

La Critica Sociologica



107-108 AUTUNNO-INVERNO 1993-1994

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 Prenestina, 468 - Roma

Fotocomposizione San Paolo - Tel. 51.40.825 - Roma

Finito di stampare nel marzo 1994

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV — 70%
Taxe perceue - Tassa riscossa - Roma (Italia)

In copertina: La « Giornata della Donna Soldato ». Foto gentilmente concessa dallo Stato Maggiore dell'esercito - Ufficio documentazione ed attività promozionali.

La Critica Sociologica

107-108 AUTUNNO-INVERNO 1993-1994
novembre 1993-marzo 1994

SOMMARIO

F.F. — Corrado Stajano: un testimone, un esempio	III
SAGGI	
C. JAVEAU — La sociologia è morta, viva la sociologia	1
P. CRESPI — Sulla tematica dell'ascolto	11
L. GIULIANO — I nuovi giochi dei giovani: fantasia e soggettività	23
L. VECCHIONE — Sigmund Freud e Max Weber: eros e carisma come forze salvifiche	32
INTERVENTI	
G. DELLA PERGOLA — Guido Romagnoli postumo	51
C. TOGNONATO — Il sogno di una neutralità impossibile	56
F. FERRAROTTI — Si può essere caldi e freddi nello stesso tempo?	59
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
M.I. MACIOTI — Donne e esercito: chi sono le aspiranti?	62
G. MARUCCI — Le donne-soldato: il mondo militare nell'immagina- rio femminile	75
L. PIRAS — Analisi delle tossicomanie e approcci terapeutici comuni- tari: un rapporto autopoietico?	81
E. DEL RE — Nella luce degli Elohim	93
CRONACHE E COMMENTI	115
SCHEDE E RECENSIONI	143
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	159

Corrado Stajano: un testimone, un esempio

Come già in Africo (Einaudi, 1979) e poi in un Un eroe borghese (id., 1991), anche in Il disordine (id, 1955), Corrado Stajano fa ciò che dovrebbero fare, e non fanno, i sociologi. Perché non lo fanno? Non lo fanno perché mancano della precondizione essenziale: la libertà di spirito, la spregiudicatezza e la pazienza intellettuale, la passione civile. Tutto questo è vero, ma non basta. Non è solo in gioco la mediocrità personale. A questa è da aggiungersi, potente anche per la sua apparente inattaccabile scientificità, il corollario pratico di un errore teoretico. Dimidiata, ridotta a mera tecnica applicativa, la sociologia non può che porsi come ancella del potere. Offre giustificazioni che sembrano neutrali, obbiettive, a decisioni già prese. Conferma invece di scoprire.

Il modo di procedere di Stajano ricorda molto da vicino il miglior giornalismo investigativo anglosassone: il gusto del dettaglio, l'accanimento nell'accumulare i dati, anche quelli in apparenza di scarso rilievo, la ricerca meticolosa delle connessioni e dei riscontri. Non si pensi con questo al tedio di un'impresa certosina. La cronaca di Stajano non conosce la stasi noiosa della palude. È assistita dal dono di un autentico scrittore, capace di disegnare un'epoca e un personaggio con una battuta: Forlani con i capelli azzurrati « come la fatina di pinocchio »; Giuseppe Ayala che sembra « un don Chisciotte filiforme disegnato da Dalì »; Bossi, il « grande nuotatore », come il presidente Mao. Quella di Stajano è un'osservazione partecipante, controllata però sui documenti. Nessuna concessione all'impressionismo, nonostante l'accattivante immediatezza delle notazioni. Si sente la preparazione. Tutto è stato approfondito. Tutto viene da lontano. Dietro la cronaca, le notizie, i dati, si avvertono i problemi: la paradossale rivoluzione italiana, delegata ai giudici, ai magistrati, ossia ai tecnici della regola; il continuismo e la genesi del trasformismo con i complici della corruzione di ieri che si riciclano come neo-giustizieri; l'organigramma della mafia; il suo mimetismo; la mafia come « finanziaria della morte »; il terrorismo degli intellettuali, vissuto come esperienza emotiva, senza alcuno scrupolo morale.

Ho il dubbio che il titolo sia riduttivo. Il libro di Stajano sembra a tratti un diario personale, un pro-memoria, a tratti uno strano Bedaeker per un paese impazzito, una galleria di ritratti nello stesso tempo improbabili e di un realismo che fa male. Credo che sia molto di più: il primo serio tentativo di analizzare e dar conto dell'anomala rivoluzione italiana che stiamo vivendo: « un magma difficile anche da osservare, un passaggio d'epoca che apparirà chiaro, poi, spiegato nei libri di storia da una decina di righe, ma adesso? Tutto è contraddittorio, sono saltate le fedi, i confini, i codici. Davvero una rivoluzione senza rivoluzionari » (p. 19).

Ma le pagine che più colpiscono non sono forse quelle, pur così incisive, che riguardano « mani pulite », o il generale Carlo Alberto Dalla Chiesa, la sua solitudine a Palermo, l'uccisione così improvvisa e così prevedibile, come del resto quella di Giovanni Falcone e di Paolo Borsellino. Per me sono quelle che Stajano dedica, con la meticolosità crudele di un biografo autorizzato, al « professore delle Brigate rosse », Enrico Fenzi. Ne viene fuori un ritratto collettivo dell'intellettuale italiano, la sua comprovata capacità di convivere col delitto, la menzogna, le piccole abitudini quotidiane, di passar sopra a tutto, di non chiamarsi mai veramente, fino in fondo, in causa. Uno che, più che vivere, si lascia vivere; « Quanto a lui (Fenzi) non si capisce ancora che cosa sia: un brigatista effettivo, un brigatista di complemento o solo un pescatore non petrarchesco di pesci per il sostegno della lotta armata? ». Difficile stabilirlo. Quello che si sa è che questo raffinato cultore di letteratura italiana del Due e Trecento, che si immagina soffrire duramente per un testo men che perfetto, non ha scrupoli quando partecipa al ferimento dell'ing. Carlo Castellano, dirigente dell'Ansaldo Meccanico Nucleare.

Più tardi Guido Rossa viene ucciso perché ha denunciato il volantinaggio per le Brigate Rosse dell'operaio Berardi, da Fenzi presentato ai dirigenti delle BR. Nota Stajano: « Duecentomila persone seguono la sua bara (di Guido Rossa) nelle strade e nelle piazze di Genova. Neppure allora affiora un barlume di sospetto nella mente del professore... » (p. 260). E ancora: « Fenzi, nell'universo brigatista, tende ad apparire come le donne di certi paesi calabresi che, ammesse alla tavola degli uomini, siedono sullo spigolo e, grate dell'onore, guizzano di continuo in cucina per non apparire invadenti » (p. 266). Sono passati secoli da quando Vittorio Alfieri bollava il Metastasio alla corte di Maria Teresa d'Austria come « musa appigionata ». Nella sostanza poco è cambiato. Nel raffinato cultore di studi letterari gusto estetico e povertà morale continuano a convivere all'insegna d'una doppia verità che ha trovato in Stajano il suo scrupoloso cronista: « Fenzi continua a far lezione, frequenta l'Isti-

tuto, va ai convegni, va ai congressi, partecipa in giacca blu, cravatta, pantaloni di vigogna grigi, appartato, silenzioso e altero a una riunione della casa editrice Utet che ha in cantiere una storia della letteratura italiana. A lui è stato affidato il Duecento » (p. 259). Nella loro spoglia sobrietà sono pagine di rara efficacia. Se mai verrà il tempo per un esame di coscienza serio degli intellettuali italiani nel primo mezzo secolo dopo la guerra, ad esse bisognerà tornare.

F.F.

LE DOMANDE.

Tossicodipendenza, alcolismo, farmacodipendenza, tabagismo. Giovani, adolescenza, infanzia. Carcere, mafia, criminalità. Omosessualità, transessualità. Prostituzione. Aids. Extracomunitari e problematiche dell'immigrazione. Professioni sociali e formazione, politiche sociali e volontariato.

LA RISPOSTA.



POLLICINO: LA PRIMA BANCA DATI SU CD-ROM
per informare, documentare e aggiornare sui temi dell'emarginazione e del disagio sociale.

GRUPPO ABELE
CENTRO STUDI



Per ricevere informazioni su "Pollicino", compilate questo coupon e spedite a: Centro Studi, Documentazione e Ricerche del Gruppo Abele, via Giolitti 21, 10123 Torino, Italia.

NOME

ENTE ATTIVITÀ

VIA N.

CITTÀ PROV.

CAP TEL.

V Convegno Internazionale SISE
Le elezioni del Parlamento Europeo 1979-1994
Call For Papers

« Il Politico » e la Società italiana di studi elettorali (SISE) promuovono un Convegno internazionale sulle elezioni del Parlamento Europeo 1979-1994, che si terrà presso l'Università di Pavia dal 6 all'8 ottobre 1994.

Il tema prescelto sarà affrontato con vari approcci disciplinari nei suoi molteplici aspetti. A titolo significativo si segnalano:

- Le elezioni europee come elezioni di *second order*.
- Possibilità e limiti della comparazione.
- Il ruolo delle elezioni nell'integrazione europea.
- Altre funzioni delle elezioni europee.
- Sistemi elettorali delle candidature.
- Caratteristiche dei candidati: età, sesso, carriera partitica, profili professionali, ecc.
- I livelli di partecipazione e di astensionismo.
- Elezioni nazionali ed elezioni europee: analisi per paesi.
- Analisi comparata di specifiche consultazioni europee.
- Il voto alle famiglie partitiche europee: socialisti, popolari, conservatori, ecc.
- Il voto alle liste minori: piccoli partiti, liste regionaliste, liste antieuropeiste, ecc.
- Fattori europei e fattori nazionali nella scelta di voto.
- Liste bloccate e voto di preferenza.
- Problemi di analisi statistica del voto europeo.
- Problemi metodologici dell'analisi del voto europeo.
- Organizzazione delle elezioni nei vari paesi europei.
- Il ruolo dei mass-media.
- Le dimensioni dello spazio politico.
- Nazionalismi, regionalismi, localismi.
- Trasformazione dei sistemi partitici.
- Crisi delle appartenenze tradizionali e mobilità elettorale.
- Il voto dei cittadini fuori del proprio paese.

Tutti coloro che hanno interesse a partecipare al convegno sono invitati ad inviare la propria adesione entro il 20 maggio 1994.

ARTURO PARISI
Presidente della SISE

PASQUALE SCARAMOZZINO
Direttore de « Il Politico »

Le adesioni devono essere inviate alla Rivista « Il Politico » Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, 27100 Pavia (tel. 0382/35549; fax 0382/303487).

Saggi

La sociologia è morta, viva la sociologia!

La sociologia corrente (*main trend sociology*), quella dei sondaggi e della ricerca dei « fattori determinanti », delle cause e delle funzioni, è forse morta nel vortice dei popoli dell'Europa dell'Est? Questi vortici, che non aveva potuto prevedere e che non arriva a interpretare, segnano la fine di un *logos* e di una pratica condannati, già da un bel pezzo e salvo qualche rara eccezione (Aron, Boudon), a rifugiarsi nella gratuità di saggi che conducono talvolta alla piccola gloria mediatica, o all'utilitarismo piatto dei « rapporti di ricerca » che conducono talvolta sotto le volte dei gabinetti ministeriali? Certo, registrare una morte non implica necessariamente che il *de cuius* in qualche modo non riesca a sopravvivere: i fantasmi hanno la vita dura, e la « zombificazione » dei paradigmi è un fenomeno noto. Non si vede perché la sociologia dovrebbe fare eccezione. Tanto che è necessario domandarsi se un *logos* e una pratica di ricambio (una « alternativa », come si dice nel cattivo francese contemporaneo) esistano, o anche possano abbozzarsi.

Alcuni hanno visto nel « ritorno del soggetto » l'indice di questa promessa di rinnovamento. Comunque, bisogna intendersi su questa espressione. Il soggetto di cui si può discutere qui non è il soggetto trascendentale kantiano, demiurgo fermamente aggrappato al punto archimedeo da cui dà ordini alle peripezie della storia. Nondimeno non si tratta dell'« attore », che non è che una figura operativa, per esempio in Goffman, e che non è auspicabile estrarre dalla sua metafora. Il soggetto che ritorna è prima di tutto un principio epistemologico che non autorizza il rigetto o il divieto dell'interrogazione metafisica. In altri termini, si tratta di problematizzare la storia, non più in termini di determinismo nomologico, ma di cammino della libertà. Insisto qui sulla scelta del sostantivo « cammino »: non si tratta, come nella prospettiva della teodicea hegeliana, di pensare un divenire della libertà, nel senso di una crescita sostenuta, ma invece di esaminare la sua presenza all'interno delle configurazioni sociali, che inventa, distrugge e rimodella a suo piacimento.

Il soggetto di cui parlo è il portatore e l'agente di questa libertà,

che resta evidentemente un problema filosofico maggiore. Per le scienze sociali, questa riscoperta del soggetto non va senza un tentativo di ridefinizione degli obiettivi, dei metodi e dei tagli disciplinari. Compito arduo e singolarmente complicato però dalle resistenze che gli attori del campo sociologico (versione Bourdieu) possono opporgli. L'organizzazione stessa della « ricerca », in effetti, blocca il processo di cambiamento del paradigma. In particolare, il mito della « domanda sociale », nato dall'irruzione del modello socio-empirico, implica una grande diffidenza nei confronti di riflessioni speculative, presto accusate di non essere che « filosofiche », una gran brutta cosa in verità. La confusione tra « studio » e « ricerca », che trasforma i centri di ricerche in laboratori di consulenza, riposa sull'esaltazione della ricerca di « dati » e la messa in evidenza di causalità regolatrici alimentate da manipolazioni statistiche. Lo psittacismo presente nella distribuzione dei temi di studio è una esemplificazione di questo blocco euristico. Esso è egualmente tributario della dequalificazione delle équipes, costrette a ripetere instancabilmente le operazioni di routine, le sole che comprendono i committenti, pubblici o privati, delle loro indagini.

È questo che spiega la moda costante delle inchieste attraverso questionario, ben fornite di calcoli statistici. Il primato è da subito accordato alle « tecniche », a detrimento dei « metodi », anche se la confusione semantica è sistematicamente praticata e raccomandata. Così ne consegue spesso un'attitudine negligente nei confronti delle tesi di dottorato, sia che non se ne intraprendano affatto, sia che se ne disprezzi il reale apporto intellettuale. Il lavoro in équipes ne viene obnubilato, e la caccia alle sovvenzioni diviene un'ossessione permanente.

Per reazione, quelli che provano ripugnanza nei confronti del preteso « lavoro sul terreno » tendono a rifugiarsi nella controversia epistemologica, a meno che non cadano nel saggismo mondano. Spesso, la storia delle idee prevale sul riconoscimento delle problematiche. Il rifiuto di scegliere non dipende dal « politeismo dei valori », ma dal suo rifiuto. Le poste in gioco sociali e politiche sono ripudiate a vantaggio, non della « neutralità assiologica », ma di una neutralizzazione del discorso, che si sforza di contemplare concettualizzazioni « pure ». Ritratto caricaturale, senza dubbio, ma non si tratterebbe qui che di tratteggiare le grandi linee di uno scenario. E del resto non sono sicuro che i discorsi che seguono non saranno segnati dalla manchevolezza che sto per denunciare.

* * *

Da Augusto Comte in poi la tradizione sociologica francese porta traccia di una progressiva perdita di centralità da parte del soggetto.

I « lumi » si oscurano, o piuttosto abbandonano l'individuo per concentrarsi sul gruppo, la collettività. Certo, è giusto ricordare, dopo Rousseau, che l'uomo non vive affatto solo, che è circondato dai suoi simili con i quali annoda legami che lo costringono, che divide con essi una vita comune, fondamento di ciò che un'altra tradizione chiamerà una « comunità ». In un diverso contesto, Marx stesso sosterrà che l'uomo è un rapporto di produzione, ciò che è molto più che rifletterlo o anche esprimerlo.

In Durkheim, i « valori » sono creazioni sociali, e non hanno acquisito la loro trascendenza che in ragione di questa qualità. Appartengono all'ordine dei *fatti*, nella fattispecie a quella categoria di fatti che Durkheim chiama le « rappresentazioni ». Il modello di queste rappresentazioni sociali, che egli colloca al centro delle coscienze collettive, è dato dalla religione, irrazionale per natura, ma che può essere affrontata razionalmente, laddove il sociologo, a sua volta, si destituisce in quanto soggetto. « Trattare i fatti sociali come cose » è senza dubbio, prima di tutto, una regola metodologica. Ma è il solo statuto che gli si confà scientificamente. Gli altri discorsi sono dell'ordine delle rappresentazioni irrazionali. Esse non possono sfuggire allo sguardo tanto vigilante quanto reificante del sociologo, pena il cadere nella letteratura, cosa del resto sempre possibile per la sociologia particolare.

In Durkheim, l'unità epistemica è il *fatto sociale*. Se l'operazione è più difficile che non nelle scienze della natura, la costituzione di questo fatto sociale risulta da una riduzione necessaria, quella che consiste nel liberare i dati fenomenici da ogni prenozione, cioè da ogni giudizio di valore. La pretesa positivista consiste precisamente nel ricondurre l'umano, sbarazzandosi di ciò che è « troppo umano », al livello dell'inumano. Ma allora, poiché l'umanità pur tuttavia esiste, quando essa fa anche, paradossalmente, parte dei *dati* che si offrono al ricercatore, come sostengono i durkeimiani (e anche i marxisti), dove si è rifugiata?

Si è rifugiata in questa ipostasi religiosa della « società » propria del pensiero durkeimiano, che sfocia in una specie di divinizzazione del sociale. La società prevale sull'individuo, che non è che un agente agito da essa. L'agente-agito, di conseguenza, deve un culto a questa società onnipotente. E questo culto deve evidentemente essere razionale (siamo in piena fioritura scienziata). Ecco qua che non si può procedere senza un qualche sospetto di aporie. La divinizzazione del sociale in Durkheim avrà conseguenze pesanti nel campo proprio della sociologia, ma non avrà straripamenti in altri campi. Non si potrà sfortunatamente dire altrettanto della divinizzazione della classe operaia negli epigoni leninisti di Marx. In questo

caso, una reale teologia politica si avrà il giorno in cui se ne cercherà invano traccia in Mauss o in Halbwachs.

All'opposto di Durkheim — ma questa controversia non è che teorica, poiché non ha luogo nella realtà —, Weber sostiene, con il resto della scuola tedesca di sociologia, Simmel in testa, che il « sociale » riposa su interazioni provviste di senso dagli agenti stessi. Questi significati si trovano rapportati ad un orizzonte razionale, in cui la razionalità, del resto, non sfugge affatto ad una nozione di senso comune. Criticato da Leo Strauss, ripreso e sviluppato in particolare da Schutz, Habermas e Ricoeur, Weber non smette di ossessionare i pensatori che si rifiutano di separare la società dai suoi membri, in altri termini di separare l'esistenza in comune dalla comunità d'esistenza. Di qui l'importanza dell'apporto di Husserl, con il suo concetto centrale di intersoggettività, che permetterà ad alcuni di andare a cercare qualche nutrimento, fra l'altro, dalla parte di un Levinas.

In Weber, il « politeismo dei valori » resta insuperabile e situa-to al di là della neutralizzazione assiologica, che non è che un atteggiamento metodologico. Se l'unità epistemica è questa volta l'azione sociale che sta per farsi (*Handeln*), portatrice di senso, è chiaro che la sociologia non può fare l'economia delle domande sul tema dei valori.

Per avere tentato di farlo, l'opera di Gurvitch, per impressionante che sia, porta il segno di un molto pregevole insuccesso. Weber aveva ben compreso che bisognava servirsi dei valori per produrre il discorso sociologico stesso. Coloro che pretendono di fare l'inverso sono ridotti a darsi, sia pure inconsapevolmente, ad un'operazione di camuffamento.

Tuttavia, esaltare la *Werfreiheit* non è sufficiente per risolvere praticamente il problema. Gli apporti dell'epistemologia moderna, così vari che li incarnano i nomi di Wittgenstein, Popper, Gadamer, Cassirer, Bachelard, e così via, hanno sicuramente contribuito ad arricchire il dibattito e a illuminare i sociologi su questo problema che resta consustanziale alle scienze dello spirito (per riprendere, ma perché no, la vecchia denominazione di Dilthey). Ma senza che un accordo si faccia realmente, ciò che permette di anticipare che il *Methodenstreit* è lontano dall'essere acquisito.

Nel frattempo, una grande sfortuna è sopravvenuta per queste scienze, cioè l'irruzione della sociologia empirica americana. Questa, che riceve il suo impulso dalle richieste ufficiali del tempo della grande crisi, si concentra sull'aiuto alla decisione a proposito di oggetti puntuali, che sono generalmente dei problemi locali. La riflessione speculativa, che fioriva sia nella tradizione francese che in quella

tedesca, è abbandonata a vantaggio del lavoro sociale. Il problema « sociale » prende il posto del problema « sociologico ». Si tratterà ormai di trovare soluzioni a dei problemi di delinquenza a Chicago, di infanzia abbandonata a Houston, di disoccupazione a Denver, di insegnamento a Baltimora. Cose, tutto sommato, rispettabili, ma la cui presa in carico come routine contribuirà decisamente a isterilire il pensiero teorico. Gli studi che saranno realizzati saranno positivi, oggettuali, basati su raccolte statistiche. È il trionfo del quantitativismo, di questa « quantofrenia » di cui Sorokin farà il tema di un libro celebre (e divertente).

Da questo trionfo nasceranno le sociologie particolari, come risultato di una parcellizzazione degli oggetti molto più che dei metodi o degli obiettivi pratici. I discorsi si cristallizzeranno su delle vulgate che non disdegneranno di assumersi a loro volta la responsabilità degli esperti nelle pratiche del marketing o del management. I sondaggi di opinione nasceranno su questo terreno, ma anche gli studi di impatto, la ricerca-azione e le monografie di quartiere o di impresa. La sociologia si trasforma così in tecnica di regolazione sociale. Essa si fa metodo dell'ordine stabilito, trasponendo sulla scala delle collettività ciò che la psicologia clinica propone sulla scala degli individui.

Se questa sociologia non è morta, essa è ridotta a sopravvivere a se stessa. Infatti, non si chiama più « sociologia » che per abitudine di linguaggio. Non si tratta più che di uno degli avatars del marketing sociale, caro ai tecnocrati e ai burocrati.

* * *

È che questa sociologia, o ciò che porta indebitamente questo nome, si è completamente arenata di fronte alla storia, nella misura in cui questa può essere compresa come spazio della creazione umana (ciò che i sociologi chiamano in maniera riduttiva il « cambiamento »), che pone il problema della libertà. L'ascesa del fascismo, la Shoah, il socialismo « reale », poi il suo crollo, tutto ciò che ha rappresentato la « banalizzazione del male » (Arendt), per non prendere che questi esempi tragici, hanno segnato la fine del positivismo decisionista. Si possono immaginare, sotto il Terzo Reich, i risultati di un sondaggio che prendeva come oggetto la sorte degli ebrei? O, sotto la Francia di Vichy agli inizi, sulla popolarità del Maresciallo Pétain? Il problema non è che tali documenti apporterebbero dati necessariamente poco attendibili, ma che la sociologia corrente si troverebbe incapace di proporre una critica radicale. Questa non può venire che da una filosofia che, se non è « della storia », prende la storia come problema e come materiale.

Bisogna far ben comprendere che i fondamenti del sociale non sono « dati », ma, se lo si può dire, « processi » (ciò che esprime il concetto di « sociazione » — *Vergesellschaftung* — proposto da Simmel). Il sociale è prodotto e riprodotto costantemente a partire dalle appercezioni intersoggettive, che permettono che si annodino relazioni tra simili, di cui l'espressione canonica, al livello teorico, è il *legame* sociale. Porre l'esistenza di questo legame, impegnarsi in un'esplorazione ontologica del sociale, è cercare un essere della sociazione, che non si esaurisce nelle interazioni computate e analizzate dagli statistici e dai contabili del sociale. Bisogna forse suggerire, senza insistervi, che vi è qualche connessione fra questa concezione e ciò che la nostra epoca riscopre sotto il nome di tematica delle passioni?

Se è possibile oggi prendere il lutto per il progetto della sociologia « scientifica », quella della tradizione positivista, è che questa non è stata capace di rendere conto del manifestarsi delle forme nella storia, in combinazione con le regolazioni ricorrenti nelle interazioni. Questo problema resta la pietra di paragone di ogni teoria contemporanea, che si tratti di Berger e Luckmann, di Giddens, di Boudon o di Habermas.

Le tendenze della sociologia contemporanea che si ispirano alla tradizione fenomenologica e il cui versante metodologico è fortemente tinto di ermeneutica ricevono un aiuto sensibile da parte dei progressi recenti in materia di biologia del cervello e di studio dei processi cognitivi (Varela afferma anche che queste tendenze sono le sole compatibili con la sua versione del cognitivismo, che si potrebbe dare come genetica). La rete neuronale, bisogna ricordarlo, si costituisce in maniera aleatoria rispetto all'inizio degli incontri che l'individuo fa. Questi incontri sono essi stessi arbitrari, anche se è possibile trovare in loro « condizioni di pesantezza » (io ho più possibilità di incontrare, in fasce, mio padre e mia madre che non un doganiere giapponese o un cacciatore di foche Inuit). Evidentemente, è sempre possibile invocare l'ipotesi del determinismo assoluto, traduzione sapiente del « è scritto ». Ma questa ipotesi è tanto inutile quanto quella di Dio in Kant, ed è per di più aporetica, poiché questo determinismo non determina la conoscenza di se stesso, in particolare sotto specie dell'avvenire, che resta sempre, sia pur marginalmente, aperto. Del resto, se il *logos* ha potuto manifestarsi, è proprio perché non era dato in anticipo. Si può sempre, certo, ricorrere all'astuzia della ragione.

Di conseguenza, il modello sociologico che emerge è quello di una composizione tra costrittività rappresentate dalle risorse sedimentate nella temporalità, e singoli interessi necessitati da bagagli

genetici e induzioni di situazioni vissute. Gli individui operano costantemente transazioni tra queste due serie di costruzioni: la prima serie, detta oggettiva, è rappresentata dagli apporti della storia; la seconda, detta soggettiva, è rappresentata dalle necessità, sentite e progettate nello stesso momento sugli altri.

Ciò che lega queste transazioni è il tempo (letteralmente: il « collante » di queste transazioni è il tempo). Sono ben consapevole dell'aspetto eccessivamente semplificatore di questa rapida descrizione, che deve suscitare, tutto sommato, più problemi di quanti non ne risolveva.

Resta al sociologo il conoscere e il valutare i contenuti di queste due serie di costruzioni, la prima che serve, ermeneuticamente parlando, da « orizzonte » di significati alla seconda. Quali sono le vie che gli si offrono per potervi giungere?

* * *

Il campo della sociologia è attraversato da molteplici dispute che senza dubbio non è capzioso definire « locali ». Per esempio, ci si preoccuperà della suddivisione del campo in « frammenti » corrispondenti a oggetti circoscritti: sociologia del linguaggio, della moda, della salute, dell'educazione, ecc. Questa tendenza sarebbe, secondo Kuhn, inerente al dispiegamento dei saperi scientifici. Si può anche pensare, in seguito a Bourdieu, a una « sociologia della sociologia ». O ci si può interrogare sulle frontiere tra discipline, ciò che torna a suddividere l'oggetto globale stesso, cioè il « sociale », tra storia, antropologia culturale, linguistica, psicologia sociale, sociografia, ecc. O ancora si può rivolgere l'attenzione su l'acclimatazione di nuovi « metodi », o, per meglio dire, di nuove tecniche, come quelle che sono apportate dall'informatica. Il dibattito tra « quantitativo » e « qualitativo » può allora tenere occupati spiriti eccellenti. Io non credo che il salvataggio della sociologia in quanto scienza si trovi in dispute di questo genere.

Per me, il salvataggio, se esso è auspicabile (e auspicato!) passa attraverso la riproblematizzazione, nel senso filosofico del termine, dell'oggetto stesso della disciplina, il « vivere-insieme », contemporaneamente cioè riunione di fatti empirici e domanda ontologica. Quindi importa che il sociologo non si limiti a fare delle ricerche (leggete « studi ») nel senso tecnico-burocratico del termine. Gli conviene fare sperimentazioni a partire dalle sue proprie problematizzazioni, nei contesti di ricerca di cui egli avrebbe la padronanza (ciò che, in questi tempi di mercantilismo spinto, è senza dubbio molto chiedere). Sperimentare, cioè confrontare tra loro ipotesi e teorie,

ciò che non esclude il ritorno verso l'empiria, ma non l'implica necessariamente. Mi sembrerebbe indispensabile, in questa prospettiva, riabilitare la speculazione (ciò di cui un Habermas, per non citare che lui, dà l'esempio).

E insieme, ciò comporta lo sviluppo del senso di erudizione, al fine di liberare il sociologo dall'influenza di specializzazioni tecniche troppo spinte, e sovente troppo precoci.

La rivoluzione paradigmatica in corso (la parola può non piacere a tutti, ma tutti comprenderanno, suppongo, ciò che intendo) riposa sul concetto di « socializzazione storicizzata », che sottende un'antropologia « generalizzata » che, originariamente filosofica, è chiamata a trascendere tutte le partizioni attuali del campo. Questo orientamento rinuncia a separare « fatti » e « valori » nella misura in cui questi ultimi devono comparire nelle problematizzazioni.

Il nuovo paradigma, l'ho annunciato più sopra, è centrato su una figura del soggetto, che non deve evidentemente essere confusa con l'individuo statistico della post-modernità, questo egotista molle e condizionato che non conoscerà — stando a diversi saggisti apprezzati dai media — che il culto dell'effimero. Ma conviene anche ricordare che questa figura non è più quella del soggetto assoluto, poiché essa pensa e agisce a partire da una situazione storica conoscibile e soprattutto comprensibile (non nel senso documentario del termine, ma nel senso interpretativo: importa poco, quindi, che questa interpretazione sia costantemente soggetta a revisione). Non bisogna concepire questo soggetto come alienato rispetto ai sistemi sociali, alla maniera di Castoriadis: l'alienazione non è che una delle sfaccettature della condizione del soggetto, che costruisce collettivamente la storia, pur essendone a sua volta costruito. Per il sociologo questa *poiesis* reciproca deve essere pensata come un cammino, sempre ripreso, della libertà.

Capisco perfettamente che queste premesse non devono essere comprese in maniera programmatica. Non si tratta neanche di celebrare un qualsiasi ritorno dell'ottimismo, con il pretesto che c'è stato il Patto di Varsavia e che Vacval Havel è divenuto presidente della Repubblica cecoslovacca. Quelli che, con Fukuyama, hanno voluto annunciare la « fine della storia », lo hanno fatto a loro spese. Il cammino della storia non si è interrotto a Berlino o a Tirana. Esso ha forse accelerato il passo, è sembrato essere quello di un profeta sbronzo. Ma questi avvenimenti ci obbligano a modificare il nostro sguardo. Per la sociologia, il compito è di scoprire che la storia che sta per farsi è il solo vero oggetto « concreto » del suo discorso, e non questi aggiustamenti del campo che non sono presi in considerazione che quando essi sono esaminati attraverso

un prisma statistico. La storia che sta per farsi si fa soprattutto là dove gli uomini entrano in interazione, poiché il soggetto è *intersoggetto*. La sua prima scena è quella che si ha l'abitudine di chiamare la vita quotidiana, luogo contemporaneamente delle alienazioni e delle resistenze, dei conformismi e delle creazioni. Ciò che è bene pensare prima di tutto, è il dinamismo dei gruppi e dalle società, questo dinamismo che essi prendono in prestito dalla loro stessa temporalità.

Se la sociologia deve sopravvivere, o rivivere, è liberandosi delle trappole del positivismo e accettando l'idea che il « sociale » è per sua natura arbitrario e disordinato, che non ha altra destinazione che quella che gli conferiscono gli individui, impegnati in un'operazione costante di produzione e di riproduzione di differenti assemblaggi gruppali, cui essi appartengono. Se la storia lascia in eredità strutture portanti, se impone pesi, i recenti avvenimenti dell'Europa centrale mostrano a sufficienza che si tratta di colossi dai piedi d'argilla. Le « supreme teorie », funzionaliste e storiciste, si offrono come comode maniere di assoggettare il disordine, ma non impediscono che questo sempre prenda il sopravvento. È di pertinenza degli individui mettere una parvenza d'ordine nella barabanda sociale, attraverso prove ed errori, sostenuti dalle ragioni e dalle passioni, mossi da interessi spesso contraddittori e alimentati da risorse mal note o mal stimate. Alla maniera degli eroi di Paul Gadenne, le persone non sono né del tutto responsabili, né del tutto debentrici dei loro atti. Esse lavoricchiano con i mezzi di cui dispongono, e non possono rendere conto di ciò che fanno che in maniera imperfetta. Ciò vale senza dubbio di più, come indica così bene Goffman quando mette in evidenza la necessità di una illusione sociale, riprendendo e facendo eco al caro Diderot del *Paradosso sul commediante*. Ma questi discorsi razionalizzati sono ingannatori. Come ritrovarvisi?

Per il sociologo, le cose non sono chiare. Pensare la complessità delle relazioni e dei rapporti sociali (il « micro » e il « macro » cari ai dicotomisti) suppone una buona dose di pazienza e una dose ancora più grande di ironia. Il suo pensiero deve, per così dire, tuffarsi nei vortici del sociale, navigare controcorrente. Poiché è vero che conviene sempre ritrovare una distanza, questo « sguardo da lontano » di cui parla Lévi-Strauss, senza cui non è possibile alcun discorso con una qualche pretesa scientifica. Ma conviene anche che egli si comporti nei confronti dei suoi oggetti o piuttosto dei suoi problemi, come si comporta nei confronti dei suoi partners e dei suoi contemporanei. « Comprendere ciò che essi dicono, ciò che essi vogliono »: questa regola di vita quotidiana è anche quella del sociologo. Di fronte a lui, i soggetti autonomi sovente inconsapevoli (salvo cer-

ti momenti epifanici della loro esistenza: ma perché questi dovrebbero apparire come delle anomalie?) della loro autonomia, spesso alienati, ma che talvolta ricorrono volontariamente a linguaggi incompleti e imperfetti, attori di situazioni che li oltrepassano, ma attori nonostante tutto, e indispensabili perché ciò che li oltrepassa, passa.

Il sociologo fa parte di questa umanità. Ciò che propone il suo discorso è di dare una base ordinata (nella narratività del suo discorso) ai tentativi di mettere un po' d'ordine. Il procedimento ermeneutico è il suo strumento principale. Poco importa a quale variante si riferisce. Resta necessario, dopo tutto, che le controversie continuino a svilupparsi in seno al mondo scientifico, a quello dei sociologi in particolare.

Niente di molto nuovo in tutto questo, certamente. La sociologia non è condannata all'accanimento terapeutico. Purché quelli che ne esercitano la professione ritrovino, con passione, il gusto di vivere.

CLAUDE JAVEAU
Università Libera di Bruxelles

Tr. di Mariarosaria Damiani.

Nota bibliografica

- DIDEROT DENIS, *Paradoxe sur le comédien*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1967.
- GADENNE PAUL, *La Plage de Scheveningen*, Paris, Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1982.
- JAVEAU CLAUDE, *Conversation de MM. Durkheim et Weber sur le déterminisme et la liberté, lors du passage de M. Weber à Paris*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1989.
- MERTENS PIERRE, *Lettres clandestines*, Paris, Seuil, coll. Fiction & Cie, 1990.
- PANKOWSKI MARIAN, *Le retour des chauves-souris blanches* (trad. dal polacco), Arles, Actes Sud, 1991.
- PEREC GEORGES, *Le vie mode d'emploi*, Paris, Hachette, 1978.
- LUDWIG VAN BEETHOVEN, *Sonata n. 29 per piano, op. 106, in si bemolle maggiore*.

Sulla tematica dell'ascolto

La fatica del sociologo, è noto, non si esercita lungo percorsi levigati sottratti a quella che Bachelard chiamerebbe la violenza creatrice della vita; ma si imbatte in percorsi accidentati, non unitari né continuativi: anche in sociologia può prospettarsi quella « sottomissione all'inatteso » — che Ricoeur riserva alla storia — per cui la realtà sociale si presenta come emergenza discontinua, esperienza incompiuta, che impongono all'analisi sociologica di procedere tra sequenze problematiche.

La stessa dicotomia quantitativo-qualitativo non risolve in sé i molteplici piani di realtà, né può comprendere i diversi livelli di razionalità su cui si snodano i processi conoscitivi delle scienze sociali. Un rapporto interattivo lega piuttosto i diversi momenti della ricerca sociologica costituendo un sistema interconnesso, circolare, di prospettive e di ambiti, di analisi e di procedure. In tal senso l'affermarsi attraverso gli strumenti dell'oralità del metodo biografico — entrato di pieno diritto nel *Methodenstreit* delle scienze sociali — ha contribuito a dilatare criticamente l'area di intervento della sociologia verso frontiere metodologiche più aperte, scoprendo tematiche ignorate o abbandonate in una specie di esilio scientifico.

Le storie di vita, riportando il vissuto con tutte le sue potenzialità al centro dell'interesse scientifico, consentono di disporre nella sua pienezza di una realtà storica data — sia nei raffronti individuali che negli sviluppi collettivi — oltre le incasellature burocratiche e le concettualizzazioni atemporali. La dimensione temporale è un dato strutturale del racconto biografico per quella stretta relazione tra passato e presente, tra uomo e storia, che partecipa dell'esperienza soggettiva e delle sue trame ritagliate nel quotidiano. Ma la temporalità resta pur sempre una variabile tra le altre nel contesto della situazione narrativa. La fenomenologia della comunicazione orale rimanda infatti a un quadro di variabili molto ampio che, coerentemente organizzato in unità significative, assicura all'analisi una griglia interpretativa in grado di offrire uniformità esplicative. A tal riguardo non appare sufficiente scavare nelle storie di vita con l'ausilio di tecniche o procedimenti conoscitivi strumentali: perché le

storie di vita non sono fatti immediati soggettivi dotati di un'intatta genuinità, bensì fatti complessi, storici, sottoposti alla creatività dell'argomentazione narrativa non necessariamente legata a nessi causali o a coerenze unitarie (Ross, 1991). La stessa situazione narrativa è un'unità complessa che dà origine a un campo specifico di rapporti generati dalle modalità di azione e di partecipazione di chi ascolta e di chi parla: colui che parla non copre una dimensione puramente recitativa personale, perché c'è un rapporto del narratore con se stesso, un rapporto non meno complesso del narratore con chi ascolta e un rapporto con i destinatari del racconto.

