

La Critica Sociologica



104. INVERNO 1992-1993

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 60.000 (IVA compresa)
una copia L. 16.500

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 110.000
per i paesi extraeuropei L. 130.000

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

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prencestina, 468 - Roma

Fotocomposizione San Paolo - Tel. 51.40.825 - Roma

Finito di stampare nel marzo 1993

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

104. INVERNO 1992-1993

ottobre-gennaio

SOMMARIO

F.F. — Italia 93: ladri, stenterelli, prime donne III

SAGGI

V. LANTERNARI — Donna e immagine femminile nella civiltà cristiana 1

G. LANZAVECCHIA — Europa e tecnologia 19

INTERVENTI

G. DELLA PERGOLA — I collusi 25

M. MACIOTI — Cina e Cinesi 27

F. BORIANI — Lo scetticismo di Giuseppe Rensi 33

S. MELLINA-A. ROSSI DORIA — Per una società multiculturale 39

G. GADDA CONTI — Detto tra noi 48

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

S. MELLINA-C. MELLINA — Emigrare. Quando vince la sconfitta 52

CRONACHE E COMMENTI 66

SCHEDE E RECENSIONI 81

INDICE TEMATICO 92

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES 100

In copertina: "Le photographe des Ponts" — Saint Etienne, 1931 o '32 —
c/o Maurice Muller - 17 Rue Royet - 42000 Saint Etienne.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 22 febbraio.

Italia '93: ladri, stenterelli e primedonne

Ovunque uno stenda la mano, la ritira sporca di fango. Il tanfo cresce. L'aria si è fatta irrespirabile. I partiti politici sono sempre più percepiti come un elemento estraneo nel corpo della Repubblica. La Costituzione li ricorda fuggevolmente come organizzatori della pubblica opinione. Sono rimasti un'associazione privata. Fanno sempre più spesso pensare all'associazione per delinquere. Suggestiscono l'idea d'un esercito d'occupazione ormai abusivo. Correva l'anno 1951. A Chicago faceva già freddo ai primi di novembre. Nel Quadrangle Club dell'Università, al piano di sopra (al pianoterra mangiavano comuni mortali) lo stesso dove si era intrattenuto Enrico Fermi, era venuto una sera a parlare Adriano Olivetti su un tema difficile, alle orecchie dei liberals addirittura scandaloso: Democracy without political parties. A Friedrich von Hayek, arrivato in ritardo di qualche minuto, il noto politologo Herman Finer sussurra nell'orecchio (ma non così a bassa voce che io non lo possa distintamente udire): « Ha appena finito di spazzar via i partiti politici » (He has just wiped out political parties). Se fosse vivo oggi, Adriano Olivetti si prenderebbe una bella rivincita. Quando scrivevo Come muore una classe dirigente, mi domandavo attraverso a quali tappe sarebbe passata la sua agonia. L'agonia c'è ed è forse più lunga del previsto. Piero Gobetti l'aveva detto, nella sua maniera piuttosto lapidaria: l'Italia non ha avuto una rivoluzione politica, come la Francia; non ha avuto una riforma religiosa, come la Germania. Gobetti sperava che avrebbe avuto una « rivoluzione liberale ». No. Una volta di più la carducciana « Itala gente dalle molte vite » sorprende. Per un paradosso esilarante, non privo di involontaria comicità, la rivoluzione italiana sarà fatta dalla casta più conservatrice che si conosca, dai tecnici della regola, dai magistrati. La rivoluzione non sarà una rottura con le leggi e con i codici vigenti. Ne sarà solo la normale attuazione. Un'intera classe politica e dirigente in senso lato — governante e influenzante — è travolta. Si sa finalmente che tutti sapevano, dai ministri agli uscieri, ma tutti avevano, si comportavano come se avessero i tappi alle orecchie, le bende sugli occhi. Siamo oltre la commedia dell'arte.

Siamo alla pochade. Si dirà che la corruzione è fenomeno universale. Certamente. Lo scandalo delle banche Savings and Loans in USA, in cui pare che sia coinvolto il figlio dell'ex-presidente George Bush, non ha nulla da invidiare a Tangentopoli. Ma in Italia si registrano due aggravanti: in primo luogo, non c'è solo l'indebito incremento del costo delle opere pubbliche; talvolta c'è la spesa senza il manufatto, ossia c'è il puro e semplice furto. Si dice che per il post-terremoto in Irpinia siano state pagate centomila case e che neppure una sia stata messa in piedi. Questo tipo di rapina a mano non armata sembra sconosciuto nei paesi anglosassoni. In secondo luogo, c'è qualche cosa di peggio della corruzione. È la lottizzazione selvaggia, vale a dire la spartizione dei posti pubblici in base ai partiti, così da far valere come criterio per la scelta dei dirigenti, ad ogni livello, dai ministeri alle banche alle università, persone leali al partito ma del tutto impreparate al compito e incapaci. L'ubbidienza ha sostituito la competenza. I filtri selettivi hanno lavorato a rovescio. Abbiamo una classe dirigente fatta di mediocri pomposi e fini dicitori. Fatto, se possibile, ancora più grave, è che l'azione doverosa e salutare dei magistrati si compie in un clima di fughe di notizie e pettegolezzi da basso impero o basso cortile. Ci si rallegra dei successi televisivi dei protagonisti di Tangentopoli. Ancora una volta — è legittimo temerlo — i problemi etici si traducono in Italia in atteggiamenti estetici, le questioni morali scadono a esibizioni teatrali. Trionfa su tutto il « particolare ». Guicciardini ha definitivamente sconfitto Machiavelli. Aveva dunque ragione il modesto poeta risorgimentale, alieno dai voli pindarici ma non privo di sale, quando scriveva, nel Brindisi di Girella:

*« Dietro l'avello
di Machiavello
dorme lo scheletro
di Stenterello ».
Buona notte, Italia.*

F.F.

Saggi

Donna e immagine femminile nella civiltà cristiana

Affrontare questo tema vuol dire porsi anzitutto il problema del ruolo della donna nella dottrina cristiana dalle origini ai successivi sviluppi, e, collateralmente, nella prassi della chiesa, specialmente a confronto con il ruolo di preminenza assoluta riconosciuto all'uomo sia nella dottrina che nel magistero. Del resto, la preminenza del ruolo maschile emerse fin dalle origini cristiane, ed ha caratterizzato l'intero sviluppo storico della civiltà cristiana fino ad oggi e ciò, malgrado il rilievo molto importante che da secoli è venuta assumendo nella devozione popolare, poi nella teologia, la figura della Madonna. Ma, se in una prospettiva storico-antropologica si guarda al problema e al tema indicato, occorre riandare alle matrici veterotestamentarie della cultura cristiana, e dunque alla condizione femminile entro l'antica civiltà giudaica.

Per sommi capi, dunque, conviene rifarsi alla storia dei rapporti, lungo un itinerario plurimillenario, fra un principio di « subordinazione » della donna nella società, e quel principio che Rosemary Ruether denomina, in opposizione al precedente, di « equivalenza » tra i sessi, e che noi chiameremo « pariteticità ». Tuttavia, è bene precisare che la (detta) nozione di pariteticità qui usata implicitamente si ispira a criteri valutativi assolutamente nostri, ossia occidentali moderni. Essa implica l'idea di un ugual grado di emancipazione tra i sessi in fatto di diritti civili, sociali, giuridici e politici. Questa determinazione è da tenersi presente, soprattutto se, come stiamo per indicare, ci sembra inevitabile un riferimento al confronto fra la civiltà occidentale moderna e l'insieme assai vario delle culture « tradizionali », un tempo denominate « primitive », riguardanti le popolazioni extraoccidentali e premoderne del Terzo Mondo. Infatti, come ha in proposito mostrato l'antropologo inglese Evans Pritchard, se è vero che anche nelle società cosiddette primitive l'autorità e il potere politico spettano univocamente all'uomo (e dunque sotto questo rispetto la donna si trova in uno stato di soggezione), tuttavia vige in queste società una divisione netta di mansioni lavorative e sociali tra i due sessi, per cui senza alcuna conflittualità esplicita né implicita si stabilisce un equilibrio

coerente e durevole nella vita comunitaria. In realtà, si può dire che tra le società tradizionali manca l'aperta e consapevole interferenza di ruoli tra i sessi, quale emerge in forma decisa nella società occidentale, specialmente dall'età industriale, ma che ha lontanissimi precedenti — almeno in forme latenti — fin dall'antica civiltà religiosa giudaica. Perciò non si può parlare in modo appropriato — secondo Evans Pritchard — d'uno « stato d'inferiorità assoluta » della donna nelle società tradizionali, se si considera dall'interno il problema, rinunciando a presupposti ideologici che provengono etnocentricamente — dunque esternamente — dai nostri costumi e schemi mentali moderni.

Partendo dalla Bibbia, attraverso la storia bimillenaria della dottrina cristiana si arriva ad un contrasto dappprincipio latente, poi sempre più esplicito, e che in tempi moderni si pone in modi ben manifesti, da parte di una base social-religiosa che viene assumendo consistenza via via crescente, ed una consapevolezza sempre più marcata nell'invocare il principio della « pariteticità » sul piano sia religioso che sociale e civile. Quanto alle sfere propriamente liturgica ed ecclesiastica, si sviluppa una diversificazione di posizioni nell'ambito della dottrina e della prassi ufficiale della chiesa. Particolarmente quest'ultima risulta tuttora ancorata ai presupposti biblici e paolini della subordinazione femminile. La tesi della subordinazione della donna, del resto prevalsa come dominante per l'intero corso della storia del cristianesimo, veniva proposta con enfasi a partire dalla tradizione tardo-paolina del Nuovo Testamento. In successive tappe veniva poi rielaborata e riconfermata dalla Patristica, dal cristianesimo medievale e dal protestantesimo. Corrispondentemente la tesi della « pariteticità » rimaneva in posizione costantemente minoritaria e marginale, anche se in termini impliciti più che espliciti trovava i suoi primi pronunciamenti proprio nei testi evangelici, e precisamente nella vita di Gesù. Ma fu nel tardo Medioevo che la rivendicazione del diritto alla parità tra ruolo maschile e femminile nell'ambito della chiesa trovava la prima aperta difesa da parte di movimenti e gruppi che la chiesa ufficiale condannò immediatamente come ereticali (secc. XIII-XIV). Soltanto ai nostri tempi si è venuto manifestando un risveglio attivo e tenace nel rivendicare la parificazione dei diritti religiosi e sacerdotali, da parte di alcune chiese liberali, sull'onda del più generale movimento di riaffermazione del ruolo autonomo della donna nella società e nelle più varie sfere di attività e funzioni.

È da segnalare che il principio di subordinazione femminile ha trovato sistematicamente, per la dottrina e per la prassi ecclesiastica, il suo primo modello e supporto ideologico in vari enunciati dell'An-

tico Testamento, e nell'interpretazione data a certi contesti narrativi in esso contenuti. Un elemento importante in questo senso era fornito dalla rappresentazione maschile del creatore-ordinatore del mondo, e così pure dal principio fissato da Dio dell'autorità paterna; mentre si può dire che il *leit-motiv* di una inferiorità morale, ontologica, intellettuale della donna percorre i più diversi libri dell'Antico Testamento, partendo dall'idea-base della donna data come originaria causa del peccato e della caduta del genere umano. Dal che deriva l'immagine, ideologicamente indotta, della donna come « tentatrice », disobbediente (Eva) in contrapposizione con la donna idealizzata e sublimata (Maria), umile, obbediente, casta.

Contro tali rielaborazioni ideologiche e teologiche dei testi veterotestamentari altri elementi si prestano invece ad essere valutati come positivamente inclini al presupposto della « equivalenza » dei ruoli: in particolare il fatto (*Genesi* 1:27) che l'uomo e la donna sono presentati come « creature di Dio », « immagini di Dio », partners pari fra loro. Ma ancor più chiara è in Paolo (*Galati* 3:28) l'intenzione parificatrice, almeno in senso spirituale, là dove è scritto « Non v'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna; perché tutti siete una sola persona in Cristo ». Oltremodo importante è poi il riconoscimento dato da Gesù stesso ad un grande numero di donne generalmente d'umile origine, come « costantemente fedeli » a lui, diversamente da tanti uomini che non credono in lui o lo rinnegano. Gesù ammette donne nella comunità catechetica ad ascoltare e apprendere il nuovo Verbo: ciò che non era ammesso fare alle donne giudee nella società e nella religione da cui Gesù stesso proviene. Si pensi all'episodio di Marta e Maria (*Luca* 10:38-42) nel quale, come noto, Gesù si contrappone energicamente ai canoni comportamentali e ideologici vigenti nella sua società, sostenendo che è più importante, per una donna, dedicarsi alle cose dello spirito ascoltando le di lui parole, che attendere alle faccende di casa. Il vangelo di Luca parla di Anna « profetessa » (*Luca* 2:36): dunque di una donna dotata di carisma. Gesù fa miracoli alle donne non meno che ad uomini: la suocera di Pietro, l'Emorroissa, la figlia di Giairo, la Cananea (*Matteo* 17:2; *Marco* 5:38,21; 7:24). Egli accetta il profumo versatogli da una peccatrice (*Luca* 7:37); si lascia seguire da donne unitamente con uomini (*Luca* 8:2); Maria Maddalena, già indemoniata e grande peccatrice, Giovanna moglie di Cusa, Susanna, e altre. Del resto, a ben valutare il rilievo della donna in rapporto a Gesù, significativo è il fatto che nei vangeli Gesù risorto si mostra (*Matteo* 28:1; *Marco* 16:9 sgg.) anzitutto alle donne, le quali l'annunziano agli apostoli, mentre è oltremodo dimostrativo della piega discriminatrice presa subito dopo di Gesù dal cristianesi-

mo verso la donna, il fatto che Paolo stesso (I *Corinzi*: 15) alteri la testimonianza dei vangeli ed escluda le donne dal racconto della resurrezione. Scrive egli infatti: « Cristo risuscitò il terzo giorno, secondo le scritture, e apparve prima a Cefas e poi ai dodici, dopodiché a più di cinquecento fratelli riuniti... e quindi a Giacomo e a tutti gli apostoli ».

Dunque con Paolo « sono scomparse le donne ed è ristabilita la gerarchia » (Augello), vigente tra uomo e donna nella civiltà religiosa giudaica tradizionale, secondo la quale la donna non entra mai in rapporto diretto con la sfera sacrale. Così il concilio di Elvira (circa 300 d.C.) in Spagna prescrive il celibato dei sacerdoti. E da Tertulliano apologista trae avvio (*De monogamia, De castitate ad uxorem*) una vera campagna che noi oggi diremmo « antifemminista »: con l'indicare nella donna « la porta dell'inferno e la collaboratrice di Satana ». Così la donna viene esclusa dal sacerdozio, e tanto gli Apologisti quanto i Padri della chiesa (Ambrogio, Agostino) riaffermano il « segno » di riserva destinato a lasciare un'impronta profonda e durevole sugli sviluppi plurisecolari del cristianesimo.

Certamente, non sono totalmente assenti neppure in Paolo tratti nei quali si riconosce ad alcune personalità femminili una dignità ed un rispetto del tutto personali. Il grande apostolo di Tarso indica esplicitamente in alcune donne le leaders di gruppi cristiani, nomina (*Romani* 16:7) Junia « insigne fra gli apostoli », Priscilla che con suo marito Aquila ospita in casa propria la *ecclesia* dei cristiani (I *Corinzi* 16:19), Febe « diacona ». Tuttavia i detti riconoscimenti singoli e individuali vengono fin dappprincipio ridimensionati e corretti dal crisma corrente della subordinazione femminile che sul piano dei rapporti civili, familiari rimane l'unico valido all'infuori del piano spirituale. Scrive Paolo in proposito (I *Corinzi* 11:3): « Cristo è il capo d'ogni uomo, l'uomo è il capo della donna, Dio è il capo di Cristo », e con insopprimibile tradizionalismo raccomanda a ognuno di accettare il ruolo che si trova originariamente ad occupare: « Ognuno rimanga nella condizione che il Signore gli ha assegnato » (I *Corinzi* 7:17-24). Poiché la società giudaica del tempo è rigidamente patriarcale, il monito paolino equivale, per la donna, alla supina accettazione della propria condizione di subalternità e marginalità sociale, coniugale e religiosa.

A questo punto, poiché tutti i riferimenti neotestamentari alla subordinazione attribuita alla donna provengono dall'ordinamento socio-religioso proprio della civiltà giudaica, non ci si può esimere dall'obbligo di riesaminare, benché sommariamente, le fonti storiografiche e antropologiche del giudaismo per spiegare e collocare storicamente la dottrina cristiana sul problema della donna, entro

la matrice che le è propria, quella dell'ordinamento socio-religioso giudaico, rispetto al problema in questione.

Anzitutto conviene riflettere sul sostrato socio-culturale e socio-economico più antico dal quale proviene la civiltà giudaica: civiltà originariamente caratterizzata da una struttura pastorale e patriarcale. Trapiantandosi in Canaan in mezzo ad una civiltà locale tipicamente agraria — dove la donna ha un ruolo fondamentale nella coltivazione —, la civiltà giudaica veniva a trovarsi dinanzi a un modello culturale per più rispetti contrapposto al proprio. Alla diversa struttura socio-economica d'origine delle due civiltà e popolazioni — Ebrei immigrati, indigeni cananei — si deve aggiungere la contrapposizione squisitamente religiosa, data dalla rivelazione mosaica e dall'affermazione « rivoluzionaria » (Pettazzoni) del monoteismo, di fronte al politeismo agrario e al culto della fecondità-fertilità, caratteri fondamentali della civiltà cananea come di tutte le società agricole dell'antichità mediterranea e vicino-orientale. Infatti nella religione cananea un posto preminente è dato alla coppia divina Baal-Astarte, e al congiunto culto della fecondità-fertilità. In queste condizioni, lo scontro polemico sorto fra lo Yainismo e il politeismo contribuiva a promuovere nella popolazione ebraica, fin dall'origine del suo stanziamento in Canaan, un energico senso d'identità etnica e religiosa, decisamente contrapposta ai tratti più caratteristici e compromettenti del politeismo nativo (Lanternari '76). Rinnegando dunque la pluralità di enti divini, si rinnegava, più in particolare, il ruolo della divinità femminile, dei suoi miti e rituali di fecondità. E si affermava con forza, in opposizione, il marchio patriarcale della propria origine etnico-culturale, escludendo dal culto l'elemento femminile, visto inevitabilmente come pericoloso e contaminante.

Può dunque comprendersi, sul piano di un'analisi storico-antropologica, che le prime componenti della misoginia religiosa della tradizione giudaica antica trae le sue radici lontane dalla arcaica struttura pastorale — e dunque patriarcale — della società, e dalla forte contrapposizione insorta in seguito all'incontro-scontro con la civiltà cananea politeista, contadina, già dedita a culti agrari e sessuali. Da queste premesse può trovare una ragione storica la ideologia social-religiosa della subordinazione femminile, come tratto saliente e durevole dell'ordinamento socio-religioso dell'Ebraismo.

A guardare da vicino, infatti, la posizione della donna nell'antica civiltà giudaica, emerge dall'Antico Testamento che la donna è considerata « proprietà » del maschio: proprietà del padre finché è nubile; del marito, dopo sposata. L'adulterio è violazione della proprietà maschile. La nubile che si unisce con un adultero viola

i diritti del padre al quale ella appartiene, ed è messa a morte per lapidazione insieme con il partner adultero; la donna sposata che commette adulterio è messa a morte (con il partner) perché ha violato il diritto di proprietà del marito (*Deuteronomio* 22:13-29). Si vedano i passi di *Numeri* (5:11-31) circa il duro obbligo assegnato alla donna sospettata di adulterio, cioè di subire la ordalia dell'acqua amara (Destro), mentre il marito non può essere accusato dalla moglie d'infedeltà se pratica prostitute.

Se da un lato l'Antico Testamento riconosce la virtù di figure femminili forti come Deborah potente profetessa, la nobile Ruth, la salvatrice del suo popolo Esther, la « diplomatica » Tekoa per il cui tramite Samuele riconcilia David con Absalom, la donna è presentata soprattutto e univocamente come divino strumento di procreazione e di perpetuazione del popolo privilegiato con il quale Dio strinse il Patto di alleanza. La sua funzione è quella di moglie casta, umile, lavoratrice in casa, servizievole verso il marito e pronta a sovvenire ai suoi più elementari bisogni (*Proverbi* 31:10.31). Ella è anzitutto una procreatrice, tanto che la sterilità è la più grave delle umiliazioni per lei, ed è intesa addirittura come segno di punizione divina di qualche peccato, mentre la fecondità è protetta da Dio fin dalla generazione di Abramo (si pensi alla tarda fecondità di Sarah moglie di Abramo, effetto della grazia divina). Ma se la fecondità e il matrimonio sono sotto la protezione di Dio (il matrimonio è il simbolo del Patto), importante si rivela la norma che chiamerei di « endogamia etnica », che cioè ammonisce di evitare l'unione con donne straniere (*I Re* 11:1-8), in quanto queste facilmente tenterebbero di promuovere sugli uomini l'abiura dalla fede ancestrale. La donna dunque è portatrice di un valore fondamentale: quello della procreazione, ma solo a condizione che la procreazione significhi continuità di fede religiosa.

Si deve aggiungere che, seppure nel corso dei tempi vennero riducendosi certe norme particolarmente dure riguardanti la donna — dal VI sec. a.C. furono eliminate la pena di morte per l'adultera, e la prova ordalica per la donna sospettata di adulterio —, tuttavia più severe contemporaneamente divennero le norme riguardanti le restrizioni comportamentali della donna nel Tempio o nella Sinagoga. E la tendenza misogina si affermò vieppiù finemente con l'Ecclesiaste, per il contributo dei Farisei (Carmody).

Significativamente l'*Ecclesiaste* ammonisce che « dalla donna ebbe inizio il peccato, per colpa sua tutti moriamo », e ancora: « È preferibile abitare con un leone o con un drago piuttosto che stare con una donna cattiva... Ogni malizia è piccola di fronte alla malignità della donna, che si abbia la sorte del peccatore! » (*Ecclesiaste*

25:12-16). Chiaramente, ormai dal principio delle interdizioni d'ordine religioso riguardanti i rapporti della donna con la legge (*Torah*) e con il Tempio, si è passati in questa fase storica ad una svolta che comporta una ideologia misogina generalizzata. Dunque v'è una prima fase del processo misogino nella quale la donna è emarginata — e sottovalutata specificamente in campo strettamente religioso. Una peculiare testimonianza di essa la si ritrova in *Levitico* (15:18) dove è fissata la esclusione della donna dal sacerdozio ed è sottolineata la sua impurità segnata dal sangue mestruale. D'altra parte, la fase più avanzata, quella della misoginia generalizzata, può essere bene documentata a cominciare dal quadro contenuto in *Proverbi* (31:10-31), dove si illustrano doveri e mansioni della donna « perfetta », e si premette, al quadro in questione, una significativa domanda ispirata al più assoluto scetticismo: « La donna perfetta, chi sa trovarla? ». Ovviamente, la donna « perfetta » è quella — come recita il testo — devota al lavoro, alla tessitura, alla coltivazione, alla cucina in casa, al mercato, alla custodia della casa. Ella provvede a dirigere la servitù, è solerte, instancabile, fa elemosina ai poveri, e soprattutto quanto ella fa, deve rispondere a un preciso obiettivo: « far sì che in casa suo marito sia onorato dagli uomini, sedendo e trattenendosi a parlare con loro ».

La misoginia dell'*Ecclesiaste* e dei *Proverbi* si sviluppa più tardi, nel secondo secolo, in sede extra-biblica nella *Mishnah*. Qui la donna viene esclusa dalla nozione di « santità », poiché questa si applica solamente all'uomo, e la femminilità è concepita come mera deviazione della mascolinità. La donna viene presentata come creatura pericolosa, per la sua incontenibile potenzialità sessuale. Il *Talmud* afferma a sua volta l'esclusione della donna da ogni diretto rapporto con la *Torah*: un rapporto che investe soltanto l'uomo. Tanto che al padre si preclude la possibilità di insegnare la Legge alle figlie, e si delimita tale possibilità soltanto nei confronti dei figli maschi.

L'originaria parziale ambivalenza della visione giudaica della donna riconosce a costei, secondo il *Talmud* il ruolo sacrale di compagna dell'uomo nel matrimonio. A sua volta il matrimonio è inteso come simbolo del Patto con Dio e la stessa unione sessuale degli sposi rappresenta simbolicamente l'alleanza di Dio con il popolo d'Israele. Ma d'altra parte, nel medesimo *Talmud* in relazione alla strutturale « impurità » femminile la donna ritrova una netta riconferma della sua discriminazione religiosa, della sua subordinazione sociale, di una sua ideologica denigrazione. Non senza senso, il testo della preghiera rabbinica tradizionale suona con la formula seguente: « Ti ringrazio o Signore, per non avermi fatto donna, per non

avermi fatto schiavo, per non avermi fatto “gentile” ». Il pregiudizio generalizzato, ormai biologicamente definito e ideologicamente indotto contro la donna, evidentemente fa corpo unico con il pregiudizio sociale contro lo schiavo e con il pregiudizio etnico contro il « non-ebreo » (= « gentile »).

Possiamo dire a questo punto che nel Giudaismo il fondamentale principio della subordinazione del ruolo femminile è il prodotto storico-culturale di antiche strutture patriarcali pertinenti all'originaria società pastorale, e insieme di quell'arcaico presupposto d'ordine magico riferibile alla nozione d'impurità femminile legata al sangue mestruale come elemento magicamente contaminante. Si tratta di un tabù vigente nella grande parte delle società tradizionali o primitive (Douglas; Steiner). Ma nel Giudaismo esso viene enfatizzato caricandolo di implicanze ideologiche, congiunte con il tema del peccato originale inteso come dovuto a primaria responsabilità femminile (Eva).

Il nuovo germoglio del cristianesimo nasce dal tronco di questa matrice storico-culturale, dalla quale riceve imprescindibili eredità circa i principi che riguardano il ruolo della donna e ne regolano la posizione rispetto alla chiesa, in particolare l'ufficio del sacerdozio. Con il cristianesimo si prolunga dunque nei secoli la posizione di subordinazione femminile, con le sue motivazioni d'origine veterotestamentaria e d'ordine religioso. Ma un importante, nuovo ruolo positivo si apre alla donna nel cristianesimo *sul piano spirituale*. A lei è riconosciuta e attribuita una personalità attivamente partecipe, consapevolmente intraprendente e valida esponente dei nuovi valori religiosi.

S'è accennato alla valorizzazione positiva data da Gesù alla presenza e partecipazione della donna nella vita e nell'istruzione religiosa, e s'è detto del riconoscimento dato a numerose donne come portatrici e testimoni della nuova fede. Questo atteggiamento a suo modo rivoluzionario rispetto alla tradizione giudaica era destinato a trovare spontaneamente favore, a livello di comportamenti degli strati di base, nel processo di diffusione del cristianesimo in Occidente, presso società fondamentalmente caratterizzate da un'economia contadina, e generalmente seguaci di culti politeistici includenti inevitabilmente almeno una figura di grande divinità femminile.

In effetti una certa rilevanza veniva spontaneamente guadagnando il ruolo della donna allorché il cristianesimo della prima fase apostolica, come tipico movimento (palestinese, e indi romano) indotto e diretto da « carismatici itineranti » (Thiessen), passava alla fase ellenistica e romana nella quale erano le « comunità locali » ad acquistare un peso determinante. Infatti entro le comunità locali

spesso la donna aveva modo di affermarsi come protagonista. L'aveva notato San Paolo, come s'è detto a proposito di Priscilla e di altre donne.

Se questa nuova condizione della donna da un lato faceva la sua spontanea comparsa a dispetto dei principi discriminatori enunciati dalla teologia e dai concili, d'altra parte non si può trascurare il fatto che l'immagine d'una divinità femminile importante, presente nei culti tradizionali precristiani (in Palestina come a Roma) non facilmente poteva dissolversi, come di fatto non si dissolsero affatto, anzi tenacemente perdurarono in vita le figure delle divinità pagane nell'immaginario religioso delle masse. Con esse si perpetuavano le relative abitudini e celebrazioni rituali vischiosamente collegate con date calendariali determinate, con momenti critici della vita agricola e civile. Apologisti come Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano, ed autorevoli esponenti della Patristica (S. Agostino principalmente) testimoniano ampiamente la resistenza di culti, costumi, atteggiamenti mentali « pagani », cui il cristianesimo rispondeva sia polemizzando e reprimendo (Pezzella), sia adattando in senso nuovo modelli arcaici altrimenti compromettenti (Lanternari '55; Ginzburg).

Entro questo processo storico dialettico di riplasmazione e rinnovamento dei culti tradizionali, si colloca la grande insorgenza della figura di Maria a livello culturale. La diffusione del cristianesimo in Occidente è accompagnata e segnalata a partire dal quarto secolo, dal sorgere di un culto popolare tributato a Maria. Ed esso può ben corrispondere alla posizione dottrinale assunta nei confronti del ruolo della donna, incentrato su una maternità squisitamente « spirituale ». Infatti l'espansione del culto mariano a livello rurale prima che a livello urbano, costituisce l'espressione del processo di sublimazione spirituale del ruolo femminile, attraverso una figura simbolicamente rappresentativa degli aspetti emotivi, affettivi, protettivi e rassicuranti della Maternità. La Maternità divina in Maria assume, di fronte ai fedeli e per loro, la somma delle speranze, delle attese e delle certezze di conforto per ogni male e per tutte le negatività dell'esistenza. Non per caso infatti la devozione popolare della Madonna, nelle sue infinite varianti locali, raccoglie ovunque e sempre — fino ad oggi nella religiosità popolare — le espressioni ferventi, commosse e spesso drammatiche di fedeli che accorrono — eventualmente in pellegrinaggio ad un santuario — verso l'immagine della Vergine implorando soccorso e rassicurazione, oppure rendendo grazie (Lanternari '88).

Ma se dall'interno stesso della prassi cristiana del periodo apostolico era spuntata la nuova attitudine a valorizzare in senso spirituale il ruolo della donna, il rilievo assunto via via dal culto della

Madonna a livello popolare in Occidente ha il carattere di un fenomeno assolutamente spontaneo e « di base ». Esso di fatto può bene trovare una sua ragione storico-culturale assai generale, nel sostrato d'origine della civiltà religiosa delle popolazioni rurali dell'Europa occidentale. In esse, come pocanzi accennavo, originariamente predominava quel « paganesimo » tipicamente contestato di una molteplicità di figure divine tra le quali primeggiava di norma una coppia originaria, di una Dea Madre della Terra, preposta alla fertilità e alla fecondità, e del suo paredro maschile, divinità celeste e solare. Ora, secondo una corrente interpretativa assai diffusa nel piano degli studi storico-religiosi, « le componenti essenziali che erano nelle mitologie delle divinità femminili, sarebbero state assunte in eredità dal culto della Vergine Maria » (James; Di Nola). Ma pur nella continuità del passaggio da una « dea » alla figura di Maria madre di Gesù, i valori simbolici, emozionali, psicologici, sacrali hanno mutato segno. Il contesto religioso è cambiato.

In realtà, abbiamo già detto che il primo incontro storico tra una religione monoteista e culti politeisti di società contadine incentrati sulla religione della fertilità, con una grande figura di divinità femminile, si era verificato 13 secoli prima del cristianesimo sotto Mosè in Palestina. Quello era stato, anzi, uno « scontro »; ciò in rapporto alla potente carica « etnicista » nazionale con cui si era affermato dall'origine il Mosaismo. Si spiega pertanto la sua aspra intransigenza contro ogni forma (come recita a ogni passo l'Antico Testamento) di « idolatria », e la chiusura ad ogni compromesso circa le figure di divinità « pagane ». Se ora ci si chiede come spiegare il fatto che il cristianesimo, di fronte ai culti pagani di divinità femminili — culti legati a valori mondani —, come pure di fronte ad ogni culto di divinità pagane, praticò un criterio tanto diverso dal Mosaismo, riassorbendo secondo processi sincretici quei culti e quelle figure divine, dobbiamo riferirci allo specifico carattere del cristianesimo stesso, confrontato con il Mosaismo.

Diversamente dal primo monoteismo, fondato da Mosè, il monoteismo di Gesù inaugura e diffonde un nuovo messaggio fondato su una originale apertura universalistica. Con ciò il cristianesimo rompe la tradizione etnicista e nazionale dell'antico giudaismo. Ma per attuare e rendere storicamente efficiente il nuovo progetto di universalismo religioso, cioè perché il messaggio cristiano potesse essere accolto su un piano veramente universale, si doveva procedere — e si procedette — ad una prassi religiosa adeguata.

Si tratta di quella prassi che si fonda sul principio della « reinterpretazione » dei culti « pagani » e delle figure di divinità precristiane: in breve la prassi di un sincretismo creativo che infonde valenze

e significati nuovi a vecchi modelli mitico-rituali. Così si instaurava, sulla base dei culti precristiani della Grande Madre e della Terra, la nuova sintesi religiosa espressa dal culto della Madonna, Madre di Dio.

Certamente nessun prodotto di sintesi religiosa è da vedersi riduttivamente come meccanico aggiustamento — men che meno — come ripresa imitativa o surrogativa. Ma certo il vuoto spontaneamente aperto dalla crisi del « paganesimo antico » ed evidenziato dall'avvento della nuova religione, poteva ben trovare valido superamento nel culto della Madre di Dio, ricco dei nuovi significati redenzionisti e psicologicamente catartici.

La Madre di Dio dunque si presenta come la sublimazione spirituale non solo della donna nel suo ruolo terreno, ma della stessa Dea Madre di più arcaica matrice religiosa, così determinando a lungo andare il crollo definitivo dello spirito del paganesimo a favore di una devozione altamente spirituale e salvazionista.

Quanto detto fin qui si riferisce a quel che si maturò, soprattutto a partire dal IV secolo, a livello di religiosità popolare fino ad oggi. Né mancano occasioni di polemica da parte della chiesa ufficiale, nei confronti dei modi di praticare e d'intendere ancor oggi il culto mariano spontaneamente, del popolino. Infatti il monito ecclesiastico, più volte ribadito, è che il culto di Maria abbia valore soltanto se mentalmente e devozionalmente congiunto con la religione « cristocentrica » del divino suo Figlio, dal quale Maria stessa desume la sua santità.

Viceversa è tendenza di gran lunga predominante del culto popolare, di conferire a Maria un ruolo autonomo e privilegiato, come si evince dal fatto che ad essa si volgono, ancor più che al suo divino Figlio, le pressanti preghiere della gente. È Maria che la folla dei fedeli percepisce come vicina, comprensiva, compassionevole, direttamente capace di sovvenire miracolosamente ai bisogni e ai voti del sofferente che impetra soccorso. E a questo proposito val la pena sottolineare come resti tenace e incoercibile l'antico modo di accostarsi al culto mariano, da parte dei fedeli, pellegrini ai vari santuari, volgendosi autonomamente alla Madonna, malgrado le raccomandazioni e l'invito del Concilio Vaticano ad orientare i componenti rituali in senso più attentamente « cristocentrico » (Lanternari '88; Rosato). La differenza dei modi di porsi dinanzi a questa grande immagine femminile, da parte della massa di fedeli e da parte della teologia ufficiale, lascia intendere qualche distacco che la chiesa in più casi conserva, da quelle che sono le urgenti istanze provenienti da spontanee pressioni di base.

