affermarsi di una *auctoritas ecclesiastica*, rappresenta un punto compatto di riferimento per la valutazione della presenza cattolica nei processi di assetto e di trasformazione del tessuto sociale italiano. Un'interdipendenza non transitoria diversamente realizzata, che ha destinato la Chiesa a porsi e riconoscersi via via corpo organizzativo, non suppletivo, dell'assetto civile e politico del mosaico italiano nella sua varietà storica.

La «variabile cattolica» è perciò variabile dorsale che attraversa i crocevia di sviluppi storici in cui confluiscano i ritmi dell'economia e le discontinuità della politica, in cui si annodano istituzioni, fatti e valori che fanno aristocraticamente unica la vicenda italiana nel contesto occidentale.

È necessario pertanto risalire alle radici dell'«essere cattolico» in Italia per raggiungere una valutazione, non amputata né parziale, del modo di operare di un partito che si definisce di «ispirazione cristiana»; radici che rispecchiano una psicologia e una pedagogia oltre che una sociologia, che non tocchino tanto il terreno delle convinzio-

ni di fede quanto i modi attraverso cui tali convinzioni sono rappresentate e rese operanti.

E allora va detto, richiamando la critica serrata contenuta nell'editoriale, che ci troviamo di fronte al fallimento senza residui di una pedagogia; fallimento non recente seteniamo conto del dominio pressoché esclusivo delle istituzioni cattoliche nel campo della vita morale. Da qui il divario tra credenze e comportamenti, tra regole conclamate e azioni perseguite nelle scelte, nei giudizi, nei risultati delle cose fatte, e soprattutto omesse, sul terreno dell'iniziativa politica. Lo «spirito di servizio» e lo «stile cristiano di fare politica», che comportano una responsabilità ben definita, restano etichette elettorali, richiami rituali ripetuti secondo scadenze previste e prevedibili. A tale riguardo la recitazione si replica di legislatura in legislatura, e non si vede come possano mutare un giorno gli attori e gli autori.

Non è perciò mero incidente di percorso che nell'arco di circa cinquant'anni non sia stato prospettato un coerente disegno di sviluppo della realtà nazionale, non siano state valorizzate le potenzialità indiscipline ma promettenti della gente italiana, non sia stata favorita nessuna speranza, perseguito nessun progetto.

È pertanto patetico se non fuorviante che si apra un dibattito sull'opportunità che il partito di «ispirazione cristiana» cambi o conservi il suo nome: un'etichetta nuova o ripulita non può modificare i contenuti di un'aggregazione di potere come la Dc, catafratta da decenni di arroganti indifferenze, di successi clientelari, di radicamenti non confessabili; e meno ancora può mutare una leadership i cui personaggi, scollacciati e scoloriti, si ripresentano sul palcoscenico delle vicende nazionali con la ripetitività soffocante delle pantomime tediose. Evidentemente il palcoscenico logora soltanto chi non lo calca.

La «morale cattolica vissuta» appare dunque sprovvista delle doti che aiutano a coniugare l'atto politico con l'atto morale; perché la politica si muove su un mercato originale: il mercato dei valori, degli ideali, delle aspettative suscitate e soddisfatte, della giustizia realizzata, delle innovazioni e dei progetti. Ma la cattolicità italiana che si riconosce nel partito di «ispirazione cristiana» non ha prodotto che una visione stanca, corrotta e astuta della politica e dei suoi fini.

D'accordo con l'editoriale: per la Dc si tratta ora di «fare un esame serio di coscienza circa il modo di essere e di comportarsi in campo politico, che troppo spesso è ben lontano dall'essere cristiano, sia sotto il profilo dei principi e dei valori cristiani, sia, soprattutto, sotto il profilo morale».

A questo punto va detto che «un esame serio di coscienza» (a parte la tardività) non può limitarsi all'area di potere, per quanto vasta, della Democrazia cristiana; l'esame di coscienza deve abbracciare l'intero panorama della cattolicità nazionale e i suoi numerosi sottoprodotti.

Bisogna risalire nel tempo e domandarsi quali priorità la pedagogia cattolica abbia assecondato od esaltato nell'ordine etico, ma anche attraverso quali modalità sia stata coltivata la crescita della persona e la sua maturazione per l'esercizio delle responsabilità nel civile e nel politico. Si ha qualche ragione per ritenere che il problema morale sia stato affrontato attraverso risposte precettistiche accompagnate da un quadro deprimente di sensi vietati.

La Chiesa cattolica, nella sua ammirata esperienza plurisecolare, raramente è stata una scuola di libertà, se per libertà si intende anche la difesa da un ossequio tirannico alle proprie convinzioni, dalle verità intolleranti.

La politica è laica, anzi atea; soltanto i valori morali le assicurano gusto, senso e significato, temperando l'uzzolo di essere sempre nel giusto e nel vero. Certo, la Dc opera necessariamente nell'area di Cesare, suo terreno naturale; ma proprio «l'ispirazione cristiana» a cui si affida suggerisce che a latere dell'impegno terreno, della razionalità calcolante, si colloca l'area della fede. Francamente riesce difficile scorgere nell'impegno quasi cinquantennale dei cristiani impegnati nel «servizio» politico, la preoccupazione di identificarsi in questa seconda area. Eppure il cattolico — se credente — sa di doversi verificare attraverso una duplice fedeltà: la fedeltà alla radicalità della fede e la fedeltà alla storia.

Ma qui bisogna fare i conti con l'area non marginale dei cattolici-istituzionali o, come li ha provocantemente definiti Ferrarotti, dei «cattolici atei»; e i «cattolici atei» trovano nella realtà italiana, in particolare nel cromosoma democristiano, il gene storico e sociologico che li alimenta.

Non è il caso di scomodare il Guicciardini, ma la sua *Storia* si snoda intorno ad un'analisi corrosiva e amara del fallimento di un'intera classe politica, incapace nei momenti delle decisioni risolutive di far leva su un patrimonio di valori morali; e mette in luce quella rassegnazione lacerante, che si riscontra ad ogni passo nella storia del nostro Paese, costituita dal solidarismo corporativo, dal municipalismo senza sbocchi, dalla singolare capacità di trasferire nel «privato» la risposta rinunciataria all'arroganza del potere. Le potenzialità innovatrici e rivoluzionarie di ascendenza

evangelica sono state surrogate, nel vissuto cattolico nazionale, dal più accomodante e burocratico spirito di obbedienza al paternalismo clericale.

La domanda pertanto che l'editoriale de *La civiltà cattolica* si pone alla fine — qual è il progetto della Dc? — è una domanda rituale che ha il sapore dell'ovvietà, che non nasconde un'astuta innocenza. La risposta tuttavia potrebbe anche trovare luogo, ma alle spalle del partito di «ispirazione cristiana» e più in alto. Non si attenda però dalla cattolicità nazionale un segno profetico di avanguardia.

PIETRO CRESPI

Da Pinochet a Aylwin

1. Dal golpe alla democrazia

Dal settembre del 1973 al marzo del 1990 il Cile è stato governato da un regime autoritario di destra. Si diceva, al tempo della fine del governo di *Unidad Popular* presieduto da Allende, che Pinochet sarebbe rimasto al potere soltanto tre o quattro anni, il tempo per ricomporre quando politico e economia nazionale, ormai definitivamente disaccoppiati e origine della crisi economica cilena¹.

Invece, Pinochet è rimasto al governo per diciassette anni. Quando i regimi autoritari permangono al potere per circa un ventennio, all'italiano medio vengono subito in mente il Fascismo e Mussolini. Invece, converrà subito dire che il paragone tra il regime di Mussolini e quello di Pinochet non tiene e che sotto molti aspetti fondamentali, primo fra tutti il modello economico di sviluppo, Mussolini e Pinochet hanno percorso strade del tutto opposte: l'autarchia e lo Stato corporativo, il primo; un'economia sfrenatamente liberistica, il secondo. Se Mussolini avesse seguito il modello di Pinochet l'economia italiana del Ventennio sarebbe stata del tutto identica a quella delle democrazie occidentali.

Ciò che congiunge i regimi autoritari è una tendenziale repressione sociale e una sistematica riduzione dei diritti civili: solo in questo senso è possibile fare dei paragoni tra Mussolini e Pinochet. Ma poi il confronto finisce lì e volere cercare altri rapporti interpretativi, espone il dibattito alla solita mentalità europea che crede di possedere le chiavi politiche per capire il mondo, applicando a tutti i paesi soltanto i canoni della propria tradizione istituzionale.

Insistere su questo punto è importante, rivolgendosi al lettore italiano, perché la disinformazione sul Cile nel nostro paese è stata, in questi anni, enorme e l'ultima mediazione culturale che gli italiani hanno avuto sul Cile risale alla musica del complesso *Inti Illimani* e a una certa iconografia di maniera sulla figura di Salvatore Allen-

de. Fuori da una concezione eurocentrica (e solo riportando esempi in parallelo con la nostra storia continentale e nazionale là dove possono illuminare il lettore, ma per poi chiuderli subito, appena non servono più), l'analisi del passaggio da un governo autoritario al ritorno alla democrazia parlamentare come per il caso cileno, ci consente invece di capire quali possano oggi essere i problemi che stanno di fronte a un paese già modernizzato e che presenta specificità nazionali rilevanti.

2. Pinochet e Aylwin

Grande all'incirca come la Francia, cioè un 10% in più dell'Italia, il Cile è popolato da poco più di dodici milioni di persone. Sarebbe un paese assai poco denso di popolazione, ma alla grande superficie nazionale occorre sottrarre l'ampia parte meridionale, coperta dai ghiacci e l'immenso deserto di pietra che dal confine settentrionale col Perù e la Bolivia scende per duemila chilometri, consentendo all'uomo di vivere solo sulle coste del Pacifico, nelle città di Arica, Inquique e Antofagasta là dove, mediante acquedotti, si può trasportare l'acqua dai nevai andini, fino alle città costiere. Anche sottraendo le superfici desertiche e quelle dei ghiacciai, anche sottraendo le appendici andine poco abitate dagli eredi degli indios, il Cile rimane un paese scarsamente popolato. Quasi la metà dei suoi abitanti, cinque milioni e mezzo, risiedono a Santiago. L'importanza che riveste la capitale sull'intero paese è, in Europa, comparabile solo col caso francese. Ma ancor più che Parigi per la Francia, Santiago del Cile è il vero punto- motore di tutto il paese, il riferimento costante per la politica, l'amministrazione, il commercio, i rapporti con il resto del mondo.

Collocato nella parte più remota e più occidentale di tutto il continente latino-americano il Cile è stato popolato, innanzi tutto, dai coloni spagnoli e poi da altre migrazioni europee: quella tedesca, quella svizzera e quella italiana. Ma mentre le prime due si sono collocate geograficamente in Cile verso il centro sud del paese e soprattutto hanno teso a sviluppare l'agricoltura, la terza, quella italiana (in gran parte ligure), si è insediata prevalentemente nelle città: a Santiago, Concepcion, Valparaíso, Viña del Mar e si è dedicata soprattutto ai commerci e all'industria. Se i tedeschi hanno importato in Cile un potente senso dell'autorità (lo stesso esercito cileno è tradizionalmente modellato su quello prussiano); se gli svizzeri hanno

sviluppato una cultura puntuale e precisa (assai poco diffusa nel resto del continente latino americano), gli italiani hanno avuto una riuscita economico-sociale molto alta e sono per lo più collocati, nella stratificazione sociale, a ridosso degli ebrei, che sono il gruppo etnico più ricco (ma assai poco numeroso: cinquemila in tutto).

Richiamare questi elementi di conoscenza, non è una divagazione dal tema, perché le questioni istituzionali e etniche in Cile sono tutte congiunte con la pratica religiosa e non si può capire il passaggio da Pinochet alla democrazia, senza accennare al ruolo che la Chiesa cattolica ha avuto negli anni della dittatura². Bisognerà, dunque, che chiedi al lettore italiano un supplemento di immaginazione se brevemente accenno al fatto che la Chiesa cattolica ha avuto uno stabile, determinato atteggiamento antagonista a Pinochet durante tutti i diciassette anni del suo potere dispotico. Il radicamento della Chiesa cattolica in ogni strato sociale del Cile e la sua continua pressione evangelica contro la dittatura e contro i diritti umani calpestati, sono stati la vera molla morale e popolare che al momento dei referendum pro e contro Pinochet, ha fatto scattare il segnale della fine di questo travagliato periodo storico. E se oggi alla carica più alta del paese è stato chiamato il democristiano Patrio Aylwin, a suo tempo oppositore di Allende nel 1973 e successivamente oppositore di Pinochet, non si creda che a tale equilibrio istituzionale si sia giunti senza l'importante, decisiva influenza della Chiesa cattolica, del cardinale di Santiago e del prestigioso consenso popolare che la Chiesa cattolica ha saputo guadagnarsi presso i più poveri, con una assidua, capillare, meticolosa catechesi, con una pastorale tutta vincolata ai valori della cooperazione e dell'aiuto fraterno, con una presenza fatta di solidarietà, allorché il paese, ridotto alla fame, poté sopravvivere solo rinserrandosi in una grande testimonianza d'unità sociale e religiosa.

Basterebbero solo questi fatti (ma ce ne sono anche molti altri), per spiegare quanto il parallelo tra Mussolini e Pinochet sia fuorviante: con Mussolini la Chiesa tese al Concordato (1929) e fu supporto nell'elaborazione retriva dello Stato corporativo (*Enciclica Quadragesimo Anno*, del 1931); invece, con Pinochet, la Chiesa è stata all'opposizione, contro una dittatura libero-scambista in economia. L'opposizione della Chiesa a Pinochet venne elaborata soprattutto a partire dal tema dei diritti umani, senza apporti specifici di natura dottrinale per quanto riguarda la «forma Stato». Solo un paragone tiene, con riferimento alla nostra storia nazionale (e qui entriamo direttamente nel tema che vogliamo trattare) e precisa-

mente è il passaggio istituzionale dalla dittatura alla democrazia, cioè da Mussolini a De Gasperi.

Vinto il referendum del 5 ottobre 1988, col quale Pinochet venne esautorato dal potere con un suffragio del 46% dei voti, contro il 54% preso dai partiti democratici, le forze della *Concentration democratica* affrontano tutte il problema storico che rispondeva a domande del tipo: quale trapasso? Quale transizione alla democrazia? Perché bisogna aggiungere che molte forme d'opposizione erano maturate nella società civile contro il regime di Pinochet. Non solo la caparbia, popolare opposizione della Chiesa cattolica, ma anche quella d'altri gruppi sociali: come ad esempio quella del Collegio degli avvocati e quella delle Associazioni professionali dei professori, dei medici, degli architetti, degli studenti e, naturalmente, dei Sindacati dei lavoratori. Durante il periodo del governo di Pinochet s'è rotto un invisibile ma importante rapporto «storico» tra l'autorità civile e la popolazione. In Cile è stata offesa una dignità dell'uomo che prima non era mai stata messa in discussione. Il superconsumismo privato di Pinochet, a fronte della dilagante miseria della popolazione cilena, la chiusura governativa a ogni altra forma culturale che provenisse dal di fuori e che asserragliò il Cile su sé stesso, privandolo di interscambi col resto del mondo, furono fattori potenti che sprigionarono un odio popolare verso il dittatore.

Là dove Pinochet ha fallito è stato precisamente nella sottovalutazione degli effetti sociali della sua politica economica. Egli aveva puntato tutto su un'economia liberistica che, di per sé, non risolveva questioni drammatiche e aperte: quella della casa, della salute, dell'occupazione, dell'educazione, della dignità del popolo cileno che sentiva calpestati i propri diritti civili.

I partiti della *Concertacion democratica* erano diciassette. Le elezioni si svolsero nel dicembre del 1989 e la Democrazia Cristiana ottenne di diventare il partito di maggioranza relativa. Col marzo del 1990 la nuova Costituzione cilena rende effettiva la vittoria elettorale. La Democrazia Cristiana, grazie a un supporto indiretto della Chiesa cattolica che non può essere sottaciuto, prende in mano la situazione politica del paese. Dopo diciassette anni di governo autoritario il Cile si trova a dover definire una propria linea politica democratica e di coalizione. Patricio Aylwin (come De Gasperi: i democratici cristiani cileni vanno a Roma a studiare da vicino il caso e i personaggi), è chiamato a mettere mano al periodo post-Pinochet. Pinochet esce di scena, ma non definitivamente: rimane a capo dell'esercito, anche se ciò (dopo la riforma costituzionale avvenuta nel

1989), non significa che possa usare dell'esercito autonomamente, indipendentemente dal Parlamento democratico.

Aylwin deve governare avendo quali alleati principali due partiti socialisti e i radicali (una formazione sociale simile al Pri italiano, cioè composta da professionisti e ceti medi intellettuali). Il tema della continuità e della discontinuità con Pinochet si pone immediatamente. È proprio questa la questione che caratterizza la natura del passaggio da Pinochet alla democrazia.

3. Il quadro economico

Alla fine della dittatura di Pinochet l'economia cilena si presenta come la più florida del sudamerica: aumento del prodotto nazionale lordo, inflazione contenuta in un 15% annuo, sviluppo delle esportazioni (soprattutto del rame e del legno, ma forte anche in altri settori, quali quello dei giocattoli, delle scarpe, dei pezzi di ricambio per elettrodomestici, nel settore alimentare tradizionale, in quello ittico, eccetera), incremento del risparmio interno, buon piazzamento internazionale negli investimenti, un certo sviluppo tecnologico, miglioramenti nei settori agricoli e tradizionali, buon rendimento medio dei servizi interni (burocrazia, trasporti, banche, ecc.). Poiché Pinochet, nel 1973, aveva preso in mano un paese in preda a una crisi economica interna di dimensioni straordinarie (a seguito dell'apertura di Allende ai paesi socialisti il capitale cileno era fuggito e si era ricollocato in Argentina, Brasile e Perù³, con un immediato crollo interno degli investimenti produttivi e dell'aumento dell'inflazione), riesce difficile credere che la democrazia cilena possa oggi non tenere in conto, in una forte misura, la stessa strada intrapresa da Pinochet. Sul piano economico, dunque, una certa continuità tra i due assetti istituzionali è probabile.

Ma quali potranno essere le differenze? Per raggiungere i suoi obiettivi economici Pinochet attuò una politica strettamente liberista, ebbe quali consulenti degli economisti americani reaganiani, (i *Chicago boys*, come vengono chiamati comunemente in Cile, non senza un certo dileggio) e affidò loro il compito di rimettere a posto l'economia cilena. Costoro attuarono una politica economica che piacque molto sia al Presidente Reagan che alla signora Thatcher: una serie di provvedimenti economici miranti a favorire la crescita del prodotto interno lordo attraverso misure drasticamente competitive sul piano internazionale, che determinarono la crescita d'una

élite cilena interna in combutta con il grande capitale americano, che di nuovo si trasferì in Cile. Con l'impiego di grandi tecnologie straniere, l'ammodernamento degli impianti (soprattutto nell'importante settore minerario), in un paese che tradizionalmente possiede un livello d'educazione medio-alta, tutto il Cile di Pinochet si sviluppò offrendosi ai più ricchi stranieri, ripetendo una logica fin troppo conosciuta nel continente sudamericano: una sorta di neocolonialismo economico, in combutta con un gruppo dirigente interno subalterno, sul piano strategico, a quello statunitense, che permise di sviluppare l'economia, restando vassalli non-competitori. Questo fu il modello scelto da Pinochet, che ebbe anche una altra conseguenza interna importantissima: quella di rendere straordinariamente ricco il gruppo egemone che accettò la logica subalterna non-competitiva e di rendere molto poveri gli strati sociali medi e medio bassi, soprattutto se a reddito fisso. Pinochet, dunque, ottenne certi prestigiosi risultati economici (che sarebbe ridicolo sottacere in nome d'una scelta puramente ideologica), inseguendo, però, una politica che: a) rendeva subalterno il Cile al grande capitale straniero investito nel paese e b) allargando a forbice le diseguaglianze sociali, rendendo più ricchi i ricchi e più poveri i poveri.

Così disegnato, risulta più chiaro il compito che la neodemocrazia cilena guidata da Patricio Aylwin dovrà proseguire: continuità con Pinochet per quanto attiene al quadro economico generale nel quale collocare il paese (scelta in favore delle democrazie occidentali, anziché in favore dei paesi socialisti — o ex socialisti, in crisi), ma anche:

a) definizione d'una strategia internazionale tesa a tutelare meglio l'integrità interna,

b) definizione d'una serie di riforme sociali, tese ad alleggerire la miseria interna. Politica di *Welfare State*⁴, (dai *Chicago Boys* a Keynes) che preveda un piano nazionale per la casa, aumento delle pensioni minime, aumento dei salari per i salariati fissi, miglioramento delle condizioni di lavoro dei *campesinos*, interventi in tema di salute, scuola e università, condizioni di vita urbane, trasporti urbani, lotta all'inquinamento (particolarmente forte a Santiago, fino a diventare una vera emergenza sociale nel 1990).

Il rapporto continuità-discontinuità tra dittatura e democrazia in tema d'economia internazionale e d'economia interna non è difficile da spiegare, nelle sue linee generali. Il quadro si complica, invece, quando ci si chiede se la compagine democratica riuscirà a sviluppare il suo programma di interventi economici, innalzando nel con-

tempo anche il livello sociale della popolazione. Perché aumenti di pensioni, aumenti dei salari minimi, riforme sociali sono tutte iniziative che prevedono un aumento della spesa pubblica, maggiore indebitamento e una possibile tendenza inflattiva. Se l'inflazione dovesse iniziare a galoppare e non fosse più controllabile al di sotto d'una soglia apprezzabile; se lo Stato dovesse indebitarsi oltre misura e il capitale interno tornasse a reinvestirsi all'estero, allora certe condizioni storiche che s'erano venute a determinare al tempo di Salvatore Allende, col governo di *Unidad popular*, potrebbero di nuovo ripresentarsi e la destra economica e politica tornerebbe a fare risentire la propria voce. La sfida che la democrazia cilena sta intraprendendo è riassumibile nel quesito: *è possibile in Cile un programma di sviluppo economico compatibile con un'economia non subalterna al grande capitale internazionale e con un programma sociale adeguato?*

Da Pinochet a Aylwin, al di là delle dispute ideologiche, questo mi parrebbe oggi il tema di fondo.

4. I diritti umani e civili

Naturalmente l'economia, peraltro importantissima, non è tutto. La sfida della democrazia al regime di Pinochet è legata anche al tema dei diritti umani e civili. Pinochet fu duro con l'opposizione: negli anni compresi tra il 1973 e il 1979 ammazzò, fece sparire persone, represses, incarcerò, torturò. È una storia tragica e violenta che i cileni non dimenticano. È nella coscienza di moltissime persone, nelle testimonianze e nella memoria di molti, il periodo in cui la dittatura fu davvero una «ditta-dura». Se, per usare una battuta attribuita allo stesso Pinochet, dal 1980 al 1989 la «ditta-dura» si è progressivamente trasformata in una «ditta-blanda», il ricordo della persecuzione subita dall'opposizione non è certo qualcosa che s'attenui con una maggiore efficienza dello Stato e con più ordine interno.

La tortura sistematica, l'impossibilità di difesa sopportata da comunisti, socialisti e anarchici, senza regolare processo, le sparizioni, le macabre scoperte delle fosse comuni dove cumulati sono stati rinvenuti nel nord del paese, centinaia di cadaveri, hanno aperto il più tragico confronto tra Pinochet e Aylwin: quello dei diritti umani e civili.

Su questo punto lo schieramento democratico, a ventaglio, propone, oggi, iniziative assai diverse. I più radicali, quelli che vor-

rebbero che tra Pinochet e la democrazia potesse esistere la massima discontinuità possibile, sono perché tutti coloro che direttamente o indirettamente si sono macchiati di fatti di sangue per questioni politiche, subiscano regolare processo e nel caso siano giudicati colpevoli, paghino col carcere. All'estremo opposto, coloro che pur appartenendo oggi allo schieramento democratico, ritengono che gli anni Settanta e Ottanta in Cile abbiano rappresentato un'emergenza, sono per chiudere la questione, assolvendo polizia, esercito e squadroni della morte con un'interpretazione storica che accolli soltanto al governo d'allora la scelta per la repressione sociale e civile e propone, dunque, di chiudere la questione senza ulteriori conflitti interni.

Tra questi due estremi, esiste un ventaglio intermedio di posizioni in cerca d'una soluzione giuridico-politica tesa a sviluppare un rapporto tra continuità e discontinuità storica, in grado di sapere scegliere e distinguere. C'è, dunque, chi vorrebbe selezionare i criminali solo in rapporto a particolari, efferati atti di repressione politica, magari ingiustificati; altri che accusano specificamente i Comandi delle Regioni, i militari e soprattutto gli alti ufficiali; altri ancora, infine, che cercano tra i criminali d'allora persone che si fecero vendetta da soli, per questioni in cui la politica e l'ideologia non c'entravano per nulla: questioni private che, simulate sotto l'ombrello dell'emergenza nazionale, avevano trovato la via dell'assassinio e della persecuzione. (La stampa italiana non ha mai approfondito questo problema, che invece, sta toccando i sentimenti più profondi del popolo cileno, limitandosi a riportare la scoperta di fosse comuni rinvenute al nord, vicino a Antofagasta, e altre nel sud). Anche su questo punto l'importanza che ha avuto (e ancora ha) la Chiesa cattolica è enorme: si fondono, infatti, sulla questione dei diritti civili e umani, da un lato la base culturale dell'interpretazione della democrazia tante volte avanzata da Papa Wojtyla, dall'altro una compatta forza morale del nuovo gruppo dirigente cileno, che tanto più prende le distanze dall'assassinio politico quale strumento per restituire ordine al paese, tanto più è costretto a approfondire una propria linea politica fondata sul diritto positivo.

A parte queste riflessioni, un nuovo ordinamento giuridico e una costituzione che tuteli i diritti umani e civili risponde contemporaneamente, oggi, alle esigenze interne del nuovo gruppo democratico che ha vinto le elezioni democratiche, a un orientamento sia dei democratici cristiani cileni che dei partiti socialisti, nonché a un'esigenza che mi-

ri a restituire al Cile un'immagine legata più alla sua tradizione democratico-liberale, piuttosto che al golpismo latinoamericano.

5. Il terrorismo cileno

Anche in Cile, prima, durante il passaggio dalla dittatura alla democrazia, e ora che la democrazia si è affermata, ma è ancora giovane, come spesso accade ogni qualvolta l'assetto istituzionale cambia ed è soggetto a trapassi più o meno bruschi, s'è affacciato il terrorismo. Per terrorismo intendo qui semplicemente obiettivi civili assunti come oggetti di violenza politica, ideologica e contro cui si è sparato, uccidendo e violando la libertà dei singoli in quanto cittadini. Si può parlare di tre tipi diversi di terrorismo in Cile. Un terrorismo «di destra», intendendo con ciò azioni contro civili perpetrate da *supporters* della passata dittatura verso persone che rappresentano, oggi, i valori di democrazia. Un terrorismo «di sinistra», che nasce da delusioni politiche recenti: perpetrato da persone che a lungo hanno atteso la democrazia. Oggi, che finalmente è arrivata, ma che deve affrontare problemi spinosi e la complessità d'un trapasso politico e che risulta vischiosa, lenta, magari contraddittoria, può suscitare in alcuni rabbia e delusione. Tali sentimenti s'esprimono contro uomini del passato regime (militari, uomini d'affari, politici vicini a Pinochet).