Il narratore in altri termini è inserito in una pluralità di contesti, riconosciuti o impliciti, che condizionano con diversa incidenza l'esposizione della vicenda biografica: il contesto delle interrelazioni del gruppo di appartenenza e del connesso retroterra culturale interferisce con il contesto dei rapporti faccia a faccia tra gli attori della situazione narrativa e con il contesto dei destinatari del racconto biografico. Si hanno così, entro lo stesso universo culturale, diverse storie di vita e diverse possibili versioni di una stessa storia di vita. L'elemento unitario che lega i vari momenti di una narrazione biografica non è costituito perciò dai nessi di una successione causale tra diversi eventi, ma dalla collocazione e connessione dei contenuti narrativi in una situazione sociale e storica definita.

La biografia in effetti singolarizza l'universalità di una struttura sociale e individualizza la storia sociale collettiva risalendo attraverso vite singole alla vita della società; e quello che rende unico un atto o una storia individuale si propone come una via di accesso, spesso l'unica possibile, alla conoscenza scientifica di un sistema sociale (Ferrarotti, 1981).

Questa via di accesso tuttavia non è racchiusa nel solo racconto biografico e nei suoi contenuti, ma è completata dalla relazione che si instaura tra narratore, ascoltatore e lettore. L'oralità anche nella irriproducibile singolarità della comunicazione non verbale, dei gesti, è sempre sociale. E il sociologo è interlocutore attivo che contribuisce per la sua parte a dare spessore al dialogo narrativo accettando il rischio dell'implicazione con l'oggetto, dell'interazione inevitabile e non preordinata tra osservatore e osservato. Da questa intersoggettività dialogica trae alimento la specificità epistemologica del metodo biografico, perché il dialogo narrativo irrompe oltre i quadri logico-formali del nominalismo metodologico, destabilizza le garanzie e le certezze della razionalità astratta aprendosi alla creatività e alla singolarità della razionalità dialettica.

Il dialogo è dunque ineludibile nel contesto della situazione narrativa, si pone anzi come condizione della situazione stessa; implica

il realizzarsi, tra gli interlocutori, di un rapporto non di mera presenza, bensì attivo, problematico, non congetturale né accidentale, e promuove una relazione di interdipendenza tra il soggetto che narra e i soggetti che rispondono con l'ascolto.

In ottica più specificatamente sociologica il dialogo non è soltanto scambio di informazioni, commercio di idee, trasmissione o racconto di esperienze, ma anche incontro e relazione tra valori; il dialogo stesso è un valore: abbatte le barriere psicologiche e scioglie le cesure epistemologiche frapposte agli obiettivi dei soggetti coinvolti nella situazione narrativa. Del resto lo stesso linguaggio non è soltanto un « dire » o un « parlare » autogiustificantesi, ma un « dire » che vuole comunicare, un « parlare » che cerca accoglienza e trova nell'ascolto la sua compiutezza. Si può dire che esiste una complicità funzionale tra chi parla e chi ascolta: complicità che struttura e feconda la socialità del dialogo narrativo, ma destrutturante la separazione strumentale tra parola e ascolto.

La situazione dialogica richiede dunque la compresenza della parola e dell'ascolto che si articola lungo itinerari specifici relativi alla dinamica propria di ogni cultura. Essa non obbedisce a schemi fissi, non è disegnabile secondo linee prefigurabili, ma presenta una fenomenologia complessa, soprattutto una mobilità sottoposta a confronti continui, affidata all'argomentazione discorsiva priva di astuzie logografiche. La parola del resto — secondo la definizione di Bactin — è un atto a due facce, un territorio in comune fra un mittente e un destinatario, tra il parlante e il suo interlocutore. E la mobilità del dialogo si traduce nel rapporto ininterrotto tra chi parla e chi ascolta; nell'incontro non definito ma aperto, mutevole, tra i soggetti dialoganti in cui, attraverso l'ascolto, anche il silenzio — che non è soltanto assenza di parole — si inserisce con proprie modalità.

La situazione dialogica propria dell'approccio biografico non è quindi riducibile ad una situazione di pura *narratio*, contemporanea alla presenza del silenzio rassegnato o paziente di uno o più ascoltatori. La situazione dialogica che si instaura tra gli interlocutori del rapporto biografico è — parafrasando un'espressione popperiana — una situazione aperta che favorisce accostamenti di esperienze, raffronti tematici, prodotto di una cultura dell'incontro che spezza presunte ortodossie metodologiche, agevolando piuttosto il raccordo dialettico tra vissuti sottratti alle raffigurazioni scontate. È qui che « la precaria autorità del narratore orale contribuisce alla moderna consapevolezza dell'atto del narrare » con i suoi significanti mobili, creativi e irriproducibili (Portelli, 1992). È qui che si disegna un quadro epistemologico non convenzionale, affidato alla

dimensione storico-culturale del percorso conoscitivo connesso con le forme, le aspettative, gli stessi bisogni del quotidiano collettivo. Percorso conoscitivo la cui articolazione tecnica fa parte delle procedure della ricerca e del suo rigore formale, ma la cui validità si definisce nel raccordo con i campi vitali dei soggetti nella loro situazione storica; con la possibilità che l'emozione, la fantasia, le visioni del mondo entrino a buon diritto nelle tensioni della ricerca in sintonia con la specificità storica e sociologica di ogni situazione.

Si stabilisce così tra i soggetti del dialogo narrativo una comunicazione metodologicamente aperta, umanamente ricca; si realizza una *Gemeinschaft* intorno alle tematiche coinvolgenti i protagonisti del colloquio biografico. Ed è nell'ambito di questa singolare comunità di rapporti, di interessi e di intenti che si consuma il dialogo tra chi parla o racconta e chi ascolta e recepisce. Prende corpo quella « moderna consapevolezza dell'atto del narrare » che porta l'attenzione sul linguaggio come esperienza diretta del vissuto, come indicatore che offre un ulteriore orizzonte di conoscenza — e pertanto di oggettività — nella infinita rete di esperienze in una situazione storica definita. In altri termini, ciò che accade in un ambito di vita non può restare senza significato, né rimanere estraneo alla curiosità scientifica del sociologo: l'approccio biografico costituisce lo spazio metodologico in cui si realizzano queste possibilità.

È dunque improponibile un dire o un narrare che non sia in relazione con una prospettiva ascoltante, né si vede come sia possibile separare la parola dall'ascolto se non ubbidendo ad una concezione del tutto carente circa la natura stessa del messaggio linguistico.

La scissione tra parola e ascolto ha però un'ascendenza autorevole nella cultura occidentale: emerge dal pensiero filosofico classico dove la centralità del *lògos* ha scandito gli itinerari dello sviluppo scientifico incidendo anche sulle forme storiche delle società occidentali. Ma il mondo della ragione non può essere puro *lògos* se non chiudendosi in un sapere elitario, o esiliandosi in una teoresi solitaria inidonea a raccogliere le feconde suggestioni del rapporto comunicativo. Riconoscere l'ascolto al centro del dialogo narrativo, in coesistenza con la parola, consente di guidare l'attenzione verso percorsi conoscitivi inconsueti, dischiudendo nuove prospettive anche in sede interpretativa.

È in questo senso che l'ascolto diventa — secondo la definizione heideggeriana — « disponibilità attenta », cioè apertura verso ciò che la parola mette dinnanzi, deposita, disvela; « udire autentico » che si appropria di ciò che viene detto (Heidegger, 1976). Non semplice impatto relazionale ma modalità di partecipazione alla costruzione del documento raccolto con le tecniche dell'oralità.

In prospettiva filosofica la problematica dell'ascolto abbraccia ovviamente un più ampio fondamento, perché la disciplina filosofica concorre a rendere più intercomunicanti le ramificazioni del sapere denunciando i limiti epistemologici e corporativi del logocentrismo di taluni settori della conoscenza, sciogliendo i lacci che imprigionano intorno ad una antropologia dominante sistemi e modelli di analisi (Corradi Fiumara, 1985). In sede sociologica ciò comporta il superamento della criteriologia paleopositivistica, della boria scienziata vincolata ad una cultura sradicata dal mondo storico e dai suoi sviluppi. In tal senso l'ascolto concorre ad offrire modi e stili nuovi di approccio ai problemi, rifiutando certezze arroganti, confermando la parzialità e la problematicità di ogni modello conoscitivo.

Il recupero dell'ascolto accompagna il riaffacciarsi dell'io — portatore di propri valori — sullo sfondo dello scenario scientifico, favorendo il superamento dell'antitesi soggetto-oggetto non attraverso una sintesi astratta ma nella dinamicità del reale e dei suoi processi. La stessa tensione razionale-irrazionale esce dall'orizzonte tradizionale del conflitto teoretico per sciogliersi lungo nuove linee di problematicità promosse dal dialogo narrativo.

L'esperienza dell'ascolto può assumere perciò un valore maieutico; l'interazione tra i soggetti del dialogo dà origine a un campo dialettico dove si incrociano le tensioni e le linee di influenza tra chi parla e chi ascolta (Corradi Fiumara, 1985). Il processo di ascolto si muove del resto tra mondi di cultura spesso non omogenei, tra visioni della realtà condizionate da esperienze antropologicamente diverse, ricche di propri significati e di autonome ragioni di intelligibilità. In tal senso l'itinerario dell'ascolto può da un lato presentare obiettive difficoltà in ordine al distacco valutativo, dall'altro concorrere ad una maggiore consapevolezza dei problemi che costituiscono l'ossatura del dialogo narrativo.

La tematica dell'ascolto non è stata oggetto in sociologia di studi ricorrenti e approfonditi; la primogenitura al riguardo va riconosciuta alla psicanalisi e all'antropologia. Ma nell'ambito dell'approccio biografico il recupero dell'ascolto, come variabile fondante della situazione narrativa, ha una rilevanza culturale che va oltre la frontiera delle scienze sociali. Se la narrazione è un ritratto di cose e vicende, storia e realtà vissute, essa tende ad una visione unitaria di una situazione di vita, alla *reductio ad unum* di un intero mondo di cultura, arricchendosi in tal modo di un valore ermeneutico. L'ascolto partecipa dello stesso campo tematico non può non accoglierne i referenti significativi, seguirne le cadenze temporali, criticamente orientato, esplorante. Conseguentemente l'atteggiamento di ascolto più che in un'attenzione di contenuto logico-discorsivo si riconosce

in una disponibilità di contenuto umanistico, cioè impegnata a cogliere nella minuta fenomenologia di una narrazione il piano dei valori, i significati di un'esperienza, le ragioni di una storia personale.

Attraverso l'approccio biografico perciò la ricerca non può muoversi dentro una cornice rigidamente definita pur nella necessaria coordinazione delle procedure, ma affidarsi piuttosto ad una sistematicità *in itinere*, che si realizza via via nei livelli di chiarezza ottenuti, nell'adattamento agli elementi di continuità e di raccordo raccolti nel corso del processo di ascolto, nell'accertamento critico pazientemente conseguito sui contenuti dell'esposizione narrativa.

È il ricercatore dunque che attraverso l'ascolto accerta la valenza problematica di dati e riscontri, scandaglia nelle pieghe del raccontare il gioco delle pause, dei rinvii, delle metafore insieme ai rivestimenti semantici, alle parole scheggiate; raccoglie anche elementi non verbali comunicativamente rilevanti, rintracciando accanto al diverso e al mutevole le linee di coerenza e di costanza. Nell'approccio biografico l'ascolto è il *proprium* del sociologo, la ragione della sua presenza nella situazione narrativa; presenza che si traduce, come già notato, in un ruolo di garanzia del documento biografico.

L'ascolto pertanto non si identifica in una tecnica estrinseca all'impegno narrativo e ai suoi problemi ma si definisce come momento critico dell'approccio biografico, momento cioè che risolve la parzialità e la soggettività del narrare in un'unità metodologica in grado di riassumere e comprendere i nessi culturali e storici che accompagnano la memoria dei fatti narrati. In tal senso la parola e l'ascolto non hanno vitalità autonoma, cioè fuori della relazione dialogica che li fa coesistenti, ma accompagnandosi acquistano la potenzialità e l'incidenza proprie di ogni esperienza venuta formandosi attraverso la lucida coscienza dell'intrecciarsi di soggettività e oggettività nella concretezza delle situazioni.

Assumono perciò rilievo determinante l'attenzione orientata con cui il ricercatore contribuisce al dialogo narrativo, l'intermediazione che inevitabilmente esercita tra la propria soggettività e la soggettività di chi narra, la fedeltà ai contenuti del documento orale non congelabile nella mera registrazione del narrato. L'atteggiamento di ascolto non è dunque immediazione improvvisata o esercizio intuitivo di un ruolo, ma impegno progettuale che si snoda tra i riferimenti culturali e storici che la memoria enuclea e organizza in esperienza di vita. Esso segue perciò un proprio itinerario operativo, integrando l'esperienza del dialogo con una partecipazione ricettiva che asseconda e in una certa misura si appropria dell'esposizione verbale.

Nella memoria di ogni soggetto l'esperienza è un arco perennemente teso tra passato e futuro con la mediazione del presente; e

la sua storicità non è un prodotto casuale del tempo bensì la consapevolezza del suo riprodursi in una situazione. La sociologia è l'attenzione scientifica al soggetto nella situazione, all'uomo collocato in una realtà sociale alimentata da significati, simboli, valori e non soltanto da un retroterra puramente biologico o empirico. Nella *Gemeinschaft* del dialogo narrativo tutto ciò vi entra filtrato ed al tempo arricchito attraverso la relazione parola-ascolto. Non è pensabile una situazione narrativa culturalmente autosufficiente, cioè salvaguardata da interferenze che non siano quelle autoalimentantesi nell'ambito degli incroci dialogici.

La parola, la comunicazione linguistica non sono veicolo di messaggi che si muovono esclusivamente nell'area narrativa, ma canali di più ampi retaggi culturali, di identità storiche, di fatti letterari o di costume, sistemi simbolici, forme di conoscenza che risalgono nel tempo; processi vivi in altri termini che si riconnettono e si differenziano lungo la dinamica di un percorso storico di lunga durata.

Nel dialogo narrativo non c'è niente di qualitativamente stabile e risolto, nel senso che parole e silenzi, ascolti e riflessioni hanno una loro solidità e logicità ma nelle forme mobili e alterabili di strutture dialogiche in costruzione, affidate alla riflessione creatrice di ogni soggetto. Ma mobilità e alterabilità sono il retaggio di processi culturali di cui il linguaggio è testimonianza, limite e prodotto storico. L'analisi del linguaggio fa parte dello scavo sociologico aprendo la possibilità di risalire nell'approccio biografico ai percorsi culturali che consentono il recupero della storia di una parola coi suoi significati e valori spesso insospettati. Il senso vivente, attuale, di una parola non deve far dimenticare le determinazioni e gli intrecci di un percorso linguistico che nella sua continuità raccoglie tutto il passato e tutto il presente di una storia di vita.

L'ascoltare, il saper ascoltare, appartiene pertanto all'essenza stessa del gioco linguistico; e in questo gioco vi entra il silenzio, coi suoi segnali e i suoi significati che sono modalità della struttura narrativa. La non-parola, il messaggio segnico comunicano.

Il linguaggio verbale è legato alla logica concettuale, al mondo della riflessione razionale in cui il ruolo dell'io si manifesta con le sue potenzialità di autonomia e di controllo. La narrazione biografica non può essere recepita soltanto come esposizione cronachistica di vicende e fatti, bensì ascoltata come riflessione che tra i labirinti della memoria promuove connessioni significative nella successione degli eventi ancorati ad una storia personale. Il silenzio, che psicologicamente appare legato all'immediatezza emotiva, si presenta sociologicamente come linguaggio alternativo o integrativo: non è ce-

sura o sospensione della parola, ma pausa comunicativa, modalità stessa della parola all'interno di un percorso narrativo.

Nell'approccio biografico il silenzio soddisfa un duplice ruolo, perché c'è il silenzio deliberato del ricercatore che è ascolto in atto, volontà di ascoltare; e il silenzio del narratore che scioglie il soggetto dal potere vincolante della parola offrendo contrappunti semantici irripetibili, in cui emozioni contenute o sottintese si accompagnano spesso a un disincantato realismo narrativo.

Parola e silenzio ripetono naturalmente i connotati culturali di una situazione specifica portando l'attenzione dell'osservatore su più ampi tragitti storici che offrono ulteriore materiale di riflessione e allargano l'orizzonte conoscitivo verso forme più complete e definite, al di là delle immagini della ricostruzione mnemonica, nello spessore delle cose che hanno contrassegnato nel tempo interi patrimoni di vita. L'unità soggettiva che presiede il racconto biografico non è del resto un'unità isolata, ma situata in un ambiente con altre unità lungo una dinamica temporale. L'ascolto in ambito narrativo implica questo affacciarsi, oltre ogni polarizzazione schematica, su quei più ampi processi realizzati che costituiscono, come già osservato, il naturale retroterra storico e culturale di una vicenda personale.

Ma la fenomenologia del silenzio impegna il sociologo sulle frontiere di altre discipline, in particolare sulle frontiere della psicologia. Nel processo conoscitivo si inserisce infatti anche il nodo delle reazioni conscie e inconscie sia dell'osservato che dell'osservatore. Talvolta può affiorare un magma confuso dovuto alle relazioni non sufficientemente chiare tra l'area di lavoro del sociologo e l'area dello psicologo a cui possono aggiungersi le ricostruzioni dello storico. Ciò che Marc Bloch riconosceva nei fatti storici, identificati come veri e propri fatti psichici, può venire trasferito in campo sociologico: la preparazione del dialogo narrativo con le sue diverse ipotesi tematiche, il successivo rapporto interpersonale tra narratore e ascoltatore, denunciano la presenza di una annodatura trasversale che sembra avvolgere in momenti diversi osservatore e osservato nell'intreccio di simpatia e distacco, di partecipazione e diffidenza. In sede operativa tutto ciò assume un rilievo che non può essere sotto-stimato dalle garanzie della avalutatività.

Le fasi operative dell'ascolto non si sottraggono ad una serie di passaggi problematici e le tecniche di conduzione abbracciano dinamiche di non facile caratterizzazione. La fenomenologia dell'ascolto non contempla, come già osservato, uno schema preordinato di criteri operativi generalizzabili, ma si snoda liberamente nelle diverse fasi dell'azione narrativa; essa varia infatti in relazione a due fondamentali presupposti:

a) alle esigenze di un'informazione preventiva circa il valore e la rilevanza, positiva o negativa, dell'ascolto nell'ambito della cultura a cui appartiene il narratore; cioè alle condizioni di possibilità di una presenza non meramente formale del soggetto ascoltante;

b) al fatto che la stessa narrazione biografica non è vincolabile a procedure prestabilite, ma guidata piuttosto da criteri aperti affidati alla libertà argomentativa del soggetto narrante. L'ascolto si identifica in un'attenzione continuamente rinnovata che coinvolge, in modo per così dire privilegiato, la responsabilità del ricercatore.

L'ascolto dunque non è polo di riferimento di rapporti docili, statici, ma di rapporti attivi alimentati dalle interazioni dei soggetti del dialogo narrativo; non si identifica in un ruolo meccanicamente oggettivo dotato di un'anonima neutralità garantita dalle modalità operative, bensì in un ruolo dinamico connesso a quello degli altri soggetti del dialogo biografico. Volendo usare un linguaggio letterario si può dire che nella relazione parola-ascolto, in sede operativa, si intrecciano contenuti dalle tonalità imprevedute, impulsi emotivi, immagini, soggettività e profili personali che non è possibile scoprire e determinare a priori o fissare in una prospettiva rassicurante, ma soltanto accogliere *in itinere* lungo i recuperi mnemonici del narrante e le sottigliezze dell'analisi grazie a cui viene accolta la ricchezza concreta di un'esperienza di vita.

La narrazione biografica può infatti presentarsi all'ascolto in modo discorsivo, ma contenere anche immagini e richiami preconsce o inconsci in cui la memoria o il vissuto sepolto possono rappresentare un recupero narrativo dolente: è qui che il ricorso agli statuti di riferimento della psicologia può offrire al sociologo suggerimenti fecondi (Carlotti, 1984). Esiste infatti un rapporto di complementarità tra il terreno di analisi dello psicologo e il quadro di realtà affidato all'interpretazione del sociologo; ma non vanno ignorate le difficoltà del sovrapporsi, e della relativa enucleazione, dell'inconscio che è parte fondamentale dell'umanità di ogni soggetto con il carico di socialità (che potrebbe anche definirsi inconscio sociale) che è alle radici del vissuto di ogni individuo.

C'è del resto, adlerianamente, una « logica della vita collettiva » che si fonde e si intreccia nell'esperienza soggettiva; ci sono livelli differenziati di integrazione sociale relativi al grado di partecipazione emotiva ad una situazione e ad un ambiente. Esistono, secondo l'assunto di Halbwachs, « spazi sociali » della memoria in cui l'immagine del passato si accorda con le idee dominanti della società nel presente. La conservazione del passato attraverso la memoria è un fenomeno dinamico alimentato da un duplice angolo visuale: quello del singolo soggetto e quello della coscienza collettiva.

va. C'è insomma qualcosa che sta dietro a ciò che viene raccontato e che fa parte di un disegno apparentemente esauriente di una storia di vita.

La conduzione operativa dell'ascolto non sfugge al rischio di scadere in una prassi abitudinaria, acritica, non fondata su ipotesi in grado di distinguere la natura della comunicazione orale in sociologia da ogni altro tipo di colloquio o dialogo realizzato con le tecniche dell'oralità. La differenza non è soltanto di natura tecnica ma altresì di natura istituzionale, che non riguarda tanto gli obiettivi quanto le modalità esecutive e la struttura dei rapporti tra i soggetti del dialogo o del colloquio. La situazione di dialogo, in altri termini, varia in rapporto all'organizzazione e ai contenuti tematici della ricerca; e l'ascolto, in sede sociologica, varia nelle sue modalità in obbedienza al rapporto che si instaura tra i protagonisti del dialogo. Le variabili personali dell'osservatore come dell'osservato, non quantificabili né sempre esplicite, intervengono poi nel dialogo con il loro carico di ambiguità e di indeterminatezza assoggettato in sede interpretativa alla individuazione e alla rimozione.

Ma la parola non è l'oggetto esclusivo dell'operazione di ascolto; i linguaggi e i processi comunicativi non verbali sollecitano un'attenzione non inferiore a quella concessa alla pura narrazione. Alcuni comportamenti non verbali (gesti, sguardi, silenzi improvvisi, mutamenti di attenzione) possono infatti raggiungere una potenzialità comunicativa che la parola non conosce, dati i margini di calcolata riflessione del messaggio verbale pur nella scioltezza del narrare. Vi sono comportamenti non verbali emblematici, il cui significato simbolico è decifrabile solo all'interno della cultura a cui appartiene il soggetto narrante. È in tal senso che ogni situazione di ascolto si presenta irripetibile.

Dipende infine dall'ascolto — da *come* si ascolta — la stesura scritta del documento. L'ascolto *continua* nella stesura scritta; anche i messaggi non verbali entrano nel documento scritto secondo modalità che non possono risolversi nella riproduzione puntigliosa e persino banale della parola ascoltata. La pagina scritta non elimina il documento orale, non può cioè rappresentare una cesura tra la fonte orale e la trasposizione della stessa nei segni grafici. Privilegiare la pagina scritta ritenuta pienamente sostitutiva del messaggio orale è cedimento ad una tradizione culturale prigioniera di una razionalità venuta impoverendosi attraverso la rinuncia a quel carico di riflessioni, di recupero mnemonico, di dialettica, di rapporti soppesati e di spirito critico che la parola consente attraverso il dialogo aperto e l'intelligenza contemplativa dell'ascolto. La ricostruzione di un percorso di vita può raggiungere infatti l'efficacia e la compiutezza

tezza della semplicità sottratta alle insidie e alle mediazioni dell'elaborazione scritta.

Naturalmente l'assetto della trasposizione scritta, la distribuzione del materiale raccolto, la traduzione di un discorso vivente e animato in un documento necessariamente non più modificabile, comportano difficoltà che non sono soltanto di natura tecnica ma coinvolgono, senza interposizioni, il patrimonio di cultura e le garanzie professionali del ricercatore. Il contenuto di un racconto orale non può configurarsi come una superficie plasmabile in cui il sociologo possa liberamente imprimere la sua impronta interpretativa, bensì come una superficie mobile, già arata, costruita sulla base dei ritmi mnemonici della narrazione biografica. A tal riguardo, in fase di organizzazione del materiale raccolto, la collocazione della punteggiatura entra nella geometria della stesura con pretese semantiche. È qui che si verifica quella metanoia epistemologica nello scavo interpretativo del sociologo che sospende il formalismo della logica tradizionale: i ritmi della memoria non sono guidati da nessi culturali cronologicamente ordinati, ma piuttosto dalla estemporaneità e casualità delle sollecitazioni psicologiche vincolate alle scale di valori attraverso cui viene ravvivato il ricordo.

I tempi del racconto orale non coincidono infatti con i tempi della fonte scritta; la fonte scritta esige una forma, un disegno, anche a scapito della ricchezza del contenuto; tanto più che la fonte orale è una fonte totale, cioè non costituita soltanto da ciò che è detto o narrato, ma dalla persona che dice e parla legata ad un proprio patrimonio culturale, ad un vissuto da cui dipendono gli stessi modi e forme del narrare. Nella stesura scritta il ricercatore non copre dunque il ruolo di ripetitore; e lo strumento a disposizione, il registratore, può rappresentare una garanzia non esauriente. Annotazioni a latere giovano alla completezza del documento. Il testo scritto deve mantenere le tracce dell'azione narrativa.

Nella fenomenologia dell'ascolto trova posto la stessa lettura, perché la lettura è la continuazione della scrittura attraverso la mediazione dell'ascolto. Il lettore viene guidato dal linguaggio scritto non solo attraverso i contenuti ma anche attraverso la curiosità, l'attrazione, la simpatia e la suggestione che in diversi modi possono sprigionarsi dalla narrazione biografica che l'ascolto ha confermato materia viva e reso oggetto di comunicazione. Il lettore è una presenza implicita; ma anche se resta in fondo un'astrazione non è presenza puramente simbolica perché completa il circuito comunicativo della situazione narrativa. Il lettore è un destinatario influente che riflette per la sua parte un sistema di cultura coi suoi modelli e i suoi orientamenti di valore.

Il campo di attenzione a cui è chiamato il sociologo nelle fasi operative dell'ascolto copre dunque un ventaglio molto vasto di orizzonti e di itinerari critici, introducendo nel dialogo narrativo variabili non scontate, ben lontane da ogni carattere o intenzione di ovvietà. Il ruolo dell'ascolto risponde ad una insostituibile centralità non diluibile in un distratto *divertissement*, ma identificabile in una razionalità in cammino capace di assicurare orizzonti di oggettività secondo un ordine metodologico che si materializza nella tessitura stessa delle cose, nei significati e nei valori della quotidianità storica, dove i paesaggi sociali sono anche inattesi e il mutare dei ritmi della temporalità è fondamento delle condizioni di criticità dell'analisi sociologica.

PIETRO CRESPI

Bibliografia

- A. ADLER, *Conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, 1975.
M.A. BONFANTINI, A. MARTONE (a cura di), *Specchi del senso. Le semiotiche speciali*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
A.L. CARLOTTI, *Storia, psicologia, psicanalisi*, Angeli, 1984.
G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, 1985.
F. FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Laterza, 1981.
F. FERRAROTTI, *La storia e il quotidiano*, Laterza, 1986.
F. FERRAROTTI, *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, 1987.
M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, Unicopli, 1987.
M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, 1976.
A. PORTELLI, *Biografia di una città*, Einaudi, 1985.
A. PORTELLI, *Il testo e la voce*, Manifesto Libri, 1992.
J.P. ROOS, *Biografie, autobiografie, vite reali: il metodo delle storie di vita*, in « La critica sociologica » n. 99, 1991.

I nuovi giochi dei giovani: fantasia e soggettività

In questi ultimi anni qualcosa è cambiato nel modo di giocare dei giovani e degli adolescenti. Il cambiamento più rilevante, che è sotto gli occhi di tutti, riguarda i videogiochi. Non si tratta solo di questo: i videogiochi sono un fenomeno di massa intorno al quale si esprimono fenomeni apparentemente di minore entità, che concorrono a delineare una mutazione culturale di grandi proporzioni.

La diffusione del gioco tra i giovani è da mettere in corrispondenza con l'enorme spazio sociale conquistato dal *leisure time* nella società industriale. Come ha sottolineato a suo tempo Joffre Dumazedier¹, il « tempo dello svago » presuppone il « tempo del lavoro » come attività separata e soggetta ad una scelta individuale, una condizione questa che viene soddisfatta solo in una società moderna, burocratizzata, urbana, tesa a razionalizzare l'uso del tempo. Il gioco, a parte il gioco infantile dei primissimi anni di vita, è già vissuto come « tempo libero » dal bambino in età scolare, come tempo sottratto allo studio, specialmente da quei bambini precocemente inseriti dalla famiglia in una fitta rete di attività « di sostegno » nelle quali spesso essi non possono esercitare alcuna attività di scelta.

Per alcuni autori il gioco è uno strumento di acculturazione: un modo per sperimentare e apprendere le pratiche sociali adulte². Diversa è l'opinione di psicologi come Piaget ed Erikson, secondo i quali il gioco è piuttosto assimilazione della realtà per mezzo di schemi e rappresentazioni che hanno lo scopo di dominarla³. Secondo un punto di vista più recente, il gioco si presenta come una

¹ J. Dumazedier, « Leisure », in *International Encyclopedia of the Social Science*, 1968, pp. 248-253; *Sociologia del tempo libero. Critica e controcritica della società industriale avanzata*, F. Angeli, Milano, 1978; e, ultimamente, *La révolution culturelle du temps libre*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988.

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

³ Cfr. J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1972; E. Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1975; e V. Valeri, « Gioco », in *Enciclopedia*, vol. VI, Einaudi, Torino, 1979, pp. 813-823.

una « realtà sociale condivisa » che si sviluppa intorno a una rete di rapporti stabili, continuativi, disinteressati e gratificanti⁴.

Negli adolescenti e nei giovani il gioco — come la moda e la musica — diventa un elemento caratterizzante nella costruzione dell'identità sociale, fino a costruire vere e proprie sub-culture, che si avvalgono di reti organizzative e pubblicazioni specializzate, come già accade da tempo per giochi tipicamente « adulti » quali il bridge, gli scacchi, il backgammon, oppure per il « gioco-spettacolo », come il calcio o lo sport agonistico in genere. Questo è un fenomeno recente che si è sviluppato in modo consistente tramite la diffusione di alcuni « giochi da tavolo » che hanno modalità di svolgimento tali da favorire la formazione di gruppi stabili. I giocatori si incontrano regolarmente in sedi private o associative, formano club e associazioni culturali, pubblicano *fanzines* e periodici regolarmente distribuiti, partecipano a *conventions* nazionali o locali nelle quali confrontano le loro esperienze, diffondono nuovi modelli di gioco e creano nuove situazioni di incontro per il futuro⁵. È un settore della vita sociale molto trascurato dagli studiosi, e che invece sta diventando — ed è già diventato in altri paesi come gli Stati Uniti, la Gran Bretagna e la Francia — un ambito privilegiato di osservazione. Intorno a questi « nuovi giochi » si crea un vero e proprio tessuto comunitario, tipicamente urbano, nato nelle grandi città e che ora si sta diffondendo anche nei centri minori. I giocatori hanno tratti culturali facilmente riassumibili: si tratta di maschi, adolescenti e giovani, altamente scolarizzati e con molta familiarità con il linguaggio informatico⁶.

Il gioco protagonista di questo cambiamento è stato il *role-playing game* (in italiano: gioco di ruolo), e ha una sua piccola storia che vale la pena di ricordare brevemente.

Tutto ebbe inizio nei primi anni del '900, e precisamente nel 1913, quando Herbert G. Wells pubblicò *Piccole guerre*⁷, un libricino di poche pagine e molte illustrazioni in cui il famoso scrittore di fantascienza tracciava alcune regole per giocare alla guerra con

⁴ In questo senso si muove la ricerca di G.A. Fine, *Shared Fantasy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

⁵ Un calendario fittissimo di incontri, che da qualche anno è in continua crescita anche in Italia, per opera di associazioni locali (tra le più note « Labyrinth », di Genova, e « Dragons' Lair » di Pavia) e di un network nazionale « Agonistika », dedicato all'organizzazione di attività torneistiche.

⁶ Cfr. L. Giuliano e A. Areni, *La Maschera e il Volto. Il mondo sociale e virtuale dei giocatori di ruolo*, Proxima editrice, Roma, 1992 (finanziamento del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica, quota 60%).

⁷ H.G. Wells, *Piccole guerre*, Sellerio, Palermo, 1990.

i soldatini di stagno sul pavimento di casa. Così il *Kriegspiel* veniva sottratto alle tetre e noiose lezioni delle scuole di guerra prussiane per diventare un vero e proprio « gioco dei re, per giocatori di condizione sociale più bassa »⁸. Dal piccolo regolamento di Wells ebbro origine, nel corso degli anni, una quarantina di regolamenti, anche molto sofisticati, per giocare il *wargame* « tridimensionale » nei più diversi scenari di battaglia. I più noti, ancora oggi, sono gli scenari delle guerre napoleoniche, ma non mancano le ricostruzioni di altre epoche storiche, come l'antichità o il rinascimento.

Intorno al *wargame* tridimensionale si formarono associazioni di appassionati che avevano lo scopo di diffondere il loro hobby ma anche di favorire studi e ricerche sull'argomento. Da qui si svilupparono diversi « filoni »: uno di questi, nei primi anni '50, portò un giovane americano di vent'anni, Charles Roberts, a rivoluzionare il mondo del *wargame* tridimensionale, con l'invenzione del *boardgame*, che sostituiva i soldatini con dei marcatori di cartone quadrati (*counters*), delle dimensioni di circa 1 cm di lato, e il terreno di gioco con una semplice mappa suddivisa prima in quadrati (*Tactics*, 1953) e poi, successivamente, in esagoni (*Gettysburg*, 1958). Il *boardgame* semplificava e rendeva commercializzabile un gioco che fino a quel momento era rimasto ristretto ad una cerchia di « amatori »⁹.

Wargame e *boardgame*, per quanto diversi nelle modalità di gioco, hanno in comune il fatto di essere ricostruzioni storiche della parti di un conflitto armato: giocare significa anche mettere a confronto diverse scelte tattiche e strategiche, effettuando delle vere e proprie « simulazioni » dello scenario di guerra. I giocatori si sentono coinvolti nella situazione simulata in modo molto più diretto che in qualsiasi altro gioco¹⁰. Le regole stesse hanno anche questa funzione secondaria di mettere per qualche ora il giocatore nella condizione di fingere di essere qualcun altro, il che viene vissuto da molti come un'attività rilassante e gratificante. È la *mimicry* di Caillois¹¹, un universo chiuso e convenzionale all'interno del quale viene accettata da tutti l'illusorietà della finzione.

In un certo senso i giocatori di *wargames* e *boardgames* hanno spesso la sensazione di sentirsi come un comandante in battaglia alle prese con informazioni distorte, con problemi di disciplina, con

⁸ *Idem*, p. 19.

⁹ Cfr. G. Saladino, *Introduzione ai giochi di guerra*, Mursia, Milano, 1979.

¹⁰ Ciò che non accade normalmente nei giochi di carte, di tavoliere, ecc. Un giocatore di scacchi non si identifica nel Re, mentre un giocatore di *wargame* prova frequentemente la sensazione di essere Napoleone o il generale Lee.

¹¹ R. Caillois, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano, 1981.

portaordini che non giungono a destinazione, ecc. Da qui ha origine una vera e propria rivoluzione nel mondo del gioco: il *role-playing game*, tradotto un po' impropriamente in italiano con « gioco di ruolo ». Descrivere nei dettagli la nascita di questa « idea » sarebbe troppo lungo¹². Basti dire che essa nacque all'interno di diversi gruppi di giocatori americani di *wargame* che praticano il gioco in una versione non storica, ma di ambientazione « *fantasy* medievale », con incantesimi, maghi, draghi, armi magiche e creature fantastiche. Una particolare sezione del regolamento di gioco consentiva il combattimento tattico « uomo contro uomo », il che era già un'innovazione, perché sia nel *wargame* che nel *boardgame* la regola era che il soldatino o il marcatore rappresentavano dieci, venti o anche cento uomini.

Su questa base, Gary Gygax e Dave Arneson svilupparono in collaborazione tra loro un nuovo sistema di gioco — *Dungeons & Dragons* — pubblicato per la prima volta nel gennaio del 1974. Esso prevedeva una quantità considerevole di elementi che non si erano mai visti prima: un gruppo di giocatori che collaborano tra di loro per trovare una soluzione finale all'interno di una storia avventurosa; personaggi da interpretare come in una specie di finzione « teatrale »; punteggi per premiare i personaggi simulando il loro « apprendimento » all'interno del gioco; un giocatore che svolge la funzione di « conduttore » ed « ambiente » del gioco stesso.

Il *role-playing game* incontrò immediatamente il favore degli appassionati ed ebbe una diffusione superiore alle aspettative degli stessi autori. Va sottolineato che, fino a quel momento, il gioco di simulazione, rappresentato quasi esclusivamente dalla simulazione bellica, era un hobby riservato a una élite di giocatori, disposti a sobbarcarsi lo studio di regole rigide, complesse e ad impegnarsi in partite interminabili. Il nuovo gioco « di interpretazione di un ruolo » si presentava invece come un gioco d'avventura e di narrazione, nel quale solo il Master, il direttore di gioco, era obbligato a conoscere le regole; gli altri giocatori potevano apprenderle a poco a poco, e comunque era implicito e caratterizzante per lo svolgimento del gioco stesso che vi fosse sempre un « gap » incolmabile tra quanto era a conoscenza del Master e quanto era a conoscenza dei giocatori. La stessa lunghezza delle partite non era più un problema, perché il gioco poteva essere interrotto in qualsiasi momento per essere ripreso successivamente come un vero e proprio racconto, giungen-

¹² Per un approfondimento, si veda: L. Giuliano, *In principio era il drago*, Proxima editrice, Roma, 1991.

do immediatamente a dar vita ad « episodi » collegati tra di loro in modo seriale, nella migliore tradizione delle saghe *fantasy* cui era ispirato per l'ambientazione.