Se dunque divergenze si danno a proposito di culto mariano,

per tornare ora agli sviluppi dottrinali maturati nel cristianesimo in periodo medievale ed oltre, sempre con riferimento al ruolo della donna nella chiesa e in generale nel mondo, vedremo che sotto questo riguardo non meno gravi divergenze continuarono a svilupparsi. S. Agostino, grande esponente della Patristica, ribadisce una concezione del rapporto donna/uomo che s'ispira alla corrente dominante della subordinazione femminile. In più, Agostino aggiunge che la donna avrà un ruolo subordinato anche in paradiso, poiché la donna è anzitutto « immagine del corpo », laddove soltanto l'uomo è diretta « immagine di Dio ». Più precisamente, la donna acquisisce l'immagine di Dio soltanto, e a condizione ch'essa sia presa insieme con l'uomo, suo capo. Per S. Tommaso creatore della Scolastica la donna si presenta come un essere incompleto, biologicamente, mentalmente e moralmente inferiore rispetto all'uomo, pur essendo capace di santità al pari dell'uomo, se si sottomette all'autorità di quest'ultimo (Ruether).

Di fatto l'unica libertà riconosciuta alla donna dal tardo Medioevo è quella, di ordine religioso, di sottrarsi ai legami familiari, votarsi alla castità, ritirarsi in convento. Così infatti nasceva il monachesimo femminile: il quale dapprincipio rimaneva soggetto ad un'autorità comunque maschile (vescovo), e comportava per le monache l'obbligo della clausura (Bo).

Fra le reazioni collettive alle restrizioni imposte dalla chiesa ufficiale agli ordini femminili, non si può evitare di ricordare la creazione (dal sec. XIII) del « beghinaggio » (Grundmann). Comunità femminili libere, d'ambiente urbano, venivano organizzandosi facendo opere di carità, a cominciare dai paesi dell'Europa Settentrionale (Belgio, Olanda, Francia settentrionale), poi fino all'Italia (qui con il nome di « pinzochere » o « pizzocche »). Vivevano di lavoro, in modo autonomo, senza clausura. Ma accanto a queste iniziative di risposta contestataria alla politica di subordinazione della donna praticata dalla chiesa, erano sorti fin dai secc. XIII-XIV vari movimenti e gruppi spirituali capeggiati da donne. La loro rivendicazione fondamentale consisteva nella difesa del principio secondo il quale lo Spirito non è un privilegio dell'uomo, poiché esso tocca la donna al pari dell'uomo. Si tratta di movimenti i quali rientrano nel quadro più ampio dei movimenti detti « ereticali », in larga misura legati al messaggio carismatico e messianico del Gioachimismo. Del resto per loro tramite s'intendeva ripristinare un cristianesimo ligio a certi valori d'origine, ma poi sfrattati dalla chiesa ufficiale. Per quanto riguarda il nostro tema, l'idea era quella di riconoscere nuovamente alla donna la capacità carismatica che le era appartenuta ai tempi apostolici (Koch; Grundmann).

La misoginia religiosa trovò una forte conferma nel protestantesimo, che l'allargò al piano dei rapporti sociali in modi espliciti e pratici. La donna nel protestantesimo viene relegata al suo ruolo domestico, esclusa dalla partecipazione ad associazioni di mestieri o professioni; ella perde quei diritti economici e politici che il regime feudale le aveva riconosciuto, e vede ratificata la sua posizione di subordinazione totale al potere maschile. Quanto al Calvinismo, pure la sua teologia vede nella donna un essere il cui ruolo è segnato per volontà divina come subordinato a quello dell'uomo, come si evince — secondo il Calvinismo — dal rapporto di derivazione di Eva da Adamo nell'Eden. La stessa posizione negativista nei confronti del ruolo femminile fu assunta nel sec. XVII dal puritanesimo angloamericano che indicò nell'uomo il « ministro » di quella « chiesa in miniatura » che è, nella prospettiva puritana, la famiglia; la donna in famiglia è solamente la mediatrice degli insegnamenti del capofamiglia, nei rispetti della prole e dei servi. Ma la donna è anche strega pericolosa e temibile.

Vero è che nell'ambito del puritanesimo guadagnò un proprio spazio una corrente spiritualista, egualitaria e antischiavista, avversa alla corrente dominante, e che rivendicava il diritto della donna a fungere il ruolo di ministro e il diritto di predicare al pari dell'uomo. Il movimento dei Quaccheri rappresentò questa corrente contestatrice e radicale, spregiudicatamente aperta ad un emancipazionismo insieme riferito alla condizione sociale dello schiavo e alla condizione religiosa della donna. Non senza significato, la presenza di questo movimento fu alla radice di un contrasto sfociato in una vera persecuzione religiosa. La conseguenza che ne derivò fu l'emigrazione di numerosi membri in America dove si formarono corrispondenti colonie Quacchere e dove il movimento si espanse, aperto ad accogliere ogni perseguitato (gli schiavi fuggitivi), sia per motivi religiosi, sia per motivi sociali (Schneider).

Dal sintetico scorcio dato fin qui dei rapporti fra la teologia ufficiale dominante, seguita per due millenni dalla chiesa — teologia che esclude la donna dal servizio sacerdotale — e il cristianesimo « radicale » che riconosce alla donna diritti religiosi importanti, si evince che l'urto fra le due opposte posizioni rimane ben delimitato entro la sfera teologica e spirituale. Entrambe le correnti riconoscono ovviamente come imprescindibile in astratto, nel nome di Cristo, un ordine egualitario per l'uomo e per la donna. Ma per il cristianesimo ligio all'ordinamento patriarcale la vera realizzazione dell'uguaglianza per la donna avverrà nel Regno; mentre per il cristianesimo radicale, e per le correnti che lo rappresentarono o lo rappresentano anche oggi, il regime di uguaglianza ha inizio già in questo mondo:

limitatamente — beninteso — a comunità profetiche che praticano il celibato, e senza potersi estendere alla società civile in modo da realizzare o da contribuire ad attuare una sostanziale e integrale pariteticità tra i sessi. Il monachesimo femminile, i gruppi settari femminili del Medioevo, il movimento dei Quaccheri più tardi, testimoniano questo indirizzo.

Un movimento disposto a riconoscere la parità sul piano sociale oltreché religioso fra i ruoli della donna e dell'uomo, prende avvio soltanto con l'Illuminismo. Da quest'ultimo indirizzo infatti viene spezzato l'arcaico nesso speculativo che unisce teologia della creazione e ideologia patriarcale. Ogni creatura umana possiede un'uguale natura che s'identifica con la ragione. Cade con l'Illuminismo, il presupposto d'ordine gnostico e mistico di una parità uomo/donna limitata alla dimensione spirituale, quale era sempre stata difesa dal cristianesimo, anche il più avanzato e radicale. Con la Rivoluzione francese, il *Cahier des doléances des femmes* che M.me De Keralis presentò all'Assemblea Rivoluzionaria era un primo annuncio di tempi nuovi (Augello).

Ma una nuova e vera « teologia della liberazione della donna » fece la prima comparsa con il movimento femminista cristiano, sorto in America tra gli anni 1830-1840. Significativamente, tale movimento s'inquadra nella corrente abolizionista antischiavista. Sorsero varie personalità femminili — Sara Grimké, Lucretia Mott, etc. (Ruether) —, che con scritti e in pubbliche adunanze professarono il principio che rivendica la parità di diritti per la donna sul piano spirituale, come è sancita in *Genesi 1:27* (« Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; *lo creò maschio e femmina* »). Appare significativo e importante dunque che le prime avvisaglie d'una contestazione femminista tragga spunto proprio da una rivendicazione religiosa, basata sulla lettura della Bibbia. Ma tale rivendicazione si espandeva presto sul piano dei diritti civili, del ruolo sociale e professionale, sul piano dell'educazione e della capacità decisionale, per difendere la completa parità nei rapporti ufficiali tra uomo e donna, e per affermare che la subordinazione della donna è un prodotto della storia, determinato dal predominio maschile e non un effetto della « natura biologica ».

Più tardi un femminismo agguerrito e laico sarebbe sorto con l'affermazione di un emancipazionismo globale (socio-politico, culturale, ecc.) quando, sull'onda dei grandi movimenti di riscossa sociale delle classi subalterne tra il primo e il secondo dopoguerra, il movimento di emancipazione finiva (in particolare dal II dopoguerra) per investire non più solamente le classi sociali, ma le varie cate-

gorie emarginate, cioè minoranze, donne, e poi ancora vecchi, bambini, malati, handicappati.

A questo punto sarebbe inappropriato, parlando dei rapporti generali tra cristianesimo e ruolo o immagine della donna lasciare da parte la posizione della chiesa ufficiale ultimamente esposta sul tema in questione. Mi riferisco particolarmente alla Lettera apostolica emanata nell'ottobre 1988 dal pontefice Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*. Vi si ritrovano, raccolte e sviluppate, riflessioni maturate in epoche recenti dalla chiesa circa una rivalutazione della dignità della donna nella società contemporanea. Pio XII nei suoi discorsi, Giovanni XXIII nella enciclica *Pacem in terris*, il Concilio Vaticano II, il Sinodo dei vescovi dell'ott. 1987 su « Vocazione e missione dei laici », affrontarono già il problema che il pontefice polacco Wojtyła ripropone, della « dignità e vocazione della donna » rispetto ai principi fondamentali del cristianesimo.

Nella Lettera papale campeggia il forte richiamo alla centrale figura di Maria nei Vangeli: figura che fornisce la prima chiave interpretativa del ruolo femminile come esemplare « Madre, Vergine e Sposa: Madre di Dio e insieme serva del Signore ». Il pontefice significativamente difende il principio della « pari dignità » dell'uomo e della donna, riferendosi all'insegnamento paradigmatico che deriva da Gesù nei Vangeli. Superato è il pregiudizio discriminatorio apertamente professato nell'Antico Testamento. Eliminato è anche il plurisecolare pregiudizio che indica nella figura di Eva l'archetipo della « prima peccatrice », proclamando energicamente che « il peccato è di entrambi i genitori del genere umano » e che « fu Eva la prima ad essere ingannata ».

Viene riconosciuta la dignità della donna nel senso di rimuovere ogni discriminazione nei suoi confronti nella vita civile. Tuttavia l'accento è posto univocamente sul *ruolo spirituale* della donna, secondo il principio affermato dal cristianesimo « ortodosso » tradizionale, e opponendosi apertamente alle istanze del cristianesimo « radicale » che rivendica per la donna il diritto religioso del servizio sacerdotale. È obliterata la realtà storica d'una plurimillennaria emarginazione legata a precisi fattori storico-culturali improntati al principio del dominio maschile. Il pontefice nega energicamente che Gesù, nell'escludere dai 12 apostoli la donna, abbia seguito « la mentalità diffusa ai suoi tempi » e afferma che egli agì « in un modo del tutto libero e sovrano », per « esprimere la relazione tra uomo e donna, tra ciò che è "femminile" e ciò che è "maschile" sia nel mistero della creazione che in quello della redenzione » (*Mulieris dignitatem*, 26). Con ciò viene di proposito obliterato il rapporto storico che lega l'azione di Gesù al fondo culturale ebraico, e torna ad esse-

re ribadito l'antico, medievale nesso teologico tra la « naturale » differenza dei sessi ed una altrettanto « naturale » e obbligata differenziazione di ruoli religiosi e sociali. Infatti il documento pontificio, affrontando il problema dei « mutamenti dell'epoca nostra », ne denuncia il « progresso unilaterale » per cui « il benessere materiale che favorisce alcuni conduce altri alla emarginazione »; e richiama in soccorso, a tale proposito, « la manifestazione di quel "genio" della donna che assicura la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza » (Ivi, 30). La vocazione della donna, dunque, sta nella sua « sensibilità » per le creature umane, nel suo spirito di dedizione, nell'amore, nel suo ruolo di sposa, sorella, madre: dunque nel « dono sincero di sé agli altri » (Ivi, 31).

In conclusione, nel notevole sforzo di ridare alla donna nuova dignità nel mondo d'oggi, il documento papale porta ad esaltare la donna come colei che « è attesa » per il suo « genio » di sensibilità e amore umano, perciò capace di riportare a se stesso l'uomo, troppo dimentico della propria umanità; d'altro lato fuori della dimensione spirituale del « dono di sé », il documento toglie spazio alla donna che non è sposa, che non è madre, alla donna la quale semplicemente opera in un ruolo di lavoro, e a qualunque donna insidiata o umiliata da una tuttora diffusa mentalità più o meno rozzamente, o cripticamente maschilista, prodotto ideologico, malgrado tutto, di una civiltà d'impronta decisamente cristiana.

A proposito di quest'ultima osservazione non è facile eludere — come conclusione della nostra riflessione storico-antropologica — una domanda assai generale: una domanda che si riferisce al cristianesimo non visto nel ristretto circuito di pensiero e azione religiosa, bensì visto nei riflessi ch'esso ebbe inevitabilmente, nei secoli, sulla intera società e civiltà occidentale cristiana, ossia nella sua mentalità dominante.

Mi domando in quale misura la posizione antifemminile della dottrina e della prassi praticate dal cristianesimo nel corso dei secoli (con le formule misoginiche diffuse in base ai denigratori presupposti vetero-testamentari, a lungo ripresi dal cristianesimo ufficiale: donna come « peccato », come creatura inferiore, pericolosa, ecc.) — mi domando dunque in quale misura tale posizione abbia potuto rinforzare, e forse diffondere pregiudizi e atteggiamenti antifemminili già preesistenti dall'età precristiana. Una risposta che sia meritevole di apprezzamento scientifico richiederebbe un confronto, qui impossibile, non solo dell'Occidente cristianizzato con le antiche civiltà classiche, ma anche con l'Oriente asiatico dell'Induismo, Buddhismo, là dove manca in origine una componente giudaico-cristiana come elemento dominante della civiltà. Tuttavia qualche suggestio-

ne degna di considerazione può venire dal confronto con un ordine di pregiudizi socialmente diffusi ma d'altra natura. Si tratta di pregiudizi pur essi messi da secoli in circolo in Occidente, anzitutto dal cristianesimo, e proprio su base religiosa. Mi riferisco al pregiudizio antiebraico che fu in Europa, primariamente dalla chiesa, e che sfociava nel Medioevo nelle più fiere persecuzioni antisemite ad opera di movimenti popolari cristiani (Cohn), e che portarono, più tardi, alla relegazione degli ebrei nei ghetti per iniziativa papale.

È importante che l'antico antisemitismo religioso, promosso dappertutto sulla base dell'accusa di « deicidio » — un'accusa rinnegata oggi dalla chiesa nel suo rinnovamento ideale e teologico —, poté alimentare con un'ulteriore motivazione e con un più sottile pregiudizio quell'antisemitismo che, sempre più decisamente, si sarebbe avviato ad assumere, specialmente dal secolo scorso, la connotazione di vero « razzismo », propagandosi per l'intera Europa con l'effetto tragico di un « olocausto ». L'incidenza della componente religiosa cristiana nell'esplosione a livello popolare dei primi pogrom antiebraici medievali in Europa, fu determinante.

Sulla base di queste considerazioni, data la omologia di situazione, di origine e di primi sviluppi nella storia dei pregiudizi antisemiti e in quella dei pregiudizi antifemminili, l'ipotesi che la misoginia d'ambito religioso abbia avuto una propria incidenza nel rafforzare, con motivazioni specificamente attinte da un'ideologia di derivazione biblico-cristiana, il pregiudizio di una naturale e biologica inferiorità della donna, e nel ribadire perciò il ruolo subordinato di essa, sembra meritare una plausibile legittimazione.

VITTORIO LANTERNARI

Bibliografia

- GIUSEPPE AUGELLO, *La donna dai Vangeli alla seconda età apostolica*, in Janne Vibaek (a cura di), *Donna e Società*, « Quaderni del circolo semiologico siciliano 26/27 », Palermo, 1987, pp. 133-9.
- VINCENZO BO, *Il monachesimo femminile*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. IV, Firenze, Vallecchi, 1972, col. 627-40.
- DENISE L. CARMODY, *Judaism*, in Avind Sharma (a cura di), *Women in World's Religious*, Albany, State University of New York, 1987, pp. 207-33.
- NORMAN COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1965.
- ADRIANA DESTRO, *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah*, Bologna, Il Mulino, 1989.

- ALFONSO MARIA DI NOLA (a cura di), *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, Vallecchi, 1970-1976.
- MARY DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975 (originale ingl. *Purity and Danger, An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970).
- EDWARD EVAN EVANS PRITCHARD, *La donna nelle società primitive*, Bari, Laterza, 1965 (orig. ingl. *The Position of Women in Primitive Societies*, Faber & Faber, London, 1965).
- MARCO GARZONIO, *Gesù e le donne*, Milano, Rizzoli, 1990.
- CARLO GINZBURG, *Folklore, Magia, Religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1972, pp. 603-76.
- HERBERT GRUNDMANN, *Zur Geschichte der Beginen im XIII Jahrhundert*, « Archiv für Kirchengeschichte » XXI, 1931, pp. 296-320.
- HERBERT GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1980 (orig. ted. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, « Eberings Historische Studien », Bd. 267, Berlino, 1935¹, 1970²).
- EDWARD O. JAMES, *The cult of Mother Goddess*, London, 1959.
- G. KOCH, *Frauenfrage und Kertzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen der Waldertum*, Berlino, 1962.
- VITTORIO LANTERNARI, *La politica culturale della chiesa nelle campagne. La festa di San Giovanni*, « Società » V, 1955, pp. 64-95; ripubbl. in *Occidente e Terzo Mondo*, Bari, Dedalo, 1967, pp. 329-60.
- VITTORIO LANTERNARI, *La grande festa*, Bari, Dedalo, 1976.
- VITTORIO LANTERNARI, *I riti dell'anno: Campania*. In *Tradizioni popolari in Italia*, a cura di Alessandro Falassi, Milano, Electa, 1988, pp. 152-65.
- RAFFAELE PETTAZZONI, *L'Onniscenza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955.
- SOSIO PEZZELLA, *Cristianesimo e paganesimo romano. Tertulliano e Minucio Felice*, Bari, Adriatica, 1972.
- LEONE ROSATO, *Maria e Mariologia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. IV, Firenze, Vallecchi, 1972, pp. 144-70.
- ROSEMARY RUETHER, *Christianity*, in Avind Sharma (a cura di), *Women in World's Religions*, Albany, State University of New York, 1987, pp. 20)-33.
- FIORENZA ELISABETH SCHÜSSLER, *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, Claudiana, 1990.
- BAERMANN FRANZ STEINER, *Tabù*, Torino, Boringhieri, 1980 (orig. ingl. *Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956).
- HERBERT WALLACE SCHNEIDER, *The Puritan Mind*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958.
- GERD THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino, Claudiana, 1979.

Europa e tecnologia *

Penso che il mio intervento risulterà differente dagli altri per la mia vocazione di uomo di scienza e tecnologia e per aver voluto quindi scegliere questo quadro di riferimento concettuale per affrontare il tema di « quale Europa », così attuale e affascinante.

Mi pare che il convegno abbia come sottofondo la ricerca, il mantenimento e la valorizzazione delle differenze da un lato, e dall'altro come tutelare le minoranze, le diversità, da processi d'emarginazione, ossia come instaurare processi di omogeneizzazione.

La storia dell'evoluzione naturale della materia inanimata e di quella vivente, e la storia dello sviluppo delle società umane, indicano che, mentre sono sempre in atto processi di omologazione e di omogeneizzazione, si hanno contemporaneamente processi creativi che rigenerano diversità, che quindi è una caratteristica intrinseca di tutti i sistemi naturali. Inoltre, si osserva che i sistemi — fisici, biologici, sociali — diventano anche sempre più complessi e differenziati, mano a mano che la loro organizzazione e la loro struttura, ossia la loro neghentropia, diventa più complessa, in accordo con gli schemi evolutivi della termodinamica fuori dall'equilibrio di Prigogine. A questo fine le « specie » diverse trovano delle nicchie, nel sistema oramai molto complesso, e questo le protegge dall'eliminazione da parte di competitori più efficienti in un sistema più omogeneo che non permette l'esistenza di nicchie.

D'altra parte tutti i processi creativi sono anche processi di distruzione, come ha osservato Schumpeter nel caso dell'economia, in quanto tendono fin dal loro apparire a eliminare aspetti, elementi, esseri preesistenti che, rispetto ai nuovi, sono meno adatti darwinianamente.

C'è ancora da osservare che la rottura e la frammentazione dei sistemi non avviene soltanto per creazione di nuove specie e soluzioni, ma anche perché i sistemi stessi, via via che trovano il modo

* Si tratta di un intervento che il prof. G. Lanzavecchia ha tenuto nell'ambito di un convegno dal titolo: *L'Europa unita: la forza della differenza* (Roma, giugno '92), organizzato dalla Scuola a fini speciali per assistenti sociali della Sapienza e da « La Critica Sociologica ».

di autogestirsi più efficientemente, risparmiano risorse che utilizzano per una loro ulteriore evoluzione. Questa si persegue sia con l'omogeneizzazione estesa ad altri sistemi, che vengono incorporati, aumentando così la dimensione del sistema che evolve, sia mediante una sua maggiore articolazione interna, un più elevato pluralismo, fino a vere e proprie frammentazioni che possono, al limite, distruggere il sistema stesso.

Gli esempi dell'impero romano e di quello britannico; il processo attuale di unificazione europea con i concomitanti processi di recupero delle culture e delle economie regionali; la globalizzazione dell'economia con la personalizzazione delle produzioni e il soddisfacimento dei mercati locali, sono tutti esempi emblematici di questa ambivalente evoluzione dei grandi sistemi complessi.

L'Europa è da tempo immemorabile il crogiolo delle popolazioni e delle esperienze più diverse e la sua ricchezza culturale ed economica deriva in modo determinante da questo processo continuo di incontro, scontro, digestione e omologazione del diverso. Nel mio intervento mi limiterò a considerare soltanto alcuni aspetti salienti per l'economia e la tecnologia.

L'Europa ha una tradizione consolidata di produzioni diversificate e di qualità, che ha le sue radici nell'antica e diffusa esperienza artigianale, che si è travasata anche nel sistema produttivo, per molti versi antitetico, messo in piedi dalla rivoluzione industriale. Si pensi anzitutto all'industria meccanica tedesca che ha puntato alla qualità come solidità, garanzia di prestazioni, durata, o a quella chimica con la continua invenzione di nuovi prodotti praticamente per tutti gli altri settori industriali, la salute, gli utenti finali.

Anche se la rivoluzione industriale ha significato produzioni standardizzate a basso costo, e quindi implicitamente di modesta qualità, tuttavia l'Europa ha conservato un atteggiamento « culturale » verso il prodotto anche al di là dello stretto vantaggio economico. Nel secolo scorso ci fu una polemica tra i costruttori di navi (in legno) dell'Inghilterra e del New England: i primi affermavano che le navi americane erano di modesta qualità e durata e che dopo vent'anni non avrebbero più potuto tenere il mare, ma gli americani rispondevano che, dopo vent'anni, ce ne sarebbero state altre assai più efficienti e che sarebbe stato uno spreco, di denaro, risorse, lavoro, fare qualcosa che resisteva ancora e che sarebbe comunque dovuto essere disarmato. Questa storia dimostra anche il forte atteggiamento verso l'innovazione degli americani e la cautela degli europei.

Soltanto dopo la seconda guerra mondiale l'Europa ha adottato decisamente il modello americano di produzione di massa standardizzato un po' in tutti i settori, dall'auto, agli elettrodomestici,

alla petrolchimica: la quantità dei prodotti è aumentata in circa due decenni di ordini di grandezza fino ad arrivare a chiari segni di saturazione dei mercati.

Verso la metà degli anni '70 è cambiato il paradigma del sistema economico del mondo industrializzato: il mercato, ormai saturo, ha cominciato a chiedere prodotti diversificati e di migliore qualità per soddisfare adeguatamente bisogni specifici, e l'utente finale sempre più beni personalizzati, mettendo in crisi il sistema industriale im-preparato a dare tali risposte. Si è indebitamente attribuita alla crisi energetica una crisi intrinseca al sistema economico-produttivo.

La ristrutturazione degli anni '80 è stata la risposta dell'industria e l'Europa, ove si era sopita ma non annullata la tradizione precedente, è stata più capace di Stati Uniti e per certi versi anche del Giappone, ad adeguarsi al nuovo paradigma e a utilizzare gli strumenti offerti dalle nuove tecnologie per accrescere produttività, flessibilità, diversificazione.

In particolare, è stato proprio tale cambiamento di paradigma a creare lo spazio e l'occasione per il decollo dell'economia italiana decentrata delle piccole imprese e dei distretti industriali che ha saputo ritagliarsi e valorizzare nicchie di mercato/prodotto ampliando l'area geografica di intervento che, da locale, è spesso diventata mondiale.

Oggi stiamo assistendo a un insieme di processi che stanno ancora una volta rivoluzionando il paradigma economico: l'accelerazione dell'innovazione a costi contenuti mediante l'uso razionale della massa di conoscenze accumulate, la modularizzazione di progettazione, processo produttivo, prodotto per recuperare il massimo di conoscenze e strutture pregresse e ridurre i tempi degli interventi, la sinergia tra processo e prodotto, elementi tutti che consentono la « lean manufacturing » e la flessibilità; l'interazione tra i settori più diversi con lo sfruttamento orizzontale di conoscenze e soluzioni e lo stimolo a nuova innovazione; la riduzione drammatica di tutti i tempi, dalla ricerca, alla progettazione, all'avvio di nuove attività, alle risposte del mercato.

Tutto questo porta a un cambiamento continuo e accelerato, alla flessibilizzazione di qualsiasi attività e in certo senso alla loro artigianalizzazione, anche per le grandi imprese, a una competizione sempre più accanita, « head-to head » come dice Lester Thurow nel suo ultimo libro, e quindi anche alla scomparsa, o se si vuole all'instabilità, delle nicchie di prodotto.

È questo fenomeno — che peraltro accentua il valore della diversità — che sta mettendo in ginocchio il sistema italiano delle piccole imprese e al quale non è facile trovare rimedio. Tale sistema

dovrebbe, a sua volta, godere dei vantaggi delle grandi imprese: capitali e strumenti per innovare massicciamente e prontamente, ossia crescere in dimensioni, collegarsi in reti, avere forti basi di conoscenze, fare ricerca anche strategica, darsi un orizzonte il più ampio possibile.

Di fronte al cambiamento radicale in atto, come si comporta e di quali strumenti dispone l'Europa? Il continente è caratterizzato soprattutto da debolezze. Anche se le cose stanno in parte mutando, c'è una grande difficoltà ad affrontare in modo globale, forte, con la perseveranza e la visione strategica di lungo termine necessarie, i problemi chiave dell'industria e della tecnologia europea. Il caso dell'informatica è rappresentativo: un settore fondamentale sotto il profilo economico, destinato a diventare il più importante della Comunità entro il decennio, e ancora più sotto quello tecnologico per la sua pervasività e perché un numero altissimo di nuove soluzioni nelle più diverse attività industriali e di servizio dipende dai suoi sviluppi.

Una quota sempre più modesta dell'informatica europea è soddisfatta dalla sua industria, nonostante uno sforzo consistente di imprese e Comunità, ma insufficiente e senza una forte volontà politica: oggi non c'è più spazio per sviluppare una tecnologia « europea » e semmai è giunta l'epoca delle iniziative globali, come quella dei chip DRAM, ove IBM, Toshiba e Siemens si sono associate per sviluppare quello da 256 Mbit, « saltando » la fase dei 64 Mbit.

Un ulteriore esempio di incapacità ad affrontare temi globali è offerto dalle biotecnologie, un settore non ancora consolidato, ma vivacissimo e con prospettive eccezionali per un gran numero di applicazioni le più diverse. La presa di coscienza di tale situazione sta spingendo gli Stati Uniti ad adottare interventi legislativi e di sostegno alla ricerca e all'economia, per stimolare la biotecnologia e conseguire margini di vantaggio consistenti. L'Europa, più attenta ai problemi di salute/sicurezza e di bioetica, è assai più cauta e adotta approcci specifici e non globali, e le forti imprese chimico-farmaceutiche europee finiscono allora per trasferire i loro laboratori di biotecnologia in America e Giappone.

Ma l'aspetto probabilmente più negativo è l'incapacità di cogliere prontamente le occasioni che si presentano, di prendere subito decisioni e, una volta prese, di perseguire il più rapidamente l'obiettivo del mercato. I casi passati delle fibre di carbonio, dell'hovercraft, del videoregistratore, del compact disc sono significativi e oggi si aggiunge quello della televisione analogica ad alta definizione che, se fosse stata realizzata 5-10 anni fa come era possibile, sarebbe stata un grosso successo commerciale, ma che oramai è destinata a

essere « fatta fuori » dallo sviluppo della televisione digitale, più flessibile, multimediale, interattiva e meno costosa. Questa lentezza a capire l'evoluzione dei fenomeni riguarda anche altri settori, come l'automobile, nel quale l'industria europea è oramai buona ultima ad adottare le metodologie della « lean manufacturing ».

Se l'Europa ha una forte tradizione, dovuta alla sua carenza di risorse naturali, a usarle bene privilegiando le soluzioni più immateriali, le sue imprese hanno ancora un approccio antiquato negli investimenti ove prediligono quelli materiali (capitale, strutture) a quelli immateriali (ricerca e sviluppo, marketing, formazione) contrariamente al Giappone. La ricerca europea è, in complesso scarsa anche se alcuni paesi (Germania, Francia, Regno Unito, Olanda) conducono uno sforzo notevole; essa è poco unita e coordinata e non è, tradizionalmente, pensata e prontamente tradotta in termini di innovazione.

Vi sono, tuttavia, punti di forza, anche notevoli, europei: l'industria aeronautica e spaziale, il treno veloce, le telecomunicazioni. C'è soprattutto la capacità di percepire prontamente le implicazioni orizzontali dei nuovi sviluppi, dall'informatica ai materiali, e anche se tali settori specifici rimangono deboli, è tutto il resto dell'economia che ne beneficia, più che in America e anche in Giappone. I settori industriali tradizionali si rinnovano con vigore, dalle macchine utensili, all'elettromeccanica, alla chimica, alla farmaceutica.

Ma l'aspetto forse più caratteristico dell'Europa è la sua tradizione di crogiolo di esperienze; la sua capacità di integrarle e frammentarle a tutti i livelli, ma mai annullarle, siano esse culturali, comportamentali, economiche, produttive; la sua tradizione a pervenire a politiche di equilibrio sociale per smussare gli aspetti disequilibranti delle diversità, dell'economia di mercato e del capitalismo. La stessa scarsa aggressività del sistema Europa — che si estrinseca non soltanto nel ritardo e nella lentezza con le quali vengono affrontati i nuovi e importanti sviluppi tecnologici e industriali, ma anche nelle politiche internazionali — è allo stesso tempo una debolezza, ma anche una dimostrazione che il sistema non è prevaricatore rispetto alle differenze di quegli altri sistemi che possono e ambiscono associarsi ad esso.

Questa struttura equilibrata e relativamente persistente, unita alla tradizionale apertura della sua economia, rendono l'Europa particolarmente adatta a collaborare con altre economie, e la centralità della Comunità rispetto ad altre aree economiche che finiscono per gravitare su di essa ne favorisce l'aggregazione: innanzitutto l'EF-TA, poi l'Europa orientale, la Russia e anche, in prospettiva, i paesi delle sponde Sud ed Est del Mediterraneo. L'estensione del mercato

comune europeo a questo insieme di paesi creerebbe un mercato non solo immenso, ma molto complesso, caratterizzato da una molteplicità di diversi aspetti locali, con bisogni e tradizioni differenti. Nello stesso tempo nonostante le diversità culturali, questo insieme rappresenta un complesso relativamente omogeneo e assai diverso dalle culture di base di Stati Uniti e Giappone. Tale situazione favorisce indubbiamente l'interazione e l'interdipendenza dell'area economica gravitante sull'Europa, tanto più che i diversi sistemi che la costituiscono sono complementari, in termini ad esempio di produzione di risorse alimentari, minerarie, energetiche, di beni di investimento e di consumi, oltreché di strutture della domanda.

Sono questi alcuni dei motivi che hanno spinto Lester Thurow, nel suo recente libro « Head to head », ad affermare che, nella nuova fase di competizione frontale a livello globale, è l'Europa ad essere favorita grazie alla progressiva integrazione economica e monetaria, e al potere di attrazione che esercita sui paesi circostanti. « Future historians will record that the 21st century belonged to the House of Europe! ». Non si può certo condividere acriticamente questa affermazione, tuttavia, se essa dovesse risultare vera lo sarebbe in primo luogo proprio per la ricchezza delle differenze che caratterizza la cultura del nostro continente.

GIUSEPPE LANZAVECCHIA
(ENEA)

•

Nei prossimi numeri, saggi e interventi di: Vanna Gazzola Stacchini, Claudio Tognonato, Massimo Canevacci, Marianella Sclavi, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Rossana De Luca e Maria Rosaria Panareo, Angela Giglia, Massimo Conte e altri.

Interventi

I collusi

Eccoci così giunti al *redde rationem* delle tele-sociologico-partitiche combinazioni e delle omertà, delle amicizie sottobanco, delle « cordate scientifiche » funzionali al sottosistema politico.

Siamo al nodo: era scienza sociale, o solo ideologia accomodante, o soltanto pensiero adattivo conformistico, quello che legava (e che ancora lega: il disvelamento è solo agli inizi) le parentele scientifiche ai loro padrini politici; i gruppi di quei cattivi studiosi che da anni si son posti come raccordo tra l'università e il sottosistema partitico, in posizione di vassalli, in qualità di subalterni al potere del partito politico involgarito; complici, organici mandarini, dei socialisti, dei democristiani, degli ex-comunisti?

Che faranno adesso che l'assetto generale va cambiando, questi mediocri sociologi?

Faranno finta di niente? Prenderanno le distanze, dicendo: io cosa c'entro? Mai fatto il consulente, o il biografo di corte o il portaletere di Craxi e di Pillitteri! Incominceranno a galleggiare da qualche altra parte, con aria distratta? Continueranno a ramazzare tutte le possibili ricerche di sociologia, dalle Regioni e dal CNR, dagli Assessori dei vari Comuni, come se nulla fosse successo; magari dandosi da fare per tentare di riequilibrare al più presto la turbolenza del sottosistema politico, barcamenandosi dai luoghi comuni sulla « qualità della vita », a quelli sulla « qualità della politica »?

Continueranno il loro perenne falso movimento compreso tra il conformismo culturale e la doppia morale scientifico-politica; una volta schierandosi solo dall'interno delle istituzioni, un'altra dichiarandosi aperti alla società civile. Scivolando e slalomeggiando tra un assessore incriminato e un consigliere in galera, sperando che le inchieste dei giudici non inizino a toccare anche il ceto dei professionisti?