Un terzo tipo di terrorismo, più difficile da spiegare, è invece un terrorismo «anomico», nel senso durkheimiano del termine, cioè portato avanti da gruppi o da singoli che hanno smarrito la bussola sociale e vivono la transizione dalla dittatura alla democrazia senza alcuna identificazione e senza orientamenti precisi. Persone prive di norme che trovano nel gesto estremo del terrorismo una vaga, quanto inutile, soluzione a irrisolti problemi personali. Naturalmente, mentre le prime due forme di terrorismo possono essere combattute e previste con una certa facilità, questa terza, anche se forse è meno rilevante delle altre, appare più complessa da cogliere e più difficile da prevedere.

6. Una questione emblematica: gli Indios

Lungo tutta la cordigliera andina che inizia nella parte settentrionale del Cile per giungere fino al sud del paese, a cinquemila chi-

lometri di distanza, abitavano un tempo gli indios: gli atacamenos al nord; al centro i mapuches, distinti per gruppi e tribù; i patagiones al sud. Quanti fossero e quanti siano stati sterminati dagli spagnoli è difficile dire: la grande resistenza dei mapuches ai bianchi lungo il rio Bio Bio, il loro ritiro sempre più appartato lungo i crinali andini, sono fasi storiche che accompagnano il progressivo insediarsi delle migrazioni europee nel paese e la riduzione della presenza degli indios in Cile. Oggi, si calcola che gli indios presenti in Cile siano seicentomila, forse un cinque -otto per cento del gruppo originario⁵. Durante gli anni del governo di Pinochet essi non furono perseguitati. Più che altro furono ignorati, o meglio ancora: furono del tutto estranei ai fatti nazionali e subirono così gli effetti d'una politica economica liberista che inevitabilmente li rendeva del tutto marginali, subalterni alle scelte del governo. Durante gli anni del governo di Pinochet l'esportazione del legno del Cile verso gli Stati Uniti e verso l'Europa s'accrebbe. Il famoso pino, pianta che in Cile cresce in soli sette-dieci anni, anziché in quindici-venti, divenne una delle entrate principali del paese (forse la seconda, dopo il rame): i grandi boschi andini vennero spogliati. La politica di disboscamento e di parziale reimboscamento del pino ha toccato profondamente l'economia degli indios, che si sono visti costretti a rinchiudersi in aree sempre più ridotte.

Non si sono registrate rappresaglie contro di loro, non ci sono stati pogrom, o incendi delle loro abitazioni remote. Non si conoscono persecuzioni. Solo che tutto il contesto politico e economico, così profondamente liberista, li ha resi sempre più dei cittadini marginali. Sono stati gli indios a pagare, sul piano sociale, la politica dell'esportazione del legno verso gli Stati Uniti, Voluta da Pinochet.

Ora, gli indios cileni sono ridotti sul lastrico. La politica di Pinochet, che sviluppava un'economia che intaccava le basi della loro cultura e che li ha impoveriti oltre dire, non può più continuare. Gli indios hanno bisogno d'essere considerati in un altro modo: e in un certo senso la loro presenza pone al Cile democratico una questione emblematica. Assistenza e *Welfare State*? Ritorno alle regole del passato? Ridefinizione di confini? Riserve sul tipo di quanto è già sperimentato negli Usa? Ridimensionamento del taglio dell'acero e sospensione della politica che li sta trasformando in operai salariati? Rinuncia all'impiego di tecnologie per consentire il ricostruirsi di un loro *habitat*, senza ulteriori manomissioni? Oppure, uno sforzo maggiore per inserirli nel nuovo Cile democratico e dunque adoperarsi per aumentare il numero delle scuole nelle quali i figli degli in-

dios e quelli dei coloni possono convivere in una prospettiva di sviluppo comune? Maggior diffusione della sanità e delle medicine «occidentali»? Programmi particolari d'assistenza medica (cure dentarie, ginecologiche e oculistiche, solo per citare le più impellenti)?

Perché la questione di fondo rimanda a un problema irrisolvibile: quello per cui tra la cultura tradizionale degli indios e la democrazia moderna esiste un conflitto che non ammette mediazioni.

A seconda di quale risposta la democrazia cilena saprà dare a tale questione, si potrà capire meglio verso quale elaborazione del rapporto maggioranza-minoranze sta andando il governo di Patrio Aylwin. Sebbene la questione degli indios non possa essere collocata tra i problemi di primo piano del Cile democratico, il suo carattere emblematico, la sua rilevanza simbolica la rendono un banco di prova della nuova democrazia di particolare sensibilità.

7. Le disuguaglianze sociali

Il Cile non ha mai conosciuto la tragedia sociale che attanaglia il Brasile: quella della assoluta mancanza d'una classe media, quella di due gruppi sociali contrapposti, pochi ricchi e un'immensa moltitudine di poveri.

In Cile c'è sempre stata una certa classe media: il dualismo tragico d'altri paesi latinoamericani, in Cile è più attenuato. In un certo senso è questa anche la caratteristica sociale che fa del Cile un paese più prossimo a quelli dell'Europa occidentale. Sono molti gli studiosi a credere che sia proprio l'espandersi della classe media il parametro principale col quale valutare la modernizzazione reale d'un paese.

La classe media cilena era all'incirca, al tempo del golpe del 1973, un 16% del totale della popolazione⁶.

Oggi, in seguito alla politica liberistica di Pinochet, le contraddizioni sociali si sono acuite e la classe media è scesa a circa il 10%. I ricchi sono diventati più ricchi e i poveri si sono impoveriti. Certi gruppi sociali che facevano parte della classe media si sono proletarizzati (insegnanti, maestri, parte dei commercianti, piccoli proprietari terrieri, intellettuali e parte dei professionisti). Le distanze sociali sono aumentate e la quantità di ricchezza prodotta è saldamente in mano a pochi.

La nuova povertà cilena e i ricchi si fronteggiano in modo più netto che in passato, in alcuni casi trovando nelle città e sul territo-

rio una contrapposizione che s'esprime anche a livello politico. Un esempio: per certi aspetti il voto politico del referendum nell'ottobre 1988 a Santiago ha registrato un vero e proprio voto di classe: votarono a favore di Pinochet i Comuni di Santiago più ricchi (Las Condes, Providencia, Reina Alta), e votarono contro Pinochet quelli più poveri (Nunoa, Barrio Novia, ecc.).

La vittoria elettorale contro Pinochet, fu determinata dalla povertà che dilagava nei ceti sociali tradizionalmente poveri (i contadini) e negli altri ceti sociali proletarizzati. All'incirca, dei dodici milioni di cileni, un milione è da considerarsi molto ricco, due milioni benestanti, due milioni a reddito garantito, un milione al livello di sussistenza e i restanti cinque milioni poveri, nullatenenti, senza prospettive, indigeni, a pensione minima (circa 90.000 lire mensili). La scommessa che le forze democratiche hanno ingaggiato sta nel riuscire a sbloccare questo dilemma: come aumentare i salari minimi, come aumentare le pensioni da fame, come attuare le riforme sociali, come aumentare i commerci, e contemporaneamente, come non fare aumentare l'inflazione, come non fare esplodere il debito pubblico, come riequilibrare la piramide sociale e mantenere il consenso politico.

Nel discorso che Aylwin ha fatto alla nazione il 27 maggio 1990 sono indicate le linee politiche e economiche che il governo intende seguire. È stato, questo, un discorso che ha raccolto molti consensi, perché non è stato il solito sproloquio retorico, ma un impegno complessivo, teso a spiegare come queste diverse voci possano trovare un'interna compatibilità.

Tra le questioni più importanti, una, che riguarda specificatamente la cooperazione internazionale e, dunque, anche i rapporti bilaterali tra Cile e Italia: la collaborazione che il Cile ricerca con le democrazie occidentali, in vista di creare *jount-ventures*. Da un lato mano d'opera e materie prime cilene e dall'altro lato, tecnologia, organizzazione e immagine forniti da paesi sviluppati. Germania, Spagna e Italia, per questioni storiche, politiche e economiche, sono i riferimenti più prossimi, pur senza trascurare anche l'Olanda, Israele e la Danimarca. La scommessa è alta e i tempi stretti: per le elezioni programmate nel 1993 le forze democratiche dovranno spiegare agli elettori cosa sono riuscite a fare e cosa no. E gli elettori dovranno ancora scegliere: ma stavolta non più tra la dittatura o la democrazia. Dovranno scegliere tra il gruppo dirigente emerso nel 1989-'90 e il vecchio gruppo dirigente liberista. Pinochet ha già fatto sapere di volersi ripresentare come l'uomo forte, candidato uni-

co, dello schieramento di destra. Non più come dittatore, ma come uomo della democrazia, e con una sola formula di politica internazionale, con una sola proposta economica generale: quella legata al liberismo senza limiti già sperimentato dai *Chicago boys*; un *laissez-faire* classico che piace a chi ha capitale da investire, a chi vuole investire nel Cile, ma che prevede anche bassi salari per i lavoratori, nessuna assistenza sociale e una piramide sociale che segnerà l'acuirsi delle differenze sociali.

8. L'importanza della capitale

Santiago, da sola, raccoglie quasi la metà di tutti i cileni. Ciò che avviene a Santiago è decisivo per le sorti del paese. Anche il nuovo gruppo democratico al potere, pur nella sua variegata composizione interna, è per certi aspetti un gruppo endogamico: tutti sono amici di tutti, tutti hanno frequentato gli stessi locali, tutti si sono già conosciuti all'Università. Sottolineare questi aspetti è importante per capire l'influenza che la capitale politica e culturale ha sul resto del paese. Del resto è comprensibile: una nazione geograficamente tanto lunga e tanto stretta, non poteva che coordinarsi intorno a un punto centrale. Comunque sia, i problemi urbani della capitale diventano immediatamente questioni politiche di primaria importanza.

Santiago detiene il triste privilegio d'essere la quarta città al mondo, in tema d'inquinamento urbano.

L'inquinamento della città di Santiago è anche continuo oggetto di sarcasmo da parte di quei cileni che non vivono nella città capitale, che avvertono il peso che essa ha per tutto il resto del paese, ma anche i disagi, la durezza che si richiede a chi la sceglie come propria residenza. In Cile tutti sanno che questa questione ha un peso determinante sul giudizio complessivo che verrà dato sul governo democratico. Ora, i motivi per i quali Santiago è tanto inquinata sono di diversa natura: alcuni di essi sono di difficile soluzione e in parte non discendono dalle vicende umane e politiche; altri dipendono, invece, esclusivamente dalla politica urbana che a Santiago s'è fatta negli ultimi anni e su tale questione si gioca il tema della continuità-discontinuità con il regime di Pinochet.

Santiago soffre d'una drammatica inversione termica: i venti deboli che provengono dall'oceano non riescono a superare le Ande. Si stabilisce così, sopra la città, un costante clima freddo. L'aria

calda prodotta dalla città incontra, in alto, i venti freddi ed è ricacciata in giù. Ridiscende fino a incontrare di nuovo il calore urbano. Allora tende a risalire per essere di nuovo sospinta verso il basso. In conclusione: a Santiago si respira sempre la stessa aria, che di per sé è già inquinata. Cosa si possa fare per ridurre l'inversione termica è questione che riguarda non solo Santiago: molte altre città nel mondo (tra cui Milano) soffrono dello stesso fenomeno. Ma i rimedi finora sperimentati (in Francia, negli Usa e in Israele), sembrano ancora lontani dall'aver dato esiti soddisfacenti.

Ma Santiago non è soltanto inquinata per via dell'inversione termica. Anche altri elementi concorrono alla formazione del suo inquinamento e questi sono assai meno «naturalisti» e molto più «politici». Intervenire su di essi, oppure non intervenire, sottintende due politiche urbane opposte, che possono diversamente toccare, o non toccare, certi interessi privati. Come subito si vedrà il dibattito tocca nel cuore il tipo di sviluppo voluto da Pinochet e contro tali misure liberiste s'articolarono i lavori della commissione governativa sull'inquinamento⁷.

Prima questione è quella legata all'allocazione industriale. Per favorire lo sviluppo industriale nei decenni passati s'è lasciato che le industrie potessero essere direttamente inserite nel tessuto urbano, senza limitazioni e regolamentazioni di sorta. Oggi la città presenta un ambiente dove, congiunte, fianco a fianco, in un intreccio senza fine, vivono abitazioni e industrie, le une fisicamente addossate alle altre. I fumi d'una fabbrica e le residenze tutt'intorno cercano di convivere alla meno peggio, ma è chiaro che se da tale collocazione nel centro del centro del paese le fabbriche possono trarre giovamento organizzativo, i polmoni degli abitanti circostanti ne risentono gravemente. Le infezioni bronchiali e polmonari, soprattutto tra i bambini e gli anziani, sono diventate una polemica quotidiana, una realtà contro cui invano s'affaticano i medici, perché, per qualcuno che guarisce, molti altri, nel contempo, s'ammalano. Regolamentare e limitare (magari tassare e punire) i produttori che direttamente lavorano dentro Santiago è filosofia che va contro quel liberismo classico che ha costituito la base dell'economia di Pinochet.

Una più corretta impostazione teorica, collegata, non già al mito liberista del produttore che lavora in un ambiente dalle risorse illimitate, ma al produttore che necessariamente lavora in un ambiente caratterizzato da vincoli sociali, giuridici, organizzativi e collettivi, richiede una profonda revisione del rapporto città-industria, la creazione di aree differenziate e specializzate, interventi tesi a tute-

lare gli uni a gli altri, un orizzonte normativo nel quale inserire le diverse attività; insomma, una politica urbana diversa. Santiago è caratterizzata anche da altre questioni ambientali. Presenta 850 chilometri di strada non pavimentata e 350 chilometri di strada mal pavimentata. Tale problema porta come conseguenza che gli abitanti della capitale cilena respirano una grande quantità di polvere che proviene unicamente dall'interno della città.

Altra questione è poi quella legata all'organizzazione del rapporto tra traffico pubblico e traffico privato, finora regolamentata unicamente dall'interdizione a un certo numero di automobili, mediante il ricorso alle targhe alterne. Ma il problema è di natura assai più grave e non può essere risolto ricorrendo solamente a ingenui stratagemmi.

Il problema è la riorganizzazione del traffico collettivo, di natura pubblica, lasciato in mano a singoli che, a tariffe bassissime, raccolgono i loro clienti lungo certi itinerari. Il livello tecnologico di questi autobus (i «Micro» autobus che non si possono chiamare di linea), non soggiace a controlli di sorta. Essi funzionano a motore Diesel, con tubi di scappamento dai quali fuoriesce uno stabile, maleodorante fumo nero che inquina qualsiasi strada dove passi. E che inquina le strade soprattutto se strette, sia sul piano acustico che su quello olfattivo.

Anche qui la filosofia del *laissez faire* è alla base di tale problema: chiunque voglia, basta che abbia la patente, può fare il conduttore di «Micro», può decidere il suo percorso, lavorare o non lavorare, come meglio gli pare. Senza controlli, senza nessuno che regoli la singola iniziativa, nell'illusoria, ingenua convinzione (tutta liberista) che crede che la somma dei servizi privati liberamente gestiti, possa risolvere nel modo migliore il fabbisogno collettivo. Naturalmente, su questo tema la commissione presieduta da Arriagada dovrà pronunciarsi e tendere a un riordino del traffico urbano.

Di natura diversa, ma non meno tragica, è la questione legata alla miniera di rame El Teniente. Si tratta, dunque, d'una miniera aperta a sud, a circa ottanta chilometri dalla città. A sud di Santiago c'è solamente pianura e i fumi della miniera, se sospinti dal vento, giungono facilmente fino in città. Quando arrivano su Santiago vengono bloccati dai monti che sono a nord e così sulla capitale stabilmente si formano fumi di scarico d'una miniera, caldi, tali da non riuscire a risalire e disperdersi per via del fenomeno dell'inversione termica. Nei giorni in cui i fumi della miniera El Teniente giungono in città, respirare diventa davvero un vero problema. I più ricchi ten-

dono a abbandonare il centro storico della città, posto nella parte più bassa della valle del rio Mapocho e a costruirsi in collina, sulla precordigliera andina, le loro (spesso splendide) villette unifamiliari. Ma naturalmente tale espansione privilegiata di Santiago verso le colline è appannaggio di pochi: per tutti gli altri, per la stragrande maggioranza degli abitanti che non si può permettere d'andare a vivere nei quartieri alti, non resta che respirare i fumi della miniera El Teniente. Conseguenza di tale drammatica situazione è che il centro storico della città si è degradato e nessuno ci vuol vivere più. Neppure gli uffici cercano di andare a collocarsi in centro.

Santiago è una delle poche città al mondo in cui il centro storico coincide sempre meno con il centro commerciale e sociale. Anche questo problema è parte di quella filosofia liberista che Pinochet sposò come propria: infatti, i proprietari della miniera, senza limitazioni, senza regolamentazioni, liberamente, possono produrre, estrarre il rame, esportarlo, guadagnarci, sviluppare la loro attività, senza controlli di sorta, senza che nessuno possa dire loro alcunché. E invece anche su tale questione la commissione governativa antiinquinamento dovrà prendere posizione, stabilire severe limitazioni, richiedere l'abbattimento dei fumi, pena sanzioni severissime.

Si è già accennato al tema dell'inquinamento acustico, altro problema tragico di Santiago.

A queste questioni s'accompagna anche quello dell'accaparramento delle risorse idriche del rio Mapocho. Un tempo fiume impetuoso e ricco d'acque abbondanti il Mapocho, a causa del disimboscamento avvenuto a monte, non riesce più a trattenerle. Proprio in prossimità di Santiago, per via della pendenza verso l'oceano, le acque tendono a scorrere più veloci. Una grande iniziativa di ingegneria idraulica si richiede per potere riassetare il fiume, ma tutte queste dispendiose iniziative non vanno nella stessa direzione della creazione del quartiere super ricco di Reina Alta, che da solo drena per pochi abitanti una grande quantità d'acque, prima che queste giungano in città, dove risiedono milioni di persone.

La metafora del lupo e dell'agnello riappare nel rapporto ricchi-poveri all'interno d'una stessa città, in cui ai ricchi tutto è concesso in nome d'una filosofia economica che finora ha punito i più diseredati in nome della libertà legata al principio del *laissez faire*, «a chi ha sarà dato sempre di più, a chi non ha sarà tolto anche quel che ha». Sarà nel gestire le conseguenze sociali di quest'incerto, paradossale versetto evangelico, che il democristiano Patricio Aylwin

dovrà dimostrare che il consenso democratico ottenuto, anche attraverso l'appoggio della Chiesa cattolica, potrà fare sortire effetti sociali e economici differenti da quelli tentati dalla dittatura di Pinochet. La partita si gioca entro il 1993.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Note

¹ Garreton M.A., Moulian T., *La Unidad Popular y el conflicto politico en Chile*, Santiago, Minga 1983. AA.VV. *Chile, Sociedad y transition*, Sur, Santiago 1990.

² Viera Gallo J. A., «Iglesia y democracia», en: Gazmuri J., *Chile en el umbral de los Noventa*, El Planeta, Santiago 1988. Viera Gallo J.A., *Chile: un nuevo camino*, CESOC, Santiago 1989.

³ CEPAL, «La pobreza en America latina: dimensiones y politicas», en: *Estudios e Informaciones de la CEPAL*, n. 54, Santiago 1984.

Campero G., *Entre la sobrevivencia y la action politica*, Estudios Ilet, Santiago 1987.

⁴ Arellano J. P., *Políticas sociales y desarrollo*. Chile 1924-1984. CIEPLAN, Santiago 1985. Foxley A., «Algunas condiciones para una democratización estable: el caso de Chile»; en *Collección Estudios CIEPLAN*, n. 9, Santiago 1982.

Foxley A., *Reconstrucción economica para la democracia*, ed. Aconcagua, Santiago 1983.

⁵ Bengoa J., *La question indigena y la situacion de las minorias etnicas, en Chile, Sociedad y transicion*, SUR, Santiago 1990.

⁶ Martinez J., Tirone E., *Las clases sociales en Chile. Cambio y stratificacion 1970-1980*, SUR, Santiago 1985.

⁷ Una documentazione di massima può riassumersi in:

— *Plan Maestro de la descontaminacion de Santiago*, Comision Especial de descontaminacion de la Region Metropolitana, Santiago 1990.

— *Presentacion de la politica global de descontaminacion de Santiago y Plan Maestro y programa de medidas para la descontaminacion atmosferica*, Comision Especial de descontaminacion de Region Metropolitana (senza data).

— *Proyecto Estudio epidemiologico sobre efectos de la contaminacion atmosferica*, Intendencia regional Metropolitana, 1989.

Il gioco di ruolo come paradigma del sociale

I giochi di ruolo (*role-playing games*) stanno diventando un fenomeno collettivo anche in Italia. Negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Francia, in Germania — paesi nei quali la cultura del gioco ha una lunga tradizione — il loro successo ha richiamato più volte l'attenzione della stampa e, come sempre succede nelle mode giovanili, ha provocato non poche polemiche. L'eco ha raggiunto anche le pagine di questa rivista con un articolo che esprimeva un punto di vista parziale e non sufficientemente documentato¹.

Il clima suscitato da questi interventi è ben rappresentato da un romanzo, *Mazes and Monsters*, di Rona Jaffe (1981) — un *best seller* in America — che racconta la storia di quattro ragazzi che partecipando a un *role-playing game* finiscono per essere catturati dalla loro stessa finzione, facendo cadere i confini tra fantasia e realtà al punto che uno di loro si smarrisce pericolosamente in un labirinto di vere caverne. Il romanzo, non eccellente per la verità, è stato pubblicato in Italia con il titolo *Era solo un gioco* (Sperling & Kupfer, 1985), ma pochi lettori hanno capito il riferimento al gioco di ruolo. Così come qualche anno prima era apparso del tutto incomprensibile allo spettatore italiano la nota di costume inserita da un regista attento come Steven Spielberg nel film *E.T. L'Extraterrestre* (1982), che inizia con un gruppo di ragazzi intenti a giocare un *role-playing game*.

Il gioco di ruolo è un fenomeno nuovo e interessante, che ha ormai superato lo stadio della moda transitoria. Come molte altre attività di gioco e di utilizzazione del «tempo libero», la sua diffusione tra i giovani può essere vista come sperimentazione e apprendimento delle pratiche sociali adulte: una «acculturazione» che ha lo scopo di promuovere l'autocontrollo, la cooperazione e le abilità di negoziazione². Da un altro punto di vista più orientato all'analisi sociologica, il gioco si presenta come una «realtà sociale condivisa» che si sviluppa intorno a una rete di rapporti stabili, continuativi,

disinteressati e gratificanti³. In molti casi il gioco diventa subcultura e si istituzionalizza in una vera e propria rete organizzativa. È il caso dei «giochi degli adulti» (bridge, scacchi, backgammon, ecc.) e del «gioco-spettacolo» (calcio e sport agonistico in genere). Una «realità» che presuppone l'esistenza del gioco. Seguendo questo secondo approccio, il gioco di ruolo non è soltanto una «imitazione» della realtà sociale, è una «realità sociale paradigmatica» con caratteri del tutto nuovi rispetto a qualsiasi altra forma di gioco precedente.

Che cos'è un gioco di ruolo

Il Gioco di Ruolo (GdR) — traduzione italiana ormai consolidata del termine *role-playing game* — consente di mettere in scena delle situazioni insolite e avventurose stando seduti intorno a un tavolo. I giocatori diventano degli «attori», interpretando le parti dei personaggi protagonisti (i Personaggi Giocatori, PG), sotto la guida di un organizzatore (il Master) che descrive loro le situazioni in cui vengono a trovarsi, descrive gli ambienti, interpreta le parti degli altri personaggi non protagonisti (i Personaggi Non Giocatori, PNG) e risolve, utilizzando le regole del gioco, tutte le azioni che essi intraprendono. Un «teatro della mente» inserito in una cornice di regole; questo è il GdR. Ogni personaggio viene «costruito» dai giocatori in base ad alcune caratteristiche (forza, corporatura, agilità, ecc.) cui viene dato un valore «quantitativo» che sarà poi confrontato con opportuni lanci dei dadi per verificare se un'azione è stata compiuta con successo o meno. Nel corso del gioco, le situazioni si collegano tra di loro fino a sviluppare una «storia», un «racconto». I PG ne sono i protagonisti attivi. Possono fare delle scelte che avranno un'influenza determinante sulla narrazione. Nessuno può prevedere a priori quale ne sarà lo sviluppo, benché i nodi e le diramazioni della storia raccontata attraverso le scelte dei personaggi non siano infinite. I vincoli posti dalle regole, dai personaggi stessi e dalla coerenza interna del mondo immaginario in cui si muovono delimita il ventaglio delle possibilità. L'identificazione tra attori e spettatori è completa. Il teatro come spettacolo si dissolve in un «teatro vissuto» nella mente dei partecipanti. Tutto ciò che accade in un GdR viene espresso solo con la parola. La parola del Master che descrive tutto ciò che i PG vedono, ascoltano, toccano. La parola dei PG che dichiarano verbalmente le loro azioni. Parole che attribuiscono nomi alle cose e alle persone. Cose e persone che «vi-

vono» sulla evocazione della parola. L'uso di carta e matita facilita la rappresentazione delle situazioni, consente di disegnare delle mappe o di fare rapidi schizzi degli ambienti. Alcuni gruppi di gioco aggiungono la sofisticazione delle figurine in miniatura o addirittura la riproduzione di scenari tridimensionali. Il Master, come direttore del gioco, prepara un canovaccio della storia da sviluppare — lo «scenario», — ma poi ciò che prende corpo durante il gioco è in gran parte il frutto di una improvvisazione. In un certo senso, le regole rappresentano l'universo dei mondi possibili, il reticolo delle storie che ancora devono essere narrate. I giocatori, entrando nei ruoli dei personaggi ed esercitando le loro scelte determinano la «realità drammatica» della rappresentazione. Una realtà transitoria, fatta di emozioni e di parole; irriproducibile perché non soggiace alla scrittura, benché scaturisca da questa; eppure viva e persistente, in quanto fatta propria dai giocatori con un atto creativo spontaneo e autentico.

Role-playing e role-playing game

Non si può parlare di *role-playing* senza fare riferimento a Jacob Levi Moreno⁴. Lo psicologo ungherese avvertì subito il valore pedagogico e formativo del suo «teatro della spontaneità», soprattutto perché esso comporta un coinvolgimento diretto dei partecipanti che vengono invitati ad assumere dei ruoli e ad improvvisare delle situazioni «drammatiche» trasformandosi da spettatori in attori. Fu Moreno stesso a coniare il termine di *role-playing* per evitare qualsiasi confusione con lo psicodramma terapeutico o con il sociodramma. A partire dal 1953 in Belgio e in Olanda, queste tecniche si diffusero rapidamente in tutto il mondo. Oggi sono utilizzate soprattutto nei corsi di formazione per «negoziatori» (dirigenti sindacali e responsabili delle relazioni industriali). Il loro campo di applicazione è vastissimo, e copre tutte quelle situazioni in cui è necessario l'apprendimento attivo di competenze professionali basate sul contatto inter-personale, dalla conduzione di interviste, ai colloqui di vendita, alla formazione di ruoli manageriali, ecc.⁵ Il *role-play* non ha bisogno di strutture precise, né di una grande mole di dati. Ciascun partecipante viene invitato ad assumere un ruolo, gli vengono fornite le informazioni di base e gli viene chiesto di essere per quanto più è possibile spontaneo e sincero nelle sue reazioni. Il problema deve essere tale da coinvolgere emotivamente i giocatori. Il

tutto poi si svolge secondo le consuete dinamiche di gruppo. La situazione di *role-play* ha un punto di forza proprio nella scarsità di vincoli imposti alla situazione e quindi nella libertà dei partecipanti di scegliere il comportamento da essi ritenuto più adeguato. In questo modo essi possono esercitare le proprie capacità di confronto e discussione nei rapporti interpersonali, valutare le reazioni degli altri e abituarsi ad un controllo delle proprie emozioni.