Da allora sono passati quasi vent'anni e il gioco di ruolo ha subito trasformazioni e innovazioni molto significative. Prima di tutto sono state introdotte quasi subito altre ambientazioni oltre a quella *heroic fantasy*, anche se questa rimane la più gradita dal pubblico, specialmente dai più giovani. Fantascienza, spionaggio, avventura pulp degli Anni Trenta, romanzo storico, *cartoons* e orrore metropolitano, tutto l'immaginario prodotto dal cinema e dalla letteratura in questi ultimi cento anni è stato preso ad ispirazione diretta o indiretta per un gioco di ruolo.

In secondo luogo, i sistemi di regole si sono semplificati, orientandosi sempre più a favorire il *role-playing* (l'interpretazione del ruolo) rispetto al *game* (il modello di simulazione), visto oggi in funzione esclusivamente strumentale alla costruzione di un universo simbolico condiviso, atto a dare coerenza e continuità ad una produzione fantastica che è fatta per essere fruita collettivamente. In altre parole le regole hanno solo lo scopo di permettere ai giocatori e al Master di condividere il loro sogno, piuttosto che di modellizzare una realtà di riferimento.

Infine si è abbassata la fascia di età dei giocatori. Non ci sono ricerche quantitative così numerose e confrontabili tra di loro per poter convalidare questa affermazione sul piano empirico, ma una ricerca compiuta dallo scrivente in Italia nel 1991 ha rilevato un 52,5% di giocatori di età inferiore ai 19 anni, tra i quali il 5,1% appartenente alla fascia di età 11-14 anni¹³. Considerato che il campione era costituito da giovani iscritti a competizioni pubbliche nazionali, è facile intuire che i più giovani abbiano maggiori difficoltà a presentarsi a queste manifestazioni e che quindi le loro componenti sia sottostimata. A convalidare questa tendenza — che è riscontrabile a livello internazionale — c'è comunque l'osservazione e l'esperienza degli organizzatori di queste manifestazioni e la diversificazione dell'offerta di mercato da parte delle società produttrici di giochi.

¹³ Cfr. L. Giuliano e A. Areni, *op. cit.* Questa ricerca, tra l'altro, dovrebbe mettere fine a tutte le polemiche sorte intorno alla presunta « nocività » del GdR e certe assurdità sulle caratteristiche « devianti » dei giocatori. Questa polemica è rimbalzata anche sulle pagine di questa rivista; v. M.C. del Re, « Fantastiche cacce e autentiche morti » in *La Critica Sociologica*, 88, inverno 1988-89, pp. 24-41; e, in risposta, L. Giuliano, « Il Gioco di Ruolo come paradigma del sociale », in *La Critica Sociologica*, 97-98, primavera-estate 1991, pp. 59-75. In questi ultimi anni, anche altre ricerche compiute negli Stati Uniti sono giunte ad identiche conclusioni; cfr. A. Simon, « Emotional stability pertaining to the game of Dungeons & Dragons », in *Psychology in the Schools*, vol. 23 (4), Oct. 1987, pp. 329-332.

Negli ultimi anni le più note case editrici di giochi di ruolo hanno messo in produzione sistemi studiati appositamente per ragazzi di età anche inferiori ai 10 anni, che era fino a poco tempo fa la soglia minima suggerita per questo tipo di gioco¹⁴.

D'altra parte il *role playing game* ha generato alcuni « prodotti » collaterali che hanno fatto presa soprattutto nella componente più giovanile. Uno di questi, il libro-game, ha avuto un successo di pubblico senza precedenti, superiore al gioco di ruolo stesso. Il libro-game, che è quella curiosa forma di racconto spezzettato in paragrafi numerati, per molti giovanissimi in età scolare, è diventato la prima forma di letteratura scelta autonomamente e non imposta dalla scuola o dagli adulti come spesso accade. Il principio di base del libro-game è quello dell'avventura « in solitario ». Ovviamente non è un vero e proprio gioco di ruolo, ma ne suggerisce la forma narrativa. Il lettore diventa un personaggio-protagonista e la lettura diventa un percorso all'interno di un labirinto scandito da paragrafi che rimandano dall'uno all'altro fino alla soluzione possibile (o a una delle soluzioni possibili) della storia.

Il libro-game, benché anticipato da autori prestigiosi come Borges e Quenau si è sviluppato nel contesto culturale creato dal *role-playing game* e ne riprende direttamente le modalità. In alcuni sviluppi più recenti la lettura del libro-game diventa una lettura collettiva — a due, a tre o a quattro — che sconfinava nel vero e proprio « gioco di società » all'interno del quale era nato.

Anche i giochi per computer, benché abbiano avuto uno sviluppo indipendente dal gioco di ruolo, ne sono stati direttamente influenzati. Dai giochi di avventura testuale che ormai appartengono alla preistoria (benché si tratti di giochi diffusi tra i primi *home-computers* alla fine degli anni 70) ai veri e propri giochi di ruolo in grafica ad alta risoluzione dei modelli più recenti, l'esplorazione dei mondi immaginari riprodotti dal computer si accompagna alla « creazione » di veri e propri personaggi che ricordano molto da vicino il *role-playing game*¹⁵. L'interpretazione del ruolo è molto schematica e legata essenzialmente a scelte guidate dal programma-

¹⁴ Tra i più noti si possono ricordare: *Heroquest*, un gigantesco successo internazionale della Milton Bradley, seguito da *Starquest* e da *Battlemaster* (un *wargame* per i più piccoli); e le versioni semplificate di un gioco di ruolo ispirato al mondo di Tolkien (Il gioco d'avventura del Signore degli Anelli, edito Italia da Stratelibri), e dello stesso capostipite, *Dungeons & Dragons Game* (edito in Italia dalla Editrice Giochi).

¹⁵ Tra i giocatori sono molto noti i giochi della serie *Ultima*, e il recentissimo *Alone in the dark*, ispirato direttamente a un gioco di ruolo « da tavolo ». La transizione dal gioco da tavolo al gioco per computer è sempre più frequente, pari a quella che già si verifica da tempo tra film e gioco d'avventura (per esempio quelli prodotti dalla Lucasfilm).

tore, ma la sensazione che viene suggerita dal gioco è quella stessa sensazione di identificazione e soggettività che è alla base del gioco di ruolo.

Il video-gioco, specialmente nella sua versione su *console*, e cioè su macchine costruite appositamente per il gioco e collegabili al televisore casalingo, ha avuto una diffusione capillare in tutte le famiglie ed è diventato rapidamente la forma di gioco preferita dai giovani e dai giovanissimi. Questa è un'esperienza comune e quotidiana che chiunque può fare e che oramai non stupisce più nessuno. Bambini, anche di età pre-scolare, dimostrano una perizia davvero impensabile fino a qualche anno fa nel maneggiare apparati tecnologici sofisticati, nel controllare con pulsanti e manopole lo sviluppo del gioco sullo schermo e nel reagire con grande prontezza di riflessi alle sollecitazioni e alle scelte che esso impone ad ogni passo. Anche i video-giochi su « piattaforma », come vengono chiamati dagli esperti, propongono sempre un personaggio che viene guidato dal giocatore in un'avventura d'azione frenetica che si svolge in un mondo di fantasia tutto da esplorare¹⁶.

Una caratteristica comune a tutti questi tipi di giochi, meno forse il libro-game che rappresenta un caso a sé stante, è quella di avere un pubblico di giocatori quasi esclusivamente maschile. I giocatori di ruolo in tutto il mondo presentano una componente maschile superiore al 90%¹⁷ e anche i video-giochi presentano una situazione analoga. Dal punto di vista sociologico il fenomeno è interessante ma non sorprendente. È equivalente a quanto già accade in molte attività di tempo libero come il calcio, la pesca, il poker, che vede una partecipazione quasi esclusiva del pubblico maschile. Inoltre la scarsa partecipazione delle donne al « mondo del gioco » in genere è cosa nota, anche se non ancora sufficientemente studiata. Le cause possono essere molte: c'è chi ritiene che vadano ricercate in una generale accentuazione della violenza — sebbene simbolica — come tema centrale e caratterizzante di molti di questi tipi di gioco (il che poi non è affatto vero, per quanto riguarda il gioco

¹⁶ Il più famoso di questi è *Super Mario Bros* della Nintendo. Anche in questo caso vanno ricordati, per inciso, alcuni interventi sulla stampa in riferimento alla presunta nocività dei videogames. Sul piano educativo sembra che si tratti, anche in questo caso, soltanto di pregiudizi: non c'è nessun rapporto tra scarsa riuscita scolastica, minore partecipazione alle attività sportive, minore sviluppo delle capacità di comunicazione sociale e interesse per i videogiochi; cfr. E.A. Egli e L.S. Meyers, « The role of video game playing in adolescent life: Is there reason to be concerned? », in *Bullettin of the Psychonomic Society*, vol. 22 (4), Jul. 1984, pp. 209-312.

¹⁷ Questo è il dato rilevato sia nella ricerca di cui alla nota precedente (L. Giuliano e A. Areni, *cit.*) che nelle poche ricerche di mercato compiute negli Stati Uniti e in Francia.

di ruolo); e c'è chi invece ritiene che durante la fase adolescenziale che più è interessata alla socializzazione del gioco, la giovane donna coltivi già interessi interpersonali più maturi e impegnativi che la portano lontano da questo tipo di distrazioni.

Ciò che tutti questi modelli di gioco hanno in comune è la loro funzione di alleggerimento della realtà quotidiana. Nel gioco la società si presenta, seguendo una brillante intuizione di Victor Turner, al suo « modo congiuntivo », come spazio del desiderio, della volontà, del fantasticare; in opposizione al « mondo indicativo », quello in cui la società si presenta come spazio del dovere, della costrizione, della razionalità, tipico dell'industria e della burocrazia¹⁸. In altri tempi il bisogno di evasione e libertà si è espresso nella forma di viaggio: la ricerca di spazi in cui manifestare la sorpresa, la meraviglia, la diversità, il non conosciuto. Sull'idea di viaggio come avventura si è fondata gran parte della letteratura dell'Ottocento e del Novecento. Oggi, il disincantamento del mondo si esprime anche nella impossibilità di realizzare l'avventura che viene affidata soprattutto alla fantasia: « Il gioco è allora l'avventura trasferita nella complessità del mondo moderno »¹⁹.

I giochi della « nuova generazione » sono tutti caratterizzati da questo bisogno di « uscire dal mondo » e sono specificatamente rivolti a favorire quella identificazione di ruolo che permette, attraverso la maschera, di esprimere la sua funzione liberatoria. Sono modelli di gioco che esaltano la soggettività del giocatore e la sua creatività, ponendolo spesso in diretta competizione con se stesso piuttosto che con gli altri giocatori. Schemi di gioco che fino a qualche tempo fa gli stessi esperti avrebbero faticato molto ad accettare come « giochi ». Questo è particolarmente vero per il gioco di ruolo (cooperazione, regole flessibili, gioco seriale e infinito) ma anche per molti giochi per computer che si presentano nella forma dell'esplorazione più che in quella dell'enigma.

Bisogno di comunità, alleggerimento della realtà, creazione di una realtà fittizia in cui l'ordine non sia un dato completamente esterno e fuori controllo, esaltazione della soggettività, sono tutti caratteri che si incontrano frequentemente nei giovani e nei giovanissimi che si avvicinano a questo nuovo modo di giocare. Viene spontaneo ritornare con la memoria a quel concetto di autorealizzazione anticipato da Abraham Maslow negli anni '50²⁰ ed espresso più tardi in una forma « sociologica » da Ronald Inglehart con il

¹⁸ Cfr. V. Turner, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 220.

¹⁹ C. Mongardini, *Saggio sul gioco*, F. Angeli, Milano, 1990, p. 59.

²⁰ A.H. Maslow, *Motivazione e personalità*, A. Armando, Roma, 1973.

termine di « postmaterialismo »²¹. Giocatori che rivendicano nel gioco uno spazio di libertà espressiva, al di fuori degli schemi cui spesso li costringe la società adulta. Un settore in cui non mancano le spinte anticonformistiche, anche perché — ma questo vale soprattutto per il gioco di ruolo — si tratta di uno spazio non del tutto occupato dall'industria culturale, un po' come accade con la musica rock, sempre in bilico tra controcultura e consumismo.

Non ci sono vere e proprie conclusioni da trarre da questo breve « sondaggio » in un mondo tanto poco conosciuto come quello del « gioco giovanile ». Va segnalata però una coincidenza: quella che accomuna le tendenze fin qui illustrate e un certo mutamento riscontrato da alcuni studiosi nel paradigma dominante dello sport contemporaneo, il cosiddetto « modello californiano »²² che esalta valori di tipo individualistico ed edonistico, il bisogno di avventura, la ricerca di sensazioni forti, ma anche un rapporto « dolce » con l'ambiente naturale e un rifiuto della competitività diretta. Un invito a considerare attentamente la pratica sociale del gioco come un indicatore sensibile delle dinamiche e dei mutamenti sociali: « il modo in cui le persone giocano ci rivela più cose sulla loro cultura di quante ce ne riveli il modo in cui lavorano, poiché ci fa penetrare i loro "valori del cuore" »²³.

LUCA GIULIANO

²¹ R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano, 1983.

²² Cfr. N. Porro, *L'imperfetta epopea*, Clup, Milano, 1989, p. 90 e sgg.

²³ V. Turner, *op. cit.*, p. 220.

Sigmund Freud e Max Weber: eros e carisma come forze salvifiche

L'accostamento tra Sigmund Freud e Max Weber può sembrare singolare. Pilastri teorici di due diverse discipline, questi due autori hanno tuttavia molto in comune: il momento storico in cui vivono, che è un momento di crisi per l'Occidente, la comune cultura germanica, l'estrazione sociale borghese, la visione politica liberale, il razionalismo, il concetto che hanno delle masse e la fede nell'individuo. Le loro analisi delle dinamiche sociali sono spesso collimanti e complementari; Eros e Carisma assumono in tale contesto un ruolo per molti versi analogo.

Tutta la problematica relativa alla funzione dell'autorità collega la psicoanalisi con la teoria politica tradizionale e la tematica della libertà. La dialettica dei due binomi istituzione-coercizione e statu nascenti-libertà costituisce il punto dolente di molte superbe costruzioni sociologiche (si pensi a quella parsonsiana) e ha non poco rilievo nella seguente trattazione. Al complesso rapporto status quo-innovazione va ricondotto il duplice carattere delle masse che sono a un tempo schiave e padrone. Freud e Weber si ritrovano al cospetto di una massa schiava, sorta di gregge di leboniana memoria, che auspicherebbero padrona; Eros e Carisma sono le forze atte a redimerla, forze peculiari e personali dell'individuo, nonostante il loro straordinario rilievo storico-sociale.

Per comprendere meglio la portata salvifica ed evolutiva che Eros e Carisma assumono nei due autori, dobbiamo dunque prendere in esame la loro concezione delle masse e della modernità; concezione pessimistica senz'altro storicamente condizionata, in quanto nasce da una disincantata osservazione della realtà del tempo. La visione negativa e paternalistica delle masse sembra gettare pesanti ombre sulla possibilità della democrazia, tuttavia non ci troviamo di fronte a due pensatori reazionari. Nei due autori l'osservazione del contingente si fa critica, ricerca di alternative, tensione verso un ideale da inverare; è questo il senso più profondo della loro speculazione, che fa della politica (in Weber) e del processo di inciviltamento (in Freud) temi centrali. A partire da questa tensione etica si delinea la valenza salvifica di Eros e Carisma.

La riflessione di Weber sul Carisma e sul suo ruolo nella dinamica del mutamento ha come base l'interazione di capo-élite-massa, ciascuno ha un suo ruolo per via della radicale eterogeneità umana. Tale posizione è perfettamente condivisa da Freud: a suo avviso fa parte dell'innata e ineliminabile disuguaglianza tra gli uomini il fatto che essi si dividano in

capi e seguaci (OSF* 11, p. 301). La prima forza discriminante è la natura che « concendendo ai singoli le più diverse doti fisiche e attitudini spirituali ha istituito ingiustizie contro cui non c'è rimedio » (OSF 10, p. 601). Illuminante in proposito è il comune riferimento bibliografico di Freud e Weber a « Psicologia delle folle » 1895, di Gustave Le Bon.

Nel tracciare un quadro generale dei fenomeni di massa, punto di partenza per ulteriori approfondimenti, in « Psicologia delle masse e analisi dell'io » 1921, Freud si avvale di abbondanti spunti leboniani. Emerge quanto segue: nella massa l'eterogeneo si fonde nell'omogeneo, scompaiono le acquisizioni individuali e la personalità propria di ciascuno, l'attività intellettuale diminuisce, emergono i caratteri propri della « massa psicologica ». La massa è anonima e perciò irresponsabile, non reprime le sue tendenze inconscie, il fattore numerico le conferisce un senso di onnipotenza, giunge subito agli estremi. Credula e influenzabile, la massa è sensibile alla forza magica delle parole e delle formule indipendentemente dal loro contenuto, rispetta la forza, l'autorità, la tradizione, vuole essere dominata. Il comportamento morale della massa può essere sia superiore che inferiore rispetto a quello del singolo, in base all'ideale abbracciato.

Freud evidenzia come la regressione psicologica si attenni nelle masse altamente organizzate, tuttavia i fenomeni di dipendenza nella società umana sono ben più diffusi, si pensi a « quanto poco coraggio e originalità personale vi siano, fino a che punto l'individuo sia condizionato dagli influssi di un'anima collettiva come le caratteristiche razziali, i pregiudizi di classe, l'opinione pubblica, ecc. » (OSF 9, p. 305). Per chiarire ulteriormente le dinamiche di massa, scondo Freud, è utilissimo soffermarsi sulla figura del capo e sulle sue doti personali. Le Bon sostiene che il capo ha una profonda fede in una idea: idee e capi sono dotati di una potenza misteriosa e irresistibile, il « prestigio »; solo in virtù della sua possente fede nell'idea il capo anima e trascina la moltitudine priva di volontà.

Per Weber l'influenza di un individuo straordinario è causa dell'innovazione stessa, altrimenti incomprendibile alla luce dell'orientamento umano verso l'uniformità; il mutare delle condizioni di vita esteriori, anche se fattore concomitante, da solo non giustifica la creazione. La relazione soggetto influenzante — soggetto influenzato assume spesso la forma dell'imitazione compiuta in modo razionale o in conformità alla « psicologia di massa ».

Il demos, in quanto massa inarticolata, non può autoamministrarsi, ma viene amministrato, ciò che può cambiare è la modalità di selezione dei dominanti e il grado di influenza che il popolo esercita, tramite l'opinione pubblica, su contenuto e direzione dell'amministrazione.

Il concetto di democrazia applicato alle organizzazioni di massa ha dato vita a formazioni sociali lontanissime dall'« idealtipo » di « democrazia pura ». La « democrazia pura » può esistere soltanto laddove i consociati rappresentino un gruppo omogeneo e ristretto; l'amministrazione si fonda allora su relazioni personali paritetiche e non vi è alcuna alienazione sociale reciproca. « Appena sorge una differenziazione economica nasce

* La sigla OSF indica S. Freud, « Opere », edizione diretta da C.L. Musatti, voll. 12, Torino, Boringhieri, 1967-1980.

la possibilità che i proprietari in quanto tali prendano in mano le funzioni amministrative » (M. Weber, « Economia e Società », vol. 2, Milano, Edizioni di comunità, 1968, p. 256), perché hanno l'agio per assolverle come professione secondaria; l'amministrazione democratica diretta si trasforma allora in un potere di notabili. I notabili vista la loro posizione di prestigio e di superiorità economica, possono facilmente mobilitare in modo clientelare una truppa di protezione contro aspirazioni « più genuinamente democratiche », sorgono così i partiti, formazioni in lotta per il potere, articolate in una struttura di potere.

Quando la formazione sociale supera una certa misura quantitativa o quando la differenziazione qualitativa dei compiti dell'amministrazione li rende difficoltosi per uno qualsiasi dei consociati che sia designato dal turno, dal sorteggio o dall'elezione, sorge una particolare formazione sociale permanente, con istruzione ed esperienza, per gli scopi dell'amministrazione. La democrazia di massa si amministra tramite professionisti retribuiti, funzionari le cui carriere e i cui compiti sono stabiliti da precise regole. Alla democratizzazione della società si accompagna la burocratizzazione che nasce dalla lotta democratica contro il potere dei notabili. La burocrazia quale formazione permanente è al tempo stesso struttura e mezzo di potere, strumento e trappola essenziale e infrangibile della democrazia. In qualunque modo siano selezionati i funzionari facenti parte dell'organizzazione burocratica, il destino delle masse è sempre più vincolato al suo corretto funzionamento, in ambito pubblico e privato. La burocrazia è divenuta l'impalcatura stessa della società. Funzionari e dominati hanno una « disposizione inculcata » a inserirsi con obbedienza nel meccanismo amministrativo, ciò rende quasi impossibile « la creazione violenta di formazioni di potere assolutamente nuove » (op. cit. 2, p. 290-291): può cambiare il capo ma l'apparato rimane immutato. Il detentore del potere nei confronti dei funzionari qualificati è come un dilettante nei confronti di uno specialista. La burocrazia coltiva tale superiorità mantenendo segrete cognizioni e intenzioni, il segreto d'ufficio è una sua scoperta specifica.

Con l'avvento della burocratizzazione si affaccia sullo scenario della società moderna lo spettro della « pietrificazione », della fossilizzazione, del congelamento emotivo, di quell'impoverimento o perdita di spontaneità della vita che preoccupava sia Weber che Freud. La stessa differenza qualitativa, la spinta positiva introdotta dalla coscienza, che coinvolge classi e masse in un costruttivo « agire di comunità », viene facilmente imbrigliata e controllata dalla burocrazia.

Ulteriore male delle moderne democrazie di massa è per Weber la partitocrazia: « alla lunga ogni tentativo di legare il rappresentante del popolo alla volontà degli elettori comporta di regola... soltanto il rafforzamento della crescente potenza dei rappresentanti delle organizzazioni di partito, dato che soltanto queste possono mettere il "popolo" in movimento » (op. cit. 2, p. 439). Nelle moderne democrazie di massa, il rappresentante del popolo lungi dall'essere « servitore degli elettori » si configura quale loro « signore elettivo »; inoltre l'elezione assume un valore puramente formale, i candidati sono sempre già designati dai partiti.

Anche l'impostazione moderna e formale del diritto, prodotto giuridi-

co della democrazia di massa, delineato e costruito secondo scopi borghesi, è spesso contraria alla giustizia materiale e agli interessi delle classi svantaggiate.

Nelle realizzazioni pratiche della democrazia ci troviamo, quasi sempre, di fronte a una massa non partecipe, soffocata e manipolata da burocrazia, partiti e demagoghi, che spesso finisce per ridursi a « mucca elettorale ». Secondo Weber questò stato di cose può essere modificato tramite votazioni di carattere plebiscitario, cioè carismatico.

Weber illustra i meccanismi fondamentali del potere; la posizione dominante delle persone appartenenti alla formazione di potere nei confronti dei dominati poggia sulla « superiorità del piccolo numero »; per la minoranza dominante esiste la possibilità di intendersi rapidamente e di instaurare un « agire sociale razionalmente ordinato » atto alla conservazione del potere, con il quale un « agire di massa » o « di comunità » minaccioso può essere facilmente schiacciato. La « superiorità del piccolo numero » si realizza pienamente tramite la segretezza delle intenzioni, delle decisioni e delle cognizioni dei dominanti: « ogni rafforzamento del dovere del “segreto d’ufficio” è un sintomo dell’intenzione dei dominanti di irrigidire il potere di dominio » (op. cit. 2, p. 257), contro eventuali minacce esterne. « Ogni potere che aspira alla continuità è un potere segreto in qualcuno dei suoi punti decisivi » (ibidem).

Il potere si amministra tramite un’organizzazione e trae il suo carattere sociologico dal tipo di relazioni esistente tra detentore o detentori del potere, apparato (gruppo che si pone a loro disposizione) e dominati. Su tali basi si delineano i tre seguenti tipi puri di potere legittimo: razionale, tradizionale e carismatico; « 1) di carattere razionale — quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e nel diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi; 2) di carattere tradizionale — quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere carismatico — quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico) » (op. cit. 2, pp. 210-211).

È significativo notare anche come Freud sia interessato al problema dei fondamenti del potere. Egli ritiene che la civiltà sia stata imposta a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione (si noti l’analogia con la legge del piccolo numero), tuttavia avanza l’ipotesi che ciò sia dovuto all’imperfezione delle forme di civiltà che si sono finora sviluppate. La civiltà limita inevitabilmente la libertà individuale, ma una civiltà che lascia insoddisfatto oltre misura un gran numero dei suoi membri non ha prospettive, né merita, di durare a lungo. La lunga durata di tante civiltà a dispetto della motivata ostilità di grandi masse di uomini si spiega col fatto che dominanti e dominati abbracciano lo stesso ideale civile, scatta in questi casi un meccanismo di identificazione degli oppressi con i dominanti,

il disprezzo degli oppressi si sfoga su terzi estranei al comune ideale (OSF 10, pp. 436 sgg.), potrebbe essere questa la matrice di molti nazionalismi aggressivi.

Secondo Freud la comprensione dei fenomeni di gruppo non può prescindere dai risultati dell'analisi della psiche individuale. In effetti « la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale » (OSF 9, p. 261). Le origini stesse della pulsione sociale o istinto gregario possono essere rintracciate nel ristretto ambito di relazioni affettive, determinante nel formare la psicologia dell'individuo, nelle prime relazioni familiari ed educative. Freud è inoltre convinto che l'ontogenesi (fronte evolutivo individuale) ricapitoli in sé la filogenesi (fronte evolutivo della specie). Per questi motivi egli considera prezioso l'utilizzo in campo etnoantropologico e soprattutto nello studio delle dinamiche sociali di concetti analitici, diagnostici e terapeutici, nati dall'osservazione della psiche individuale nei suoi meccanismi e nelle sue tappe costitutive, primo fra tutti il concetto psicoanalitico di libido, quello platonico di Eros e l'amore in senso lato esaltato da San Paolo. La libido è l'energia non misurabile « delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può essere compendiato nella parola "amore" ». Vi sono molti tipi di amore: amicizia, filantropia, amore paterno, filiale, ecc.; « tutte queste tendenze sono l'espressione di quegli stessi moti pulsionali che nei rapporti tra i sessi spingono all'unione sessuale, mentre in altri casi vengono deviati da tale meta » (OSF 9, p. 281). Le energie istintuali di carattere sessuale infatti, se deviate dal loro oggetto naturale, possono polarizzarsi su oggetti ideali che sembrano non avere più nulla in comune con quello: arte, religione, scienza, cultura, ecc.; tale meccanismo è detto sublimazione. La sublimazione, espressione di Eros, mette a disposizione della civiltà una straordinaria quantità di forze, in quanto non comporta alcuna diminuzione di intensità della pulsione. La forza che tiene unito il gruppo è dunque l'Eros, la stessa forza che assicura l'unità e la coesione di tutto quanto esiste al mondo, l'individuo rinuncia alla propria personalità soltanto per amore verso gli altri. Tra gli individui che compongono il gruppo abbiamo un'identificazione fondata su di una comunanza affettiva ovvero il comune legame verso il capo. D'altronde dal punto di vista ontogenetico l'identificazione è la prima manifestazione di attaccamento affettivo a un'altra persona. Il legame singolo-capo trova il proprio naturale antecedente nel legame bambino-genitore, di cui conserva tutta l'ambivalenza affettiva; il capo carismatico, secondo Weber, paga spesso il proprio fallimento con la vita.

Per Freud nell'individuo non esiste una naturale capacità discriminatoria tra bene e male. L'individuo inizialmente ha un motivo utilitaristico per evitare ciò che socialmente è male: la dipendenza dagli altri, la paura di perdere l'amore e la protezione degli adulti, il rischio della punizione. Nei bambini piccoli il senso di colpa non è null'altro che angoscia sociale, anche in molte persone adulte l'unico cambiamento è che al posto di genitori (temuti censori morali) subentra la più vasta comunità umana. Un positivo mutamento qualitativo si ha quando l'autorità viene interiorizzata per l'erigersi di un Super-io (istanza critica interna all'apparato psichico).

« I fenomeni della coscienza morale si pongono allora su un gradino più alto, in fondo solo allora si dovrebbe parlare di coscienza morale e di sentimento di colpa » (OSF 10, p. 612).

Questo secondo livello della coscienza è comunque raggiunto da pochi. Anche la capacità di sublimare parte delle proprie pulsioni appartiene a una minoranza e varia inoltre da individuo a individuo, sulla base di fattori innati, esperienza e cultura.

Nonostante si delinei un quadro negativo della moralità dell'individuo medio e delle masse, non si esclude la possibilità di un'ulteriore evoluzione: « Il mantenimento della civilizzazione anche su una base così fragile [adesione ipocrita, ottenuta tramite rinforzi positivi e negativi, priva di interiorizzazione di norme e obblighi sociali] offre la possibilità di ottenere, in ogni nuova generazione, una nuova trasformazione di tendenze, condizione per una migliore civilizzazione » (S. Freud, « Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte », in S. Freud, « Psicoanalisi della società moderna », Roma, Newton, 1991, p. 57). In Freud « l'incivilimento della moltitudine e lo sviluppo dell'individuo sono sempre intimamente intrecciati », « sono entrambi processi vitali che quindi devono partecipare del più generale carattere della vita », entrambi sono stimolati dall'Eros (forza che mira a salvaguardare la vita) e dall'Ananke (necessità reale). « Si può sostenere che anche la comunità sviluppi un Super-io sotto il cui influsso si compie l'evoluzione civile ». « Il Super-io di un'epoca della civiltà ha un'origine simile al Super-io dell'individuo; è basato sull'impressione che hanno lasciato dietro di sé grandi personalità di capi, uomini dotati di una forza spirituale capace di trascinare gli altri, o uomini in cui una delle tendenze umane abbia trovato lo svolgimento più forte e più puro e sovente perciò più unilaterale » (OSF 10, pp. 625-627). La psiche umana ha subito un'evoluzione e può evolversi ulteriormente; il Super-io è frutto e strumento di tale processo. Nonostante il cammino già svolto dalla civiltà, Freud ha una concezione negativa delle masse; l'ulteriore evoluzione si configura quindi come una radicale trasformazione interiore degli uomini, il raggiungimento per tutti di un gradino più alto della coscienza. Il tutto si compirà sotto l'egida dell'Eros, i capi e le figure esemplari dell'umanità avranno un ruolo determinante per il cammino della civiltà, per il progressivo arricchimento e svolgimento di un sempre più « nobile » Super-io civile o collettivo.

« La concezione dell'uomo che emerge dalla teoria freudiana, è il più irrefutabile atto di accusa alla civiltà occidentale — ed è al tempo stesso, la difesa più incrollabile di questa civiltà » (H. Marcuse, « Eros e civiltà », Torino, Einaudi, 1988, p. 60). In Freud abbiamo la contrapposizione tra realtà presente e possibile realtà futura. Egli da un lato legittima lo stato di cose esistente: uso della violenza, della repressione, della ideologia quali strumenti di dominio sulle masse, vista la loro impreparazione, la loro ignoranza, la loro incapacità di autoamministrarsi; dall'altro la critica della realtà presente in vista del passaggio a un'ideale società futura in cui trionfi la ragione; questa seconda prospettiva contiene spunti critici e rivoluzionari tuttora poco esplorati. L'ambito storico-evolutivo è il campo d'azione

proprio dell'Eros, la cui valenza salvifica si delinea ulteriormente alla luce del dualismo freudiano Eros-istinto di morte.

Nell'opera « Al di là del principio del piacere » (1920), Freud collega il dinamismo psichico all'alternarsi di due pulsioni fondamentali: Eros (pulsione di vita) e pulsione di morte, superando la vecchia contrapposizione fisiologico-meccanicistica tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io. Nei precedenti scritti freudiani la sessualità era un meccanismo fisiologico, collegato all'eccitazione di determinate parti fisiche, zone erogene. « Istinti di morte e istinti di vita invece non sono collegabili a nessuna particolare zona corporea; in loro manca il carattere ritmico della tensione-distensione-tensione; sono concepiti in termini biologici, vitalistici. Freud non tentò mai di superare il vuoto esistente tra questi due concetti; ne preservò semanticamente l'unità con l'equazione: vita → Eros → sessualità (libido) » (E. Fromm, « Anatomia della distruttività umana », Milano, Mondadori, 1989, p. 461). Freud non è del tutto consapevole della portata di tale cambiamento per via del vizio razionalistico del suo pensiero, da ciò derivano alcune contraddizioni teoriche, una disomogeneità di fondo tra prassi analitica e pensiero sociale, che non riuscì mai a eliminare completamente.

Per Freud la pulsione è una forza conservatrice e regressiva, i fenomeni dello sviluppo vanno ascritti all'influenza di fattori esterni. Una forza ignota suscitò nella materia inanimata la proprietà della vita, la tensione che sorse allora fece uno sforzo per autoannullarsi, nacque così la prima pulsione. Sempre circostanze esterne portarono la materia inanimata a deviare dal suo corso originario, a compiere un cammino sempre più tortuoso per raggiungere la morte. « Le vie errabonde che portano alla morte, fedelmente serbate dalle pulsioni conservatrici, si presenterebbero oggi a noi come l'insieme dei fenomeni della vita » (OSF 9, pp. 224-225), da cui la falsa impressione che le pulsioni siano forze inclini al mutamento e al progresso. Freud individua così la pulsione di morte, pulsione primaria che opera in ogni essere vivente, con lo scopo di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato di materia inanimata; tale pulsione si manifesta spesso nelle nevrosi, nella tendenza a distruggere, aggredire, uccidere. Dal contrasto e dal concorso di Eros e istinto di morte, dipendono i fenomeni della vita. Spesso è difficile isolare le due pulsioni nelle loro manifestazioni, sadismo e masochismo sono una commistione di erotismo e pulsione di morte. Al soddisfacimento della pulsione di morte si riattacca un godimento narcisistico elevatissimo, anche laddove essa esprime il più cieco furore distruttivo, offre all'Io l'appagamento dei suoi antichi desideri di onnipotenza, porta al dominio dell'Io, ne soddisfa i bisogni vitali. La tendenza aggressiva è una disposizione pulsionale originaria e indipendente, è il più grave ostacolo alla civiltà.

Le pulsioni sessuali appaiono dunque in una luce completamente diversa, ostacolano e neutralizzano parzialmente le pulsioni di morte. Le pulsioni sessuali coincidono con le pulsioni di vita, la libido è espressione dell'Eros dei poeti e dei filosofi, la forza che tiene unito tutto ciò che è vivente; la libido può investire lo stesso soggetto (libido narcisistica), motivo stesso della vita; la libido potrebbe essere presente in ogni singola cellula e avere

per oggetto le altre cellule, base stessa della pluricellularità. L'Eros è la forza che spinge l'una verso l'altra e tiene unite le diverse parti della sostanza vivente; le pulsioni sessuali rappresentano quella parte di Eros che si rivolge all'oggetto, con lo scopo stesso di preservare la vita. Freud suppone che Eros operi fin dall'inizio della vita, come pulsione di vita in contrasto con la pulsione di morte. L'Eros è quella forza aggregante che fa sorgere legami emotivi tra gli uomini: identificazioni, rapporti affettivi, solidarietà significative che permettono la vita associata. L'Eros è la forza che presiede al processo di incivilimento; la civiltà appare come « il cammino evolutivo necessario dalla famiglia all'umanità, a essa inevitabilmente si ricollega l'esaltazione del senso di colpa, come conseguenza del conflitto d'ambivalenza innato, dell'eterna disputa tra amore e desiderio di morte » (OSF 10, p. 619). Il destino della specie umana è subordinato al fatto che l'evoluzione civile riesca o meno a padroneggiare la pulsione aggressiva e autodistruttiva degli uomini. La padronanza tecnologica, che ha trasformato l'uomo moderno in una sorta di « dio-protesi », asservita all'istinto di morte, determina la possibilità di un'autodistruzione della specie; la guerra è frutto dell'istinto di morte. « E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due "potenze celesti", l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta contro il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può dire se avrà successo e quale sarà l'esito? » (OSF 10, p. 630).

Dal processo di incivilimento e dal suo svolgersi dipende dunque la sopravvivenza stessa dell'umanità; questo processo evolutivo, in corso da tempi memorabili, conduce a un rafforzamento dell'intelletto, al progressivo dominio della vita pulsionale, all'interiorizzazione dell'aggressività, al pacifismo. La civiltà si configura come un bene prezioso e irrinunciabile, alla cui esistenza è legata la sopravvivenza stessa dell'uomo; tuttavia la civiltà impone pesanti sacrifici e privazioni al singolo, per cui il rapporto individuo-società presenta un nodo conflittuale irrisolto, per lo più latente; non dobbiamo comunque dimenticare che la libertà individuale in ambito pre-civile o al di fuori della civiltà non avrebbe gran valore, difficilmente il singolo sarebbe in grado di difenderla in un contesto « homo homini lupus ». Coercizione e repressione rappresentano ciò che l'Eros combatte, dunque possono essere solo strumenti di lotta occasionali di cui Eros si avvale per tenere a freno e soggiogare l'istinto di morte. Questa lotta appare come il cammino verso un'ideale società di pari, di uomini superiori, senza più bisogno di sopraffazione e violenza, non più capi né seguaci. La battaglia si compie inevitabilmente su un duplice fronte: individuale e sociale. Ogni singolo uomo è infatti chiamato a una maturazione psicologica, a esercitare un superiore dominio sulla sfera pulsionale, a una maggiore consapevolezza. Affinché questa evoluzione si compia nelle masse è indispensabile l'influenza di quella avanguardia che ha già compreso, l'influenza di un nuovo tipo di educazione e di « capi dal forte sentire ». Il trionfo dell'Eros, il progressivo compimento del processo di incivilimento, riuscirà a eliminare il conflitto insito nel rapporto individuo-società, a superare la contrapposizione libertà-istituzione. Appare ormai del tutto evidente il ruolo salvifico di Eros: forza di vita, promotore del processo

di incivilimento e difensore della civiltà, della sopravvivenza della razza umana, contro gli assalti feroci dello spirito di distruzione, contro la barbarie, ovvero contro l'istinto di morte.