Non sarebbe ora di finirla, amici dell' AIS (Associazione Italiana di Sociologia), con le cordate Milano-Torino (MITO), o con l'asse Bologna-Cattolica? O con l'area intermedia, tutta arroganza e supponenza, così detta laica? Non è già stata smascherata ogni possibile ideologica collusione, ogni ridicola finzione culturale?

Questa maniera di organizzare la ricerca sociale in Italia non vi pare oggi falsa e datata: più rigida di quella riferita all'intellettuale organico? più meschina di quella che immagina l'intellettuale un tecnico? più iniqua e ideologica di quella dei mandarini di corte?

E le vostre infinite, volgari *querelles* (questo è mio e lo difendo: questo è tuo e l'attacco - senza mai entrare nel merito della qualità dei lavori prodotti, ma solo continuando quell'implacabile volgarità connessa con la subordinazione ideologica e partitica), proiezioni piccolo-borghesi di un modo d'interpretare la sociologia come cortigianeria, truccate da « scuole » ma in verità soltanto sotto-sotto-gruppi parapartitici, non sarebbe ora di scioglierle tutte? Tutte e definitivamente?

Rivolgo questa domanda non solo a quei collusi che hanno isterilito la società in tutti questi anni, riducendola a ancella e gregaria, ma anche a quei sociologi più stimabili che tuttavia hanno anch'essi la loro rilevante parte di responsabilità, perché ai giochi si sono sempre prestati; perché non sono mai usciti allo scoperto, non hanno mai maturato le loro perplessità in un « no ».

Un « no » che adesso, finalmente, appare talmente evidente e così facile da pronunciare, che anche per chi non è un cuor di leone ma solo un pochino morale, non dovrebbe più essere tanto difficile da dichiarare.

Forse l'attuale fase storica italiana, che segna il definitivo trapasso dal borbonico al moderno, consentirà anche di reimpostare la sociologia in Italia, sfasciata da due decenni di correa subalternità alla tracotanza dei partiti politici.

Siamo al dunque? E allora che possano definitivamente crollare le marcescenti collusioni tra ricerca sociale e sottosistema politico: che i sociologi italiani ritornino a fare ricerca e a studiare la società, non a passare il loro tempo a organizzare la disciplina in forme corporative, come se l'immaginazione sociologica potesse svilupparsi nello stare riuniti, controllati e gerarchizzati, in un albo professionale.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Cina e cinesi

Quando si parla di Cina e di Cinesi, automaticamente il pensiero corre alla gigantesca Cina continentale con i suoi 1200 milioni di abitanti ed una superficie seconda solo a quella della Russia. Ma ci sono altre Cine al mondo, che contano più del Continente, almeno in termini di sviluppo economico: la Cina coloniale (Hong Kong con 6 milioni di abitanti e Macao con 1/2 milione); l'isola di Formosa (Taiwan, con 21 milioni di abitanti); e la Cina della diaspora, particolarmente popolosa in Indonesia (7 milioni), Tailandia (quasi 6 milioni), Malesia (5 milioni), Singapore (2 milioni), Stati Uniti (quasi 2 milioni) e Filippine (quasi 1 milione). Il colmo è che il Drago addormentato a Pechino potrebbe esser « salvato » proprio da questi lillipuziani confratelli sparsi alla sua periferia. Secondo una stima inglese (*The Economist*, 1992) il Prodotto Nazionale Lordo (PNB) dei 55 milioni di Cinesi della diaspora supera di un quarto il PNB della Cina Continentale. I Cinesi sono risparmiatori (ed investitori) nati: la sola Taiwan ha riserve ufficiali di valuta pregiata che superano 100 miliardi di dollari US (le più consistenti al mondo). Tra Taiwan e Hong Kong, i « capitalisti » cinesi — con l'accordo del vecchio Deng Xiaoping — stanno tirando su le due province costiere della Cina (Guangdong e Fujian), per costituire una specie di zona di libero scambio dinamizzata dal commercio e dagli investimenti. Ed è proprio questa zona che l'OCSE definisce in un suo recente rapporto (OCSE, 1992) una « major growth region » (un importante polo di crescita economica). Effettivamente i precedenti parlano chiaro. Taiwan, per esempio, ha avuto una crescita economica media dell'8.9% all'anno tra il 1952 e il 1990 (quasi senza accorgersi dei due scossoni del prezzo del petrolio — 1973 e 1979 — e conseguenti crisi del mondo occidentale).

Potrebbe esser interessante tentare di analizzare il « segreto » di questo dinamismo della società cinese, dinamismo suscettibile di far sì che la Cina diventi un vero e proprio controaltare alla strapotenza giapponese. Per fare ciò, dobbiamo risalire perlomeno a Confucio (cinque secoli prima di Cristo) e al suo contemporaneo Buddha. In realtà converrà riferirsi agli inizi della Cina stessa.

Le radici della civiltà cinese vanno cercate nelle vaste pianure del Nord, dove l'alternarsi delle stagioni ed il relativo calendario agricolo hanno la puntualità di un cronometro celeste (Singer, 1973). Qui, a differenza del mondo greco, l'Uomo non è la misura di tutte le cose, e la sola qualità che conta è lo spazio, con i suoi quattro punti cardinali e un quinto punto celeste. Questo Spazio si manifesta in forme statiche perfette sin dai bronzi cinesi dell'epoca Chou (1120-770 a.C.) per poi sfociare dopo molti secoli, nei colori purissimi delle porcellane Sung (960-1280 d.C.), Ming (1370-1640) e Ch'ing (1644-1770) (Singer, 1973). Anche nella pittura cinese si ritrova questa qualità spaziale, di immobile, eterna armonia. Perfino la calligrafia e la danza cinese o la poesia dei Tang (620-910 d.C.) parlano di un sereno equilibrio, di un ordine cosmico, di una simmetria perfetta, di un'armonia ineffabile.

Il simbolo della perfezione è, nella tradizione buddhista Cinese, un cerchio (statico), mentre l'originale indiano (la « chakra ») è una ruota (mobile) (Nakamura, 1964). Il buddhismo originale indiano aveva un insegnamento metafisico, e i suoi versetti (le « sutra » sanscrite) si concentravano sulla sostanza; il Buddhismo cinese, invece, (la versione Mahayana) ha recepito le credenze locali, mettendo l'accento sui riti magici e sulle preghiere. Lo stile ornato, le espressioni complicate e difficili, l'arte barocca, il copiare (o magari incidere su pietra) i canoni buddhisti, sono più importanti per un cinese che la pratica della morale del Buddha. La compilazione delle cronologie, la conservazione delle memorie storiche, la burocrazia con i relativi esami di categoria, le osservazioni accurate dei fenomeni naturali, sono tipici della cultura cinese. Questa, viceversa, non ama l'universale, i concetti astratti, l'immaginazione mitologica o i grandi numeri (tutti elementi, nei quali eccelle la tradizione indiana). Si potrebbe addirittura dire che la mentalità cinese rifiuta la logica: non c'è, per esempio, nella lingua cinese, alcuna distinzione tra singolare e plurale (base indispensabile per lo sviluppo di un pensiero logico matematico) (Nakamura, 1964).

I due grandi pensatori Cinesi, Confucio (550-480 a.C.) e Lao Tse (circa 4° sec. a.C.) — le cui ombre si profilano ancora dietro le culture sinizzanti dell'Asia di oggi — hanno in comune la stessa concezione di trascendenza dell'uomo. Mentre la trascendenza ha, nella tradizione occidentale, per oggetto l'anima, confuciani e taoisti vedono l'uomo come parte dell'armonia del mondo (il cosmo, nel caso di Lao Tse, la società nel caso di Confucio). Il taoismo è importante nel campo delle arti figurative e delle tecnologie, il confucianesimo in campo di politica e di morale (Wang, 1992). Dei

due, è il confucianesimo che ha marcato e continua a marcare il mondo sinizzante dell'Estremo Oriente.

Il Confucianesimo non è una religione, ma una serie di regole pratiche di vita, regole derivate da Confucio, alla luce della storia cinese. I principi essenziali del Confucianesimo sono quattro (Hofstede, 1991). Il primo riguarda la stabilità della società, che si basa su relazioni ponderate tra soggetti (le cinque relazioni-base che sono quelle tra sovrano e soggetto, padre e figlio, fratello maggiore e fratello minore, marito e moglie, amico anziano e amico giovane). Secondo: la famiglia è il prototipo di tutte le organizzazioni sociali (una persona non è in sostanza un individuo, è piuttosto un membro di una famiglia). Terzo: la virtù « sociale » consiste nel non trattare gli altri come non si vorrebbe esser trattati da essi. Quarto: la virtù « personale » consiste nella moderazione (educazione, lavoro, parsimonia, pazienza, perseveranza).

Queste regole corrispondono ad una civiltà cresciuta attorno ad uno stato centrale, il solo in grado di assicurare i grandi lavori (di idraulica per esempio) necessari al benessere di decine di milioni di soggetti. Uno Stato le cui funzioni non si limitano, come nella tradizione liberale occidentale, alla regolamentazione e alla verifica, ma si estendono alla promozione dello sviluppo economico, all'educazione, alla mobilitazione civica e ad una serie di responsabilità, doveri ed obblighi vari (Yam, 1990). Manca del tutto l'esperienza occidentale dell'agorà greca, del forum romano, della piazza del mercato europea (Singer, 1973). L'idea che la « res publica » possa esser discussa tra eguali, all'aria aperta; il valore della parola data; l'abitudine di concorrere pacificamente per il potere, con la sola forza della persuasione; il piacere dell'attacco verbale, della difesa, del dibattito; lo sviluppo delle forze creative e critiche della mente; la rimessa in questione dei canoni del passato e la formulazione di nuovi approcci ai problemi del mondo e dell'uomo... tutti questi valori culturali occidentali sono assenti in Cina. Prevale invece nel mondo cinese un'etica di disciplina sociale e di duro lavoro; un senso di partecipazione al bene comune; l'importanza delle relazioni tra persone; la priorità all'educazione; l'attesa di una leadership dall'alto; una avversione all'egotismo; una visione a lungo termine; un desiderio di armonia; un rifiuto di aprire contenziosi legali; un senso del dovere; una « pietà » filiale (che vale in famiglia, come nella nazione).

Sono, queste, virtù che possono favorire lo sviluppo economico di una nazione del mondo d'oggi (Yam, 1990). È così che l'enfasi confuciana sull'armonia, sulle relazioni a lungo termine e sui legami tra persone, portano a strutture imprenditoriali assai diverse da quelle puramente contrattuali dell'Occidente. Per esempio le relazioni tra

il fornitore di pezzi e componenti ed il fabbricante, le relazioni tra le imprese e le banche, tra la forza operaia e la dirigenza, tendono ad esser assai più stabili e durature che nel mondo occidentale. Del resto, l'ottica del lungo termine favorisce naturalmente l'elaborazione delle strategie di mercato, gli investimenti in ricerca e sviluppo, la struttura del mercato dei capitali, i prestiti bancari, il livello del risparmio, il costo del capitale, ecc. (Yam, 1990).

Se si volessero caratterizzare le due culture, quella occidentale e quella cinese, si potrebbe qualificare di « analitica » la prima e di « sintetica » la seconda. Le civiltà occidentale e medio-orientali (cristiana, giudaica o mussulmana) hanno come postulato la Verità. In Estremo Oriente e in particolare in Cina, l'uomo non è alla ricerca della Verità ma bensì della Virtù. Il confucianesimo non è una fede che abbraccia una Verità, ma piuttosto una regola di vita, un insieme di riti destinati a perfezionare l'uomo. Il mondo cinese, a differenza di quello occidentale, non è ossessionato dalla dicotomia tra il « vero » e il « falso », ma è disposto ad accettare elementi culturali di diversa provenienza per fonderli in un insieme più ricco. A Taiwan, per esempio, non è raro trovare nei giorni di festa in Chiesa qualche cinese non cristiano, ma educato negli Stati Uniti, dove ha apprezzato la tradizione del servizio religioso della domenica nella chiesa parrocchiale locale. In effetti, quelli che nella logica occidentale della Verità sono elementi mutualmente esclusivi, possono diventare elementi complementari nella logica cinese della Virtù (Hofstede, 1991).

La ricerca inquietata della *Verità*, delle *Leggi universali*, dell'*Infinito*, ha portato l'Occidente alle scoperte geografiche, al Rinascimento e alla Riforma. È in Occidente che hanno avuto luogo l'invenzione della prospettiva (F. Brunnelleschi: 1377-1446), del metodo sperimentale scientifico (G. Galilei: 1564-1642), della teoria della conoscenza (A. Descartes: 1596-1650), delle leggi del moto e della gravità (I. Newton: 1642-1727), dell'imperativo categorico (E. Kant: 1724-1804), della teoria dell'evoluzione organica (C. Darwin: 1809-1882). È sempre in Occidente che è nata la Rivoluzione industriale. Il sereno equilibrio del mondo cinese, con baricentro su questa terra, ha permesso alla Cina di raccogliere un'infinità di osservazioni interessanti sulla natura, e di mettere a punto varie tecnologie di primaria importanza (il tutto con vari secoli di anticipo sull'Europa). La Cina, peraltro, non ha inventato né la scienza moderna, né ha conosciuto la rivoluzione industriale. Si potrebbe ipotizzare che nel corso degli ultimi due secoli il modello occidentale della ricerca della verità ha permesso all'Europa di scoprire le leggi

della natura e di applicarle per la produzione di beni e servizi essenziali al progresso dell'umanità (Hofstede, 1991).

Ma nel corso delle ultime decadi di questo secolo, l'accento Occidentale sulla Verità e sull'Analisi, si è rivelato sempre meno « produttivo », mentre le doti di sintesi e di ricerca della virtù proprie del mondo sinico si sono dimostrate sempre più « adatte » alla gestione della cosa pubblica e al progresso tecnologico.

Passiamo ora ad un'indagine sociologica condotta dal canadese Michael Bond in 23 paesi del mondo sulla base di un questionario (detto CVS - Chinese Value Survey) redatto in chiave culturale cinese da sociologi di Hong Kong e di Taiwan. I risultati (Hofstede, 1991) sono particolarmente interessanti perché mettono in luce una dimensione che si potrebbe chiamare « dinamismo confuciano »; questa consiste essenzialmente nell'orientamento verso il lungo termine (perseveranza, ordine sociale, parsimonia, pudore), contrastato con l'orientamento verso il corto termine (stabilità personale, non perdere la faccia, rispetto per le tradizioni, restituire i favori). Tra i primi 10 paesi orientati verso il lungo termine figurano il mondo sinico (Cina, Hong Kong, Taiwan, Singapore), con i suoi apparentati (Giappone, Corea), nonché il mondo indiano (India, Thailandia). Quel che poi sembra particolarmente interessante è trovare il Brasile al 6° e l'Olanda al 10° posto. Da questo punto di vista i Brasiliani risulterebbero essere i coreani d'America e gli olandesi i cinesi d'Europa.

Non sarebbe forse troppo arrischiato affermare che i paesi di cui sopra, orientati verso il lungo termine, hanno le caratteristiche culturali oggi necessarie per una continua espansione economica (Giappone, Corea, Taiwan, Hong Kong, Singapore, Olanda) o per un serio decollo (Cina, India, Thailandia, Brasile). Ci sono, oltre ai valori culturali, almeno altre due condizioni necessarie ad un decollo economico, e queste possono riassumersi nei due concetti di « mercato » e di « politica » (Hofstede, 1991). A prescindere dal fatto che tre dei quattro candidati al decollo hanno un mercato potenziale interno di dimensioni gigantesche, è facile constatare che il mercato mondiale è oggi talmente globalizzato, da presentare condizioni essenzialmente favorevoli ad un decollo economico. Sarebbe quindi sufficiente che i paesi di cui sopra adottassero delle politiche consonne al progresso economico, perché questo avesse tutte le probabilità di realizzarsi. È in questo senso, per esempio, che Chang Kai Shek è riuscito a far decollare Taiwan (iniziando nel 1949-52 con una esemplare politica di riforma agraria) laddove il suo vittorioso rivale, Mao Tse Tung è decisamente fallito sul continente cinese (basta ricordare i disastrosi esperimenti del *Gran Balzo in Avanti e della Rivoluzione Culturale*).

In un mondo scosso dai disastri umani ed economici dell'Africa, preoccupato dagli enormi problemi degli Stati successori della defunta Unione Sovietica, dilaniato dalle faide fratricide del vicino e medio Oriente, umiliato dai problemi della disoccupazione e della moneta ed afflitto dai tassi modesti di crescita economica del Nord America e dell'Europa, è importante notare che l'Estremo Oriente, ed in particolare l'area sinica, sembra destinato a costituire una nuova zona di sviluppo ed equilibrio, potenzialmente benefica per tutto il pianeta.

MANFREDO MACIOTTI

Bibliografia

- HOFSTEDE G., 1991, *Organizations, Software of the Mind*, IRIC, University of Limburg, Maastricht.
- NAKAMURA H., 1964, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University of Hawaii.
- OCSE, 1992, *Semiannual Economic Outlook*, Parigi, giugno.
- SINGER K., 1973, *Mirror. Sword and Jewel*, Kodansha, Tokyo.
- The Economist*, 1992, « A Driving Force », 8 luglio.
- WANG B., 1992, « Deux usages du monde », *Courrier de l'Unesco*, luglio/agosto.
- YAM T.K., 1990, « Cultural Roots put Asian Economies Out in Front », *The Japan Economic Journal*, 24 marzo.

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

Lo scetticismo rensiano; tra realismo, positivismo e dialettica.

« Giuseppe Renzi è senza dubbio il solo dei filosofi italiani contemporanei che meriti di sopravvivere e di restare nella storia »¹, rimane il presagio di Piero Martinetti riconsiderato da Leonardo Sciascia e sottolineato perspicuamente da Renato Chiarenza, come avvio della prefazione ad una « riedizione-compendio » degli ultimi scritti dell'insigne filosofo².

I segnali della ristampa del suddetto volume insieme a quella dell'« Apologia dell'ateismo », del « Gorgia », delle « Lettere spirituali », della « Filosofia dell'assurdo » e dei numerosi articoli apparsi recentemente su riviste e quotidiani, nell'avverare l'acuta predizione del Martinetti, sembrano riassumere un unico intento: quello proteso a dimostrare l'attualità del pensiero di un simile filosofo a distanza di ben cinquant'anni dalla sua scomparsa.

Ma l'attualità di cui qui si intende evidenziare la portata solleva, al tempo stesso, un interrogativo, come dire, allarmante. Perché il pensiero di Renzi, filosofo, come vedremo, di intensa sensibilità umana, non meno che di acutezza e di profondità di pensiero autocritico, è rimasto nascosto, taciuto e accantonato per così lunghi anni?

Anche interrogandoci sulla qualità dei contenuti portati avanti nelle sue riflessioni, come pure tentando di saggiare la validità del suo metodo d'indagine, una spiegazione plausibile che possa anche solo in parte giustificare un simile isolamento, non sembra giungere.

È possibile invece che il clima politico e culturale del ventennio di cui al regime fascista insieme all'imperante dominio del neoidealismo crociano-gentiliano che, fra l'altro aveva, di fatto, egemonizzato lo stesso mondo accademico, abbiano oscurato il pensiero critico dello scetticismo rensiano, pensiero che, come vedremo, non solo riesce a chiarire uno dei principali aspetti contenutistici che dello scetticismo moderno ne avevano confinato gli assunti critico-esplicativi sui campi sterili del relativismo gnoseologico, ma riesce anche ad aggiornare i termini metodologici della stessa scepsi contemporanea.

¹ Citazione da I. Vassallini in *G. Renzi*, Verona 1942, pag. 29.

² Il volume su G. Renzi raccoglie infatti: *L'autobiografia intellettuale, La mia filosofia* (Lo scetticismo) e *Testamento filosofico* edito da Dall'Oglio, Milano 1989.

Guardiamo inizialmente all'aspetto contenutistico relativo al chiarimento di cui sopra.

Con Rensi i lineamenti di una filosofia scettica diventano chiari e nitidi: « perché lo scetticismo possa filosoficamente sorreggersi non c'è bisogno che la portata del "niente è vero" sia universale e assoluta »³. Del resto, prosegue l'autore, già Sesto Empirico a suo tempo aveva sottolineato perspicuamente il motivo per cui, sia le espressioni di dubbio che le negazioni degli scettici « non le si profferiscano da noi generalmente per ogni fatta cosa, ma per le oscure e le dommaticamente ricercate »⁴.

Sarà sufficiente, pertanto, aggiunge Rensi, affinché lo scetticismo si regga, che la sua negazione sul giudizio di verità stia di fronte ad un unico sistema di filosofia e che, in senso specifico, precisa ulteriormente il nostro autore, « nessun sistema ed opinione formulata per spiegare l'essenza della natura e dell'uomo ha in queste cose potuto scoprire la verità; che ogni opinione o sistema messo innanzi per interpretare i fenomeni e stabilire che cosa sia nella sua essenza genuina la realtà, non è mai riuscito, non riesce (e non riuscirà mai) a darci la verità »⁵.

Peculiare una simile chiarificazione giacché, mentre da un lato distingue la sospensione del giudizio « comune », genericamente espressa o ingenuamente formulata da uno scetticismo che Rensi chiama « quotidiano », e la sospensione del giudizio che si realizza all'interno di uno scetticismo filosofico correttamente sviluppato in termini critico-gnoseologici, di uno scetticismo che lealmente e correttamente si colloca di fronte ad un unico sistema di filosofia, dall'altro, con pari lealtà e, come egli usa definire spesso, con « sincerità di analisi conoscitiva », sottopone alla riflessione pensante della critica filosofica contemporanea quanto poi, di fatto, la verità si configuri sia come limite della stessa conoscenza (umana) che come negazione del divenire storico (sociale).

La peculiarità con cui Rensi formula una simile chiarificazione, per altro, emerge come risultato della sua poderosa critica al principio d'identità hegeliano, critica ben articolata e sviluppata anche nei dettagli nel periodo dello scetticismo radicale, ma già iniziata nel suo primo periodo comunemente riconosciuto come quello del misticismo di tipo idealistico.

³ G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1919, prefazione alla I ed., pag. XXII.

⁴ Sesto Empirico, *Delle Istituzioni Pirroniane*, Libro I, pag. 208. Nella traduzione Bisolati a cura di G. Rensi, Firenze, 1917, pag. 171.

⁵ *Lineamenti...* Op. cit., prefazione alla I ed., pag. XXIII.

Tale critica, in linea con i presupposti teorici di cui allo scetticismo filosofico sopra citato, si configura come quell'imponente tentativo di individuazione teoretica dell'imponderabilità presente all'interno di una « Ragione universale » ed assoluta autocostituentesi, per altro, sulla pura identità immediata di realtà e razionalità.

La critica al principio hegeliano d'identità del Pensiero con l'Essere sviluppata dallo scetticismo filosofico rensiano, in questo fare, ri-assegna la dovuta peculiarità conoscitiva alla realtà materiale positiva, ma all'interno di un più aggiornato processo di ri-ponderazione realistico-conoscitiva di essa, ossia negando le presunte potenzialità conoscitive ad una « oggettività idealistico totalizzante » ricavata, per altro, come si è visto sopra, in termini identificativo-surrettizi e, in ogni caso, per fini ancora una volta dogmatici della stessa conoscenza umano-sociale.

Una più attenta rivisitazione dello scetticismo filosofico rensiano rende allora decisamente esplicito quell'inesauribile (problematico) processo della conoscenza umano-sociale mentre, al tempo stesso, ne sollecita al suo interno una incessante negazione del dogma assolutista, lo stesso che si autoelege portatore in sé di un criterio di verità universale (totale).

Con una siffatta negazione del dogma si vengono pertanto a ri-problematicizzare le stesse condizioni della conoscenza al di fuori dell'imponderabilità identificativa oggetto-soggetto ed all'interno di una relazione conoscitiva che riassegna realmente le dovute peculiarità conoscitive all'oggetto (al fatto). Ma la detta negazione del dogma, si badi bene, a sua volta, non si realizza con la sostituzione del Pensiero con il Dato, colto immediatamente e, positivisticamente, assunto come un Primo in sé. Esso, il dato, prima ancora di essere trattato in termini di fatticità, viene ri-visitato in termini di concettualità, di una concettualità che, a sua volta, è mediata dal sentimento. Orbene in questo fare, dal fatto sociale si risale alla concettualizzazione che di esso ne aveva realizzato la teoria, ma non in termini logici puri. Si tratta di uno sviluppo teorico che tiene in debito conto la mediazione che si realizza tra logica ed etica, tra il pensiero e lo stesso sentimento umano, mediazione questa che predispose così l'autocritica della fatticità, la cui immanenza in questo fare, non si contrappone assolutisticamente o, come dire dogmaticamente, alla trascendenza.

La mancata problematicizzazione della ponderazione suddetta, ad avviso di Rensi, avrebbe originato l'equivoco valutativo idealista.

« Perché si può dire senza contraddizione tanto che la realtà è razionale, quanto che è irrazionale, tanto che reale è solamente ciò che può essere afferrato dal pensiero, ossia che quadra con la

ragione, quanto che reale è assurdo? »⁶. L'equivoco valutativo del razionalismo idealista, ad avviso di Rensi ha origine proprio da una voluta confusione interpretativa di questi due sensi.

Confusione dei due sensi la quale, rimasta successivamente indiscussa, avrebbe, ad avviso del nostro autore, giustificato la stessa esasperazione della razionalità.

Il senso o significato che si attribuisce alle parole « ragione » e « razionalità » farà oscillare i contenuti intellettivi del pensiero teorico da un versante valutativo al suo opposto. Le parole « ragione » e « razionalità », « se si prendono nel senso di mera, astratta e possibile conoscibilità, e questa nel senso di semplice attitudine di un fatto o di un oggetto a entrare nelle categorie (cioè ad esser visto nel tempo e nello spazio, come causa ed effetto, ecc), tutta la realtà è conoscibile e razionale. Se si prendono nel senso di comprensione intima e di giustificazione di fronte alle esigenze valutative della ragione (effettuazione, conservazione, permanenza e riconoscimento dei valori di ordine, di disposizione armonica e con piena opportunità inserviente ad un fine, di giustizia, di bontà), tutta la realtà è incomprendibile e irrazionale »⁷.

La realtà, sostiene il nostro autore, rimane razionale all'interno di una configurazione teorico-concettuale di un pensiero operante in linea e per entro le leggi della natura, ossia di un pensiero mediatore della positività o, come dire, della realtà « fattuale-materiale », di una mediazione realistica tra fatto e pensiero. Il realismo di cui Rensi ne sollecita la ponderazione critica con lo stesso pensiero operante, tuttavia, non si esplica nel senso di un realismo ingenuo il cui essere in sé della cosa si esaurisce nell'atto della sua conoscibilità positivo-immediata, ma si tratta di un realismo a tinte fenomenologiche⁸ che colloca la conoscibilità della cosa all'interno di un rapporto dialettico-conoscitivo infinito con la coscienza.

Ma la realtà diviene irrazionale in un altro senso, prosegue Rensi: « Tutto quadra con la conoscibilità, nulla con la razionalità, nulla è conforme a quel che la razionalità esigerebbe. Tutto si può conoscere. Nulla si può trovare dal punto di vista razionale congruo e degno di approvazione. Nulla richiama l'idea di una costruzione, di un'opera, di una direzione razionale. Nulla è come la ragione scorge che dovrebbe essere. Nulla realizza i « valori » veri, sicuri, eterni, inconcussi, che per la razionalità la ragione richiede »⁹.

⁶ Cfr G. Rensi, *Realismo*, Milano, Unitas 1925, p. 367.

⁷ Ibid, pag. 368.

⁸ L'autore considerato in un simile rapporto conoscitivo fenomenologico è N. Nartman; cfr. ibid, pagg. 296-298.

⁹ Ibid, pagg. 368-369.

Ad avviso del nostro autore, pertanto, risulta che ogni esasperazione (assolutizzazione) della razionalità¹⁰, si rovescia nel suo contrario, nell'irrazionalità (nell'assurdo). Espressione di una simile esasperazione assurda della razionalità si rileva per Rensi la guerra, la quale anch'essa è un fatto di supremo significato filosofico.

Nella sua esasperazione teoretica il pensiero raggiunge il limite della oscillazione possibile e permette la compenetrazione vicendevole tra il vero e il falso, come nei fatti, per altro avviene tra la razionalità e l'irrazionalità dell'agire pratico.

In altri termini Rensi si impegna a dimostrare quanto il vero e il falso, raggiunto il limite delle loro possibili oscillazioni, si confondono fino a compenetrarsi l'uno nell'altro.

Per quanto riguarda, infine, il contributo metodologico offerto alla critica sociologica contemporanea dallo scetticismo rensiano, esso, a nostro avviso, consiste in una riproposizione più aggiornata della critica reciproca tra fatti e teorie, già promossa all'interno del positivismo critico italiano del primo Novecento. Riproposizione che può essere sintetizzata da una puntuale comparazione storico sociologica del campo dei fatti con quello della teoria; una simile comparazione è interessata alla rilevazione delle contraddizioni che si riscontrano nella realtà fattuale (dal rivoluzionarismo alla guerra), al fine di risalire a quelle del pensiero¹¹ che, ad avviso di Rensi, ne rappresentano la stessa scaturigine. Un simile processo critico-conoscitivo viene ri-enucleato in seno a quell'originario sviluppo dialettico che lo caratterizza e, che, in altri termini, si genera all'interno della critica reciproca tra il processo induttivo e quello deduttivo della conoscenza sociale, la quale, tuttavia, sempre ad avviso del nostro autore, assume come principale referente operativo i rapporti politici che si instaurano nell'interazione umana della realtà sociale materiale.

Ed è proprio a partire da una riconsiderazione più attenta dello scetticismo filosofico rensiano, noi riteniamo, che la stessa scepsi contemporanea può agevolmente prendere le mosse al fine di poter contribuire, in termini interdisciplinari, all'approfondimento della sezione epistemica della sociologia contemporanea. Tra realismo, positivismo e metodo dialettico la riflessione rensiana sottopone all'attenzione della critica, sia filosofica che sociologica, quella necessità, la sospensione del giudizio scettico, che si esprime mediante la continua problematicizzazione delle condizioni della conoscenza, a partire dalle contraddizioni materiali che la realtà sociale registra

¹⁰ Del ciò che è reale è razionale come nell'idealizzazione razionalistica della realtà hegeliana.

¹¹ Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, Milano, Sandrom 1920, pag. 4.

in termini storici, poiché, sottolinea Rensi, storia e contraddizioni sono una cosa sola, in quanto « ogni oggi è diverso da ogni ieri e ogni domani da ogni oggi, cioè ogni oggi contraddice ogni ieri e ogni domani ogni oggi. L'eterno diverso da quel che in ogni momento c'è, ossia l'eterno cambiare e contraddire quel che c'è, è ciò in cui consiste la storia. C'è storia perché gli uomini si contraddicono, la pensano diversamente, hanno dispareri, e continuano a realizzare nel fatto pareri diversi da quelli realizzati poc'anzi; perché ogni parere che si realizza nel fatto proietta di fronte a sé un disparere che vuole alla sua volta realizzarsi invece di quello, e vi riesce, ma dando origine ad un nuovo disparere, che vuol alla sua volta tradursi in fatto, e traducendosi genera o accresce e fortifica un altro parere diverso che diventerà poi fatto e così via all'infinito »¹².

FRANCESCO BORIANI

¹² G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi, 1991, pag. 28.

*Per una società multiculturale. Presentazione **

Devo confessare un certo disappunto e un certo rammarico.

— Il primo perché data l'ora tarda in cui si tiene questa presentazione — ora molto vicina alle ipoglicemie — ci spinge a consumare in fretta un rito che, *per l'importanza dei contenuti* dovrebbe avere ben altro spazio.

— Il secondo perché nella confusione della presente *bagarre elettorale*, si è naturalmente distratti e si rischia di essere fraintesi o inascoltati nel proporre un discorso di elevato spessore culturale: quello sulla consistenza sociale di molte etnie e di molte culture. Fra morti ammazzati, spari e dossier di ogni genere, si rischia di fare la figura di quelli che gettano coriandoli ai funerali.

— Dunque il bel libro della Maciotti, altro non è che la materializzazione su carta di un indimenticabile e acceso Convegno tenutosi a Roma in Piazza della Repubblica (piazza Esedra) dal 20 al 22 novembre 1989, presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università « La Sapienza » di Roma:

— Io ho partecipato a quel convegno — come dire dal vivo — e con estremo interesse ho annotato i punti salienti delle relazioni che risultavano più congeniali al mio lavoro di psichiatra, spesso a contatto con il disagio mentale degli immigrati. Ma non ho trascurato le altre relazioni per il semplice motivo che mai come oggi è necessario costruire in Italia una *cultura della migrazione* e in quei 3 giorni di semi culturali ne sono stati gettati parecchi.

— In seguito ho atteso la « gestazione » di questo libro con un po' d'impazienza — sollecitando spesso la Maciotti e la De Micco — perché desideravo controllare l'esattezza di talune citazioni e appunti che avevo annotato sul mio taccuino nel corso del Convegno e dei dibattiti.

* *La presentazione del testo Per una società multiculturale, curato da Maria I. Maciotti, ed. Liguori, Napoli 1991, è stata fatta presso i locali di Palazzo Valentini, in Roma, da Sergio Mellina, docente di Clinica delle Malattie Nervose e Mentali, Università « La Sapienza » di Roma, Capo Dipartimento di Salute Mentale USL n. 5 di Roma, da Anna Rossi Doria, docente di Storia presso l'Univ. di Arcavacata, da Clara Gallini, docente di Etnologia presso l'Univ. di Roma La Sapienza.*

— Oggi il libro è una realtà, è qui, e si pone come la prima pietra di quel complesso edificio che — a mio modo di vedere — si deve costruire per realizzare ex novo una *cultura della migrazione*; cultura intesa nell'accezione di Ferrarotti « come concezione antropologica della cultura come insieme di esperienze e di valori condivisi e convissuti ».

— L'idea della Maciotti di voler proporre una riflessione *per una società multiculturale* può sembrare un'utopia, ma è certamente una sfida che non va solo condivisa, ma anche incoraggiata. Del resto lei stessa ne è consapevole quando scrive (p. 17)... « la costruzione di una società con maggiori, paritarie possibilità di partecipazione per tutti è difficile: lo è persino in ambito italiano, poiché è evidente che nella supposta società post-industriale restano in realtà ai margini larghe fasce di popolazione. Secondo alcuni, è francamente utopica ».

Ma poi aggiunge: « Meglio ipotizzare e tentare le vie per un'Europa aperta alle istanze che giungono da altre popolazioni, che si proponga di offrire la possibilità di inserimenti dignitosi, a vari livelli, a chi la abita, piuttosto che relegare gli immigrati nei più bassi livelli della scala lavorativa e sociale, che vivere in un'Europa delle disuguaglianze erette a sistema ».

Ecco, io direi che più che un'utopia, la costruzione di una società multiculturale riassume i contorni di una *scelta* obbligata, nella presente situazione che vede molti isterismi e molte epilessie sociali terremotare il nostro nuovissimo e impròvviso ruolo di El Dorado migratorio.