Il *role-playing game* inserisce questa «simulazione del comportamento», libera e poco strutturata, in una cornice di regole che presuppone l'assunzione di un «altro generalizzato», che è il riferimento comune per qualsiasi costruzione della realtà sociale. Tutto questo riporta alla famosa distinzione tra *play* e *game*, concetti basilari nell'elaborazione teorica del filosofo e psicologo americano George Herbert Mead⁶. In inglese *to play* significa sia «recitare una parte» che «suonare» uno strumento. Esprime una nozione di mancanza di rigidità. La traduzione «gioco dei ruoli» o «gioco di ruolo» non riproduce fedelmente il concetto originale, in quanto sottolinea la parola «gioco» a discapito della parola «impersonamento» ingenerando una confusione nel significato del termine «gioco» dovuta ad una imprecisione della lingua italiana a questo proposito. In inglese si distingue tra *play* e *game*. Il primo, come si è detto, è «divertimento», «ricreazione libera», il gioco dei bambini che non si prendono troppo sul serio. *Game* è invece il «gioco organizzato», il tennis, il football, quello che si fa con le carte. *Game* è la competizione atletica, singola o in squadra; oppure il disegno segreto che sta dietro il comportamento di una persona, il suo «inganno». In ogni caso, la differenza tra i due concetti è marcata dalle nozioni di «regola», «struttura», «schema»⁷. Parlando dei rapporti tra gioco ed educazione, Mead indica nella «assunzione del ruolo dell'altro» il centro di sviluppo della cooperazione sociale. È a partire da questo «impersonamento», prima libero (*play*) e poi organizzato in una serie di attività finalizzate (*game*) che il bambino apprende il comportamento sociale⁸. Il passaggio dall'uno all'altro modello di «impersonamento» dei ruoli consente al bambino di far proprio l'atteggiamento di tutti gli altri bambini che partecipano al gioco. Questo sistema di atteggiamenti reciproci viene organizzato in una sorta di unità regolatrice delle risposte di tutti gli individui in quella situazione. È quello che Mead chiamava l'«altro generalizzato», l'atteggiamento dell'intera comunità. Quello che consente la comunicazione sociale. L'assunzione di un «altro generalizzato» è alla base del

processo di maturazione dell'individuo che diventa membro di una società.

L'origine ludica del gioco di ruolo

Il riferimento teorico al «teatro della spontaneità» e al *role-play* non tragga in inganno. Le origini del *role-playing game* sono autenticamente «ludiche» e risalgono al *wargame* tridimensionale, le simulazioni di conflitti bellici per mezzo di soldatini in miniatura⁹. In particolare, il gioco è stato inventato applicando alcune regole di «personalizzazione» delle parti in conflitto in situazioni di combattimento uomo-contro-uomo. Nella ricostruzione di una battaglia in miniatura che vede un quadro operativo composto di migliaia di uomini riprodotti in pochi soldatini, le scelte strategiche avvengono senza che si produca nei giocatori alcun meccanismo di identificazione nelle forze in campo. Al massimo, si perviene ad una identificazione «ideale» con le scelte operate dal comandante in capo delle operazioni. In uno scenario di *wargame* che prevede invece la presenza di soldatini che rappresentano ciascuno un individuo, il meccanismo di identificazione può operare liberamente ed efficacemente, fino a produrre nel giocatore l'idea che egli sta manovrando un «personaggio» nel conflitto in atto che è una sua proiezione. Di qui alla attribuzione di un ruolo quasi «teatrale», e alla introduzione nel gioco di regole che consentono di simulare l'apprendimento delle abilità da parte del personaggio, il passo è breve. E fu proprio questo il passo compiuto da Gary Gygax e Dave Arneson, nel 1974, quando decisero di pubblicare le prime regole di *Dungeons & Dragons* (D&D), il *role-playing game* di ambientazione fantasy che ha dato l'avvio ad una nuova tecnica di gioco che oggi conta milioni di giocatori in tutto il mondo e almeno 250 sistemi di gioco diversi¹⁰. Non si può escludere che uno dei due «creatori», o entrambi, oppure qualcuna delle molte persone che hanno collaborato alla nascita del gioco abbiano conosciuto precedentemente il sociodramma o lo psicodramma di Moreno. Questi forse non ha avuto nemmeno il piacere di veder realizzate in modo ludico alcune delle sue idee più rivoluzionarie — essendo egli deceduto il 14 maggio 1974, tre mesi dopo la pubblicazione della prima edizione «amatoriale» di D&D. Il GdR è un'altra cosa. L'influenza di Moreno sul suo sviluppo non è più essenziale di qualsiasi altro autore che abbia lavorato sul con-

cetto di ruolo e di impersonamento, da Mead a Cooley, da Pirandello a Sartre.

Gli aspetti innovativi del gioco di ruolo

Il GdR non dà luogo ad una vera e propria competizione tra i giocatori, e tantomeno con il Master. Di solito i PG cooperano tra di loro per il raggiungimento di uno scopo comune: «risolvere» positivamente il «caso» proposto loro dal Master, trovare un tesoro, scoprire un assassino, sopravvivere in una situazione difficile, sventare un disegno malvagio. Questa assenza di competizione tra i giocatori costituisce l'aspetto più sorprendente del GdR per chi immagina il gioco come necessariamente rivolto alla ricerca di una strategia vincente. Queste parole mal si adattano al GdR. «Chi vince?» è una domanda da non fare ai giocatori di un GdR. A volte, anche persone che si sono occupate di giochi con acute e documentate analisi, stentano a comprendere questa novità. È soprattutto il Master a incarnare questa nuova figura di giocatore che non persegue lo scopo di vincere sugli altri giocatori. Il Master svolge la funzione regolatrice, che sembra quella dell'arbitro, ma non lo è in quanto egli non sta al di fuori del gioco. La sua funzione regolatrice sembra piuttosto quella del «Grande Architetto», un punto di neutralità che funge da equilibrio generale del gioco, del quale però è parte integrante. Non è competitivo il gioco del Master e non lo è nemmeno quello degli altri giocatori. A meno che non si voglia estendere il concetto di competizione anche alla sfida con se stessi. Di fatto la competizione svolge ugualmente una funzione motivante all'interno del gioco, solo che essa opera attraverso una serie di mediazioni che ne spostano il centro di interesse, essenziale in altri tipi di giochi. Le difficoltà nel comprendere queste cose nascono dal fatto che il GdR è qualcosa di totalmente nuovo nel modo di giocare e le categorie fino ad oggi utilizzate appaiono improvvisamente inadeguate. D'altra parte questo succede spesso con le «rivoluzioni del pensiero». Thomas Kuhn, parlando delle scoperte scientifiche dice alcune cose fondamentali in proposito¹¹. Una di queste è il fatto che, a volte, vengono introdotte nel cammino umano delle trasformazioni radicali per cui diventa difficile la comunicazione tra gli studiosi che utilizzano i vecchi schemi e quelli che invece ne accettano il nuovo. Quella di Kuhn è una teoria dello sviluppo scientifico riferita soprattutto alle scienze naturali, ma si presta ottimamente anche nel nostro caso.

La funzione del Master in un gioco di ruolo

Un GdR non è tale se non c'è la presenza di un Master. Da quando il GdR è stato inventato non sono mancati i tentativi di aggirare questo «ostacolo». Al Master è richiesto un lavoro preparatorio molto simile a quello che precede le attività artistiche di spettacolo. Il divario di conoscenze sul gioco tra il Master e i giocatori di GdR non viene mai colmato. I giocatori non possono e non devono sapere tutto quello che il Master sa. È proprio questo «scarto» di conoscenze a rendere interessante il gioco e a farne qualcosa di totalmente diverso da qualsiasi altra esperienza simile. I giocatori hanno una conoscenza «limitata» delle regole. Sanno quanto è loro necessario per «interpretare» il loro personaggio, sanno come vengono regolati i rapporti con gli altri personaggi (giocatori e non) e hanno un'idea generale e consensuale dei vincoli cui il Master è tenuto ad attenersi. A prima vista questo «lavoro» e questa «fatica» possono risultare un po' irragionevoli per un gioco. È pur vero che il GdR è un hobby e in quanto tale esprime nella sua gratuità un bisogno di espressività della persona che lo pratica: ci sono appassionati di ogni genere che dedicano un tempo smisurato ad attività come la pesca, il collezionismo dei francobolli, gli scacchi, il giardinaggio, ecc. Alcune di queste attività confinano con il vero e proprio lavoro. Eppure nessuno si stupisce del fatto che la loro vita è segnata in maniera rilevante da queste attività apparentemente inutili. L'aspetto centrale di un GdR è l'impersonamento mediato dalle regole che si svolge in un rapporto faccia-a-faccia tra persone, senza alcun limite precostituito agli eventi immaginari che si possono verificare. Il Master con la sua presenza garantisce questi margini di libertà. Chi ha cercato di sostituire al Master un computer ha creato un altro modello di gioco, ispirato al GdR, ma non equivalente. Anche i giochi da tavolo che hanno tentato di ricreare l'atmosfera di un GdR, introducendo automatismi tali da sopperire alla mancanza del Master, hanno dato luogo a sistemi di gioco innovativi e divertenti, ma non sostitutivi del GdR. L'impersonamento sollecitato da questi tipi di giochi è privo di «continuità immaginativa». In essi viene sempre marcata una differenza tra il gioco e i giocatori. Da una parte c'è il monitor del computer, con il suo scenario grafico e il personaggio che si muove in esso, mentre dall'altra c'è il giocatore che lo muove ed esercita le sue scelte. Oppure, sul tavolo ci sono gli «ambienti» del gioco con le loro pedine o le figurine dei personaggi, e intorno al tavolo ci sono i giocatori. Non è tanto — o non è solo

— la gamma di scelte più ridotta che rende questi modelli di gioco incomparabilmente più «poveri» del GdR, quanto la mancanza di una comune «volontà sognatrice» che interviene attivamente a tenere i legami tra il giocatore e il mondo immaginario in cui si muove il suo personaggio, restituendo al giocatore stesso le sensazioni che egli prova e quindi la sua «vita». Un *continuum* tra le due dimensioni, quella del mondo rappresentato dal GdR e quella del mondo in cui vive il giocatore, richiede un comune «sognatore» che si offre come porta tra i due mondi. Il Master è questo «sognatore».

Alcuni osservatori tendono a rappresentare il Master come un «dio». Il fatto è che egli appare come teoricamente onnipotente. La sua autorità all'interno del gruppo è indiscutibile. Egli è il facitore di mondi e la sua presenza è l'unica garanzia che non vadano in mille pezzi. Non è escluso che per molti giocatori che scelgono di fare la parte del Master il senso di onnipotenza operi come compensazione della grande mole di lavoro che questo ruolo richiede in preparazione del gioco. In realtà il Master è un dio fragile e inconsistente. La sua è una delega di autorità basata sul consenso. Nessun Master si può imporre ai suoi giocatori se essi non «credono» in lui: perde automaticamente le connotazioni del suo ruolo. Il Master che si lascia trascinare dal protagonismo con una ostentazione di potenza va incontro alla propria rovina. Egli ha bisogno dei propri giocatori che gli prestano la loro fiducia, non solo quando premia ma anche e soprattutto quando li «punisce». Il Master è dunque un *sognatore* che condivide i suoi sogni, ma rinuncia in questo modo ad esserne l'unico attore. Nel sogno del Master agiscono i personaggi dei giocatori. Con la loro presenza, con le loro scelte, con i loro personallissimi sogni, contribuiscono a dar forma a un mondo che appartiene a tutto il gruppo. È una vera e propria costruzione sociale della realtà. Benché il Master sia l'unico ad essere sempre in una situazione di «controllo» delle condizioni di esistenza di quel mondo, da un certo punto in poi egli deve fare i conti con gli apporti creativi dei giocatori che lo abitano. In una accezione un po' più pragmatica il Master è un *organizzatore* del gioco. Evidentemente, per quanto detto finora, questo modo di vedere le cose riduce le sue funzioni a un ruolo puramente burocratico, il che non corrisponde alla realtà. Il Master riassume in sé una molteplicità di funzioni: da quelle più «esterne» rivolte ai giocatori come persone a quelle più «interne» rivolte ai giocatori come personaggi. Il Master deve organizzare le sedute di gioco. È a lui che si rivolgono i giocatori per fissare gli appuntamenti. Il Master cercherà di coordinare le cose in modo da ac-

contentare tutti, ma se ciò non fosse possibile la sua disponibilità è prioritaria su tutti gli altri. Il gioco non può essere fatto senza di lui, mentre l'assenza di un giocatore non è pregiudizievole. All'interno del gruppo di gioco il Master è un «esperto». I componenti del gruppo gli riconoscono una funzione di *guida*. La sua è una autorità «funzionale», gli deriva esclusivamente dal compito cui è stato delegato. La delega non è formale. Può avvenire per comune accordo tra i giocatori, oppure su proposta del Master stesso che invita alcuni amici a giocare con lui. In ogni caso, il Master diventa un punto di riferimento del gruppo. Se il Master ha anche doti di simpatia la sua autorità all'interno del gruppo si può estendere anche ad altri aspetti della vita sociale. Al Master vengono poste le richieste sul tipo di gioco da fare. Se il gioco richiede più incontri, egli dovrà programmarne le scadenze. Di solito il Master provvede a fornire anche i materiali di gioco. In alcuni gruppi si suddividono i costi tra i partecipanti, ma è sempre il Master che decide le «spese» e gli «investimenti». In molti casi al Master giungono le richieste di giocatori nuovi che chiedono di entrare nel gruppo, oppure egli si fa carico di trovare nuovi giocatori quando qualcuno se ne allontana. Il GdR è una specie di macchina per raccontare delle storie e farle vivere ai giocatori come «avventure». Le storie devono essere avvincenti, insolite, tali da suscitare emozioni. Un GdR non può essere ispirato al romanzo intimista. La vicenda può essere epica, secondo il modello classico omerico oppure secondo la più moderna visione del *Signore degli anelli* di Tolkien. In genere il modello più comune è quello della narrativa popolare tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento. Le avventure di «cappa e spada» e le esplorazioni spericolate in territori misteriosi e ostili. La lotta di un pugno di coraggiosi contro una volontà malvagia che intende impadronirsi del mondo. Invasioni di esseri alieni, creature gigantesche e inarrestabili dotate di terribili poteri. Il Master utilizza questi materiali dell'immaginario per assolvere le sue funzioni di *autore*.

L'autorità funzionale del Master non è limitata a quella organizzativa. I giocatori gli riconoscono anche un potere che deriva dalla conoscenza che egli ha delle regole e della loro applicazione. Il Master è un *arbitro* che garantisce l'equilibrio del mondo immaginario che ha creato insieme ai giocatori. Un mondo che vive apparentemente di vita propria, ma è completamente controllato dalla fantasia del Master stesso. Il giocatore può utilizzare in modo creativo, se le regole glielo consentono, tutto quanto il Master ha disposto all'interno dell'ambientazione: natura, uomini, cose e idee. Tut-

tavia anche l'onnipotenza del Master è limitata dalle regole. È soltanto imponendosi il rispetto di regole e condizionamenti comuni e condivisi con i giocatori stessi che il Master può contribuire collettivamente alla costruzione di una realtà immaginaria: in caso contrario il suo sogno non potrebbe essere vissuto dagli altri giocatori. Senza regole e limitazioni i giocatori si sentirebbero presto in balia di una volontà superiore che li domina o in un mondo governato solo dal caso. In un GdR il Master non arbitra lo scontro tra giocatori che si affrontano su opposti versanti ma arbitra l'applicazione delle regole che costituiscono la base di comunicazione tra tutti i giocatori, Master compreso. Il Master come arbitro si trova al confine tra il mondo esterno e il mondo interno rappresentato nel gioco. Quando i giocatori si rivolgono a lui in questa funzione lo chiamano esplicitamente «Master». Gli chiedono chiarimenti sulle regole, gli pongono un problema da risolvere, o gli ricordano un errore o una dimenticanza. La risposta del Master è senza appello. È definitiva. Deve esserlo, altrimenti il gioco si disperde in una serie infinita di discussioni che lo distruggono. La parola del Master è l'ultima parola. Il gioco deve proseguire comunque. Eventualmente, al termine, egli potrà riconoscere il suo errore, ma durante il gioco l'errore del Master deve diventare immediatamente una «regola». In un gioco di ruolo questa è la «regola delle regole», ed è legittimata dal fatto che il Master non gioca «contro» i giocatori, ma esercita una funzione di «mediatore» tra la realtà del sogno e la realtà delle regole. Il Master è arbitro anche per la sua funzione di equilibratore degli eventi e del loro accadere. È lui che stabilisce i rapporti di forza tra i personaggi dei giocatori e gli eventuali personaggi che si oppongono a loro nell'avventura. Egli dovrà fare in modo che non si trovino di fronte ad avversari o eventi troppo facili da affrontare, altrimenti si annoieranno. Ma neppure troppo complessi e al di sopra delle loro possibilità, altrimenti si sentiranno incapaci e insoddisfatti. In alcuni casi il Master amministra la «probabilità di accadere» degli eventi; affida al lancio dei dadi il risultato di una situazione. La narrazione, in un GdR, è descrizione degli ambienti e concatenazione degli eventi. Il Master è un *narratore* un po' particolare, non racconta una storia agli ascoltatori, aiuta i personaggi a viverla. All'inizio della seduta di gioco la narrazione del Master riassume quanto i giocatori hanno già vissuto precedentemente, le loro conoscenze della situazione e lo scenario dell'avventura che essi stanno per intraprendere. Gli eventi vengono narrati dal punto di vista dei personaggi. Il Master rivela solo quanto essi sono stati in grado di comprendere

come attori della situazione. Egli non è mai un narratore esterno, è la «coscienza collettiva» dei personaggi. Durante lo svolgimento del gioco la narrazione del Master ha lo scopo di mettere i giocatori in condizione di interpretare i loro personaggi, di farli agire nella storia. Essi devono sapere sempre dove si trovano, che cosa stanno facendo e che cosa hanno a disposizione per raggiungere il loro scopo. Il Master descrive loro ciò che essi possono vedere, dire, toccare. La parola del Master è la vita del personaggio. Il «teatro» che si forma nella mente del giocatore prende sostanza dalla narrazione del Master. In realtà il Master è anche un «narratore incompleto». Egli non decide dell'esito della storia. Pone in essere semplicemente il reticolo lungo il quale la storia potrà svilupparsi. La narrazione vera sarà il risultato delle scelte dei giocatori, delle reazioni del Master a queste scelte, e del caso, rappresentato dal lancio dei dadi. Un'azione drammatica richiede la presenza di un *regista*. Qualcuno che coordini tutta la «rappresentazione». Il Master deve saper dosare gli effetti scenici e prestare la massima attenzione all'andamento della storia. Nella sua funzione di regista il Master è maestro di illusionismo. La sua «direzione» è particolarmente efficace quando nessuno si accorge della sua presenza. Il racconto prende forma nella immaginazione sua e dei giocatori come in un film, solo che gli spettatori sono anche i protagonisti della storia. Il Master è un regista dalle risorse illimitate. Qualsiasi effetto scenico gli è consentito, purché egli lo renda credibile ai suoi giocatori. Ambienti esotici, effetti speciali, particolari condizioni atmosferiche o di luce, tutto quanto appare come la croce di qualsiasi produzione cinematografica, in un GdR viene evocato dalla forza della parola. La regia del Master è anche regia degli attori. In primo luogo i personaggi interpretati da lui stesso. Quelli che vengono incontrati dai personaggi giocatori nel corso dell'avventura. Ciascuno di loro ha una funzione nella narrazione, dalla semplice comparsa all'antagonista principale della storia. Sono i «personaggi non giocatori» (PNG). È il Master che decide delle loro apparizioni, dei loro movimenti sulla scena e dei loro possibili rapporti con i personaggi. Diversamente da un regista di film o di teatro, il Master non può prevedere in anticipo quale sarà il contributo di un PNG allo sviluppo degli eventi. Dipende molto dalle reazioni dei giocatori e dal significato che essi attribuiscono a questo o a quel personaggio. Una semplice comparsa può assumere un ruolo molto rilevante solo perché uno dei giocatori decide di intrattenere un rapporto più intenso pensando così di ottenere qualcosa di utile in vista dello scopo da raggiungere, oppu-

re semplicemente perché trova divertente la situazione. In alcuni casi, il Master è anche un regista nei confronti dei personaggi interpretati dai giocatori stessi. Ciò fa parte di quella continua ridefinizione dei margini di discrezionalità e libertà dei giocatori che condividono il sogno del Master. Il Master ha sempre un potere maggiore di quello dei giocatori. La bilancia pende sempre dalla sua parte. Il Master non dirige i giocatori verso una soluzione desiderata della storia ma verso una utilizzazione piena e coerente delle caratteristiche dei personaggi da essi interpretati. Accade, a volte, che i giocatori con le loro scelte si pongano al di fuori del reticolo narrativo, per quanto ampio, stabilito dal Master. Fa parte delle sue funzioni e della sua abilità di ricondurli alle vie maestre o di dare loro una possibilità di ritornarci. Anche quando i giocatori dovessero portare i loro personaggi sull'«orlo del mondo», in un territorio al di là del quale non c'è che il Nulla, spetta al Master di svolgere le sue funzioni di regista invisibile, facendo appello all'autore, al narratore e, in estremo, all'arbitro. Infine il Master è anche *attore*, l'interprete di tutti i personaggi e di tutte le creature che appaiono nel mondo immaginario di sua invenzione. È attore quando parla e agisce come se fosse uno dei personaggi. In questa veste il Master si pone completamente all'interno del mondo creato dal gioco. Comunica con i giocatori parlando con i loro personaggi. Produce il grado più alto di identificazione e di illusione della realtà. Il *role-playing* trova qui la sua espressione più completa. Ad un osservatore esterno i giocatori e il Master sembrano rapiti in una sorta di «follia collettiva». Questa condizione di totale immersione in un mondo immaginario non è diversa da quella che si produce a volte nello spettatore di un film. Il fatto che sia condivisa ne accresce la persistenza e la durata, ma ciò non significa che essa sia «fuori controllo». Solo un osservatore superficiale non si rende conto della forte mediazione operata dal «gioco» e dal suo disincanto. Per il Master questa «immersione totale» è sempre collocata in un complesso di funzioni che non possono essere messe in secondo piano perché vengono continuamente a galla: il narratore che descrive ciò che accade, il regista che ne coordina la sequenza, l'arbitro che controlla la cornice delle regole e amministra la casualità attraverso il lancio dei dadi. È questo continuo alternarsi di funzioni diverse che rende credibile l'interpretazione del Master accanto a quella dei suoi giocatori. Non è richiesto che egli sappia recitare più di quanto non sia richiesto ai giocatori stessi. C'è una finzione convenzionale che produce un autoinganno molto efficace e difficile da immaginare in altre situazioni. In un

GdR tutti fanno finta di essere qualcun altro e tutti fanno finta di crederci.

Il gioco di ruolo come mondo sociale

L'universo fantastico cui il GdR dà vita si presenta all'osservatore come un vero e proprio mondo sociale, un universo del discorso, dotato di significato, che viene vissuto dai partecipanti come realtà autonoma, separata, ma non per questo meno coinvolgente. Il sistema di regole e di convenzioni condivise dai giocatori delimita un campo di esperienze che riproduce, deforma e «informa» l'interazione sociale più ampia. Come si è visto, la costruzione sociale del mondo fantastico che si genera in un GdR è fondata essenzialmente sulla «negoziiazione» delle informazioni attraverso il linguaggio verbale e gestuale. Sarebbe troppo complesso in questa sede fornire una esemplificazione operativa di questo meccanismo. Si tenga presente, tuttavia, che la cornice di regole, la consapevolezza dell'interpretazione (*play*), la definizione di ciò che i personaggi interpretati conoscono diversamente da ciò che i giocatori conoscono, è il frutto di un accordo tra le parti (il gruppo di gioco) continuamente soggetto a discussione e ridefinizione, esattamente come quanto avviene nel mondo sociale. Qualsiasi altro modello di gioco è costretto a dare per scontata una definizione assoluta e immutabile delle regole per tutta la durata del gioco stesso. La definizione della situazione può dar luogo ad un dibattito tra le parti in gioco sulla «interpretazione autentica» delle regole, ma non può modificarle, se non interrompendo il gioco e ristabilendo le condizioni di partenza. È la competizione a rendere impossibile la negoziazione sulle regole. In un GdR, come si è detto, la competizione non entra direttamente in gioco tra i partecipanti, è una meta-competizione trasferita sul piano ideale come conseguimento di un obiettivo. Ogni giocatore si confronta con tutto il gruppo. Divide con altri la responsabilità di certe scelte e trae dalla presenza degli altri un senso di sicurezza che lo aiuta ad affrontare le situazioni nuove che gli si presentano. Nel GdR si crea una situazione ottimale di studio dell'azione sociale come struttura intenzionale della coscienza umana: immaginazioni rappresentazioni, intuizioni, esperienze che attraverso la comunicazione interpersonale diventano una *communitas*¹². Un terreno ideale di sperimentazione di tutto l'apparato concettuale elaborato dalla fenomenologia, dall'interazionismo simbolico e dalla *frame ana-*

*lysis*¹³. Questo interesse «metodologico» si combina poi con le componenti subculturali attivate dal GdR. La sua diffusione tra gruppi di adolescenti, la frequenza dei contatti, la riconoscibilità dei partecipanti attraverso un linguaggio gergale, pone il GdR tra i veicoli privilegiati di sviluppo dell'identità sociale. Ed è proprio su questo punto che si sono scatenate le rabbiose reazioni dell'opinione pubblica di cui si è accennato all'inizio di questo articolo, in particolare negli Stati Uniti. Molti hanno intravisto nel meccanismo di identificazione promosso dal gioco, il sorgere di un nuovo pericolo per i giovani da affiancare a quelli già noti come la droga, l'alcolismo, la violenza. Qualcosa di simile è accaduto anche in Francia, dove le principali riviste del settore hanno dovuto pubblicare un comunicato stampa collettivo per chiarire con pacatezza i termini del discorso. Le preoccupazioni di genitori ed educatori sono quelle ben note che vengono sempre avanzate ogni volta che i bambini o i giovani mostrano un interesse alle situazioni di conflitto e di violenza. Il fatto è che, come ben si sa, non c'è situazione drammatica che non si sviluppi in presenza di un conflitto. Non c'è una storia se al protagonista non si oppone un antagonista. Sono schemi comuni a qualsiasi narrazione. Il GdR si sviluppa solitamente sui terreni dell'avventura, e l'avventura presenta situazioni di pericolo, di guerra, di intrigo. È anche troppo facile parlare di esaltazione della violenza. Anche qui, come per il cinema, la televisione, il fumetto, è del tutto sterile affrontare la discussione sul piano pedagogico. Non si riuscirà mai a mettere d'accordo chi pensa di dover educare offrendo dei modelli da imitare, e chi invece pensa di educare offrendo degli strumenti per crescere. Sono due punti di vista non conciliabili. Il fatto vero è che il coinvolgimento emotivo prodotto dal GdR presso gli adolescenti, che ne sono i principali estimatori, è tale da attirare l'attenzione. I gruppi di gioco tendono a diventare totalizzanti, a volte esprimono atteggiamenti «ossessivi» e sviluppano un linguaggio incomprensibile ai «profani». Gli adulti sono bravissimi a farsi prendere alla sprovvista da queste cose. I fenomeni di «cultura giovanile» li colgono sempre di sorpresa. Il loro essere adulti comporta anche questa mancanza di sensibilità che spesso sfocia poi in una totale incomprensione dei termini del problema. E l'incomprensione, a volte, giunge fino al punto da interpretare in termini di devianza, o addirittura di allarme sociale, comportamenti di gioco e di divertimento che hanno spesso una valenza esattamente opposta. Periodicamente e immancabilmente qualcuno arriva a mettere in guardia i giovani dalla violenza esibita sugli schermi, dai

giochi pericolosi e dalle fantasticherie. E la risposta è sempre la stessa: il gioco e la fantasia non sono mai una legittimazione della violenza e dell'aggressività, ma piuttosto un canale di espressione innocuo di conflitti e pulsioni interne che hanno ben altra fonte e legittimazione concreta nei rapporti sociali quotidiani. La maggior parte dei giovani sa perfettamente distinguere il simbolico e l'immaginario dalla realtà. Ciò non significa negare che alcuni soggetti psicotici, già incapaci di tracciare un confine tra diversi piani di finzione, siano risucchiati in uno stato di follia aperto a qualsiasi tragica possibilità. È un discorso complicato che va affrontato con altri strumenti concettuali. Intanto si può tenere conto del fatto che il GdR, come produzione condivisa della fantasia, potrebbe avere una valenza terapeutica maggiore di quanto non si creda se è vero che «uno dei motivi per cui parecchi giovani giungono a ricorrere alla droga, è perché essa consente di fantasticare in libertà»¹⁴.