Veniamo all'analisi weberiana delle contraddizioni e dei problemi della civiltà occidentale, alla sua viva preoccupazione per i destini del mondo moderno. Nell'opera « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » (1903-1904), Weber stabilisce un nesso causale tra la religione protestante, con la sua etica intramondana, e lo sviluppo del capitalismo. Egli si interroga innanzitutto sul perché proprio in Occidente siano comparsi fenomeni di civiltà svoltisi « secondo una direzione di significato e validità universali » (M. Weber, « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo », Milano, Rizzoli, 1971, p. 33). Il notare la peculiarità della linea di sviluppo occidentale non esprime un banale eurocentrismo weberiano, nasce bensì dalla constatazione di come il modello di razionalità occidentale sia riuscito a imporsi quale modello evolutivo per altre civiltà. Il capitalismo, ma ancora di più l'industrializzazione (quale metodo di produzione nato in ambito capitalistico) e la burocratizzazione, frutti della razionalità occidentale, nella loro inarrestabile diffusione, rivelano caratteri « metapolitici » e « trans-ideologici » (cfr. F. Ferrarotti nella premessa a M. Weber, « Parlamento e governo »); nonostante siano fenomeni storici che verranno inevitabilmente superati, non essendo applicabili su scala mondiale, data la loro retroazione sugli equilibri politici e ambientali del pianeta (si pensi alla relazione consumismo-esautoramento delle risorse-inquinamento-terzo mondo).

Nell'indagare la genesi del razionalismo occidentale e nel suo ambito di quello moderno, Weber fa riferimento alla fede religiosa, da sempre connessa a una condotta di vita, a un'etica del dovere. La religiosità protestante, col concetto di predestinazione alla grazia, apre la via all'ascesi intramondana, che ha come scopo la fine del godimento istintuale della vita, considerato peccato, e come mezzo l'ordine. La salvezza non viene più dalla santificazione delle opere. L'unico modo per essere graditi a Dio consiste « nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione che appunto perciò diventa la sua "vocazione" (*Beruf*) » (M. Weber, op. cit., p. 102). Con il calvinismo si conclude il processo storico-religioso di rimozione della magia dal mondo, quel processo che è alla base del razionalismo occidentale, che era cominciato con l'antico ebraismo e che congiunto con il pensiero scientifico ellenico, respingeva tutti i mezzi magici per ottenere la salvezza, condannandoli come superstizione. Tale « disincantamento del mondo » crea la possibilità di rompere con la tradizione, apre la via a una razionalizzazione del mondo moderno. L'uomo si congedò così « da un tempo di bella e piena umanità » (op. cit., p. 239), per abbracciare il razionalismo, la specializzazione, il settorialismo.

I motivi ascetici furono presto soffocati da motivi utilitaristici. L'ascesi intramondana ha contribuito a edificare il « possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna... che... determina, con forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui nati entro questo grande ingranaggio »

(op. cit., p. 239); il mondo moderno si è trasformato in una « gabbia di durissimo acciaio » (op. cit., p. 240). « Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia — chissà se definitivamente. In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica » (ibidem). « Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri o ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi » (op. cit., p. 241).

Attorno a queste tesi weberiane è nato un ampio dibattito non privo di interesse e spunti. Alcuni autori mettono in dubbio l'esistenza di un nesso causale tra ascesi intramondana e spirito del capitalismo, altri sottolineano il rapporto dialettico tra pensiero weberiano e pensiero marxiano. La posizione di Freud e Weber rispetto al pensiero di Marx è ancora una volta analoga, entrambi ne colgono la genialità e la fecondità scientifica, ma anche i limiti, l'unilateralità, il dogmatismo, le basi idealistiche che si rivelano soprattutto negli effetti imprevisi e negativi del suo farsi prassi politica. Secondo Freud il socialismo potrà imporsi solo attraverso un pesante uso della coercizione, qualunque « cambiamento radicale dell'ordine sociale ha scarse prospettive di successo fintantoché nuove scoperte non avranno facilitato il soddisfacimento dei nostri bisogni » (OSF 11, p. 284). Weber, d'altra parte, preannuncia l'involuzione burocratica del socialismo e lo prende in esame quale ideologia pseudo-scientifica (M. Weber, « Sul socialismo reale », Roma, Savelli, 1979).

Tralasciando questo argomento, che pur meriterebbe ulteriori approfondimenti, torniamo alla trepida conclusione di « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo ». Per il calvinista weberiano il mondo non ha più carattere sacro, tutto diviene mezzo razionale, strumentalizzabile rispetto a uno scopo ideale-religioso; la razionalizzazione etica apre la via alla razionalizzazione sociale, tuttavia il rapporto tra le due è estremamente conflittuale. L'etica protestante ha dato vita al mondo moderno, il mondo moderno si è però trasformato in « gabbia d'acciaio »; razionalismo, burocratizzazione e formalismo hanno soffocato quello spirito che gli ha dato vita. La razionalizzazione si traduce in un'universale « schiavitù senza padrone »: gli ordinamenti statali ed economici moderni seguono una razionalità rigorosamente impersonale. Nelle moderne democrazie di massa si riducono sempre più gli spazi per l'individuo, libertà e partecipazione assumono una connotazione puramente formale. Come afferma F. Fusillo, nel suo interessante saggio introduttivo al testo weberiano « Parlamento e governo », « la tradizione è stata sostituita da un sistema di regole razionali che ha in se stesso quella capacità di innovazione che nel mondo pre-razionale era monopolio del Carisma personale, e tende quindi a oggettivare nel suo meccanismo la vocazione a dominare e trasformare il mondo » (p. XXXI). Il meccanismo impersonale rischia di divenire fine a se stesso, è questo l'esito della contraddizione insita nell'incarnazione carismatica della ragione (cfr. L. Cavalli, « Il capo carismatico », Il Mulino, Bologna, 1981).

La razionalità formale fondata sul calcolo presuppone infatti la libertà dell'individuo di utilizzare il mondo esterno per i propri scopi, altrimenti non ha alcun senso. La razionalità formale ha dunque un valore strumentale, né può essere altrimenti, pena un mondo fossilizzato; per gli stessi motivi la sfera politica non può assolutamente rinunciare all'istanza direttiva.

In Weber pietrificazione e leadership sono due tematiche strettamente intrecciate, alla luce della prima si comprende l'urgenza della seconda. Il problema centrale è riportare nel mondo moderno quello spirito che lo ha creato, per non scadere nella pietrificazione, nel non senso. Solo il politico può svolgere tale compito, egli è chiamato ad attingere alla sfera dei valori, a farsi paladino di una fede, a realizzare nel mondo i propri ideali, a riportarvi lo spirito, a lottare per forgiare la storia. Questi alti compiti esigono un uomo straordinario, con doti particolari, il politico si fa duce, guida, capo carismatico. Attraverso il capo irrompe e opera nella storia la forza straordinaria del Carisma. Quest'appello al Carisma, virtù politica, forza creatrice e innovativa, capace di salvare il mondo moderno, è stato da alcuni definito irrazionale, tuttavia nasce da una lunga e sofferta meditazione. Per Weber non ci sono alternative: senza la democrazia autoritaria, senza le qualità carismatiche del capo, non c'è redenzione per la società contemporanea, saremmo condannati al nulla, alla mediocrità, dominati da burocrati e faccendieri.

Il discorso weberiano, che pur nasce da un'urgente e sentita ricerca di soluzioni politiche per la realtà tedesca, vista l'ampiezza dell'indagine si pone in una prospettiva storica, tende a fornire chiavi di lettura delle varie realtà politiche, analizza i molti ostacoli in cui può incorrere una qualsiasi democrazia di massa (si pensi a come le analisi weberiane siano sotto molti aspetti mutuabili all'odierna situazione italiana).

Nonostante le sue analisi così acute, Weber non riesce a proporre un'alternativa che faccia perno in modo nuovo sulla popolazione subalterna, per via del carattere elitario del suo pensiero (cfr. F. Ferrarotti, « L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo », Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 110), per quello spiccato individualismo che si riflette nel suo stesso approccio metodologico agli studi sociali. L'individuo è l'unità di base della weberiana *verstehende soziologie* (sociologia comprendente), perché il solo capace di un'azione dotata di senso.

Sono dunque chiare le origini teoriche del più noto dei contributi weberiani alla stesura della Costituzione della Repubblica di Weimar: l'art. 48 (*Diktatur Paragraph*), attraverso il quale si assegnavano prerogative d'eccezione extra-parlamentari al Presidente del Reich, eletto plebiscitariamente, lo stesso che avrebbe poi favorito l'ascesa « legale » di Hitler al potere. Secondo Cantimori l'introduzione del Carisma determina un'involuzione totalitaria della democrazia (cfr. D. Cantimori, « Storici e storia », Torino, Einaudi, 1971), d'altra parte lo stesso Weber non ignora la possibile involuzione e i danni di un certo cesarismo. Illuminanti in tal senso la sua critica al politico senza causa, al demagogo-istrione e soprattutto a Bismarck.

Spirito di parte, lotta, passione, *ira et studium*, sono gli elementi che contraddistinguono il vero politico; egli vive al di sopra della quotidiana

nità, vive per una causa, crea la storia; per essere all'altezza deve avere passione, senso di responsabilità, lungimiranza. « Passione nel senso di *sachlichkeit*: dedizione appassionata a una causa (*sache*) ». Tale dedizione è al tempo stesso responsabilità nei confronti della causa (guida determinante dell'azione), del seguito e della storia. Lungimiranza nel senso di distacco dagli uomini e dalle cose, giacché la politica si fa col cervello; il politico appassionato deve avere un « fermo controllo del proprio animo », ciò lo distingue dai « dilettanti della politica » che semplicemente « si agitano a vuoto ». Il politico deve guardarsi dalla vanità, l'istinto di potenza deve porsi al servizio della causa, non divenire oggetto di autoesaltazione personale. Nulla è peggio di una politica che abbia smarrito le sue cause; « il mero politico della potenza, quale cerca di glorificarlo un culto ardentemente professato..., può esercitare una forte influenza, ma opera di fatto nel vuoto e nell'assurdo » (M. Weber, « Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi », Torino, Einaudi, 1987, pp. 101 sgg.).

Il tipo di capo politico occidentale è il demagogo, strumento essenziale della demagogia è la parola. La demagogia in sé non ha valore positivo o negativo, è unicamente uno strumento di lotta politica. Il demagogo tramite i suoi discorsi influenza emotivamente le masse, le mobilita attraverso il senso del prestigio nazionale. L'idea di nazione è infatti strettamente congiunta al patrimonio culturale di massa: la lingua, la confessione religiosa, la struttura sociale, i costumi, i caratteri etnici, elementi che determinano l'identità stessa dell'individuo. Il demagogo corre spesso il rischio di trasformarsi in istrione, di prendere alla leggera le proprie responsabilità per le conseguenze del suo agire e di preoccuparsi unicamente dell'impressione che riesce a fare sul seguito; questo atteggiamento è espressione di uno scetticismo estremamente meschino sul senso dell'agire umano, della maledizione del nulla che incombe sugli uomini (op. cit., pp. 103-104). Il vero politico abbraccia dunque una causa, la scelta della causa è una questione di fede, solo così la politica acquista un *ethos*, può ridare senso al mondo moderno.

Esaminiamo ora i termini della critica weberiana a Bismarck, in cui si evidenziano i pericoli di un certo cesarismo (M. Weber, « Parlamento e governo », Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 9-21). Grande statista, personalità politica eccezionale, Bismarck ebbe il torto di creare intorno a sé il « vuoto politico », di trasformare i politici di partito in semplici esecutori di ordini, di determinare la nullità politica del parlamento. Bismarck, avocando a sé ogni decisione, causò una « proletarizzazione spirituale » della classe politica, lasciò come eredità una nazione senza la minima « educazione politica »: masse disabitate a qualsiasi forma di partecipazione. A causa di questo « vuoto politico » dopo Bismarck la nazione piombò nel caos e non vi furono soluzioni al problema della successione, punto debole di ogni potere carismatico. Non bisogna comunque dimenticare che il cesarismo bismarckiano agiva all'insegna di un governo monarchico; ben diverso è il cesarismo plebiscitario postulato da Weber: il capo è circondato da una élite che si forma al suo servizio, le masse hanno un ruolo attivo nel riconoscimento stesso del capo, decidono liberamente di aderire alla mis-

sione che lui incarna. Per concludere con L. Cavalli « le idee-valori di “personalità” e “vocazione” sviluppate da Weber garantiscono il rispetto degli autentici “diritti fondamentali” dell’individuo assai meglio di quanto non possa fare la più totale e magniloquente adesione a quella che egli chiamava “*führerlose Demokratie*” e noi “democrazia acefala” » (L. Cavalli, « Il capo carismatico », Bologna, Il Mulino, 1981, p. 31).

Il concetto di Carisma è il perno stesso della concezione politica cesaristica di Weber. Il termine Carisma nasce in ambito vetero-cristiano per indicare un « dono della grazia » (M. Weber, « Economia e società », vol. 1, Milano, Edizioni di comunità, 1968, p. 211). Il Carisma è una qualità straordinaria che viene attribuita a una persona, alla quale pertanto vengono riconosciute forze e capacità soprannaturali, eccezionali; l’individuo carismatico appare inviato da Dio o quanto meno chiamato a un ruolo di guida. « Sulla validità del Carisma decide il riconoscimento spontaneo dei dominati, concesso in base alla prova (in origine fu sempre un miracolo), che nasce dalla fede nella rivelazione, della venerazione dell’eroe e dalla fede nel capo » (op. cit. 1, p. 238). Il riconoscimento dal punto di vista psicologico, è una dedizione di fede del tutto personale e determinata dall’entusiasmo, dalla necessità e dalla speranza » (ibidem). L’apparato amministrativo del signore carismatico è costituito sulla base di qualità carismatiche: al « profeta » corrispondono i « discepoli », al « condottiero » il « seguito », al « duce » gli « uomini di fiducia », sulla base della « chiamata » del capo e della loro stessa qualificazione carismatica. I seguaci vivono con il signore in un « comunismo di amore e cameratismo »; inizialmente in tale apparato manca la gerarchia, l’attribuzione e la circoscrizione di competenze specifiche, vi sono solo i mandati personali del signore, non si hanno stipendi o benefici, né si riconosce la validità della tradizione o dei principi giuridici statuiti, il Carisma è in tal caso il solo diritto (op. cit. 1, pp. 239-240). Il Carisma è una forza anti-economica, disprezza l’economia ordinaria, poiché rifiuta l’immissione della vita quotidiana: la copertura del fabbisogno avviene tramite mecenatismo, accattonaggio o forme di estorsione violente o pacifiche. Il potere carismatico è un potere straordinario, che opera in tutta la sua potenza soltanto allo *statu nascenti*: esso si contrappone inevitabilmente ai due poteri ordinari: razionale e tradizionale.

Il Carisma e la *ratio* sono le due grandi potenze rivoluzionarie della *Universalgeschichte* (storia universale) weberiana, esse agiscono in senso antitetico. La *ratio* agisce dall’esterno, mutando le circostanze e i problemi della vita, producendo nelle masse un adattamento meramente passivo alle nuove condizioni. Il Carisma è fonte di una trasformazione interiore degli individui: « esso può cioè costituire un mutamento, fondato sulla necessità o l’entusiasmo, delle direttrici di pensiero e di azione in base a un orientamento del tutto nuovo di fronte a tutte le singole forme di vita e di fronte al mondo » (op. cit. 1, p. 242). Così come le religioni di redenzione, il Carisma è in grado di produrre una rinascita interiore, un improvviso capovolgimento dell’animo (metanoia), che influenza fortemente tutta la condotta di vita (op. cit. 1, p. 525).

Il Carisma è la forza rivoluzionaria e creativa in grado di rompere con la tradizione e la razionalizzazione, di realizzare idee e ordinamenti alternativi. Il capo carismatico è in grado di coinvolgere le masse in una missione, di creare nei seguaci il sentimento di un compito interiore da realizzare, strappandoli alla quotidianità, catapultandoli nella dimensione dello straordinario. La metanoia è lo strumento attraverso il quale il capo raggiunge il seguito e lo rende attivamente partecipe della propria missione.

Le teorie weberiane sono perfettamente in linea con il discorso freudiano sull'evoluzione psichica. Per Freud « la massa è un'unione di singoli che hanno assunto nel loro Super-io la medesima persona » (OSF 10, p. 473), cioè il capo, identificandosi così tra loro. Il Super-io civile si plasma sulla figura del capo o comunque dell'eroe, del « grande uomo »; il raggiungimento di un livello più alto di moralità (trasformazione interiore come per la metanoia) non può prescindere dall'influenza del Super-io e dunque dei capi, ricordiamo che la forza in gioco in tutti questi processi è la libido sublimata, in definitiva l'Eros. Il capo plebiscitario, la democrazia cesaristica sono, in Weber, le forme attraverso le quali il Carisma può esprimersi nel mondo moderno, coinvolgendo attivamente le masse nel discorso politico tramite la metanoia. Il Carisma è la sola forza capace di inverare la democrazia, scuotendo le masse dalla loro inerzia. Grazie alla metanoia può attuarsi quella sorta di redenzione, di riscatto umano, capace di impedire che il mondo moderno divenga un insensato ingranaggio.

Il capo carismatico auspicato da Weber non è un mero politico della potenza, egli si fa portatore di una missione, di cui risponde al popolo e alla storia. Spesso l'acclamazione popolare, il riconoscimento, deriva dalla dedizione del capo alla missione, « perché il popolo ha in sé, essenzialmente come istinti e presentimenti, i valori che nel capo diventano consapevoli e attraverso lui si realizzano » (L. Cavalli, « Il capo carismatico », Bologna, Il Mulino, 1981, p. 30). Il capo diviene la punta di diamante di un processo che affonda le sue radici in un popolo, nella storia. Egli è l'*homo novus* chiamato a risolvere le situazioni di crisi.

Tra la sociologia del potere e la sociologia della religione weberiana vi sono molteplici punti di raccordo; ciò si evidenzia nella terminologia adottata: « missione », « chiamata », « fede », « vocazione », « dedizione », ecc., sono concetti ricorrenti sia che si parli della religione, del senso della politica, del Carisma o del ruolo dei capi. Weber ipotizza la nascita del mondo moderno come effetto non voluto dell'ascesi intramondana protestante, dell'azione di alcuni individui, soprattutto Calvino, che possiamo definire carismatici animati da una missione religiosa. La modernità in definitiva ha avuto origine dal Carisma, unica forza innovativa, e il Carisma stesso è chiamato a salvarla dalla pietrificazione, proseguendo nella sua opera creatrice; anche in Weber possiamo identificare una prospettiva evolutiva. Carisma e missione sono inseparabili; attraverso il capo carismatico la categoria del dominio acquista un valore del tutto nuovo, profondamente morale: dominio per il servizio, concetto forse ispirato dagli stessi studi weberiani in campo religioso (cfr. L. Cavalli, « Il capo carismatico », Bologna, Il Mulino, 1981, p. 31).

In Weber la razionalità cui lo scienziato deve attenersi (avalutatività, idealtipo, ecc.) nel suo trionfo storico diviene minaccia sociale, si pensi al nesso razionalizzazione-pietrificazione. Il riscatto può venire solo da una « razionalità irrazionale », che trovi il proprio fondamento in una scelta di valore. Il Carisma è la scelta di valore weberiana, dettata dalla sua profonda fede nell'individuo, la sua scelta politica: valore salvifico assoluto, non ulteriormente indagabile. Anche in Freud il concetto di Eros, applicato ai fenomeni sociali e della vita, travalica l'ambito razionalistico in cui è nato, divenendo una sorta di forza cosmica.

Freud e Weber credono fermamente che l'individuo straordinario forgi la storia. Freud ritiene che fattori generali-impersonali: rapporti economici, progresso tecnico, emigrazione, mutamenti climatici, variazione del regime alimentare, ecc., e grandi personalità, coesistano, talvolta indissolubilmente intrecciati, nella rete causale storica. La preminenza del capo nell'analisi freudiana delle dinamiche sociali si ricollega alla sua concezione delle masse e al suo individualismo. La psicoanalisi stessa nasce dalla speculazione e soprattutto dall'introspezione di un individuo per la cura di altri individui, quale ponte tra unicità e universalità dell'uomo. Il « grande uomo » è tale in virtù « di qualità spirituali, pregi psichici e intellettuali. Egli opera per due vie: con la sua persona e con l'idea per la quale si impegna » (OSF 11, pp. 427-428). Chiaramente molti hanno cooperato allo sviluppo dell'idea e le hanno conferito qualcosa. Spesso il capo accoglie in sé e dà forte e chiara espressione a un ideale già presente nei seguaci; in Weber tale concordanza diviene fonte stessa del riconoscimento. È comunque sulla base dell'ideale incarnato dal capo, della missione da lui abbracciata, che si determina il valore etico, progressivo, l'influenza civilizzatrice della leadership. Purtroppo talvolta « la personalità è efficace di per sé e l'idea ha un ruolo del tutto irrilevante » (OSF 11, p. 428), anche Freud teme dunque i meri politici della potenza.

Negli uomini vi è, secondo Freud, un grande bisogno di autorità da ammirare che trova fondamento nella « nostalgia del padre ». Prototipo del grande uomo è Mosè: « non è avventato dire che l'uomo Mosè creò... gli ebrei » (OSF 11, p. 426), egli impose a quel popolo il suo carattere definitivo che ne determinò il destino per millenni. Molto è stato scritto sul rapporto di identificazione di Freud con la figura di Mosè, uomo che si pone al centro di un rinnovamento di coscienze.

Come Fromm evidenzia, Freud vedeva nella sua creazione uno strumento per conquistare il mondo in nome di un ideale. Questa fede, questo ideale sottaciuto, sempre implicito fece della psicoanalisi un movimento dotato di una forza e di un entusiasmo riscontrabili solo in ambito religioso e politico. Freud negava esplicitamente che la psicoanalisi fosse una *weltanschauung* (visione del mondo); egli aveva infatti rimosso il desiderio di avere fondato una religione filosofico-scientifica. Il nucleo che animava il movimento psicoanalitico era un fine etico: « la conquista della passione da parte della ragione ». La psicoanalisi è uno strumento per la progressiva conquista dell'Es. Conoscendo le cause profonde delle azioni umane, vi sono finalmente le premesse scientifiche per l'autocontrollo, per il trionfo

della razionalità, per realizzare su basi scientifiche gli antichi obiettivi morali propri delle utopie religiose. « Questa nuova moralità scientifica era un obiettivo che poteva essere raggiunto soltanto dall'élite, e il movimento psicoanalitico era l'attiva avanguardia, piccola ma ben organizzata, per conseguire la vittoria dell'ideale morale » (E. Fromm, « Libertà, personalità e amore - La missione di Sigmund Freud », Roma, Newton, 1989, p. 168). Abbiamo individuato il fine etico della psicoanalisi, incoraggiare un positivo mutamento delle coscienze, accelerare lo svolgersi del processo di incivilimento, sostituire alle basi emotive della socialità più solidi fondamenti razionali.

Freud ipotizza che alcune civiltà possano incorrere in stati analoghi alla nevrosi « per effetto del loro stesso sforzo di civiltà » (OSF 10, p. 629). Già in « Comportamenti ossessivi e pratiche religiose » (1907), Freud evidenzia rilevanti analogie tra il ritualismo religioso e il ritualismo patologico di alcune nevrosi ossessive. In « L'avvenire di un'illusione » (1927), la religione si configura quale nevrosi ossessiva dell'umanità, carattere che manterrà anche in « L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi » (1934-1938), pur configurandosi quale mezzo per imporre la rinuncia pulsionale in virtù di forze puramente affettive. La diagnosi delle nevrosi ossessive si imbatte in una grande difficoltà; mentre le malattia individuale spicca sullo sfondo di un ambiente considerato « normale » un simile sfondo viene a mancare nel caso di una massa tutta ugualmente ammalata.

Freud non ci parla del capo come di uno psicoanalista in grado di imporre terapie di massa, ma nel sostituire i fondamenti affettivi della socialità con fondamenti razionali, nello svolgersi del processo di incivilimento, nel garantire la stessa coesione sociale su basi libidiche, la sola possibile finché l'uomo non avrà compiuto l'auspicato salto qualitativo, il capo ha un ruolo essenziale. Come Weber, Freud accompagna alle simpatie politiche socialiste (gioventù) o comunque liberali (età matura), una profonda sfiducia nelle capacità di autogoverno dell'« uomo medio » del suo tempo; così « offre come unica speranza la dittatura di una élite di uomini auto-frustrantisi. Non era questa la speranza che solo l'élite psicoanalizzata potesse dirigere e controllare le masse indolenti? » (E. Fromm, op. cit., pp. 174-175).

Negli scritti freudiani il capo talvolta appare come un soggetto da educare, talvolta come un educatore. Gli uomini hanno bisogno di « un'autorità che prenda decisioni per loro, alla quale per lo più si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure... all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia » (OSF 11, p. 301). Chi potrebbe gestire questa nuova educazione consona al processo di incivilimento, meglio di un profondo conoscitore dell'animo umano, di uno psicoanalista? Ma in altri scritti freudiani il capo stesso sembra rivestire un ruolo educativo: « ci si può porre la domanda donde debbano essere reclutati i numerosi casi di elevato sentire, irremovibili e disinteressati destinati a fungere da educatori delle future

generazioni » (OSF 10, p. 438). L'obiettivo resta comunque una nuova generazione, educata al pensiero e alla civiltà, nella quale non esistano forti differenze tra capi e seguaci, un mondo che possa fare a meno della coercizione; fino ad allora la società è sovrastata dalla minaccia della « miseria psicologica della massa » (OSF 10, p. 603). Affinché l'evoluzione si compia nelle masse è indispensabile l'influenza di quella avanguardia che ha già compreso, l'influenza di un nuovo tipo di educazione e di « capi dal forte sentire ».

L'idea che il popolo vada educato alla libertà, alla partecipazione e alla democrazia, è presente in tutto il pensiero politico-sociale liberale; in Weber ricorre continuamente il concetto di « educazione politica ».

Secondo Freud l'attuale debolezza intellettuale delle masse è in gran parte dovuta all'influenza di una educazione coercitiva e repressiva, fatta di divieti, che tiene l'uomo in uno stato di « dipendenza psicologica », che ne causa l'« atrofia intellettuale »; prova ne sia il « deprimente contrasto tra la radiosa intelligenza di un bambino sano e la debolezza intellettuale dell'adulto medio » (OSF 10, pp. 475-476). Egli chiama la sua alternativa « educazione alla realtà », obiettivo il « primato dell'intelletto »; la formazione di un uomo finalmente libero da condizionamenti e pastoie ideologiche, che sviluppi al meglio le proprie potenzialità e le impieghi per costruire una nuova società che renda « la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno » (OSF 10, pp. 478-479). Si tratta dunque di una educazione mirante al trionfo dell'Eros.

Eros e Carisma sono due concetti analitici fondamentali, lungi dall'essere semplici strumenti euristici per lo studio delle dinamiche storico-sociali, in Freud e Weber assumono una valenza politica nella progettazione del divenire. Sono le forze salvifiche che si pongono al centro di un grandioso processo di rinnovamento morale e sociale, le forze capaci di dare vita a nuove istituzioni e nuove leggi, a una nuova cultura, dalla loro azione dipende il destino stesso del genere umano.

Vi è un indubbio legame tra studi sociali e politica, legame che storicamente si è espresso nelle forme più svariate. Così Mussolini ispirava ai principi leboniani la sua tecnica oratoria; tuttavia non vogliamo parlare delle astuzie della politica o di una scienza asservita, né di una filosofia che ispiri prassi politiche; qui ci preme evidenziare come i concetti analitici elaborati da Freud e Weber siano ancora applicabili allo studio della realtà contemporanea. La categoria di « massa » conserva purtroppo un'avvilente attualità, non solo in quanto prodotto di una società dei consumi e delle sollecitazioni dei media, anche nei suoi legami con una educazione che premia il conformismo e inibisce lo sviluppo di personalità autonome e originali. L'« educazione alla realtà » freudiana, l'« educazione politica » weberiana, restano tuttora belle utopie.

In una società che ci istilla il culto del privato, la politica permane un ambito separato, in cui si prendono decisioni che il cittadino per lo più subisce passivamente. Le categorie weberiane forniscono dunque utili strumenti interpretativi per l'attuale realtà italiana, in cui il sistema partitico si è rivelato del tutto inadeguato nel suo ruolo di mediazione tra le

attese e la volontà della società civile e la sfera politica. Risultato di questa frattura è una politica svuotata di contenuti, che si fa pessima amministrazione, la totale assenza di personalità politiche che incarnino realmente la volontà popolare. Il malcontento del cittadino, lungi dal tradursi in costruttiva partecipazione, si esprime all'insegna dello sterile « piove governo ladro », del rifiuto totale o demonizzazione della politica, vista come corrotta e corruttrice, nell'applauso ai « giudici vendicatori »; nulla ancora sembra venire dalle masse.

Quali sono le radici del qualunquismo e del diffuso sentimento di impotenza popolare? Che la classe dominante si difenda ancora con la segretezza di cognizioni e intenzioni, con l'intramontabile legge del piccolo numero?

In questo come in ogni momento di crisi ricorre l'appello al Carisma: il dibattito circa un'eventuale riforma della nostra Costituzione in senso presidenziale, circa il recupero del cesarismo plebiscitario.

Il bisogno di Carisma in campo politico sembra tradursi in un minaccioso trionfo di vecchi e nuovi demagoghi; così politici un tempo criticati o disprezzati quali istrioni acquistano oggi grande prestigio, appaiono ora personaggi carismatici. Anche le nuove opposizioni fanno largo uso della demagogia, della « forza magica delle parole », utilizzando formule e critiche ispirate al più banale senso comune, cavalcando l'onda del malcontento popolare. Weber ci mette in guardia contro la demagogia, strumento per la manipolazione delle masse.

Il carismatico weberiano, pur utilizzando la demagogia, persegue un fine etico, vuole realizzare nella storia una missione che risponda alle attese del suo popolo. Per il capo weberiano l'aspirazione al potere non è mai un fine ma un mezzo per la sua azione politica tesa al trionfo di un ideale; né possiamo dimenticare il ruolo evolutivo del capo in Freud per lo svolgersi del processo di incivilimento.

La storia ci illumina circa il rischio di involuzione totalitaria insito nell'appello al Carisma, nell'attesa della guida dell'uomo forte; esito perverso certamente in contrasto con lo spirito delle teorizzazioni freudiana e weberiana, col senso profondamente morale della leadership nei due autori. Etica nella politica, politica per il servizio, per il progresso sociale, politica come sforzo per realizzare un mondo più equo, sono queste le proposte freudiane e weberiane che devono essere urgentemente recuperate.

Il capitalismo appare un ineluttabile destino, il socialismo non costituisce per i nostri due autori una valida alternativa. Il superamento del reale, la ricerca quale strumento per la comprensione e l'esame del presente in una prospettiva critica, evolutiva e pragmatica, la ricerca quale strumento per diffondere una consapevolezza che divenga base teorica per una politica ricca di significati etici, per la costruzione di una società migliore, costituiscono il senso più profondo della speculazione di Freud e Weber; significato tanto più attuale e drammatico in uno scenario politico-sociale mondiale in cui, crollati i vecchi miti, urgono alternative, nuovi equilibri.

Bibliografia

- AA.VV., *Sulla genesi del capitalismo*, a cura di Ludovico Martello, Roma, Armando Editore, 1992.
- ALBERONI FRANCESCO, « Società, cultura e comunicazioni di massa », in AA.VV., *Questioni di sociologia*, vol. 2, Brescia, La Scuola, 1966, pp. 478-520.
- ANTONI C., *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1973.
- BREMER DONATELLA, *Max Weber e la repubblica di Weimar*, Pisa, Tipografia Editrice pisana, 1981.
- CANTIMORI DELIO, *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971.
- CAVALLI LUCIANO, *Il capo carismatico*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- EYCK ERICH, *Storia della repubblica di Weimar (1918-1933)*, Torino, Einaudi, 1971.
- FERRAROTTI FRANCO, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- FREUD SIGMUND, *Opere*, edizione diretta da C.L. Musatti, voll. 12, Torino, Boringhieri, 1967-1980:
- OSF 2: « Nota autobiografica » 1901;
 - OSF 4: « Il metodo psicoanalitico freudiano » 1904;
 - OSF 7: « Per la storia del movimento psicoanalitico » 1914;
 - OSF 9: « Al di là del principio del piacere » 1920;
« Psicologia delle masse e analisi dell'io » 1921;
« L'io e l'Es » 1923;
 - OSF 10: « Le resistenze alla psicoanalisi » 1925;
« Psicoanalisi » 1926;
« Il problema dell'analisi condotta dai non medici » 1926;
« L'avvenire di un'illusione » 1927;
« Il disagio della civiltà » 1930;
 - OSF 11: « Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) » 1933;
« Perché la guerra? » 1933;
« L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi » 1934-1938;
« Analisi terminabile e interminabile » 1937;
« Compendio di psicoanalisi » 1940.
- FREUD SIGMUND, *Totem e Tabù e altri saggi di antropologia*, Roma, Newton, 1990.
- FREUD SIGMUND, *Psicoanalisi della società moderna*, Roma, Newton, 1991.
- FREUD SIGMUND, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1902)*, Torino, Boringhieri, 1968.
- FROMM ERICH, *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1989.
- FROMM ERICH, *Personalità, libertà, amore - La missione di Sigmund Freud*, Roma, Newton, 1989.
- JASPERS KARL, *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli, Morano Editore, 1969.
- MARCUSE HERBERT, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1988.
- PERRELLA ETTORE, « Freud, Mosè e il monoteismo », *AC Rivista di Antropologia culturale*, Roma, Raffaele Genovese Editore, Giugno 1992, n. 6, pp. 4-25.
- ROAZEN PAUL, *Il pensiero sociale di Freud*, Torino, Boringhieri, 1973.
- WEBER MAX, *Economia e società*, voll. 2, Milano, Edizioni di comunità, 1968.
- WEBER MAX, *Sul socialismo reale*, Roma, Savelli, 1979.
- WEBER MAX, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Mondadori, 1980.
- WEBER MAX, *Parlamento e governo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- WEBER MAX, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, Torino, Einaudi, 1987.
- WEBER MAX, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991.

Interventi

Guido Romagnoli postumo

Un infarto stroncò all'improvviso, il 5 marzo 1989, la sua vita. Così finì bruscamente anche la nostra amicizia, insieme a ogni suo più caro affetto: quello verso Norma e quello verso la figlia Sara.

A rileggere oggi i suoi scritti, usciti postumi per la cura di Lorenzo Bordogna e Giancarlo Provasi (*Contro la legge ferrea. Organizzazione e rappresentanza nel sindacato*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992, pp. 218, lire 28.000), tante eco di conversazioni private si frammistano alle pagine scritte; il tono della sua voce si mescola alla sua capacità analitica di sociologo del lavoro.

In un certo senso non è facile per me, che gli fui molto amico, leggere il suo ultimo libro e riferirne: proprio la lezione di Mannheim a proposito dei « residui irrazionali » legati agli affetti diventano un inciampo aggiuntivo alla necessaria lucidità che un critico deve saper mantenere comunque. Di più: per una paradossale ironia del destino quand'egli ci lasciò i nostri rapporti interpersonali erano in attesa di una chiarificazione, dopo una telefonata piena di dissensi e di richieste di giustificazione.

Era infatti accaduto che un quotidiano avesse pubblicato un appello « di area socialista » a sostegno del riformismo craxiano e che tra i firmatari figurasse anche il suo nome. E con mio grande stupore, insieme ai cognomi di tanti altri studiosi opportunisti lombardi, anche quello di Guido Romagnoli.

« Non mi sembra un gesto coraggioso, Guido! », l'avevo aggredito al telefono. Dall'altra parte del filo telefonico l'avrei detto arrossire. Un silenzio imbarazzato che cercava parole, non di auto-giustificazione, bensì di spiegazione più generale.

La sua morte improvvisa non avrebbe più permesso repliche o spiegazioni: la nostra amicizia è finita con una parentesi aperta. Tuttavia, la natura del nostro rapporto era ben più profonda di queste divergenze. Ho solo provato dolore alla sua morte, non senso di colpa per non essere stato schietto come peraltro l'amicizia impone di essere.

Se riferisco di questi fatti privati è perché essi oggi mi paiono emblematici anche per un'interpretazione più generale dei suoi scritti.

ti postumi (e ora antologizzati, nella speranza che servano non solo agli studenti, ma anche ai militanti del sindacato e agli studiosi dell'organizzazione).

Sul rapporto tra « autonomia personale e integrazione sociale » l'intera nostra amicizia s'era consumata. Fin dall'inizio: da quando, ancora in pieno Sessantotto, eravamo stati giovani assistenti e borsisti presso la cattedra di Sociologia all'Università Cattolica di Milano (allora coperta da Guido Baglioni) e eravamo diventati ben più che colleghi nel cercare dignitose risposte alla nostra condizione di « subalterni » in Università, ma anche di rigorosi intellettuali rivolti alla ricerca di una propria autonomia conoscitiva.

Una risorgente disputa ci distingueva: io l'accusavo d'essere troppo pronò ad accettare le gerarchie universitarie e in particolare di essere troppo duttile in quel gruppo che aveva come cuore Baglioni, Cella e Manghi, ma che poi includeva, sia pure più marginalmente, anche Della Rocca, Napoli, Rositi, Ruggiu e Treu. L'accusavo di essere troppo manipolabile e allora lui si tiracchiava nervoso i baffi e mi rispondeva che no, ero io, invece, a essere « sessantottino e giacobino ».

E ora, nel suo libro del quale subito parlerò, mi sembra di ritrovare la stessa questione, applicata al sindacato: la ricerca dell'autonomia dell'organizzazione e le necessarie mediazioni storico-istituzionali che un'organizzazione collettiva deve saper mettere in campo.

Proiezione psicologica del nostro rapporto o interpretazione verace del testo? Lascio giudicare al lettore, tenendo aperto l'interrogativo (e con esso il ricordo della lezione di Mannheim).

* * *

Secondo Romagnoli un dilemma sta alla base dell'azione sindacale: da un lato essere *organizzazione* (e dunque anche istituzione, parte del sistema istituzionale), e pertanto necessariamente anche collocato sul versante della mediazione del conflitto sociale; dall'altro essere *rappresentanza* di interessi collettivi, quindi a ridosso delle trasformazioni sociali, dei movimenti e del mutamento.