— D'altro canto come negare le preoccupazioni di Franco Ferrarotti su « razza cultura e pregiudizio » (p. 25)?

« I rischi del nuovo *Zeitgeist* — egli scrive — sono noti e da più parti sono stati puntualmente richiamati. Pare che sia stata troppo corrvivamente “offerta una giustificazione genetica allo *status quo* e agli esistenti privilegi di certi gruppi in base alla classe, alla razza o al sesso » (cfr. E. Allen, e altri « Against Sociobiology » in *The New York Review of Books*, 13 novembre 1975). A mio sommesso parere, il rischio più serio va invece ricercato nella possibile elisione della dimensione storica dei fenomeni sociali in favore della persistenza di strutture e caratteristiche che si suppongono intemporali e astoriche semplicemente perché la loro evoluzione è lentissima, bradisismica. Lamentevoli sono gli esempi, purtroppo numerosi, delle conseguenze fuorvianti che fanno seguito alla elisione della dimensione storica ».

E la dimensione storica è puntualmente indicata da Ferrarotti nell'Olocausto. Egli scrive testualmente (p. 29): « L'Olocausto ci

richiama duramente al semplice fatto che non ci sono solo i ghetti degli altri, che insieme con i Lager nazisti non va dimenticata quella che era, fino a tempi recentissimi e che continua ad essere, l'Apartheid del Sudafrica, la discriminazione di fatto e la segregazione negli Stati del Sud degli Stati Uniti e delle grandi città del Nord, le emarginazioni a sfondo razziale a Londra come a Parigi, a Francoforte, il razzismo e la violenza anti-minoritaria a Firenze ».

Razzismo dunque, e come ricordato da Alfonso Maria Di Nola citato da Ferrarotti (p. 33): « ... un razzismo anche italiano, che si esprime non già in forme di delirio teorico come in Germania nei gruppi neonazisti, ma si configura come pratica corrente e reale di un pregiudizio del "contatto" contaminante e della considerazione schiavista del "negro", nel totale disconoscimento non soltanto della cultura di cui è nostalgico portatore ma della sua stessa umanità ».

Il concetto di « Nemesi storica » è elaborato originalmente da Vittorio Lanternari (p. 39). « Oggi il Terzo Mondo riversa inattesa-mente i suoi uomini e la sua forza-lavoro nei paesi europei. Oltre un secolo prima, l'Europa colonialista riversava altrettanto inattesa-mente i suoi uomini e la sua potenza militare, organizzativa, espansionistica, nelle terre d'Africa. C'è una nemesi chiara, che nessuno ha messo in luce finora, nei due processi storici, così strettamente interconnessi ».

Il boomerang del vecchio colonialismo viene da lontano, è stato elaborato nel profondo dell'etnocentrismo della cultura cosiddetta occidentale — e Lanternari lo dice molto bene (p. 43). « Nasce così, sul fondo d'una memoria storica depositata nelle zone dell'inconscio collettivo dal periodo coloniale, il mito apocalittico, angoscian- te, di un annunciato rovesciamento dell'ordine generale del mondo nei rapporti tra "noi" e gli "altri". Si divulga l'idea paurosa d'una minaccia imminente sulla civiltà europea, di un attentato all'identi- tà nazionale, al valore dell'intera storia della quale noi siamo l'estre- mo prodotto. Balibar parla, per la Francia, di "politica della paura", di "fobia degli immigrati". Noi potremmo dire la stessa cosa del- l'Italia ».

Mi piacerebbe molto chiosare la sottile relazione di Felice Das- setto — di respiro senz'altro europeo — sulla penetrazione islamica nel « vecchio continente » (come si diceva un tempo), sulla sua visi- bilità pubblica e sul suo dubbio divenire di transazione convissuta, completamente nelle mani delle potenzialità intellettuali della 2^a ge- nerazione di immigrati. Ma il tempo stringe. Sono d'accordo con lui che non si tratti più di « *un semplice tema di erudizione, ma di una realtà collettiva e popolare* ». Tuttavia vorrei solo osservare

che non dobbiamo temere il fenomeno come una sorta di rivincita di Roncisvalle!

Mi piacerebbe anche richiamare alcuni spunti di Umberto Me-
lotti sulla specificità della immigrazione straniera in Italia distinta
nelle sue 3 fasi: '50-'67/'67-'80 e dall'80 in poi; sui caratteri di « fu-
ga verso la sopravvivenza »; sulle due versioni dei nuovi paesi indu-
striali: quella « *Sub-imperialistica* » e quella di « *Vassallaggio* » e
anche qualche arguta battuta al fulmicotone di Enrico Pugliese sulle
Colf — immigrate cristiane — lavoratrici-dipendenti (« ospiti » del-
le case della nostra medio/piccola borghesia) e del maschio/islami-
co/lavoratore/autonomo (Vu' cumprà)... ma non lo farò per brevità.

Se mi è concesso qualche altro minuto, vorrei dire che il libro
della Maciotti si compone di 7 parti.

Io, come psichiatra, sono stato particolarmente attratto dalla
4^a — laddove si parla delle « Psicopatologie dell'immigrazione, egua-
glianza e devianza » — e ne raccomando la lettura agli operatori
della salute mentale.

— A parte le sottili argomentazioni di Michele del Re, *sull'e-
quivoco dell'eguaglianza* e sull'ambigua pendolarità tra l'obbligo di
conformità e il diritto alla diversità per l'immigrato; e il pregevole
saggio di Virginia De Micco e Giuseppe Cardamone sul *Corpo che
migra*, che meriterebbero molto di più di una semplice menzione,
vorrei concludere con qualche citazione presa dalla ricchissima e pun-
tuale relazione di Delia Frigessi su *Migrazione e malattia mentale*.
L'Autrice è ormai un'esperta consacrata di questo tema, ancorché
orfana dell'indimenticato Michele Risso. La Frigessi, partendo pro-
prio da un'analisi storica della nostalgia svizzera — la Heimweh —
ci dimostra come si possa passare, con un'operazione di metonimia,
da ciò che è economico e sociale a ciò che è medico, da ciò che
è una situazione esistenziale pesante dell'immigrato a ciò che è psi-
chiatrico. Ci racconta come quasi 300 anni fa Jacob Scheuchzer sia
riuscito abilmente a rovesciare una strana « malattia » dei soldati
svizzeri (la Heimweh) in una, per così dire mollacchiosa « costitu-
zione psicofisica » di Italiani e Francesi: la mai troppo vituperata
e razzista *Zärtlichkeit des Leibs* — una sorta di tara biologica, gene-
tica, ancor oggi dura a morire in Svizzera e dintorni... e perché no?
anche oggi, forse, in Italia —. Permettetemi di leggere qualche passo
significativo (p. 158). « Negare la diversità degli immigrati nei con-
fronti del disturbo psichico, sostenere che essi non sono vulnerabili,
induce anche a misconoscere l'importanza dello sradicamento e l'e-
sperienza dell'espropriazione, che tuttavia essi vivono intensamente.
Si finisce così per gettare via l'acqua sporca, vale a dire le teorie
esplicitamente costituzionaliste e razziste, insieme al bambino, insie-

me cioè alla specificità della migrazione. In Italia i riflessi, le ripercussioni di questi dibattiti — che non sono puramente accademici come a prima vista potrebbero sembrare — sono stati flebili fino al momento in cui è incominciato l'esodo di massa dal mezzogiorno. Ma il dibattito su disagio psichico e migrazione ha continuato a essere poco vivace; i punti fermi sono rappresentati da due convegni: a Milano nel 1963, a Varese nel '74 » cui si potrebbe aggiungere anche il Convegno di Roma dell'89.

E ancora: « L'immigrato ha poche scelte; la sua è una cultura dominata, egli trova ostacoli a quasi tutte le sue compensazioni. Così, l'aggressività che nasce nel campo sociale, si esprime nel corpo: de "fausses" maladies cachent parfois de juste révoltes ». dice J.N. Trouvé.

Così, infine, conclude la Frigessi (p. 163): « Questo percorso, che alcuni psichiatri francesi hanno descritto come esemplare, riguarda il caso di un immigrato tipo che soffre di nevrosi invalidante. In questo genere di riflessione, la correlazione tra disturbo psichiatrico e migrazione perde ogni connotato meccanicistico, biologizzante. Si riesce a cogliere la specificità, l'essenza della sofferenza dell'immigrato, si "leggono" le ragioni della sua malattia, dei suoi sintomi che sono espressione di una situazione contraddittoria e paradossale. Appunto la malattia — cito Abdelmalek Sayad — nega l'immigrato nella sua funzione essenziale di lavoratore ma finisce per costituire un suo alibi.

Fondamentale, per concludere, appare una idea di prevenzione che rinvii all'analisi dei problemi socio-economici dell'immigrazione. Finalmente anche per gli psichiatri l'essenziale sta altrove ».

Anche la Maciotti mette il dito su questa piaga osservando (p. 13): « Si tratta di soggetti particolarmente inclini a forme di patologia psico-fisica, di devianza? A sfogliare le pagine di certi quotidiani e settimanali sembrerebbe di sì: di immigrati si parla, nei mass media, per lo più in relazione a risse, ferimenti, spaccio di droga e simili, con un evidente intento di spettacolarizzazione, con una particolare enfasi sul negativo. È più raro che se ne parli in relazione allo sfruttamento da parte italiana, alla precarietà delle situazioni, alle ingiustizie subite, alle difficoltà della vita quotidiana ».

Il clima complessivo che si è respirato al Convegno e la riflessione più importante che si ricava dalla lettura del libro è che bisogna assolutamente costruire — qui in Italia — una *nuova cultura della migrazione*: meditare sulla nostra e ripensare su quella degli altri. I poveri terzomondiali non portano da noi soltanto i loro corpi e la loro fame, ma anche la loro cultura.

Vorrei anzitutto esplicitare da quale “luogo” parlo. Storica, mi sono occupata del nesso uguaglianza-differenza — inteso come rifiuto dell’alternativa e quindi della scelta tra diritti individuali di libertà e difesa di una identità collettiva — nella storia ottocentesca degli ebrei e delle donne, i due soggetti moderni della lotta per l’uguaglianza e per la differenza, proprio come erano stati i due soggetti antichi della « diversità » nella cultura occidentale. Consigliere comunale da due anni e mezzo, ho tentato vanamente con pochi altri di rompere o almeno scalfire il muro di gomma della latitanza delle istituzioni nei confronti degli immigrati e dei nomadi, che fa di Roma un caso paradigmatico e sempre più pericoloso di razzismo istituzionale: il circolo vizioso tra marginalizzazione degli stranieri e ostilità dei cittadini verso di essi si è infatti serrato sempre di più, fino a dar luogo a un vero e proprio razzismo (anche se si evita la parola per esorcizzare il fenomeno), che dai nomadi si è ormai esteso anche agli immigrati.

Da questa duplice ottica, ho trovato questo libro importante da molti punti di vista, primo dei quali il criterio implicito che lo ispira, che mi sembra quello di non separare i problemi cosiddetti strutturali da quelli culturali. Tale criterio risulta con chiarezza sia nella saldatura di piani attuata nella scelta dei contenuti (le sei parti che lo compongono riguardano il multiculturalismo e il pregiudizio, il nesso sviluppo-immigrazione, i rifugiati, le psicopatologie degli immigrati, il loro ruolo economico, alcuni casi romani e laziali), sia nella rara scelta « mista » degli autori dei contributi, che sono in parte studiosi, in parte operatori.

Un altro aspetto, tanto positivo quanto raro nelle recenti pubblicazioni sul fenomeno dell’immigrazione, e legato al precedente da fili saldi anche se sottili e non visibili immediatamente, consiste nella attenzione, che ispira quasi tutti i saggi, alle complessità e anche alle ambiguità (comprese quelle terminologiche: torna in più punti, ad esempio, quella emblematica *hospes-hostis*). Il presupposto di tale attenzione è enunciato con nettezza nella *Introduzione* di M.I. Maciotti: « Nessuno ha la ricetta pronta per una buona convivenza ». Parole solo apparentemente ovvie, che denotano invece la consapevolezza che le facili dichiarazioni antirazziste così come le facili sottovalutazioni del razzismo, i retorici auspici di una felice armonia tra « i diversi » (termine denso di equivoci) o l’apocalittica visione di un razzismo ormai dominante non servono a nulla e forse aggravano la situazione. Tutte queste posizioni, infatti, cui un libro come questo serve da antidoto, hanno in comune il torto grave di ignorare

o eludere le difficoltà più gravi della lotta al razzismo: il saperlo cercare non solo fuori ma anche dentro di sé; il saper evitare i due rischi speculari della demonizzazione e della rimozione.

Muovendo da queste premesse, vorrei fermarmi su alcuni nodi difficili della difficile costruzione di una prospettiva almeno tendenzialmente multiculturale: le continuità culturali con la nostra storia che la convivenza con gli immigrati ci sta rivelando e la necessità di guardare agli immigrati non solo e non tanto come a delle comunità compatte, ma anche e soprattutto come a un insieme di individui. Scelgo questi due nodi perché mi sembrano decisivi sia sul piano conoscitivo che sul piano pratico nella lotta contro il razzismo e per quella difficile prospettiva multiculturale.

La prima continuità culturale con il nostro passato che questi saggi illuminano è rappresentata nel nesso tra il razzismo di oggi e l'antisemitismo di ieri e di oggi. Giustamente Ferrarotti apre il volume tornando alle origini del razzismo, a Gobineau, e soprattutto alla memoria dello sterminio degli ebrei e all'analisi delle sue cause nella classica *Personalità autoritaria* (peccato che qualche traccia di questi temi torni solamente nel saggio di Nicola Porro sui rapporti tra gli abitanti di Ladispoli e S. Marinella e gli ebrei russi, chiamati non si sa perché nel titolo « profughi est-europei »). Sul nesso razzismo-antisemitismo, fenomeni analiticamente e storicamente distinti ma sempre più intrecciati nella nostra realtà, molto si dovrebbe indagare, analizzandone anche i tratti comuni, quali il pregiudizio come necessario antecedente della discriminazione, o poi della persecuzione, in quanto consente che esse appiano « naturali »; la paura della mescolanza, del meticcio, del contatto, della confusione; la convinzione che esista un nesso tra la penetrazione-invasione di « diversi » e la decadenza della (propria) civiltà.

Un secondo nesso rilevante è quello tra il « vecchio » e il « nuovo » razzismo. Lanternari, riprendendo da Balibar (ma senza citare Taguieff) la distinzione oggi fondamentale tra razzismo biologico e razzismo differenzialista, la accosta con acutezza al passaggio culturale altrettanto fondamentale identificato da Mahmoud Mansoubi: il passaggio tra l'idea dell'immigrazione temporanea e quella dell'immigrazione irreversibile. È quest'ultima che oggi, come è evidente in Italia nel comportamento delle autorità di governo prima e più che nell'opinione pubblica, non si vuole accettare a nessun costo. Tale rifiuto spiega in gran parte non solo la crescita apparentemente improvvisa del razzismo, ma anche, come qui bene illustra il saggio di Luigi Za, il fallimento delle politiche di integrazione degli immigrati, che sono spesso il travestimento e la fuga dal vero problema: il loro riconoscimento come cittadini a pieno titolo. La

stessa non accettazione della irreversibilità dell'immigrazione si era del resto già manifestata nella equivoca figura dei « Gastarbeiter » in Germania, ricordata nel saggio di Umberto Melotti.

Una ulteriore continuità tra il nostro rapporto con gli immigrati oggi e il nostro passato sta nella analogia tra il nuovo processo — ricordato da Lanternari e analizzato da Michele C. del Re dal punto di vista dei meccanismi legali — per cui l'immigrato passa dalla delegittimazione alla criminalizzazione e la antica distinzione labile tra « classi lavoratrici » e « classi pericolose » che segnò tutta la storia delle origini del movimento operaio. Va osservato a questo proposito che spesso si ricorda, più a livello retorico che analitico, la somiglianza tra italiani emigranti di un tempo e immigrati di oggi, ma si ignorano invece le molteplici continuità storiche tra gli atteggiamenti di un secolo fa verso i « deserving » e « undeserving poor » e quelli attuali verso gli immigrati, sempre sottoposti al rischio di una simile gerarchia.

Un'ultima continuità culturale che emerge da questi saggi riguarda il grande peso che le ideologie psichiatriche di stampo positivista sulle predisposizioni « etniche » alle malattie mentali esercitano nel nascondere i fattori economici e sociali: oggi applicate nelle nostre società ai neri immigrati, un secolo fa agli immigrati negli Stati Uniti, quelle ideologie mistificano la realtà della condizione dell'immigrato celandone le più gravi ingiustizie. Esempio è su questo il saggio di Delia Frigessi, che risale alla invenzione del termine *Heimweh* (nostalgia) alla fine del '600 per ricostruire la lunga storia, di cui gli immigrati sono le ultime vittime, del « passaggio dalla condizione di sofferenza, di disagio a quello di malattia ». Si tratta di un pezzo fondamentale di una storia più complessiva in cui le false razionalizzazioni « scientifiche » svolgono il ruolo essenziale di trasportare dal piano della storia (dove le cose si possono cambiare) al piano della natura (dove non resta che rassegnarsi all'inevitabile) le differenze di ogni tipo, per renderle gerarchie.

Un secondo nodo teorico difficile, ma anche uno strumento prezioso di lotta concreta al razzismo, cui questi saggi ci introducono riguarda il rifiuto di ogni concezione essenzialista delle identità etniche degli immigrati e l'apertura invece a una visione articolata delle loro identità sia collettive che individuali. In questa chiave si possono utilmente leggere il saggio di Felice Dassetto che, come già aveva fatto nel volume scritto con Bastenier *Europa nuova frontiera dell'Islam*, invita a una visione non totalizzante della cultura dei mussulmani immigrati, sottolineando ad esempio il peso dei conflitti generazionali, e le osservazioni di nuovo di Lanternari sulla condizione esistenziale dell'immigrato come quella in qualche modo di

un passaggio tra due crisi. Il suo stato di incertezza e di ansia deriva infatti, egli scrive, dalle « laceranti contraddizioni dell'esistenza comunitaria, divisa fra i modelli culturali tradizionali e quelli della civiltà moderna: i primi ormai inadeguati, i secondi inaccessibili ».

Il saggio che meglio mostra la crucialità e la complessità della condizione individuale degli immigrati riguarda, anche in questo caso, il rapporto tra malattia e immigrazione ed è quello di Virginia De Micco e Giuseppe Cardamone. L'analisi della malattia come « insieme sconfitta e rivolta del soggetto » consente agli autori da un lato di dare alla dimensione individuale quella centralità che tante analisi « etniche » della immigrazione non consentono, dall'altro lato di usare la preziosa categoria della ambiguità che ricordavamo all'inizio. L'immigrato, infatti, può usare il paradosso di una presenza nei nostri paesi e di una assenza dal suo entrambe incomplete e sospese per risolvere la crisi di identità culturale cui la sua condizione lo trascina, facendosi così, da oggetto, soggetto; e soggetto, potremmo aggiungere, di una scelta non solo di sopravvivenza, ma di vita. Scrivono infatti gli autori: « Se da un lato il paese ospite opera questa primaria riduzione del migrante da soggetto che si autodetermina a corpo che viene determinato dalle strutture economico-sociali che gli sono estranee, dall'altro il migrante stesso sembra aderire a tale sottrazione di identità, che gli consente di mantenere un contatto con il paese natale, supposto come inalterabile, proprio mentre si espone al rischio della perdita ».

La multiculturalità di cui si parla nel titolo del libro dovrebbe anzitutto voler dire un confronto reale, non asimmetrico e non paternalistico, tra gli immigrati e noi, su quel che ci unisce e quel che ci divide. Ma luoghi di reale incontro, o se del caso anche di leale scontro, non si possono trovare né inventare fino a che una comune cittadinanza non stabilirà quella base di uguaglianza su cui solo possono vivere e confrontarsi delle differenze che non siano disuguaglianze.

Ne siamo tanto lontani che ancora dobbiamo — e non abbastanza — protestare contro le vergognose condizioni materiali e giuridiche (ad esempio la indegna vicenda del rinnovo dei permessi di soggiorno) cui gli immigrati devono sottostare. Eppure è giusto e necessario non aspettare che le questioni economiche e sociali siano risolte per affrontare, contemporaneamente, quelle culturali, come questo libro riesce a fare. Ma proprio perché le tratta insieme, esso ci insegna che le questioni culturali sono essenziali quanto quelle economiche e sociali, ma guai a noi se le prime diventano alibi per nascondere le seconde.

Detto tra noi

Il breve ma ponderoso studio di Antonio Riccio, *Il « libero esame » dei Promessi sposi di Salvatore Nocita*, apparso sul n. 97-98 di questa rivista, mi ha convinto solo in parte.

L'autore ha il merito di enunciare subito, a chiare lettere, il proprio punto di vista: « La mia ipotesi è che la “libera interpretazione » (nel testo, questa locuzione e quella “libero esame”, del titolo si alternano) dei *Promessi sposi* di S. Nocita abbia sollevato questa polemica [cioè un acceso incrociarsi di « commenti (critici, favorevoli, ambivalenti) »] 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 ».

Riccio, dunque, tirate le somme dei pareri favorevoli e sfavorevoli suscitati dalla trasmissione, vede un diverso « Spirito » informare, da un lato, il complesso, per molti tratti allusivo, testo manzoniano (dove « ha senso solo ciò che si pensa o si nasconde ») e, dall'altro, l'avventuroso e privo di chiaroscuri sceneggiato televisivo. In particolare, sulla scia di quanto scritto a suo tempo da Beniamino Placido (« Quel ramo del lago di Como che volge al Far West » - *La Repubblica*, 14/11/1989), applica allo sceneggiato l'etichetta di « Western » (« genere narrativo ispirato al mito dell'azione, del successo, dell'affermazione individuale e del trionfo finale della giustizia e della libertà »).

Di primo acchito, verrebbe da pensare che opinioni così contrastanti siano il portato delle due differenti vesti formali: la pagina scritta e la ripresa televisiva. Ma Riccio scarta perentoriamente codesta ipotesi: « 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 » (enfasi mie).

La ricchezza e la varietà degli argomenti che l'autore chiama a raccolta per corroborare la propria tesi suscitano di continuo, man mano che si procede nella lettura, una tentazione — un invito pressante a contestarne almeno qualcuno. Non direi, per fermarci sopra un solo esempio, che l'etica manzoniana possa essere definita « autenticamente » cattolica. A rischio di essere tacciato di campanilismo, ritengo che il cattolicesimo ambrosiano sia qualcosa di più che una semplice differenza rituale.

Quanto mi sconcerta è, però, tutt'altro. Riccio si dichiara contrario all'« accettazione mimetica e acritica di ogni nuova produzione del mercato culturale e della sua latente propensione omologante »; ossia, se colgo bene il nocciolo del suo pensiero, non condivide lo « Spirito » della « libera interpretazione » di Nocita. Ma nello stesso tempo colloca quest'ultima « produzione del mercato culturale » sullo stesso piano del romanzo manzoniano.

Ad entrambi *I promessi sposi* vien riservato pari trattamento in questo studio minuzioso, cementato da richiami bibliografici quanto mai svariati — da Simmel a Weber, da Baudrillard a Riesman, da Erikson a V. Turner a Padiglione. Tutto l'apparato mobilitato per illustrare i valori etici — ovvero gli « Spiriti » — contrapposti palesa come tanto il romanzo quanto lo sceneggiato vengano vagliati in egual misura. Il che, a mio avviso, avrebbe pieno corso soltanto se riferito a due opere non dico entrambe originali, ma almeno di peso equivalente. Ed è proprio codesta equivalenza (vale a dire presumere che le due entità appartengano a un medesimo genere, omologabile sul piano della cultura) che ritengo — e non solo in quest'occasione — insostenibile.

Dopo aver enunciato la propria tesi, Riccio ne trae spunto per una serie di affermazioni in gran parte condivisibili. Per esempio: « I contrari [all'interpretazione di Nocita] sono invece pessimisti [...] 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?) ».

Secondo me, nello sceneggiato di Nocita si configura, appunto, l'equivalente di una traduzione. E le traduzioni, è noto, possono essere non esattamente fedeli al testo originario. Anzi, stando alle consuetudini italiane, diremmo meglio: è altamente probabile che non lo siano¹. Per di più, nel caso specifico di una « libera interpretazione », l'infedeltà è confessa. Le differenze ideologiche che

¹ Sull'andazzo delle traduzioni in Italia mi sono già lungamente intrattenuto su queste pagine (v. « La leggenda di una leggenda », in *La Critica Sociologica* n. 75-76, inverno 1985-86). È consuetudine scusarsi quando ci si autocita. Non lo faccio, stante che la situazione ivi descritta, dopo tanti anni non è per nulla mutata.

Riccio con tanto puntiglio mette in evidenza, non sono altro che un aspetto di quelle infedeltà al testo originario, da lui medesimo con altrettanta cura elencate. Formano con loro, così a dire, un solo fascio; scorrono ad esse parallele.

Non mi sembra il caso, quindi, di considerare *questo* sceneggiato « un'esperienza paradigmatica » della ricordata « dimensione multiculturale [...] nella quale siamo già inseriti » e men che meno suggerire che ne emanino « 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 ».

Non credo, cioè, che la rivisitazione, da parte di Nocita, de *I promessi sposi* sia un sintomo inequivocabile degli anni recenti — che la sua origine sia rinvenibile nelle medesime circostanze storiche apportatrici di dissoluzione in U.R.S.S. o della nostra crisi istituzionale. Essa ostenta peculiarità tipiche del (mal)costume artistico di ogni tempo: è quanto accade tutte le volte che di un'opera originale s'intraprenda un ricalco. Persino la precedente versione televisiva del romanzo, quella di Sandro Bolchi, da Riccio qualificata: « una lettura rigorosamente fedele del testo manzoniano » al punto di riferire alla lettera l'ammissione di Renzo: « Posso aver fallato... », era — come avrebbe potuto essere altrimenti? — una sintesi infedele.

Può darsi che io ami « crogiolar[mi] in quel "culto delle differenze" (J. Baudrillard, 1987: 80), tipicamente europeo ». Ma ho l'impressione che le polemiche — da Riccio riportate con voluta imparzialità — nascano da un confronto improprio: tra due creazioni (o « prodotti culturali ») aventi fini diversi. Manzoni mirava a un'opera d'arte. A che cosa mirasse Nocita francamente non so, ma certo non poteva ignorare quel successo di « audience » a cui taluni critici fanno riferimento.

Comunque non si venga a favoleggiarmi, per favore, che questa trasmissione vada interpretata « come segno positivo del nuovo: come esempio di "democrazia culturale"; cioè di *semplificazione del testo manzoniano* operata attraverso il "medium" televisivo »; di « una lettura più moderna immediata ed accessibile, [...] che l'avvicina — soprattutto — allo "spirito del tempo", *rivitalizzando e diffondendo* un capolavoro della letteratura italiana altrimenti confinato a pochi "addetti ai lavori" » (enfasi mie)². In sintesi, il coacervo

² Ho l'impressione che il linguaggio di Riccio sia particolarmente innovativo. Un tempo si usavano termini più spicci, forse meno diplomatici. Il « successo di *audience* era un semplice « successo di cassetta ». E l'operazione compiuta da Nocita si chiamava (*absit iniuria verbo*) « volgarizzazione ».

di tutti questi interventi sul *Venerdì* di *La Repubblica* riportati da Riccio, si riduce a un messaggio che suona pressapoco: « Se non hai letto *I promessi sposi*, poco male: ti sei risparmiato una spremitura di meningi. Sparapànzati davanti al televisore e troverai tutto quel che, oggiogiorno, conta ancora ».

Argomentazioni del genere non mi convincono. E neppure quanto, in proposito, dichiara Riccio: « 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 in una difficile ma salutare ascesi ».

L'effetto che lo sceneggiato ha avuto su di me è dovuto a ragioni del tutto opposte: mi ha offerto — e gliene sono grato — l'opportunità di rileggere il capolavoro manzoniano; cosa che non mi accadeva da anni. Non ritengo il fatto un'ascesi, pur giudicandolo salutare al massimo. E, stando a quanto egli ammette³ subito prima dell'ultima sua frase citata, mi permetto di sospettare che anche Riccio penda un poco dalla mia parte.

GIUSEPPE GADDA CONTI

³ « Mi riesce difficile (lo confesso) non condividere l'amarezza dei pessimisti ».

Documentazioni e ricerche

Emigrare. Quando vince la sconfitta Storie di migranti raccontate da uno psichiatra e da un'antropologa *

« La parola emigrazione dalle implicazioni più gioiose, cominciò a risuonare alle mie orecchie con toni sempre più sinistri ». Così esprime il suo stato d'animo R.L. Stevenson nel libro « Emigrare per diletto », allorché il suo impatto con la migrazione a bordo della nave *Devonia* — che salpando da Glasgow piena di emigranti il 7 agosto 1879 lo avrebbe portato in America in un alloggio di III classe — passa dal livello di ascolto « amatoriale » (*The Amateur Emigrant* è il titolo originale del libro) e di curiosità letteraria, al coinvolgimento emozionale più profondo e partecipato in cui emerge improvvisa la percezione che nella emigrazione vi è qualcosa di sinistro, di catastrofico.

Ebbene, qualcuno tra gli ascoltatori potrebbe restare sorpreso dal fatto che anche uno psichiatra si metta a raccontare storie di emigranti, ma quella tonalità sinistra di cui parla Stevenson non è poi tanto lontana dall'interesse psichiatrico. Si badi bene che non si tratta di storie liriche della follia, come quelle dello scrittore Mario Tobino, da poco scomparso — anch'egli uno psichiatra — ma di vicende umane un po' particolari che sono capitate ad alcuni emigranti, che hanno procurato loro dei guasti mentali e che infine li hanno condotti in manicomio. Ecco dunque perché si sente in qualche modo legittimato a parlare di migrazione, migrazione come sconfitta.

Questo raccontare nasce da lontano: dal Manicomio di una Regione depressa dove, dietro l'etichetta della follia, si veniva pian piano a scoprire la particolarità un po' curiosa, che molti degenti, prima di esservi rinchiusi, avevano percorso la strada dell'emigrazione conclusasi con un fallimento.

Dunque è proprio delle ragioni di questo insuccesso che vogliamo parlare, di questo piccolo — grande dramma sociale vissuto da

* Relazione tenuta a Roma. « Sala del Cenacolo » di Montecitorio, 6 febbraio 1992, al Convegno « Gli insuccessi migratori » indetto dal CIDS.

tanti contadini, manovali, operai, che, privi di lavoro nel loro paese, erano andati a cercarselo lontano da casa, dalla nazione, con grande sacrificio.

Di solito non si ama parlare di « insuccesso » migratorio; tutt'al più si raccontano i sacrifici, le sofferenze, le umiliazioni degli emigranti. Si dà invece grande risalto al « successo », alla fortuna dello « *Zio d'America* », al ritorno « *dovizioso* » come scrive Manzoni, alla dignità deamicisiana del ragazzo che va « dagli Appennini alle Ande ». E così la fiaccola della speranza resta accesa e getta un velo pietoso sulla realtà della migrazione.

Ma cosa c'entra « *l'insuccesso* » e l'Antropologia e la « *Psichiatria* » con la migrazione, penserete? C'è la Sociologia che studia i flussi e tanti altri aspetti migratori, si cono gli Statistici, i Demografi, gli Economisti, gli Storici, i Politici, che ne calcolano l'entità, l'incremento, il decremento o come si dice lo *stop* migratorio e ne spiegano le ragioni. Tutto questo è perfettamente giustificato, ma le cifre, i numeri, le statistiche, le teorie, le bilance di pagamento, non danno conto delle storie vissute dagli emigranti, vale a dire da tanta parte della popolazione marginale che subisce sconfitte sociali devastanti. Quei perdenti tanto per intenderci, che solitamente si trovavano accatastati nei manicomi italiani, come ultima spiaggia, fino a quasi tre lustri orsono.

Giusto 20 anni fa, in un Ospedale Psichiatrico della Sardegna dove ha lavorato come psichiatra, uno di noi ebbe modo di osservare un fenomeno sorprendente e ripetitivo. Molti degenti, dopo aver appreso che c'era un nuovo medico venuto dal continente, gli rivolgevano allocuzioni che non erano né in sardo né in italiano. Chi salutava in tedesco, chi parlava in francese, chi teneva a dimostrare che sapeva il portoghese e perfino il turco. Accanto a questi c'era però anche una minoranza di « non poliglotti » che rivelava buona dimestichezza con il dialetto lombardo o ligure o piemontese. È possibile che volessero farsi belli ai suoi occhi, dimostrando di essere colti, può anche darsi che non volessero passare per dei provinciali con uno che veniva dal continente. Tuttavia dietro questo apparente prodigio di ex-pastori semianalfabeti, che rivelavano l'impronta di una contaminazione culturale europea attraverso il possesso di frammenti linguistici, doveva pur esservi il segno di una contraddizione sociale cruenta poiché chi parlava, dopotutto, abitava in Manicomio.

In altri termini, questo inusuale fenomeno linguistico doveva avere un livello di lettura non psichiatrico; e presto risultò che esso corrispondeva ad una realtà di secondo grado, molto diversa da quella ufficiale che li voleva alfabetizzati e istruiti per chissà mai quali strani fenomeni della mente alterata. Fu facile rendersi conto, gradual-

mente, che dietro questi spettrali resti manicomiali si celava una storia amara, condensabile in una migrazione fallita. Si trattava di un intero progetto esistenziale di lavoro, smarrito, polverizzato nel duro scontro con i lontani santuari dei sistemi di produzione.

Da questa constatazione sono nate le prime riflessioni sul tema del disagio mentale in corso di emigrazione, che hanno trovato spazio in un libro, *La nostalgia nella valigia* comparso nel 1987 da Marsilio Editore.

Le prime domande che venivano in mente erano queste: che cosa poteva fare uno psichiatra di fronte a una situazione del genere? che significato doveva assumere il verbo curare? a quale altra disciplina delle Scienze Umane si sarebbe potuto chiedere aiuto?

Dopo una non facile meditazione, che partiva dalla rinuncia ad alcuni privilegi e certezze dei compiti e dell'agire psichiatrico, fu scelta la strada dei matrimoni esogamici con la Storiografia, la Sociologia, l'Antropologia, l'Etnologia e, sulla base di queste ibridazioni, fu studiato il senso più profondo della relazione tra emigrazione e disagio mentale. Forse la metodologia adottata aveva un basso grado di scientificità, tuttavia offriva, in concreto, un valido punto di riferimento (epistemologico se si vuole) su cui tarare gli strumenti di comprensione dell'alterità e verificare la progettualità terapeutica.

Innanzitutto bisognava ridare un significato storico a queste larve umane rinchiusi in Manicomio con un marchio di follia; scrivere, come si dice, una « storia dal basso ».

Secondariamente si doveva dimostrare come il luogo comune — a lungo ritenuto un fatto provato scientificamente — che dipingeva il migrante alla stregua di un debole di mente, un instabile, uno squilibrato, un avventuriero un po' matto, fosse una « diagnosi » sbagliata e non sempre in buona fede.