Il GdR è un fenomeno di onda lunga e molto complesso. È un salto di qualità nel mondo dei giochi¹⁵: per certi versi appare come una forma artistica «popolare», da non sottovalutare. La sua importanza nelle mitologie del mondo contemporaneo è ancora tutta da esplorare. Una ricerca in corso sui giocatori, con lo scopo di tracciarne il profilo socio-culturale, potrà togliere qualche velo e smentire qualche pregiudizio¹⁶. Il GdR non è soltanto una forma moderna di *leisure*, è anche un microcosmo di sperimentazione sociale. Qualcosa da osservare e studiare con attenzione.

LUCA GIULIANO

Note

¹ M.C. del Re, *Fantastiche cacce e autentiche morti*, in *La Critica Sociologica*, n. 88, inverno 1988-89, pp. 24-41. L'autore sembra basarsi, su informazioni di stampo giornalistico e scandalistico, in particolare sulla documentazione «di parte» prodotta da una associazione statunitense di genitori (BADD - *Bothered About Dungeons & Dragons*) che si pone l'obiettivo di contrastare la diffusione del gioco di ruolo tra i giovani, in quanto «patologicamente ossessionante» al punto da provocare il suicidio in alcuni adolescenti. Come ho già avuto modo di far osservare in altra sede (*Il Manifesto*, 22 aprile 1990, «Il gioco delle parti», pp. 36-37), nessuno dei casi denunciati è mai stato riconosciuto ufficialmente come imputabile al GdR, benché la TSR, che produce D&D, sia stata più volte trascinata in tribunale.

² Questo è il punto di vista espresso da B. Sutton-Smith, J.M. Roberts e E.M. Avedon secondo i quali il gioco è essenzialmente apprendimento culturale e limitazione dei modelli comportamentali adulti (cfr. Denman, *Misfit Dragons: the Psycho-social Implications of Fantasy Role-playing Games*, University of California, Los Angeles, 1988). Diversa l'opinione

ne di psicologi come J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1972; ed E. Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1975, secondo i quali il gioco è piuttosto assimilazione della realtà per mezzo di schemi e rappresentazioni che hanno lo scopo di dominarla. Cfr. anche V. Valeri, «Gioco», in *Enciclopedia*, vol. VI, Einaudi, Torino, 1979, pp. 813-823.

³ In questo senso si muove la ricerca di G.A. Fine, *Shared Fantasy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983. Un filone di studio che merita di essere ripreso, alla luce di queste recenti tendenze, è quello che assimila il gioco e l'arte alle azioni rituali, condizioni ben delimitate e circoscritte nelle quali si manifestano comportamenti simbolici tendenti a ristabilire o rinforzare l'ordine sociale (cfr. V. Turner, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986).

⁴ J.L. Moreno, *Manuale di psicodramma. Il teatro come terapia*, Astrolabio, Roma, 1985 (ed. or. 1946). Sull'argomento, v. G. Montesarchio e P. Sardi, *Dal teatro della spontaneità allo psicodramma classico*, F. Angeli, Milano, 1987; A. Mucchielli, *Les jeux des roles*, P.U.F., Paris, 1983; e A.A. Schutzenberger, *Introduzione allo psicodramma e al gioco di ruolo*, Astrolabio, Roma, 1977.

⁵ M. Cengarle, *Role-play e dinamiche di contrattazione*, in A. Cecchini, J.L. Taylor (a cura di), *La simulazione giocata*, F. Angeli, Milano, 1987, pp. 96-133.

⁶ G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966. Sugli aspetti più significativi del pensiero di Mead riguardo questo argomento, v.: P. Kahn, *Le Symbole dans la Psychologie Sociale de G.H. Mead*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. VI (1), 1949, pp. 134-149; e H. Blumer, *Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead*, in *The American Journal of Sociology*, vol. LXXI (5), 1966, pp. 535-544.

⁷ Sul significato dei termini inglesi *play* e *game* e sulla loro etimologia, cfr. V. Turner, *op. cit.*, p. 69 e sgg.

⁸ G.H. Mead, *op. cit.*, pp. 168-179. W. Coutu ha voluto distinguere tra assunzione di ruolo a livello intersoggettivo (*taking a role*), nozione essenzialmente psicologica, e assunzione di ruolo a livello istituzionale, relativo al modello di condotta sociale legato a uno status (*playing a role*), che implica una prospettiva di gruppo. Altra cosa ancora sarebbe l'assunzione di ruolo a livello «immaginario» (*playing at a role*) tipico del gioco dei bambini (W. Coutu, «Role-playing versus Role-taking: an appeal for clarification», in *American Sociological Review*, XVI (2), 1951, pp. 180-187). Per una panoramica sul concetto di ruolo, v. M.I. Macioti, *Il concetto di ruolo nel quadro della teoria sociologica generale*, Iannua, Roma, 1985.

⁹ B.E. Bigelow, *Simulation in History, Simulation & Games*, XI (2) 1978, pp. 209-220; J.L. Taylor — R. Walford, *I giochi di simulazione*, Mondadori, Milano, 1979; E. Pozzi, *Giochi di guerra in tempi di pace*, in *La Critica Sociologica*, n. 67, autunno 1983, pp. 42-55.

¹⁰ G. Gygas, *On Dungeons & Dragons. Origin of the game, The Dragon*, 1, 1977; G. Gygas, *Role-playing Mastery*, Parigee Books, New York, 1987; I. Livingstone, *Giocare a dadi col drago*, Longanesi, Milano, 1986. Una analisi generale di tutti i sistemi di gioco esistenti al 1991, a cura dello scrivente, è stata pubblicata in L. Giuliano, *In principio era il drago*, Proxima ed., Roma, 1991.

¹¹ Th.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1973.

¹² Questo concetto di *communitas* è stato ampiamente elaborato da V. Turner, secondo il quale la piena capacità dell'uomo si esprime soltanto là dove l'esperienza dell'altro non è mediata dalla transazione. Cosa che nelle società industriali avanzate si realizza nell'ambito dello svago e, talvolta, dell'arte (cfr. V. Turner, *op. cit.* pp. 88 e sgg., ma soprattutto: *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia, 1972).

¹³ Cfr. J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1982; P.L. Berger — T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969; E. Goffman, *Frame Analysis*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1974.

¹⁴ T. Giani Gallino, *Il fascino dell'immaginario*, S.E.I., Torino, 1987, p. 31.

¹⁵ In quanto a forma di gioco riassume in sé i quattro modelli fondamentali enunciati da R. Cailliois, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano, 1981: il gioco con la sorte, con l'imponderabilità dell'ignoto (*alea*); gioco con l'altro (*agon*), sebbene in una competizione indiretta e mediata del Master; gioco con la maschera e con la finzione (*mimicry*), gioco con se stessi e con la vertigine indotta dalla immersione in un mondo di fantasia (*ilinx*). Cfr. anche la recente rielaborazione di questi concetti in C. Mongardini, *Saggio sul gioco*, F. Angeli, Milano, 1989.

¹⁶ La ricerca è in corso presso l'Università di Roma «La Sapienza», e si inserisce in un più vasto studio sulle applicazioni del GdR alle attività didattiche, formative e di valutazione del potenziale. In collaborazione con «Agonistika», un'associazione culturale che raccoglie appassionati di GdR in tutta Italia, è stato distribuito un questionario a 3000 giocatori. La ricerca è coordinata da Alessandra Areni (Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione) e dallo scrivente, ricercatore presso il Gruppo Interdisciplinare per la Ricerca Sociale.

CRONACHE E COMMENTI

A proposito di Cristoforo Colombo

«Hay que bajar a los Conquistadores de los caballos, bisogna buttar giù da cavallo i Conquistadores», ha gridato a gran voce di recente il socialista spagnolo Rodriguez Ibarra, mostrando ferma la convinzione che la scoperta dell'America fu evento segnato da grandi e ingiuste violenze. Il dilemma dunque non è sciolto, anzi si ripropone. Fu la maggiore impresa dell'Occidente cristiano o, come ormai vien detto da non pochi intellettuali, uno dei crimini più monumentali della storia?

Invero non del tutto nuovo, l'interrogativo è in particolare riproposto alla vigilia dell'imminente cinquecentesimo anniversario del viaggio del navigatore genovese e delle celebrazioni che si svolgeranno in Spagna, in America e in Italia. Peraltro un interrogativo, questo, di non poco conto se si pensa all'atteggiamento troppo trionfalistico con cui l'Europa che conta ha finora dato i segni della sua presenza, di fatto negando, nel nostro caso, alle nazioni indie sopravvissute il diritto di raccontare verità storiche per troppo tempo tenute nascoste anche nelle sedi della ricerca e del sapere o stravolte, come al solito, dall'arrogante ideologia di dominio sempre presente. Il clima sta tuttavia oggi cambiando e l'analisi storica più puntuale è forse possibile, pur nella consapevolezza del rischio dell'uso di moderni criteri di giudizio per avvenimenti del passato: non è un caso che il francescano Leonard Boff, uno dei più rappresentativi teologi della Liberazione, proponga un pellegrinaggio penitenziale per ricordare quello che definisce il maggiore genocidio della storia (si calcola che, nell'arco del solo primo mezzo secolo, l'assalto al nuovo mondo abbia prodotto circa 70 milioni di morti, facendo scomparire così intere popolazioni) e chiede che l'annunciato anniversario serva a ritrovare in America tradizioni, miti e riti ancora vivi nell'anima dei superstiti; che serva, ancora, a registrare la ricchezza culturale e religiosa dei popoli nativi e neri deportati come schiavi dall'Africa; a verificare il particolare tipo di assimilazione

che oppressi ed emarginati hanno fatto del cristianesimo. Il noto teologo sottolinea altresì l'esigenza di «deoccidentalizzare» il cristianesimo, per evitare che esso rischi di essere eurocentrico, mantenendo, se così si può dire, Dio ostaggio delle fonti culturali dell'Occidente, della filosofia greca, del diritto romano e delle lingue latina e anglosassone e quindi giustificatore delle vicende di conquista effettuate in suo nome, con tutte le conseguenze. Solo in tal caso, conclude Boff, il 1992 potrà significare una coraggiosa dichiarazione di morte del neocolonialismo contemporaneo avviato dal 1492, data d'inizio del colonialismo moderno.

Tralasciamo qui altri aspetti che suggerirebbero di andare cauti, almeno con «entusiasmo frenato», sull'impresa di Colombo: quale il ruolo di Isabella di Castiglia che la Commissione storica della Congregazione dei Santi vorrebbe beatificare e che si evidenzia invece agli storici governante spietata, contestualmente impegnata tra spada e rosario, persecutrice degli ebrei, responsabile dei roghi dell'Inquisizione e del genocidio degli indios? E ancora: quale il ruolo di un illustre concittadino di Colombo, Papa Innocenzo VIII, che come risulta al nostro Ruggiero Marino e al colombiano German Arciniegas, avrebbe finanziato, da «sponsor», l'impresa del navigatore? quanto è legittimo oggi, mentre i primi sondaggi verificano in Italia un modesto interesse per Colombo, investire somme esorbitanti a Genova per gestire, in modo spettacolare e acritico, quel che resta del suo mito? Argomenti tutti che proponiamo alla riflessione poiché una lettura attenta delle più diverse, perfino discordi opinioni fa emergere almeno un comune orientamento: con l'arrivo degli Europei l'America perdette la sua originaria condizione e forse la sua felicità; d'allora, mentre a nord del Rio Grande si vive bene, a sud in molti casi si vive da disperati; e questo dopo che noi Europei (spagnoli e portoghesi anzitutto) abbiamo alterato la vita di popolazioni inizialmente pari per valori, cultura e costumi.

Gli effetti di tutto ciò sono evidenti, con i rischi inevitabili di un processo al nostro Occidente spesse volte nella storia autore di violenze e in America iniziatore, nel 1492, della sua secolare prevaricazione economica e culturale in danno delle varie etnie che, nonostante tutto, ancora oggi la popolano. Sono anche queste le ragioni per cui diversi ambienti americani e francesi, in essi compresi vescovi della Conferenza episcopale francese, rifiutano l'idea che Isabella di Castiglia possa diventare «serva di Dio»: non c'è giustificazione fondata che possa lasciar correre sul suo comportamento, osserva-no. Com'è di questi giorni una mozione approvata nel corso del re-

cente congresso dell'Unione delle Comunità ebraiche italiane in cui si domanda di non festeggiare i «massacri del 1492»: qui, in particolare, il fisico Massimo Pieri chiede all'Occidente e al mondo cristiano di prendere credibilmente coscienza del fatto che la Spagna ha dato origine allo stato di Gherush, allo stato cioè del ripudio, e propone di coniugare finalmente, a favore di tutta l'umanità, i termini progresso, civiltà, evangelizzazione e sviluppo. Perché il razzismo nelle sue diverse espressioni, per lunghi anni legittimato da antropologi culturali resisi per troppo tempo in modo interessato «consiglieri del re», e perché perfino certo involontario razzismo culturale (ricordiamo il fermo richiamo al rispetto delle culture locali rivolto ai missionari nell'Enciclica Populorum progressio) non abbiano a vincere e a dare inadeguate ragioni per altrettanto inadeguati interventi.

La questione allora non è Colombo in sé o solo il palcoscenico predisposto per le manifestazioni miliardarie in suo onore che prevedono anche 19 miliardi per pubblicità in Europa, Americhe del Nord e Latina, Giappone e altri Paesi (a Siviglia, ad esempio, si sta allestendo un immenso cantiere per le ipercelebrazioni di Espo '92, un'esposizione universale con un programma di sei mesi di feste e di cinquantacinquemila spettacoli; a Genova si lavora tenacemente in un'area di cinque ettari nei pressi del porto, dove Wwf, Verdi, Sinistra indipendente e molti parlamentari di tutti gli schieramenti assumono che si sta consumando un autentico massacro ecologico da parte di una vera e propria lobby del cemento, impegnata in mezza Italia a consumare 6.600 miliardi di lire anche con tangenziali e ristrutturazioni inutili).

La questione è soprattutto quale messaggio nuovo portare su Colombo, anche con i video e con i film in programma. È, per di più, comprendere che cosa ha consentito a Colombo, insieme eroe e avventuriero del mondo moderno, di demolire quel giardino incontaminato di delizie che sarebbe stata l'America precolombiana con indios innocenti e privi di armi (una storia di popoli diversi, di oltre tremila anni, che l'Editrice Jaka Book sta sintetizzando in volumi, frutto di appassionate ricerche, e che vede Maya, Incas e Aztechi nello stato finale di questa millenaria e affascinante vicenda); e il tutto con la benedizione della Chiesa d'allora e con la sanzione di legittimità della monarchia spagnola.

Per concludere, non è male che il navigatore suscitato da noi riflessioni e che crei oggi divisioni in America (speriamo presto anche in Italia) e che, nonostante siano numericamente dominanti i discen-

menti degli immigrati europei, si faccia sempre più ampia per iniziative la contestazione della popolazione nera e di quella aborigena che può ora ben vantare una coscienza razziale e cui si aggiungono i rappresentanti di quella vasta immigrazione asiatica presente nel nuovo Continente, oltre che ecologisti e intellettuali. Tra questi ultimi va precisato, ha assunto il ruolo di ideologo del movimento anti-Colombo lo scrittore Kirkpatrick Sale, capofila dei nuovi storici e autore del volume Conquista del Paradiso, un'opera destinata, dopo anni di ricerca, a divenire un riferimento di tipo biblico per uno schieramento che annuncia altri imminenti contributi di studiosi, intenzionati a farci respingere il rischio della retorica dei 500 anni, incapace quest'ultima di descrivere, a loro avviso, il vero volto di Colombo, pessimo marinaio, saccheggiatore per conto terzi e per conto proprio, amministratore inetto e affarista senza scrupoli.

O si pensi, ancora, a intellettuali come Russel Means, leader degli indiani americani, («rispetto a Colombo Hitler era un dilettante») o a Jean Elliott, docente universitario in Florida, la quale coordina un comitato che si batte per la revisione dei libri scolastici, colpevoli di tramandare false letture storiche e cultura razzista, e per rigettare manifestazioni celebrative alle quali anche si oppone, in Inghilterra, la campagna anti-Colombo costituita da discendenti di indigeni colonizzati dal navigatore genovese e da parlamentari come l'autore di testi teatrali Harold Pinter, impegnato a far dimenticare «500 anni di resistenza» e a negare la commemorazione «speciale» programmata al porto di Liverpool. Con l'America conquistata, si dice da parte di questi intellettuali, ha origine il triangolo Africa-Europa-nuove Colonie oltre Atlantico: gli africani sono deportati come schiavi in America e, paradossalmente, i discendenti di questi schiavi sono di recente andati a uccidere nella Guerra del Golfo i loro antichi fratelli.

C'è allora il tempo per cambiare almeno i contenuti dell'appuntamento-anniversario? Noi lo speriamo vivamente: in un clima per alcuni aspetti positivamente mutato, più che nascondere, per falso amore di pace, la strage di milioni d'indigeni, la distruzione delle culture e di sistemi ecologici millenari come l'annientamento delle diversità, l'Europa ripercorra la sua storia per ritrovare finalmente il suo tanto conclamato «orizzonte uomo», secondo nuove visioni e nuovi riferimenti, rivedendo perfino i termini del prevalente «rendimento» del portatore dell'etica cristiana. Perché ciò accada, per quel che è ancora possibile, bisognerà evitare che la «scoperta dell'America» finisca ancora una volta come grande occasione d'affari

e di spettacolo sempre accettato da quelli che non amano pensare (così è accaduto per tanti risvolti nell'anno bicentenario della Rivoluzione francese); bisognerà ritrovare i volti positivi del contributo dell'emigrazione italiana alla storia americana; bisognerà soprattutto mettersi al tavolo della progettazione del XXI secolo, per individuare più termini d'intesa, magari anche con i nativi dell'America (con gli americani indigeni) o con quelli che restano dopo l'intervento del «cattolico» Colombo al servizio del suo Papa e della sua regina oggi addirittura in odore di quasi-santità. Chissà che dall'impresa del navigatore italiano in Europa i responsabili delle Istituzioni internazionali non possano comunque concordare ragioni per negare del tutto vecchie e nuove modalità di caccia all'oro o allo schiavo, sempre suggestive per chi del dominio e del profitto ha fatto e fa una sorta di religione ispiratrice e legittimatrice dei comportamenti; chissà che anche così non nasca un'Europa nuova che valorizzi il meglio del suo patrimonio, nel rispetto tuttavia delle nuove culture, e che riveda criticamente la sua storia non sempre limpida, anche per le sue vittime innocenti ancora oggi senza tutela.

ETTORE DE MARCO

Conferenza Ocse sull'immigrazione: principi e basi giuridiche. Una nuova occasione perduta

I lavori della recente Conferenza sull'immigrazione organizzata dall'Ocse e dalla Presidenza del Consiglio dei ministri a Roma (13-15 marzo 1991) hanno affrontato solo in misura marginale gli aspetti giuridici generali collegati all'evolversi delle correnti migratorie verso i paesi maggiormente industrializzati dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale. I lavori si sono infatti concentrati soprattutto sugli aspetti economici e demografici di questo fenomeno ed hanno affrontato gli aspetti giuridici in modo quasi incidentale e da un duplice punto di vista: il problema costituito dalla regolamentazione (giuridica e legislativa) dei flussi migratori e quello ad esso connesso delle politiche di integrazione nelle società di arrivo.

In tale quadro è rimasto pressoché non affrontato il problema costituito dallo iato riscontrabile tra il «diritto all'emigrazione»

sancito proprio sotto la spinta degli stati occidentali nel corso degli anni Settanta e il rifiuto da parte di questi stessi stati a riconoscere quello che ne doveva rappresentare necessariamente il corollario diretto, vale a dire il «diritto all'immigrazione». Per meglio dire, questo problema è stato evocato per giungere ad una sua sostanziale rimozione: da parte delle nazioni giunte ad un livello di sviluppo economico più elevato è stato spesso ribadito il rifiuto a riconoscere in alcun modo qualsiasi diritto degli emigranti ad essere accolti nel loro territorio. Questa risoluta affermazione appare comprensibile da più di un punto di vista, e su questi aspetti torneremo tra poco, ma non per questo risulta accettabile apoditticamente e soprattutto tale da non poter essere sottoposta ad un'analisi critica obiettiva. In primo luogo emerge palese da essa l'oggettiva strumentalità dell'affermazione del «diritto all'emigrazione» quale era maturata ad esempio nell'ambito della I Conferenza sulla Cooperazione e la Sicurezza in Europa, sfociata nel trattato di Helsinki: essa era rivolta in sostanza a contribuire alla destabilizzazione dei paesi dell'Europa orientale, ma si fondava al tempo stesso sulla convinzione che il processo di evoluzione democratica di quelle nazioni fosse ancora molto lontano nel tempo, comunque non all'ordine del giorno, e quindi non in grado di divenire un fattore destabilizzante per le stesse nazioni occidentali che si erano fatte portavoce di questa esigenza. La caduta del muro che divideva l'Europa ha determinato invece il realizzarsi di quella che — agli occhi della leadership politica occidentale — ancora all'inizio di questo decennio rappresentava un evento (ed un rischio) altamente improbabile e lontano. Davanti al realizzarsi di una consistente pressione migratoria dall'Europa orientale, che si viene ad aggiungere alla persistente spinta migratoria delle nazioni meno sviluppate del cosiddetto Terzo Mondo (una categoria anche questa che ormai ha perso quasi del tutto la sua capacità esplicativa e rappresentativa di una realtà divenuta nel corso degli ultimi venti anni estremamente più complessa), sono venute assumendo un ruolo centrale opzioni, scelte e politiche ispirate da considerazioni fondamentalmente economiche, cui la predisposizione di norme e vincoli legislativi ha cercato con maggiore o minore successo, quasi sempre in ritardo e con molteplici effetti indesiderati, di tenere il passo.

Da parte di un'accezione coerente, ancorché forse estremizzata, dei principi libertistici, il realizzarsi di flussi migratori anche consistenti dal sud e dall'est viene vista con estremo favore e si converte quasi immediatamente in un nuovo tema di attacco nei con-

fronti del modello del welfare, che oggi trova ancora concreta e diffusa applicazione in gran parte delle nazioni occidentali e in pressoché tutta l'Europa occidentale. L'affermazione centrale di questa ipotesi verte sul fatto che dal realizzarsi di un flusso migratorio esteso uscirebbe intrinsecamente confermata la necessità di pervenire ad un'ulteriore e risoluta flessibilizzazione del mercato del lavoro che potrebbe recuperare per tale via gran parte della sua «indefinibilità», con grandi vantaggi economici (soprattutto — ci permettiamo di aggiungere — per le imprese). Questa ipotesi vede dunque un duplice rischio nelle politiche di aiuto allo sviluppo con cui ci si propone di ridurre la pressione immigratoria sull'occidente, giacché esse contrasterebbero a tale auspicata evoluzione e consisterebbero poi inevitabilmente in un trasferimento di risorse economiche verso le nazioni generatrici dei flussi migratori che potrebbero penalizzare il ritmo di crescita interno delle nazioni economicamente più sviluppate. Ovviamente è proprio alla luce di queste considerazioni che da parte degli avversari politici e teorici delle ipotesi liberiste più radicali viene ribadita con forza la necessità di giungere ad una rigida regolamentazione (o addirittura ad una sostanziale eliminazione) dei flussi migratori. Ciò è però contraddittorio con il fatto che questa stessa corrente di pensiero non è affatto disposta ad ammettere vincoli alla circolazione dei beni e delle merci diverse da quel particolare tipo di merce che è la forza-lavoro costituita dagli immigrati. In altre parole, giacché è ormai divenuto patrimonio universale la convinzione che le moderne società economicamente sviluppate non possono assolutamente permettersi un'involuzione in senso mercantilista e protezionista, pena il blocco del loro stesso sviluppo economico ed il riacutizzarsi delle proprie tensioni interne, questa corrente di pensiero si propone di evitare che il flusso migratorio scarichi i suoi effetti diretti sui sistemi economici delle nazioni di destinazione. A tale scopo si ravvede nell'espansione dell'aiuto allo sviluppo, ed in una politica demografica di stampo palesemente neo-malthusiano, lo strumento politico attraverso cui legittimare il rifiuto a qualsiasi tipo di «politica di porte aperte» nei confronti dell'immigrazione, ben consapevoli d'altra parte che questo tipo di intervento potrebbe esercitare i suoi effetti solo nel lungo periodo, ma comunque disposti anche a pagare a tal fine il prezzo derivante da una diminuzione delle risorse disponibili per le proprie economie nazionali. L'esito della tensione tra queste impostazioni di principio, qui estremamente schematizzate e che prevedono per altro — come sempre — notevoli sfumature e diversità di accenti al proprio inter-

no, si traduce sul piano della produzione normativa e legislativa delle nazioni occidentali nella grande enfasi posta sulle politiche di «regolamentazione» dei flussi migratori.