« Istituzione » e « movimento » insieme, il sindacato parrebbe assumere su di sé tutta la più ampia problematica su cui, dopo Weber, si sono cimentati tanti sociologi (Accornero, Alberoni, Ferraris, Foa, Melucci, Touraine, tra gli altri).

Contro una concezione di sindacato eccessivamente accentratore o peggio legato alla figura carismatica di un « capo », Romagnoli si dichiarava invece per (a favore di) un sindacato decentrato (pp.

136-138; 152-153), razionale, weberiano, in cui il dissenso potesse liberamente esprimersi (pag. 137); un sindacato capace anche di autonomie di base, sia sul piano delle reappresentanze che su quello dell'organizzazione.

È nel movimento consiliare che Romagnoli intravvide la forma più avanzata del sindacalismo moderno; perché nel movimento dei consigli di fabbrica più agevole era il lottare contro il perenne ricostituirsi delle élites al controllo dei vertici dell'organizzazione. È proprio questo il tema (che indirettamente dà anche il titolo al suo lavoro postumo) che l'ha logorato per anni (fino a stancarlo, in fondo, e a dargli il desiderio di passare ad altro: a maturare in lui l'idea di scrivere sul dolore degli uomini e non sulle malversazioni delle élites. Prospettiva di studio che invece non poté essere sviluppata).

Quando il sindacato tende al proprio automantenimento alterando i fini per i quali nacque e l'istituzionalizzazione totale prende il sopravvento sui caratteri di movimento, è la stessa natura del sindacato a essere manomessa. La sua morte è allora già prossima.

Il titolo del libro *Contro la legge ferrea*, appunto, non fa riferimento ai salari, bensì a quell'altra « legge ferrea delle oligarchie » che « trasforma in esercizio di inutile volontarismo ogni tentativo di tener fede agli scopi originali dell'associazione (pag. 19) ».

Ancor più in generale, e più profondamente, Romagnoli seppe porre la questione del sindacato come strumento di emancipazione per l'operaio « dall'essere oggetto, parte del processo produttivo, all'essere soggetto co-determinante la produzione ». Un sindacato di fabbrica capace di dare « coscienza operaia »: il lavoratore inteso nella sua affermazione più globale di persona, prima ancora che di addetto, di specializzato, di trasformatore, di rappresentato.

In una visione che espunge ogni ritorno associativo-corporativo, ma che della visione cristiana accetta invece una più luminosa conoscenza, approssimandosi a quel marxismo alto e mistico che accompagna le pagine più vibranti di Panzieri e di Libertini (pag. 77) Romagnoli ebbe consonanze umane con certe pagine di S. Weil. Chi gli fu amico può confermare nel privato quanto pubblicamente scrisse.

Credo che per la sua formazione di studioso del sindacato fosse stata determinante l'esperienza milanese della FIM degli anni '70 e che l'influenza della magnetica personalità di Bruno Manghi abbia poi accompagnato la sua riflessione intima sul sindacato, anche oltre nel tempo.

Da un lato la sua opzione verso il ruolo del sindacato come agenzia tesa alla « ricomposizione del proletariato (pag. 115) », dall'altro la sua predisposizione a puntare sulla formazione operaia (pag. 104), lo definirono un « egualitario », proprio in quell'accezione « car-

nitana e fimmina » che caratterizzò il movimento sindacale a Milano negli anni '70 (il periodo della sua primissima militanza, coincidenti anche col maturare della nostra amicizia privata, che a quelle prospettive sociali s'abbeverava quotidianamente, in una tensione di elaborazione e di moralità che mai svenderò come « moda sessantottina » — o baggianate analoghe — come oggi s'usa fare anche da uomini che credevamo di cultura e che invece si sarebbero poi rivelati solo adatti per la moda e per la posta del cuore).

Romagnoli continuò a credere al « controllo del decentramento produttivo » (pag. 116) e ciò non contribuì a procurargli molti amici in alto.

Come correttamente, senza manomissioni, si può « fondare il consenso dei rappresentati (pag. 126) »? Come può il sindacato-istituzione essere interprete delle aspettative di una base operaia che è invece, per sua natura, sempre mutevole, sempre in evoluzione? Come giungere a compiere le necessarie mediazioni (pag. 127)? Con quale metodo? Come restare fedeli ai motivi per i quali il sindacato nacque, senza distorcere i suoi fini istituzionali (pag. 22)? Come poter giungere a firmare accordi, a stipulare compromessi tali che possano essere considerati « onorevoli » anche dalla controparte (pag. 127)?

E come risolvere il classico dilemma legato a quello della rappresentanza, per il quale « nessuna organizzazione può privarsi della partecipazione (come risorsa per l'ottenimento di particolari obiettivi) », quando però « ogni organizzazione è tanto più rappresentativa (e responsabile insieme) quanto maggiormente apatici sono i suoi membri (pag. 131) »?

* * *

Sono ancora troppo sentimentalmente legato a Guido Romagnoli per tentare qui una sintesi della sua pluriennale ricerca. Quando egli morì era ancora nel pieno della sua elaborazione: forse la stagione della maturità gli si era dischiusa da poco (perché si diventa veri sociologi solo molto tempo dopo che si è iniziato a studiare le scienze sociali; occorre progettarsi nel lungo periodo, per giungere a risultati metodologici di rilievo. Chi brucia tutto in fretta è buono solo per le mode).

Romagnoli era un ricercatore tendenzialmente equilibrato. Dell'estremismo aveva timore e sfiducia, anche se, come tutti i migliori tra quelli che sono chiamati a gestire le istituzioni, restava in lui una curiosità particolare (come una sorta di complesso) verso quelli che, invece, sono più movimentisti: questa stessa dinamica l'ho sem-

pre riscontrata anche nel nostro rapporto privato, dove i ruoli erano « fissi ».

In tutti i casi Romagnoli non poteva essere considerato un uomo quieto. Non inseguiva le immagini di moda, al contrario cercava di darsi ragioni profonde dei fenomeni storici. Egli non era un decisore sindacale: il suo compito era quello di analizzare le decisioni altrui. Era prossimo all'azione sindacale, ma il suo ruolo stava nell'Ufficio Studi. Tendeva dunque a cogliere le prospettive generali, non i singoli episodi e ciò lo metteva al riparo da quella particolare miopia caratteristica di chi vede solo il proprio *particolare*.

Copri anche il posto di Preside della Facoltà di Sociologia a Trento, in un momento in cui gli equilibri interni della Facoltà trentina cercavano una prospettiva adeguata nel risolvere il dilemma tra « tensioni istituzionali e fase calante del movimento studentesco » e in un periodo in cui necessitava por mano allo Statuto della Facoltà.

Come dunque si noterà la stessa dinamica portata su tante parti della sua vita, privata e pubblica, costrinse Romagnoli (fors'anche più di quel che la sua indole avrebbe desiderato), a essere mediatore e uomo misurato: per lui il conflitto doveva essere sottratto alla sua dimensione « selvaggia », doveva essere istituzionalizzato e condotto su certi binari di razionalità e controllo. Anche in ciò egli fu un seguace di stretta osservanza di Baglioni, che non a caso in quegli anni studiava Dahrendorf, uno tra i principali teorici dell'istituzionalizzazione del conflitto.

Non l'ho mai visto felice una sola volta, se si parlava della sua esperienza di Preside a Trento. Ne abbiamo discusso spesso. Lo osservavo stanco e sono sicuro che certe preoccupazioni non l'abbandonavano neppure di notte. Essere in commissione d'esame per i concorsi universitari lo gratificava ma insieme l'angustia: le pressioni cui era soggetto venivano (naturalmente) dalla stessa parte che l'aveva ben aiutato a diventare professore ordinario, e ciò l'infastidiva. Ma era entrato nel circolo: la produzione e la riproduzione dell'accademia passava anche attraverso di lui. Viveva come una prigionia questa sua costipata condizione, ma — che io sappia — non fece mai molto per uscirne, e ciò ci continuò a dividere radicalmente.

Adesso non c'è più. Ad altre morti di amici mi sono rassegnato, ma non alla sua.

Il destino è sottratto alla nostra contingenza.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Il sogno di una neutralità impossibile

E pace sia. Se non esiste il tempo non esiste la vita. Chiuso, sigillato, sotterrato, come se non bastasse la morte, i superstiti hanno accuratamente arrestato il tempo. Forse non esiste nessun posto così sereno e sicuro come un cimitero, grosse muraglie si alzano quali garanti di una netta distinzione tra passato e presente. La memoria produrrà poi qualche sporadico ritorno, qualche fiore, talvolta delle preghiere, ma sostanzialmente, sarà una sempre meno sottile patina di polvere che coprirà il passato.

Non si può lacerare, non si può ferire né offendere un corpo inerte che non sanguina più, così come ciò che ha cessato di vivere non può essere colpito a morte. È per questo che quella mattina di maggio del 1990, la scoperta della profanazione del cimitero ebraico di Carpentras, in Francia, ha stupito l'Europa come un atto di spregevole vandalismo, d'incomprensibile vendetta. Non si capiva il senso dell'oltraggio. Se si voleva colpire non già i morti ma i vivi, perché questa ritorsione contro chi, nel suo quieto silenzio non dava più fastidio, contro chi era già morto e sepolto?

Scosso da questi fatti, cercando di trovare una risposta, Franco Ferrarotti scrive *La tentazione dell'oblio*, ma l'opera viene sospesa a metà e resterà lì, non senza rimorsi, per quasi tre anni. Nel frattempo attentati razzisti si susseguono ovunque con allarmante frequenza. Si capisce ormai che « Carpentras » non è un fatto isolato. Ma Ferrarotti preferisce attendere la sedimentazione di queste sue riflessioni scritte « a caldo » dopo i primi gravi episodi neonazisti. Il nome del libro era già stato deciso e lo stesso editore Laterza — al corrente dell'opera in corso — ironicamente ammoniva l'autore a riprendere in mano il lavoro per non cadere lui stesso vittima della « tentazione ».

Oggi, leggendo l'opera si percepisce come l'ondata razzista abbia portato l'autore a concentrare il lavoro verso una ordinata demolizione dell'eurocentrismo e delle diverse idee e pregiudizi che alimentano le barbarie xenofobe nel vecchio continente.

Certo, non è la prima volta che Ferrarotti si occupa di queste tematiche, anzi *La tentazione dell'oblio* vuol essere la verifica, in

un caso storicamente determinato, delle tesi esposte in *Il ricordo e la temporalità* e più lontanamente vincolate a *Oltre il razzismo e L'ipnosi della violenza*.

In questa opportunità l'opera non si limita alla constatazione del fenomeno razzista. Rivolge anche un duro atto d'accusa verso l'Europa occidentale che vede nel suo modo di vita, nel suo modo di pensare e di agire il coronamento del lungo processo evolutivo della specie, « rispetto al quale ogni altra cultura è da considerarsi solo come pre-cultura, incultura o cultura, per così dire, abusiva. È evidente che, in questo senso, la cultura eurocentrica è una cultura che vieta di capire gli altri... ». La storia dell'umanità è ricondotta ad una forzata coincidenza con la storia della civiltà europea. Questa forma di civiltà, questo modo di essere e di pensare viene considerato un « valore » e quindi contrapposto a tutto ciò che non potrà mai essere perché non è Europa. « Dovunque sia giunta la "civiltà occidentale" il mondo si è fatto un deserto: questa presunta civiltà superiore ha spazzato via usi e costumi, distrutto abitudini alimentari e riti religiosi, aperto la strada alla logica del mercato »... per poi bloccare tutti gli accessi.

Ma dove sono i barbari? Li si credeva alle porte dell'Europa invece si sono scatenati all'interno e proprio nei paesi cosiddetti più civili. « Razzismo e antisemitismo tornano a confluire e si rafforzano a vicenda. Ben il 32% dei tedeschi di oggi trova che gli ebrei della Germania nazista hanno avuto solo quello che si sono meritato; il 40% dei polacchi non vorrebbe un ebreo per vicino... ».

La distinzione tra passato, presente e futuro non è che una finzione. Il passato non è perché è già passato, il futuro non lo è ancora ed il presente è una frazione fugace. Questi momenti sono stati separati per cercare di capire il fenomeno che forse più di ogni altro ci angoscia, la temporalità. Sconnessi però, per essere poi ricollegati. È per questo che demolire il passato è dissolvere il presente e annullare il futuro. « Carpentras » rappresenta l'attentato alla memoria, l'attentato alle radici del domani, il tentativo di distruzione del *homo sapiens* e quindi delle basi essenziali della responsabilità etica, perché « ... la memoria conserva. Ma anche ricrea. Ricostruisce. È dotata di una dimensione dinamica. Sviluppa. Conserva l'immagine del passato, ma fa anche crescere e garantisce il futuro. Intaccare e attentare alla memoria di un popolo significa attentare alle sue radici, mettere a repentaglio la sua vitalità, le basi della sua identità, comunità, capacità di fare storia. È la premessa essenziale alla "soluzione finale", allo sterminio di massa, al genocidio perfetto ». Purtroppo la civiltà europea non è, né potrà mai esserlo, un risultato raggiunto e la ricaduta nella barbarie è dietro l'angolo. Le campagne

di « pulizia etnica » e il livello di violenza della lotta fratricida nei territori della ex-Jugoslavia, i roghi che si susseguono in tutte le grandi città europee, gli attacchi dei naziskin, e la violenza privata contro i più deboli, siano *asylanten*, immigrati extra-europei, barboni o donne, segnano la cronaca di ogni giorno.

La civiltà, come del resto ogni fenomeno umano, non può essere immagazzinata tra le virtù acquisite, semplicemente perché la cultura non ha una esistenza propria. « Esiste », la si vede in ognuno dei suoi membri o è un campionario di inutili buone intenzioni.

Ma il razzismo, la xenofobia e più in generale la non accettazione dell'Altro hanno dei presupposti culturali importanti, non lo sono di meno le responsabilità di chi gestisce il potere. « Non può ricordare chi non sa nulla. Per distruggere la memoria storica nei giovani di oggi non sono occorsi molti sforzi. È bastato il silenzio ». Queste persone non hanno più storia, non hanno più passato né esperienza perché non hanno più memoria. Al di là del loro culto alla violenza, se fosse veramente possibile fare astrazione, restano prede docili, vittime designate della pubblicità di massa e delle esigenze del sistema produttivo.

In una lunga conversazione, a modo di « storia di vita », iniziata con l'autore nella primavera del '90 e non ancora conclusa, Ferrarotti confidava: « Io sono convinto che questa umanità standardizzata, omogeneizzata, messa in atto senza memoria, senza passato, quindi senza futuro, messa in movimento dalla logica della merce, sarà una umanità profondamente infelice e non saprà perché. Avrà dimenticato le ragioni della sua infelicità ».

Se è vero che le bande razziste e neonaziste non sono molto numerose, ciò che veramente è preoccupante è l'indifferenza, l'apatia con cui l'opinione pubblica accoglie i loro sfoghi in nome di una maggioranza silenziosa, quasi direi cadaverica.

CLAUDIO TOGNONATO

Si può essere caldi e freddi allo stesso tempo?

Com'è rapido e, almeno in apparenza, capriccioso il mutare del clima mentale di un'epoca! Sono trascorsi appena pochi lustri da quando, dalla sua cattedra di Harvard, Talcott Parsons pareva averci offerto il « sistema sociale » definitivo, succhiandone la sostanza dal midollo di Émile Durkheim, Max Weber e Vilfredo Pareto, con le sue quattro variabili-quadro, o *pattern-variables*, e i suoi bravi « universali evolutivi », che sembravano fatti apposta e ritagliati sulle caratteristiche di quell'« attivismo strumentale » che definiva gli Stati Uniti, ma che poi da Parsons stesso, e più ancora dai suoi zelanti discepoli, venivano gonfiati e proiettati come le caratteristiche fondamentali di tutte le società che si apprestavano ad imboccare, con maggiore o minore prudenza, la via dell'industrializzazione. Con scarsa attenzione alla variabilità storica — ma è noto che la dimensione storica non è mai stata un punto forte della cultura americana — il « sistema sociale » di Parsons presumeva infatti di attingere un piano universale e si poneva come la struttura descrittiva ed esplicativa di qualsiasi ordine sociale. Esso era dunque nello stesso tempo descrizione e prescrizione: descrizione puntuale della società americana al termine del secondo conflitto mondiale, ma anche una specie di biglietto da visita, che voleva, almeno implicitamente, essere la falsariga dello sviluppo di tutti gli altri paesi. La sociologia parsonsiana assolveva così alla doppia funzione di impresa scientifica conoscitiva e di guida ideologico-politica. Che poi la dimensione storica non fosse presa in seria considerazione, non può stupire, poiché con il suo « sistema sociale » Parsons stesso doveva essersi convinto che, con gli Stati Uniti in posizione egemonica come alfiere delle democrazie su scala mondiale, la storia era giunta, più o meno gloriosamente, al suo naturale capolinea.

Contrariamente a queste rosee prospettive, la situazione si presenta oggi assai diversa. Il sistema sociale è intanto crollato, per cause interne ed esterne. A decretarne la fine non sono state solo le critiche dell'ex-socialista viennese divenuto acceso empirista, Paul F. Lazarsfeld, fondatore e per anni animatore del *Bureau for Applied Social Research* presso l'Università Columbia di New York, né

tanto meno le dure polemiche del radicale C. Wright Mills, che tendeva a mettere Parsons e Lazarsfeld sullo stesso piano, accusandoli di essere, rispettivamente, campioni d'una « *grand theory* », ossia d'una teoria grandiosa a livello pieno, ma rigorosamente vuota e tautologica, e di un « *abstracted empiricism* », ossia di un empirismo tanto meticoloso nel collezionare fatti specifici quanto incapace di comprenderne il significato. La costruzione sistematica di Parsons è caduta sotto i colpi dello sviluppo storico americano e delle sue crisi, da quella degli studenti contestatori di Berkeley ai renitenti alla leva e ai dimostranti contro la guerra nel Vietnam.

Crollato il sistema e, anzi, fra le macerie del sistema si è riscoperto l'uomo, l'individuo, il gruppo primario. Lo stesso Parsons è stato rivalutato come analista di aspetti particolari del nostro tempo mentre è stato nettamente respinto, come inutile e sterile, dal punto di vista teorico generale. È di questi giorni la ripubblicazione degli scritti sparsi di Parsons sul nazionalsocialismo (vedi Uta Gerhardt, a cura di, *T. Parsons on National-Socialism*, de Gruyter, New York, 1993).

Ciò che mi sembra da sottolineare è la relativa caduta delle pareti divisorie, se non dei veri e propri compartimenti stagno, fra le varie scienze sociali. Fra le più antiche e venerande, quali la storia, l'economia e il diritto, si va aprendo un dialogo con quelle più recenti (sociologia, antropologia, psicologia sociale) che giustifica un certo grado di ottimismo. Non si tratta più di schierarsi a favore dell'imputazione causale di tipo storico tradizionale oppure a favore di un impianto condizionale; non è più il caso di allineare le scienze « idiografiche », da una parte, e le scienze « nomotetiche », dall'altra. Piuttosto, ed è una novità da tener presente per il prossimo avvenire, si nota la tendenza a concepire, per esempio, la storia come « storia cubista », ossia a concepire il racconto storico come un racconto che si muove e coinvolge una molteplicità di piani, da quello della interpretazione culturale generale a quello della partecipazione emotiva personale, dall'uso dei documenti d'archivio alle interviste in profondità a coloro che sono correttamente chiamati « testimoni privilegiati ».

Naturalmente, è piuttosto difficile condurre ricerche storiche e nello stesso tempo sociologiche di questo tipo intorno a fatti o personaggi del decimo secolo dopo Cristo oppure della tarda repubblica romana. Ma anche in questi casi, in cui le interviste dirette non possono ovviamente aver luogo, la nuova collaborazione che si va instaurando fra le scienze sociali, e che si potrebbe definire post-disciplinare, consente un'interpretazione storica globale, vale a dire non limitata all'approfondimento di situazioni circoscritte bensì

tale da comprendere più aspetti — sociali, economici, istituzionali, per non parlare del clima mentale generale e degli orientamenti morali e religiosi dell'epoca, ricavabili da fonti letterarie e artistiche. Stiamo quindi prendendo le distanze dalla storia come racconto delle gesta degli eroi e dei grandi capi, militari o politici. Ci si avvicina piuttosto, anche negli Stati Uniti, ad una storia più complessa, in cui, accanto e a integrazione dell'imputazione causale tradizionale, ossia dall'esame delle cause specifiche di un fatto storico isolato, si studia tutto uno spaccato sociale, comportamenti e atteggiamenti che un tempo sfuggivano all'analisi storica, quali gli atteggiamenti verso il denaro o quelli nei riguardi della morte, la qualità media della vita familiare, il rapporto fra le generazioni, la mentalità media della gente comune.

La storia è dunque vista come ampia « vita storica », e in questo senso rientrano legittimamente nel suo ambito sociologia e antropologia, psicologia sociale e geografia, storie di vita e documenti scritti, tradizioni popolari e comportamenti religiosi di massa, come le feste patronali, le processioni, il folklore locale, dal Palio di Siena alla regata di Venezia. Non solo: contrariamente alla tradizionale concezione diacronica del processo storico, in base alla quale ogni singolo viene considerato unico e irripetibile, la nuova impostazione non esclude le comparazioni macrosociali. I pericoli sono evidenti: paragoni approssimativi, difficoltà di reperire materiali e pezzi d'appoggio empiriche pertinenti, la tendenza a schiacciare l'uno sull'altro eventi specifici radicalmente differenti. Pericoli veri. Ma la direzione delle ricerche future, nonostante tutto, sembra questa.

FRANCO FERRAROTTI

Documentazioni e ricerche

Donne e esercito: chi sono le aspiranti?

Hanno partecipato, nel novembre '92, ad un esperimento tenu-tosi in Roma presso i Lancieri di Montebello, poche ragazze: ventinove in tutto. Una piccola avanguardia, però, rispetto ad un più ampio, numeroso universo. Ce lo svelano le tante lettere giunte allo Stato maggiore, al Ministro, alle singole caserme, alle specifiche Armi¹. A scrivere sono ragazzine giovanissime (anche di 13 anni) ma anche donne più mature, già sposate, con figli. Sono di varia estrazione sociale. Scrivono — dal Nord come dal Sud — offrendo spontaneamente una serie di notizie, di dati: materiale prezioso, per una analisi di tipo qualitativo. In qualche caso, si sono avute in mano anche lettere scritte dopo l'esperimento stesso: sono intervenuti massicciamente, all'epoca, i mezzi di comunicazione di massa, a partire da agenzie come l'ANSA, la DNKronos, l'AGI, hanno ripreso il tema i grandi quotidiani nazionali, sono tornati sulla vicenda rotocalchi noti, più piccole testate locali. Radio e televisione hanno dato notizie in merito, fornito informazioni, pareri, immagini². Naturale quindi che altre ragazze scrivessero, dicendosi interessate a saperne di più, pronte ad esperimenti di più lunga durata. Che sollecitassero l'iter legislativo. Che si dolessero di non aver scritto in tempo utile per partecipare a questo primo esperimento, o ancora, di non essere state informate in tempo utile: scrive in questo senso, ad esempio, con toni chiaramente risentiti, una giovane donna sarda: come mai in Sardegna, di questo esperimento, non se ne sapeva nulla?

¹ La prof.ssa G. Marucci (antropologa, docente all'Univ. dell'Aquila) ed io stessa abbiamo potuto, oltre ad assistere all'esperimento in questione, prendere visione di centinaia e centinaia di lettere, gentilmente forniteci dall'Ufficio pubbliche relazioni dello Stato Maggiore. Naturalmente, le abbiamo utilizzate mutando i nomi di battesimo e tralasciando gli elementi che potessero portare ad una identificazione delle scriventi. Una prima utilizzazione è stata fatta durante i lavori del convegno organizzato dal prof. F. Battistelli sugli attuali metodi e linee di ricerca nella sociologia militare (La Sapienza, maggio 1993). Le relazioni sono in corso di stampa.

² Sui mezzi di comunicazione di massa in relazione all'esperimento delle « donne-soldato », come è stata prontamente definito, cfr. il mio intervento su « Mass media », Anno XII, n. 5, nov.-dic. 1993.

Forse c'era un piano specifico per tenere l'isola all'oscuro? Altre sottolineano il proprio dispiacere. Così una ragazza di 19 anni, che scrive a macchina, in lettere maiuscole, probabilmente per essere più visibile. Narra di come abbia chiesto informazioni alla caserma della sua provincia, alla prefettura, alla questura. Si è anche informata presso i carabinieri. Unanimi le risposte: per ora, non c'è nulla da fare. Ed ecco che arriva la notizia di questo esperimento: « Mi mordo le mani di fronte al televisore apprendendo la notizia delle trenta ragazze che per trentasei ore sperimenteranno la vita militare, ma soprattutto mi pento di non essermi decisa prima a scrivere, forse tra loro potrei esserci stata anche io ». Scrivono in tante, accorate, cortesi, formali, decise. Tutte, accomunate da un unico scopo: entrare a far parte dell'esercito, in un corpo di volontari.

Ma vediamo più da vicino chi sono le ragazze che scrivono.

1. Nubili e sposate, ragazze e donne

Chi è che prende in mano la penna, che si siede davanti ad una macchina per scrivere, con l'idea di mettersi in contatto con l'esercito, di domandare chiarimenti, di avanzare richieste, di esplicitare aspettative circa un possibile ingresso delle donne in un servizio volontario nell'esercito?

Sappiamo dall'analisi formale delle lettere che le scriventi sono di varia estrazione sociale, che le richieste, le testimonianze derivano un po' da tutte le parti d'Italia. Le lettere, comunque — materiale sempre prezioso, ma in questo caso particolarmente, perché si tratta di materiali pre-esistenti alla ricerca — hanno anche dei contenuti manifesti: danno notizie precise, indicazioni su specifici argomenti, porgono chiavi di lettura. Molte si soffermano sui dati anagrafici: la maggior parte³.

La più parte copre una fascia di età che va dai 16, 17 ai 22, 23 anni: una fascia giovanile, caratterizzata in genere dal desiderio di veder coincidere il piano ottativo e quello della fattualità, il piano simbolico e dell'immaginario con quello della prassi. Una fascia d'e-

³ Ampio il dibattito sull'uso di metodi qualitativi in genere, e di lettere in particolare, nell'ambito delle scienze sociali. Per l'uso di lettere nell'ambito di ricerche e riflessioni sociologiche basti ricordare il testo di Thomas e Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e in America*. Per l'uso dei materiali biografici mi sia consentito rinviare ai volumi da me curati per i tipi della Liguori (Napoli), *Biografia storia e società*, 1985 e *Oralità e vissuto*, 1986. Recentemente l'approccio biografico sta vivendo una ripresa di interessi, come dimostra anche l'ampia ricerca coordinata da Pierre Bourdieu, *La misère du monde* (Paris, Seuil, 1993).

tà disposta, di regola, all'oblatività, pronta ad indirizzare la propria vita secondo idealità intimistiche e sociali insieme: dall'idea dell'autoperfezionamento a quella del lavoro, del sacrificio in vista del bene comune. Dall'idea del sacrificio, della testimonianza personale a quella della realizzazione della pace, della giustizia. Non fanno eccezione, in questo senso, le donne che vogliono entrare nell'esercito, che hanno scelto e che scelgono questa forma di comunicazione scritta, fra le tante forme possibili.

La più giovane delle scriventi — o meglio, di quelle che dichiarano la propria età, ed è un caso unico — ha 12 anni. Scrive all'Accademia militare di Modena, in questi termini:

« Sono una ragazza di 12 anni e vorrei ricevere informazioni molto dettagliate sui vostri corsi: l'accettazione di ragazze, che titoli di studio bisogna aver conseguito, le materie e la vita all'interno dell'Accademia, percentuali di ragazzi che riescono a realizzarsi all'Accademia ». Seguono i saluti.

La lettera parla di materie, ma anche della « qualità della vita », all'interno dell'Accademia. Parla di realizzazione personale. È solo perché si tratta di una ragazza molto giovane, evidentemente molto idealista? Non sembra che le cose stiano in questi termini, perché richieste analoghe, interrogativi del genere vengono dalla maggior parte delle lettere, l'ansia di avere notizie, di vedersi aperte queste porte è presente anche in più alte fasce d'età. Tanto più che molte scrivono dicendo che sono anni che hanno queste curiosità, questi desideri: così una ragazza di 19 precisa che sono almeno sei anni che vuole entrare nell'esercito, che intende « diventare un vero soldato », e quindi « mettere firma ». Per questo ha scritto a vari distretti...

È quindi da quando si sta lasciando l'infanzia, da quando ci si affaccia alle soglie della giovinezza, da quando si sta per concludere la scuola dell'obbligo, che l'idea dell'esercito si affaccia: tanto più attraente in quanto lontana, forse, chi sa? irrealizzabile. Certamente, difficile. Scrive Giuliana, di 16 anni: pochi, per cui potrebbe attendere con pazienza il mutamento annunciato, l'apertura alle donne del mondo militare. In realtà, la giovane età nel suo caso — e in tanti altri casi — vuol dire ansia, impazienza, urgenza di realizzazione: « ho appreso con grande piacere che finalmente, dopo tanto parlare, arriva la riforma del servizio militare con le donne soldato... Il perché della mia lettera è che vorrei sapere quanto tempo ancora devo aspettare per avere lo stesso diritto di un uomo per vestire la divisa militare e di lavorare nell'esercito ». Del resto, Manuela, che di anni ne ha 17, si informa anche lei del suo futuro: come si fa ad entrare nelle guardie di finanza? e nel corpo « Forestale dello

Stato »? E nella « Polizia di Stato »? Servizio rivolto agli uomini, servizio rivolto alla natura: e quindi, ancora, agli uomini: e possiamo cogliere un'eco della attenzione all'equilibrio ecologico presente, oggi, in molti giovani. Sabrina, di 16 anni, chiede informazioni e precisa: « La sottoscritta... se non dovesse essere in età adeguata per essere arruolata, chiede di essere messa in graduatoria ». E un'altra: « ... Io se mi rivolgo a voi è per avere alcuni chiarimenti. Quando vi decidete a mettere anche il Militare femminile?! Io non posso mica aspettare di avere 30 anni! E come me tante altre ragazze che vorrebbero svolgere il servizio di leva. Anche noi siamo Italiane e abbiamo il diritto e il dovere di sorreggere la patria. È come se fossimo ai tempi del voto che era ammesso solo per gli uomini, adesso a nessuno sembra giusto e allora riflettiamoci un po' su... anche questa è ingiustizia! »: e l'ingiustizia, è noto, va combattuta, non subito.

Molti gli interrogativi circa la fascia d'età che sarà interessata da questa eventuale, futura innovazione. C'è ad esempio Fernanda, che se ne preoccupa: « Sono una ragazza di 19 anni, vorrei avere tutte le informazioni possibili per quanto riguarda il servizio militare femminile, se è possibile arruolarsi o ci sarà la chiamata al servizio come per i ragazzi, e soprattutto quando sarà possibile farlo e quale sarà la fascia d'età che interesserà l'eventuale chiamata ». In conclusione, si avanzano ringraziamenti anticipati, ci si scusa per la concisione — presumibilmente, molto apprezzata, tanto più che si tratta di una lettera scritta a mano, con una grafia minuta. Altre elencano i titoli di studio, le qualifiche, le referenze. E poi si informano: qual è l'età prevista, quale il titolo di studio necessario?

Naturalmente, maggiori preoccupazioni in merito sono espresse dalle ragazze più vicine alla maturità. Quelle che hanno 22, 23, 26 anni scrivono chiedendo informazioni, mettono in chiaro che sono ormai lunghi anni che aspettano il momento di entrare nell'esercito, che lo sognano: la lettera si fa narrazione, il passato apre porte lungamente nascoste, prelude, chi sa, a future stanze accoglienti, ricolme di tutte le realizzazioni delle lunghe attese. Forse, perché le preoccupazioni incalzano: « ... io che ho già 26 anni, potrò arruolarmi oppure ho già superato il limite di età? » si interroga Anna Silvia.

Esiste anche qualche ragazza che è interessata, sì, ma non sa se questo desiderio, questa determinazione potranno reggere al passare del tempo, al mutare delle circostanze: « Io sottoscritta — recita la lettera di Carlotta — ... faccio presente a questa divisione della Caserma di Montebello, che anch'io ho l'intenzione, come tante ragazze, di fare il servizio militare, per provare questa grande esperienza e se possibile fare anche carriera. Adesso tengo ventidue anni

e sarebbe proprio il momento di iniziare, ma non vorrei che mi chiamassero molto più in là, perché si va incontro con l'età, potrebbero cambiare tante cose, come: finire la passione o sposarsi, o magari pensare ad altro. Perciò spero che sarò chiamata al più presto ». Non mancano saluti per tutti.

I casi di dubbi sulla saldezza della propria determinazione sono però pochi, pochissimi anzi rispetto alle molteplici dichiarazioni di giovani donne che ribadiscono che, se occorre, sono disposte ad aspettare anche anni e anni, ma che non cambieranno idea: entrare a far parte dell'esercito è in cima ad ogni loro desiderio, e così sarà sempre.

Tuttavia la lettera di Carlotta solleva un punto di grande interesse: la convinzione, presente in varie lettere, della incompatibilità fra servizio nell'esercito e vita familiare. Molte sono infatti le indicazioni relative allo stato di « nubile », espressamente dichiarato. Ma non basta: ci sono anche dichiarazioni, più indicative, certo più impegnative (o più utopiche?) circa la propria volontà di non uscire da questa condizione, di non sposarsi.

Si diceva comunque delle preoccupazioni delle ragazze più adulte circa un possibile limite di età: scrive così Maria, che si dichiara molto felice della notizia dell'avvenuto esperimento. È però evidente che una preoccupazione esiste, che in qualche modo offusca il momento della contentezza: « Questa è la prima volta che vi scrivo e non lo avevo mai fatto prima d'ora perché temevo la reazione negativa dei miei genitori; ma adesso che il servizio militare femminile è diventato una realtà non temo più le loro dissuasioni. Ho però un dubbio che mi assilla: qual'è l'età massima per arruolarsi? Esiste per me la possibilità di poterlo fare? Quali sono i requisiti richiesti? Se vi fosse possibile rispondermi ve ne sarei infinitamente grata, perché così risolvereste ogni mio dubbio e io saprei con certezza se potrò vedere realizzato il mio sogno oppure rimanga solo un'illusione ». Sogno: carezzato, vagheggiato, che non esclude, in un futuro più o meno lontano, una realizzazione concreta. Illusione, invece, quella che resterà sterile, senza conseguenze, che indurrà solo frustrazione, dolore. Anche Alda vuole entrare nelle Forze Armate. Ha scritto in passato: scrive di nuovo nel gennaio '92: gli anni sono trascorsi, chi sa? forse qualcosa è cambiato. Chiarisce: « ... non ho alcuna lamentela da fare circa la sollecitudine con cui mi è stato risposto anche se purtroppo negativamente, nelle precedenti mie lettere, ma dal momento che è passato qualche annetto dall'ultima mia richiesta ho pensato che le cose siano un po' cambiate e ci sia la possibilità di un mio prossimo arruolamento a livello di servizio volontario. L'idea di riuscire un giorno a servire degnamente il mio

Paese col passare del tempo è sempre stata più incisiva anche se ora debbo pensare che ormai ventiquattrenne, se la risposta fosse positiva, non ho tanto tempo a disposizione per un eventuale reclutamento. Resto pazientemente in attesa di un loro prossimo scritto nella speranza che questa volta sia più positivo dei precedenti... ».

Se si preoccupa Alda, che ha ventiquattro anni, tanto più dubbi e timori sfiorano Rachele, che il 25 dicembre del '92 indirizza una raccomandata al Ministero della Difesa, a Roma. Aveva già scritto, anche lei, in passato, nel lontano 1983: aveva, allora, 24 anni anche lei. « Ero convinta — spiega — di quello che facevo e volevo fare come lo sono tutt'ora nonostante i miei 33 anni. Non ho problemi di lavoro anzi sono impiegata e ricopro un ruolo di responsabilità, non ho problemi familiari e non sono sposata, ma sono intenzionatissima a cercare in tutti i modi di riuscire a raggiungere la meta che mi sono sempre preposta... Non considerate l'«età»! Pensate che non conta (altrimenti sono nuovamente tagliata fuori) ciò che ha più importanza è la volontà, la convinzione, la passione, non è solo con le giovani che si può creare un futuro esercito, ma si ha bisogno anche di persone mature che effettivamente credano e sappiano a cosa vanno incontro; io sono più che convinta di essere una di queste persone... ma ho... i fatidici 33 anni!!... ».

Fra le ragazze più adulte, alcune, come è naturale, sono sposate. Si affrettano però a spiegare che la loro situazione non significa rinuncia alla vita militare. Scrive anzi Tiziana, sposata, madre di due figli: « Io sottoscritta... coniugata... con a carico due figli, chiedo formalmente allo Stato Esercito Italiano, di essere arruolata ». Comunica i propri dati, e quindi chiarisce: « Sono attualmente casalinga e, quindi, libera da impegni professionali. Sperando che non esistano limiti di età per chi desidera servire lo Stato, attendo con ansia da voi una risposta positiva... ».

Chi ha figli si preoccupa che questo fatto possa essere valutato negativamente, si informa. Come Gilda, che scrive che, se le norme vigenti non permettono ancora l'arruolamento femminile, lei vorrebbe almeno essere informata « sui limiti di età e lo stato familiare che dovranno avere le aspiranti per essere ammesse, in modo particolare se lo stato di coniugata con figlio possa essere di preclusione ».

Le giovani, per lo più, sono in posizione diversa: figlie di genitori che ancora le mantengono, non hanno in genere un proprio status se non in relazione a quello paterno, familiare. Come si accennava, molte dichiarano « di essere nubile e non intenzionata a coniugarsi »: quasi che si dovessero prendere, entrando nell'esercito, voti monacali. Un punto, mi sembra, interessante, in cui si differenziano notevolmente gli universi maschile e femminile: romanzi e films

ci hanno sempre trasmesso l'immagine del soldato aperto alle avventure, alla compagnia femminile; tipico lo stereotipo del marinaio la cui fidanzata o moglie aspetta invano, a lungo, sola, mentre lui dissipa la paga in qualche bettola, ha donne in ogni porto. Qui invece l'indicazione dell'essere nubili e di volerlo rimanere assume quasi il valore di una promessa, sembra sottolineare discrasie profonde, incompatibilità. Un'altra ragazza spiega così la questione: « Faccio riferimento ai numerosi cartelloni pubblicitari affissi negli appositi spazi, destinati a campagne pubblicitarie, in Torino, città nella quale vivo libera da impegni famigliari e/o coniugali in quanto nubile ».