In terzo luogo era necessario chiarire che alla base di ogni migrazione di lavoro c'è la miseria, l'indigenza, la disoccupazione e non una « tara degenerativa biologica » che spinge a cambiare paese tanto per viaggiare.

In ultimo si doveva prendere atto che la migrazione — come osservano Frigessi-Castelnuovo e Riso — « è figlia di un'esigenza di profitto che sposta gli uomini come fossero merci, li sradica dal loro mondo domestico e comunitario, li amputa dei diritti sociali e politici che spettano a ogni cittadino, li costringe a una situazione difficile dove il conflitto tra sopravvivenza materiale, necessità economica e soffocamento e perdita dei sentimenti costitutivi della persona, quelli che ci legano ai luoghi, alle persone, alla storia in cui siamo nati e vissuti, è fonte di sofferenza ».

Ci sarebbe ancora da aggiungere che questo accadere migratorio s'incunea profondamente nel vissuto personale di ciascun individuo, in quanto « l'emigrazione rompe i legami, li lacera e li consolida nella colpa ».

Bene, nelle nostre piccole storie di migrazione — tratte dai « casi psichiatrici » — non è stato difficile trovare tutti gli ingredienti delle esperienze di vita marginalizzata: i fantasmi minacciosi dello scacco esistenziale, il senso di impotenza verso un progetto di lavoro, lo smarrimento autocolpevolizzante di una mutilazione temporale. E poi lo struggimento, la pena della nostalgia, perché « una parte della vita è andata perduta, quello che si vuole non c'è più per il semplice fatto che lo si vede con occhi critici e diversi e tuttavia lo si rimpiange ».

Ecco, più che i segnali premonitori della follia o i tratti premorbose di personalità, come si dice, spesso — anzi troppe volte — in questi casi si sono intraviste le trame insidiose di una condizione di vita marginalizzata che hanno irretito il percorso dell'emigrante, soprattutto povero, lo hanno respinto, e hanno giocato in modo tale che alla fine fosse la sconfitta sociale a vincere.

Più tardi, nella seconda metà degli anni '80, quando ufficialmente si dichiarò che l'Italia — sulla base delle statistiche dei flussi migratori dell'anno 1973 — aveva cessato di essere un paese di emigrazione, abbiamo cominciato ad occuparci di storie di immigrati extracomunitari giunti nei Servizi di Salute Mentale.

A parte il fatto che, per molti motivi, il concetto di *stop* della emigrazione italiana ci trova assolutamente dissenzienti: è proprio di qualche tempo fa la notizia comparsa sul quotidiano « L'Indipendente » (1/2 Dic. 1991) che ogni anno emigrano a New York seimila clandestini italiani in cerca di un lavoro; ma si potrebbe continuare con il fenomeno del rientro di emigrati italiani o dei loro figli o nipoti — la cosiddetta doppia emigrazione — fenomeno attualissimo, tutt'altro che trascurabile, che è ancora in gran parte da studiare nelle sue implicazioni etnoantropologiche e psicopatologiche; bene anche questa volta, vale a dire in questa seconda fase di studi sull'immigrazione degli altri, ci siamo ben presto accorti che sovente a vincere è la sconfitta, specialmente quand'è in gioco il lavoro, il salario, il bisogno, l'imperativo categorico di sopravvivere altrove. Questo valeva ieri per noi e vale oggi per l'immigrazione in Italia dei cittadini extracomunitari.

Raramente i casi di migrazione sono facilmente leggibili, lineari, appaganti rispetto al paese che li accoglie, ma forse sarebbe più giusto dire che li subisce, come dimostra ampiamente la nostra storia recente di paese divenuto meta di immigrazione; e la casistica

psicopatologica lo conferma. Può succedere per esempio, ad un immigrato che ci narra la sua vicenda personale di non sapere esattamente, prima, se sia conveniente iniziare un tragitto ignoto o di essere incerto, dopo, una volta avviato il ciclo dislocativo, sul come, dove e quando chiudere il cerchio, tentare il ritorno. Una sorta di paralisi dell'esistenza all'esordio o nel mezzo della circonvoluzione migratoria. E poiché non stiamo certo qui a tessere le lodi della migrazione vincente — il che potrebbe essere fuorviante, oltreché perfettamente inutile — dobbiamo almeno osservare che per ogni esempio di quelli cosiddetti integrati o vincenti esiste un rovescio speculare di carattere decisamente perdente, di entità largamente superiore.

Non avere neppure l'opportunità di emigrare — come *extrema ratio* — può significare morire in tutti i sensi, anche nelle più profonde radici dello sperare.

L'oggi ci dice della elevata mortalità per fame delle popolazioni dell'Africa tropicale della fascia del Sahel, dei tanti che restano, di coloro che non hanno l'opportunità di raggiungere gli immigrati neri di casa nostra, per tentare di sopravvivere. Quante volte e per quante persone del Terzo e Quarto Mondo, il sogno di emigrare, il miraggio di sottrarsi alle disperazioni della miseria, l'accanito, legittimo desiderio di partecipare alla tavola imbandita delle società opulente (come si dice oggi) del Nord del mondo occidentale, sono frustrati dall'impossibilità, dalla chiusura delle frontiere, dagli egoismi o, peggio, dalla inazione stuporosa dell'inedia del soggetto che può solo immaginare questo desiderio? Eppure molto benessere di questa tavola sontuosa è stato letteralmente scippato proprio al Sud, ora impoverito del mondo, dove per giunta vengono, tuttora, inviati gli scarti di questa mensa, i rifiuti di questa crapula proterva e sprezzante. E intanto si spalanca l'Oriente ugualmente affamato per altri motivi.

Ma non sempre come è stato detto in passato, l'emigrazione rappresenta la panacea di tutti i mali dell'esubero demografico delle nazioni povere. La morte può essere ancora in agguato e le cronache dei nostri giorni ci raccontano come possa cogliere l'immigrazione meno garantita dentro la carcassa di una vecchia automobile, adattata a dimora o sotto una coperta di cartone, nelle notti passate all'addiaccio ai margini delle grandi metropoli avere. Non solo il freddo e la città uccidono; c'è l'odio imbecille, la stupidità bieca, il razzismo ruspante delle nostre campagne e quello delle nostre città che arma la mano di torbidi giustizieri contro l'immigrato nero, venuto — si dice — « a portar via il lavoro », « a puzzare », « a contaminare la civiltà ». Non parliamo poi dei recenti rigurgiti xenofobi della grande Germania e del piccolo Belgio. E ora bisogne-

rebbe metterci anche L'Austria! Quest'ultimo particolare sarebbe forse trascurabile se non fosse per il semplice motivo che in Austria è nato un certo Adolf Hitler.

Altre volte è il suicidio a chiudere il capitolo della migrazione, com'è successo di recente a Genova ad un giovane senegalese che si è lanciato da una finestra nel budello di un « carrugio », perché non era riuscito a trovare il denaro per rientrare in patria. Una notizia come tante. Nessuno lo aveva aiutato. Nessuno forse lo aveva neppure ascoltato. Nessuna riflessione vagamente culturale, aveva suscitato la sua morte. Nessuno si è ricordato del fine e gentile apprezzamento di Pietro Citati quando scrive che « sul métro di Parigi ascolti il bel francese di Cartesio e di Chateaubriand sulle labbra del giovane del Sénégal e della malinconia libanese mentre gli adolescenti francesi parlano come burattini idioti ».

Fortunatamente la morte è un'eventualità non frequente. Lo scacco dell'esistenza, però, oppure la malattia, l'espulsione verso la marginalità, la condizione di *drop-out*, la slumizzazione dell'essere, sono tutt'altro che rare. Per esempio può succedere che, a metà strada, non ci sia l'inserimento felice o non sia dato afferrare la fortuna sperata. Restano esemplari, in questo senso, i personaggi del film di Luigi Zampa « Emigrato in Australia sposerebbe compaesana illibata ». Uno impazzisce e resta in un manicomio australiano: Bompo; un altro, Giuseppe, vive nel paese straniero arrangiandosi come può, anche col lenocinio; un terzo, infine, il patetico Amedeo (interpretato da Alberto Sordi), si ammala di epilessia lavorando nella foresta tropicale. Tutti e tre restano sul posto, attaccati non si sa bene a quale residua speranza; ma vi è da supporre che siano impossibilitati o incapaci di procedere oltre, nel fluire dell'esistenza, di accedere alla fase del rientro. Qui la vita resta sospesa in una sorta di *epoché* migratoria che è, allo stesso tempo, anche doloroso rifiuto di prendere coscienza di una sconfitta. Eppoi come non fare i conti con la rabbia dei fallimenti migratori? Il dirottamento di un aereo da parte di un imprenditore tunisino impigliato nello stallo della migrazione è cronaca di poco tempo fa.

C'è anche il caso che si venga rimpatriati per malattia e, se si tratta di malattia mentale, al danno si aggiunge la beffa di una collocazione manicomiale (ora fortunatamente impossibile). Il progetto originario è andato in pezzi, la storia individuale viene cancellata e l'istituzione della custodia anonimizza e destorifica definitivamente. Qui, scrivere il tassello di sequenzialità mancante, ridare continuità alla storia individuale recisa dall'evento psicotico, orientare la persona malata a chiudere il proprio cerchio migratorio in un compiuto senso antropologico, è molto più di un mero atto di re-

stauro sociale, diviene terapia causale e riabilitazione mirata del guasto migratorio.

Cercheremo di illustrare con un paio di esempi come abbiamo tentato di costruire « storia dal basso », di elevare cioè alla dignità socio-antropologica di protagonisti i perdenti della migrazione, finiti nelle istituzioni manicomiali o comunque nelle maglie strette della psicosi. Gente che nella storia della emigrazione non ha mai contato, non ha modificato alcunché, non è riuscita neppure a parlare.

Vogliamo intenzionalmente evitare di riportare storie che siano legate agli avvenimenti più recenti, alla cronaca odierna, all'attualità. Ci rendiamo perfettamente conto che nell'anno appena trascorso si sono succeduti in maniera vertiginosa eventi migratori e politici di dimensione catastrofica: l'esodo degli Albanesi, i *boat poeple* dell'Adriatico, il progressivo disfacimento dell'Unione Sovietica, la guerra dei Balcani, la fuga dei Croati con le baionette nella schiena.

Il disequilibrio economico non più è soltanto tra Nord e Sud del mondo, ma anche tra Est e Ovest del pianeta, disequilibrio che ha ricacciato gli Africani sulla linea sbiadita degli interessi obsoleti; la distinzione ingiusta tra immigrati di Serie A e immigrati di Serie B, la vergognosa campagna nazista in Germania contro gli immigrati e tanto altro accadere storico che si sta evolvendo velocemente, ci coglie ora spiazzati. Sì, le cose sono cambiate e appena 25 anni fa nessuno si sarebbe mai immaginato che l'Italia, tradizionale paese di emigranti, avrebbe dovuto costituire in fretta un Ministero per l'Immigrazione.

Ma, tant'è, bisogna abituarsi al fatto che l'immigrazione è un'onda lunga, destinata a permanere per molto tempo a venire. Il basso sviluppo economico e il forte incremento demografico dei serbatoi della migrazione, continueranno a sospingere quest'onda lunga, di cui oggi ci lamentiamo, fino a quando non saranno presi provvedimenti seri di redistribuzione delle risorse. Non ci si può limitare ad inviare aiuti-elemosina, non si possono proporre sistemi di calmierazione delle nascite nei paesi della fame, senza accorgersi che è invece la vecchia Europa a dover accettare, senza tanti isterismi, un ringiovanimento della propria popolazione, magari anche col contributo del seme dei poveri. E bisogna inoltre ricordarsi che questi « poveri » non portano da noi soltanto la loro fame, ma anche la loro cultura, che dovrà essere capita, accettata e integrata se anche noi vogliamo procedere verso una società non autarchica, ma multietnica e pluriculturale.

Dicevo che le storie che vogliamo raccontarvi oggi, ad esemplificazione del nostro lavoro, non sono storie della nuovissima immigrazione degli altri (Albanesi, Croati, Sloveni, tanto per intenderci),

ma storie della migrazione di casa nostra e ciò per due motivi: intanto perché, fortunatamente, non disponiamo ancora di materiale psicopatologico concernente le popolazioni più recenti che si sono avviate lungo la strada dell'immigrazione in Italia, ma soprattutto perché pensiamo che se si perde la memoria storica di ciò che siamo stati noi nel pianeta migratorio fino a pochi anni fa, allora si disimpara la tolleranza e ci si pone male a risolvere le infinite emergenze che quasi tutti i giorni ci sommergono a causa dell'immigrazione degli altri.

Potremmo parlare di *Luul*, la perla eritrea, di *Isham* l'egiziano, di *Suroka* — *ambo* delle Zaire, altrettanti immigrati falliti — tutti casi che peraltro compariranno in un prossimo libro: « *Psicopatologia dell'Immigrazione* », in preparazione da Giorgio Lombardo, un coraggioso editore, di Roma — ma sceglieremo per primo l'esempio di una donna del profondo Sud che ha pagato tre volte la penalità della discriminazione: prima in quanto donna, poi in quanto emigrante, infine in quanto sofferente mentale.

Una mattina di fine luglio dell'82, Amos porta, spaventato, la moglie al Servizio di Salute Mentale per chiedere cosa fare. - « Ho passato tutta la notte in bianco perché Cettina, che ho sposato da poco, si è impazzita improvvisamente. Ho telefonato inutilmente al "113", alla "Guardia Medica" e ai miei suoceri in Sicilia » -. Cettina piange, strilla, è in preda al panico. A tratti si blocca in atteggiamento assorto, poi d'improvviso tenta di fuggire spaventata. È trattenuta a forza dal marito che respinge o afferra a seconda dei momenti ». - « La vedete? La vedete come fa? Povero me! È da stanotte » -. La donna dice cose per noi incomprensibili in dialetto siciliano, neppure il marito riesce a tradurre. Si capisce solo confusamente che vuole andare via, vuole che il marito la porti via. Non si riesce in alcun modo a comunicare con lei. Viene ospedalizzata con diagnosi di « *stato di eccitamento confusionale* ». Nei giorni seguenti si comincia a fare un po' di luce sulla storia di Cettina. Amos — un uomo timido che parla sempre a voce bassa — ci racconta che la moglie è analfabeta, che parla solo il dialetto del suo paese: Riesi, in provincia di Caltanissetta. Il 13 aprile dello stesso anno (le date che riportiamo con pignoleria sono importanti e capirete in seguito perché) l'aveva sposata al paese, ma 5 giorni dopo si era sentita male ed era stato costretto a condurla all'Ospedale di Caltanissetta, dov'era rimasta ricoverata per un mese. Il 10 giugno era tornato a riprendersela e l'aveva portata a Roma nella sua casa di Lunghezza, una zona dell'*hinterland* della capitale, quasi sotto Tivoli. - « Cettina l'ho conosciuta 4 mesi prima del matrimonio, mentre ero andato in Sicilia. È un tipo ingenuo, remissivo. Al

suo paese non usciva mai, se non con la madre per andare alla Messa. Qui a Roma se ne stava sempre in casa, aveva paura perfino di andare a fare la spesa, se non l'accompagnavo io! Poi se vi devo dire tutta la verità, come donna di casa non vale molto. È maldestra, pigra, non capisce, non sa cucinare, è disordinata, trasandata nel vestire, e poi è anche un po' sporchetta. Vede Dottore, così non si può andare avanti. Forse sono costumi diversi; laggiù in bassa Italia si userà così, ma io intanto ho preso contatto con un Avvocato per vedere se si può disfare il matrimonio! » - Amos sembra che parli di un'estranea, di un oggetto misterioso e per di più ha molte recriminazioni da fare. Vuole chiarire ogni aspetto della vicenda con i suoceri. Teme di essere stato imbrogliato perché è venuto a sapere che quando lei aveva 15 anni era stata ricoverata per « esaurimento nervoso » all'Ospedale Psichiatrico di Caltanissetta. A mano a mano che ci racconta di Cettina, Amos finisce per rivelarci la sua propria storia personale, che ha contenuti davvero sorprendenti. Da alcuni anni fa il cameriere in un albergo di Roma. Si è trasferito da Modena dov'è nato 35 anni fa. Il suo cognome è infatti emiliano, ma precisa che porta quello della madre. Costei rimase incinta facendo l'amore con un giovanotto siciliano che era venuto a fare il soldato a Modena, e così nacque Amos. Il « bel soldatino » se ne tornò al suo paese e il matrimonio non ci fu. Questa rivelazione gli era stata fatta dalla madre solo da qualche anno. Da quel momento Amos era stato preso dal desiderio di conoscere suo padre e dopo varie ricerche e numerosi viaggi in Sicilia, durante le ferie, era finalmente riuscito a trovarlo. Faceva il contadino poco distante da Riesi, era sposato e aveva una famiglia numerosa. La scoperta era avvenuta giusto agli inizi dell'82, come pure la conoscenza di Cettina, che abitava con i genitori, un fratello e una sorella, vicino alla pensioncina dove aveva preso alloggio. L'idea del matrimonio era scattata nel momento stesso del ritrovamento del padre, e 4 mesi più tardi veniva messa in pratica. Dopo il ricovero, Cettina migliora rapidamente e agli inizi dell'autunno sta veramente bene. Non va ancora a fare la spesa da sola, parla sempre il suo dialetto stretto, ma ora si capisce ed esprime correttamente i suoi pensieri e i suoi affetti. - Cettina, perché lo hai sposato?: « Perché gli ho voluto subito bene. Era gentile, premuroso. Ora invece si scoccia, mi dice che l'aria di qui mi fa male, che al mio paese starei meglio » - Ma perché lo hai sposato così in fretta?: « A Riesi si usa così. I giovani sono pochi, emigrano nel continente, a Milano, a Torino. Poi tornano per sposarsi e si portano le mogli » - Ma il matrimonio, almeno, è stato consumato?: - « Beh, questo, veramente non lo so! » - Cettina vuole riprendere il suo posto di moglie, ma Amos ha ormai deciso

di restituirla al mittente: - « Non fa al caso mio, Dottore! » - La causa di separazione legale viene avviata all'insaputa della moglie e quando il procedimento si conclude, nel marzo dell'83, a nulla servono le proteste di Cettina. Vengono i genitori col fratello e la riportano a Riesi, accontentandosi della cifra stabilita per gli alimenti senza fare tante storie. Questa vicenda *che-si-consuma-nell'arco-di-un-anno* ci sembra esemplare sotto molti aspetti. C'è un uomo che va alla ricerca del padre; però, non potendosene riappropriare, decide di portarsi via una moglie come *oggetto-ricordo* della memoria del sangue, come *souvenir* di un paese che non aveva mai conosciuto prima, ma ardentemente desiderato e immaginato, in quanto spazio-tempo delle proprie radici. C'è la dimensione della follia in quanto il tentativo di riappropriazione di Amos passa per l'espropriazione delle radici di Cettina. C'è un paese spogliato dei giovani, dove gli emigranti ritornano per compiere una sorta di ratto delle donne, di altrettanti *oggetti-ricordo* da portarsi nel luogo d'immigrazione. « Per avere il paese in casa » — come scrive Cesare Pavese ne « la langa » — e forse mitigare così la nostalgia del ritorno. Ma soprattutto c'è una persona che non conta mai ed è Cettina. Il suo pensiero, la sua volontà, contano ancor meno. Amos esprime un progetto, insegue un desiderio antico. Cettina gira come un pacco postale. Amos è, in un certo senso, quell'*Anguilla* di Pavese — l'emigrante che ritorna, descritto nel romanzo « *La luna e i falò* » — anch'egli « bastardo », dove « bastardo sta per estraneo e soprattutto per uomo che ha perduto il senso della propria origine ». Cettina non è bastarda eppure non è niente, non sa neppure se ha consumato il proprio matrimonio. La cultura paterna e materna di Amos, così diverse e antagoniste, sembrano materializzarsi nel *suo* matrimonio come tentativo di fondere e recuperare entrambi. Ma il tentativo fallisce, com'era fallito, anni prima, quello della madre, poi rimasta sola. Amos arriva dunque alla decisione di abbandonare la moglie e anche il padre, simbolicamente. Cettina invece viene espropriata perfino del suo minimo sogno-incubo: essere rapita per appartenere ad uno sconosciuto, in una città sconosciuta. Tutto passa sopra la testa di Cettina, tutto avviene al di fuori del suo controllo. Stupita assiste al suo matrimonio che passa come una meteora nell'angusto orizzonte della sua esistenza. Trasognata osserva trascorrere 4 stagioni in cui si consumano rapidamente il suo amore, la sua follia, la sua migrazione. Impotente vede sciogliersi un legame che non sa neppure come sia cominciato. Attonita subisce tutto quanto viene concertato, preparato, deciso da due vertici che assumono il valore di parti in causa: il marito da un lato, e i genitori col fratello dall'altro. I parenti non possono tornare al paese a mani vuote con

una separazione « per colpa », sarebbe come ammettere un inganno. Il marito non può tenere una moglie che non gli « serve » in casa. Una separazione, diciamo così « consensuale », e un po' di denaro, può invece accontentare tutti. E in effetti tutto si « normalizzerà » in tal senso. Il marito ha parlato per lei, i genitori hanno parlato per lei, il giudice ha sancito per lei. Nessuno però ha dato ascolto alla voce di Cettina, alla sua debole quanto inutile protesta. Tutto ritorna come prima e Riesi si richiude su di lei come una pietra sepolcrale. Questa di Cettina è giusto la storia breve di una donna della migrazione interna che appare dal nulla e torna nel nulla. Lascia solo la sua cartella clinica in un Servizio di Salute Mentale periferico di una grande città.

La seconda storia è meno drammatica, un po' bislacca, anche banale se volete, ma estremamente significativa dal punto di vista terapeutico. Si tratta di un paziente di 25 anni, di nome Andrea, rimpatriato dalla Svizzera per disturbi mentali. Costui, da Segni in provincia di Roma, aveva seguito due anni prima la sorella Ada residente in Svizzera, nel Cantone di San Gallo, impiegata nell'industria tessile, la quale aveva sposato uno Svizzero di nome Egon che lavorava in un cementificio. Si era lasciato convincere dalle lusinghe del cognato e della sorella che ogni volta che venivano in Italia a trascorrere le feste con una fiammante « *Passat* », non si stancavano mai di magnificare le condizioni di vita e la prospettiva di lavoro nel Cantone di San Gallo.

Andrea, che a Segni era operaio in una cava di calce, aveva pensato che dopotutto, lavorando nel cemento, sarebbe rimasto nel « ramo ». In realtà la vita in Svizzera si era rivelata molto più dura del previsto: intanto il clima aspro e rigido, reso più cruento dalla vicinanza dei Grigioni, che non temperato dalla Valle del Reno e dal Lago di Costanza; poi le difficoltà della lingua tedesca che non conosceva; infine la scarsa socializzazione dovuta alla diffusione del lavoro di ricamo a domicilio, specie fra gli immigrati.

Dopo 6-7 mesi se l'era presa con il capo operaio, un tale Joseph, di lingua tedesca e di religione protestante, che non vedeva di buon occhio gli italiani, ai quali rimproverava di essere afflitti da troppa povertà, segno evidente — secondo lui — di mancanza di voglia di lavorare. A nulla valsero i buoni uffici del cognato Egon, presso cui era ospite, che lo incitava a tener duro perché, gli diceva, i primi tempi erano difficili, così come lo erano stati per Ada, la sorella di Andrea.

Egon aveva cercato di presentargli delle brave ragazze del luogo, ma Andrea, maldestro nella lingua e anche un pò timido si sentiva preso in giro. In capo ad un anno le sue condizioni erano peggiorate

al punto tale che non voleva più andare al cementificio. Vedeva ormai in Joseph un persecutore accanito e in tutti i compagni di lavoro dei congiurati, ammaestrati dallo stesso Joseph, il « capoccia », pronti a metterlo in cattiva luce. Un delirio franco si manifestò di lì a poco e fu necessario rimpatriarlo. Passati 4 mesi di cura in Italia, aveva ritentato l'avventura migratoria in Svizzera, ma dopo nemmeno 6 mesi si era scompensato nuovamente ed era stato fatto rientrare definitivamente dalla sorella Ada che non era più disposta a mantenerlo in casa. Andrea era ritornato a Segni con molto rancore verso la Svizzera e con un bel delirio paranoide da disinnescare.

Il caso non meriterebbe la pena di essere raccontato se non fosse per l'elaborazione successiva di alcune fantasie deliranti che ora qui cercheremo di ricostruire, per quanto possibile, nei tratti salienti.

Si dà il caso che durante lo svolgimento degli ultimi campionati mondiali di calcio, che si sono tenuti in Italia nell'estate '90, fosse in cura presso il nostro Servizio di Salute Mentale.

Andrea, da sempre, era tifosissimo della squadra nazionale italiana e gran competente di calcio. Conosceva tutte le squadre internazionali, gli arbitri, i dirigenti, i giocatori. Aveva assistito alla televisione a tutte le fasi preparatorie, compresi i sorteggi e gli accoppiamenti effettuati dal Segretario Generale della FIFA, lo svizzero Joseph Blatter e presagiva che qualcosa di losco si andasse tramando a danno della nostra « nazionale » di calcio.

Restò relativamente tranquillo fino a quando l'Italia, in semifinale, fu eliminata dall'Argentina, poi sbottò: « Ma come si fa ad essere così ingenui — diceva — a non capire che tutto era stato prestabilito! Vede Dottore, io ho sempre diffidato di quel Blatter, quello svizzero maneggione dall'occhietto furbo che ha fatto cacciar via due arbitri italiani dalla competizione mondiale! ». Andrea — assiduo frequentatore del « Bar dello Sport » — si presentava sempre documentatissimo con almeno 4 quotidiani sportivi e altri ritagli di giornali che sottolineava, nelle parti più interessanti, con pennarelli ed evidenziatori.

La circostanza dell'insuccesso dell'Italia lo sconvolgeva. Intuiva trame e complotti dappertutto, da parte di tutti; fortunatamente limitati solo al mondo del calcio; viveva diviso a metà o meglio — come dicono gli psichiatri — su un doppio binario: da un lato il suo rapporto concreto con la realtà quotidiana, dall'altro le sue tenaci convinzioni deliranti. — « Adesso ho le prove, caro Dottore! Lo ha visto anche lei com'è andata a finire. La vittoria della Germania, mi ha dato ragione e ha confermato tutti i miei "sospetti", come li chiama lei. Era scontata! Vuol sapere perché? Glielo spiego subito. Ecco, vede, Blatter è amico di Andreotti e Andreotti è pappà

e ciccia con Kohl e Kohl, appunto, c'aveva proprio bisogno di mettere una ciliegina sull'unificazione delle due Germanie: il titolo di campione del mondo. Il marco tedesco, si sa, compra tutto e ha comprato pure Agnelli, pure Montezemolo, pure gli arbitri, i giocatori non ne parliamo, e pure i giornali. Ma come si fa ad essere buttati fuori dall'Argentina? Ci vuole giusto un arbitro come Vautrot! E pensare che tutti quanti, prima dei tempi supplementari, si aspettavano che intervenisse Andreotti con una telefonatina negli spogliatoi, magari per un rigore, e invece niente! Abbiamo aspettato invano fino all'eliminazione. Ma come si fa, dico io, a perdere un titolo in casa? È sempre la solita storia: Italiani brava gente, furbi, ma poi fregati. Quando mai te l'avrebbero fatto vincere in Germania, in Inghilterra, in Argentina, dove fanno sparire pure i *desaparecidos*! Vicini, il nostro allenatore, poveraccio, non sapeva niente, ma è stato fatto fesso da Blatter, da Andreotti e da Kohl. Anche il Presidente Matarrese si è dovuto piegare. L'Italia — arzigogolava con accanimento Andrea — è stata fatta eliminare in anticipo da una mediocre Argentina, che però aveva Maradona, perché se fosse andata in finale con la Germania gli avrebbe suonate. L'Italia non poteva essere eliminata dalla Germania, ma dall'Argentina sì; avrebbe disturbato di meno. Poi tutti hanno visto com'è andata. La Germania campione del mondo ha rubato la partita, con la complicità dell'arbitro all'Argentina, che doveva essere punita perché aveva offeso l'Italia. Ci pensi bene Dottore, della gente che conta non ha perso nessuno: l'Avvocato Agnelli ha valorizzato Saggio e Schillaci che è diventato capocannoniere del torneo: Vicini ha fatto più punti di tutti e col terzo posto può uscire a testa alta anche Matarrese; Montezemolo andrà in America a organizzare i prossimi mondiali del '94; Kohl ha avuto il suo titolo e Andreotti andrà presto a incassare. Chi è rimasto fregato è il tifoso, gente come me che quando sente l'inno nazionale e vede le magliette azzurre gli viene da piangere. E quel diavolo di un Blatter, la mente più astuta, che tessendo le sue trame ha messo tutti d'accordo, si terrà la sua carica ben stretta ancora per molto tempo ».

Il nostro povero Andrea era veramente, come si suol dire, nel pallone. Non sapeva darsi pace della sconfitta e ad ogni seduta rivelava particolari sempre più minuziosi e fantastici sui contenuti di questa sua coerente costruzione delirante, che peraltro poteva apparire anche alquanto suggestiva ad un profano del gioco del *Football*.

Ci volle del bello e del buono per farlo riflettere che Blatter si chiamava Joseph, giusto come il suo persecutore, il « capoccia » di San Gallo. Ci volle molto tempo perché accettasse l'interpretazione che la sconfitta della « nazionale » di calcio e le presunte congiu-

re contro di essa, altro non erano se non una proiezione della sua personale sconfitta migratoria e delle « congiure » che nel Cantone di San Gallo si erano consumate ai suoi danni.

Perché mai avrebbe dovuto avercela tanto con questo personaggio svizzero « dall'occhietto furbo » che prima della comparsa in televisione non aveva mai visto, né probabilmente sentito?

Andrea, ancora oggi, durante le sedute rimane titubante e perplesso, ma incomincia a farsi strada in lui l'idea che il fallimento della sua emigrazione fosse già implicito nella facilità con cui aveva creduto che fosse tutto quanto estremamente semplice: il lavoro, la lingua, il clima, la gente, la casa del cognato, la « *Passat* »; come, d'altronde, gli avevano raccontato Egon e Ada.

È vero che Joseph il « capoccia » aveva reso tutto più complicato con il suo razzismo e il suo convincimento, tutto protestante, che la ricchezza fosse il segno più tangibile dell'operosità e del timor di Dio. Era ora, però, che Andrea la smettesse con le sue fantasie sui facili guadagni e chiudesse definitivamente con l'emigrazione. Purtroppo lo ha fatto da perdente.

Come si vede, a volte anche occasioni banali come le trasposizioni fantastiche su una competizione calcistica, possono costituire un prezioso appiglio terapeutico per far prendere coscienza all'emigrato sconfitto che la sua vicenda patologica intessuta di sospettosità, tende a riproporsi con altre chiavi e in altre situazioni, lontane dai luoghi migratorii. La circostanza dell'insuccesso migratorio esitato in forma psichiatrica, per un trattamento psicoterapeutico, deve essere affrontata fino alle sue più profonde radici.

A questo punto viene allora da domandarsi: i grandi avvenimenti sono la chiave ermeneutica per interpretare le piccole vicende personali dell'emigrazione patologica, oppure le minime storie individuali di follia migratoria riverberate nei grandi momenti storici, sociali, politici di una nazione, costituiscono la cifra di lettura più significativa della deviazione del pensiero del migrante che ha perso la sua scommessa? Ecco forse una modalità di intraprendere una terapia specifica.

Un fatto comunque sembra certo: se non si è in qualche modo preparati alla sconfitta non si saprà mai vincere in alcun caso, neanche nella migrazione.

SERGIO E CHIARA MELLINA

Cronache e commenti

Lucio Annéo Seneca: i perché di un revival

Sul filosofo Lucio Annéo Seneca (nato a Cordova, una delle più antiche colonie, intorno al 55 a.C. e morto nel 38 d.C.), autore di saggi morali, i Dialogorum libri, di tragedie e di altri scritti, rimangono tuttora disparati i giudizi in conseguenza dello stridente dissidio, talvolta fin troppo evidente, « tra talune censurabili condiscendenze a debolezze della sua vita e la rigidezza virtuosa del suo precetto morale »: così già scriveva il grande letterato Concetto Marchesi in anni ormai lontani.

È però lo stesso Seneca ad ammettere che, se i filosofi non fanno sempre quello che dicono, « fanno molto per il solo fatto che concepiscono e dicono le cose oneste »: in effetti Seneca manifesta oggi a noi la libertà e la ricchezza di uno spirito perennemente moderno.

In sintesi: Seneca insegue la sapienza e non la sola erudizione; per lui la cultura può solo avviare alla sapienza, non può essere fine. Ancora, Seneca predica il dolore come tesoro dello spirito, indica come felicità maggiore non avere bisogno di felicità, propone l'uomo liberatore di se stesso, fino a considerare il suicidio ultima trincea della dignità e della libertà umana.

Non riferibile a particolari indirizzi di pensiero, il filosofo trova il nucleo principale della sua riflessione nello stoicismo e la formula del suo pensiero morale nell'epicureismo, attraverso uno stile in genere ben diverso dalla maniera ciceroniana e fatto di frasi brevi, scarse e incalzanti.

E stoicismo ed epicureismo, ci ricorda poi Seneca, possono essere cuciti insieme, ad esempio rispetto alla politica, così come le annotazioni di Zenone per cui l'uomo si accosterà alla politica solo se non interverrà qualcosa a impedirglielo o di Epicuro secondo cui il saggio non si dedicherà alla politica se non interverrà una situazione particolare.

Queste, in breve, alcune dimensioni dell'ampia riflessione del filosofo che ci danno di certo le prime ragioni per cui è tornata affascinante, almeno da un anno a questa parte, la diffusa lettura dei suoi scritti morali, appunto Dialogorum libri, ora opportunamente

riproposti: per ultimo, La fermezza del saggio, a cura di Gavino Manca, che chiama alla lotta contro le vicissitudini del tempo nella convinzione secondo cui la virtù in effetti non può essere offesa in alcun modo.

Nel De otio, intitolato La vita ritirata dall'Editore Scheiwiller, si fa l'elogio di una concezione tutt'altro che passiva, pur nel distacco dall'attività pubblica, nell'affascinante percorso del saggio verso la ricerca, la virtù e la felicità, reso attraverso la vita solitaria e studiosa e nella riflessione sui grandi temi da proporre, quando sarà, a uno Stato grande e veramente universale « che abbraccia dei e uomini »: lo Stato dell'Umanità, con le sue leggi di portata realmente universale, ancora oggi vagheggiato da tanti, come anche da noi.

Lo stesso Editore Scheiwiller, com'è noto, ci ha fatto dono, in questi anni, di fedeli traduzioni di alcuni tra gli scritti più interessanti: La brevità della vita, La tranquillità dell'animo e La Provvidenza (la provvidenza che, mediante le avversità, prova la virtù e assicura la dignità e la felicità dello spirito umano).

La brevità della vita è per tanti aspetti continuazione e conclusione da La tranquillità dell'animo: si rivolge a quanti devono farsi la propria vita in modi diversi e mostrano incapacità di scandire la propria esperienza, più che con il tempo cronologico, attraverso gli eventi « memorabili » il cui possesso è perenne e inalterabile e quindi rassicurante punto di riferimento.