Occorre porre subito in risalto che soprattutto nell'Europa occidentale — e specialmente in Italia — sembra diffusa una fiducia senza dubbio eccessiva nella effettività ed efficacia delle norme di legge in materia di regolamentazione dei flussi migratori, che si fonda in gran parte su di una rozza e sostanziale equiparazione della forza-lavoro immigrata con gli altri fattori produttivi che i paesi sviluppati sono soliti ottenere dai cosiddetti paesi in via di sviluppo (materie prime), senza tener in debito conto la circostanza che questo particolare fattore della produzione è costituito di uomini e donne, non oggetti inanimati di cui si possa decidere senza soverchie preoccupazioni di ordine etico, morale e giuridico di servirsi oggi e di riallocare e trasferire domani. L'esperienza concreta ed oramai consolidata delle nazioni in cui sono state realizzate operativamente queste politiche di regolamentazione dei flussi, portano altresì a concludere che esse hanno avuto efficacia solo laddove si siano tradotte in misure e norme estremamente illiberali e radicalmente, insanabilmente contraddittorie con i principi di diritto e le prassi democratiche su cui si fondano le democrazie occidentali.

Di converso, l'esperienza compiuta ad esempio tra il 1973 ed oggi in una nazione come la Repubblica federale di Germania porta a riconoscere i limiti intrinseci ad una politica «democratica» di regolamentazione dei flussi migratori, limiti che può essere utile richiamare sinteticamente in questa sede. A tal fine è opportuno prendere le mosse da alcune evidenze empiriche:

1) nel complesso, tra il 1973 — data di inizio del «blocco degli arrivi» nei confronti degli immigrati con motivazioni economiche — ed il 1989 il numero degli stranieri regolarmente presenti nel territorio della Germania Federale è rimasto sostanzialmente stazionario intorno alle 4,5 milioni di unità, con una lieve tendenza all'incremento a partire dal 1985;

2) tale evoluzione non appare in alcun modo dovuta ad un'espansione delle presenze provenienti dai paesi della Cee, vale a dire non più controllabili da parte delle autorità tedesche in forza del principio della libera circolazione vigente all'interno di essa, bensì proprio ad un incremento delle presenze di cittadini asiatici e africani, ed in primo luogo ad un'espansione della comunità turca, che risultano complessivamente in grado di bilanciare e sopravanzare la

diminuzione delle presenze dovute alle altre principali comunità straniere tradizionalmente presenti in Germania (italiana, jugoslava, greca, spagnola e portoghese);

3) tale incremento, particolarmente sensibile nella seconda metà degli anni Ottanta, non può essere ricondotto che in minima parte all'incremento delle richieste di asilo politico, in quanto la percentuale delle richieste accolte si è venuta progressivamente riducendo e appare oggi straordinariamente circoscritta (3-4% nel 1989-1990), bensì proprio al realizzarsi di un intenso flusso di arrivo di immigrati «economici» per effetto delle norme in materia di ricongiungimenti familiari, che risulta in grado di controbilanciare e sovravanzare il numero dei rientri nel paese di origine; tra il 1973 ed il 1987 i cittadini turchi giunti in Germania assommano a 1.576.000 unità, a fronte di circa 1.320.000 rientri, con un saldo (attivo?) di oltre 250.000 presenze;

4) si è determinato poi l'insorgere — successivamente al blocco della politica di reclutamento della forza-lavoro straniera — del fenomeno dell'immigrazione clandestina ed irregolare, le cui dimensioni anche in Germania appaiono di difficile quantificazione, ma che le stime più moderate valutano nell'ordine delle 200-300 mila unità;

5) infine, la presenza staniera in aumento degli ultimi anni indica il sostanziale e totale fallimento delle politiche di «incentivazione al rientro» perseguite dalla Germania soprattutto a partire dal 1983, dopo le grandi aspettative riposte su di esse e gli iniziali successi che era sembrato possibile individuare in tale campo.

Sulla scorta di tali evidenze empiriche frutto della prolungata esperienza tedesca nel campo della politica di regolamentazione (ma sarebbe più opportuno dire «di blocco» dei flussi migratori) si può giungere a quattro conclusioni rilevanti per chi intendesse percorrere questa medesima strada:

— pur con un apparato pubblico, sia amministrativo che di controllo, generalmente riconosciuto tra i più efficienti (e senz'altro più efficiente dell'italiano), non è stato possibile per la Germania attuare mai un controllo assoluto sugli ingressi, sia di quelli autorizzati, sia a maggior ragione di quelli non autorizzati;

— una volta regolamentata una forte presenza straniera all'interno dello Stato (come avvenuto in Germania nel corso degli anni

Sessanta ed in Italia nel corso degli anni Ottanta), già lo strumento dei ricongiungimenti familiari — che risulta in pratica non disattivabile per uno Stato che voglia rimanere democratico e di diritto — è stato in grado di provocare il realizzarsi di un turn-over molto intenso, con tutti i problemi di accoglienza ed inserimento ad esso connessi;

— le norme di legge si rivelano inoltre sostanzialmente impotenti a controllare i flussi migratori stimolati dal susseguirsi di fasi economiche espansive e recessive. Anche in questo campo l'evoluzione annuale degli arrivi e dei rientri da e per la Germania degli immigrati (soprattutto turchi e jugoslavi) fornisce indicazioni incontrovertibili. In altre parole: nessuna legge di incentivazione al rientro riesce a conseguire risultati analoghi a quelli causati da una brusca recessione e di converso nessuna fissazione di vincoli all'ingresso riesce ad arrestare l'afflusso di nuovi immigrati nelle fasi espansive del ciclo. A norme invariate, le fasi espansive determinano sempre un incremento delle presenze straniere tanto rapido e puntuale da poter essere ricondotto solo a nuovi ingressi (o a re-ingressi);

di conseguenza, ciò che si è riusciti a realizzare in Germania (anche grazie al progressivo esaurirsi delle spinte immigrative provenienti dai paesi mediterranei della Cee) è stata una stabilizzazione del numero delle presenze straniere sugli stessi valori assoluti già raggiunti all'inizio degli anni Settanta. Si tenga però conto del fatto che «stabilizzazione» del numero delle presenze non significa affatto stabilizzazione dei medesimi cittadini stranieri presenti, come detto poc'anzi, dato il realizzarsi di un'intenso turn-over tra nuovi arrivi e ritorni nella nazione di origine.

Quanto descritto finora non può logicamente portare a concludere per l'inutilità di un intervento legislativo in materia di immigrazione. Riteniamo semplicemente ovvia la considerazione che, anche in questo campo, qualsiasi legge è meglio di nessuna legge, ed una buona legge (come crediamo ad esempio sia — almeno per la sua completezza ed organicità — la nuova legge sugli stranieri della Repubblica federale di Germania entrata in vigore il 1° gennaio 1991) è sempre preferibile ad una legge qualunque. Occorre però tenere conto dei limiti intrinseci che la legislazione in questo campo ha dimostrato, anche allo scopo di non ritenere che la promulgazione di un quadro normativo esauriente ed organico (che in Italia per altro continua a mancare) possa esaurire il compito del politico e del legislatore, con il rischio di «abbassare la guardia» rispetto ad un

problema che nel corso dei prossimi anni continuerà a manifestarsi in tutta la sua dirompenza. Ma soprattutto — anche alla luce delle esperienze «positive» di regolamentazione dei flussi proposteci da alcuni Stati del Medio Oriente e dell'Africa settentrionale, imperniate sul disconoscimento di qualunque diritto di cittadinanza, sul rifiuto dei ricongiungimenti familiari, sul ritiro del passaporto alla frontiera e sull'assogettamento ad un regime di vita e di lavoro che è eufemistico definire per-capitalistico, crediamo sia opportuno prendere coscienza della contraddizione irrisolta che i sistemi democratici ed i paesi a maggior tasso di sviluppo economico e civile si trovano a dover affrontare sul piano dei principi e delle fondamenta del diritto per quel che concerne il loro rapporto con i cittadini stranieri e la loro «responsabilità» nei confronti della popolazione autoctona. Questa contraddizione può forse essere espressa icasticamente attraverso una coppia di quesiti:

1) Come possono le nostre «società aperte» (ovviamente nel senso che al termine open society conferiscono un K.R. Popper od un Dahrendord) rimanere effettivamente tali se poi si comportano come «società chiuse» sia nei confronti degli immigrati già giunti in esse (discriminazioni esplicite ed implicite, riemergere del razzismo, prevalenza di accezioni assimilative del concetto di integrazione, o nel migliore dei casi tolleranza della diversità versus rispetto della diversità) sia soprattutto ed in misura e modo ancor più evidenti nei confronti di quelli che premono alle loro frontiere?

2) Quanto d'altra parte è grande il rischio che le nostre «società aperte» si convertano ed involvano in «società chiuse» proprio a causa e per effetto dei possibili — e forse probabili — squilibri (nel mercato del lavoro, sul welfare, nelle politiche di integrazione e di assistenza, nel campo delle norme di cittadinanza e dei diritti ad esse imprescindibilmente connessi) determinati da un'espansione incontrollata dei flussi migratori?

Una risposta esauriente e convincente, non ideologicamente precondizionata, a questi interrogativi non sembra ancora essere stata fornita. Il richiamo alla solidarietà umana può occultare ma non annullare la rilevanza dei problemi sopra indicati. Questi forniscono altresì una giustificazione — ancorché parziale — alle difficoltà con cui la politica e la legislazione approcciano i temi della regolamentazione (e del riconoscimento) dello status giuridico dello straniero (povero) immigrato. Il decisore politico, il legislatore finisce infatti per trovarsi spiazzato nella ricerca di una balance di inter-

venti e misure che si muovano all'interno dei confini al tempo stesso stretti ed evanescenti della contraddizione espressa dai due interrogativi ora posti, tenendo nel contempo in debito conto le esigenze di mercato della molteplicità di soggetti titolari di interessi a cui esso è chiamato periodicamente a rispondere in modo diretto. Da qui forse deriva la prevalenza anche nell'ambito della Conferenza Ocse di Roma della considerazioni e delle impostazioni di tipo economico rispetto a quelle di ordine giuridico e sociale.

Nel campo delle politiche dell'immigrazione il politico occidentale tende quindi a realizzare interventi del tipo stop and go, avendo davanti agli occhi e tenendo conto in modo quasi esclusivo le esigenze del proprio sistema economico e le condizioni del suo equilibrio interno, ed ignorando pressoché del tutto — anche quando afferma recisamente il contrario — i fattori generanti i flussi migratori. Se una considerazione si può trarre da quanto avvenuto in Europa nel corso degli anni passati è che la politica dell'immigrazione ha finito per assumere spesso i caratteri ed i contorni di una politica «commerciale» — ed in tale campo ha realizzato anche dei successi, permettendo di fronteggiare in breve tempo situazioni di carenza di manodopera che avrebbero potuto scaricare effetti destabilizzanti sul sistema — ma ha sempre faticato ad evolversi in una politica «sociale», come forse sarebbe stato più intuitivo oltre che opportuno e coerente stando agli stessi principi ispiratori sanciti dalle Costituzioni e dalle Leggi Fondamentali della maggior parte dei paesi ad altro tasso di sviluppo economico. Da questo punto di vista la Conferenza Ocse sull'immigrazione di Roma ha rappresentato forse un'ennesima occasione sprecata.

MARCO MARRONI

Sociologi della religione nel verde dell'Irlanda

Il St. Patrick's College di Maynooth, il più antico dell'Irlanda, nei pressi di Dublino, ha accolto nell'agosto 1991 il XXI Congresso internazionale dei sociologi della religione aderenti alla SISR (Int. Society for the Sociology of Religion). Li ha accolti con le ultime rose e gli ultimi lillà in fiore, con la pace di prati verdi e l'ombra di alberi secolari, fra cui querce, cedri, noci, con il fruscio delle acque

di un fiume sulle cui rive si intrecciavano foglie di rabarbaro, origano, salici, giunchi, ranuncoli e azzurri non ti scordar di me, mentre cigni bianchi e scuri insieme alle anatre si facevano largo fra gialle ninfee in fiore.

Le sedute plenarie si sono tenute nell'aula maxima, dipinta in bianco e rosa, ornata di fregi dorati e tendaggi in velluto rosso, a contrasto col grigio delle pietre e del cielo, con il nero dei corvi, che, con le cornacchie, erano una presenza costante. In un edificio più recente e lontano dal corpo principale, sito in mezzo a prati traversati a volte da qualche veloce coniglio selvatico, si sono tenute le comunicazioni libere, i gruppi di ricerca hanno esposto i risultati del loro lavoro.

Come sempre avviene nei congressi, l'incontro con interlocutori interessati agli stessi temi, da anni, è fondamentale: al di là della tematica ufficiale del convegno, «Religion and Economic Order», a tutti sono sembrati importanti impressioni e stimoli ricavati anche da incontri in gruppi più ristretti su temi vari.

Mi restano in mente una serie di riflessioni e spunti di grande interesse: così ad esempio le parole di T.K. Oommen che parla della legge del karma e di come usualmente la si tiri fuori nel momento della sconfitta, quasi a scusare e giustificare una difficoltà più o meno grave, l'impossibilità di ottenere qualcosa che si è molto desiderato. Quando invece le cose vanno bene e volgono al meglio, nota l'attuale presidente dell'ISA (Int. Soc. Association), si parla di meriti personali, di perseveranza, coraggio, determinazione da parte del singolo soggetto. Ricordo il gruppo dell'Islam, in cui con R. Cipriani ritroviamo un vecchio amico, Zghal, e di quanto vi si dice circa paesi come l'Algeria e la Tunisia, già considerati periferia dell'islamismo, di come con la guerra del golfo gli arabi abbiano realizzato che esiste «il moi et les autres».

Gli interrogativi sono molti; l'islamismo va visto come un aspetto del movimento di de-colonizzazione? e se sì, in quale direzione sembra guardare? E ancora: quale è la «cultura legittima» nazionale? Una cosa infatti è un discorso di legittimazione dell'Islam in un clima di legislazione liberale, un'altra una trasposizione in periodo nazionalista. O ancora: come mai i più radicali non sembrano essere coloro che sono usciti dalle scuole religiose e teologiche ma invece quelli che hanno studiato in Occidente?

Anche il tema «America Latina» che in modi vari (anche con la proposta di ospitare un prossimo incontro) si presenta durante le varie giornate è di grande fascino, sia che parli Otto Maduro

(«Some theoretical implication of Latin american liberation Theology for Sociology of religions») domandandosi se la Sociologia della religione in America Latina non sia poi subordinata e funzionale alla Teologia della Liberazione, sia che intervenga Ari Pedro Oro (su «Migration Religieuse des catholiques au Bresil») o altri.

Più vicini al tema centrale del convegno gli interventi di Yoshiya Abe e dei suoi colleghi che hanno presentato una panoramica della situazione religiosa in Giappone, preceduta da un breve filmato illustrativo (si tratta della personalità giuridica delle istituzioni religiose, delle principali forme di credenza, delle loro attività economiche, del ruolo degli insegnamenti religiosi nel campo del lavoro e del management ecc.).

A sé stante ma da ricordare anche per l'equilibrio con cui viene trattato un tema difficoltoso è la relazione di James T. Richardson sul satanismo: poche migliaia di persone implicate, una eco sproporzionata dovuta ai mass media, pochi fatti accertati, molte dicerie (per esempio, e si è trattato dell'accento più inquietante, sembrerebbe esistere un nesso di rilievo fra abusi su bambini e ruolo attivo, in questo senso, delle madri). Richardson si è soffermato sui movimenti che in qualche modo hanno precorso l'attuale satanismo, dal fondamentalismo cristiano alla nascita dei nuovi movimenti religiosi (e quindi anche dei movimenti anti culti), dal consolidamento di alcune — poche — chiese sataniche a certi movimenti di stampo occultistico.

Ancora, un tema più volte affacciato, su cui si è soffermata anche Liliane Voyé, è stato quello dello scarso spazio dato nelle analisi sociologiche alle affettività, laddove sofferenze, gioie, aspetti comunque emozionali e affettivi hanno forti legami con le religioni.

Erano presenti fra gli altri Jean Seguy e David Martin, il presidente uscente Karel Dobbelaere e quello entrante Roland Campiche, il presidente del locale comitato di accoglienza (efficiente e caldamente amichevole verso i partecipanti) Micheal Mac Greil; ampia la presenza italiana, su un vasto ventaglio di tematiche, che hanno spaziato dal mondo del lavoro (Pizzuti e i suoi collaboratori) alla festa del Cristo rosso (filmato portato da Cipriani). Al segretario generale, Enzo Pace, si deve la conduzione amichevole della organizzazione del convegno, come si può evincere anche dalla sua documentata ed impegnata relazione delle attività culturali e del bilancio della SI-SR negli ultimi due anni, conclusa con una frase augurale dal tocco decisamente personale: «... e che il passaggio dalla bruna Guinness

al bianco Tokaji (il prossimo convegno sarà a Budapest nel 1993) ci sia di buon augurio!».

MARIA I. MACIOTI

Quasi impercettibili ma significativi cambiamenti si registrano da una conferenza all'altra della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni. Nel XXI incontro biennale tenutosi a Maynooth si sono avuti almeno due momenti di rilievo per l'ampliamento degli orizzonti scientifico-culturali della SISR: quello dedicato alla sociologia del mondo arabo e quello (invero in più sedute) riservato ai paesi dell'est e del centro dell'Europa. In quest'ultimo caso le notizie del golpe in Unione Sovietica hanno reso ancor più drammatica l'esperienza presentata da alcuni specialisti (provenienti dai paesi baltici).

Un po' per volta la SISR sta perdendo la sua connotazione originaria di organizzazione di impronta cattolica dapprima e cristiana poi. Ormai si può dire che gli spazi per l'analisi scientifica di altre religioni si sono ampliati, anche se non ancora in forma soddisfacente (specie a causa delle note difficoltà di convertibilità di alcune monete deboli, che impediscono sovente la partecipazione di studiosi non occidentali). Così per esempio le presenze africane ed asiatiche sono tuttora assai ridotte.

Sul piano scientifico, anche a seguito di qualche defezione, appare sempre meno interessante la soluzione delle sedute plenarie su tematiche monografiche, che restano solo mere dichiarazioni di intenti. Il vero dibattito latita. La distanza fra «palcoscenico» (tale anche di fatto) e uditorio è notevole. Riesce difficile seguire lo sviluppo delle presentazioni anche perché mancano dei testi di riferimento, presenti invece nel passato come atti della conferenza pre-stampati e distribuiti prima dell'incontro. Gli scarsi e superficiali abstracts ora disponibili non aiutano molto, anche perché molti autori esulano dai contenuti proposti in forma sintetica molti mesi prima della seduta.

Capita così che su di un tema-chiave come «Religione ed economia» un relatore si rifiuti di fornire delle definizioni operative, dato che le ha scritte altrove, mentre su un contesto specifico sia chiamato a dire la sua chi non solo non ha dimestichezza con esso ma neppure ne conosce la lingua.

Ecco allora che la scelta viene fatta fra i gruppi di ricerca che a latere delle assemblee di massa riescono a convogliare e soddisfare

interessi più reali, non imposti-sovrapposti. In tal modo la discussione avviene in termini più pacati, face to face, con interlocutori a portata di voce, senza il ricorso ad ausili amplificativi.

Grazie alle comunicazioni libere, ai workshops, ai gruppi linguistici (specie se discutono di temi scientifici e non di affari di bottega), è dato acquisire nuove, stimolanti indicazioni teorico-empiriche. Si va allora a sentire Bryan Wilson che parla della Soka Gakkai giapponese; Jim Richardson che sa tutto sull'economia del Jesus Movement; Abdelkader Zghal e Zalal Bezri che forniscono varie e complesse versioni del rapporto fra religione e politica prima, durante e dopo la guerra del Golfo, con una ricchezza di approcci che nessuna trasmissione della CNN è stata mai in grado nemmeno di accennare; Gustavo Guizzardi con la sua originale lettura dei problemi nuovi ed ardui sollevati dalla bioetica; Maria I. Macioti che riferisce delle sue più recenti indagini sull'esoterismo italiano; Roberto Blancarte, grande esperto di religioni messicane; oppure si possono avere le ultime informazioni sul disestablishment della religione statunitense, nella lettura di una ricerca analizzata da Phill Hammond.

In fondo un convegno come questo è come un mercato. Ognuno ha i suoi gusti, le sue preferenze, i suoi riferimenti ricorrenti, i suoi fornitori privilegiati. Che poi la merce si venda o meno poco importa. Forse quel che più conta è poter far quattro chiacchiere («scientifiche») con qualche dettagliante e/o con gli altri avventori.

ROBERTO CIPRIANI

* * *

Religione ed economia: la vastità del tema conduttore del convegno di Maynooth ha permesso che emergessero, tra gli altri, filoni tematici singolari. Tra questi, anche temi della politica internazionale che qui sono stati affrontati dal punto di vista religioso, punto di vista che si è rivelato stimolante e spesso anche provocatorio.

L'Ebraismo, tematica alla quale, come afferma in leggera polemica Régine Azria, è stata data raramente rilevanza nei convegni della SISR, ha costituito a mio avviso uno degli spunti di riflessione più interessanti. Nel workshop dal titolo «Modernità ebraica ed economia» è emerso un quadro stimolante dell'ebraismo moderno, sia per quanto riguarda il dibattito all'interno del mondo ebraico, sia come nuovo contributo allo studio della sociologia delle religio-

ni. Il rapporto tra Ebraismo e modernità ha portato, secondo Alain Dieckhoff, ad una normalizzazione politica che ha messo in moto un nazionalismo di stato: il Sionismo. La produttivizzazione degli ebrei, essendo stata un obiettivo fondamentale del Sionismo, è diventata uno dei motivi dell'identità ebraica moderna, insieme ad esempio a quello dell'assimilazione. Eugen Schoenfeld nel suo studio storico su alcuni movimenti mistici come la Kabbalah e il Chasidismo, ipotizza un legame tra l'andamento socio-economico delle comunità ebraiche della diaspora e l'enfatizzazione di attributi femminili — definiti espressivi —, o maschili — strumentali —, della divinità, asserendo che quando l'anomia associata con la mancanza di potere diventa dominante, le religioni accrescono le loro caratteristiche femminili. A questi due modi di affrontare il rapporto tra l'ebraismo e la modernità apparentemente molto diversi, si aggiunge l'interessante studio di Shlomo Deshen che ribadisce il legame indissolubile tra religione e politica nell'Ebraismo, affrontando il tema del conflitto Arabo-Israeliano dal punto di vista religioso, in quanto, egli afferma, gli Arabi e gli Ebrei sono motivati inter alia da sentimenti religioso-nazionalistici. Le differenze tra la visione politica degli ebrei ortodossi e quella degli ebrei secolarizzati e le conseguenze socio-politiche che da queste derivano, non valgono da sole a comprendere il conflitto Arabo-Israeliano se non si conosce parallelamente anche la visione religiosa araba del conflitto.

Le proposte tematiche del gruppo ebraico si sono rivelate interessanti motivi di riflessione in quanto visioni critiche innovative di problematiche molto dibattute, e c'è sicuramente da augurarsi, con Regine Azria, che il dibattito iniziato a Maynooth diventi un appuntamento fisso di confronto e discussione.

L'apartheid, altro tema molto dibattuto nella politica internazionale, è stato affrontato da H. Pieterse, F. Scheepers e J. von der Ven del gruppo olandese, a partire da una analisi storica dell'evoluzione di tale sistema politico. In particolare gli studiosi hanno sottolineato il mutamento intercorso nella Chiesa Riformata olandese, che in passato si era fatta carico della legittimazione della politica dell'apartheid, laddove oggi, dismesse queste giustificazioni teologiche, le Chiese protestanti in Sud Africa hanno pubblicamente cambiato la loro politica; resta naturalmente da verificare quanto questi mutamenti siano stati recepiti e interiorizzati dai fedeli. Il tema dell'apartheid è sempre stato affrontato dal punto di vista del conflitto etnico e politico e in occidente si è spesso tralasciato l'aspetto religioso che è invece fondamentale, specie in un paese come

il Sud Africa, in cui l'appartenenza alla chiesa è molto alta. Poiché anche nel mio paper mi interrogavo intorno alla opportunità di parlare di conflitti religiosi in Sud Africa, mi è sembrato molto interessante trovare conferma della necessità di analizzare gli aspetti religiosi laddove si affrontano problemi di politica internazionale.

EMMANUELA DEL RE

Una riflessione laica sulla preghiera

Di notevolissimo interesse, come l'apertura di uno scrigno di ricchezze inesplorate e di valori ancora non del tutto comprensibili, è la lettura di un libro di tipo nuovo, nell'oggetto e nella formula: è lo studio fatto, con quattordici diversi interventi, su Le parole della fede. Il libro edito da Dedalo (Roma 1990, a cura di Vincenzo Padiglione; pagg. 260, lire 35.000), trae origine dai lavori di un seminario sulle forme orali dell'espressività religiosa, tenutosi in Roma per iniziativa dell'Associazione per lo Studio del Fenomeno Religioso Contemporaneo (ASFERECO), allora presieduta dal pof. Tullio Tentori. A quanto ci risulta, è il primo dialogo fatto in Italia, attraverso saggi di studiosi autorevoli di sociologia, storia delle religioni, biblistica, antropologia culturale, etnologia e psicofisiologia, sull'«uso della parola nell'esperienza religiosa». O meglio, sul linguaggio che, nella pratica religiosa personale o di gruppo, è fondamentale, quello che in genere si dice la preghiera. Che può anche esser incantesimo, magia, parola profetica.

Il materiale, presentato assieme ad un tentativo di mettere in ordine, anche dal punto di vista linguistico, un flusso magmatico di informazioni molto ricche, è degno della massima attenzione. Lo osserva, in un lucido saggio sulla «preghiera interiore», una delle voci più acute di questa ricerca di gruppo, Giorgio Raimondo Cardona, prematuramente scomparso, al quale è dedicato il compendio.

Altra caratteristica da notare è il criterio rigorosamente laico di esame delle «parole della fede»; in un coraggioso tentativo di sintesi metodologica, storica e culturale, di questa primordiale esperienza umana che è la preghiera, ossia quella che una tradizionale formula cattolica definiva «elevazione dell'anima a Dio» e tutte le sensibilità religiose intendono come un rapporto espressivo della persona

umana con l'Essere superiore. Naturalmente il libro a più voci, che ha più il senso di un'apertura di cammino in un campo dell'esperienza umana che torna d'attualità nel nostro tempo, non si ferma alle sole formule delle «parole della fede», ma affronta anche il tema strettamente complementare del silenzio, e del silenzio mistico in particolare, come atteggiamento carico di ascolto e di disponibilità e parte integrante d'un rapporto con l'Essere superiore, che nella percezione di molti non è commensurabile con le forme espressive dell'essere umano, anzi spesso si presenta coi dati di un «Dio nascosto», di un totalmente altro dall'immaginario umano.

Un altro dato che emerge dal volume, e che ne accentua il fascino, è l'aver messo accanto all'esperienza della preghiera nel filone più conosciuto del nostro mondo occidentale, quello ebraico-cristiano, tre saggi su culture religiose in contesti molto diversi: quali il Buddismo, gli Indios americani (i Matacos del Chaco) e le culture africane, con saggi di Riccardo Venturini (Silenzio e parola nell'insegnamento del Buddha), di Gilberto Mazzoleni (Una cerimonia di cura presso i Mataco del Chaco centrale) e di Vittorio Lanternari (Misticismo e potere della parola nei nuovi culti africani). A questi apporti va aggiunta una serie di osservazioni, di Mario Atzori, in margine ad una formula esorcistica sarda.