Forse, sono ragazze che hanno un'idea tradizionale della famiglia, del marito, dei figli: la loro presenza sarebbe un forte limite, un preciso dovere. Condizionerebbe troppo il futuro. Non si hanno tracce, in queste lettere, di possibili, diversi modelli familiari, non sembra emergere l'idea di un compagno che voglia e possa capire desideri del genere, che possa condividere queste scelte. In caso, si parla di mariti e figli, precisando magari che si sta, comunque, divorziando: non ci dovrebbero essere, quindi, problemi.

Alcune ragazze, consapevoli del mutare dei tempi, precisano non solo di essere nubili, ma anche senza prole.

Ma torniamo all'età, argomento naturalmente vicino a quello dello stato coniugale o meno. Hanno dubbi — la materia è nuova, non si hanno parametri comparativi — anche ragazze molto giovani. Ne ha perfino Giovanna, con i suoi 18 anni: « Ho letto l'annuncio sulla rivista "Folgore". È necessario avere 17 anni oppure si può accedere anche a 18? Inoltre appartengo al sesso femminile e quindi vorrei sapere se esistono corsi anche per le ragazze ».

Ne ha Donatella, con i suoi 22 anni. Frequenta il 4° anno di Medicina e Chirurgia, ma « ... da sempre il mio obiettivo — specifica — principale è quello di diventare Ufficiale Medico dell'Aeronautica. Per questo, terminato il liceo, avrei voluto iscrivermi all'Accademia di Sanità Militare Interforze contemporaneamente alla Facoltà di medicina di Firenze. Ma allora mi si disse che non potevo... Consapevole del fatto che non siate voi a poter decidere, spero tanto possiate darmi risposte incoraggianti (anche tenendo conto del fatto che se per i prossimi anni non fosse ipotizzabile o prevista, in tale ambito, una legge che preveda arruolamento di personale femminile, credo proprio che dovrò davvero rassegnarmi a pensare obbligatoriamente ad altro visto che ho già 22 anni) soprattutto perché sono una persona molto motivata... ».

Scrivono allo Stato Maggiore, ai carabinieri, ai Lancieri, Roberta e Viviana, Giulia ed Elisa, Tiziana e Silvana: ragazze giovani, giovanissime, relativamente meno giovani: tutte preoccupate per la

loro età. Troppi, i loro anni? o troppo pochi? Scrivono Livia, Alesia, Gina, nella loro impazienza, alle ragazze che sono state — per due giorni, ma ormai, per la vita — Lancieri di Montebello. Si informano, traggono forza dalle notizie ricevute. Una ragazza si è decisa dopo essere stata rinviata, per informazioni, da una caserma a un'altra. Ha scritto a Milena che, « ... gentilissima, mi ha informato su quanto volevo sapere e mi ha parlato del programma dei 2 giorni di prova ». Così si rivolge allo Stato Maggiore, prima che sia troppo tardi... L'età, per loro, è una ricchezza ma anche un problema.

2. Lo status: studentesse

Il richiamo allo studio, in queste lettere, è quasi sempre presente. Sotto una duplice angolatura, perché si danno indicazioni circa gli studi già conclusi oppure tutt'ora in corso, ma anche si avanzano domande e ipotesi circa possibili studi futuri che si spera di poter portare avanti nelle fila dell'esercito.

Ancora una volta, le indicazioni fornite circa gli studi effettuati o in corso rinviano ad una pluralità di provenienze, anche se sembrano essere prevalenti i diplomi di licenza media insieme con studi di Ragioneria e Magistrali.

Molte hanno fatto più cose, non si sono comunque limitate, ad esempio, alla scuola dell'obbligo. C'è chi, terminate le medie, ha seguito corsi di lingua inglese e tedesca: dalle lettere si ricava l'idea che si stia facendo strada, fra le giovani donne, la consapevolezza dell'importanza di una certa conoscenza delle lingue. Convinzione che, nel caso particolare di queste ragazze, va ricondotta anche all'idea — molto presente — dell'esercito come strumento per missioni di pace.

Le lingue più studiate — ci sono ragazze che hanno il diploma di interprete, che fanno le traduttrici — sono l'inglese, il francese, il tedesco. C'è persino chi dichiara di saper parlare e scrivere « con sufficiente correttezza le seguenti lingue: inglese, arabo, greco moderno ». Quasi tutte, comunque, si industriano come possono e utilizzano il proprio tempo per arricchire, in vario modo, la loro preparazione. C'è così chi ha conseguito l'abilitazione magistrale e la maturità scientifica, e attualmente studia Giurisprudenza. C'è chi frequenta Giurisprudenza — facoltà fra le più presenti, in queste lettere — pur avendo già un diploma di assistente sociale: che vuol dire aver frequentato corsi universitari per tre anni, con frequenza obbligatoria e tirocini. C'è un'altra ragazza che ha conseguito la maturità magistrale, ha fatto poi un corso integrativo e contemporaneamente

ha frequentato un corso regionale per « Addetto al sistema informativo per strutture sanitarie ». Ha quindi preso un diploma di dattilografia e attualmente è iscritta al corso di laurea in Pedagogia. Tante altre hanno un diploma di segretaria, hanno poi fatto corsi aggiuntivi, magari come operatrici meccanografiche, dichiarano di conoscere discretamente un'altra lingua.

Gli studi variano, ma nell'insieme denotano una notevole buona volontà, un tentativo di preparazione in molteplici direzioni. Ci sono ragazze che hanno studiato come economie dietiste, come disegnatrici grafiche pubblicitarie, che hanno frequentato istituti professionali commerciali. Molte — come in parte dimostrano le lettere, specie quelle che arrivano dal centro-nord — sanno usare bene la stenodattilografia. Non si sono, in genere relegate in studi ritenuti tipicamente « femminili ». C'è chi studia presso un Istituto statale per l'industria, chi segue corsi di artigianato nel Settore riparatori di macchine o autoveicoli, chi ha conseguito il diploma di perito turistico. Altre hanno seguito corsi per diventare programmatori, corsi di informatica. Si sono addestrate all'uso del computer, del telefax, di strumenti utili in genere ad ogni tipo di lavoro.

Scrivono ragazze iscritte a Lettere e Filosofia, a Lingue, a Pedagogia. Certo, non tutte. Del resto, non sempre le lettere riportano notizie sugli studi compiuti: alle volte si limitano a chiedere informazioni. Alle volte, dal modo in cui la lettera è iscritta, non sembra che la ragazza in causa abbia una forte preparazione culturale.

Mi sembra quindi che si possa dire che l'universo è vario e composto, rispondente, quindi, alla realtà multiforme del paese. Che dove si hanno notizie più precise, queste indicano spesso buona volontà, tentativi di preparazione su più fronti, consapevolezza dell'importanza del saper padroneggiare una lingua straniera, moderni mezzi di comunicazione. La domanda, nel suo complesso, non è comunque affatto limitata ai più bassi gradi di istruzione. Anche se qualche caso è presente.

Conoscenze quindi di vario tipo, preparazioni flessibili, forse nella consapevolezza delle difficoltà, oggi, del mercato del lavoro. Questo, per quanto attiene agli studi già fatti. Ci sono però anche quelli da fare, e alcune fra le scriventi se ne preoccupano, chiedono notizie. Scrive così una di loro: « Mi piacerebbe entrare a far parte delle Vostre scuole Stato Esercito, per apprendere una specializzazione in qualsiasi campo, ma preferibilmente in informatica, è possibile? »; e un'altra: « La sottoscritta... chiede anche informazioni riguardanti le possibilità di studio (Universitario in quanto iscritta presso la Facoltà di Lettere e Filosofia) che si possono effettuare anche essendo assunti presso l'Esercito ». C'è una ragazza che ha

iniziato i corsi di infermiera e non li ha potuti ancora terminare, scrive: « ... ritengo opportuno che in caso di ammissione, sia inserita presso di voi in un corso accelerato infermieristico, in veste di allievo sanitario ». Un'altra sta studiando scienze bancarie, e si chiede quali possibilità di studio ci sarebbero, per lei, nell'esercito.

L'aspirazione alla prosecuzione degli studi, pur facendo la « carriera militare », è un tratto piuttosto ricorrente. Qualche dubbio, in caso, può sorgere sull'ordine di priorità: « ... a questo punto, è meglio che detenga prima una laurea o potrò conseguirla anche durante gli anni di servizio? » si informa, con prudenza, una giovane donna.

Già in passato, al maschile, l'esercito si è rivelato un prezioso strumento di acculturazione e conoscenza, per molti. Sembrerebbe, da queste e da tante altre richieste, che un ruolo analogo potrebbe svolgerlo, oggi, per le donne.

2b. Lavoratrici

Strettamente connesso con quello degli studi è il tema del lavoro. Lavoro svolto, lavoro desiderato. Come già gli studi, anche i lavori svolti dalle scriventi sono vari, sono tanti, diversi fra loro. Ci sono, come era possibile ipotizzare, impiegate, commesse, dattilografe. C'è chi lavora in una agenzia di assicurazioni, chi ha fatto la guardia giurata — con contratti trimestrali — o la vigilatrice carceraria straordinaria. C'è chi, al momento in cui scrive, fa l'operaia in una ditta di pulizie che si occupa, fra le altre incombenze, della Rai, c'è chi lavora al Comune della propria città con funzioni di impiegata amministrativa e stenodattilografa « presso la Sala Rossa nella quale il Consiglio si riunisce ». C'è un agente di compra vendite immobiliari e chi lavora in uno studio commerciale. Alcune hanno lavorato per brevi periodi: per esempio, per nove mesi presso il Tribunale di Napoli.

Molte, però — e va tenuta presente la giovane età di tante — dichiarano di essere disoccupate. Si informano della possibilità di trovare, nell'esercito, una adeguata collocazione. Scrive Maria: « ... vorrei sapere se è possibile venire assunta da voi come segretaria-dattilografa ». E Giovanna: « si può fare il medico veterinario presso l'esercito? ». Per altre, è la stessa immissione nell'esercito che offrirebbe, di per sé, uno sbocco occupazionale: « Inoltre mi hanno detto che questa nuova legge offre delle possibilità di lavoro (il volontario, dopo aver servito lo Stato per tre anni, può restare nell'Esercito oppure passare nelle forze dell'ordine) e ciò risolverebbe an-

che il problema non indifferente della professione perché purtroppo, come molti, sono disoccupata ». Chi scrive in questo caso è una ragazza che teme di aver fatto male ad esporre con chiarezza dubbi e problemi, di avere chiarito i motivi che stanno dietro alla sua richiesta di ammissione all'esercito, e se ne scusa. E scrive: « Vi prego di non pensare male di me »: non è un'esaltata né una guerrafondaia. Entrare nell'esercito risolverebbe un problema pratico, ma sarebbe soprattutto « la realizzazione concreta dei miei ideali e progetti e della mia personalità ». Altre del resto non si pongono tanti scrupoli, non hanno tante remore, pongono con chiarezza domande, chiedono delucidazioni con riguardo alla tematica del lavoro: così Silvia, che è « attualmente in possesso di diploma di scuola superiore » e chiede « di poter ricevere maggiori informazioni possibili relative agli sbocchi professionali all'interno delle forze armate (Esercito) secondo il nuovo modello di difesa per le donne ». Così Debora: « essendo molto interessata a tale iniziativa ed inoltre priva di occupazione professionale, vi presento la mia domanda ».

Sono disoccupata, sono iscritta nelle liste di collocamento, dicono in tante — specie dal sud d'Italia. Potrà l'esercito essere una risposta anche in questo senso?

È importante, per queste — e per tante altre — ragazze dar corpo a queste aspirazioni, a queste ipotesi, veder realizzate tante aspettative, coronati molti sogni. Sono piene di buona volontà. E quindi si informano, chiedono come ci si può preparare ai concorsi eventuali per l'arruolamento. Ci sono libri suggeriti? Testi da studiare?

Perché è vero che nulla, per ora, è chiaro, che non c'è nulla di definitivo. Ma è anche vero che ci sono, oggi, donne nella polizia, che qualche esperienza analoga la si è tentata. A volte, con scarso successo: « nella graduatoria — per entrare nella polizia — non c'ero dicono che ho avuto il 45% dei voti », scrive Natascia: « sono andata nella mediocrità con i Quiz ». Importante quindi è avere notizia in modo tempestivo dei bandi di concorso, importante è sapere come prepararsi: la progettualità, in qualche modo, è in queste lettere un motivo ben presente.

3. Che dicono le famiglie?

Famiglie che approvano, famiglie che disapprovano il desiderio della figlia di entrare nell'esercito. La divisione è netta. A cosa la si può far risalire? Sono almeno due le ipotesi che, mi sembra, si possono avanzare in merito. La prima riguarda la persistenza di ruoli femminili stereotipati nell'immaginario degli adulti: che quindi pren-

dono posizioni contrarie. Secondo questi schemi, è all'uomo che compete la difesa della patria, la sopportazione della fatica fisica, l'uso della forza.

Virtù femminili, invece, sono la grazia, la dolcezza, l'atteggiamento di tenera comprensione nei confronti di un padre, un fratello, un marito gravato da responsabilità, preso nel duro ingranaggio della vita militare. Impensabile quindi, per molti genitori, l'aver una figlia che aspira ad entrare nell'esercito, una figlia « guerrafondaia », una sorta di « maschiaccio », una « esaltata ».

La seconda ragione riguarda invece, a mio avviso, l'atteggiamento inverso e contrario. Chi sono infatti i genitori che vedrebbero con piacere, o almeno di buon occhio, un inserimento della figlia nell'esercito? Probabilmente, genitori che hanno già interiorizzato una serie di mutamenti intervenuti, che hanno accettato il fatto che una donna, per realizzarsi, non debba necessariamente essere avviato allo status di moglie, di madre. Che si rendono conto delle potenzialità di un ingresso, per la donna, nell'esercito. Esistono anche, naturalmente, altre possibilità interpretative, altre componenti. Su una almeno si soffermano molte lettere, che parlano di una famiglia già vicina all'esercito, con membri — maschi — felicemente inseriti. C'è infatti chi ha il padre, chi ha un fratello che fa o ha fatto il militare di carriera. Queste famiglie, che già attribuiscono significato e valore all'operato del proprio congiunto, saranno più propense a vedere sotto una luce migliore l'ipotesi di un inserimento delle ragazze in un servizio volontario. In un contesto in cui assume rilievo l'essere militari, in cui questo è considerato un fatto positivo, che presenta tratti di serietà, responsabilità, importanza, ciò non mancherà di riflettersi sulle modalità di correlarsi rispetto ad analoghe domande femminili. Chi invece considera negativamente l'esercito, chi lo ritiene una sorta di ghetto, non potrà certo rallegrarsi per il desiderio espresso da una figlia, da una sorella, dalla propria ragazza di farvi parte. Così probabilmente le molte famiglie che sembrano avere incoraggiato le ragazze nei loro sogni sono famiglie che già hanno un atteggiamento positivo circa l'esercito, famiglie tese al supporto di un proprio esponente maschile in esso integrato.

Sono, quelle che abbiamo potuto esaminare, lettere brevi, con richiesta di notizie. Più spesso, lunghe, articolate, confidenziali, in cui le ragazze esprimono ansie, aspettative, problemi. In genere, scritte da una persona, una volta. Ma anche — più raramente — lettere collettive, di un gruppo di amiche, ad esempio, che si sono probabilmente fatte coraggio a vicenda. A volte, la stessa persona ha scritto più volte: più volte prima dell'esperimento presso i Lancieri di Montebello, e magari anche dopo: per dire la propria delusione di non

essere stata prescelta, per esprimere la gioia che comunque, qualcosa si stia muovendo, per auspicare di potere, in futuro, entrare a far parte del gruppo privilegiato che ripeterà, eventualmente, la sperimentazione. Ci sono anche lettere delle ragazze che l'esperimento lo hanno vissuto in prima persona: lettere scritte prima, lettere scritte dopo. Per ringraziare, per confermare il proprio interessamento, per chiedere se ci sono novità, possibili realizzazioni, non troppo in là nel tempo...

Certo, le lettere sono un materiale frammentario, offrono spunti di riflessione, danno notizie in modo apparentemente capriccioso. Prescindono dal ricercatore, che non sempre vi può trovare tutto quanto lo interesserebbe. Queste lettere però alcune cose le indicano con chiarezza: in primo luogo, la vastità dell'universo interessato, che implica donne giovani e meno giovani, del nord come del centro Italia e del meridione. Che passa attraverso le classi sociali, anche se probabilmente è più orientato verso i ceti medio e medio-bassi. In secondo luogo, che c'è molta aspettativa, molta ansia in merito. Che l'attesa è forte. Probabilmente, che la pressione sociale si è fatta, dopo la sperimentazione, più percepibile. Che si è estesa rispetto al passato.

Ancora, mi sembra si possa dire che si tratta di lettere che rinviano alla società italiana da cui prendono le mosse e che rispecchiano, in positivo e in negativo: nella buona volontà mostrata nei tanti tentativi di preparazione e di studio, nella difficoltà a trovare lavoro, nella speranza — più volte espressa — di potere, una volta nell'esercito, aiutare il prossimo, testimoniare valori di solidarietà, di abnegazione.

MARIA I. MACIOTTI

Le donne-soldato: il mondo militare nell'immaginario femminile

Una delle più antiche leggi sociali dell'umanità, quella della divisione dei compiti su base sessuale, è un esempio universale di come un fenomeno predisposto dalla natura possa essere utilizzato sul piano culturale. Il dimorfismo sessuale, infatti, è stato esaltato a tal punto e per un periodo di tempo tanto lungo, da portare alla formazione di due categorie di individui così rigorosamente distinte, da pensarsi tali.

Tutte le società conosciute, con particolare riferimento alle società occidentali, si sono dunque organizzate sulla base della distribuzione di ruoli e compiti in base principalmente al sesso di appartenenza. Questa regola è stata valida per millenni, fino a quando uno dei tasselli che componevano quel complesso puzzle di equilibri e interdipendenze è saltato, rivoluzionando assetti sociali, economici e politici consolidati. Si è trattato di un fenomeno sociale di vastissima e non ancora esaurita portata, che si è imposto ed evoluto in tempi molto brevi, se confrontati con un passato secolare: le donne hanno reclamato e ottenuto ruoli e condizioni da sempre considerati esclusivamente maschili, riuscendo a penetrare in quasi tutte le strutture esterne alla famiglia. }

Ogni tappa di questo processo innovativo destinato a ribaltare una situazione tanto antica e profondamente radicata da sembrare immutabile, è stata accompagnata da una grande varietà di reazioni, prevedibile in società tanto differenziate al loro interno, come quelle occidentali. Ancora oggi, infatti, si levano voci a favore di presunte capacità o incapacità tipiche dell'uno o dell'altro sesso, di attività congenitamente maschili o femminili, di ruoli nei quali gli uni sarebbero più dotati delle altre, o viceversa. Si tratta comunque di minoranze che in alcun modo frenano un processo ormai avviato e inarrestabile. }

L'Italia

Nel nostro paese solo due carriere sono proibite alle donne: l'ec-clesiastica (e questo ci accomuna al resto del mondo cattolico) e la militare.

Questi due mondi sono stati sempre dominati dagli uomini: le poche culture conosciute che hanno consentito alle donne qualche mansione di tipo religioso, le hanno di fatto collocate in posizioni del tutto secondarie, mentre le strutture militari sono in molti stati totalmente proibite alle donne. Mondi appartati, settari, esclusivi, ritenuti sede deputata di valori etici e morali elevati; mondi contrassegnati da simboli, emblemi, norme e da azioni rituali destinate a suscitare emozioni.

Lasciando da parte il mondo ecclesiale, si pensi a quanti precisi obblighi nel vestire, parlare e agire caratterizzino un'attività tanto tecnica quanto quella militare, e come questo complesso insieme di rituali si accompagni ad una forte componente morale. Questa caratteristica è segnalata anche da un certo tipo di linguaggio e da una terminologia che fa riferimento a concetti di sacralità, eroismo, oblazione di sé, comune ai due universi.

Ebbene, negli anni recenti l'interesse di migliaia di giovani donne italiane, si è puntato proprio in direzione delle carriere militari. Vogliono entrare nella città proibita, punto di arrivo di una pacifica rivoluzione sociale.

L'eventuale successo stabilirebbe innanzi tutto che l'esercizio professionale delle armi è sganciato dall'appartenenza all'uno o all'altro sesso; di conseguenza, verrebbe riconosciuta alle donne la possibilità di assumersi status e ruoli specifici e il loro legittimo appropriarsi di una nuova tipologia di diritti e di doveri.

Le lettere delle aspiranti donne-soldato

Negli ultimi 10-15 anni, migliaia di ragazze hanno scritto agli Stati Maggiori dell'Esercito, dell'Aeronautica, dei Carabinieri e alle Accademie militari, chiedendo informazioni sull'eventualità di arruolamenti femminili o offrendosi come volontarie in risposta a bandi di concorso evidentemente non destinati a loro.

L'esame di queste lettere rivela un insospettato universo di aspirazioni e aspettative, ma soprattutto rivela una visione del mondo militare molto innovativa rispetto a certi diffusi stereotipi che potremmo definire maschili. Infatti, le ragazze che chiedono, o reclamano, il diritto di essere arruolate, ritengono di poter entrare in tal modo in un settore molto ricco di potenzialità, da sfruttare sia sul piano individuale, che sul piano sociale.

Le lettere provengono da tutte le regioni italiane e sono state inviate da ragazze di varia estrazione culturale e di età compresa tra i 13 e i 30 anni. Si tratta dunque di giovani e giovanissime che

hanno poco in comune, dal punto di vista anagrafico, scolastico, geografico, ma che condividono la ferma volontà di tentare quella particolare carriera e una immagine sempre positiva di essa.

Per far meglio comprendere cosa abbia costruito al riguardo l'immaginazione di tante giovani donne, riporterò vari brani stralciati dalle centinaia di lettere visionate, scelti in quanto denominatori comuni di opinioni diffuse e continuamente riportate.

Quale ritratto possiamo disegnare di questo mondo militare al femminile?

Una delle opinioni più costantemente reperibili è quella di una vita rigorosa e disciplinata, scandita dalla pratica sportiva, a sua volta ritenuta parte integrante di un accurato addestramento globale dell'individuo.

Scrivo ad esempio una giovane toscana, sulla falsariga di molte altre ragazze, che... « L'allenamento che si può ricevere facendo parte della brigata parà, è quanto di meglio possa esistere per acquisire prontezza di riflessi, velocità di ragionamento... », e continua « ... secondo me l'addestramento fisico di questo tipo è indispensabile per ricevere una preparazione completa sotto tutti i punti di vista ».

Vita impegnativa e faticosa, ma: « ... sono disposta a tutto, anche al lavoro più pesante », afferma una diciottenne, mentre una ragazza di soli 16 anni si descrive come molto forte, fisicamente e moralmente, e in quanto tale adatta ad affrontare un lavoro duro e difficile, nel quale si muoverebbe a suo agio ». «... La fatica non mi spaventa »; « ... solo il far parte di un corpo volontario femminile può formare il carattere... »; « ... Il servizio militare fa diventare più maturi, più indipendenti e più responsabili... ». Una ragazza che dichiara di conoscere la vita militare attraverso conoscenze professionali e private, si esprime al riguardo con grande decisione: « La mia domanda è giustificata dal fatto che al disordine ed al permissivismo della vita civile, preferisco l'ordine e la disciplina della vita militare, che se affrontata con professionalità può essere più gratificante della vita civile che attualmente conduco... mi sento predisposta ad un tenore di vita maggiormente regolato da una disciplina più proibizionista e prestante un occhio di riguardo anche all'etica... ».

Con sorprendente frequenza, accanto a questa primissima immagine, ne emerge un'altra in qualche modo complementare, che attinge alla tradizione: vita militare come sede privilegiata in cui cercare, e trovare, l'espressione di ideali civili e morali. « ... Vorrei poter scattare sull'attenti quando viene suonato l'Inno Nazionale, o fare l'Alza Bandiera... »; « ... desidero ritrovare valori scomparsi da tempo nel nostro paese ». Una romana ultratrentenne motiva

- Perla
dentro

valori

la sua richiesta di arruolamento con l'aver ricevuto « ... un'educazione sana, di elevata moralità, da un padre che perse il fratello immolatosi per una giusta causa. Quindi vivono dentro di me alti valori morali che aspettano a realizzarsi ». E ancora: « ... La divisa è simbolo di ordine, sicurezza pubblica e fiducia nello Stato ». Viene continuamente espressa la volontà di difendere la « Patria », il « Paese », lo Stato, i cittadini, con un linguaggio che non ci si attenderebbe dalle figlie di una società poco portata a indulgere a questi concetti e a questa terminologia.

Alle istituzioni militari queste ragazze demandano il compito di difendere la nazione, dentro e fuori dei suoi confini: « Voglio mettermi al servizio della Patria, intento che è diventato un ragguardevole scopo di vita »; « Reclamo il diritto di servire degnamente il mio Paese »; « ... Cosa posso dare all'Esercito? Costruire un esercito di professionisti, di cui possa dire con orgoglio, ne faccio parte anch'io ». Una giovanissima dichiara che, dopo l'eventuale espletamento del servizio militare, vorrebbe entrare nel corpo di Polizia, poiché « ... L'Italia ha bisogno di molte pulizie e soprattutto disinfettarla da tutta questa gente cattiva »; « Fare il soldato è il mio mestiere, non perché io sia amante delle armi e della guerra (anche se purtroppo a volte è inevitabile restare coinvolti in conflitti, persino per difendere la Patria altrui), ma perché in tempo di pace ti porta ad essere il conforto e l'aiuto di quella gente che nella propria Patria non ha più pace; in pratica voglio essere un soldato perché questo è un lavoro che aiuta a crescere insieme agli altri, svolgendo mansioni prettamente al servizio della collettività ».

Scopriamo in queste lettere una inattesa aspirazione a ideali morali e sociali, un desiderio di simboli e rituali che li riattualizzino e riaccendano. Aspirazioni e desideri che le giovani scriventi sembrano certe appartengano specificamente alla vita militare.

Completamente nuovo e modernissimo è un altro aspetto presente nell'immaginario femminile, così come presentato dalle lettere: le carriere militari offrono la possibilità di vivere una vita movimentata, rischiosa, ricca di occasioni, sorprese, esperienze entusiasmanti: « Amo tanto fare nuove esperienze soprattutto se avventurose »; « A me è sempre piaciuta una vita avventurosa, con rischi, non sono fatta per una vita piatta », scrive una giovane veneziana. « ... Voglio viaggiare per il mondo; certo, potrei trovare tanti altri lavori per farlo, ma potermi arruolare! ».

Su questa scia, moltissime sognano di pilotare aerei, elicotteri, carri armati, moto, caccia da combattimento, di lanciarsi col paracadute, o di sparare e usare armi di vario tipo.

Le istituzioni militari rappresentano anche una buona soluzione

professionale, considerata piena di risvolti interessanti e di molteplici possibilità di carriera. La gamma di richieste è vasta, dal semplice « far carriera in divisa », ad « ... accedere alle cariche più alte », « ... scalare i gradini dell'Esercito », fino a mansioni evidentemente giudicate esplicabili in quell'ambito: disegnatrici, tipografe, programmatrici di computers, infermiere, medici e veterinari, tecniche ferroviere, interpreti, addette a comandi interalleati e, come già accennato, paracadutiste, piloti dei più svariati mezzi di trasporto. Una sola lettera parla di scelta in qualche modo forzata dalla disoccupazione. Solo alcune giovani tradiscono il timore di occupare posizioni di subalternità in quanto donne. Quasi tutte sono convinte che, una volta superata la barriera del divieto, le donne non incontreranno ostacoli all'interno del mondo militare, dove potranno intraprendere la loro carriera alla pari con gli uomini.

A questo proposito, emerge di quando in quando la protesta contro una discriminazione ritenuta immotivata: « Noi donne siamo abbastanza in gamba da affrontare un'esperienza di questo tipo, che rappresenta un'ulteriore dimostrazione di essere alla pari degli uomini... ». Una ragazza in coda ad una garbata e formale letterina, si chiede se « ... per caso lo Stato Maggiore dubita che delle ragazze siano in grado di maneggiare una pistola »; « Perché non dare anche alle donne la possibilità di scegliere tra una vita comune e la vita militare, soprattutto in vista delle prossime aperture delle frontiere, che ci porteranno a incontrarci con paesi che consentono alle donne di arruolarsi? ».

Dunque, le carriere militari rappresentano una scelta professionale positiva, con potenzialità interessanti e desiderabili. Ma il secolare, e ancora attuale, divieto nei confronti della presenza femminile, fa sì che al desiderio di arruolarsi si accompagni la consapevolezza di intraprendere una professione un po' speciale, che può richiedere, almeno agli inizi, un suo prezzo. Disposte all'addestramento e alla disciplina, animate spesso da un generoso spirito civico, molte ragazze sembrano ritenere impossibile il parallelo svolgimento della carriera militare e della vita familiare. Sono infatti molto numerose le giovani donne che dichiarano di non volersi sposare, comunque di non volere figli, o che, pur essendo già coniugate, tengono a specificare di non avere figli. Una ragazza, inconsapevolmente suggestionata da questa idea, arriva a definirsi « celibe ».

Se ne potrebbe dedurre che molte donne sono decise ad entrare in quel mondo proibito, ma avvertono come necessaria la rinuncia a parte della loro femminilità. Questa convinzione è destinata a sparire con il tempo e con l'abitudine a ricoprire ruoli precedentemente vietati, così come è accaduto in tanti altri settori della vita collettiva,

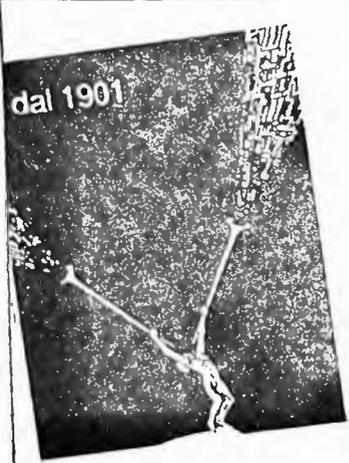
non più riservati o dominati dalla presenza degli uomini, ma largamente occupati da donne che coniugano la vita esterna alla famiglia con la famiglia stessa.

Conclusione

Le lettere delle aspiranti soldato, pur nella grande varietà di stili, espressioni e richieste, sembrano dimostrare che per quelle giovani donne le istituzioni militari rappresentano una via diretta e sicura per portare a compimento due fondamentali aspirazioni: la realizzazione di sé, contestualmente alla realizzazione su ampia scala di ideali sociali.

Il mondo in divisa si configurerebbe come una sorta di crocevia ideale, in cui tradizioni e valori antichi, considerati ancora importanti, possono incontrarsi con le più moderne aspettative e aspirazioni.

GABRIELLA MARUCCI



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. (02) 76.110.307 r.a.
Fax (02) 76.110.346-76.111.051

Analisi delle tossicomanie e approcci terapeutici comunitari: un rapporto autopoietico?

Con il presente saggio ci proponiamo di analizzare il rapporto che può instaurarsi tra le interpretazioni scientifiche sulle tossicomanie e gli approcci terapeutici comunitari ad essi ispirati.

La nostra ipotesi centrale è che questo rapporto si costituisca in un sistema autopoietico di tipo luhmaniano (A): un sistema cioè che si autoriproduce ideologicamente e materialmente¹. Per la nostra ipotesi di sistema autopoietico comunitario assumiamo preliminarmente una continuità logica tra le letture sulle tossicodipendenze e gli approcci comunitari adottati nei confronti dei soggetti portatori del fenomeno interpretato. Abbiamo configurato gli approcci comunitari come delle operativizzazioni logicamente coerenti e discendenti dalle letture esplicative sulle tossicomanie in senso ampio: nella realtà empirica, però, nulla ci assicura di poter verificare tali strutture euristicamente assunte². In tale maniera tracciamo cioè un sistema idealtipico di riferimento per un'analisi comparativa delle strutture reali.

Analizziamo ora la componente della riproduzione ideologica del sistema autopoietico ipotizzato³. Per riproduzione ideologica intendiamo qui quel processo attraverso il quale una particolare lettura delle tossicomanie, caratterizzante una particolare comunità terapeutica, trova legittimazione epistemologica proprio nel comportamento rilevato dei tossicodipendenti in trattamento.

Questo fenomeno è riconducibile alla delimitazione artificiosa delle variabili indagate in tutte le ricerche che espungono ogni fattore non assunto in ipotesi come causalmente rilevante rispetto al fenomeno osservato. In altri termini, ipotizziamo che le interpretazioni da cui discendono pragmaticamente gli approcci comunitari, o che sono a questi correlati, trovino elementi di verifica empirica soltanto tra i comportamenti tossicomani rilevati attraverso una selezione implicita degli elementi non omogenei con essa.

(A) Un rapporto in cui le interpretazioni sulle tossicomanie e gli interventi terapeutici proposti si costituiscono e legittimano vicendevolmente.

Ogni lettura del problema, sia essa psicoanalitica, psicologica o altro, attraverso propri indicatori andrà cioè a rilevare quegli aspetti del fenomeno che nelle sue manifestazioni particolari e individuali sono tali da legittimarla. Particolarmente importante ci sembra l'implicazione di questa ipotesi: dall'autoconferma selettiva delle letture discende infatti la legittimazione degli approcci comunitari assunti in virtù della loro azione terapeutica, intervenendo sulle variabili individuate come casualmente centrali nelle tossicomanie. Il sottosistema autopoietico della riproducibilità ideologica da noi ipotizzato innesca così una sorta di autoconferma circolare: ogni aspetto rimanda all'altro, sostenendo logicamente quanto già stabilito come probante sia nella lettura che nell'approccio.

Analizziamo ora la componente della riproduzione materiale del sistema autopoietico. Per riproduzione materiale intendiamo qui quel processo in base al quale l'approccio comunitario, determinato o correlato ad una lettura sulle tossicodipendenze, modifica parzialmente l'atteggiamento dei tossicodipendenti in trattamento comunitario in modo da renderli progressivamente simili all'immagine delineata (B). Ciò rimanda alla definizione di Merton del « Teorema di Thomas » o della profezia che si autoadempie: « se gli uomini definiscono certe situazioni come reali esse sono reali nelle loro conseguenze »⁴.

Secondo questo teorema che prende il nome dai suoi autori, William e Dorothy Swaine Thomas, insomma, se si afferma una determinata immagine della realtà, questa immagine produce effetti reali corrispondenti⁵.

Assistiamo così a un processo di retroazione in cui la fenomenologia tossicomana dei soggetti in comunità si conforma alle immagini definitorie, legittimando ancora una volta non solo la lettura iniziale, ma anche l'approccio che da tale visione discende o che vi è correlato. Ciò ci permette di ipotizzare un meccanismo di perfezionamento del sistema stesso in virtù del quale agli elementi rilevati selettivamente, si aggiungono altri elementi soggettivamente prodotti dai tossicomani in comunità, i quali adottano nelle risposte interattive quegli atteggiamenti che li rendono più simili all'immagine su di loro performata.

Non è detto che ciò equivalga ad affermare semplicemente che letture ed approcci siano autoverificanti.

Ipotizziamo sì che letture e approcci comunitari possano bina-

(B) Quando una Teoria, nell'interpretazione di una Realtà, ne induce delle modificazioni oggettive conformandola alle proprie ipotesi.

riamente produrre effetti che a loro volta costituiscono la base per la loro verifica, ma ciò può anche costituire più una dinamica *dialettica* che non una tautologia⁶.

I meccanismi di conformazione dei tossicodipendenti alle raffigurazioni interpretative su di loro costruite rimandano per questa via a quegli stessi processi di ristrutturazione psicologica che permettono l'innescarsi dell'intervento comunitario. L'adattamento dei tossicodipendenti all'immagine loro implicitamente attribuita è resa probabilmente possibile attraverso quegli stessi meccanismi risocializzanti che costituiscono il motore dell'approccio terapeutico comunitario, il quale a sua volta rimanda alle dinamiche tipiche delle « istituzioni totali ». Attraverso questa dinamica autopoietica si vengono a costituire precondizioni per l'inserimento del tossicodipendente negli interventi comunitari secondo un duplice piano: *soggettivamente* come conseguenza dell'aver trovato (e accettato) spiegazioni esaurienti, confortanti e totalizzanti del proprio disagio; *a livello comunitario* perché si inglobano così solo i soggetti che attraverso l'accettazione dell'identità assegnata nella prassi comunitaria sono « pacificamente riconducibili » al sistema stesso (conformazione retroattiva). Più avanti vedremo come questa necessità funzionale del sistema comunitario a indurre conformazioni sia geneticamente conseguente alle letture e agli interventi sulle tossicomanie che non stimolano l'autonomia individuale attraverso la valorizzazione della coscienza critica⁷.

Esaminiamo ora tre tendenze riabilitative paradigmatiche nel panorama delle C.T. per il modo in cui focalizzano l'attenzione e la conseguente proposta d'intervento su alcuni dei molti fattori che si ritiene concorrano a « determinare » le tossicomanie⁸.

Una prima tendenza è quella delle comunità che interpretano le tossicodipendenze essenzialmente come *sintomo di un disagio psicologico individuale* e quindi propongono un intervento a questo livello con psicoterapie o simili: « Caratteristica del tossicodipendente è la sua incapacità nel sostenere le tensioni e le frustrazioni e di crearsi i mezzi di difesa contro i meccanismi pulsionali. Anche questa capacità di sostenere le tensioni e le frustrazioni, agli occhi della psicanalisi si acquista nella prima infanzia, attraverso un rapporto di particolare fiducia tra madre e figlio, per il fatto che l'infante, dopo un certo tempo, sperimenta come qualcosa di sicuro il ripetersi di una esperienza gratificante (il cibo, il calore emotivo). Perciò, secondo la concezione psicoanalitica, la struttura della personalità del tossicomane è stata disturbata e negativamente influenzata nella prima fanciullezza »⁹.

Molto citata in proposito è la teoria lacaniana dello « specchio

infranto »: in un periodo fra i sei e i diciotto mesi di vita, il bambino si scopre altro, in un specchio simbolico, mettendosi nella condizione di superare l'esperienza della fusione con la propria madre¹⁰.