Il « non ho tempo » per gli impegni che meritano, occasione anche per il recente, forte richiamo alla moralità dell'azione da parte del cardinale Martini nella sua lettera pastorale « Sto alla porta », è dunque da sempre problema complesso dell'uomo che già in società più semplici non riesce a mettere ordine all'interno della sua vicenda, che non esalta le cose che valgono, che non evita di disperdersi, di essere responsabile addirittura di eccessiva prodigalità nel concedere fuori luogo il proprio tempo: « Meglio conoscere a menadito la contabilità della propria vita che quella dei granai dell'Impero », alla ricerca di impegni nobili e alti la cui gestione è possibile solo a chi non rinuncia a quella tranquilla pace che sola può farci godere della vita: è in conclusione l'opinione di Seneca.

Ne La tranquillità dell'animo, esaminando l'ondeggiare umano tra sentimenti contrastanti che spingono verso la sobrietà e la grandezza, alla ricerca di come superare il « taedium vitae », del resto Seneca aveva già proposto l'importanza dell'esempio e della guida, ma, a un tempo, della virtù che dà i suoi effetti anche da lontano e stando nascosta: « finché la mente non ha il controllo di sé, non può esprimere nulla di sublime e di elevato: occorre che si scosti dall'abitudine, si slanci, morda il freno e trascini il suo cavaliere, portandolo là dove egli avrebbe paura di salire ».

Formato da giovane alle idee pitagoriche, impegnato studioso della filosofia greca antica, assiduo lettore dei grandi poeti del suo tempo, sempre in perenne bilico tra azione e riflessione, comunque alla ricerca della felicità e della giustizia attraverso i valori dell'onestà e della virtù, Seneca non ritiene tuttavia di rinunciare al piacere che s'inserisce « come il giuoco e lo scherzo nelle occupazioni serie » e ostinatamente persegue il tentativo di rispettare il bene, pur sapendo di rischiare di ritrovarsi talvolta soltanto come « migliore dei malvagi ». Si presenta così a distanza di secoli, come anomalo scrittore di best-sellers, con il suo catturante e ancora fresco e attuale pensiero. Franco Marcoaldi di recente inventariava anch'egli i perché della grande attualità del vecchio Seneca, con il suo pensiero « laico » e con le sue « istruzioni per vivere » che ispireranno anche Montaigne.

Sottolineando più volte l'opportunità di un'indagine sul problema della scelta e della responsabilità dei singoli (a maggior ragione, nel nostro contraddittorio tempo dove, ad esempio, i mass media, quando male impiegati, fanno perfino danno alla società e dove anche la scuola di massa, se inadeguata, diseduca e mortifica ogni speranza di uguaglianza), Seneca offre a noi una proposta sensata e ci dà una traccia non per il conforto, ma per tentare iniziative lungimiranti, buone per il tempo lungo e per reggere bene la quotidianità.

Fatto di sapore bellissimo, con squarci della migliore letteratura latina e di pensiero vivo, il messaggio senecano contro il tempo spesso tanto spercato e alla riscoperta del difficile mestiere di vivere, induce dunque a non fare a meno di quel grande bene che è il valore dell'individuo, quando correttamente inteso.

Tra pre-sociologia e pre-psicologia della vita quotidiana Seneca sottolinea insomma l'importanza di arrivare alla conoscenza di noi stessi e alla capacità quasi scientifica di gestire le diverse circostanze, cercando perfino di sfuggire alla fatale dipendenza della sorte.

C'è così davvero da augurarci che gli scritti morali di Seneca siano tutti raccolti presto in un unico volume e divengano parte di quel patrimonio culturale della nostra civiltà, in grado di orientarci e di aiutarci a ricostruire la nostra società fortemente disgregata.

ETTORE DE MARCO

La scoperta dell'America oltre le celebrazioni: un esempio di ricerca storica

Il 12 ottobre 1992 è finalmente passato, sulle due rive dell'Atlantico molti avranno tirato un sospiro di sollievo: un altro centena-

rio può essere archiviato e con esso le celebrazioni, le invettive, i convegni di studio, le giornate di protesta. L'America rimane sempre lì, lontana o vicina secondo i punti di vista, ed anche noi europei non siamo poi tanto cambiati, se resiste ancora l'insopprimibile tentazione di misurare la storia e il mondo sempre, e solo, secondo il nostro punto di vista. Per questa ragione in realtà il 12 ottobre non conclude niente, non interrompe la volontà di comprendere quell'evento lontano nel tempo eppure ancora così denso di conseguenze, quella « scoperta » che non finisce di suscitare questioni e di porre domande.

Una delle dimostrazioni più brillanti della necessità di capire sempre meglio per sfuggire tanto le pompose commemorazioni quanto le isteriche condanne è rappresentata dal numero monografico della rivista *Dimensioni e problemi della ricerca storica* n. 2, 1992, Franco Angeli editore, dedicato a « Scoperta e Conquista dell'America », curato da S. Andretta, G. Di Febo e L. Pranzetti. Di fronte a un volume come questo si è tentati di chiedersi se si possa scrivere qualcosa di veramente « nuovo » su tali argomenti, evitare i luoghi comuni e le consolidate certezze. I saggi che costituiscono il libro, tutti di notevolissima qualità, forniscono a tale proposito suggestioni molteplici e svariate possibilità per una rinnovata lettura dell'eventoscoperta.

Si può partire dalla maniera in cui quegli avvenimenti vengono presentati nei libri di testo italiani tra il 1920 e il 1980 e da quelli spagnoli dell'epoca franchista: L. Pranzetti, A. Salvioni e G. Di Febo, in due saggi di grande interesse, mostrano come Colombo e Cortés divengono nei manuali scolastici eroi nazionali portatori di valori a loro del tutto estranei e i popoli delle Americhe si trasformano in folcloristici artigiani dei quali si ammira l'arte e si condanna, ancora alla fine del nostro secolo, la « barbarie ».

I protagonisti dei viaggi e delle esplorazioni cinquecentesche non erano invece così consapevoli di esser i campioni del Rinascimento e dell'Umanesimo, si portavano dietro il bagaglio dell'immaginario medievale, cercavano isole favolose, le ricchezze dell'Aurea Chersoneso, incontravano ad ogni angolo Amazzoni e Giganti, faticavano a comprendere quel mondo così inspiegabilmente diverso. Persino il Brasile viene visto come un'enorme isola, come appare chiaro dal saggio di E. Finazzi-Agrò, e Colombo è convinto di essere arrivato dalle parti delle isole di Tarsis e di Ofir, dunque a due passi dal Paradiso Terrestre, come ci ricorda N. Bottiglieri.

L'America appena scoperta è stata anche banco di prova cruciale per l'esperienza cristiana, e le risposte che vengono date a tale clamorosa « novità » sono state quanto mai variegiate, ben lontane

da una troppo semplice divisione tra conquistadores cattivi e missionari buoni, o da una condanna generalizzata dei feroci europei. F. Cantù e F. Fernández Buey richiamano alla memoria, in maniera originale e innovativa, la figura di Bartolomé de Las Casas, che emerge da un panorama molto meno monolitico di quello che normalmente si pensa, mentre A. Prospero risale alle origini dell'idea di « missione » per mostrare quanto fosse oscuro nel cinquecento il concetto che si celava dietro questo termine: anche qui la prospettiva si spezza in molteplici punti di vista, in un chiaroscuro dalle innumerevoli possibilità interpretative.

L'ineliminabile alterità degli uomini americani resiste però ad ogni tentativo di assimilazione totalizzante e di sterminio, e contribuisce in maniera determinante alla formazione e allo sviluppo di un nuovo gruppo umano, sia esso quello creolo o meticcio. La diversità diviene ragione di nuove identità, contro tutte le tendenze di farla sparire: resistono le lingue autoctone, se pur sfigurate dall'incomprensione, come evidenzia L. Terracini, le culture indigene, in una difficile operazione di mimetismo e meticcio, e ce lo mostra chiaramente A. Melis. La diversità indigena provoca poi un cambiamento più profondo e ancora tutto da misurare, quello della mentalità europea, sia essa quella di un naturalista argentino, ricordato da V. Blengino o quelle di Montaigne e degli intellettuali francesi del sedicesimo secolo, descritti con grande acume da R. Romano e da B. Bennassar. I saggi di apertura e di chiusura del libro, dedicati da S. Andretta alle celebrazioni del IV centenario in Italia e da W. Bernecker alle polemiche che hanno accompagnato quelle a noi più vicine, testimoniano dell'importanza che il tema della scoperta e della conquista dell'America ha sempre rivestito, anche al di là dei circoli accademici: sembra non sia possibile trattare questo argomento senza farsi coinvolgere da una passione che travalica immediatamente la distanza dello studio. Di fronte ad una tale inevitabile partecipazione gli autori di questo volume, che non a caso abbiamo voluto citare tutti, ci consegnano una lezione da non dimenticare: l'America e i suoi abitanti, oltre alla nostra stessa dignità intellettuale non meritano la superficialità e la confusione con le quali sono state troppo spesso affrontate, anche in questo ultimo anno. La profondità degli studi contenuti nella rivista prova una volta di più in quale modo la serietà dell'impegno intellettuale riesca a sostenere e ad animare una nuova visione dell'altro e delle sue ragioni, senza pericolose approssimazioni.

STEFANO TEDESCHI

Le nuove migrazioni in Europa: un convegno a Roma

Le nuove migrazioni in Europa: tendenze nei paesi mediterranei e dell'Europa dell'est è stato il titolo di una giornata di studio organizzata dal Centro Studi Emigrazione a Roma in memoria di Giovanni Battista Sacchetti, fondatore della rivista Studi Emigrazione (curata e pubblicata dallo CSER). Tra i numerosi contributi merita- no di essere ricordati in particolare quelli di Antonio Perotti (CIE- MI, Parigi) e di Luigi Perrone (Università di Lecce). Oggetto della relazione di A. Perotti sono state le « relazioni interculturali tra le istituzioni civili dei diversi paesi europei e i gruppi immigrati origi- nate dal diritto di espressione sia in privato sia in pubblico della propria religione ». Nel suo contributo A. Perotti ha sottolineato come il porsi dell'eredità cristiana quale « elemento costitutivo del- l'identità nazionale in Europa » abbia di fatto introdotto « la logica dell'appartenenza religiosa (...) come principale criterio di identifi- cazione sociale degli individui », producendo alcune conseguenze su cui è necessario riflettere. È per questo che gli immigrati, specie se provenienti dall'Africa e dall'Asia, vengono percepiti come apparte- nenti ad una religione « altra » rispetto alla nostra. Inoltre, mentre in alcune società europee il sentimento religioso si sarebbe ridimen- sionato, almeno apparentemente, passando dalla sfera pubblica a quella individuale e privata, nell'immigrazione dai paesi suddetti si sarebbe, invece, accentuato l'approccio comunitario alla religione e quindi il diritto ad una sua manifestazione comunitaria e colletti- va. Alla luce di queste differenze A. Perotti segnala la tendenza da parte occidentale a concepire l'integrazione come un problema co- munitario e non individuale in linea con una impostazione per cui questi immigrati non sono visti come individui credenti (e quindi « singoli »), ma piuttosto come una comunità religiosa. Appare chiaro perciò che le differenze religiose possono essere accentuate fino a rappresentare un ostacolo alla coesistenza pacifica di comunità di- verse. In particolare, A. Perotti individua nella diversità di religione e in quella etnica (da lui ricondotta soprattutto al « colore della pel- le ») le due appartenenze identitarie « più cariche di preconcetti e di pregiudizi nell'immaginario sociale », su cui gli immigrati « a di- fetto di integrazione socio-economica », investono molto, « per de- finirsi ed affermarsi ». Un esempio in tal senso può essere dato dall'emergere di rivendicazioni precise concernenti le condizioni di esercizio della religione. Queste, in realtà, possono esprimere, a li- vello latente, un desiderio di riconoscimento sociale, la cui portata può oltrepassare il fenomeno e il sentimento religioso. In sostanza, uno dei problemi centrali nell'analisi del Perotti è vedere come sia

possibile impostare ed avviare una negoziazione tra Europa e Islam, specie per quanto attiene i rapporti tra religione e Stato, in una situazione generale quale quella attuale in cui mancano strutture rappresentative. Una soluzione evidentemente può consistere nell'elaborazione di « un sistema originale delle relazioni tra i poteri pubblici » occidentali e « le comunità religiose minoritarie. Un altro aspetto interessante evocato da Perotti è quello della paura delle nostre società nei confronti di religioni trapiantate all'estero che « naturalmente » tenderebbero a dipendere dai paesi centrali dell'Islam (quali la Turchia, i paesi del Golfo, il Maghreb ecc.). Questo problema, in realtà, è stato posto anche da altri studiosi, tra cui F. Dassetto (Università di Lovanio, Belgio), che da tempo si è interrogato su quale sarà in un futuro prossimo il grado di autonomia e di sensibilità dell'Islam « periferico » rispetto a quello « centrale » (cfr. F. Dassetto, A. Bastenier, Europa: nuova frontiera dell'Islam, Roma, Edizioni Lavoro, 1988 e F. Dassetto, Immigrazione e Islam europeo: superamento dell'etnicità e domande di pluralismo, in M.I. Macioti, a cura di, Per una società multiculturale, Napoli, 1991). « Questa dipendenza dall'esterno caratterizza ogni religione trapiantata, trasmessa da popolazioni marginalizzate e tagliata dalle sue radici culturali, senza rapporto alla referenza « sapiente » (dottori, teologi) che esiste nei paesi d'origine. Si tratta di popolazioni « private da istanze di riflessione e di mediazione nella reinterpretazione delle loro tradizioni alla luce dei valori nel nuovo quadro di vita ». Questi ultimi elementi, in particolare, non possono essere ignorati da Stati che mirino a realizzare politiche di inserimento effettivamente orientate verso la integrazione.

Dal fenomeno religioso si passa con L. Perrone all'immigrazione albanese in Italia e alla sua storia. Perrone ha anticipato alcuni aspetti di una ricerca tuttora in corso, su questo tema. La sua attenzione si concentra pure su aspetti culturali, v. lo studio di alcuni canti popolari albanesi. In particolare ha sottolineato come l'immigrazione sia stata propagandata per anni dal passato regime come uno dei molteplici effetti negativi del capitalismo, che, non riuscendo costitutivamente a produrre il pieno impiego della forza lavoro disponibile, riproduceva, perciò, una tendenza « strutturale » all'esodo. D'altra parte, non esistendo un dibattito su questo tema in Albania, di fatto non potevano svilupparsi neppure teorie di segno contrario (quale quella, ad esempio, che sostiene l'utilità del processo migratorio visto come strategia temporanea per riequilibrare e redistribuire anche a livello internazionale le risorse disponibili). Queste ideologie, alimentate dal regime insieme al fatto che nella maggior parte dei casi le migrazioni rappresentarono una necessità e non una

scelta per i soggetti coinvolti, hanno contribuito a diffondere a livello popolare un immaginario negativo su questo tema. Ciò trova riscontro in alcuni canti popolari dove ricorrono immagini tragiche al riguardo: il dolore della separazione, l'attesa di chi rimane, la solitudine delle donne, lo spopolamento delle campagne ecc.. Di fronte a tale visione negativa, che pure era stata diffusa dal regime, si può osservare che essa, però, sarebbe stata ampiamente contraddetta dalla sua stessa prassi. Infatti il regime non solo non avrebbe fatto nulla per fermare gli esodi di massa della popolazione degli anni scorsi, ma, più o meno indirettamente li avrebbe addirittura incentivati con il trasmettere, ad esempio, attraverso i canali dei media immagini accattivanti dell'Italia e del suo stile di vita. Assimilazione? L. Perrone ha richiamato l'attenzione sul fatto che gli insediamenti albanesi in sud Italia (in Calabria e in Sicilia), insediamenti arbëresch, diversamente da quelli dell'Italia centrale e centro-orientale, non si sarebbero mai fatti assimilare dagli autoctoni, conservando così i loro usi, costumi, lingua e tradizioni.

Questa giornata di studio, pur rappresentando un ulteriore momento di confronto tra esperienze diverse maturate in contesti differenti, non ha toccato però minimamente alcuni temi centrali, specie per un approfondimento delle tendenze delle nuove migrazioni in Europa, quali quelle del razzismo e dell'antisemitismo; fenomeni attuali, su cui sarebbe necessario mantenere alto il livello dell'attenzione anche sul piano dell'analisi e dei contributi di ricerca.

MARIAROSARIA DAMIANI

Culture locali e società di massa

« Il pilota non porta con sé pensieri pesanti che sarebbero da soli un carico in più ». Così l'inizio di una canzone italiana degli anni '70, che suona come frivolo pendant di un certo fluire di « pensiero debole » nella ricerca sociale.

« Noi dobbiamo imparare a vivere con l'estraneo e con lo sconosciuto nella realtà da noi conosciuta. A ciò consegue (quasi come nel concetto habermasiano dell'identità collettiva post-convenzionale) la facoltà di sapersi orientare riflessivamente verso identità e differenza » (K. Eder in "Religioni e Società" n. 13, 1992, p. 24).

Così un recente intervento sulle « nuove basi » della cittadinanza, che Nesti saluta, in introduzione, come « suggestivo » (v. Arnal-

do Nesti, *La moderna nostalgia. Culture locali e società di massa*, Firenze, Pontecorboli, 1992).

Una suggestione tuttavia — nonostante le successive evocazioni gioiose che Nesti non cita — più carica di presupposti normativi (« noi dobbiamo imparare... » di quanto la « levità » alfine prospettata lascerebbe pensare.

« L'identità collettiva diventa una sorte di scena della comunità della comunicazione. Ciò permetterebbe di tutelare l'identità culturale d'origine e nello stesso tempo di poterla praticare. L'identità collettiva sperimentale diventa la parola chiave, la gioia e il piacere di stare a guardare l'estraneo, di ammirare i nomadi, di giocare se stesso nel ruolo dell'estraneo e del nomade » (Eder, ibid.).

*« Levità » simile a quella altrove auspicata da Remotti come conseguenza di un'antropologia all'altezza dei tempi: « Noi siamo così — ci diciamo dopo aver conosciuto lo straniero —, ma avremmo potuto essere altrimenti... Un noi mobile e radicalmente situazionale si presenta come la prospettiva migliore per riconoscere e accogliere lo straniero » (Remotti in M. Bettini (a cura di) *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Bari, Laterza, ed. 1992; rip. da G.C. Roscioni 1993). Suggestiva affermazione di principio, anche questa, cui è però facile opporre il dubbio che « la scoperta della componente di casualità e di precarietà nella definizione della nostra identità », mentre può avere « effetti benefici sui nostri rapporti con lo straniero... rischia di complicare quelli con noi stessi » (Roscioni in *“La Repubblica”* 2 gennaio 1993, p. 27). E con la sottolineatura di simili oscillazioni di prospettiva — che a loro modo avvertono delle ambivalenze addensate nella tensione fra orientamento identificativo ed orientamento identitario (Gallino in *“Laboratorio Politico”*, a. II n. 5-6 1982; Melucci *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino 1982) — siamo già al cuore del presente saggio di Nesti, scritto con garbo narrativo, come per alleggerire, raccontandolo, il patos delle riflessioni inevitabili per chi si metta oggi « in viaggio » fra « le genti ».*

Il primo pensiero « drammatico » a comparire è quello che oppone e lega « desiderio mimetico » di attualità e « nostalgia ».

« È il desiderio mimetico che spinge ad assumere i modelli che sono ritenuti in grado di legittimare e di dare lo status symbol... La tirannide del desiderio mimetico non risparmia spazi e tempi » (p. 20). E d'altronde « non si può ignorare la complessità della differenza » che « non scaturisce da una mera volontà ludica, né da una pura combinazione narcisistica » (p. 21). Emerge infatti, sotto la superficie di un calcolo utilitario volto al probabile ed al virtuale, la forza « riduttiva » dei simboli e dei miti vissuti come originari. Memoria, quest'ultima, che può avere anche un effetto paralizzante

e patologico, se si impone in modo antitetico alle sollecitazioni del presente. Affiora quindi, ad equilibrare le precedenti contrapposizioni, un'idea di « nostalgia » che accoglie e sostiene l'ambivalenza: nostalgia quale « affetto intermedio di limite e di transizione » (p. 25), disponibile a condurre un'esplorazione riflessiva per cui « si dà anche la speranza di un vero rivolgimento del passato, nella possibilità di recuperare quanto di vivo e di palpitante vi permane dolorosamente alienato, per restituirlo al senso della vita, nella prospettiva della costruzione di un mondo abitabile » (pp. 25-26).

Nel precisare così il suo paradigma indiziario, Nesti rifiuta l'accezione horkheimeriana di nostalgia come orientamento ad un oggetto « totalmente altro », per aderire piuttosto alle disposizioni cognitive distintamente evocate da Kierkegaard (La ripresa, 1848) e da Proust, che fundamentalmente mirano ad un « analogo obiettivo: far fronte allo scorrere inesorabile e inevitabile del tempo, ristabilire un rapporto fra passato e presente » (p. 27).

Inizia poi la parte più strettamente documentaria del libro dove, per analisi e ricostruzione di casi specifici, il paradigma della « moderna nostalgia » è applicato al tema che è indicato come sottotitolo: culture locali e società di massa. E qui, a mio parere, si profila la possibilità di una doppia fruizione del metodo assunto da Nesti, mediante un'operazione resa possibile dall'opzione fenomenologica dell'autore. C'è infatti, per ogni soggetto trattato, un account di carattere strutturale (descrizione di simboli, miti e riti) ed una « conclusione » che propone un senso intenzionale degli eventi prima descritti. Il pregio del lavoro sta proprio nell'aver lasciato in tutta trasparenza questa duplicità di piani, facilitando una valutazione differenziata dei rispettivi contenuti. Valgano, a rapida esemplificazione di quanto detto, due passi del libro che concludono i capitoli dedicati al Palio di Siena ed al « guadalupanismo ».

« Al momento in cui col venir meno del sistema normativo tradizionale — scrive Nesti riguardo alla celebrazione senese — veniva meno gran parte della vigenza etica tradizionale fondata sul valore della prescrizione, il Palio, per la sua forte capacità di saldatura simbolica traduceva la diffusa domanda di autonomia, continuando a rappresentare il referente dell'identificazione collettiva. Infatti anziché risolversi in una parata meramente folkloristica con intenti turistici, ha rafforzato la trama partecipativa. Nonostante la modificazione delle strutture sociali e il forte sussulto socio-economico, la dimensione simbolico-rituale ha conservato la propria forza, al punto da ristrutturarsi dentro un più ampio sistema simbolico rituale con indubbie implicazioni normative » (p. 121).

L'intreccio di passato e presente è ancora più esplicito nella presentazione di questo particolare momento della tradizione messicana.

« *“El sermón de la montaña”*, come viene chiamato, è un pelgrinaggio la cui parte centrale consiste nell’ascolto-partecipazione alle voci-parole ritenute di Dio, di Mosé, di Elia e della Madonna, in mezzo al bosco di tale zona collinare. I partecipanti, dopo canti e orazioni, assistono essenzialmente all’entrata in trance dei “ministri”, ascoltano in tale clima la “rivelazione” e ricevono una speciale limpia, rito terapeutico che viene compiuto a chi lo desidera dei presenti da parte dei ministri sempre assistiti da un collaboratore. Il luogo si trasforma in uno spazio taumaturgico e quel tempo perde ogni connotato estraneo alla centrale preoccupazione rigenerativa... I partecipanti, per ore, stanno in ascolto e in preghiera per ricevere le “rivelazioni” e dopo l’entrata in trance dei ministri si assiste ad una speciale azione purificatorio-guaritiva. Il fenomeno dunque non può essere spiegato se non all’interno di un preciso sistema di domanda-risposta, che si misura con la situazione di esposizione storico-essenziale in cui si trovano uomini e donne del Messico contemporaneo » (pp. 133-134, c.vo mio).

CARLO CATARSI

Lettera da Samarcanda

Il viaggiatore occidentale che arriva a Samarcanda (Uzbekistan) si rende conto rapidamente della splendida situazione strategica della antica capitale della Sogdiana. Protetta a Est e a Sud dalle alte catene del Turkestan e dello Zarafshan, e al Nord dai monti dell’A-mankutan, la città è praticamente accessibile solo da Ovest. È di qui, in effetti, che nel 329 a.C. Alessandro il Macedone entrò nella città (la Maracanda dei Greci). Oggi Maracanda è sparita sotto un insieme di colline verdeggianti, su cui si erge una cresta, forse l’Acropoli della città greca. Anche se distrutta da Gengis Khan nel 1220 d.C., Samarcanda rinacque con Tamerlano, che nel 1369 ne fece la sua splendida capitale.

Tamerlano (Timur Lenk, Timur lo zoppo) era nato ad una sessantina di chilometri al Sud di Samarcanda, figlio di un principotto locale di stirpe turco-mongolica. Nel 1365 Tamerlano si era impadronito della Transoxania (il leggendario Maverannahr degli Arabi, che avevano fatto, nel 712 d.C., di Samarcanda la loro capitale provinciale). Tamerlano conquistò in seguito l’Armenia, la Georgia, la Persia. Saccheggiò Delhi, Baghdad e Damasco. Sconfisse gli otto-

mani in vista di Ankara. Morì nel 1405, mentre preparava l'invasione della Cina.

Tamerlano è sepolto nel bellissimo Mausoleo di Gur Emir, dalla notevole cupola a scanalature color turchese (« anche se la volta del cielo cadesse — dicono i locali — non importa, resterà Gur Emir »). Dietro al Mausoleo si intravede l'accesso segreto alla tomba di Tamerlano. Questa fu violata da una commissione archeologica sovietica nel giugno del 1941. Trovarono lo scheletro del khan in un semplice sacrofago di legno. Le articolazioni del braccio e della gamba destra erano deformate, a conferma dell'etimologia del nome di Tamerlano. Ma fu il khan ad avere l'ultima parola, ch  una settimana appena dopo lo scoperchiamento della sua tomba, la Germania nazista attaccava l'URSS, portando anni di lacrime e di sangue nelle terre dei sovietici.

I monumenti dei Timuridi sono numerosi e belli, fanno di Samarcanda una delle sette citt  al mondo da visitare, se si vuole avere una idea dello splendore dell'arte islamica: con la Cordova degli Omayyadi, il Cairo dei Fatimidi, la Konya dei Selgiukidi, la Istanbul degli Ottomani, la Isfahan dei Seferidi e Agra dei Moghul. Ma Samarcanda ha almeno un terzo motivo di gloria, oltre alle memorie di Alessandro Magno e di Tamerlano:   la fioritura della scienza arabo-persiana. Si possono infatti ancor oggi ammirare a Samarcanda i resti di quella che fu forse l'ultima opera significativa di una grande tradizione di ricerche, l'osservatorio astronomico di Ulug Beg, nipote di Tamerlano. Costruito intorno al 1428: il pi  moderno centro scientifico del mondo, durante gli anni — sette — della sua esistenza. Purtroppo, non solo l'ignoranza del clero musulmano di allora, ma anche l'ostilit  della propria famiglia costrinsero Ulug Beg a rinunciare alle sue osservazioni. Stranamente il declino della Scienza orientale coincide con il decollo di quella occidentale, caratterizzato proprio nell'arco di quegli anni dalle invenzioni della caravella a Sagres in Portogallo (intorno al 1425), della prospettiva nell'arte pittorica a Firenze (1426) e della meccanizzazione della stampa, con impiego di caratteri metallici mobili a Magonza, in Germania (circa nel 1440).

Ma lasciamo i monumenti ed entriamo nel principale mercato della citt . Accanto ai sacchi di frutta secca (uva, albicocche, noci, mandorle, pistacchio), troviamo mandarini importati dal Caucaso, mele melograni, zucche verdi e gialle, te , spezie, coloranti, granaglie. Ancora, si vendono polli, carni insaccate, carni crude, carni affumicate. Soprattutto si trovano i famosi « arbusi » — angurie verdi a polpa rossa — e i « dini », meloni a cuore verde, bianco o giallo, famosi in tutta l'Asia Centrale. Babur — il primo Moghul

dell'India — era nato in Uzbekistan; chiese, sul letto di morte (1530) che gli si portasse uno di questi meloni (« l'uva, i meloni, le mele, i melograni... di Samarcanda sono eccellenti », si legge nella Babur-Namé). Nei Chiai-Khana sale da tea aperte del mercato, qualche avventore seduto o sdraiato su appositi letti ad alta ringhiera (che ricordano un poco i « charpoi » dell'India) sorseggia il tea; qualcuno mangia un « non », focaccia di pane piatto e pesante che ricorda il « nan » degli indiani. Altri bevono la « chorba », minestra di carne, assaggiano il « plov » (riso con carne) o assaporano un fumante « manté », grosso raviolo bollito.

La alimentazione è per un usbeko, un grosso problema, come lo è del resto l'acquisto di un paio di scarpe o di un mantello. Effettivamente un docente universitario guadagna 6 oppure 7000 rubli al mese (cioè 10 dollari) e deve pagare 20 rubli per un uovo, 250 per un chilogrammo di carne, 400 per un chilo di formaggio fresco, tipo ricotta, 700 per un chilo di lardo. Per vestirsi, deve sborsare 800 rubli per un paio di stivaletti in plastica — almeno 1000 se in gomma — e tra i 1.500 e i 4.500 per un « chopan » (il mantello). Tra i 7 e 11.000 per un giubbotto tipo nylon foderato e tra 60.000 e 80.000 per un buon golf di lana! In campagna poi, grazie alla monocultura del cotone introdotta dai sovietici, la vita è, se possibile, ancora più dura. A parte il disastro ecologico causato nella zona del mare di Aral dallo sfruttamento selvaggio delle acque dei grandi fiumi che vi affluiscono, la coltivazione del cotone ha portato con sé l'impiego di quantità sempre crescenti di fertilizzanti chimici, antiparassitari e defolianti sintetici. Ne derivano preoccupanti problemi di salute che affliggono in particolare le contadine adibite alla raccolta del cotone. Questa viene effettuata, durante pochi mesi, a mano. Viene remunerata con 2 rubli al chilo. Il rendimento massimo arriva a 60 kg. al giorno: ne deriva un salario mensile inferiore ai 3.500 rubli, per un lavoro pesante e sommamente antigienico.

La vita è quindi difficile, molto difficile. Eppure l'ospite occidentale viene trattato con l'antica signorilità di questa gente che non ammette che lo straniero — anche se ben più agiato — incorra in spese durante la sua visita.

Fa anche piacere notare come la convivenza di etnie, lingue e religioni diverse sia ancora possibile, oggi, a Samarcanda. Questa è, in fondo una città persiana (tagika) circondata da una popolazione turca (uzbeka). Si possono trovare iscrizioni in cirillico, arabo, ebraico. Un bell'esempio di integrazione culturale che ci viene dalla città di Samarcanda, carica di 2.500 anni di storia.

MANFREDO MACIOTI

Quaranta anni di televisione: meriti, demeriti, mutamenti

Circa cento « schede » complete sui programmi televisivi che hanno influenzato il costume del Paese, dal 1951 a oggi. Quarant'anni di storia del costume italiano attraverso la TV scanditi al loro interno da periodi tipologicamente diversi. È anche messo a frutto da W. Veltroni (I programmi che hanno cambiato l'Italia. Quarant'anni di televisione, Feltrinelli, Roma, 1992) il materiale del settore « Vqpt » della RAI, la Verifica qualità programmi trasmessi. Per il resto, le schede, rese con il prevalente uso degli occhi della memoria, non intendono andare oltre l'analisi descrittiva; lo fanno solo qualche volta e tra le righe.

Il « guizzo » dell'Autore, pur leggibile sempre, in genere non vuole dare smalto politico alle « schede », salvo quando indugia su alcune valutazioni critiche, offrendo non pochi spunti per l'ulteriore riflessione.

Almeno dal punto di vista del giudizio sociologico, è poi ardita e a rischio la scelta dichiarata dell'Autore di distinguere tra i programmi di mera registrazione e gli altri censiti (i primi, per intenderci, come « Sanremo » e « I mondiali di calcio » che di certo hanno concorso, quanto o più degli altri, a orientare (male, spesso, in « rendimento ») il costume della gente.

Rimane così accennato il piano della presentazione: « ragionare sui programmi », « guardare al rapporto tra immagini e spettatori » e quindi tra uso delle immagini e potere.

Il libro di Veltroni sembra autorizzare quindi nostalgie per la RAI che non c'è più, come sta accadendo a non pochi operatori che intendono difendere quest'Azienda anche da attacchi interni ed esterni troppo interessati, dove chi protesta dimentica di non avere del suo curriculum o della sua posizione politica le ragioni per la stessa protesta. Non autorizza invece i « bassi istinti » del denigratore di ogni giorno, anche se non è sempre chiaro nel suo progetto complessivo. Rischia di assolvere tutto, anche la parte di certo cattivo « rendimento » della televisione, per taluni effetti conseguentemente prodotti, come oggi la cosiddetta « tv spazzatura », laddove la spazzatura non è solo quella evidente, ma anche più spesso quella pericolosamente sottesa.

Provocatoriamente Franco Ferrarotti di recente ha proposto l'antidoto quotidiano di leggere per due ore dopo la visione di un programma televisivo di un'ora. Popper chiede di fermare la televisione. Pasolini ricordava, con il cattivo « rendimento » della scuola di massa, i rischi della cattiva televisione.

Esponenti della cultura cristiana temono per il « non-pensiero » cui concorre anche certa televisione.

La TV ha grandi meriti; per variegata responsabilità, ha anche demeriti non facilmente identificabili con i vecchi schemi di lettura; le « schede » avrebbero dovuto perciò essere stilate amando più il rischio di giudicare, fino in fondo; tentando di trovare anche da esse l'itinerario prevalente fin qui percorso dalla televisione attraverso una programmazione/spettacolo che rinnova la logica di ottenere il disimpegno degli utenti.

Se il titolo del libro annuncia i programmi che hanno cambiato l'Italia (non tutti), sarebbe stato insomma giusto quantificare e ancor più qualificare il loro ruolo (ad esempio, per dir finalmente male di Baudo e soci, per l'effetto indotto da una sua presenza diffusa non poca, per indicare un limite alla spettacolizzazione a tutti i costi, per ritrovare nel nuovo i termini di un Servizio Pubblico moderno).

Un auspicio: il libro, di certo interessante, dovrà ora far nascere un secondo volume, capace di offrire la lettura tipica della sociologia critica.

Su « 7 », il fascicolo settimanale del « Corriere della Sera », Abruzzese ha ipotizzato l'Autore intento, anche col libro, a tessere alleanze trasversali in favore del PDS.

Non c'è dubbio che solo l'Autore potrebbe smentire e utilmente darci le ragioni della sua scelta di campo (« poco falco, troppo colomba », s'è commentato); ci potrebbe dire perché fa prevalere il giuoco della memoria (inevitabilmente talvolta distorcente) sull'analisi e sul giudizio. Ancor più, sulla proposta da avanzare.