Già l'aver indicato i titoli di questi saggi mostra che l'uso della parola, complementare al silenzio e alla gestualità, in un contesto religioso, non sempre può esser inteso come preghiera e come dialogo, oppure come contestazione (vedi Giobbe) rispetto alla divinità, come l'intendiamo nella nostra cultura giudeo-cristiana; può invece assumere l'aspetto diverso dell'incantesimo, della magia, dello scongiuro. Così avviene nell'atteggiamento proprio d'alcune religioni, di chi intende in qualche modo manipolare la volontà di una entità soprannaturale mediante l'uso di speciali formule, gesti, atteggiamenti.

Tuttavia, presentato come una esplorazione «al giro di boa» del secondo millennio cristiano, nel quale appaiono dimenticate le profezie illuministiche di tramonto del discorso religioso, il volume offre la parte maggioritaria alla preghiera e, in particolare, ad una spassionata riflessione sulla preghiera nell'esperienza contemporanea in Italia. Da angolazioni diverse, metodologiche e d'esperienza, l'affrontano i saggi di Franco Ferrarotti, Roberto Cipriani e Maria Immacolata Macioti; mentre Alfonso Di Nola affronta il tema della complementarità fra silenzio e preghiera nella esperienza religiosa, toccando anche quello della paura del soggetto umano al contatto

col soprannaturale; Nicola Gasbarro discute, da storico delle religioni, i presupposti teoretici di una presunta «preghiera universale» che taluni sostengono esistere nell'esperienza dell'umanità e Giuseppe Barbaglio si sofferma sui differenti «generi di orazione» di Gesù di Nazareth. Di particolare interesse è il saggio di Vincenzo Padiglione su «Preghiere e buone maniere». E Angelo Michele De Spirito presta attenzione a contenuti e formule della «preghiera contemporanea». Non poteva mancare, infine, un saggio sulla parola intesa come «profezia», con precisi riferimenti alle nuove esperienze religiose dei movimenti carismatici e pentecostali nel nostro occidente, di cui si occupa Enrica Tedeschi, giovane sociologa romana.

Soffermiamoci sulla preghiera. Il discorso, affrontato soprattutto da sociologi e antropologi nella consapevolezza che il fatto religioso ritorna di piena attualità in questo fine di secolo e con caratteri nuovi di mondialità. Il libro, nelle sue motivazioni iniziali, parte da un «evento paradigmatico» di grande risonanza, anche per l'eccezionale interesse dei mass-media: è il grande incontro di preghiera di Assisi del 27 ottobre 1986 per la pace nel mondo, al quale parteciparono su invito del papa Wojtyla in una pubblica manifestazione esponenti di tutte le religioni del mondo, anche le più lontane dalla cattolica. Pregarono insieme, per lo stesso fine, ma con preghiere e riti diversi, alcuni dei quali apparsi esotici nella vastissima «audience» televisiva che l'evento ebbe in tutto il Pianeta. Alcuni invocarono consapevolmente lo stesso Dio, come ebrei, cristiani e musulmani, altri numi diversi. Ma dettero prova d'una tensione comune e convergente, finalizzata alla salvezza umana.

Questa riscoperta di una tensione, individuale e collettiva, verso la preghiera, della quale si hanno peraltro nuove conferme in indagini sociologiche e psicologiche anche nei Paesi usciti dall'ateismo di stato, mostra la necessità di sviluppare, con sereno intento scientifico, ricerche del genere. Franco Ferrarotti e Giorgio Raimondo Cardona partono dalla constatazione che la preghiera è un «universale culturale», come afferma anche Di Nola, poiché la si riscontra «presente in tutte le culture umane». Nicola Gasbarro fa rilevare che con l'avvento della fenomenologia delle religioni e con la psicologia religiosa s'è sviluppata «una vera e propria esplosione di studi sulla preghiera». Ma, al tempo stesso, si riconosce la necessità di una più precisa collocazione di tale esperienza nell'insieme del linguaggio umano e senza necessità di ricorrere ad «archeologie del sapere».

Si pone anche il problema di intendersi sul concetto di preghiera, poiché i cristiani e gli occidentali tendono a darne una visione troppo legata alle culture giudeo-cristiane e con coloriture etnocentriche. Vincenzo Padiglione, che ha coordinato il lavoro di gruppo, scrive nell'introduzione che la preghiera può intendersi come «dialogo diretto con l'Alterità, trascendente o immanente», a seconda dei diversi «credo», mentre Cardona tenta di definire i caratteri della «preghiera interiore», che è la più difficile da definire ed è forse la più moderna, rispetto alle testimonianze delle religioni antiche che presentavano per lo più preghiere ad alta voce, collettive e con precisi rituali di gesti.

Mentre gli stessi ed altri saggi mettono in luce alcuni aspetti contemporanei di nuove culture della preghiera. Viene in rilievo che, di pari passo con la riscoperta della preghiera, si rivalutano due atteggiamenti umani messi in ombra dalle filosofie dell'illuminismo e del positivismo, intesi come valori esistenziali; e sono valori del silenzio interiore, come disponibilità all'ascolto (degli altri e dell'Essere supremo), e della contemplazione. La preghiera, intesa quindi come apertura all'alterità, ad un dialogo che supera l'isolamento del singolo, per uscire soprattutto da una situazione di disarmonia, se non di colpa (come rileva Ferrarotti), tende a ricostituire uno stato di equilibrio umano. Ed è correlato ad una ricerca di spazi ed esperienze nuove. Questa nuova cultura della preghiera, corrisponde alla ricerca di spazi di meditazione, per cui Ferrarotti arriva a dire che «pregare è come pensare». Tutto ciò conduce anche ad una nuova dimensione psicologica e sociale, in alcuni casi ad una sorta di tecnica psicologica per liberarsi dell'attivismo indotto dal «villaggio globale» contemporaneo. Si tratta, dunque, più che dell'antica preghiera rituale, legata a formule, pur consolidate e delle quali molti peraltro riscoprono la saggezza, di una «preghiera silenziosa, che si fa tra sé e sé», già viva nella riflessione dei cristiani evangelici e di molti cattolici credenti del nostro secolo. «Preghiera dunque — conclude Ferrarotti — come pensare: non come proposito o progetto, ma lasciandosi pensare dal pensiero, accettando di venire trascesi e in ciò scoprendo il senso di sé e del proprio posto nell'universo».

Si può dire che, dalle riscoperte esperienze di preghiera, grazie anche ad una migliore conoscenza delle religiosità orientali, viene in luce una nuova dimensione sociale. La preghiera porta a ritrovare le radici della comprensione e della tolleranza, purché non sia, come avverte la Macioti, legata a vecchie formule di perbenismo e di autogiustificazione (che nascondono anche sottili razzismi di presunta

superiorità culturale). Si fa strada l'idea della «preghiera come religione quotidiana», come caratteristica di una «religione diffusa», sulla quale si sofferma Roberto Cipriani: si tratta «di quelle forme di atteggiamento e di comportamento religioso che sono lontane e comunque non "allineate" rispetto al modello ufficiale della Chiesa cattolica in Italia», ma si tratta d'una religione «fondata su talune norme e su taluni valori accolti nel periodo della socializzazione di tipo catechistico». Tra i valori e le norme resta anche, magari come memoria d'infanzia ma ben radicata, un «corpus orationum», un insieme di preghiere, con formule fissate nella memoria che restano nel corso della vita e vengono volontariamente richiamate, con consapevolezza d'un dialogo che supera il momento contingente. Lo stesso Cipriani ben distingue tra preghiera e incantesimo, preghiera e magia, poiché la sostanza è diversa: la preghiera «non costringe ad intervenire indefettibilmente». La preghiera, nella «religione diffusa» del cattolicesimo italiano, appare abbastanza vicina, dunque, alle antiche radici cristiane. È preghiera «al femminile», da creatura; che presuppone un rapporto, paterno e materno insieme, della divinità verso la figliolanza.

Il volume è scritto da penne diverse e con stili assai differenti: da quello professionale, più comprensibile agli addetti ai lavori (di sociologia o antropologia), fino allo stile narrativo piano e fondato sulla personale esperienza, come è nel saggio della Macioti che racconta una lunga esperienza vissuta in una mentalità e in una educazione (o diseducazione?) cristiana che si esprime con un certo tipo di pregare e di pensare. Certo, spaziando poi dalle esperienze antropologiche di popoli lontani (gli Indios del Chaco) ai concetti, tanto diversi dai nostri, di meditazione buddista o di sensibilità africana, il libro getta dei semi e fa desiderare approfondimenti.

Quel che sembra appena accennato, ma non sviluppato, è il complesso mondo simbolico, che viene citato in saggi di differente taglio e su differenti contesti storici e culturali. È suggestivo il trascorrere, in poche pagine, dal passato molto remoto al futuro più o meno prossimo. Si ha una sensazione, leggendo certe pagine, simile a quella che descriveva il buon Mac Luhan di fronte al bombardamento di segnali nell'odierno villaggio globale dei «media»: è il senso di una «implosione» di dati che, anche nella comunicazione religiosa d'oggi, ci mette in difficoltà.

Si sente che stiamo faticosamente passando dal lussureggiante Kaos d'una foresta appena scoperta, ricca d'essenze buone, ad una epoca nella quale speriamo di dare un «nome alle cose» e di distin-

guere l'essenziale dal secondario, il buono dal superfluo (che oggi spesso, in età di consumi, coincide col nocivo).

Un libro così bello, così ricco, così magmatico, ed anche — si direbbe — così appena cominciato — fa desiderare un seguito.

È appena cominciato un nuovo guado del religioso. E si ha l'impressione che le donne e gli uomini che lo stanno attraversando, a livello di intelligenza e di coscienza, siano ben attrezzati per uscirne bene. Nel volume, in una riga, è stato ben citato Dante, per ricordare che, nella cultura moderna, il fatto religioso «per lungo silenzio pareva fioco». È oggi fortemente necessario che si evitino facili e superficiali entusiasmi su un «ritorno del sacro» non ben definito e che, a nostro avviso, presenta anche forti elementi di ambiguità. Dai quali non sono esenti protagonisti degli stessi eventi religiosi. Non a caso, nel libro, si accenna ad un eccesso di verbosità d'un notissimo pastore universale che «sa molto ben usare i mass-media». Nel tempo stesso si ravvisa la necessità d'una rieducazione biblica al silenzio, alla contemplazione e all'ascolto.

Non si desidera quindi un attivismo di «ricerche religiose», né la frequenza di intensivi seminari sulle «parole della fede» o sulla preghiera. Ma si spera che il gruppo di ricerca, così ben avviato, non si disperda. E che il discorso sul metodo delle ricerche sul «fenomeno religioso» contemporaneo prosegua anche sulla esperienza della preghiera. Che si sta profilando come dialogo pacifico e pacificante, in ogni caso sincero fino alla contestazione (ed è stato ben citato il grande esempio di Giobbe), della persona umana con l'alterità, già nel libro intravista — ci pare — in tre dimensioni non confondibili, ma tutte necessarie: coll'Essere superiore (il Dio-amore della cultura ebraico-cristiana-islamica, ad esempio); con il prossimo, a nome del quale preghiamo, sempre secondo la formula collettiva del «Padre nostro» e al quale chiediamo pane e remissione dei debiti per tutti, nel mondo); e infine in una cordialità cosmica, di simpatia e sintonia con tutte le creature. Per rilevare questo ultimo aspetto, si può notare che un successivo studio potrà mettere in luce l'aspetto della preghiera come bellezza e ritorno ad armonie cosmiche, nel senso indiano dei «mantra» e degli «yantra», là dove preghiera non è necessariamente parola, ma gesto o contemplazione visiva, auditiva o d'altro tipo. Val la pena ricordare, per concludere, un blocchetto di righe che nel libro non solo mi ha colpito, ma mi ha rallegrato. Le riporto dall'inizio del saggio di Riccardo Venturini: Leggiamo da una raccolta celebre di Koan Zen: «Quando il Buddha si trovava sul monte detto Picco dell'avvoltoio per fare un discorso,

girò un fiore tra le sue dita e lo mostrò all'assemblea. Tutti rimasero in silenzio. solo Maha-Kashapa si aprì in un sorriso a questa rivelazione. Allora il Buddha disse: "Io ho l'occhio del vero insegnamento, il cuore del Nirvana, il vero aspetto di ciò che non ha forma. Esso non è espresso in parole, ma trasmesso in modo speciale al di là dell'insegnamento. Questo insegnamento lo ho dato a Maha-Kashapa"».

Mi auguro che noi, ricevendo comunicazioni anche in silenzio e nel solo gesto di mostrare un fiore, possiamo «aprirci in un sorriso» come Maha-Kashapa, che penso sia un giovane.

FEDERICO MANDILLO

* * *

Introdotta e curata da Vincenzo Padiglione, quest'antologia avvia una riflessione di ampio respiro sulle forme di espressività religiosa attraverso contributi disciplinari diversi: sociologici, storico-religiosi, demo-etno- antropologici, etnolinguistici, psicofisiologici e teologici. Quattordici autori per altrettante «storie» sulle Parole della Fede. Quali sono queste parole che risuonano «Da lontane stanze» della nostra, ed altrui, esperienza individuale e collettiva (M.I. Macioti)? Su quest'interrogativo, d'ordine generale, si sviluppano i diversi contributi degli Autori, volti a cogliere, di volta in volta, aspetti e problemi legati all'estrema ricchezza, complessità e variabilità culturale che le forme di espressività religiosa esibiscono. L'articolato ed eclettico panorama offerto dal testo costituisce, credo, un'utile occasione di riflessione ed approfondimento non soltanto per lo studioso, ma anche per tutti coloro che — per motivi diversi — possono essersi soffermati ad interrogarsi sulle molteplici valenze e significati psico-sociali e socio-culturali del dispositivo rituale della preghiera. Preghiera che si esprime in modi, forme e toni, sempre diversi: come parola e gesto rituale (G. Mazzoleni, V. Lanternari), come formula (A. De Spirito, M. Atzori) e come dialogo interiore (G.R. Cardona, F. Ferrarotti); come «mormorii, balbettii, silenzi» (A.M. Di Nola). Una moltitudine di modalità espressive che informano l'esperienza di una religiosità (intesa nel senso più ampio del termine) «così profondamente radicata e diffusa in società antiche, tradizionali, popolari, e — da ultimo, sorprendentemente — moderne e post-industriali.

L'antologia cerca appunto — se non di cogliere esaurientemente le trame delle vicissitudini storiche e le connessioni molteplici della preghiera con altri processi sociali e culturali — almeno di offrire al lettore alcuni percorsi capaci di dar «senso» a questo perdurante «genere di successo» (V. Padiglione) del nostro (e d'altri) tempi. Ed è certamente illuminante, per quanti vogliano accostarsi ad un libro come questo, seguire questi percorsi. Da quello di Ferrarotti, che tratteggia, con sensibilità e chiarezza, il paradosso di questo prodotto umano e sociale che è la preghiera, intessuta di antitesi che tende costantemente a superare. Che è colpa ed insufficienza: ma anche trascendenza e ricomposizione di un ordine turbato; espressione di dipendenza umana dal Divino, ma anche del Divino dall'umano (Giobbe, 24-12). Così come nella «silenziosa preghiera interiore» si manifesta la rinuncia umana al progetto cosciente che trascende «nella scoperta in sé e del proprio posto nell'universo».

Silenzio e Parola sono le due polarità che ricorrono spesso in questo dispositivo rituale: l'antinomia tra «l'ineffabile ed il formulato» che l'insegnamento del Buddha scioglie nel simbolo del fiore di loto; «con le radici nel fango, ma tuttavia immacolato» (R. Venturini). Ed in effetti, se la preghiera è parola («langue»), che riposa sulla sua efficacia seduttiva ed imperativa (N. Gasbarro), essa è nondimeno — ed altrettanto potentemente — silenzio (G.R. Cardona): cioè «dialogo interiore», tecnologia dell'interiorità, indispensabile per l'equilibrio psico-fisico (culturalmente condizionato). Una modalità culturale che configura una pedagogia del passaggio dall'amorfo indifferenziato alla comunicazione organizzata, sociale. Ciò che potrebbe spiegare il motivo del recupero religioso (ma anche laico) contemporaneo, della formula, dello «slogan», come modelli ordinatori di flussi di coscienza non formulati. La Preghiera come esercizio spirituale quindi, «rito orale»; che trascorre però insensibilmente nell'esercizio sociale al rapporto con l'Altro, mostrando corrispondenze formali con moduli di relazione intersoggettiva e sociale (in termini di deferenza, seduzione, manipolazione e ri-definizione dell'interazione) che rende ben appropriata l'analogia che V. Padiglione istituisce tra preghiere e «Buone Maniere», in quanto «strategie comunicative» volte ad influenzare «un interlocutore sensibile».

Per chi volesse esercitare la sua scoperta dell'efficacia salvifica della Parola e del Gesto rituale in contesti «esotici», «primitivi» o popolari, ecco il potere terapeutico e taumaturgico che queste forme espressive dispiegano nei riti popolari sincretici; come la formu-

la esorcistica sarda contro il malocchio, che evidenzia il contagio e l'influenza egemone del rituale liturgico cattolico (M. Atzori); oppure il resoconto «vissuto» di G. Mazzoleni di un rituale terapeutico dei Mataco del Chaco centrale, anch'esso a sfondo sincretico, con evidenti influenze pentacostali. Sullo stesso tema, V. Lanterna-ri mostra il complesso gioco tra continuità e mutamento culturale rilevabile nei culti delle Nuove Chiese Spirituali del Ghana, dove la parola del Profeta sostituisce la possessione tradizionale del «fetish-priest», trasformandone la figura in quella di un oratore carismatico: capace di indurre nei fedeli fenomeni di possessione, «trance», ed altre manifestazioni emozionali (di derivazione pentacostale ma innestate nella trama delle tradizioni locali) non più con l'esempio personale, partecipato, ma con la forza rivoluzionaria della Parola rituale.

Un'occasione, quindi, per ripensare la rinnovata vitalità di quest'istituto religioso; la sua irriducibile variabilità e diversità culturale, fonte di identità e di governo dell'esperienza quotidiana ed extra-quotidiana (R. Cipriani); dell'esperienza della vita (M.I. Macioti); ma anche strumento di manipolazione e riscatto culturale dai problemi esistenziali e relazionali, con le sue molteplici valenze espressive, cognitive e comunicative, che possono dar ragione a spiegazione al fenomeno di una riscoperta contemporanea che — senza replicare le formule ed i modelli del passato — mostra invece i segni della modernità (De Spirito, Cardona) e delle sue dinamiche socio-culturali che V. Padiglione, nell'Introduzione, ben esemplifica (come anche De Spirito) ricordando l'incontro ecumenico del 23 ottobre 1986, svoltosi ad Assisi, in cui sessantatre capi religiosi si sono riuniti, non «per pregare insieme», ma «insieme per pregare» per la pace nel mondo.

ANTONIO RICCIO

In memoria di Ilio Adorisio (1925-1991)

Di Ilio Adorisio, venuto a morte a sessantasei anni il 6 settembre 1991, so che conserverò un ricordo tenace e pungente. Era un uomo, e uno studioso e un organizzatore industriale, fuori del comune. Il nostro incontro fu uno di quelli casuali e necessari nello stesso

tempo. Fu un mattino di primavera di sei anni fa che comparve nel mio piccolo ufficio polveroso di Piazza della Repubblica — lo stesso in cui trent'anni prima avevo fondato il primo istituto di sociologia — un ragazzone di sessant'anni, ciuffo argenteo al vento da grande direttore d'orchestra, la corpulenza agile di certi eruditi dalle spalle possenti e lo sguardo — soprattutto lo sguardo — vivido, scintillante, avido di vita e quasi impudicamente curioso di novità.

«Mi manda Pino Barbero — mi dice — vorrei insegnare da lei. Vorrei lasciare la facoltà di ingegneria e vorrei insegnare a sociologia». Proposta inaudita. Richiesta che aveva tutti i numeri per mettermi in allarme. Come mai? Un ingegnere, un matematico, un organizzatore industriale, un raffinato esperto di questioni di teoria economica, passava, armi e bagagli, a sociologia? Mi faccio spiegare. E come parla, a mano a mano che racconta di sé e dei suoi studi e delle sue imprese, il mio stupore cresce. Insiste. È così: un matematico, uno studioso di stretta formazione scientifica nel senso più rigoroso e ortodosso del termine, veniva a chiedermi di insegnare nel campo della sociologia, vale a dire nel campo della «scienza del vago» per eccellenza.

Voglio capire meglio. E allora Ilio Adorisio mi sventola sotto il naso un fascio di fogli, che sono un puntuale commento critico al mio libro Il ricordo e la temporalità. Il mio stupore si trasforma in ammirazione, un sentimento che con me non è proprio di casa. L'uomo viene a farmi considerare il fattore tempo nelle proposizioni scientifiche, mi conferma gli interrogativi che da tempo mi agitano circa la storicità della scienza, il peso del contesto specifico anche sulle proposizioni che si vorrebbero astoricamente valide, necessitanti e intemporal.

C'è di più: riflettendo sul fattore tempo nella scienza, Adorisio scopre anche i limiti della razionalità tecnica formale, si rende conto che il mito dello sviluppo necessario e indefinito, è niente più che una superstizione dei moderni, tocca con mano i limiti del ragionamento e dell'impianto teorico dell'economia classica e della pratica manageriale odierna. Il nostro dialogo, durato per anni e che doveva riprendere fra poco, parte di lì. È possibile una scienza economica che vada al di là dei presupposti edonistici dell'economia politica classica? In altre parole, è possibile inserire nel calcolo economico quei fattori intangibili che sono i valori sociali, i bisogni umani effettivi, le misteriose variabili legate all'obbligazione morale e alla decisione politica? Si può uscire dalla gabbia della razionalità formale, ossia dalla tecnica che è una perfezione priva di scopo, risco-

prire il télos, l'intenzionalità che dà all'operare umano la sua validità e la sua forza, il suo senso?

Era evidente, data la portata di questi interrogativi, che non solo la facoltà di ingegneria andava stretta a Ilio Adorisio. Le stesse scienze sociali più recenti, dalla sociologia all'antropologia culturale, non potevano soddisfarlo. Per dibattere le sue idee, aveva bisogno anche della letteratura, del teatro, per cui ha scritto pregevoli testi. Viveva in prima persona la duplice tensione che anima ogni impresa conoscitiva: l'immaginazione poetica e la verifica scientifica, la libera, spesso involontaria intuizione e il calcolo razionale. Il suo entusiasmo era contagioso. Ne sento già la mancanza. Il suo esempio resterà.

FRANCO FERRAROTTI

In memoria di Angelo Bonzanini (1940-1991)

A soli cinquantun anni, una morte crudele ci ha improvvisamente privati della presenza, dell'amicizia e dell'aiuto di Angelo Bonzanini. Questa rivista lo ha avuto come collaboratore fin dai primi numeri, non solo come autore di articoli e saggi legati alla sua materia di insegnamento, che era «sociologia del lavoro» ma anche con riguardo a mansioni più umili, come la distribuzione nella zona di Roma e certi aspetti della contabilità, in realtà fondamentali per la vita d'una iniziativa culturale. Con la collaborazione convinta di Giorgio Petrocchi e Ernesto Valentini, compianti e indimenticabili docenti e colleghi della Facoltà di Magistero della «Sapienza», fin dai primi anni settanta, a Bonzanini era stato attribuito l'incarico, poi stabilizzato, di sociologia del lavoro. Qualche anno dopo Angelo Bonzanini passava il giudizio di idoneità ed era nominato professore associato per la stessa materia. Nel frattempo aveva pubblicato, nella collana da me curata per l'Editore Liguori di Napoli il bel volume «La fabbrica fra scienza e ideologia». La sua è stata una carriera accademica certo non priva delle consuete frustrazioni e battute d'arresto, ma nella sostanza rettilinea e limpida. Le sue qualità intellettuali e specialmente il suo scrupoloso attaccamento al dovere dell'insegnamento e al colloquio con gli studenti erano doti straordinarie che aveva il merito di esercitare con tranquillità, senza

presunzione e senza attendersi particolari riconoscimenti. A noi, suoi amici oltre che colleghi, resterà il rimpianto della sua eccezionale disponibilità, della sua generosità umana, della sua comprensione degli altri e dei loro bisogni, spesso nascosta dietro modi gentili, pieni di rispetto, ma anche, nello stesso tempo, di genuina partecipazione.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue* (con nota introduttiva di G. Baratta), Roma, Edizioni Associate, pp. 240.

Il testo di Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein è sicuramente di grande interesse e fornisce tra l'altro al lettore italiano un aggiornamento utile ed essenziale sui principali temi che caratterizzano attualmente il dibattito internazionale sulla questione dei grandi spostamenti di popolazione, degli atteggiamenti nei confronti degli immigrati (e in generale nei confronti delle popolazioni del Terzo Mondo) e del razzismo.

Non si tratta di un libro scritto a quattro mani, ma di due raccolte di saggi distinti, ciascuno scritto in specifiche occasioni singolarmente dagli autori. E, tuttavia, non si tratta di un testo disorganico o male assortito. Esso è diviso in quattro parti: «Il razzismo universale», che tratta la questione del razzismo oggi e delle sue specificità, nonché le differenze tra nuovo e vecchio razzismo; «La nazione storica», che sottolinea la profonda ambiguità del concetto di identità nazionale e il continuo spostarsi dei rapporti tra stato e nazione oltre che la continua fluidità dei confini; «Le classi», con un interessante recupero delle parti di Marx da sottolineare; infine «Lo spostamento del conflitto sociale», che mette in luce tra le altre cose i rapporti tra discriminazione di classe e discriminazione di razza.

Ciascuno degli autori illumina aspetti diversi della questione sulla base del proprio approccio disciplinare e della propria formazione. Wallerstein, par-

tendo dalla sociologia economica e dall'approccio storico-antropologico di matrice polanyana, ha costruito insieme a Terence Hopkins l'approccio cosiddetto del «sistema mondo», volto a studiare i fenomeni sociali in chiave interdisciplinare, e con riferimento al contesto storico e geografico. Così, gli è facile mettere in luce il modo in cui il razzismo si è sviluppato in determinati contesti e la sua funzionalità ai processi di sfruttamento capitalistico nel quadro della nuova economia-mondo.

Balibar, di formazione marxista e althousseriana, tratta le tematiche più filosofiche e sociologiche. Così ad esempio in uno degli ultimi capitoli — basato sul testo di una conferenza tenuta a Napoli e pubblicata a suo tempo su *La Critica Sociologica* (n. 89) — smonta l'idea del razzismo come idea popolare.

C'è da sottolineare che il libro è di attualità per quel che riguarda tutte e tre le tematiche affrontare (razza, classe, nazione): per la questione della nazione, il cui progressivo divorzio dal concetto di stato diventa sempre più evidente («dal vecchio mondo delle nazioni colonizzatrici e del loro campo di manovra [...] in un nuovo mondo organizzato formalmente in stati nazioni equivalenti [...] ma attraversati dal confine e, in continuo spostamento e irriducibile al confine degli stati... »); per la questione dell'analisi di classe e della sua evoluzione, rispetto alla quale viene sottolineato il valore euristico e politico del concetto di classe non in astratto e in maniera acritica, ma con riferimento pieno ai processi di trasformazione economica sociale e istituzionale che stan-

no avendo luogo in questo periodo, nonché, infine, con riferimento alle stesse ambiguità della identità di classe.