Secondo Bowlby le tossicomanie troverebbero nel mancato superamento dello stato fusionale e dell'indifferenziazione del Sé il momento fondante della predisposizione ad essa¹¹⁻¹². Anche Olievenstein si riferisce alla delicatezza di questa fase dove potrebbero avvenire mutazioni cruciali per l'origine psicologica dalle tossicomanie¹³⁻¹⁴. Gli interventi terapeutici proposti e legittimati da queste interpretazioni, cercano di collocarsi sullo stesso piano delle variabili individuate psicanaliticamente come determinanti. In tale prospettiva è stato da Wobcke notato come: « ... la sicurezza offerta dalla comunità si può considerare (nel senso proprio della psicologia del profondo) quale sostituto della madre »¹⁵.

Barra scrive che la posizione della comunità può essere definita « posizione materna », in cui cioè il rapporto che si struttura con il residente è di tipo simbiotico¹⁶.

Anche se è diffusamente riconosciuto che l'intervento comunitario debba promuovere il superamento di questa posizione simbiotica attraverso strumenti e metodi tesi all'individuazione del Sé sociale, tutto ciò non può che riconfermare tale funzione simbiotica profonda come caratterizzante le dinamiche comunitarie¹⁷. Le pratiche terapeutiche del tipo « game », « hot-seat » o le « maraton group » sono tutte interne a questa prospettiva ponendosi come forme di « setting » psicoanalitico più adatte alle caratteristiche dei soggetti in comunità¹⁸.

Riteniamo importante una critica a tale lettura sulle tossicomanie a partire dalla nostra ipotesi di riproducibilità ideologica. Ci sembra infatti che negli approcci comunitari in cui si ricorre a tale lettura intrapsichica delle tossicomanie, la rilevazione comportamentale sui tossicodipendenti sia circoscritta soltanto a quegli ambiti di elementi (intrapsichici) che ne legittimano la lettura stessa. Riteniamo altresì che a partire da tali « riscontri empirici » si giustifichi conseguentemente anche il ricorso all'intervento terapeutico corrispondente. Sulla riproduzione ideologica nella lettura intrapsichica si pensi, fra l'altro, al rapporto esistente e non da questa rilevato, tra carenze affettive e classi sociali svantaggiate: a quel processo cioè in cui il rischio di arrecare danni affettivi al bambino è strettamente correlato alle condizioni di svantaggio economico e culturale dei genitori. Nell'uomo le strutture della personalità sono un prodotto storico¹⁹. È attraverso la socializzazione primaria, quale dinamica storicizzabile nella sua funzione sociale di mediazione tra società e individuo, che si contestualizzano infatti i comportamenti individuali degli ambiti

strutturali delle sub-culture (di classe) dell'appartenenza esperienziale. Il focus della lettura intrapsichica rimane invece tipicamente circoscritto all'individuo cadendo spesso in ontologizzazioni delle personalità tossicomane la cui destorificazione prelude alla privatizzazione del disagio e del rimedio terapeutico: « Se la condizione di tossicodipendenza viene considerata in sé, come fenomeno che si esaurisce nella persona interessata, una sorta di « fatto privato » con caratteri più o meno marcati di malattia somatico-psichica o di deformazione dei modi di essere della personalità, diventerà facile allora concepire la riabilitazione secondo un modello di volta in volta rigidamente medico, o psicodinamico, o comportamentale-educativo, rivolto comunque a modificare qualcosa che si svolge all'interno della persona »²⁰.

Nel filone interpretativo intra-psichico una rara eccezione è senz'altro rappresentata dalle osservazioni di Bowlby sulla distribuzione ineguale di questo tipo di « patologia » nelle diverse classi sociali²¹. Non meno importanti ci sembrano le osservazioni che possiamo avanzare a sostegno della nostra ipotesi di riproducibilità materiale: riteniamo infatti che le imprese terapeutiche che rimandano a questa lettura intrapsichica confermino « oggettivamente » quegli stessi elementi comportamentali ritenuti tipici dei tossicodipendenti, stimolando in essi una fenomenologia comportamentale corrispondente. In virtù della lettura assunta gli sforzi terapeutici si concentrano verso quegli ambiti della personalità che si ritengono essere in rapporto di causazione con il consumo di droghe: es. l'introversione, la depressione, l'incapacità di tollerare le frustrazioni, ecc. Ma è proprio ritenendo dunque necessario, col ricorso ai procedimenti terapeutici assunti, giungere a una stabilizzazione della personalità in queste aree caratteristiche che secondo noi si « ruolizza » il tossicodipendente nell'ambito di queste implicite aspettative comportamentali di ruolo. Come nota anche Wobcke: « Si devono ottenere nel singolo le modalità comportamentali che si sa essere poco sviluppate tra i tossicomani »²².

Da ciò discende un intervento terapeutico comunitario che — per incidere sulla riproducibilità dello stato tossicomane del soggetto — deve presumere un set di caratteristiche tipiche causando una strutturazione reiterante del « comportamento bersaglio » ascritto a quello stesso profilo caratteriale che si vuole modificare. È così, sostanzialmente, una conformazione comportamentale conseguente alle aspettative implicite nel rapporto teoricamente già delineato e previsto. Si pensi in proposito a come gli indicatori empirici intrapsichici delle dinamiche tossicomane (es. depressioni, rapporti fusivi con la madre, bisogni di protezione, ecc.) individuati da tali letture

e verbalizzate dagli operatori negli approcci individuali anamnesici o nei « gruppi interattivi », siano implicitamente trasmessi al tossicodipendente che se ne approprierà nella costruzione delle sue « autoanalisi terapeutiche ».

Su una implicazione della lettura psicologica della realtà così si esprimono Berger e Luckman: « Poiché le teorie psicologiche sono elementi della definizione sociale della realtà, la loro capacità di generare realtà è una caratteristica che hanno in comune con altre teorie legittimanti »²³. In proposito si veda anche quanto afferma Basaglia sulle istituzioni per il trattamento della devianza mentale: « Presumere un corpo malato... significa imporre a quest'ultimo un ruolo oggettivo sul quale l'intera istituzione che lo tutela viene a fondarsi. Il particolare tipo di approccio oggettivamente finisce, quindi, per influire sul concetto di sé del malato, il quale — attraverso un tale processo — non può non viverci che come corpo malato, esattamente nel modo in cui è vissuto dallo psichiatra e dalla istituzione. (...). La malattia è venuta a trasformarsi gradualmente in ciò che è l'istituzione psichiatrica, e l'istituzione psichiatrica trova nell'internato costruito secondo i suoi parametri, la conferma alla validità dei suoi principi »²⁴.

Esaminamo ora la tendenza di quelle C.T. che nella nostra divisione tipologica sono caratterizzabili per l'utilizzo prevalente di una lettura della tossicomania quale sintomo di un disagio che nasce nel contesto familiare²⁵. In tale prospettiva il comportamento tossicomane viene considerato come *manifestazione di un disagio relazionale* esprimendosi nel gruppo familiare di cui il tossicomane fa parte non al disordine misterioso di una mente individuale²⁶.

Molti studiosi hanno dimostrato come le famiglie con un figlio tossicomane siano invischiate in modelli interattivi particolari²⁷. Ciò significa mettere in relazione il comportamento drogastico di un soggetto con l'intero sistema dei ruoli e dei rapporti del nucleo familiare, evidenziando le possibili reciproche implicanze e circolarità.

Da questo punto di vista è stato osservato come « il sintomo tossicomania non può più essere considerato com un'entità del tutto avulsa dal contesto in cui ha origine, essendo al contrario funzionale al mantenimento del suo equilibrio... »²⁸. La sintomatologia tossicomane si profila come stabilizzatore del sistema considerato: la concettualizzazione di questa dinamica nasce dall'individuazione della funzionalità del membro tossicomane per l'omeostasi (C) del sistema familiare.

(C) Processo e capacità di un sistema sociale a ritornare allo stato iniziale ogni volta che ne sia scostato (Bucley, 1967).

Il tossicomane fungerebbe così da elemento catartico e di ricomposizione delle forti tensioni centripete non risolte: a livello familiare l'immagine del figlio tossicomane (capro espiatorio) si delinea come inconsapevole salvatrice di un rapporto tra i genitori più o meno deteriorato. È stato inoltre rilevato come queste dinamiche familiari di sostegno e di uso della figura tossicomana siano collegate alle difficoltà di elaborare la « fisiologica » separazione dei figli nel periodo adolescenziale per una forte interazione simbiotica nel rapporto madre-figli, sul quale, per altro, sembra non aver presa la figura paterna²⁹. Coerentemente con questa lettura sul fenomeno, in molti programmi comunitari si compie un intervento « terapeutico » sulle famiglie dei residenti parallelo o convergente con quello dei soggetti in comunità. Si propone di cambiare le modalità comunicative tra genitori e figli e tra genitori stessi per ristrutturare ruoli e relazioni familiari spesso deteriorate.

Le modalità del coinvolgimento familiare nel programma comunitario sono varie e tutte strettamente legate all'impostazione complessiva dell'approccio e alla struttura operativa delle comunità: si va dagli incontri di tipo informale e spontaneo con le famiglie alle associazioni strutturate tra familiari dei residenti con programmi d'intervento autonomi o interrelati a quelli dei figli.

Rispetto alla lettura precedente questa sembra evitare un'eccessiva « privatizzazione » delle cause del disagio alla base delle tossicomanie ridistribuendole nel tessuto relazionale familiare. Riteniamo però che questo non basti per allontanarci dal meccanismo di riproduzione ideologica insito anche in questa lettura familistica. Infatti, se il campo di osservazione e di imputazione delle dinamiche eziologiche della tossicomania si allarga alla famiglia, è qui che si arresta, ponendoci ancora una volta di fronte a una decontestualizzazione e a una sostanziale destorificazione che « naturalizza » e ontologizza il nucleo familiare in quanto tale. Un allargamento ma anche una nuova subitanea chiusura in una prospettiva angusta e non esaustiva. In questo senso anche Malagoli Togliatti nota come la famiglia vada considerata un sistema aperto, un micro-sistema sociale che scambia materiali, energie e informazioni con l'ambiente sociale più vasto: « Specchio di contraddizioni che si accumulano al suo esterno, la famiglia ripropone nel conflitto tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra sorelle e fratelli, tutti i conflitti propri della gestione autoritaria del potere e le difficoltà legate alla mancata realizzazione dei suoi membri (...) in quanto centro delle contraddittorie espressioni dei bisogni e degli impegni tra individuo e società »³⁰. In questo senso il « meccanismo di riproduzione ideologica » agirebbe escludendo l'analisi (e la sua appropriazione soggettiva) di tut-

te quelle pressioni sociali che accerchiano la famiglia, ipotizzando così un ambito causativo chiuso ed autonomo.

Anche in questa prospettiva riteniamo che il « meccanismo della riproduzione materiale » svolga un ruolo importante, come indicatore oggettivo di autoconsapevolezza dei soggetti in comunità sull'eziologia del proprio comportamento tossicomano. Riteniamo cioè che conformandosi all'immagine costruita su di loro, i tossicomani non esprimano solo una « nuova coscienza sul perché del buco » (individuando nella biografia i referenti causativi della famiglia), ma anche una « consapevolezza operante » nella ristrutturazione terapeutica in comunità dei soggetti residenti.

Esaminiamo, infine, la *lettura sistematico-relazionale* sulle tossicomanie e l'approccio corrispondente. Questa tendenza interpretativa individua nelle tossicomanie le manifestazioni delle sofferenze esistenziali le cui origini rinviano all'inadeguatezza della realtà sociale più ampia in cui si sperimenta il soggetto³¹. In tal senso le tossicomanie si affiancano ad altri comportamenti che la « cultura egemone » definisce devianti³². Cancrini nota come: « Le tossicomanie si innestano con particolare facilità nelle situazioni in cui è rilevabile un andamento epidemico di altre forme di antisocialità; infatti, nelle popolazioni ad alto rischio di disadattamento scolastico, di prostituzione o di delinquenza minorile, l'arrivo della droga riassume su di sé l'insieme di questa patologia sociale, la protegge, la copre, e la stabilizza definendo un circolo vizioso su cui diventa presto difficile intervenire »³³. In questa prospettiva sulle dimensioni sociali del fenomeno alcune interpretazioni si spingono più in là del suo inquadramento nelle sacche di disfunzionalità sociale, avanzando l'ipotesi che le « droghe » costituirebbero un perfezionamento sistemico annientando o tacitando coloro che hanno percepito l'incongruità del sistema stesso e della propria vita in esso: è la funzionalità delle disfunzionalità³⁴. Attraverso la privatizzazione del disagio diffuso le droghe scomporrebbero e individualizzerebbero le forze sociali che altrimenti, almeno potenzialmente, potrebbero prendere coscienza della necessità di un impegno collettivo per trasformare la realtà storica. Da questo tipo di analisi discende che « l'intervento terapeutico » per rimuovere le cause « eziologiche » ha da essere « politico » e che, pertanto, ogni forma di psichizzazione e di psichiatria è fuorviante: l'obiettivo dell'intervento comunitario è quello di modificare le contraddizioni sociali che hanno concorso alla somatizzazione del disagio attraverso l'attivazione centripeta delle energie comunitarie nella società. Oltre l'aspetto evidentemente operativo, sul piano epistemologico questa lettura sistemica verifica non solo un allargamento della prospettiva e del campo d'indagine, ma

anche e soprattutto una variazione sostanziale nella individuazione eziologica del fenomeno³⁵. Omogenea con questa peculiarità interpretativa è la necessità operativa di un intervento sul sistema relazionale in cui il sintomo « si è reso necessario ». In tale prospettiva la C.T. non si pone come esterna e avulsa dalle reti relazionali del contesto sociale circostante. Come nota Speck: « La rete sociale è insieme sorgente di malattia e di guarigione. Al suo interno vi sono anche le energie sufficienti a sviluppare soluzioni concrete per i suoi membri »³⁶. L'ottica relazionale e l'approccio comunitario corrispondente individuano le forze per il cambiamento non più nel tecnico che interviene dall'esterno, ma nella stessa situazione sociale che quotidianamente contestualizza il disagio. Il disagio viene socializzato con larghe ripercussioni anche a livello politico: il soggetto, prendendo coscienza delle cause sociali che hanno generato la propria esperienza di escluso, si attiva attraverso le forme di un agire politicizzato. La peculiarità più profonda e caratterizzante l'approccio è qui, a partire da questo allargamento di prospettiva: quella per cui l'amplificazione del campo-sistema considerato non comporta anche una « dilatazione dell'attitudine terapeutica » (D) ai sistemi sociali più vasti, ma istituisce la necessità di un intervento politico complessivo.

« La distinzione tra i due termini, prospettiva sistemica e tecnica terapeutica, diventa allora essenziale, perché la prima può aprire, su basi rigorosamente scientifiche, spazi d'analisi e d'intervento che rivestono la qualità del politico, la seconda se fine a se stessa, può invece avviare rinnovati processi di tecnicizzazione e di depoliticizzazione dei problemi »³⁷.

Questo non significa istituire affrettate semplificazioni o equazioni in base alle quali ogni disagio umano va riferito *tour court* ai problemi della società. Come nota Ferrarotti: « Ogni individuo non totalizza direttamente una società globale; egli totalizza attraverso la mediazione del suo contesto sociale immediato, i gruppi ristretti di cui fa parte, poiché questi gruppi sono a loro volta agenti attivi che totalizzano il loro contesto »³⁸.

Vi sono « molteplici mediazioni che intercorrono tra l'emergere del disagio nella soggettività sofferente e le condizioni oggettive, storicamente determinate, del sociale in senso lato »³⁹. Queste mediazioni sono la famiglia, il gruppo naturale, il contesto umano del lavoro ecc.

Si ritiene che, possedendo adeguati strumenti interpretativi per

(D) Riduzione degli interventi specifici alle soluzioni tecnicistiche dei problemi.

delinare questi rapporti e mediazioni, si possa stabilire una continuità tra atto terapeutico e atto politico e offrire quindi, « una strada al recupero di una coerenza tra la necessità di dare una risposta immediata a situazioni urgenti di sofferenza umana e la necessità di offrire un contributo alla trasformazione di una più ampia realtà »⁴⁰. Riteniamo che in quest'ultimo approccio « terapeutico » non siano ravvisabili le dinamiche della « riproduzione ideologica ». La corrispondente lettura del fenomeno, infatti tentando di tracciare le mediazioni e le interconnessioni tra il sistema sociale più ampio e i gruppi di contatto con il soggetto, non può escludere quegli ambiti o classi di variabili dei livelli intermedi individuate come causalmente determinanti.

Riteniamo, altresì, che proprio partendo da queste premesse epistemologiche il conseguente approccio « terapeutico » comunitario, proponendosi di fornire gli input necessari per un autorafforzamento caratteriale dell'autonomia dei residenti attraverso l'ampliamento della loro coscienza sociale e politica, inibisca la formazione dei fenomeni di « riproduzione materiale », mancando la strutturazione di un polo di aspettative comportamentali configurate dall'approccio stesso e da cui potrebbero innescarsi induzioni conformative nei tossicodipendenti.

Concludiamo ricordando una frase di Basaglia sull'esperienza comunitaria di Gorizia, sintesi di una prassi che partendo dalla demistificazione delle funzioni latenti esercitate da una certa terapeuticità, giunge a una ridefinizione di questo agire nel luogo comunitario:

« La nostra azione attuale non può essere che una negazione che, nata come rovesciamento istituzionale e scientifico, giunge al rifiuto dell'atto terapeutico come risolutivo di conflitti sociali che non possono essere superati attraverso l'adattamento di chi li subisce. I primi passi di questo rovesciamento si sono quindi attuati attraverso la proposta di una nuova dimensione istituzionale che abbiamo definito Comunità Terapeutica »⁴¹.

LUCA PIRAS

Riferimenti bibliografici

- ¹ J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Teoria della società e tecnologia sociale*, Milano, Feltrinelli, 1973.
- ² L. PIRAS, « Materiali per uno studio dell'evoluzione storica delle comunità terapeutiche », in la *Rivista di Servizio Sociale*, n. 4 dic. 1992, Roma pp. 43/56.

- ³ A. BARATTA, « Introduzione a una sociologia della droga », in *L'esperienza simulata*, Trieste, ed. E, 1989, p. 275.
- ⁴ R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1966, p. 577.
- ⁵ W. E D. SWAIN E THOMAS, « Situation defined as Real are Real in their Consequences », in P. GREGORI, A. HARVEY, *Social psychology through symbolic interections*, Massachussets Toronto, pp. 154/5.
- ⁶ P.L. BERGER, T. LUCKMAN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 241.
- ⁷ T.S. SZASZ, *Il mito della droga*, Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 173/177.
- ⁸ G. BELLINI, G. CAMBIASO (a cura di), *Comunità per tossicomani. Esperienze riabilitative italiane e straniere*, Atti del Convegno del 1984, Milano, F. Angeli, 1985, p. 304.
- ⁹ M. WOBCKE, *Tossicodipendenza: prevenzione e terapia*, Roma, Città Nuova, 1982, pp. 56/7.
- ¹⁰ J. LACAN, « La fase dello specchio », in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974.
- ¹¹ J. BOLBY, *La separazione dalla madre*, Torino, Boringhieri, 1975.
- ¹² J. BOLBY, *Costituzione e rottura dei legami affettivi*, Milano, Raffaello Cortina, 1982.
- ¹³ C. OLIEVENSTEIN, « L'infanzia del tossicomane », *Arch. di Psicol. Neur. e Psich.*, XLII, 1981, pp. 200/26.
- ¹⁴ L. CANCRINI, *Quei temerari sulle macchine volanti*, Roma, La Nuova Italia, 1982, p. 34.
- ¹⁵ M. WOBCKE, *Tossicodipendenza...*, op. cit., p. 142.
- ¹⁶ M. BARRA, « Significati profondi dell'esperienza comunitaria », in *Boll. Farmac. e Alcohol*, n. 3/4, Roma, Università del Sacro Cuore, p. 367.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 370.
- ¹⁸ D. COSTANTINI, S. MAZZONI, L. CANCRINI, *Le guarigioni nelle tossicomanie giovanili*, Roma, Il pensiero Scientifico, 1985, p. 25.
- ¹⁹ Z. BAUMAN, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 434.
- ²⁰ F. GIACANELLI, « Ideologia e pratica dei programmi di recupero sociale dei tossicodipendenti », in AA.VV., *Esperienze e dipendenze*, Bologna, Ed. Pitagora, 1982, p. 31.
- ²¹ L. CANCRINI, *Quei temerari...*, op. cit., p. 24.
- ²² M. WOBCKE, *Tossicodipendenza...*, op. cit., p. 122.
- ²³ P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come...*, p. 241.
- ²⁴ F. E F. BASAGLIA, « Introduzione », in E. GOFFMAN, *Asylums*, Torino, Einaudi, 1968, p. 13.
- ²⁵ M. BARRA, « Significati profondi... », op. cit., p. 367.
- ²⁶ M. MALAGOLI TOGLIATTI, *Droga: verso quale intervento?*, Roma, La Nuova Italia, 1980, p. 30.
- ²⁷ L. CANCRINI (et al.), *Esperienze di una ricerca sulle tossicomanie giovanili*, Milano, Mondadori, 1970.
- ²⁸ S. CINGOLANI (a cura di), « Esperienze sulla tossicodipendenza da eroina in un ospedale romano. Note di modelli interattivi ». *Riv. di Toss. Sper. e Clin.*, Ed. Universo, 1980.

- ²⁹ M. CAGOSSI (et al.), « La famiglia del tossicomane », Riv. Serv. Soc., n. 2, 1979, p. 53.
- ³⁰ M. MALAGOLI TOGLIATTI, *Droga: verso quale...*, op. cit., p. 34.
- ³¹ G. BELLINI, G. CAMBIASO, *Comunità per...*, op. cit., p. 305.
- ³² GRUPPO ABELE, *Droga, verso quale direzione?*, Cuneo, Ed. Aga, 1976, p. 32.
- ³³ L. CANCRINI, *Quei temerari sulle...*, op. cit., p. 26.
- ³⁴ GRUPPO ABELE, *Droga verso...*, op. cit., p. 37.
- ³⁵ AA.VV., *Approccio relazionale e servizi socio-sanitari*, Roma, Bulzoni, 1981.
- ³⁶ ROSS, V. SPECK, *La terapia di rete*, Roma, Astrolabio, 1976.
- ³⁷ AA.VV., *Approccio relazionale...*, op. cit., p. 438.
- ³⁸ F. FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza, 1981, p. 57.
- ³⁹ AA.VV., *Approccio relazionale...*, op. cit., p. 439.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 440.
- ⁴¹ F. BASAGLIA, *Scritti 1953-1968*, Torino, Einaudi, 1981.

**Firth Internazional Conference of SISE
on the elections of the European Parliament 1979-1994
Call for Papers**

« Il Politico » and the Società Italiana di Studi Elettorali (SISE) promote an International Meeting on Elections of the European Parliament, which will take place at the University of Pavia, October 6-8, 1994.

Various aspects of the theme will be discussed with different disciplinary approaches:

- The European elections as second order elections.
- Possibilities and limits of comparison.
- The role of elections in the process of European Integration.
- Comparison of electoral systems.
- Selection of candidates.
- Main traits of candidates: age, sex, party career, professional profiles, etc.
- Electoral campaigns.
- Levels of participation.
- National elections and European elections: an analysis for each country.
- Comparative analysis of specific European elections.
- Support for European "party families": socialist, popular, conservative, others.
- Votes for minor lists: small parties, regional lists, anti-European lists, etc.
- European and national factors in voting choices.
- Blocked lists and votes of preference.
- Problems of statistical analysis of the European vote.
- Organization of elections in the various European countries.
- The role of mass-media.
- The size of political arena.
- Nationalism, regionalism, localism.
- Changes in party systems.
- The crisis of traditional political identities and electoral mobility.
- The vote of citizens living abroad.

Scholars interested in participating at the Meeting are invited to respond using the enclosed form by 20 May 1994.

ARTURO PARISI
president, SISE

PASQUALE SCARAMOZZINO
editor, « Il Politico »

Proposals should be sent to: Rivista « Il Politico », facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, 27100 Pavia (tel. 0382/35549; fax 0382/303487).

Nella luce degli Elohim*

Il movimento raeliano: un culto ufologico

1. L'era dei dischi volanti

24 giugno 1947: Kenneth Arnold, un trentaduenne uomo d'affari dell'Idaho, negli USA, raccontò con enfasi agli amici e a diversi piloti che poco prima, sorvolando le Cascade Mountains, aveva visto dal suo aereo luminosi oggetti volanti non identificabili. La notizia della straordinaria esperienza che Arnold affermava di aver vissuto si diffuse rapidamente, e giornalisti e scienziati se ne interessarono. Dubbi e scetticismo furono le prime reazioni, ma poi tutti restarono colpiti dalle descrizioni di quegli oggetti volanti che Arnold diceva velocissimi, come fossero dei dischi lanciati sul pelo dell'acqua. Questo racconto, che potrebbe sembrare parte di un avvincente romanzo di fantascienza, in realtà costituì l'inizio di quella che qualcuno definisce « era dei dischi volanti ». Infatti, almeno un'altra ventina di persone affermarono di aver visto oggetti volanti simili a quelli descritti da Arnold nei giorni successivi a quel fatidico 24 giugno.

Forse l'appena passata seconda guerra mondiale, la disperazione davanti ad un mondo da ricostruire, i primi sintomi della « guerra fredda », potrebbero aver ispirato la credenza in mondi lontani, abitati da esseri diversi da noi, forse a noi superiori, buoni o cattivi a seconda che in loro si volesse credere come esempio per l'umanità o che su di loro si volessero scaricare rabbia ed aggressività. Ancora, il prodigioso balzo in avanti della scienza, avvenuto in pochi decenni, potrebbe aver reso possibile agli occhi di molti ciò che fino a trent'anni prima era impensabile. In realtà il fenomeno non è rimasto circoscritto agli anni del dopoguerra: le ricerche scientifiche sul-

* Questo saggio fa parte di uno studio più ampio realizzato dall'autrice grazie ad una borsa di studio istituita in memoria di Nicoletta Danese Fanelli — collaboratrice del prof. F. Ferrarotti e della prof.ssa M.I. Maciotti — impegnata, al momento della sua prematura scomparsa, in un lavoro di ricerca sui « nuovi movimenti » magico-religiosi.

fenomeno degli UFO cominciarono allora e continuano, proprio perché sono molti i « contattisti »¹, cioè coloro che affermano di aver avuto incontri ravvicinati con UFO ed extraterrestri.

Se del problema si sono interessate l'Aeronautica Statunitense, l'ex Unione Sovietica, le massime istituzioni scientifiche nel mondo, esiste una grande varietà di gruppi, istituzioni, organizzazioni il cui interesse principale è costituito, sotto punti di vista diversi, proprio dagli incontri con UFO. Oltre ai gruppi che si occupano dell'indagine sul fenomeno degli UFO dal punto di vista scientifico e alle « società piattaforma » — così definite da Shutz (1980: 339-341) — i cui membri si riuniscono per confrontare le loro esperienze di incontri ravvicinati, esistono numerosi culti ufologici, comunità strutturate il cui leader afferma di essere in contatto con extraterrestri, visti come esseri benefici provenienti da altri pianeti al fine di salvare la terra o di portare i terrestri sulla via della salvezza.

I messaggi inviati attraverso il leader a queste comunità trattano argomenti religiosi; per aderire a questi gruppi bisogna essere iniziati e ci si deve convertire — questo è il termine usato — al *messaggio*. Molti di questi culti hanno avuto il loro *akme* negli anni '50 o '70 ma poi si sono estinti. Altri hanno avuto una discreta diffusione negli anni '70 e quindi un notevole declino. Alcuni invece, come la nota *Aetherius Society*, fondati in anni lontani, continuano tuttora la loro attività. Sono molti e diffusi in tutto il mondo, anche in oriente, i culti ufologici. Si possono tuttavia individuare al loro interno degli elementi ricorrenti. Il tipo di impatto sociale, le modalità della diffusione, i perché del consenso, i mezzi della diffusione, i legami con il mondo esterno, le basi della dottrina e così via, possono essere meglio compresi attraverso un culto ufologico di larga diffusione a livello internazionale (molti culti ufologici spesso hanno solo un centinaio di adepti), che può essere considerato rappresenta-

¹ Viene adoperata in questo caso la terminologia convenzionale usata dagli studiosi di fenomeni propriamente ufologici: *contattista*, per indicare il soggetto protagonista di un'esperienza, e *contatto* o *incontro*, per descrivere l'esperienza di una persona che afferma di aver avuto un contatto diretto e personale con un'entità. Hilary suggerisce di adoperare *incontro* nel caso in cui si parli di un faccia a faccia, come tra due interlocutori, come nel caso di Rael, mentre *contatto* dovrebbe riferirsi a quei casi in cui non siano state scambiate parole e l'entità non sia stata vista ma percepita. (Evans, 1987: 11). Esiste una classificazione dei tipi di incontri o contatti. Hynek ha tracciato uno schema, poi standardizzato da Condon (Condon, 1969) che prevede incontri di primo (disco volante avvistato a distanza), di secondo (il disco volante ha lasciato segni tangibili della sua presenza) e di terzo tipo (l'avvistatore ha visto alieni dentro o intorno ad un disco volante). Hynek non credeva a chi raccontava di aver avuto contatti con creature extraterrestri, e non inserì nel suo schema quelli che furono poi chiamati incontri di quarto tipo, quelli, cioè, in cui si è verificato un rapimento da parte di alieni o comunque c'è stato un contatto effettivo tra extraterrestri e terrestri.

tivo in quanto contiene in sé molti di quegli elementi che hanno consentito di tracciare una tipologia dei culti ufologici: il movimento raeliano, così detto dal suo fondatore.

2. Rael, il fondatore

La storia del movimento raeliano comincia con la nascita del suo fondatore, Claude Vorilhon, che riporterò qui nella versione raeliana: dopo l'esplosione atomica di Hiroshima, il 6 Agosto 1945, i creatori dell'umanità, gli Elohim², decidono che è giunto il momento di inviare sulla terra un nuovo messaggero, l'ultimo profeta ma anche il primo che si rivolgerà agli uomini chiedendo loro di *comprendere* e non di credere soltanto. Gli Elohim selezionano dunque una donna, la rapiscono e l'inseminano, così come avevano già fatto all'epoca di Gesù con Maria. Questo avviene il 25 dicembre, del 1945. Nove mesi più tardi, il 30 settembre 1946, nasce da questa operazione Claude Vorilhon.

Questa versione della storia della propria nascita, Vorilhon viene a scoprirla soltanto il 13 dicembre 1973 — giorno di Santa Lucia, la luce — quando incontra nel cratere di un vulcano spento nei pressi di Clermont-Ferrand l'occupante di un disco volante. Fino ad allora Vorilhon, nato in una clinica a Vichy, da padre ignoto, dopo aver passato anni in collegio aveva tentato la carriera di cantante Pop, poi era diventato cronista sportivo, appassionato di auto da corsa; aveva fatto il pilota, sempre con scarso successo, fino a quando si era trasferito a Clermont-Ferrand e aveva visto la sua vita mutare improvvisamente. Durante l'incontro con l'extraterrestre, infatti, egli scopre di chiamarsi in realtà Rael — cioè portatore della luce degli Elohim —, di essere l'eletto, e si vede investito della missione di profeta: deve dire al mondo quello che gli Elohim hanno fatto per l'umanità, così come gli altri profeti (Gesù, Buddha, Maometto, Joseph Smith ecc.) hanno fatto prima di lui. L'extraterrestre incontrato da Rael è un Eloha (singolare di Elohim), di nome Javhè, che torna a visitarlo per sei giorni consecutivi rivelandogli le origini degli uomini e quello che potrebbe accadere di loro in avvenire. Rael

² *Elohim* è in Ebraico uno dei nomi di Dio. Secondo i raeliani, come gli *Elohim* stessi hanno spiegato a Rael, in realtà vuol dire « quelli che sono venuti dal cielo » ed è al plurale. L'interpretazione raeliana della parola ebraica trae forse origine dal fatto che costituisce una questione molto dibattuta nell'ambito degli studi sull'ebraismo; alcuni studiosi affermano infatti che la parola usata nella Bibbia è effettivamente plurale ed indicherebbe due divinità, maschio e femmina.

scopre di essere stato scelto dagli Elohim per creare un movimento per diffondere su tutta la terra un messaggio di demistificazione delle religioni e per costruire una residenza — ambasciata — destinata ad accogliere gli Elohim quando essi verranno ufficialmente a prendere contatto con i governi terrestri e con gli uomini. Il 7 ottobre 1975 Raele viene ancora contattato dagli Elohim, che questa volta lo portano sul loro pianeta. In questa occasione incontra i grandi profeti e gli Eletti (8400 terrestri che sono stati ricreati scientificamente grazie al loro codice genetico) che sulla terra hanno condotto una vita dedicata all'amore per gli altri e al progresso dell'umanità. Viene insegnato a Raele il principio dell'infinito nel tempo e nello spazio e la tecnica della « meditazione sensuale », attraverso la quale l'uomo si armonizza con l'universo³. Raele scopre che suo padre è Javhè e che Gesù è suo fratello.

Il riferimento a simboli e personaggi della tradizione giudeo-cristiana è continuo ed anche la rivelazione presenta nei dettagli — modo di manifestarsi dell'extraterrestre, luogo dell'incontro, reazioni di Raele — forti convergenze con il racconto biblico della manifestazione di Javhè a Mosé sul monte Sinai, tanto che anche a Raele alla fine dei sei giorni di indottrinamento verranno rivelati i dieci comandamenti raeliani. Perché la Bibbia? La Bibbia è il punto di partenza del messaggio ricevuto da molti contattisti, non soltanto da Raele. Da una parte potremmo dire che il confronto col più grande mito della civiltà occidentale aumenta l'importanza del messaggio ricevuto dal contattista, ma più probabilmente il riferimento al racconto biblico costituisce uno schema narrativo basato su elementi conosciuti, più facilmente comprensibili, il che favorisce il consenso. Il movimento raeliano in effetti sembra aver avuto maggiore diffusione in paesi di tradizione culturale cristiana, in cui questo tipo di riferimento avrebbe facilitato l'adesione costituendo elemento di linguaggio comune. Nei paesi di tradizione diversa (Korea, Giappone ed altri) il movimento avrebbe ricevuto consensi per i suoi insegnamenti etici. Raele ha scritto libri (vedi bibliografia) in cui racconta la propria esperienza, riporta con precisione quello che afferma essere il messaggio degli Elohim, disquisisce di politica, etica, filosofia raeliana, insegnando tecniche di meditazione.

³ La meditazione costituisce, secondo Raele, un metodo donato agli uomini per insegnare loro a servirsi delle possibilità armonizzatrici del loro cervello. La pratica della meditazione sensuale avviene con l'ausilio di sei audiocassette concentrate su argomenti specifici: armonizzazione con l'infinito; presa di coscienza dei propri ritmi vitali; presa di coscienza del proprio corpo, meditazione di fronte al simbolo dell'infinito; scoperta di un altro universo: il nostro partner; erotizzazione reciproca.

3. Il movimento raeliano

Il movimento raeliano, fondato da Rael nel 1973, conta oggi circa ventimila membri distribuiti principalmente in Francia, Giappone e Quebec. In Italia il movimento è presente da circa dieci anni (il primo contatto con il movimento da parte di un italiano avvenne nel 1983) e conta due o trecento tra membri e simpatizzanti, sebbene la possibilità di diffusione del messaggio raeliano sia stata molto facilitata dall'accesso che uno dei membri italiani più rappresentativi, addetto alle pubbliche relazioni per il movimento, ha avuto alla televisione: ha preso parte infatti ripetute volte al « Maurizio Costanzo Show », un *talk show* televisivo molto seguito, nel quale ha avuto ampio spazio, per spiegare che cosa fosse il movimento raeliano e quale fosse il messaggio degli Elohim. In una di queste trasmissioni, inoltre, è intervenuto direttamente lo stesso Rael. La scarsa diffusione del movimento viene spiegata con l'eccessiva pressione che secondo i raeliani la religione cattolica opera sugli italiani, ed anche, secondo alcuni adepti, con l'ineadeguatezza di coloro che hanno il compito di diffondere il messaggio, cioè i rappresentanti del movimento. È vero infatti che la diffusione o meno di un culto si basa molto sul *milieu* in cui questo si inserisce e sugli operatori incaricati del reclutamento: il gruppo dei raeliani, in Italia, infatti, non ha una struttura organizzativa che consenta l'aggregazione. Di conseguenza, la coesione tra i membri dipende quasi esclusivamente dall'attrattiva carismatica, personale degli addetti locali, non sempre sufficiente o adeguata. Certamente lo scarso consenso ottenuto dal movimento raeliano può essere attribuito, almeno in parte, alla pressione della Chiesa Cattolica che però non sembra aver influito poi tanto sul consenso ottenuto invece da altri culti a base ufologica come quello fondato da Eugenio Siracusa nel 1962, che conta tuttora diverse migliaia di adepti, principalmente nel mondo latino, e pubblica riviste in molti paesi (vedi Renard, 1988: 77-78; Cornuault, 1978: 129 e sgg.; M. del Re, 1982: 245-247; Evans, 1987: 179-187). È più probabile invece che si tratti proprio di errori nella strategia di diffusione e di mancanze di momenti di aggregazione tali da favorire adesioni definitive.