Per concludere, il libro finisce comunque per anticipare, con la sua presenza, le parti di un discorso che dovranno essere utilmente sviluppate, a vantaggio dei lettori e dei « cittadini televisivi ».

Manca tuttavia un ulteriore ragionamento su quanto ha prodotto e ha reso la teledipendenza di questi anni, con l'audience a tutti i costi, con il sensazionalismo e con lo spettacolo, ma anche con il documento e con la proposta civile rispetto al potere.

ETTORE DE MARCO

Schede e recensioni

SALVATORE ABBRUZZESE, « *Sociologia delle religioni* », Jaca Book, Milano 1992, pp. 123.

Questo agile volumetto fa parte dell'«E-do (enciclopedia d'orientamento) che a sua volta nasce all'interno della Opera Thematic Encyclopedie, che la Jaca Book sta realizzando da qualche anno: trentadue volumi redatti da studiosi e ricercatori europei ed extraeuropei, per presentare come se si trattasse di redigere una breve dispensa introduttiva, ciascuno la propria disciplina.

Dalla sociologia delle religioni si passa alla filosofia teoretica (C. Sini), all'etica della comunicazione (K.O. Apel), all'architettura, alla filosofia antica, alla scienza dell'amministrazione, all'antropologia ecc. ecc. Ci troviamo di fronte a uno sforzo di divulgazione e « presentazione » di discipline svariate in campo scientifico, umanistico e espressivo, non a uno sforzo di prospettare problematiche e analisi più o meno puntuali: i testi vogliono essere una sorta di immaginaria « lezione inaugurale » per ciascuna delle discipline particolari suddette. Degna di nota è anche l'iniziativa di indicare in appendice per ogni volume i luoghi e le istituzioni a livello internazionale, ai quali l'Autore consiglia di rivolgersi per meglio iniziarsi alle discipline in questione: S. Abbruzzese in appendice al suo testo ne cita, in riferimento alla sociologia della religione, ventotto, dei quali quattro in Italia; fra questi, il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma.

Nelle prime pagine l'Autore dà un'ampia e articolata definizione della sociologia delle religioni (cfr. da p. 9 a p. 18); lascia tra l'altro intendere, che se un fenomeno sociale transita attraverso la

sfera dell'azione individuale razionale, si tratta di « comprendere » tale fenomeno, anziché individuarne o spiegarne le cause. Una simile « comprensione non si ottiene che portando alla luce gli elementi contestuali... che l'hanno reso possibile » (p. 12); si tratta allora di attivare un'opera di comprensione e interpretazione che si realizza attraverso la « costruzione » dei tipi ideali, in altre parole: « la sociologia delle religioni non può operare che tramite tipizzazioni » (p. 13).

È l'agire religioso, attraverso le tipizzazioni, che viene considerato dall'Autore la metodologia della ricerca, per quanto riguarda questa disciplina, e, a suo parere, è proprio studiando l'agire religioso che si arriva a mettere « in discussione il paradigma fondamentale sul quale si è edificata la società moderna come mito culturale: quello di una progressiva e ineluttabile scomparsa del sacro dal campo dell'agire razionale dei singoli così come quello delle strategie dell'istituzione » (p. 16). Lasciamo ad altri l'onere di esprimersi su una tale affermazione e passiamo al resto del libro che è un ragionato excursus sulla disciplina con riferimenti a Comte, Marx e Tocqueville, precursori dello studio delle società moderne, per poi proseguire con Durkheim che vede nel sacro l'elemento fondante della coesione sociale, fino a Max Weber, alla questione del carisma e del disincantamento, nonché alla comprensione dell'agire sociale dell'individuo, che può passare attraverso una ermeneutica del « comprendere l'agire religioso... proprio perché... questo è inteso come agire sociale razionale » (p. 32).

Troeltch pone l'accento sul ruolo sociale della religione nello sviluppo stesso delle società contemporanee occidentali,

contribuendo a spezzare il circolo delle dispute confessionali, forse in maniera meritevole, in senso ecumenistico (cfr. J. Wach, pp. 46 e 47), rispetto a quanto fece Weber con la sua etica protestante. L'Autore esamina poi l'aspetto fenomenologico attraverso l'apporto di G. Van der Leeuw e R. Otto, che considerano (in particolare quest'ultimo), il sacro come un a priori che si rivela attraverso l'esperienza interiore, tanto che (G. Van der Leeuw): « l'essenza della religione non può essere osservata come un dato, ma come fenomeno... agli antipodi della metodologia durkheimiana » (p. 48).

Brevemente l'Autore passa poi a esaminare alcuni tipi ideali ricorrenti, elaborati da Weber a Troeltch, nella sociologia della religione: la figura dello stregone, del profeta, del sacerdote, dei laici, poi ancora la chiesa, la setta e il mistico, concludendo poi col prendere in esame, esemplificativamente, il processo di secolarizzazione, ribadendo che la religione ancor oggi resta « un tassello ineliminabile per la comprensione del mondo moderno » (p. 98).

Una presentazione quindi della disciplina che tiene conto della sua centralità per la comprensione di rapporti fra sacralità e società complesse, dove il discorso è ancora tutto da verificare e nulla può essere archiviato come definitivo (cfr. p. 17), in una realtà che deve ancora definire l'identità stessa di queste società; definizione alla quale improcrastinabilmente la sociologia delle religioni è chiamata.

CHITARRINI GIUSEPPE

ARIS ACCORNERO « *La parabola del sindacato. Ascesa e declino di una cultura* », Bologna, Ediz. Il Mulino, 1992, pp. 339.

Un volume interessante sia per lo storico sociale o dei movimenti politico-sindacali, sia per il sociologo che si occupa delle relazioni industriali. L'Autore si interroga sulle vicende sindacali

di oggi, risale e analizza la genesi dell'ascesa del sindacato nella seconda metà degli anni 60, chiedendosi come mai nei cinque lustri successivi « il movimento sindacale italiano avesse potuto descrivere una così vistosa parabola ascesa-declino » (p. 9), scrivendo una pagina significativa nel panorama dei movimenti sindacali occidentali. La crisi di oggi è esiziale. I sindacati « più rappresentativi » « non hanno ancora perso la propria autorità morale, ma hanno sicuramente perso centralità politica ed egemonia sociale » (p. 13). È forse dalla messa in crisi della concezione stessa di industrialismo (non a caso si ama definire le società di oggi « post-industriali »), delle stesse categorie di sviluppo e progresso, che nasce l'attuale caduta di rappresentatività del sindacato che era coeva proprio all'industrialismo come modo di essere delle nostre società. Insomma probabilmente, ma non esaurientemente, il sindacato perde credibilità proprio perché « l'industrialismo non convince neppure dove l'industrializzazione prosegue » (p. 279).

Premettendo che « la parabola del sindacato non ha trovato — a tutt'oggi — spiegazioni soddisfacenti » (p. 29), paradossalmente l'Autore intravede come possibile fattore di crisi uno dei motivi stessi del successo di 20-25 anni fa: l'egualitarismo, o meglio, l'ideologia dell'egualitarismo sociale, da non confondersi con il particolarismo egualitario tipico delle organizzazioni autonome e corporative (cfr. p. 17). Altro possibile motivo di ascesa e seguente declino, può essere considerato l'universalismo: cioè « la pretesa di rappresentare tutto l'universo del lavoro, tutto il mondo del lavoro » (p. 39). Pretesa che si circostanziava per il fatto che « CGIL, CISL, UIL erano quasi indistinguibili — fra loro — attraverso l'unità federativa... la cosiddetta triplice... che aveva tutti i crismi della capacità di rappresentanza, e... tutte le dimostrazioni di effettiva rappresentatività » (P. 39); una rappresentatività che ne fece « soggetto politico » globale dalla contrattazione aziendale alla questione

meridionale anche in forza dell'impasto « di culture che miracolosamente si fusero originando equilibri più avanzati » (p. 52).

Però proprio da questi due fattori di carattere etico, se vogliamo, scaturiva una fisiologica incapacità di contrattazione di compromesso, di mediazione. Incapacità che non era del solo sindacalista di mestiere, ma era tipica della cultura del sindacato: si pensi agli stessi lavoratori che in massa accompagnavano i delegati alle trattative nelle sedi deputate (ministero del lavoro ecc.) proprio per controllare e legittimare che non si scendesse ad alcun compromesso.

Egualitarismo, universalismo, incapacità alla mediazione erano « qualità » confacenti all'operaio massa degli anni '60-'80, e all'egemonia espressiva-simbolica e di status che esso seppe detenere, appunto fino al 1980, estendendola ai quadri impiegatizi e tecnici. Una egemonia che raggiunse il suo culmine con l'accordo della scala mobile del 1975 e ne seguì la fine con la sconfitta alla Fiat nel 1980 (cfr. p. 195). Sintomo di questa rapida discesa fu appunto la marcia dei 40.000: tecnici, quadri, impiegati che a Torino, proprio nel 1980, decretarono la fine dell'ideologia dell'egualitarismo salariale. Per la prima volta anche la rappresentatività viene messa in dubbio, e sebbene il sindacalismo dei quadri, sorto proprio nel 1980 « non sia riuscito a consolidarsi » (p. 259) anche se minacce vengono oggi da Cobas, Gilda e altri, il sindacato si trova intaccato nella sua stessa identità che si realizzava proprio attraverso l'azione complessiva della rappresentatività. Conseguenzialmente la professionalità metterà la sua ipoteca sul principio universalistico andando a colpire « l'etica » dell'operaio massa, ormai insostenibile vista la forte segmentazione, complessità e differenziazione del mondo produttivo e del lavoro.

Per concludere: quali i rimedi? Perché rimedi devono pur esserci se è vero — come credo sia vero — quel che dice Accornero (nella introduzione) che il sindacato non crollerà (come molti profe-

tizzano) « ma nulla resterà come prima » (p. 42) e bisogna quindi individuare un modo nuovo di fare e pensare il sindacato. Innanzi tutto una nuova tutela; una tutela non più livellata ma differenziata (cfr. p. 328-9) che dovrà scaturire da una solidarietà non più meccanica e semplicisticamente egualitarista, ma organica, basata su principi di eterogeneità, mutualità e complementarietà, nonché sulla demassificazione dell'organizzazione del lavoro. I sindacati, anche se in maniera confusa, paiono indirizzarsi verso tutto ciò; oggi la « CGIL si propone come sindacato dei diritti... la CISL... come sindacato della solidarietà e rilancia la contrattazione politica... la UIL... come sindacato dei cittadini e manovra... cercando di rappresentare i lavoratori in quanto utenti e consumatori più che come produttori » (p. 37). Un ruolo nuovo per un sindacato che sta faticando non poco per scrollarsi di dosso le istanze universalistiche, ugualitaristiche e economicistiche che fecero la sua fortuna ma ne segnarono anche il declino.

CHITARRINI GIUSEPPE

ROMANO BETTINI, *L'Urss nell'era di Gorbacev. Modernizzazione politica e apparato di Stato negli anni Novanta*, con una prefazione di Vittorio Strada, Roma, Edizioni Europa, 1991, pp. 123.

Il lavoro di Bettini costituisce uno dei primi titoli di una coraggiosa impresa editoriale, animata da Stefano Petilli. Significativi perciò l'approccio tematico e il taglio disciplinare di Bettini, che tenta un'analisi degli apparati statali sovietici nella stagione gorbacioviana, alla vigilia del grande crollo dell'89. Un ragionamento condotto attraverso l'impiego — inusuale per la ricerca occidentale — delle statistiche ufficiali prodotte dal regime e una puntuale ricognizione critica della stessa legislazione e dei suoi tentativi di adeguamento alle dinamiche di mutamento sociale e di innovazione politica che percorrono il corpo malato del-

l'Urss nell'ultimo decennio. E ovviamente il paziente lavoro documentario di Bettini — che passa in rassegna i principali contributi teorici alla discussione sulla modernizzazione e la burocrazia, nonché i più interessanti pronunciamenti in materia da parte del Partito-Stato — si trova a fare i conti con la questione nevralgica del *burocratismo*. La storia della rivoluzione bolscevica, dell'edificazione statale sovietica, dell'involuzione politica staliniana, dei numerosi e fallimentari tentativi di modernizzazione autoritaria del sistema amministrativo è ripercorsa a grandi linee, ma con apprezzabile capacità di evidenziare gli snodi problematici della *vexata quaestio*. Puntualmente, si ricorda l'eredità del dispotismo zarista, con la sua elefantiasi burocratica e la sua peculiare filosofia della « prestazione amministrativa ». Ma l'argomento non è richiamato ad arte, quasi a giustificare retrospettivamente i fenomeni di supposta degenerazione del « sistema amministrativo burocratico » (soprattutto nella sfera economica e nell'esercizio dei diritti di cittadinanza). L'intento dell'autore è quello di fornire uno sfondo storicamente coerente a una riflessione che non indulge alla tentazione della tirata ideologica e della tesi predeterminata. Bettini affronta perciò il dibattito sulla burocrazia — e sul burocratismo — misurandosi con i marxisti critici (si pensi alla produzione di parte trotskista o al lavoro di Gilas) quanto con gli studiosi occidentali affascinati dalla relazione fra l'analisi del mondo « totalmente amministrato » del capitalismo avanzato postbellico e il mostruoso statalismo sovietico (ricorderei non solo i francofortesi, ma Burnham e l'opera originale di Bruno Rizzi, su cui l'autore si sofferma).

Ma il merito dell'analisi è a mio parere quello di ricondurre la complessa problematica, così densa di valenze ideologiche e di implicazioni etico-normative, a una lettura piana e verificabile degli effetti sociali di quel sistema di potere. Di qui l'attenzione alla produzione legislativa, ai dati statistici (e alle loro possibili manipolazioni), ai fermenti che percor-

rono la stessa intellettualità di regime negli anni della crisi incipiente. Con il senno di poi — lo studio di Bettini si arresta alle soglie dell'epilogo politico-sociale che potremmo definire come implosione di un ipertrofico sistema di potere —, questa riflessione ci aiuta a comprendere meglio cause e aspetti della « rivoluzione dell'89 ». E la breve puntuale prefazione di Vittorio Strada mi sembra collochiarla autorevolmente la ricerca in una più ampia prospettiva di analisi.

FRANCO PAPA

ARTHUR CONAN DOYLE, *Il ritorno delle fate* (a cura di M. Introvigne e M.W. Homer), Milano, Sugarco Edizioni, 1992, pp.221.

È uscito da poco in Italia, a distanza di circa 70 anni dall'originale, il testo di Conan Doyle *The Coming of the Fairies*. Autore, uno dei padri del positivismo, il celeberrimo inventore di Sherlock Holmes, il detective attento alla minima traccia, alla più lieve impronta; noto per la stringente logica, per la ferrea applicazione del metodo deduttivo, per il rigetto dell'irrazionale. È il padre di Sherlock Holmes che vediamo scendere in campo in difesa delle fate.

Erano apparse, sembra, alcune fate, a Cottingley, nel 1920, a due ragazzine che le avevano fotografate: e il noto scrittore, convinto dall'esistenza di prove empiriche, oltre che certo dell'onestà e del disinteresse della famiglia in cui questi fatti si erano verificati, si assume il compito della difesa e della testimonianza in merito.

A. Conan Doyle era deciso nelle sue convinzioni positiviste. Ardente polemistista nei confronti della chiesa cattolica, convinto anticlericale. Tuttavia si era interessato ad alcune nuove religioni, si era occupato più a fondo del Mormonismo — verso cui sarà polemico e scettico — e la Società Teosofica, che avrà invece le sue simpatie. Era entrato nella massoneria (Phoenix Lodge di Portsmouth) e co-

nosceva la Societas Rosicruciana in Anglia, anche se non aveva voluto aderirvi: i curatori della traduzione italiana del suo libro sulle fate colgono un'eco di questi suoi interessi in vari suoi scritti, e in particolare notano tracce della sua conoscenza del movimento rosicruciano. Si era già interessato di spiritismo prima della guerra mondiale: da allora in poi, ne sarà anche un divulgatore.

Scopo di Conan Doyle è quello — comune con molti altri positivisti — di arrivare a fondare una religione scientificamente basata. I curatori notano che l'interesse per la scienza contemporanea e l'atteggiamento anticlericale ostile alla chiesa cattolica lo accomunano ad un noto nome dello spiritismo, Allan Kardec. Ancora, e quasi obbligato, il paragone con A. Comte e la sua religione del Grande Essere: i più accesi positivisti risultano poi accomunati da un animus religioso. Tanto che i curatori notano l'importanza della lettura di questo testo non solo e non tanto per gli ammiratori di Conan Doyle, « ma per chiunque sia interessato a comprendere nella sua complessità l'anima religiosa del positivismo, a sua volta una delle principali figure del carattere irriducibilmente ambiguo della modernità, insieme scettica e magica, razionalistica e superstiziosa ». (p. 38).

Un'altra interessante notazione riguarda la compresenza, in molti positivisti (a volte, quasi un'ossessione) per « una immagine di purezza femminile incontaminata ». Subiscono, si direbbe, questi illustri campioni della scienza, il fascino della vergine, della bambina, della fata. Si interrogano circa la possibilità di una nascita per partenogenesi, che eviti le brutture dell'accoppiamento... E giustamente i curatori rinviano alla « fascinazione vittoriana » per le bambine: il riferimento d'obbligo è a Lewis Carroll.

Il testo presenta la questione delle fate così come si è andata articolando, segue i vari momenti e passi della vicenda: dal primo sentore che Conan Doyle ne ha avuto, fino agli accertamenti eseguiti, alla corrispondenza intercorsa, ai

colloqui con la famiglia interessata ecc.

Il metodo dell'accertamento, della prova, del rendiconto minuzioso serve qui a dar conto di una serie di avvenimenti che, secondo l'autore, rischiano in futuro di « apparire come la pietra miliare di un'epoca nuova della storia umana »; se è vera l'esistenza delle fate, allora questi fatti « segneranno un'epoca nuova nell'evoluzione dell'umano sapere » (p. 70).

Anzi, ciò può farci riflettere: se ne può desumere che « la materia... non è in realtà l'unico confine del nostro universo, può servire efficacemente a combattere il materialismo, elevando il pensiero umano verso più grandi e spirituali orizzonti » (p. 118).

Al di là del resoconto riguardante il caso specifico il testo presenta così testimonianze su elfi, gnomi, folletti, fate, ninfe acquatiche, la cui esistenza è attestata da varie fonti (sempre comunque, a detta dell'autore, persone di buon senso, integerrime affidabili). Conan Doyle lavora sulle testimonianze, alla ricerca delle generalità: sono i bambini che, più degli adulti, sostengono di vedere queste creature: forse, per una « più acuta sensibilità percettiva ». O ancora, perché le creature non ne hanno timore... Di regola, si tratta di giornate calde, in ore tranquille e luminose. Miraggi? si interroga l'autore. Forse, però, un innalzarsi di vibrazioni di lunghezza minore che ci circondano...

Chiudono il testo una serie di appendici: una intervista concessa da Conan Doyle a Movietone nel 1929 (col commento del « New York Times » in data 26 marzo 1929) a proposito della nascita di Sherlock Holmes ma anche dello spiritismo; un articolo dello stesso scrittore dal titolo *Le fate di Cottingley. Un epilogo* (« The Stand Magazine », febr. 1923); la prefazione alla seconda edizione e l'appendice, in cui sono riportate ulteriori testimonianze e commenti del padre del più noto investigatore anglosassone.

MARIA I. MACIOTTI

MARCELLO FAGIOLO, *Roma antica*, Lecce, Capone Editore, 1991.

È il primo volume di una collana intitolata *L'immagine delle grandi città italiane* che si propone una rassegna storica dei più significativi momenti cartografici e vedutistici come « immagine » e talora come « forma simbolica della città ». E in effetti, di immagini il volume ne presenta molte, belle, a colori e in bianco e nero. Cento sono infatti le tavole, tratte dal Museo della Civiltà romana, dalla Biblioteca apostolica vaticana, dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, dal Gabinetto Comunale delle Stampe, ma anche dalla Biblioteca dell'Accademia Americana e da altre fonti, fra cui il British Museum di Londra e la Bibliothèque Nationale di Parigi. Sono piante celebri, insieme ad altre meno note. Così abbiamo vedute d'insieme e particolari della Roma del IV secolo che ci mostrano i vari volti della città, danno conto del suolo, dei Boschi sacri, col foro ed i più importanti templi. Possiamo renderci conto dei restauri che hanno interessato il Monte Quirinale e quello Capitolino, il Pincio e il Celio, il monte Aventino e il Palazzo dei Cesari.

Una parte introduttiva alle immagini — anche se varie ne comprende — ci porta attraverso la *Forma urbis romae* - dalla Roma quadrata alle mura aureliane fino alla Roma cristiana, sottolinea l'importanza, per l'orientamento, delle più tarde rose dei venti presenti nelle piante del Piranesi, si sofferma sulla stratigrafia storica.

Un'appendice di Maria Luisa Madonna tratta de « La "Rometta" di Pirro Ligorio in Villa d'Este a Tivoli: un incubo tridimensionale ».

Ampie schede illustrano e commentano le singole tavole, ci introducono alla forma così come si presenta nell'originale (incisione, miniatura su pergamena, xilografia...), ci danno indicazioni sulle dimensioni, il contenuto, la scala, le eventuali iscrizioni.

Un'accurata bibliografia chiude il testo, utile strumento per chi sia interes-

sato alle cose romane, ma anche piacevole per gli amanti dei bei libri.

MARIA I. MACIOTI

MICHELE RISSO, WOLFGANG BÖKER, *Sor-tilugio e delirio. Psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, Napoli, Liguori Editore, 1992, pp. 212.

L'edizione italiana di questo libro, che esce a quasi trenta anni di distanza da quando è stato scritto, è stata curata da Vittorio Lanternari, Virginia De Micco e Giuseppe Cardamone. Fatto insolito, che dà immediatamente una idea dell'interesse del testo dal punto di vista etnoantropologico, oltre che psichiatrico. Vi si propongono saggi e riflessioni dei due autori a partire dallo studio in dettaglio di 11 casi di italiani immigrati in Svizzera: accomunati dalla condizione subalterna, da una storia di migrazione e anche dal tipo di disturbi e patologie. I due psichiatri non esaminano i casi solo in quanto singoli casi ma li collocano invece in un più ampio contesto che è quello dei luoghi, della cultura da cui provengono. Esplorano così gli intrecci fra mondo magico e religioso, la paura del potere magico, delle fatture d'amore o di morte. Non quindi convinzione di avere di fronte dei casi di follia e basta, ma ricerca paziente di problemi, ansie, credenze maturati nel paese di origine e che possono almeno in parte aiutare a meglio inquadrare anche atteggiamenti e comportamenti che in Svizzera possono apparire patologici. I problemi insorgono facilmente, secondo queste analisi, nel confronto-scontro fra l'immagine di donna interiorizzata al paese natale e le singole donne che si incontrano in Svizzera, libere ma non per questo da considerare delle puttane, inserite nel mondo del lavoro, abituate anche a rapporti camerateschi e disinvolti con gli uomini.

Incontri, spesso, traumatici. Non solo. Se e quando i rapporti sembrano andare bene, può intervenire infatti ancora una volta lo stereotipo culturale ti-

pico del paese di provenienza, che spinge l'immigrato italiano a richiedere comportamenti giudicati, in Svizzera, inaccettabili, ad avanzare pretese di possesso, a negare alla donna con cui ha a che fare la possibilità di altre amicizie, contatti. Da qui disagi, frustrazioni, rotture. A volte, il rifugiarsi nella malattia o ancora, la convinzione di essere stato oggetto di fattura... « Si lamentano di influenzamenti di volontà, confusione mentale, sensazioni di trasformazione corporea, generale spossatezza, nonché di una condizione di avvilitamento e di paura con perdita di vitalità, per cui questi disturbi vengono interpretati come conseguenze di una fattura ». Il sentirsi « perseguitati » esenta da scelte difficili, pone al riparo da situazioni di tensione, riporta ad un contesto in cui si è compresi dai parenti, dagli amici. È più facile, a casa, pensare che un giovane uomo ha subito una fattura d'amore piuttosto che accettare, ad esempio, che venga meno ai suoi doveri verso una moglie, una fidanzata. Ed ecco quindi che indumenti, foto, ciocche di capelli fanno avanti e indietro fra Svizzera e Italia, materiale indispensabile per contro-misure possibili: « la fattura, elemento tradizionalmente consueto, si offre come una possibilità di razionalizzazione del crescente carico psicologico interno » (p. 154). Sono, a parere degli autori, modalità che i pazienti mettono in essere per dare forma ad una problematica inconscia disturbante. Una fattura infatti può essere terribile. Non insensata.

Al di là di questi casi, due appendici arricchiscono ulteriormente il testo. La prima riguarda il caso di una « visionaria », Giuseppina, in cui si sarebbe reincarnato un nipote, il « beato Alberto »: il culto è stato poi ripreso e studiato da antropologi e sociologi. Qui lo troviamo agli esordi, inquadrato in un mondo magico in cui la minaccia è sempre presente, in cui la fattura incombe su chiunque: può persino essere raccolta per strada. Così si spiegano le guarigioni effettuate da Giuseppina: meccanismi di negazione del male.

La seconda appendice (sono entrambe di M. Risso) presenta due casi, due storie cliniche di pazienti di diversa provenienza. Il primo dall'Africa, l'altro da un paese europeo avanzato. Il primo caso lo risolverà la nonna del paziente, sacerdotessa del genio Tanoè, attraverso l'adesione del nipote a riti sacrificali e di purificazione. Il secondo si risolverà con tempi molto più lunghi, attraverso la psicoanalisi: riguarda un malato di tipo ossessivo, con accentuate caratteristiche paranoide e agorafobiche. Le diversità riguardano « il mondo dell'interpretazione » e « le modalità della comunicazione ». Il caso africano viene risolto con un ripiegamento sul passato (saranno dismesse le esperienze europee), con la riconferma di valori immutabili, fissi. L'analisi invece, che per lungo tempo comporta angoscia e frustrazioni, ha però la prospettiva del chiarimento e non della rinuncia.

Un libro di grande interesse e fascino, ancora oggi. Se un limite mi sembra da segnalare, esso a mio parere è dato dalla netta distinzione avanzata fra migranti italiani meridionali, col loro mondo di magie e fatture, da un lato; e dall'altro, l'Europa centrale, più evoluta e razionalistica. Oggi, in maniera forse imprevedibile, le distanze sembrano essersi accorciate, i confini non appaiono più così netti. Forse, la fattura raccolta per strada è ancora oggi vicina piuttosto al sottosviluppo e alla povertà che non ai ceti alto borghesi. Ma le classi più agiate non sono per questo meno esenti da visioni magiche, magari in forme più raffinate, meno evidenti.

Comunque, nel complesso, un libro interessante e stimolante, che è stato merito dei curatori e dell'editore Liguori farci conoscere.

MARIA I MACIOTI

R. SAVARESE, *Guerre intelligenti*, Milano, F. Angeli, pp. 235.

Il titolo del libro (*Guerre intelligenti*) nasce da una precisa convinzione da par-

te dell'autrice: nella guerra oggi non conta tanto « sferrare un atto di forza » quanto piuttosto sapere « quando e su quali obiettivi aprire il fuoco “intelligentemente” » (p. 71).

Il suo intento è quello di mostrare « il peso che la comunicazione, in quanto fattore non militare, acquista nella gestione delle politiche di sicurezza e nei conflitti moderni » (p. 80). In particolare, l'« introduzione del nucleare determina un capovolgimento della concezione strategica tradizionale ». Fino alla seconda guerra mondiale « la forza militare viene impiegata quando le relazioni internazionali hanno raggiunto un livello di conflitto non risolvibile col negoziato. L'atto di forza serve a sbloccare la situazione di stallo e a far partire il negoziato (...) A partire dal 1945, invece, la supremazia in campo tecnologico è essa stessa un'arma. Un'arma politica volta a dissuadere l'antagonista dall'affrontare il conflitto diretto (...). Le tecnologie da semplici strumenti diventano parte integrante dell'equilibrio del potere (...) Il pericolo di una distruzione totale porta il conflitto tra le due superpotenze a una situazione di stallo e a un progressivo slittamento sul piano simbolico ». In questo ambito « l'impiego dei news media e l'amministrazione del flusso delle informazioni assume un'importanza decisiva per il controllo del potere mondiale » (p. 80). La televisione, in particolare, diventa (o tende a diventare) « per la maggior parte della gente il campo esperienziale e mentale più importante, tale da riuscire a confondersi con l'ambiente (...). Non c'è da meravigliarsi perciò se nelle operazioni militari (...) i governi abbiano tentato in tutti i modi di assumere il controllo dello strumento » (p. 142).

Il testo, in sintesi, ricostruisce alcune tappe della storia della comunicazione sulla guerra soffermandosi in particolare modo sul recente conflitto del Golfo (1991). Questo viene presentato come un *media event*. « Oltre alla organizzazione dei giornalisti e alla preparazione del pubblico alla guerra, è il modo con cui il conflitto viene annunciato a riprodur-

re lo schema narrativo dell'evento per media ». Dei tre modelli tratteggiati da Katz e Dayan quello più congeniale è, senza dubbio, lo schema della contesa tra due uomini, Saddam Hussein e Bush, presentati come personificazioni del diavolo e dell'acqua santa, tipiche della migliore tradizione favolistica popolare » (pp. 158-159). Non a caso, quindi, l'autrice la definisce « telenovela » (p. 157). « Nessuna meraviglia dunque se la gente applica a questo evento (...) la stessa chiave di lettura che usa per assistere agli sceneggiati a puntate. Sono abitudini di ascolto apprese nel tempo e consolidate (...) » (p. 159). E con riferimento al ruolo svolto dalla televisione nella rappresentazione della guerra su Bagdad scrive: la « visione acceca lo spettatore senza informarlo, abbagliandolo con un'inarristabile sequela di segnali che riempiono i sensi, ma trasportano poche notizie (...) Ecco che la televisione da strumento freddo — come lo definì McLuhan, in quanto appaga sia la vista che l'udito e richiede così un minore sforzo mentale per comprendere il messaggio, rispetto alla radio che impiega solo il codice sonoro — si surriscalda » (pp. 160-161).

Sono interessanti alcune domande che compaiono nel testo: nel raccontare la evoluzione degli eventi c'è stato un atteggiamento comune, « un coro di voci oppure ogni testata ha seguito un proprio criterio? Quale giornale ha “drammatizzato” e quale ha “tematizzato” di più la vicenda? Quale è stato più filoarabo e quale più filoatlantico, quale più militarista e quale meno interventista? » (p. 184). Domande queste non irrilevanti se si considera che « non tutti i giornali definiti “conservatori” sono stati anche i più interventisti e militaristi, soprattutto al confronto con alcuni cosiddetti “progressisti”. Forse (...) la guerra “trova” spesso gli uomini in contrasto con se stessi, o forse le categorie “conservatore” e “progressista” non corrispondono più alla realtà delle redazioni dei giornali moderni » (p. 203). Inoltre, R. Savarese fornisce alcuni riferimenti utili sul piano dell'analisi del contenuto dei giorn-

nali. Così, ad esempio, introduce il lettore alle curve di « attenzione » e a quelle di « tematizzazione », intese queste ultime come « quel complesso di elementi che consentono di assegnare un'attenzione speciale a certe notizie, di discuterle e di problematizzarle » (p. 191). Un'altra nozione interessante è pure quella di « densità informativa », vista come « rapporto tra lo spazio dell'articolo e la quantità di notizie effettivamente data » (p. 195). Essa può rappresentare un indicatore di « drammatizzazione »: « Un articolo di grandi dimensioni, ma con poche notizie, fa pensare che esse siano ampliate con particolari e con considerazioni che arricchiscono l'informazione, ma che di fatto in qualche modo la sceneggiano di più » (pp. 195-196). Infine, per quanto concerne il rapporto tra giornalisti ed istituzioni scrive: « Il patto di lealtà tra media e istituzioni si rende necessario soprattutto in occasione della guerra. Come sempre senza l'appoggio dei militari è impossibile per i giornalisti fare cronaca. Il patto implica che i giornalisti non si avventurano dove non debbono e i militari danno notizie veritiere o li lasciano lavorare. Le eccezioni, in realtà, non mancano da entrambe le parti » (p. 126).

MARIAROSARIA DAMIANI

GIUSEPPE SCIDÀ, GABRIELE POLLINI, *Stranieri in città*, Milano, F. Angeli, 1993, pp. 284.

G. Scidà si sofferma estesamente — nella prima parte — sugli aspetti principali delle politiche migratorie adottate da alcuni Stati europei (ingresso e soggiorno, cittadinanza, diritto di voto, politiche scolastiche e formative ecc.); il testo offre quindi una ricerca empirica, svolta sempre da G. Scidà a Catania su un numero ristretto di immigrati terzomondiali e condotta con una metodologia di tipo qualitativo. Procedo quindi con una ricerca di G. Pollini, realizzata su un campione casuale rappresentativo di immigrati extracomunitari a Rimini. La

parte finale è sui temi dell'appartenenza e dell'integrazione (di G. Pollini). Particolarmente curata e completa è, a mio avviso, la prima parte concernente le politiche migratorie in Germania, Svizzera, Regno Unito, Paesi Bassi e Svezia, con riferimenti all'Italia. Infatti, G. Scidà, richiamandosi alla nota tipologia del Böhning sui flussi migratori, si chiede se questa possa applicarsi al contesto italiano. Al riguardo, però, conclude che i quattro stadi teorizzati dal Böhning « paiono comparire in Italia contemporaneamente, finendo col sovrapporsi e rendendo così difficoltosa ogni possibilità di formulare una valutazione esatta del modello migratorio che, in qualche modo, va consolidandosi oggi » (p. 26) nel nostro paese. Lo schema evolutivo descritto dal Böhning (e che riporto per completezza di esposizione) comprende: 1) un primo stadio caratterizzato dalla « breve permanenza e dall'elevatissimo tasso di attività degli immigrati essenzialmente giovani, di sesso maschile, con qualifiche relativamente elevate e provenienti dalle aree più sviluppate dei paesi d'origine »; 2) un secondo stadio caratterizzato dall'elevata mascolinità degli immigrati tra i quali « cresce l'età media, la percentuale degli sposati e la durata della permanenza mentre invece diminuisce il livello di qualificazione »; 3) un terzo stadio in cui prosegue la crescita dell'età media degli immigrati, ma anche « la percentuale delle donne, i ricongiungimenti familiari, il periodo di permanenza mentre diminuisce la percentuale degli attivi e quella di coloro che rientrano in patria » (pp. 17-18); 4) un quarto stadio in cui il flusso migratorio raggiunge la sua maturità (presenza di un elevato numero di immigrati, ulteriori prolungamento dei loro soggiorni, crescita dei ricongiungimenti familiari, aumento della domanda da parte degli immigrati di servizi sociali, « propensione ad iniziative di tipo rivendicativo » (p. 18).