Proprio perché in Italia la questione del razzismo è profondamente all'ordine del giorno oggi, il libro ha stimolato parecchio interesse ed è spesso citato con riferimento a questa tematica, mentre minore attenzione è stata rivolta al resto della vasta area delle problematiche affrontate. Ed anch'io in questa recensione mi soffermerò essenzialmente sulle tematiche del razzismo e della identità etnica. Uno dei punti più importanti del libro riguarda la questione delle forme attuali e specifiche del razzismo, del razzismo oggi. Nel I capitolo Balibar si chiede se sia lecito parlare di neo-razzismo. E la risposta è positiva. «Il razzismo attuale [...] si iscrive nel quadro di un razzismo senza razze»: un razzismo che ha per tema dominante non l'eredità biologica ma l'irriducibilità delle differenze culturali; un razzismo che, a prima vista, non postula la superiorità di alcuni gruppi rispetto ad altri, ma «solo» la nocività del cancellarsi delle frontiere, l'incompatibilità dei generi di vita e delle tradizioni: quello che si è potuto a giusto titolo chiamare *razzismo differenzialista*» (pag. 33).

Balibar riconosce a Taguieff l'individuazione di questo modo di essere del razzismo attuale e delle difficoltà nelle quali si trova l'anti-razzismo tradizionale. Inoltre gli argomenti usati dai neo-razzisti differenzialisti stravolgono e utilizzano a scopi segregazionisti acquisizioni e punti di vista scientificamente avanzati e progressisti del pensiero antropologico (ad esempio la complessità delle culture, anche di quelle cosiddette primitive, messa in evidenza da Levi-Strauss).

È questo un primo elemento di sicura rilevanza e di aggiornamento del dibattito italiano in materia. Ad esso se ne aggiunge un altro di non minore rilievo. Quello della critica alla critica dell'anti-razzismo. Con tanti seri problemi che

l'immigrazione comporta in Italia, alcuni studiosi della questione, in particolare L. Balbo, hanno scelto come grande tema di battaglia politica e culturale la critica all'«antirazzismo facile». In effetti purtroppo il bersaglio della critica non è mai nominato esplicitamente, per cui è difficile capire in quali esplicite affermazioni fatte, da chi e in quale contesto si riscontri il pericoloso anti-razzismo facile. Esso comunque, secondo i suoi teorici, sarebbe a sua volta causa di razzismo. Certamente atteggiamenti troppo faciloni nel nostro paese sono sempre pericolosi e spesso controproducenti. Ma prendersela con anti-razzisti facili, per altro non nominati per nome e cognome, o per tipo di istituzione che rappresentano, non porta da nessuna parte. È, al contrario, molto convincente l'affermazione di Balibar secondo la quale «[...] in Francia da parte di persone «ragionevoli» che non hanno nulla a che fare con questo o quel movimento estremista, si sente sempre più di frequente spiegare che l'antirazzismo crea razzismo con la sua agitazione, il suo modo di provocare i sentimenti di appartenenza della massa dei cittadini» (pag. 34). Insomma dall'analisi di Balibar discende certamente un suggerimento di cautela contro le eccessive cautele, spesso basate su di una sostanziale sfiducia nei confronti della gente.

L'altro aspetto certamente interessante del libro è la capacità di mostrare il diverso ruolo che affermazioni valori concezioni hanno nei diversi momenti storici. Atteggiamenti o convinzioni che sembrano eterni si sviluppano in determinate circostanze. Quella etnica è una identità ambigua appunto perché non si afferma sempre allo stesso modo, con la stessa forza e con gli stessi contenuti. Essa è una costruzione sociale: quanto più forte è, dall'esterno, la sottolineatura della diversità e della distanza, tanto più si sviluppa nella minoranza oggetto di questa identificazione (discriminazione)

un senso di appartenenza al proprio gruppo.

In conclusione si può dire che questo è un libro molto bello che tratta con intelligenza i problemi delle classi, del razzismo e della identità nazionale. La diversa ottica dei due autori non nuoce affatto. Probabilmente — e questo mi sembra l'unico neo serio del libro — gli autori si potevano risparmiare lo sforzo di esegesi e di autoesegesi — presente nella prefazione di Balibar e nella postfazione di Wallerstein. Per il resto — come ha scritto Clara Gallini sull'Unità, questo è davvero il libro del quale si sentiva indubbiamente bisogno.

ENRICO PUGLIESE

V. BLENGINO, *Oltre l'oceano. Un progetto d'identità: gli immigranti italiani in Argentina (1837-1930)*, Roma, Edizioni Associate, 1990, (I edizione 1987), pp. 200.

V. BLENGINO, a cura di, *Nascita di una identità. La formazione delle nazionalità americane*, Roma, Edizioni Associate, 1990, pp. 350.

Nel libro *Oltre l'oceano*, V. Blengino affronta il tema della immigrazione italiana in Argentina a partire dall'ultimo trentennio dell'ottocento, periodo che segna l'ingresso di una massiccia ondata emigratoria. L'eterogeneità, le diversità di lingua, cultura e tradizioni degli italiani che varcarono l'oceano a ridosso della proclamazione dell'unità d'Italia si pongono come nodi fondamentali del difficile inserimento nella realtà sociale e culturale dell'Argentina.

Nella ricostruzione degli «incontri-scontri» a cui l'immigrazione italiana darà luogo, numerose pagine (capp. II e V) sono dedicate ai temi dello spazio e della lingua. I concetti di *pampa* e di *frontiera* vengono accuratamente scandagliati alla luce delle valenze antropologiche e letterarie, quando non politi-

che, che sono andati acquistando nelle tappe della storia del paese fino all'impatto con il problema dell'immigrazione. Poiché è proprio dall'apertura o chiusura della frontiera, e «non a partire da un concreto riferimento di carattere legislativo o sociale, ma in un ambito di valori letterari o ideologici che li assumono o li escludono» (p. 44) che vanno emergendo diversi atteggiamenti in quella abbondante letteratura argentina che, dal 1870 fino al 1930, si modella sulla tematica immigratoria. Ma sia quando l'autore analizza la percezione che dell'immigrante hanno avuto scrittori e intellettuali, spesso sconfinante in una vera e propria «costruzione ideologica dell'immigrante», sia quando delinea i caratteri che ne contraddistinguono la figura, emerge continuamente, in evidente specularità, la ripercussione che l'emigrazione italiana ha avuto nella definizione dell'identità argentina. La «lingua dell'immigrante», meglio conosciuta con il termine di *cocoliche* (mescolanza di dialetto, elementi di italiano e spagnolo) e la penetrazione di molti italianismi nel *lunfardo*, il gergo di Buenos Aires consacrato dal *tango* e dal *sainete* (teatro popolare d'importazione spagnola), rappresentano aspetti emblematici di un'interazione complessa quando non conflittuale. L'immigrante infatti si presenta «come un fenomeno disgregatore nei confronti della lingua spagnola» (p. 144).

L'aggiunta nella seconda edizione del libro di un lessico gastronomico ed enologico mutuato da un centinaio di opere del teatro popolare offre un ulteriore elemento di conoscenza della vastità della penetrazione linguistica. D'altra parte l'utilizzazione di testi teatrali insieme a opere letterarie (Hernández, Güiraldes, Borges, Viñas...) costituisce uno degli aspetti più originali del libro, tanto più che, come sottolinea R. Romano in una recensione alla prima edizione, l'autore «sa cogliere la differenza tra quel che è semplice *topos* letterario e

quel che costituisce, storicamente, una documentazione» («L'indice», n. 10, 1988).

Il volume si chiude con un'autointervista dell'autore (aggiunta nella seconda edizione) che, attraverso l'autointerrogazione, offre sguardi di un vissuto, spesso drammatico ma comunque fecondo, e al tempo stesso illustrativo di quella «identità composita» di cui Blengino, emigrato in Argentina a 14 anni e tornato in Italia dopo venti anni, si sente partecipe.

Il libro che è stato pubblicato nel 1990 anche in Argentina, si offre come strumento stimolante e denso di suggerimenti per la comprensione della vicenda migratoria italiana anche per i non specialisti, indicando, nell'ambito della storia della cultura, percorsi e approcci inediti.

Oltre l'oceano è il punto di approdo di una riflessione che su questi temi l'autore è andato accumulando e sedimentando negli anni. Una riflessione che s'inserisce, e ne alimenta a sua volta i nessi e i risvolti, in quel dibattito sulla formazione delle identità nazionali americane che è stato al centro di importanti iniziative portate avanti dal Dipartimento di Studi americani dell'Università di Roma «La Sapienza». I fili di questa ricerca e i risultati a cui essa è pervenuta sono rintracciabili nel volume *Nascita di una identità. La formazione delle nazionalità americane*, curato dallo stesso Blengino. Il libro è l'esito di un seminario di studi, tenuto nel gennaio dell'89, in cui qualificati studiosi di diversa provenienza si sono misurati, in un ricco e variegato dibattito, sul complesso argomento delle «eterogeneità» e delle «coincidenze» presenti nella storia delle nazioni americane. La «nascita» dell'America è infatti un avvenimento che interessa l'intero continente a prescindere dalle differenze linguistiche, etniche, culturali. E senza dubbio la comprensione delle identità americane e della loro «continentale» originalità vi

ricevono una spinta innovativa, come sottolinea C. Giorcelli nella premessa al libro, dall'approccio interdisciplinare, libero da residui o modelli eurocentrici.

In modi e forme diverse i due libri hanno in comune, tra l'altro, una sollecitazione intellettuale: la riflessione sull'identità europea come non separata dai processi storici, politici, culturali che hanno caratterizzato la formazione delle nazionalità americane.

GIULIANA DI FEBBO

E. BRUZZONE, a cura di, *Cassaintegrati e disagio psichico*, Genova, Sagep, 1990, pp. 103.

Oggetto di questa ricerca di sociologia empirica condotta a Torino è lo stato di malattia, di depressione, di labilità e di sociodipendenza che interviene nel lavoratore che perde il posto di lavoro e si trova a essere un cassaintegrato a guadagno zero. La perdita del posto di lavoro non è in questo caso imputabile a cattiva condotta del singolo, ma a rinnovo tecnologico, esigenze di trasformazione dell'azienda, riorganizzazione interna. Così che il cassaintegrato si trova a essere un marginale non per colpa sua, ma per un destino che lo eccede e di cui egli si sente dipendente. La ricerca coordinata da Emanuele Bruzzone, un sociologo di Asti che lavora a Torino studia dunque l'insonnia, l'ansia, il sentimento di frustrazione, la depressione, i «disturbi mentali lievi e patologie psichiche gravi» (pag. 55) che insorgono a causa del posto di lavoro perduto. E le conseguenze sono non solo individuali, ma immediatamente anche familiari.

Come spiegare ai figli che non si va più a lavorare? Come spiegare ai figli che le risorse economiche in famiglia drasticamente si ridurranno (pp. 83-85)? «Sensazioni di vuoto, di vergogna per la propria condizione di non lavoratore obbligato» sono elementi psicolo-

gici importanti della sindrome «anomica» del cassaintegrato a guadagno zero. L'espulsione dalla fabbrica e la perdita del conseguente *status* sociale, producono effetti negativi sia sul piano economico che su quello psichico. Ricorda A. Pirella che il primo a sottolineare l'importanza di studiare e conoscere questi fenomeni, in Italia fu G. Maccacaro negli anni Settanta (p. 92). L'analisi di questo trauma è analizzato da E. Bruzzone e da altri sociologi (C. Guala, R. Cardaci), studiando un campione empirico composto da 195 casi (p. 35) che rivela, pur nella sua settorialità, una serie interessante di correlazioni sociali. Libello preciso e privo di sbavature lo si raccomanda a operatori sociali, sindacalisti e operatori sanitari, per una migliore conoscenza generale del problema. F. Barbano ne ha curato l'introduzione.

GIULIANO DELLA PERGOLA

ROBERTO GIAMMANCO, *L'immaginario al potere. Religione, media e politica nell'America reaganiana*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1990, pp. 371.

L'avevamo saputo dai giornali e dalla narrativa (fra i più fortunati romanzi su questo tema va ricordato *L'incantatore* di Harold Robbins, uscito in Italia per i tipi della Arnoldo Mondadori editore nel 1983): i telepredicatori made in USA hanno tassi di ascolto elevatissimi, su questa base hanno costruito imperi economici di vaste proporzioni, intessuto rapporti politici proficui in entrambi i sensi. E questo, nonostante gli scandali succosi che hanno travolto alcuni dei personaggi più in vista, nonostante l'evidenza di una condotta di vita in netto contrasto con la predicazione, in cui sono di casa tenori di esistenza lussuosissimi, relazioni con esponenti di entrambi i sessi, alle volte, molteplici, abuso di alcoolici e droghe. Sapevamo della

grande presa, dell'incantamento esercitato su grandi masse di fedeli attraverso radio e televisione, attraverso raduni e videocassette; sapevamo dell'uso sapiente di «miracoli» e testimonianze, di sistemi di drenaggio di risorse capillari e insistenti. Conoscevamo qualcosa della predicazione apocalittica, della insistenza sulla figura di Gesù presentato in termini misticheggianti ed emotivi, sui messaggi su Gesù e l'amore. Così come sapevamo dei legami esistenti, in realtà, fra la figura di Gesù così strumentalizzata e il denaro, fra la figura di Gesù e il potere.

Tuttavia Giammanco presenta in questo testo un materiale così ricco da fornirci fatti, episodi nuovi. La vasta documentazione è presentata in modo accattivante e tale da suscitare l'interesse anche dei non addetti ai lavori, come si può evincere anche solo dalla lettura di alcuni titoli: «videoscandali, con alcune licenze»; «carte di credito per Armageddon»; «le scimmie di Satana e i serpenti di Dio», e così via.

Al di là comunque della varia e vasta documentazione e della veste brillante del discorso, Giammanco solleva in realtà problemi di non poco conto, avanza ipotesi interpretative che avrebbero forse avuto una incidenza maggiore se presentate in modo più sistematico e diretto. Il lettore attento può infatti evincere dalla molteplicità delle esemplificazioni un excursus sulla presenza evangelica fondamentalista e sul suo dilagare a partire dagli anni '70, ma anche sui precedenti cui in qualche modo alcuni dei più noti predicatori si sono rifatti. La letteratura fondamentalista viene messa in relazione alla volontà di rovesciamento delle tendenze alla secolarizzazione sviluppatasi nelle società industrializzate, alla perdita del potere di attrazione di un modello scientifico globale in una società dove ormai la scienza è ridotta a tecnica. Sono spazi che vengono occupati non già da una faticosa e difficile costruzione di tipo de-

mocratico, ma dai revival e dai progetti «chiavi in mano» per l'apertura di nuove chiese. Se non scarta motivazioni di ordine psicologico per spiegare il perché di tante adesioni (turbe emotive e disturbi mentali sarebbero il pane quotidiano dei frequentatori di *revival*) è però vero che l'autore avanza anche ipotesi di ordine sociologico mettendo in relazione il proliferare delle chiese elettriche ed elettroniche con la fine della cultura *liberal*, con la paura del diverso e dello straniero, con la consapevolezza della perdita di potere da parte dell'America rurale e nativista, minacciata dalla immigrazione e dalla urbanizzazione. In quest'ottica la sociologia viene accomunata nell'immaginario collettivo alla riprovazione che colpisce l'ipotesi di procedere a graduali miglioramenti sociali, all'insistenza sulla importanza dell'istruzione: fatti tutti che non sono tesi ad accelerare la seconda venuta di Cristo ma che al contrario lascerebbero spazio a Satana e ai suoi inganni.

Il testo dà conto di più movimenti e chiese, abbraccia i mille legami che esistono fra religione, media e politica in USA, si addentra nelle pieghe di processi mancati e scandali evitati grazie a forti appoggi politici, su scandali esplosi e consumati fino all'annientamento dei protagonisti. La base documentaria è vasta e va dagli atti di certi processi a testi di predicatori. Forse, una maggiore sistematicità avrebbe reso più evidenti e più immediatamente fruibili ipotesi e linee interpretative pure presenti, ma che rischiano di passare quasi inosservate di fronte alla godibilità ed ampiezza delle esemplificazioni e della casistica.

MARIA I. MACIOTI

GIUSEPPE LIMONE, *Tempo della persona e sapienza del possibile* vol. I, *Valori, politica, diritto in Emmanuel Mounier*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1988, pp. 424; vol. II, *Per una teo-*

retica, una critica e una metaforica del personalismo, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1990, pp. 555.

Si tratta di una poderosa ricognizione critica del pensiero, sia teoretico che più strettamente politico, del fondatore del «personalismo», secondo un'ottica rigorosamente filologica che però non chiude gli occhi sulle conseguenze pratico-politiche. Intendiamo qui segnalare l'opera, riservandoci di tornare ad approfondire criticamente alcune implicanze particolarmente significative. Preme, comunque, indicarne subito l'orientamento di fondo, che non si smarrisce, come spesso accade, nel facile utopismo di un comunitarismo che ignori il tragico impatto della razionalità tecnico-formale sulla convivenza odierna, insieme con la globalità spuria e l'interdipendenza puramente funzionale, e quindi idealmente adiafora, che questa comporta. Merito di rilievo è inoltre, da parte di Limone, l'essersi sottratto alla suggestione ideologica, che è pur presente, data l'epoca della pubblicazione e il suo caratteristico *Zeitgeist*, nella costruzione della «rivoluzione personalista e comunitaria». Il taglio e l'analisi di Limone sono a questo proposito singolarmente sottili: «il senso del personalismo mounieriano... non è nella fondazione di un nuovo sistema tecnico-sociale, ma, da un lato, nell'aver individuato una strada per l'inserimento pieno e non integrista del credente nella storia e nella cultura laica, e, dall'altro, nell'aver indicato una direttrice di fondo...» (II, p. 523). Al di là, dunque, di ogni tentazione dogmatica, «il senso del personalismo mounieriano... sembra... costituire e mettere a punto una strategia "poietica" propria...» (II, p. 530). Questa strategia fa perno sul concetto di persona inteso come concetto fondante, segno e simbolo di un "volume" che è l'intera storia delle persone, portatrici reali della storia e dei significati che ne esprimono l'intenzionalità.

Altrove, specialmente in *Una teologia per atei* (Laterza, Bari, 1983), ho dato avvio ad un tentativo che per certi aspetti richiama l'intento di Limone, anche se la proposta di una etica come tecnica della convivenza potrà emergere in termini più espliciti.

FRANCO FERRAROTTI

H. MATURANA, *Emociones y lenguaje en education y politica*, Santiago, Chile, Coleccion Hachette/Comunicacion, Ced, 1990.

Di Huberto Maturana, biologo cileno, il lettore italiano forse già conosce *Autopoiesis* (Marsilio editore) e *L'albero della conoscenza* (Garzanti editore), volumi scritti insieme al suo allievo Francisco Varela. Attualmente professore presso l'Università di Santiago, la biografia di Huberto Maturana non è raccontabile seguendo i soliti sentieri che illustrano le carriere dei docenti di fama internazionale. E non perché possano mancare referenze importanti: studiò medicina a Santiago e biologia in Inghilterra e negli Stati Uniti per laurearsi nel 1958 a Harvard.

Ma se il suo nome, congiunto a quello di Varela, ha potuto fare il giro del mondo è stato — credo — per una curiosità metodologica, per un'irrequietezza conoscitiva che distingue la sua attività di biologo da quella di quasi tutti gli altri suoi colleghi. La sua preoccupazione era quella di conoscere finalmente quale fosse il passaggio dalla biologia al sociale, dall'essere vivente all'essere sociale. Insomma, la biologia letta, non dall'interno della storia e dall'interno di parametri disciplinari, ma «rifondata» in quanto riveduta da una preoccupazione diversa. Che ciò non porti a parlare di interdisciplinarietà. Non è questo il problema, né credo che questa parola possa piacere a Maturana. Intorno al 1968 Maturana era giunto alla conclu-

sione che i fenomeni asociali potevano essere compresi soltanto se si intendeva l'operare del sistema nervoso come una rete circolare chiusa da correlazioni interne. Stava maturando la tesi sull'autopoiesi. Poiché la biologia e gli studi sociali sembravano avere preso direzioni di lavoro del tutto distinte, senza reciprocità e congiunzioni possibili, Maturana con la teoria dell'autopoiesi tese ad approfondire l'organizzazione interna dell'essere vivente quale base dell'autoconoscimento e come nuova relazione conoscitiva tra il mondo (non più inteso come un *a priori* esterno) e il soggetto conoscente (che cambia il mondo a se stesso nel mentre conosce). Il mondo esterno conosciuto non è esattamente più lo stesso mondo non conosciuto. Il soggetto conoscente non è esattamente più lo stesso, dopo che ha conosciuto il mondo. La conoscenza è simultanea e biunivoca. La spiegazione di cosa sia l'autocoscienza presuppone già la conoscenza del fenomeno che si vuole indagare.

Ormai oltre i sessant'anni, minuto di statura, vestito sempre in modo *casual*, (quando lo conobbi in Cile era inverno e girava con una sciarpa al collo, che ostentava come Linus la sua coperta), Maturana è considerato dai suoi allievi un maestro. È amato e si sente amato. Sa che le sue parole contano: quando parla, spiega in modo rigoroso e semplice, quasi giocando con una certa somiglianza che egli possiede con Einstein. Il libro che recensisco è per certi aspetti straordinario, per altri il suo carattere forse eccessivamente didattico me lo rende perfino troppo facile.

In questo testo Maturana affronta innanzi tutto il rapporto che esiste tra razionalità e emozioni. Molto lontano da un Mannheim che credeva di dover parlare dei sentimenti e delle emozioni come di «residui» (così che la vera conoscenza è conoscenza emozionale), Maturana reimpianta *ex novo* il rapporto tra mondo dei sentimenti e mondo della

razionalità. Sostiene, dunque, che ogni movimento del conoscere ha una sua base emozionale e che è legato all'organizzazione biologica dell'uomo. «L'uomo si costituisce nel rapporto profondo tra l'emozionale e il razionale» (p. 17). Lungi dall'essere una limitazione al conoscere, l'emozione è «una condizione della possibilità» stessa di conoscere». Il linguaggio stesso, che è quanto distingue l'azione d'un uomo da quella d'ogni altro animale vivente, ha una sua base emozionale, sensuale, sentimentale. E noi conosciamo e possiamo esprimere ad altri quanto abbiamo conosciuto perché siamo sensibili, non solo perché siamo intelligenti. Ma tra tutti i sentimenti possibili, ce n'è uno che è costitutivo dell'essere umano in quanto tale. E questo sentimento è l'amore. Maturana mette in guardia il lettore perché egli non scambi tale affermazione come se fosse il Papa a parlare. Egli afferma ciò proprio in quanto biologo. È nella costituzione della biologia umana che l'amore (inteso come il riconoscimento dell'altro, in quanto altro legittimato a esistere) è alla base della socialità e della possibilità di senso e di vita. «Fin dall'inizio l'amore è l'emozione centrale nella storia dell'evoluzione della specie umana» (p. 23). «Per questo sostengo che l'amore è l'emozione che fonda il sociale; senza l'accettazione dell'altro non può esserci convivenza sociale» (p. 22). Al punto che nella vita umana la maggior parte delle sofferenze deriva da *negazioni d'amore* e che «il 99% delle malattie umane sono attribuibili a negazioni d'amore» (p. 23).

Attento al nuovo problema collettivo e istituzionale che in Cile si sta aprendo col ritorno della democrazia Maturana tenta una strada nuova per giungere a affermare un sistema pluralistico di conoscenze. Non più dall'interno della speculazione filosofica o politologica, non più dal versante delle esigenze civili che fondano la tolleranza come metodo della democrazia, ma propriamente a

partire da una riflessione biologica. Quanto questa strada faccia giustizia di biologicismi spersonalizzanti e anodini e sappia essere feconda intuizione per un'educazione aperta alle diversità, è ciò che il lettore potrà approfondire leggendo il libro.

GIULIANO DELLA PERGOLA

S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro, è possibile il futuro per l'uomo?*, vol. I, Roma, Edizioni Dehoniane, 1991, pp. 332.

Ordinario di Antropologia filosofica all'Università Pontificia Salesiana e attento all'analisi propria delle scienze sociali, Sabino Palumbieri in questo volume è mosso dall'esigenza di leggere, con approccio interdisciplinare, il tempo presente per cogliere le ragioni che l'hanno determinato e per vedere dove andiamo e com'è possibile che l'uomo si salvi, perché l'uomo non muoia e l'umanità non continui a vivere meccanicamente, senza l'uomo.

Sono evidenti e puntuali analisi e progetti; non sono però indicate nel concreto responsabilità sociali e politiche di quanti hanno determinato tanti malesseri. Il prezioso volume concorre a dare dignità e spessore a denunce e proposte sollevate in questi anni da non pochi intellettuali indisponibili a farsi «consiglieri del re»; appare moralmente incombente lo sfondo dei problemi di recente indicati dalla *Centesimus annus* che tanto fastidio ha arrecato a settori del mondo dell'economia. Dunque, con i suoi otto capitoli, un buon libro, molto aggiornato e informato, da meditare non poco perché si eviti che produca il contrario di quello che l'A. desidera: un diffuso senso dell'impossibilità di risolvere i tanti problemi sul tappeto per la loro gravità, invece che la consapevolezza che c'è ancora tempo per cambiare, per contestare, perché si voglia esse-

re e non avere, perché si salvi l'uomo per l'uomo, perché, come sottolinea l'A. vivano anche le ragioni del cuore.

Anche con l'impiego di riflessioni di autorevoli studiosi di scienze sociali (Acquaviva, Alberoni, Ardigò, Fromm, Merton e Ferrarotti) l'A. svolge così la sua indagine accurata su argomenti fondamentali della società contemporanea e mostra preoccupazione per il ricorrente cattivo uso della scienza e per alcune inadeguate realizzazioni della cosiddetta società del benessere. Perché viva la cultura della speranza alla vigilia del Terzo Millennio, perché si riempia di contenuti la libertà, perché il mondo sia penetrato dallo spirito occorrono l'ottimismo dell'intelligenza criticamente fondato e l'ottimismo della volontà purificata dai facili arbitri dei potenti. Il Rinascimento di questo Terzo Millennio richiederà infatti una stretta alleanza tra cultura umanistica e cultura scientifica, nell'interesse dell'uomo, per una giustizia e per una solidarietà che, per dirla ancora con Fromm, esaltino l'essere. Partendo insomma dalla premessa secondo cui l'uomo sta rischiando di morire lasciando continuare meccanicamente l'umanità, l'A. sviluppa le seguenti argomentazioni: è diffusa la paura del futuro e, di conseguenza, è ricercata la sua rimozione nonostante il futuro possa rendere gli individui meno distanti e possa creare la comunità. È invece necessario interrogarsi sul futuro e recuperare nel complesso una cultura panoramico-critica che superi i rischi della cultura della parcellizzazione. Educare significa poi insegnare a decodificare il futuro; bisogna altresì saldare bene scienza, coscienza e prassi, mettere a punto un programma che si faccia progetto. Il futuro, avverte l'A., può essere liberato rinnovando il presente e sciogliendolo dalle cosiddette urgenze (dialogale, culturale, sociale e morale). Per un'utopia fondata e motivata qui l'A. propone la rivisitazione del messaggio cristiano. È possibile e realistica

una lettura ricca di prospettive della storia, verso un orientamento di pace, in vista di una graduale liberazione; purché sia superata la cultura unidimensionale del tempo rappresentata da pragmatismo, futurismo e presentismo, che rende tutto effimero (ma non siamo ormai vittime dell'effimero e delle sue seducenti forze?). La difesa che si dimostra valida è così la futurologia fatta di tecnologia previsionale e di assiologia valutativa: la futurologia rende possibile raddrizzare le linee di sviluppo che emergono (la vera futurologia, si badi, e non certa anti-utopia dai caratteri allucinanti con in sé la morte dell'homo sapiens a tutto vantaggio dell'homo demens). L'A. avverte che il progresso è concetto divenuto troppo ampio e ambiguo: minacciano il vero progresso dell'uomo l'indebolimento del raziocinio critico osteggiato dal potere; l'assolutizzazione del pragmatismo, che comporta rischi da eclissi della ragione; infine, certa diffusa fragilità etica.