Per quanto concerne l'analisi dei singoli Stati vorrei isolare a mo' di esempio due casi emblematici di atteggiamenti opposti nei confronti degli immigrati stra-

nieri: la Germania e la Svezia. Per quanto riguarda la prima essa « si è trovata a gestire negli anni '80 una presenza di stranieri ormai relativamente stabilizzati, eppure ancor assai poco assimilati. La scelta per l'assimilazione procede secondo la stessa logica ambigua che aveva ispirato il concetto di « lavoratore ospite » (p. 35) e le correlate strategie di rotazione e (...) di « aiuto al rientro » (p. 36). Da un lato, era prevista l'assimilazione « per gli individui maggiormente affini e accettabili dalla popolazione del paese ospitante », dall'altro la mobilità o il rientro, « per gli individui con i quali maggiore risulta la distanza culturale, comportamentale e anche fisionomica » (p. 36). Infatti « l'immigrato in Germania è stato sempre concepito come un corpo estraneo, da utilizzare provvisoriamente, secondo una logica economicistica, salvo per l'opportunità offerta ad alcuni di una completa assimilazione nella società tedesca » (p. 36). All'estremo opposto, invece, si colloca la Svezia, che in anni recenti avrebbe dimostrato una particolare apertura verso i rifugiati. Infatti, secondo i dati forniti dall'Alto Commissariato delle Nazioni Unite nel 1989 essa era al terzo posto in Europa per il numero dei rifugiati accolti (138.000 unità contro i 184.500 della Francia e i 150.000 della Germania nello stesso anno). Più in particolare l'« Aliens Act » (1980) estendeva l'accoglienza ai rifugiati anche agli obiettori di coscienza e ai rifugiati de facto, cioè coloro non direttamente perseguitati dal governo del proprio paese ma semplicemente provenienti da aree a rischio » (p. 63). In seguito, però, il notevole incremento delle domande di asilo ha indotto anche la Svezia ad adottare una politica più restrittiva (con la conseguente eliminazione del diritto di asilo per i rifugiati de facto). Essa è stata, tuttavia, il paese più liberale sul piano delle politiche di integrazione e anche quando sono stati bloccati i nuovi ingressi, l'attenzione si è concentrata sulla realizzazione dell'integrazione di chi già risiedeva nella nazione, nel rispetto dell'identità delle minoranze etniche. Oltre ai ri-

fugiati politici, la Svezia ha dato asilo anche a quelli economici, cioè quelli « provenienti dalle stesse aree di crisi politico-sociale ma impossibilitati ad entrare come lavoratori migranti per la chiusura delle frontiere all'immigrazione » (p. 64). Inoltre, essa ha approvato (insieme alla Danimarca e ai Paesi Bassi) due status aggiuntivi rispetto alla Convenzione di Ginevra del 1951 per i rifugiati vittime di violenza nel loro paese d'origine: 1) lo « Statuto B » e 2) lo « Statuto umanitario ». Il primo offre « il diritto alla residenza, per una durata indeterminata, assieme alla possibilità di esercitare un lavoro » (p. 65), mentre l'altro dà un « diritto di residenza temporanea e revocabile », perché strettamente legato alla situazione politica del paese d'origine (p. 65).

Infine, per quanto concerne la possibilità di accedere ai servizi sociali da parte di immigrati, la Svezia può essere affiancata al Regno Unito « culla del welfare state » (p. 57), poiché, come in quest'ultimo, lì è la semplice residenza, indipendentemente dalla cittadinanza » (p. 57), che rende possibile fruire dei servizi sociali nel campo della salute, dell'istruzione, degli alloggi ecc.

Nella seconda parte, invece, quella relativa alla ricerca su un numero ristretto di terzomondiali a Catania, può essere interessante soffermarsi sul perché della scelta dell'approccio biografico da parte dell'autore. G. Scidà sostiene esplicitamente di essersi trovato di fronte ad una sostanziale assenza di alternative, per quanto concerne i problemi del metodo. Infatti, i dati disponibili apparivano quanto mai « inaffidabili ». « Risultava così per lo meno temerario puntare alla costruzione di un campione significativo sulla base dei dati relativi ai permessi di soggiorno allora disponibili per procedere poi ad una delle consuete indagini con questionario. Ciò essenzialmente per la assoluta sottorappresentazione (...) di gran parte della fascia più debole e precaria perché irregolare e clandestina di immigrati... » (p. 106). Interessante anche la motivazione che egli adduce della

mancata adozione della tecnica detta « snow ball sampling » (o anche campionamento « a palla di neve ») « applicata utilmente in alcune esperienze di ricerche in cui pur mancando il dato relativo all'universo » (p. 106), « fosse realistico ipotizzare che gli individui che lo formano siano fra loro legati come nodi di un'unica rete... » (p. 107). Di modo che « partendo da alcuni nodi a caso, si possono individuare attraverso di loro altri individui da questi nominati e così via fino a definire i componenti di un campione attendibile insieme a stime plausibili dell'universo. In altri termini, tale procedimento presuppone che tutti i nodi della rete abbiano più o meno le stesse probabilità di essere nominati dai precedenti intervistati o comunque che gli eventuali individui isolati (...) con questo metodo presentino caratteristiche tali da non differenziarli nettamente dal campione ottenuto col metodo richiamato. Tuttavia, questa situazione ottimale (...) non sembrava potersi realizzare nella nostra indagine ove, come emergeva anche

da numerosi colloqui avuti con testimoni autorevoli, non ci si trovava di fronte ad un'unica rete... bensì ad una molteplicità di reti sociali... » (p. 107). Infine, merita attenzione anche quanto è emerso dallo studio del gruppo dei Senegalesi a Catania. G. Scidà ne sottolinea la marcata chiusura verso l'esterno, controbilanciata da una forte integrazione ed una rigida organizzazione al proprio interno, tali da « vivificare (...) l'appartenenza e l'identità dei membri del gruppo » (p. 113). Secondo G. Scidà l'integrazione e la conservazione della identità sarebbero favoriti dal « comune radicamento religioso (...) in una particolare confraternita musulmana (...) la « tariqa muride » (p. 113). Quindi anche « in questo caso (...), come già rilevato dal Durkheim (...), una funzione latente della religione (...) sembra essenzialmente quella di favorire l'integrazione sociale e la solidarietà del gruppo dei fedeli... » (p. 113).

MARIAROSARIA DAMIANI

Indice delle materie
1989-1991
(dal numero 89 al n. 100-101)

- n. 89 Primavera 1989 (numero speciale: Gli estranei. Il razzismo degli anni 80)
- n. 90-91 (miscellanea)
- n. 92 Inverno 1989-1990 (numero speciale: Roma e lo Stato Pontificio di fronte alla Rivoluzione Francese)
- n. 93 Primavera 1990 (miscellanea)
- n. 94-95 Estate-Autunno 1990 (numero speciale: Oralità e scrittura. Metodi qualitativi, metodi quantitativi)
- n. 96 Inverno 1990-1991 (miscellanea)
- n. 97-98 Primavera-Estate 1991 (miscellanea)
- n. 99 Autunno 1991 (miscellanea)
- n. 100-101 Inverno-Primavera 1992 (numero speciale: L'Europa unita. La forza della differenza)

ADORISIO, ILIO

- In memoria di Ilio Adorasio. N. 97-98, p. 101

AFRICA

- Alle radici dell'etnicità: appunti sull'etnia in Africa. N. 89, p. 79
- Festa e sistema politico: il caso del « Kundum » fra gli Nzema del Ghana. N. 90-91, p. 121

AGRICOLTURA, LAVORO AGRICOLO

- Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale. Saint Louis (1904) N. 92, p. 164
- La « persistenza secolare ». Agricoltura contadina e agricoltura familiare. N. 93, p. 43

AMMASSARI, PAOLO

- In morte di Paolo Ammassari. N. 99, p. 107

ANALISI QUALITATIVA

- Il significato della parola isolata nella ricerca sociologica. N. 94-95, p. 33
- La qualità nella quantità. N. 94-95, p. III
- Quantità e qualità nelle ricerche sulla povertà. N. 94-95, p. 189
- Qualità e quantità della ricerca sociale. N. 96, p. 1

ANTROPOLOGIA

- Criminalità negli animali. Rappresentazioni del mondo animale nell'antropologia dei positivisti. N. 93, p. 81
- Per una nuova cultura all'altezza del Pianeta Azzurro. N. 93, p. III
- Tracce e segni. Ricerca sulla metodologia degli antropologi positivisti italiani. N. 96, p. 17

APPROCCIO BIOGRAFICO (v. anche AUTOBIOGRAFIE, BIOGRAFIE, STORIE DI VITA)

- Un'autobiografia « storica ». N. 89, p. 134
- L'approccio biografico di fronte alle scienze sociali. N. 90-91, p. 1
- Elementi temporali costitutivi delle storie di vita. N. 94-95, p. 43
- Le storie di vita nell'approccio ai problemi dell'educazione. n. 94-95, p. 160
- Biografie, autobiografie, vite reali: il metodo delle storie di vita. N. 99, p. 1

ARGENTINA

- L'indulto in Argentina. N. 92, p. 207

BALDUCCI ERNESTO

- In ricordo di Ernesto Balducci. N. 100-101, p. 118

CHIESA, CHIESE

- Chiese cristiane a Basilea. N. 89, p. 151
- Fine o metamorfosi del cristianesimo costantiniano? N. 90-91, p. 33

CILE

- Da Pinochet ad Aylwin. N. 97-98, p. 42

CIPOLLETTA INNOCENZO

- « Scenari economici per gli anni 90 » di Innocenzo Cipolletta. N. 92, p. 197

CLAUDEL CAMILLE

- Pasqua a Parigi. N. 89, p. 141

COCCINELLE

- Una particolare storia di vita: « Coccinelle par Coccinelle ». N. 94-95, p. 77

COLLETTIVISMO BUROCRATICO

- Il collettivismo burocratico: una categoria sociologica rilevante. N. 96, p. 30

COLOMBO, CRISTOFORO

- A proposito di Cristoforo Colombo. N. 97-98, p. 76
- La scoperta di Colombo. N. 100-101, p. 103
- Quel remoto 1492 (ma tanto prossimo). N. 100-101, p. 59

COMUNICAZIONE; DIFFICOLTÀ DI...

- Metacomunicazione, disconferma, doppio legame, nelle teorie di G. Bateson, R. Laing, P. Watzlawick. N. 100-101, p. 206
- L'aggressività e il futuro della società. N. 97-98, p. 32
- Comunicatori e comunicazione. Note in margine al dibattito sull'Europa. N. 100-101, p. 76

CONCORSI

— Corsi, ricorsi, concorsi. N. 92, p. 220

CONTRO-CULTURA

— Camminare sul fuoco alle porte di Roma. N. 96, p. 99

CULTURA, CULTURE, INCONTRO FRA CULTURE

— Incontro tra culture: la presenza terzomondiale nel Salento. N. 93, p. 62

— Incontro tra culture: la presenza terzomondiale nel Salento (segue). N. 94-95, p. 135

— Europa: dalla nazione pluriculturale alla identità supernazionale. N. 100-101, p. 44

— Violenza nelle città, bersagli stranieri. N. 100-101, p. 113

DAHRENDORF

— Un commento a Dahrendorf. N. 90-91, p. 48

D'AMICO FEDELE

— In memoriam: Fedele D'Amico, Marcello Lelli, Giorgio Petrocchi. N. 93, p. 126

EBREI

— Perché gli ebrei italiani non conoscono l'opposizione. N. 93, p. 15

ELIAS, NORBERT

— In memoriam. Norbert Elias. N. 93, p. 122

— A proposito di N. Elias. N. 94-95, p. 114

ESOTERISMO

— A proposito di « Notizie dal mistero. Sette esoteriche e religiose emergenti in Italia ». N. 93, p. 119

ETICA

— Una fede senza dogmi: l'etica come tecnica della convivenza. N. 96, p. III

ETNIE, RELAZIONI INTERETNICHE

— Le relazioni interetiche in situazione di coabitazione. N. 89, p. 39

— Dell'etnicismo come mezzo di reclusione. N. 89, p. 61

EUROPA, EUROCENTRISMO

— A Bruxelles, l'Europa unita. N. 89, p. 128

— Un'Europa unita, ma non eurocentrica. N. 90-91, p. III

— Attualità dell'europeismo di Luigi Einaudi. N. 99, p. III

— Quale Europa: un club di bottegai o un crocevia di civiltà? N. 100-101, p. III

— I dilemmi dell'unione europea. Ibidem, p. 1

— La ricerca come fattore di integrazione paneuropea. Ibidem, p. 11

— La Comunità Europea nel mondo - Il ruolo della ricerca. Ibidem, p. 18

— Europa: dalla nazione pluriculturale alla identità supernazionale. Ibidem, p. 44

— La pubblica amministrazione italiana verso la Comunità Europea. Ibidem, p. 27

— L'Europa delle disoccupazioni. Ibidem, p. 79

— L'Europa senza. Ibidem, p. 90

— Europa. Meglio merci che persone? Ibidem, p. 97

- Comunicatori e comunicazione. Note in margine al dibattito sull'Europa. *Ibidem*, p. 76

FAMIGLIA, FAMIGLIE

- Madri e padri: relazioni asimmetriche e forme dell'intimità nel caso italiano. N. 97-98, p. 1
- Genealogia femminile, ordine simbolico e primato della madre, nel pensiero di Luisa Muraro. N. 99, p. 67

GIOCHI DI RUOLO

- Il gioco di ruolo come paradigma sociale. N. 97-98, p. 59

GUERRA, SOCIOLOGIA MILITARE

- Percorsi sulla grande guerra presso la biblioteca di storia moderna e contemporanea di Roma. N. 90-91, p. 222
- Ultime notizie dal deserto ovvero una balena olivastra e baffuta per un novello capitano Achab. N. 94-95, p. III
- La sociologia militare e il fattore tecnologico. N. 96, p. 50

IMMAGINI, ELABORAZIONE DI

- La sociologia figurativa. N. 93, p. 1

IMMIGRATI, IMMIGRAZIONE

- Due ricerche sugli immigrati dal terzo mondo. N. 89, p. 112
- Immigrazione straniera: fatti, problemi, legislazione. N. 89, p. 125
- Ipotesi per una politica di immigrazione. N. 92, p. 201
- Conferenza OCSE sull'immigrazione: principi e basi giuridiche. N. 97-98, p. 80

INFANZIA

- Infanzia e televisione. N. 93, p. 115

ISLAM, ISLAMISMO

- Potenzialità e fascino dell'islamismo. N. 90-91, p. 239

LAZIO

- Rivoluzione e suggestione religiosa nell'Alto Lazio. N. 92, p. 77

LELLI, MARCELLO

- In memoriam. Fedele D'Amico, Marcello Lelli, Giorgio Petrocchi. N. 93, p. 126

LINGUAGGIO

- Fatti maschi, parole femmine? N. 89, p. 137

MAFFESOLI, MICHEL

- La vita in rilievo o l'estetica sociale. N. 96, p. 70

MAYER, JEAN-FRANÇOIS

- Confessioni mayerane, o il « senso » d'una ricerca. N. 94-95, p. 221

MEMORIA

- « Memoria e società ». Due giorni di riflessione. N. 89, p. 130

METODOLOGIA

- (XII Congr. ISA-Madrid luglio 1990) La metodologia. N. 93, p. 107

MEZZOGIORNO

- Etica e sviluppo del Mezzogiorno Italiano. N. 94-95, p. 218
- Rapporti di coppia nel Meridione: passato e futuro. N. 99, p. 30

MIGRAZIONI

- Migrazioni vecchie e nuove: il caso italiano. N. 92, p. 199
- Una migrazione singolare. N. 96, p. 87

MINORANZE

- Le nuove minoranze etnico-linguistiche in Europa. N. 90-91, p. 245

MUMFORD, LEWIS

- Considerazioni su Lewis Mumford critico letterario. N. 96, p. 59

NIETZSCHE, FRIEDRICH

- Zarathustra, il nano e la libertà dal destino della necessità. N. 90-91, p. 248

OCCUPAZIONE

- Politiche dell'occupazione: un seminario a Roma. N. 89, p. 146
- L'Europa delle disoccupazioni. N. 100-101, p. 79

ORALITÀ

- Racconti orali: dall'« irriducibile » al « dicibile ». N. 94-95, p. 1
- Storia, storia orale, psicologia. Un rapporto da definire. N. 94-95, p. 58
- Oralità, vissuto, scrittura. N. 94-95, p. 71
- Oralità, memoria, linguaggio. N. 94-95, p. 91

OSSERVATORE ROMANO

- Risposta interlocutoria all'« Osservatore romano ». N. 90-91, p. III

PARTITI (v. anche politici)

- Rifondazione e partitocrazia. N. 97-98, p. 36

PENSIERO

- Pensiero debole e pudore della teoria. N. 99, p. 76

PETROCCHI, GIORGIO

- In memoriam: Fedele D'Amico, Marcello Lelli, Giorgio Petrocchi. N. 93, p. 126

POLITICI

- Nostalgia del Watergate. N. 96, p. 113
- Una piccola svista: hanno dimenticato la gente. N. 96, p. 122

PREGHIERA

- Una riflessione laica sulla preghiera. N. 97-98, p. 93

PREGIUDIZIO

- Il pregiudizio sornione. N. 89, p. 105
- Sapere e pregiudizio. N. 100-101, p. 110

PROMESSI SPOSI

- Il « libero esame » dei Promessi sposi di Salvatore Nocita. N. 97-98, p. 15

PSICOSI

- Il ruolo dei fattori sociali sulla genesi di una psicosi. N. 90-91, p. 139
- Esperienze di reinserimento di lungodegenti psichiatrici a Bologna. N. 93, p. 118

QUADERNI ROSSI

— « Quaderni Rossi », tra marxismo e sociologia. N. 97-98, p. 26

QUALITÀ DELLA VITA

— Benessere e felicità nella prospettiva della teoria della qualità della vita. N. 90-91, p. 69

RAZZISMO (v. anche Stereotipi, Pregiudizi)

— Gli estranei. Il razzismo degli anni '80. N. 89, p. 1

— Lo stesso o l'altro? Per un'analisi del razzismo contemporaneo. N. 89, p. 5

— Alcuni stereotipi nell'Italia di oggi. N. 89, p. 86

— Su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nella cultura di massa in Italia. N. 89, p. 94

— Le interpretazioni del razzismo nel dibattito italiano sulla immigrazione. N. 99, p. 84

RELIGIONE

— Religione e Stato a Helsinki. N. 90-91, p. 226

— Fas, ius, mos. N. 90-91, p. 233

RICORDO

— Il ruolo del ricordo nell'immagine di sé. N. 99, p. 15

RIFUGIATI

— Rifugiati de facto a Salisburgo. N. 90-91, p. 242

— Quaranta anni di impegno nel campo delle migrazioni politiche: l'AWR. N. 94-95, p. 212

— Etnie a Roma: verso la costituzione di un centro multiculturale. N. 94-95, p. 214

RIVOLUZIONE FRANCESE

— Il 1789 in Toscana. La rivoluzione francese nel Granducato. N. 90-91, p. 252

— La risposta dello Stato Pontificio all'illuminismo e alla « Dichiarazione dei diritti dell'uomo ». N. 92, p. 37

— Ceti sociali, usi civici e norme. N. 92, p. 65

— Dimenticare la Rivoluzione nella capitale dell'arte. N. 92, p. 126

— La sinistra italiana e la Rivoluzione francese nel primo centenario dell'89. N. 92, p. 208

RIVISTE

— « Up and down »: un anno di vita. N. 89, p. 154

ROMA

— La vita a Roma negli scritti dei visitatori e dei « philosophes ». N. 92, p. 1

— Stati d'animo e ceti popolari nell'immaginario collettivo della Roma repubblicana. N. 92, p. 104

— Il sistema direzionale orientale a Roma: sarà la volta buona? N. 93, p. III

— Etnie a Roma. N. 94-95, p. 214

SCIENZA, TECNOLOGIA

— Innovazione e diffusione tecnologica. N. 90-91, p. 59

— Scienza e tecnologia in Europa. N. 94-95, p. 198

SCRITTURA, TESTI SCRITTI NELL'ANALISI SOCIALE

- Il significato della parola isolata nella ricerca sociologica. N. 94-95, p. 33
- La scrittura come segno del mutamento. N. 94-95, p. 99
- Differenza, rivendicazione, supplica: lettere ai potenti. N. 94-95, p. 225

SERVIZI

- Nuovi servizi nei trasporti. N. 90-91, p. 171

SOCIOLOGIA

- (XII Congr. ISA, Madrid, luglio 1990) La sociologia per un mondo unico. Unità e diversità. N. 93, p. 100
- (XII Congr. ISA, Madrid, 1990) La ricerca sul futuro. N. 93, p. 102

SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE

- Sociologia della religione a Madrid. N. 93, p. 109
- Sociologia della religione nel verde dell'Irlanda. N. 97-98, p. 87

SOCIOLOGIA DELLA SALUTE

- Dalla Sociologia della Medicina alla Sociologia della Salute (Madrid 1990). N. 93, p. 105

SPORT

- Nell'anno dei Mondiali. Due contributi su calcio, violenza e immaginario collettivo. N. 96, p. 80

STAMPA

- Lo sviluppo della stampa a caratteri mobili in Oriente e in Europa. N. 99, p. 71

STEREOTIPI

- Arabesque. Immagini di un mito. N. 89, p. 98
- Alcuni stereotipi nell'Italia di oggi. N. 89, p. 86

STUDENTI

- Studenti a Roma. N. 92, p. 211

SUD AFRICA

- Sud Africa: l'altra faccia della storia. N. 92, p. 202
- Sud Africa: la pena di morte esiste ancora. N. 94-95, p. 227

TELEVISIONE

- Ombre cinesi: televisione e democrazia. N. 89, p. III
- Cesare Zavattini e l'interazione dei mass media. N. 99, p. 45

UNIVERSITÀ DI ROMA, LA SAPIENZA

- Scritte raccolte durante l'occupazione dell'Università di Roma « La Sapienza ». N. 92, p. 212

VALLADON CLAPIER, SIMONE

- S. Clavier Valladon: in memoriam. N. 89, p. 155

VERSI SATANICI

- Un invito a leggere: « Versi Satanici ». N. 94-95, p. 122

VIDAL, ENRICO

- In memoriam. Enrico Vidal (1916-1989). N. 90-91, p. 253

VISCONTI, ENNIO QUIRINO

— Ennio Quirino Visconti, « Console Romano ». N. 92, p. 88

VISCONTI, LICEO

— Liceo Visconti, primi Anni Venti. N. 92, p. 132

WADE-BROWN, ANTHONY

— In memoriam, Anthony Wade-Brown. N. 96, p. 123

WEBER MAX

— Max Weber a St. Louis, Mississippi. N. 92, p. 151

— L'intento di Max Weber. N. 93, p. 34

WIRTH, LOUIS

— Rileggente l'opera di Louis Wirth. N. 93, p. 23

YOGA

— Per liberare la Kundalini. N: 89, p. 148

ZAMPOGNARI

— Emigrazione in Inghilterra, Francia e Germania degli zampognari italiani nella prima metà del XIX secolo (1844-1858). N. 90-91, p. 190

ZINGARI

— Gli Zingari a Roma tra emigrazione e razzismo. N. 89, p. 117

— Incontri con i Rom. N. 96, p. 120

(a cura di Valeria Folgiero)

Summaries in English of some Articles

VITTORIO LANTERNARI - *The feminine Image in Christian Civilization.*

Through an elaborate analysis of the Old Testament and, more specifically of the judaic tradition, the Author concludes asking himself to what an extent the anti-feminine positions of Christianity might have reinforced misogynous attitudes already existing before the Christian age. In his opinion, the incidence of the religious Christian dimension in the explosion of progon and in general as regards antisemitic attitudes has had a determining impact.

GIUSEPPE LANZAVECCHIA - *Europe and Technology.*

The main contention of this essay is that Europe is paradoxically put in a position of relative advantage by the progressive economic and monetary integration, not because of integration *per se* but rather because of the richness and final « synergy » of its cultural and economic differences.

Riceviamo e volentieri pubblichiamo

ASPEMIGRAZIONI

Agenzia mensile sugli immigrati,
i rifugiati e le minoranze etniche

Dal mese di febbraio 1992 ASPE ospita mensilmente il supplemento ASPEMIGRAZIONI, dodici pagine interamente dedicate a notizie da tutta l'Europa su immigrati, rifugiati e minoranze etniche.

ASPEMIGRAZIONI è la versione italiana di « Migration news sheet », pubblicazione specializzata edita dall'European Information Network (EIN), tra i cui membri figurano il Centro d'informazione e di studi sulle migrazioni internazionali (CIEMI) di Parigi, che cura la versione francese intitolata « Informations européennes » ed il Comitato delle chiese per i migranti in Europa (CCME) di Bruxelles.

Aggiornamento continuo, attendibilità delle fonti e facilità di lettura sono le caratteristiche principali del mensile, composto di dodici pagine, che si articola in cinque sezioni interne: *Leggi-Politiche migratorie, Immigrazione irregolare, Asilo-Rifugiati, Integrazione, Razzismo-Discriminazione.*

L'edizione italiana è composta per il 70% circa dalla traduzione della versione inglese, mentre il restante 30% è curato da ASPE, che offre notizie di prima mano sulla situazione italiana. Per far ciò è stato creato un gruppo redazionale allargato, che coinvolge attualmente esponenti dell'Associazione studi giuridici sull'immigrazione (ASGI), della Cooperativa « Progetto integrazione » di Milano e Bologna e del Movimento per l'autosviluppo, l'interscambio e la solidarietà (MAIS). Per l'immediato futuro si conta di stabilire una rete di referenti articolati nelle diverse realtà territoriali e con differenti competenze e approcci al tema, utilizzando i contatti già esistenti attraverso le redazioni locali di ASPE.

Destinatari privilegiati sono tutti coloro che si confrontano quotidianamente con gli aspetti dell'immigrazione: operatori giuridici, studenti e docenti universitari, operatori sociali del pubblico e del privato, membri di associazioni di immigrati, amministratori, sindacalisti, giornalisti, politici.

Oltre ad essere incluso nei numeri normali di ASPE, ASPEMIGRAZIONI potrà essere disponibile separatamente, ad un prezzo annuale di L. 20.000 (L. 30.000 per l'estero). ASPEMIGRAZIONI è compreso gratuitamente — per il 1992 — nell'abbonamento annuale ad ASPE (che dà diritto a 24 numeri dell'agenzia e al supplemento ASPEEUROPA) a L. 50.000.

Tutti gli importi vanno versati sul ccp n. 155101 intestato ad ASPE, via Giolitti 21, 10123 Torino, tel. (011) 8395443-4-5, fax (011) 8395577.

INTERNATIONAL THORSTEIN VEBLEN ASSOCIATION

ANNOUNCEMENT

The formation of *The International Thorstein Veblen Association* is announced by its *ad hoc* organizing committee composed of *John Diggins* (CUNY Graduate Center, N.Y.), *Franco Ferrarotti* (University of Rome), *Arthur J. Vidich* (The New School, N.Y.) and *Rick Tilman*, Acting Director, Department of Public Administration, University of Nevada, Las Vegas. Inaugural business meeting and Veblen symposium is scheduled for December, 1993, in New York at The New School for Social Research.

STATEMENT OF PURPOSE

- The purposes of the International Thorstein Veblen Association are:
- 1) To facilitate and revive in a Veblenian spirit a critical and historical attitude in the social sciences.
 - 2) To examine and evaluate Veblen's ideas and method from the point of view of their applicability and utility for comprehending and analyzing the contemporary world order.
 - 3) To make explicit the attitudes, perspectives and assumptions underling Veblen's social, economic, political and religious frameworks.
 - 4) To illuminate the relationship between Veblen's ideas and his linguistic, rhetorical and poetical style.
 - 5) To foster and facilitate communication between Veblen Scholars throughout the world.

APPLICATION FOR FOUNDERS MEMBER

NAME _____
HOME ADDRESS _____
OFFICE ADDRESS _____
HOME PHONE _____ OFFICE PHONE _____

DUES: \$ 50.00 ACCOMPANYING THIS APPLICATION

COMPLETE THE FOLLOWING

1. I plan to participate as a founder in the organizing meeting, December 1993
YES _____ NO _____
2. I plan to submit a paper or be a discussant at the Association's first meeting in December 1993.
YES _____ NO _____

RETURN TO RICK TILMAN, DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION,
UNIVERSITY OF NEVADA, LAS VEGAS, NEVADA, USA 89154.

DEMOCRAZIA E DIRITTO

numero 3, 1992

A fine novembre in libreria

DENTRO LA POLITICA: I. AFFARI E POLITICA

IL TEMA

Dentro la politica

Pietro Barcellona

Lo spazio della politica fra nomos e phisis

LA QUESTIONE

Affari e politica

Riccardo Terzi

Politica come tecnica o come progetto: alle radici del consociativismo

Walter Tocci

Per una critica del potere politico

Franco Cazzola

La dissoluzione del sistema Italia

Pietro Barrera

I partiti in crisi: appunti disordinati per una terapia

Enzo Rullani

Etica e regole dell'economia d'impresa

Edoardo Salzano

Deregulation urbanistica a Tangentopoli

Maurizio Fiasco

Criminalità e affari

Edmondo Bruti Liberati

Tangenti e ruolo della magistratura

Carlo Federico Grosso

I reati contro la pubblica amministrazione

Cesare Pinelli

Responsabilità e irresponsabilità del potere amministrativo

Sergio Turone

Stampa e potere: un breve excursus nella storia dell'Italia unitaria

IL DIBATTITO

Questione morale e culture politiche

Aldo Tortorella

Il « senso » della politica

Antonio Landolfi

Tra morale e politica

Giuseppe De Rita

« Affarpolitica »: gli effetti di una prassi politica

Fausto Bertinotti

I mali del sindacato

IL SAGGIO

Pasquale Serra

Fonti liberali e fonti tradizionaliste nella filosofia politica di Dahrendorf

IL POLITICO

161

(Gennaio-Marzo 1992)

Giuseppe Are e Stefano Ceccanti, *L'Inghilterra nell'ultimo decennio: le trasformazioni del bipartitismo*

Salvatore Bonfiglio, *Separazione dei poteri, forma di governo e sistema partitico*

Nicolò Addario, *Integrazione sociale e integrazione funzionale*

Ilde Rizzo, *Government Purchasing: Some Policy Implications*

George Woodcock, *The New Autonomy Statute of Trentino-Alto Adige (the end of the South Tyrol Question)*

Carla Antonucci, *La tutela dell'ambiente: situazione e prospettive attuali in Italia, Francia e Germania*

Leonilde Iotti, *Il presidente di assemblea parlamentare e la sua funzione di garanzia*

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 1992: Italia lire 70.000 Estero lire 105.000.

Ridotto studenti lire 60.000.

IL POLITICO

162

(Aprile-Giugno 1992)

Giacomo Sani and Claudio M. Radaelli, *Preference Voting: Before and After the 1991 Referendum*

Mario Tesini, *Echi del « mito americano »: i cattolici liberali francesi dell'Ottocento*

Lino Rizzi, *Il problema della legittimazione democratica in Kelsen e Rousseau*

Ralph D. Church, *We the People. Reflections on the Meaning of the « People » in The Constitution of the United States of America*

Alice Landau, *L'espace économique européen après Maastricht; les défis de la Communauté Européenne*

Paola Picciacchia, *Sistema politico ed evoluzione della riforma di governo nella V Repubblica francese*

Piero Graglia, *Europeismo e impegno antifascista nel pensiero di Carlo Rosselli*

Fiorenza Taricone, *Cronologia per una storia sociale femminile: dall'Unità al Fascismo*

Recensioni e Segnalazioni

UNICARAGUA

Progetto Borse di Studio , per studenti impegnati al servizio del loro popolo

(Per favore, compilare la scheda a macchina o in stampatello)

Cognome Nome
Codice fiscale Luogo/data di nascita
via n. tel.
CAP città prov.
(Specificare l'indirizzo al quale si desidera ricevere la certificazione e la corrispondenza se è diverso dalla residenza anagrafica).

Vorrei ricevere la certificazione per la deduzione fiscale per lire
versate nel 199..
(Specificare se il versamento è fatto a nome di un'associazione o persona diversa).

Mi impegno per la durata di anni (indicare se l'impegno è preso con un gruppo o insieme ad altre persone).

- finanziando una borsa di studio (lire 1.200.000 annue)
- finanziando metà borsa di studio (lire 600.000 annue)
- contribuendo con lire alle spese di gestione (stipendio delegata Nicaragua, posta, bollettini, telefono).

Verserò il mio contributo in:

- un'unica rata annua (possibilmente entro dicembre)
- due rate semestrali (possibilmente entro dicembre, giugno)
- quattro rate trimestrali (possibilmente entro dicembre, marzo, giugno, settembre)

Per i versamenti mi servirò del:

- conto corrente postale n. 28257004 intestato a:
Associazione Terra Nuova, centro per il volontariato, via Urbana, 156 - 00184 Roma.
- conto corrente bancario n. 3262713.01.70, Banca Commerciale Italiana, ag. 19,
via Napoleone III, 00185 Roma.

Nei limiti del possibile desidero corrispondere con uno studente

- giovane adulto donna uomo

Tipo di studio

- Preferisco non ricevere e mandare lettere

Come hai conosciuto il progetto?

.....

Ti saremo anche grati se ti puoi presentare con qualche riga per facilitare l'abbinamento con lo studente (età, professione, interessi, impegni ecc.). Idem per più persone, associazioni, ecc.

.....

Nel caso si richieda la certificazione per due o più persone, si prega di compilare una scheda per persona.
Per ulteriori adesioni ti preghiamo di fotocopiare questa scheda.

Inviare a:

Unicaragua c/o Terra Nuova, via Urbana 156 - 00184 Roma o via fax (06)47.47.599.

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

4

anno XXIX ottobre-dicembre 1991

Direttore
VINCENZO CESAREO

Sommario

Temi in discussione

GLI ORARI DI LAVORO ATIPICI IN ITALIA E IN FRANCIA
MATERIALI DI RICERCA

G. GASPARINI Introduzione	p.	351
M. AMBROSINI La flessibilità temporale nelle relazioni industriali: tra innovazioni contrattuali e problemi di consenso	»	355
I. PICCOLI Grande distribuzione e flessibilità temporale in Italia	»	371
G. GASPARINI Strategia organizzativa e flessibilità temporale: il caso di una multinazionale italo-francese nel settore della microelettronica	»	391
F. GUÉLAUD-C. LANCIANO I nuovi modelli organizzativi della gestione del tempo negli ipermercati	»	405
Note e commenti		
C. MONGARDINI È possibile la società? Il contributo di Norbert Elias	»	421

1

anno XXX gennaio-marzo 1992

Saggi

L. RIBOLZI Dalla struttura onnipotente al dominio del significato: la sociologia dell'educazione fra istituzioni e processi	p.	3
G. GASPARINI L'attesa: un tempo interstiziale?	p.	23
Note e commenti		
E. CARRÀ « Rischio »: analisi di un concetto sociologico	»	47
S. SCANAGATTA Vecchie e nuove povertà: una riflessione concettuale sullo Stato moderno	»	77
A.M. ZOCCHI DEL TRECCO L'anziano e il lavoro: brevi riflessioni in materia di pensionamento	»	77
Summaries	»	89
Analisi d'opere	»	91
Segnalazioni	»	97

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 16.500