A questo punto non mancano prospettive meritevoli di essere riscontrate perché si cresca tutti insieme: tra queste, perché la gente dialoghi con le istituzioni, grazie alla nuova ricchezza rappresentata dall'informazione, l'idea di collegare direttamente il cittadino con il potere politico mediante la strumentazione elettronica, con una sorta di referendum permanente. Occorre insomma risalire la china perché nuove qualità d'impegni evitino frenesia e facciano rendere in politica con poche questioni come quella della transnazionalità delle problematiche ecologiche (è recente, al proposito, una nuova profonda riflessione di Morin sull'esigenza di legare problema ecologico e corretto sviluppo della società e dell'umanità intera). Di qui l'esame dei nuovi scenari. Si tratta di non subire, ma di gestire la rivoluzione mediatica in atto; la telematica e l'informatica per confrontare informazioni e per raggiungere la programmazione; la neofisica applicata alla tecnologia,

con sempre ben presente la trama della vita da rispettare e da valorizzare; con il travaglio del nostro mondo che non ha finito di morire, superabile anche attraverso la presenza attiva della gente comune. Non sono poche le questioni dello scenario antropologico e sociale da superare, avverte l'A.: tra queste, il proletariato informatico, il colonialismo e il neocolonialismo, la fame nel mondo, l'analfabetismo, il sottosviluppo nello sviluppo, lo Stato partitico che ha sostituito lo Stato etico che sembrava finalmente negato. E su quest'ultimo aspetto l'A. si sofferma, ponendo in risalto la micidialità del modo prevalente di fare politica oggi, ove, per la diffusa amoralità, tutto è possibile sull'uomo. Profonde trasformazioni, prosegue l'A., hanno reso inadeguati il lavoro, l'odierna famiglia, i mezzi di comunicazione sociale e così sono diventati non più ragione d'impegno storico conquiste come l'intimità, la dialogicità, la libertà, a svantaggio della vera socialità. La laicità è spesso diventata laicismo e quindi almeno indifferenza religiosa.

L'A. annovera taluni disagi evidenti dell'odierna cosiddetta civiltà: il materialismo strisciante, il macchinismo, l'immediatismo e il consumismo, il narcisismo e la paura, il nihilismo e il piccolo cabotaggio, il neoradicalismo, la solitudine e la fuga, le ansie diffuse, la noia e la nausea, l'angoscia, il senso del vuoto e il nulla dei valori.

Riflessioni condivisibili in tutto o in parte, utili tuttavia a far ripensare al recupero dell'uomo, perché sia protagonista del suo tempo; utili a farci pensare alle responsabilità particolari di noi intellettuali, alla necessità che non ci manchi mai l'«immaginazione sociologica», in vista della socializzazione del potere.

E per trarre una sintetica conclusione perché vivano le condizioni essenziali per un vero Rinascimento del Terzo Millennio, occorrerà ritrovare ragione razionale e insieme ragione del cuore,

equilibrio tra ragione e sentimento. Perché questo possa essere favorito sono indispensabili fantasia creativa e contestazione come proposta alternativa. Il sociale, il politico, il tecnologico vanno piegati all'uomo con un nuovo modello di razionalità etica che rende qualitativo il tempo e domini il futuro, il quale ultimo non può ridursi a essere mero domani. Un'utile proposta, dunque, questo volume che si suggerisce anche al laico come motivo di esame serio delle ragioni dell'angoscia dell'uomo moderno e che sollecita azione e ricerca.

Il volume termina con la promessa di un imminente nuovo studio teso soprattutto a raccogliere indicazioni che rendano credibile l'uomo impegnato che si fa carico di tensione morale e di spirito critico (l'antico «portatore dell'etica»; di weberiana memoria) e aspira a una diversa socialità ove l'uomo torni a vincere, se mai ancora possibile.

ETTORE DE MARCO

GIUSEPPE PONTIGGIA, *La morte in banca*, prima edizione Oscar narrativa, Mondadori, Milano, 1991, pp. 178.

Il libro contiene un romanzo breve — *La morte in banca*, che è il primo libro di Giuseppe Pontiggia — e sedici racconti. Come chiarisce molto bene nella «introduzione» Mario Barenghi, («l'autobiografismo di un testo dipende dal suo orientamento più che dagli argomenti che tratta: cioè dalla inclinazione dell'autore... a perseguire nel proprio rovello creativo, in maniera più o meno esclusiva e consapevole, una verità intima, segreta, annidata nel cuore della sua esperienza vitale...»). Barenghi sostiene che Pontiggia non è mai stato uno scrittore autobiografico. A me sembra che uno scrittore autentico, come appunto Pontiggia, non possa essere altro. Naturalmente, non per proposito. Sono atteggiamenti che non si deliberano.

Non sono un progetto. Sono una necessità, che si manifesta solo per indizi, mai chiaramente, attraverso schegge di esperienza, ricordi, spezzoni di vissuto. Pontiggia è in questo senso aiutato da una rapidità condensata di scrittura che ha del prodigioso. Da uno scorcio fulmineamente tratteggiato, ci fa capire tutta una situazione. Per esempio: «Ogni tanto, per sapere il capoluogo di qualche "piazza" sconosciuta, si ricorreva alla esperienza del caporeparto: quello pronunciava subito il nome esatto, poi si sporgeva dalla scrivania, sorridendo evasivamente e assaporando l'effetto della sua prontezza» (p. 39). Si badi a quello «sporgersi», verso un «effetto» che si suppone di «ammirazione» e che è invece di silenziosa, ironica commiserazione. In questo gioco sottile di contrappunto Pontiggia è maestro. Si veda il matrimonio perfetto che finisce in puntuale uxoricidio, il tradimento in ascensore. Il tutto scritto e descritto in una prosa classicamente composta, senza concessioni allo sperimentalismo che troppo spesso cela il vuoto o la povertà dei contenuti narrativi. In Pontiggia invece si sente la vita premere, quella quotidiana, di incontri fugaci, di figure che presto dileguano. Eppure, ogni cosa, piccolo evento, persona incontrata di sfuggita recano un messaggio da decifrare, lanciano segnali misteriosi, da interpretare e da trascrivere. Quella di Pontiggia è letteratura come vita in apparenza laterale, trascurabile, in realtà più profonda, forse decisiva.

FRANCO FERRAROTTI

M. SERNINI, *La città disfatta*, Milano, Franco Angeli, 1990 (seconda edizione), pp. 528.

Invano per l'ultimo lavoro di Michele Sernini, si cercherebbe un'etichetta ideologica o un riferimento critico teorico in cui collocare *La città disfatta*.

Libro di gran lunga superiore a quelli che tendono a una sintesi culturale sui temi urbani (ma non per questo, a sua volta, non criticabile) *La città disfatta* parrebbe essere un libro monologo, che Joyce ricorda per l'intimo riferimento coscienziale nella scrittura e che Wenders celebra, *on the road*, per una più generale scelta metodologica estetico-culturale. Ma il grande lavoro di sintesi e i molti riferimenti teorici di cui il libro è ricco impediscono che sbrigativamente si possa riassumere in poche righe l'intento complesso che ha spinto l'autore a scrivere *La città disfatta*. (Da qui, anche, per il recensore, una difficoltà particolare, se si vuole parlare appropriatamente di questo libro, al livello teorico cui esso si situa).

Dirò, dunque, per venire al sodo, che del tutto plausibile mi pare la scelta di Sernini di riferirsi agli studi di Boudon e Bourricaud (p. 37) a proposito del mutamento sociale riferito alla città, la quale oggi richiede un livello d'analisi del tutto ricollocato rispetto a quello usato comunemente per parlare della città industriale. Del tutto giustificato (anzi eccellente!), mi sembra dunque il richiamo all'intuizione di Castells, quando parlando delle future trasformazioni ambientali egli pone l'accento sul fatto che «lo spazio dei flussi sostituirà lo spazio dei luoghi (p. 51)». Sebbene forse troppo sbrigative (p. 63), trovo che le critiche di Sernini all'urbanistica tradizionale (quella del piano, che non tiene in conto i fattori sociali, antropologici e culturali, ma che s'affida esclusivamente alla progettazione e al disegno), siano nella sostanza condivisibili, soprattutto perché così ridotta, l'urbanistica si può ridefinire solo come ancella della politica urbana locale e come conoscenza gregaria degli interessi cittadini. Quanto al rapporto utopia/città (pp. 98-108), mi parrebbe che Sernini si soffermi meglio sui limiti che tale rapporto sottintende senza, invece, evidenziare anche le potenti cariche im-

maginative (palingenetiche, a volte, oppure correlate a cosmogonie e a produzioni di diversi ordini possibili) che le utopie ebbero nella storia dell'uomo e delle civiltà. Sul lungo capitolo «Del debito nei confronti della teoria» (pp. 115-254), non vorrei qui entrare nel merito. Lo spazio d'una recensione mi impedisce di intrattenermi su questa parte de *La città disfatta*, la quale, da sola, potrebbe costituire un autonomo volume metodologico e teorico. (Sull'opportunità d'averlo inserito qui si potrebbe discutere, ma il problema centrale resta altrove).

Due doverose notazioni tuttavia per quanto riguarda il paragrafo dedicato alla sociologia (pp. 235-243). La prima si riferisce al fatto che Sernini non distingue i sociologi positivisti-consensualisti-integrazionisti dagli altri, critici e conflittuali, additando così, nella sola categoria «sociologia», un alveo di riferimenti culturali che, invece, si prestano a discriminanti interpretative molto divergenti tra loro (l'analisi teorica «per discipline» è sempre foriera e allusiva di corporativismi). La seconda è che, secondo me, tenere aperta la «crisi della sociologia», anziché chiuderla o considerarla superata, — come sembrerebbe auspicare il testo — è operazione rispondente al vero, è atteggiamento speculativo fruttuoso e prodigo di innovazione, è elemento su cui riflettere per costruire una critica alla sua tradizione positivista. Sernini lancia poi l'ipotesi minimale che innanzi tutto la città debba essere per tutti «comoda» (307-336). Chi potrebbe essere in disaccordo con lui? Salvo però subito aggiungere che la parola «comoda» sottintende molte cose, anche molto diverse tra loro. La città consumista, per esempio, è un tipo di città comoda. E con ciò? La categoria teorica della comodità banalizza la questione e la problematizza.

Il discorso metodologicamente «alto» di Sernini è, invece, quello legato alla sua capacità di distinguere sempre la

scala dell'ordine urbano, da altre forme di ordine. In lui il principio post-naturalistico e anti-naturalistico che governa la città non segue le sciocchezze, facili mode liberal-populiste (p. 49) degli ambientalisti. Non è un caso che Sernini, citando Rousseau, concluda il suo libro dicendo: «Colui che nell'ordine civile vuole conservare il primato dei sentimenti della natura, non sa cosa vuole. Sempre in contraddizione con se stesso, sempre fluttuante tra le sue propensioni e i suoi doveri, non sarà mai né uomo né cittadino». Sono certo che Sernini possa essere oggi considerato un importante interlocutore in tema di teorie urbane. Il suo libro allude ormai a un passaggio teorico decisivo, *quello della città come sistema dissipativo*: «il» tema che coniuga politiche urbane, risorse ambientali, progetto e pianificazione, tecnologie e conoscenza.

Incerto m'è parso il titolo dato al libro poiché di «città disfatta» nel testo si parla solo in un punto e quasi di passaggio. Volume poco didattico, difficile, pieno di solipsismi, forse avrebbe avuto bisogno d'un ulteriore lavoro d'alleggerimento, per essere consegnato definitivamente alla migliore cultura urbana di questo nostro periodo.

GIULIANO DELLA PERGOLA

KURT H. WOLFF, *O Loma! Constituting a Self (1977-1984)*, Northampton (MA), Hermes House Press, 1990 (numero speciale di *Kairos*, II, 3, 1990), pp. 201.

Kurt H. Wolff ci ha abituati a sorprenderci. Nelle sue opere precedenti così come in questa stessa, egli si propone di ricordare e rinnovare continuamente il nostro senso di meraviglia — di sorpresa mista ad ammirazione — per il mondo in cui viviamo e per l'umanità che in esso dimora. Il carattere paradossale della mia affermazione mi sembra

calzare sia la personalità intellettuale di questo autore che sfugge ai ranghi e alle classificazioni, sia la natura dello sforzo che si è proposto con questo volume.

O Loma! può essere letta in molti modi diversi. Seguendo l'indicazione del sottotitolo essa può essere letta come la lenta e riflessiva costituzione di un «sé» o, più precisamente, di un «io» e di un rispettivo «tu» che l'io chiama continuamente in causa; come un «diario meditativo» che, secondo l'indicazione dello stesso autore (p. 10), segnala l'aspetto formale dell'opera, costruita da una sequenza discontinua di brani scritti nel corso di sette anni, cui data e ora conferiscono ordine con una precisione al minuto; oppure questo lavoro può essere considerato come un esperimento fenomenologico in cui l'autore non scrive ma viene scritto dalla scrittura stessa, la quale ne disegna l'essenza umana, trascendentale, trascurando volutamente ogni aspetto empirico, quotidiano. Ancora, *O Loma!* può essere letta come esercizio di questa capacità essenzialmente umana — che tanto preme all'autore e alla quale tanto tempo e sforzo ha dedicato — di mettere tra parentesi le nozioni ricevute, di sospendere «questo mondo» per incontrare, qualunque cosa o persona si desideri incontrare, nei suoi stessi termini; è la capacità di «resa-e-cattura», di tendere verso l'identificazione non soltanto cognitiva, ma anche affettiva con il soggetto. Il libro ammette tutte queste prospettive ed altre ancora, e dunque ha la forma dell'opera aperta, di un'opera che non segue né offre lo schema di un «genere» preciso come quadro di riferimento, come traccia per la lettura. Il lettore, quindi, non è già dato ma deve egli stesso costituirsi nella lettura.

In rapporto ad altri volumi o saggi (citati nel testo) nei quali Wolff ha analizzato in modo sistematico resa-e-cattura, qui l'occasione di resa è totalmente originale: è egli stesso. La sua capacità di meraviglia davanti all'armonia

della natura o dell'umanità, e la sua capacità di indignazione di fronte ai fatti storici inumani ma provocati dall'uomo (come le guerre, lo sterminio sistematico, la minaccia nucleare) vengono messe alla prova attraverso un atto di resa. Wolff interroga profondamente se stesso rispetto alla sua capacità di cogliere, di comprendere i problemi autentici dell'essere umano; egli non è interessato all'uomo quotidiano che dorme, mangia, lavora, né all'«io» quotidiano che insegna, guida l'automobile, fa la spesa. Wolff non è alla ricerca di risposte ma di domande, delle domande autentiche. La speciale prospettiva dell'autore — che emerge nel tessuto del diario anche se non è mai resa esplicita — ha l'obiettivo di porre le sue pagine molto al di là delle mere riflessioni «personali», vuole tendere ad un discorso «relativamente assoluto», ossia universale anche se generato inevitabilmente da un soggetto unico.

L'assenza di una trama narrativa rende il riassunto di *O Loma!* un compito impossibile e, tutto sommato, inadeguato all'obiettivo che si è proposto l'autore. Vi sono temi ricorrenti verso i quali la scrittura si impone come luogo per ritrovarsi, come mezzo per diventare soggetto trascendentale e dunque «immediatamente», autenticamente accessibile anche a se stesso. Questi temi sono in realtà, a mio giudizio, un tema solo: l'inizio. L'anno che inizia viene quasi sempre salutato dall'armonia dell'io con la natura circostante, dall'unità con la musica che ne celebra il primo, o l'ultimo, giorno. Il compleanno del padre, morto quando l'autore aveva dodici anni, viene celebrato dal ricordo, dalla rinascita nella memoria affettuosa, di un figlio che è stato tale per troppi pochi anni. La poesia, che per Wolff è l'espressione più alta dell'attività creativa, svela o forse inventa un mondo nuovo, un mondo più abitabile perché meno dipendente dalle descrizioni letterali e normative che ne fornisce la scienza. La

morte è una fine ma, per l'autore che resta, necessariamente un nuovo inizio temuto ma inevitabile; è l'inizio nei suoi aspetti oscuri di ignoto, spaesamento, irruzione dell'assurdo e dell'incomprensibile nel ragionevole sforzo di venire a patti con essa. L'inizio come tema trascendentale — nelle sue forme empiriche di capodanno, compleanno, poesia ed altre ancora — rassicura l'autore che vi è ancora tempo per fare ciò che deve, per rispondere alla situazione storica presente attraverso «the cunning of reason», la ricerca degli interrogativi autentici.

Tutto questo, e molto altro, viene scritto con pudore, con riservatezza, prestando molta attenzione a non cadere nel pettegolezzo, nella banalità effimera di un momento. Wolff evita di citare nomi, di raccontare attività quotidiane; egli non narra una storia, non racconta una vicenda personale ma prova a descrivere e riflettere come soggetto trascendentale. Sta qui, a mio giudizio, l'aspetto più problematico di questo volume, la netta divisione tra «empirico» e «trascendentale» che segna fortemente le sue riflessioni; il soggetto empirico, avverte l'autore nella premessa, è caratterizzato da età, sesso, affiliazioni sociali, occupazione, opinioni ed attività politiche, ecc., è colui che si trova sull'elenco del telefono; il soggetto trascendentale è l'essere umano spogliato di queste caratteristiche storiche e locali, è l'essere umano universale. Questa dicotomia empirico-trascendentale rende forse conto a livello puramente speculativo delle caratteristiche costitutive dell'essere umano, ma quando essa viene vissuta, esperita e tanto più quando si vuole trasmetterla ad altri perché la facciano propria, la dicotomia si trasforma in dialettica. Nessuno di noi infatti può costituirsi come soggetto trascendentale se non muovendo dalle sue caratteristiche empiriche ed a partire da eventi, fatti, da altri soggetti empirici nel mondo; mi sembra dunque che l'eliminazione sistematica di queste caratte-

ristiche, di queste «informazioni quotidiane», renda più ardua, certamente non più immediata, la comprensione del testo. E non è la densità delle parole, la circolarità dello stile, l'astrattezza del ragionamento effettuate da questa scrittura che richiedono l'impegno del lettore; questi sono fattori superabili attraverso una lettura più lenta, o più profonda. È il prerequisito di *O Loma!*: l'atto di lettura che fa proprie queste pagine presuppone che lo stesso lettore si costituisca come soggetto trascendentale, smetta gli abiti dell'ideologia, delle nozioni ricevute, delle descrizioni letterali del mondo per incontrare questa scrittura per quello che è. Tale costituzione trascendentale non può avvenire se non a partire da un mondo empirico, dalla sua apparente banalità ed assenza di significato.

Ed in effetti, nelle stesse pagine dell'autore emergono inevitabilmente alcuni nomi di colleghi e familiari, alcune attività quotidiane come passeggiare, viaggiare, tenere una conferenza, visitare gli amici, e vengono sempre segnalati i nomi dei luoghi in cui il brano è stato scritto; la scrittura appare sempre effettuata a partire da «fatti» empirici ciclici e ripetitivi come il tempo del calendario e dell'orologio, che la scandiscono. Queste notizie «quotidiane» aiutano il lettore nel suo accesso al testo, ossia ad un'esperienza vissuta e, d'altra parte, testimoniano che non è possibile prescindere completamente, cancellare i caratteri quotidiani di una biografia intellettuale, di una «costituzione dell'io». La comprensione di un'esperienza umana vissuta con una tensione trascendentale è necessariamente mediata, per chi la vive e per chi la fa propria, dagli elementi empirici che vuole trascendere. Ciò significa, a mio avviso, che è necessario esplorare con maggiore cura il limite oltre il quale il pudore si trasforma in vergogna, la riservatezza in reticenza, e l'autobiografia perde la sua virtualità di narrazione universale e

diventa pettegolezzo; tale limite è forse più sottile e mobile di quanto Wolff stesso non creda.

Resta comunque la forza dirompente dell'impresa tentata da Wolff, il coraggio di rompere la scorza della tradizione sociologica o di «genere», di ricercare con uno sforzo massimo della ragione

affettiva l'adeguatezza di ciò che fino a un momento prima era per se stesso «falso» e «vero», «buono» e «cattivo». Il coraggio, in fondo, di porre soprattutto le domande destinate a non avere né trovare risposta.

CONSUELO CORRADI

Summaries in English of some Articles

FRANCA BIMBI — *Intimate relationships between fathers and mothers: the Italian case.* The Author notes that Italy shows, during the past fifty years, a structural change in its demography. More recently, the pace of this change has been accelerated. However, major differences persist between the North and the South of the country. As compared with the other European countries, Italy also shows a tendency which is quite peculiar: sons tend to remain in the original families much longer than their European counterparts. In this respect, one might say that in Italy familism and individualism coexist. No wonder that in Italy strong intergenerational ties persist. This means that basic concepts, such as individualism, should be critically reconsidered.

GIULIANO DELLA PERGOLA — *From Pinochet to Aylwin.* The Author briskly goes over the last twenty years of Chilean history, dwelling in particular on the special nature of *Unidad Popular* of Salvador Allende and on the gross oversimplification which has tended to equate Pinochet's regime with Mussolini's fascism. The Author maintains that only in the curtailment of civil rights it is possible to detect a similarity among authoritarian regimes. The victory of Chilean Cristian Democracy in december 1989 out of seventeen political parties belonging to the *Concertacion democratica* is carefully analysed and, with the advent to power of Aylwin, the issue of "continuity" and "discontinuity" with the Pinochet's government becomes crucial. Although Chile never had to face the tragic social inequality that has traditionally plagued Brazil, it is a fact that the middle class has been constantly shrinking to a meager ten per cent. A final section of the essay deals with the overwhelming importance of Santiago, the capital of Chile, which by itself alone counts for more than half of the whole chilean population. Pollution, industrialization, zoning laws, a proper balance between private and public urban traffic — these are some of the themes tackled by the Author in order to offer an up to date picture of present day Chile.

DIEGO GIACHETTI, FRANCESCO RACCO — *"Quaderni rossi": between marxism and sociology* — While Marx and marxist thought are all too easily dispensed with, it seems interesting to go against the grain of those intellectuals who are too eager to be in tune with the fashion of the time. According to the Authors, Raniero Panzieri, the promoter and inspirer behind the "Quaderni rossi", a short lived but seminal Turin magazine, belived in a marxism that had to be non dogmatic and that it should have been understood as a model for social science and not as a philosophy of history. In their view, the "marxian sociological method" would have enabled social scientists to overcome the onesidedness of classical political economy. The "Fiat research" is interesting from this point of view as a telling example of applied marxism, quite, far both from dogmatic doctrinairism and from blind empiricism. Unfortunately, "marxism as sociology" was bound to be buried under the heavy coat of pseudo-marxist dogmas.

Pubblicazioni ricevute

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

2

anno XXVIII aprile-giugno 1990

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 16.000 - per l'Estero L. 27.000
Abbonamento annuo 1990: per l'Italia L. 52.000 - per l'Estero L. 82.000
c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

S o m m a r i o

Saggi e ricerche

- S. BURGALASSI**
Lo stato della sociologia della religione in Italia, oggi (1990) p. 135
- A. FADDA**
Diritto e conoscenza sociologica » 155
- G. ROSSI**
Dall'interazione alla relazione sociale: un problema di sociologia della conoscenza » 167
- G.B. SGRITTA**
La crescita dell'adolescente tra familiarizzazione e socialità limitata » 181

Note e commenti

- A. MONTANARI**
Rivoluzione, razionalizzazione e terrore » 201
- D. PACELLI**
Il problema della legittimità in Guglielmo Ferrero » 207
- S. PROSERPIO**
L'immagine del ruolo insegnante nella stampa quotidiana » 215
- S. TABBONI**
I tempi della Rivoluzione francese » 231

IL POLITICO

Fascicolo 157
(anno LVI Gennaio-Marzo 1991)

FERRUCCIO FOCHER — L'umanesimo politico di Hannah Arendt

MIRELLA LARIZZA — Il Burke di Vittorio Beonio-Brocchieri

ANNA FUSTINONI — Metodologia e ricerca nell'opera di Vittorio Beonio-Brocchieri

CINZIA ROGNONI VERCELLI — La prima organizzazione internazionale dei federalisti: l'UEF

AGLAIA PAOLETTI — La presenza femminile nelle assemblee parlamentari. Per un'analisi comparata

MICHELE TRIMARCHI — Ideologia, informazione e rent-seeking: la relazione principale-agente nel mercato elettorale e il ruolo di partiti politici

Convegno Italia-Turchia: Due punti di vista a confronto

FARUK BIRTEK — The Turkish Adventures of the Durkeimian Paradigm (Does History Vindicate M. Labriola?)

BINNAZ TOPRAK — Surviving Modernization: Islam as Comunal Means of Adaptation

GUN KUT — The Future of Nato and Southern European Security

HAMIT BATU — Italy and Turkey: Closer Relations in the Meditteranean

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

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

SOMMARIO

F.F. — L'Italia affoga nelle «sabbie immobili», accompagnata dal coro dei portaborse sublimati	III
--	-----

SAGGI

F. BIMBI — Madri e padri: relazioni asimmetriche e forme dell'intimità nel caso italiano	1
A. RICCIO — Libero esame dei Promessi Sposi di Salvatore Nocita	15

INTERVENTI

D. GIACCHETTI, F. RACCO — «Quaderni Rossi», tra marxismo e sociologia	26
G. PALERMO — L'aggressività e il futuro della società	32
P. CRESPI — Rifondazione e partitocrazia	36

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

G. DELLA PERGOLA — Da Pinochet ad Aylwin	42
L. GIULIANO — Il gioco di ruolo come paradigma del sociale	59

CRONACHE E COMMENTI

E. DE MARCO — A proposito di Cristoforo Colombo	76
M. MARRONI — Conferenza Ocse sull'immigrazione: principi e basi giuridiche.	80
M.I. MACIOTI, R. CIPRIANI, E.C. DEL RE — Sociologi della religione nel verde dell'Irlanda	87
F. MANDILLO, A. RICCIO — Una riflessione laica sulla preghiera	93
F. FERRAROTTI — In memoria di Ilio Adorisio	101
F. FERRAROTTI — In memoria di Angelo Bonzanini	103

SCHEDE E RECENSIONI	105
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH	120
----------------------------	-----

LA CRITICA SOCIOLOGICA

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

L. 18.000