Il gruppo dei raeliani presenta connotazioni diverse nei paesi in cui è diffuso, anche queste in gran parte dipendenti dalle caratteristiche degli adepti stessi: le attività di ricerca nel campo psicologico e di produzione di materiali video in Canada, ad esempio, sono dovute alla presenza nel movimento raeliano canadese di membri particolarmente attivi, di livello culturale medio-alto. Il movimento non

ha sedi vere e proprie e non presenta forme di vita comunitaria se non per raduni annuali in ricorrenze particolari⁴ in cui viene effettuata la « trasmissione del piano cellulare »: il battesimo raeliano. Altri eventuali incontri — piccoli raduni per poter inviare in più persone un messaggio telepatico agli Elohim — sono lasciati all'iniziativa degli adepti delle varie zone di diffusione. Il movimento si avvale di una struttura gerarchica molto precisa, basata su diversi livelli di merito⁵; ai livelli più alti troviamo le guide, considerate dei leader spirituali per gli adepti: più alto è il livello, minore è il numero di coloro che vi hanno accesso, poiché si segue il principio della « geniocrazia » che vede i più intelligenti — tali secondo il criterio raeliano — ai posti di potere. In effetti questa struttura gerarchica a me sembra essere la principale forma coesiva all'interno del movimento, in quanto crea percorsi obbligati per il raeliano che, accettando di far parte del movimento, deve riconoscere l'autorità di coloro che gli vengono indicati come suoi superiori. Questa struttura garantisce inoltre un ordine pratico ed etico: esistono sanzioni (recessioni pubbliche da un livello più alto ad uno più basso) amministrate a discrezione di Raele, sotto consiglio delle guide che lo circondano. Trattandosi di una gerarchia piramidale, ogni livello deve rivolgersi a quello immediatamente superiore per qualsiasi problema: i livelli agiscono così da filtri. In una società come quella occidentale che ha vissuto una forte rivalutazione dell'individuo come tale e ne ha esaltato i diritti, sorprende che alcuni culti accettino una forma velata ma inequivocabile di autoritarismo — come nel movimento raeliano. Ancora di più se si pensa all'estrema libertà individuale — messa in pratica soprattutto durante l'incontro annuale — dal raelismo: che cozza violentemente con procedure che potrei facilmente definire « burocratiche » — anche per chi voglia avvicinare Raele — e con le recessioni pubbliche di grado, di sapore militaresco.

Il meccanismo di diffusione nel movimento raeliano è basato sul proselitismo che gli adepti si impegnano ad operare nel momento in cui diventano raeliani. Il comportamento nei confronti del nuovo potenziale adepto è basato, nel pieno rispetto della filosofia raeliana, sulla sensualità, che si traduce in un continuo abbracciarsi, toc-

⁴ Il 6 Agosto (il 6 Agosto 1945 corrisponde per i raeliani all'entrata nell'era dell'apocalisse); il 13 dicembre (il 13 dicembre 1973: primo incontro di Raele con gli Elohim); il 7 ottobre (il 7 ottobre 1975: secondo incontro di Raele con gli Elohim); prima domenica di aprile.

⁵ Caratterizzati da nomi in parte presi in prestito dalla terminologia ecclesiastica: Apprendista o novizio; Assistente Animatore; Animatore; Assistente Guida; Guida Pretre; Guida Vescovo; Guida delle Guide / Guida planetaria (Raele).

carsi, baciarsi, coccolarsi, parlarsi sussurrando, sorriderci, nonché nel chiamarsi subito per nome, interessarsi ai rispettivi problemi e così via, tanto che si crea una sensazione di accettazione da parte degli altri, una sorta di alone protettivo quasi uterino, sullo stile del *flirty fishing* dei *Children of God*, anche se con presupposti e scopi diversi. Nel 1987 il movimento raeliano ha acquistato un terreno, una valle rigogliosa e solitaria nel cuore della Francia sud-occidentale, nel quale in occasione della ricorrenza del 6 agosto — che è considerato il capodanno raeliano — si tiene un seminario internazionale cui prendono parte raeliani e simpatizzanti che arrivano da molti paesi. In quella valle, in un casale completamente ristrutturato, durante il seminario (*Stage d'éveil*) abitano Raele e le guide di massimo livello. Ho partecipato al seminario che si è tenuto in quel luogo, chiamato Eden, nell'agosto 1991, 46° anno raeliano — l'anno zero è quello della nascita di Raele. Erano intervenuti circa un migliaio di raeliani da quaranta paesi nel mondo. Durante la ricerca sul campo con la partecipazione allo stage, ho potuto rilevare che erano presenti persone di tutte le età (inclusi bambini ed anziani) con una predominanza di quelle comprese tra i diciotto e i trentacinque anni (60% circa). La partecipazione da parte di donne e uomini mi è sembrata più o meno in egual misura, sebbene non abbia potuto ottenere dati precisi in proposito. Chi aderisce al movimento appartiene per lo più ad un livello di cultura medio-bassa. Ampio l'interesse per i fenomeni paranormali, telepatia, astrologia, chiromanzia, per i temi dell'ecologia, della medicina alternativa, dell'alimentazione alternativa ecc. La maggior parte dei raeliani sembra appartenere alla classe operaia, al terziario o al pubblico impiego. Molti sono giovani studenti: persone in cui forse è minore l'esigenza di una spiegazione razionale di fatti definiti scientifici dal movimento. Il fatto che ai vertici della struttura gerarchica si trovino invece persone con cultura medio-alta può essere variamente interpretato: uno psicologo canadese, guida di quinto livello, ha dato dimostrazione in ripetute lezioni, durante lo stage cui ho partecipato, di come possano essere conciliati i principi della psicologia accreditata con quelli del raelismo senza intaccare né gli uni né gli altri; in quel caso si trattava per la maggior parte di principi etici, facili a rendersi elastici. Nel caso invece in cui si volesse dimostrare che la trasmissione del piano cellulare è un « procedimento altamente scientifico » (così lo definisce Raele), durante il quale il solo tocco della mano di Raele sulla fronte di un adepto comporta che questi trasmetta il proprio DNA al pianeta degli Elohim, credo che sarebbe difficile far conciliare questa tesi con i principi della fisica o della biologia. Ora, la scientificità di tale procedimento costituisce uno

dei dogmi del raelismo. Il livello culturale e la classe sociale di appartenenza sono fattori determinanti nell'analisi della tipologia degli adepti del raelismo.

Chi sono coloro che credono negli extraterrestri? Nella tipologia dei credenti negli extraterrestri tracciata da Renard — a) credenti scientifici; b) credenti appartenenti al pubblico colto; c) credenti ufologi; d) credenti del grande pubblico popolare; e) credenti in culti ufologici — i raeliani rientrano certamente nell'ultima, con le caratteristiche seguenti: vengono reclutati tra i credenti del largo pubblico popolare, a volte anche tra quelli del largo pubblico istruito; aderiscono ad un gruppo il cui scopo è non la ricerca scientifica bensì la conoscenza e la diffusione di messaggi rivelati a persone contattate da entità dello spazio; le credenze che concernono gli extraterrestri sono dunque estremamente precise: pianeta d'origine, nome degli extraterrestri, loro aspetto, loro scopi ecc. (Renard, 1988: 67-69). Per gli adepti, essere raeliano vuol dire fare di tutto per realizzare i due obiettivi fondamentali del raelismo: diffondere il messaggio e costruire un'ambasciata per accogliere gli Elohim, gli extraterrestri. A questo scopo vengono raccolte donazioni spontanee da parte di adepti. D'altra parte nel messaggio degli Elohim è scritto: « Farai almeno una volta l'anno un dono alla Fondazione Raeliana, pari ad un centesimo del tuo reddito annuale, al fine di aiutare la Guida delle Guide (*Raele*) a potersi consacrare a tempo pieno alla sua missione ed a viaggiare nel mondo per diffondere il messaggio ».

4. Insegnamenti e dottrina

La filosofia raeliana prevede un'interpretazione degli aspetti fondamentali della vita dell'uomo secondo scritti che « sono delle chiavi che permettono di aprire le menti che molti millenni di oscurantismo hanno racchiuso in credenze primitive » (Vorilhon, 1974: 75). I segni annunciati nel libro dell'Apocalisse si sono realizzati e le recenti scoperte scientifiche dell'uomo gli permetteranno finalmente di comprendere la verità. Abbiamo il 99% di possibilità di autodistruggerci, dicono gli Elohim. Ecco perché ci hanno inviato Rael per rivelarci le nostre origini scientifiche e per indirizzarci verso un'etica di pace. Dovremmo dunque essere pronti a ricevere gli Elohim per poter beneficiare del loro avanzamento scientifico e tecnologico. Ma bisogna prepararsi, bisogna provare loro che li vogliamo veramente accogliere. Bisogna quindi procedere ad una riforma dei nostri sistemi governativi, stabilire un governo basato sulla « geniocrazia »: mettere cioè i più intelligenti al potere. Ancora, biso-

gna privilegiare l'uguaglianza degli uomini sopprimendo la proprietà⁶. Per arrivare a questo, sarà opportuno creare un governo mondiale con una unica moneta, un'unica lingua. Quello degli Elohim è dunque un messaggio politico e sociale che propone all'interno della società una rivoluzione basata su concetti quali l'ecologia, l'antimilitarismo (anche contro il servizio militare), l'antiautoritarismo (no ad ogni tipo di imposizione, a partire dall'educazione dei bambini in tutte le sue forme: religiosa, scolastica, sessuale ecc.), proponendo una struttura centrata sull'individuo. Eppure tutto ciò è in forte contraddizione con la struttura interna del movimento, che con l'imposizione di una rigida gerarchia contravviene a tali insegnamenti.

Ancora, l'uomo è inserito nell'ambiente, che va preservato. Il tema ecologista è molto presente nel raelismo. Il concetto materialista raeliano è espresso anche nell'« ateologia », in cui il movimento si autodefinisce « religione atea »: il raelismo è una religione atea, è la religione dell'infinito, senza Dio, perché l'universo è infinito e non può avere un centro, Dio appunto, e neppure un'anima.

Se gli uomini riusciranno ad evitare l'autodistruzione, mettendo in pratica gli insegnamenti degli Elohim, e quindi gli uomini sceglieranno la via della saggezza, la religione degli uomini diventerà la stessa di quella degli Elohim: l'infinito. Rael è in quest'ottica il Paraclito annunciato da Giovanni nel suo Vangelo; è il nuovo profeta annunciato da Maometto; è il Maitreya, il Buddha futuro⁷. Rael viene a proclamare la fine del Cristianesimo, a portare la vera luce su ciò che noi siamo e dove stiamo andando. Ed ecco infatti che Rael esprime opinioni precise — le opinioni dettate dagli Elohim — a proposito di molte questioni politiche e sociali. Si rivela un conservatore: propone teorie rivoluzionarie, certo, ma pur sempre nell'ambito di una tradizione culturale precisa. Il forte etnocentrismo di Rael, tutto francese nello stile, non toglie che egli non si adoperi per diffondere il messaggio nei paesi orientali. Ho già

⁶ Jacques Berthillet, raeliano da molti anni, a metà tra l'amatore e lo studioso, ripropone ancora una soluzione al problema della proprietà individuale nel suo libro intitolato « *Pour une réforme humaniste du droit de propriété* » la cui pubblicazione è stato costretto ad autofinanziare nel 1991 perché, dice, non trovava alcun editore disposto a farlo. Come nell'antico Israele la proprietà individuale è a tempo ed incontra grossi limiti per il trasferimento ereditario, così gli uomini, sulle tracce della Bibbia che prevedeva il giubileo liberatorio delle terre e degli schiavi, potranno godere dei beni in proprio, ma senza cristallizzare la società.

⁷ Altri leaders religiosi vengono identificati con tali figure, come ad esempio Ron Hubbard, fondatore di Scientology, che afferma egli stesso di essere il Maitreya. In un mio precedente studio su una comunità religiosa, gli Egoniani, la cui sede si trova in un antico convento nei dintorni di Roma, il leader carismatico, Marcello Creti, veniva identificato con il Paraclito del Vangelo di Giovanni (Giovanni 15, 18-26), e con il Maitreya buddhista. (*Marcello Creti: santo, scienziato e mago*, in corso di stampa).

accennato alla diffusione del movimento anche in Corea: le adesioni sono viste come un progresso da parte degli appartenenti ad un popolo « inferiore ». Come altri leaders di nuovi movimenti religiosi, Vorillon tende (a voce e per scritto) a dare indicazioni precise su più aspetti possibili della vita interiore e sociale dell'individuo. I concetti vengono espressi in parole semplici ed essenziali, che a mio parere rispecchiano il modo di pensare, nonché una moda culturale, degli anni in cui il movimento raeliano ha avuto origine. Antimilitarismo, ecologismo, totale libertà sessuale e sentimentale, stile di vita improntato sulla affermazione individuale in tutti i campi dell'esistenza, senza tralasciare i grandi momenti di festosi incontri collettivi, sono infatti temi che ebbero grande sviluppo e diffusione negli anni '60-'70. Ci si potrebbe chiedere dunque se i nuovi valori che emersero in quegli anni, sulla cui scia ebbe origine anche il movimento raeliano, abbiano determinato una svolta tanto decisiva nella mentalità occidentale da essere ancora plausibili, non soltanto come valori, ma anche nel modo in cui essi sono espressi e vissuti oggi come ieri, così come fanno i raeliani, dato che il loro stage annuale mi è parso per certi versi una piccola « Woodstock ». Oppure, forse, i valori emersi in quegli anni hanno subito delle trasformazioni che si accordano ai mutamenti sociali avvenuti nel tempo. In questo caso il movimento raeliano costituirebbe una forte attrattiva proprio perché ripropone quegli stessi valori, sia pure in termini forse più radicali o comunque più accessibili.

Rispetto ai movimenti sociali di quegli anni quello raeliano presenta delle differenze: innanzitutto l'etnocentrismo radicale dei raeliani non si accorda con la forte attrattiva che l'oriente esercitava, in quegli anni, proprio sul mondo occidentale. La scienza poi era vista da diverse ottiche: da un lato permetteva all'uomo di arrivare perfino sulla luna, dall'altro però creava strumenti orrendi di morte, come la bomba atomica: ciò che influenzava anche il concetto di partecipazione alla vita collettiva e il concetto di vita interiore per cui « l'uomo-macchina » spaventava, si cercavano alternative — allucinogeni, musiche psichedeliche ecc. — che permettessero all'individuo di esprimere sé stesso totalmente in modo diverso. Rael afferma che gli uomini sono robot, che la scienza è sovrana, al punto da costituire il denominatore comune per formare la gerarchia interna del gruppo, ed inoltre aborrisce ogni tipo di droga — compresi caffè e tè.

5. Culto e pratiche

a) *La meditazione sensuale*: il risveglio dello spirito attraverso il risveglio del corpo. Il sesso è un elemento fondamentale nella dot-

trina raeliana: « Toccando il proprio sesso si tocca il proprio cervello — afferma Raele — e non c'è mezzo più efficace per mettere in funzione tutto il nostro corpo ». Durante lo *stage d'éveil* i raeliani procedono nell'approfondimento delle tecniche della « meditazione sensuale » — ne esiste un intero corso in audiocassette — attraverso esercizi di gruppo che prevedono, ad esempio, l'esplorazione degli organi genitali di altri raeliani. Susan Palmer sostiene che il movimento raeliano si rivela particolarmente attraente per persone che si autodefiniscono come sessualmente marginali. In effetti, transessuali e travestiti vengono accettati nel movimento senza alcuna difficoltà — ed anzi sono considerati persone particolarmente interessanti per la loro condizione — cosa tuttora molto difficile a verificarsi nella società occidentale (Palmer, 1992: 11).

b) *Trasmissione del piano cellulare*⁸: il processo di iniziazione. Esso prevede alcune fasi, tutte altamente simboliche: la morte al vecchio mondo, la rinascita al nuovo. La prima fase di solito vede l'indottrinamento da parte di un raeliano esperto, che diventa così la guida responsabile diretta del nuovo adepto. Un secondo momento prevede la rinuncia al mondo precedente, alla società in cui l'individuo è fino ad ora vissuto: si tratta di un rito di separazione. Il raeliano deve firmare un documento scritto, preredatto in varie lingue (questo rito e quelli che seguiranno sono collettivi), l'« atto di apostasia » nel quale il nuovo raeliano afferma di rinunciare alla precedente religione di appartenenza. Questo documento verrà inviato per posta alle varie sedi religiose segnalate dagli adepti: nel caso di cattolici, ad esempio, alle parrocchie di appartenenza. In questo rituale si possono individuare analogie con il momento in cui, nel battesimo cattolico, si fa la rinuncia a Satana; in effetti la terminologia a tinte forti usata da Raele quando si riferisce al Cattolicesimo e a tutte le sue istituzioni farebbe pensare proprio a questo. Il successivo rituale è quello solenne, in cui tutti i nuovi adepti, che riconoscono gli Elohim come loro padri, decidono di consacrarglisi. Si tratta della « trasmissione del piano cellulare » — il codice genetico — che Raele afferma essere un procedimento altamente scientifico: dopo aver bagnato la mano destra nell'acqua egli preme forte-

⁸ In una intervista rilasciatami durante l'incontro annuale dei raeliani nel 1991, che ho filmato e riportato interamente nel video « Nella luce degli Elohim », Raele ha affermato che la trasmissione del piano cellulare « non è un rituale, è un'azione al cento per cento scientifica: ogni individuo possiede un codice genetico, che è messo su una certa lunghezza d'onda, cioè quello che i primitivi chiamano anima. Un individuo preparato, attraverso il contatto della mano trasmette il codice genetico di chi fa la trasmissione del piano cellulare ad un computer sopra di noi che capta le vibrazioni del codice genetico di ciascuno ».

mente il palmo sulla fronte dell'adepto, con gli occhi chiusi. Questo rituale presenta forti analogie con il battesimo cattolico, per certi aspetti: la rinuncia al mondo precedente (del peccato), l'acqua purificatrice che consente la rinascita al nuovo mondo e perfino la nudità del battezzando o la veste bianca — Raele indossa solo abiti completamente bianchi che consiglia anche agli adepti.

c) *Testamento*: per i raeliani la morte è soltanto un passaggio da una dimensione umana ad una extraterrestre poiché con la trasmissione del piano cellulare si è certi che si verrà ricostruiti scientificamente dagli Elohim sul loro pianeta. La dimensione materiale della vita terrena non va però dimenticata, e tutti i raeliani sono invitati a firmare un documento — anche questo preredatto — nel quale si dichiara che si lasceranno tutti i beni al movimento raeliano; si dichiara anche che si vuole che venga prelevato, a morte avvenuta, un centimetro cubico dell'osso frontale, da consegnare al movimento raeliano per facilitare la ricostruzione del corpo. Al testamento è allegato il modulo di adesione all'associazione dei donatori di organi. I raeliani infatti donano i loro organi alla scienza o a persone che ne abbiano bisogno: forse l'unico atto veramente altruistico che io abbia potuto notare tra i raeliani.

6. Un mito moderno

In una possibile tipologia dei culti ufologici, gli elementi ricorrenti sono quelli legati al modo di interpretare gli extraterrestri e al modo in cui questi, la loro venuta, il loro mettersi in contatto con gli uomini, influenzano la società terrestre nel presente e nel futuro. Restano molti interrogativi: che significato attribuire alla credenza negli extraterrestri come dei? Si tratta di un mito, del frutto di uno stato di stress collettivo, di un nuovo tipo di folklore?

6.1. *Teologia extraterrestre*

In questo universo di pensiero, gli extraterrestri appaiono come esseri trascendenti, onniscenti, perfetti, che portano alla redenzione, come sottolinea Renard (Renard, 1988: 89-93). Essi sarebbero inoltre più evoluti degli esseri umani in tutti i campi: secondo i raeliani, ad esempio, gli Elohim sarebbero più avanzati di noi di almeno 25000 anni. Seguono la nostra lenta evoluzione fin dai tempi dei tempi. Vengono descritti spesso come molto belli: Raele pone un accento particolare sulla descrizione fisica degli extraterrestri durante il suo viaggio sull'astronave, elogiandone la bellezza; inoltre essi domine-

rebbero il tempo, lo spazio, la materia e l'energia. La loro perfezione tecnologica si ritroverebbe, ad esempio, nella forma dei dischi volanti che è perfetta, e secondo Jung è come un *mandala* (Jung, 1961); anche il pianeta degli extraterrestri è, nelle parole dei raeliani, perfetto: assomiglia a società utopistiche in cui tutto è armonioso e giusto. Nel pianeta degli Elohim, afferma ad esempio Raele, non esistono criminali né prigionieri perché essi sono in grado di scoprire in anticipo quali sono gli elementi che portano alla criminalità e li debellano.

Altra caratteristica divina degli extraterrestri sarebbe da vedersi nella loro funzione salvifica: essi, in quest'ottica, possono salvare l'umanità poiché hanno già operato la loro propria salvezza. Portano quindi alla redenzione. D'altronde, se la morte è una conseguenza del peccato, allora la longevità o l'immortalità degli extraterrestri provano, ci dice Ted Peters, che essi hanno vinto il peccato. Gli extraterrestri non sono spesso visibili; anzi, si manifestano raramente, lasciano dei segni, restano nascosti; potrebbero anche essere tra di noi senza che noi lo si sappia. Anche questa, secondo la tradizione, è una caratteristica attribuita a Dio, che tutto sa e vede, anche se gli uomini non vedono. I nomi che vengono dati agli extraterrestri dai gruppi ufologici, o che essi stessi rivelano durante gli incontri, ricordano Dio o gli angeli, come suggerisce Renard, dato che si presentano in forma plurale: « *Elohim* », per i Raeliani, ma anche « *Fratelli di Luce* », « *Guide Celesti* », « *Esseri sublimi* » eccetera.

6.2. La rivelazione al fondatore

La dimensione religiosa dei culti ufologici si ritrova anche nella rivelazione al fondatore, altro elemento ricorrente. La maggior parte dei fondatori di gruppi ufologici si avvale di un incontro ravvicinato del quarto tipo; questo contatto "materiale", afferma Renard (1988: 91), inaugura un contatto "mentale" ulteriore, un incontro del quinto tipo, nel quale gli extraterrestri inviano i loro messaggi telepaticamente. Questo continuo contatto con extraterrestri spiega il forte proselitismo che caratterizza i gruppi ufologici fra cui anche quello di Raele, cui fu chiesto di diffondere tutto quello che aveva appreso durante gli incontri. Rendendo noto il messaggio ricevuto, il fondatore opera all'interno ed all'esterno del gruppo: si assicura l'ortodossia all'interno del gruppo ed allo stesso tempo, all'esterno, fa opera di proselitismo. Alcuni gruppi si interessano di politica, ed inviano messaggi agli scienziati perché mantengano la pace nel mondo; oppure, come nel caso dei Raeliani, promuovono un sistema politico come quello della geniocrazia. Dalle ambizioni politiche

deriva anche l'ambizione verso l'internazionalismo del gruppo, per cui il raelismo è nato in Francia, ma la sede sociale è in Svizzera; è diffuso nel mondo. La rivelazione al fondatore comporta che egli diventi di conseguenza un profeta, il quale, per rendere pubblico questo mutamento di status, cambia nome: Claude Vorilhon diventa Rael. Il cambiamento del nome è da vedersi, a mio parere, come una nascita sociale dell'individuo, rito di passaggio che corrisponde ad una vera e propria iniziazione ad un gruppo e costituisce un forte elemento aggregativo. Nel caso dei raeliani questo accade solo per il fondatore, mentre in altri gruppi anche per tutti gli adepti (Arancioni, Hare Krishna, ecc.). Accanto al cambiamento del nome, spesso molti fondatori si attribuiscono dei titoli o contornano il racconto della rivelazione con elementi che aumentino il loro prestigio: se Monnet, fondatore dell'U-Xul-Klub, è « comandante in capo delle forze spaziali extraterrestri » nonché « grande monarca delle profezie » e così via, Rael afferma ad esempio di aver incontrato Gesù Cristo, e di essere il « portatore della luce degli Elohim », il « maestro cosmico », la « Guida delle Guide ».

6.3. La critica alla società o la conoscenza del pericolo della fine del mondo

Elemento ricorrente nei culti ufologici è l'atteggiamento critico verso la società: il messaggio degli extraterrestri è per prima cosa una critica del mondo di oggi. Con la guerra fredda degli anni '50, si era diffusa una concezione del mondo come fosse diviso costantemente in due fazioni. I gruppi ufologici denunciano per prima cosa questa divisione del mondo e il problema della bomba atomica. Tutto ciò sarebbe dovuto all'avidità ed all'insipienza degli esseri umani. È da questi concetti che si è venuto evolvendo il messaggio ecologico: dalla denuncia della minaccia nucleare, il messaggio si è espanso più in generale verso l'inquinamento, dovuto al cattivo uso che l'umanità fa della scienza. L'ecologismo è fortemente presente in questi culti. L'ideologia ecologista che ha origine negli anni '50, evolvendosi con movimenti quali gli Hippies prima e i Verdi poi, trova ora un nuovo terreno di diffusione nei culti ufologici; i raeliani, a mio avviso, riprendono non soltanto l'ideologia degli Hippies, aggiornandola, ma anche in gran parte lo stile di vita. L'ecologismo, il sapere che le istituzioni non fanno ciò che dovrebbero per salvare la terra pur avendone la possibilità, porta ad una sfiducia nelle istituzioni, nei politici: si pensa che essi facciano di tutto per ostacolare la scoperta della verità sulle cose e soprattutto sugli extraterrestri.

Si avverte un forte catastrofismo nel messaggio dei gruppi ufologici, per cui essi affermano tutti che sia che l'umanità vada verso

l'autodistruzione con le armi nucleari, l'inquinamento ecc., sia che avvenga un cataclisma naturale, si annienterebbe parte o anche l'intera vita sul pianeta terra. L'aspetto apocalittico è presente nei gruppi ufologici — e fortemente nel raelismo. Giunge a volte anche a determinare date e precise condizioni in cui avverrà la fine del mondo. L'Apocalisse di San Giovanni viene spesso presa come punto di riferimento. Il pacifismo — disarmo nucleare, antimilitarismo — rappresenta un elemento molto importante di questa ideologia che influisce anche sull'etica del quotidiano per cui in quasi tutti i gruppi ufologici si seguono prescrizioni alimentari che comunque fanno parte di tutti quegli elementi che agiscono da meccanismi aggregativi: niente alcool, tabacco, droghe varie (l'esperienza degli anni passati ha insegnato molto e l'AIDS, tra i raeliani, è un fattore di cui si prende atto, si evita di contrarlo e si combatte a forza di preservativi per evitare che possa influenzare negativamente il naturale corso dei rapporti sessuali tra i raeliani, spesso frutto di scelte immediate ed istintive). Molti gruppi ufologici combattono anche la vivisezione, l'uccisione dei tori nelle corride, la caccia. Rael impone il rispetto per gli animali che pure sono considerati semplici robots creati per le esigenze dell'uomo: e c'è troppo da fare per salvare l'uomo prima di poter pensare agli animali. Anche il modo di concepire il sesso è indice, mi sembra, di un certo atteggiamento critico verso la società: molti gruppi impongono la castità. Altri, come Rael, suggeriscono il celibato ma non la castità, ed anzi predicano e praticano l'amore libero. Il messianismo è presente nei culti ufologici che credono nella imminente venuta degli extraterrestri sul nostro pianeta. L'attesa messianica degli extraterrestri ha anche un risvolto pratico: alcuni gruppi pensano che ci siano luoghi particolari per accogliere gli extraterrestri, ed hanno costruito zone d'atterraggio. I raeliani, come abbiamo visto, si adoperano per la raccolta di fondi per costruire un'ambasciata per accogliere gli extraterrestri: il modello plastico di tale ambasciata è già pronto ed è stato presentato da Rael ai raeliani durante lo *stage d'èveil* del 1991.

* * *

Gli appartenenti ai gruppi ufologici credono che in caso di catastrofe gli extraterrestri verranno a salvarli. È da questo che prende origine il paragone esplicito tra i dischi volanti e l'Arca di Noè: secondo l'interpretazione neo-evemerista⁹ della Bibbia — condivisa

⁹ L'evemerismo — dalle teorie del filosofo greco Evemero (III secolo a.C.) — situa l'origine degli dei nella divinizzazione da parte del popolo di essere umani eccezionali. Si chiama neo-evemerismo il considerare gli dei come degli extraterrestri che i terrestri hanno divinizzato.

anche dai raeliani —, l'Arca di Noè diventa un vascello spaziale. I raeliani saranno salvati perché sono un popolo « eletto », perché sono seguaci del fondatore che è egli stesso un « eletto », scelto dagli extraterrestri. Si tratta di una forma di elitismo più o meno presente nei gruppi: l'elitismo raeliano è basato sulla « geniocrazia » e prevede la salvezza di almeno 144000 adepti, cifra che gli Elohim ritengono necessaria per poter ricostruire la vita umana su un altro pianeta. Si tratta di una cifra biblica che ricorre anche in altri gruppi analoghi, come ad esempio l'U-Xul-Klub. La venuta degli extraterrestri allora servirà non solo a salvare i terrestri eletti, ma darà inizio ad un'era di pace e benessere. Da questo punto di vista mi sembra che con Renard si possa affermare che i gruppi ufologici rientrano nella corrente giudeo-cristiana del millenarismo (Renard, 1988: 96) o che ad essa facciano, in qualche modo, riferimento. Il millennio si realizzerà in una unità mondiale, basata sulla fratellanza tra gli uomini, sulla sconfitta della povertà, delle malattie, della vecchiaia, sulla pace, oltre allo « sbocciare » spirituale dell'umanità, come dice Rael. Questa descrizione si avvicina a quella dell'età dell'oro, a volte perfino nei dettagli, come il rifiuto del sistema economico monetario, e del commercio (Servier, 1979: 75): il problema del sistema economico è particolarmente sentito all'interno del movimento raeliano, tanto da indurre uno degli adepti a scrivere un libro sull'argomento. In questo senso i gruppi ufologici si avvicinano a quelli della New Age sviluppatasi negli anni '60 negli Stati Uniti: i gruppi mistici ed esoterici secondo i quali l'umanità sta passando dall'era dei Pesci, dominata dalla razionalità, da Cristo e quindi dalla Chiesa, all'era dell'Acquario, era della creatività, delle emozioni, della pace e della nuova coscienza planetaria e cosmica.

Il progetto della collettività viene anteposto, in quest'ottica, a quello dello sviluppo individuale. Questo aspetto si rivela molto interessante in quanto potrebbe in parte spiegare, come afferma Ray Willis a proposito della *Aetherius Society*, il motivo della relativamente scarsa adesione che suscitano i gruppi ufologici rispetto ad altri, come Scientology o la Chiesa di Moon. Salvare l'umanità passando attraverso l'individuo, messaggio di questi ultimi gruppi, sembra suscitare maggiore adesione di quanto non faccia il messaggio dei gruppi ufologici per cui la salvezza dell'umanità viene anteposta all'individuo.

Forse è per questo, sostiene Renard, che qualche gruppo ufologico pur di aumentare il numero degli adepti ha sviluppato un settore avente per scopo lo « sbocciare » dell'individuo (Renard, 1988: 99): il movimento raeliano propone la meditazione sensuale come chiave dello sviluppo personale.

6.4. Tecnologia e religione: punti di contatto

Molti nuovi movimenti religiosi mostrano un vivo interesse per la scienza e la tecnologia, fino a farne in alcuni casi un elemento fondamentale (Scientology, la Meditazione Trascendentale); così anche i gruppi ufologici. I fondatori hanno quasi tutti avuto una formazione tecnica. Raele stesso si era interessato soprattutto alle auto da corsa. Nei suoi discorsi usa sempre le automobili come esempi o come metafore. Per persone interessate alla tecnologia, gli UFO rappresentano il *non plus ultra*, gli oggetti più affascinanti, ciò che ha portato alla costruzione di quella che Renard chiama « mitologia delle invenzioni fantastiche », molto frequente nei gruppi ufologici: tra macchine fantastiche da costruire, progetti per la risoluzione dei problemi energetici dell'umanità molto ambiziosi, i raeliani si inseriscono con il loro sostenere uno sviluppo della robotica per risolvere il problema dell'assolvimento dei compiti materiali dell'uomo.

Questo interesse per la tecnologia porta i gruppi ufologici a rifiutare nominalmente relazioni dirette con la sfera religiosa; sono infatti molto rari i gruppi che portino nomi in cui sia ravvisabile tale relazione, come succede invece in molti nuovi movimenti religiosi che si fanno chiamare « Chiesa di... ». I raeliani hanno risolto elegantemente questo problema, accettando che il raelismo venga considerato una religione alla condizione però di aggiungere che si tratta di una « religione atea », senza Dio. Ma, afferma Renard, il rifiuto delle Chiese non vuole affatto dire rifiuto delle religioni: anzi, il sincretismo religioso è molto frequente nei gruppi ufologici. Troviamo infatti nelle loro dottrine elementi tratti dal Cristianesimo, ma anche elementi delle religioni orientali. Troviamo spunti derivanti dallo Sciamanismo, dal Celtismo, ed anche dall'Occultismo occidentale (Renard, 1988: 100). I raeliani infatti vedono allo stesso tempo in Raele il Paraclito cristiano, il Maitreya buddhista, il successore di Maometto. Inoltre nei testi di Raele troviamo una particolare interpretazione della Bibbia e del Vangelo, mentre il simbolo del movimento italiano proviene dal *Libro Tibetano dei Morti*. Scienza e religione formano una sorta di sincretismo. Si rivedono in genere gli elementi fondamentali di testi religiosi, come ad esempio la Bibbia, in termini ufologici: i profeti diventano « contattisti », figli di una terrestre e di un extraterrestre — come nel caso di Raele; i miracoli sono spiegabili scientificamente — nel raelismo possiamo trovare moltissimi esempi in questo senso: la resurrezione di Cristo è vista come il risveglio dopo una clonazione, e così via. Il racconto di Raele circa i suoi incontri con gli Elohim — in particolare il racconto del rapimento e del viaggio sull'astronave — può essere paragonato,

pur nei suoi termini assolutamente attuali, alla salita al cielo di certi profeti e mistici: l'estasi di Maometto, di Santa Teresa d'Avila, di San Paolo. La preghiera viene definita con una terminologia tecnologica, non religiosa: i raeliani parlano di messaggi telepatici inviati agli Elohim, dell'inviare un « pensiero » attraverso il nostro corpo che agisce come antenna trasmittente. Ancora, presso i raeliani non si parla di battesimo, per quanto riguarda il rituale di imposizione delle mani sul nuovo adepto, ma di « trasmissione del piano cellulare » (o DNA) agli Elohim. Il fattore terminologico è rilevante in quanto i gruppi ufologici presentano spesso un lessico peculiare che diventa per i seguaci esoterico, non accessibile agli esterni e che acquista maggior valore perché frutto di un sapere scientifico.

6.5. Possibili teorie interpretative

Il credo degli extraterrestri è stato interpretato da molti studiosi, primo fra tutti Carl Jung, che ne conìò la formula, come un « mito moderno » (Bartholomew, 1989; Cohen, 1967). I racconti degli avvistamenti sono stati trattati come storie di tipo leggendario in cui erano coinvolti esseri soprannaturali, considerati come creazioni culturali nate per spiegare fenomeni per i quali non esisteva alcuna completa spiegazione scientifica. Gli elementi di base delle storie e i loro significati si potrebbero riassumere come segue: si basano sulle affermazioni di persone per lo più socialmente affidabili a proposito di loro incontri con gli UFO: tali affermazioni vengono studiate da ufologi di fama; si giunge alla conclusione che esseri intelligenti, provenienti sia da pianeti del nostro sistema solare sia da regioni remote dello spazio ci osservano — forse da molti secoli — ed hanno contattato nel tempo persone selezionate. Questi esseri devono essere tecnologicamente molto avanzati, altrimenti non avrebbero potuto visitare ripetutamente la terra. Essendo superiori a noi per tecnologia, probabilmente lo saranno anche in molte altre cose. Sono varie le descrizioni degli extraterrestri incontrati da contattisti; altrettanto varie le opinioni sul fatto se gli extraterrestri siano amichevoli o meno e sul perché non tutti li vedano e perché essi non scendano apertamente sulla terra entrando in contatto diretto con l'umanità tutta.

Alcuni studiosi affermano però che non ci sono prove conclusive per sostenere la teoria dell'esistenza di un mito degli UFO così come è stato appena descritto. Essi sostengono invece che il credo negli UFO può essere paragonato agli antichi credo per cui i fenomeni naturali venivano attribuiti a divinità. Le leggende che riguardano i dischi volanti si sono sviluppate in storie complesse — miti — basa-

te sulla errata interpretazione di fenomeni terrestri del tutto naturali o anche a partire dalla letteratura fantascientifica. In altre parole, dato che le leggende sugli UFO fanno parte della cultura occidentale attuale ed occupano uno spazio privilegiato nei mass media, le persone sono condizionate ad essere molto ricettive riguardo la possibilità di visite di extraterrestri. Lo stesso Carl Jung ha voluto dedicare uno studio al fenomeno degli UFO intitolandolo significativamente *Un mito moderno* (1961), sottolineandone la presenza non soltanto nei racconti ma anche nelle manifestazioni artistiche moderne e nei racconti di sogni. Jung trova che il fenomeno degli UFO è particolarmente interessante in quanto costituisce un aspetto particolare della psiche dell'uomo moderno: gli incontri ravvicinati con gli extraterrestri esprimerebbero uno stato di stress collettivo o una sensazione di pericolo diffusa. I dischi volanti non sarebbero altro che la proiezione di situazioni di pericolo che l'essere umano avverte nell'immagine del disco volante. Inoltre — e qui entra in gioco il simbolismo — poiché i dischi volanti appaiono spesso come oggetti rotondi, sarebbero simboli della totalità.

Perché alcuni individui dichiarano di aver avuto contatti con UFO ed extraterrestri? Nella nostra società non sempre l'individuo può facilmente emergere, e l'avvistamento di un UFO può costituire un mezzo per cambiare la propria condizione sociale. Spesso è avvenuto che in società povere, in cui le donne hanno un ruolo sociale secondario, queste hanno trovato un modo di riscattare il loro status divenendo preda di visioni, venendo possedute da esseri diabolici, ammalandosi di malattie che accentrano l'attenzione della comunità su di loro e così via. Ora, Rael ha tentato varie carriere nella sua vita, senza aver successo: il suo incontro con gli Elohim finalmente si rivela un successo anche a livello sociale.

Ancora, esiste un modo di interpretare il fenomeno del credo negli UFO mettendolo in relazione con il folklore. Alcuni studiosi (Bullard, 1988) hanno studiato il fenomeno UFO come parte delle tradizioni folkloristiche. Essi sottolineano che gli extraterrestri, ad esempio, vengono descritti così come si fa con elfi e fate, e la struttura dei racconti dei rapimenti da parte degli UFO è molto simile a quella dei rapimenti da parte di fate, alle prove iniziatriche delle favole, ai viaggi nella terra dei morti eccetera. Condivido il fatto che i racconti di incontri con UFO e relativi rapimenti possano essere paragonati a molti racconti folkloristici di diverse parti del mondo, e che quindi questi racconti possano rientrare nelle categorie tradizionali del folklore: va sottolineato, però, un elemento nuovo costituito dalla forma della narrazione, che si adatta alle esigenze della società moderna. Secondo quest'ottica i contattisti, coi loro racconti di incontri ravvicinati, sarebbero una sorta di moderni cantastorie.

7. Mondi ideali

Fin dall'antichità si erano immaginate società ideali, mondi perfetti, luoghi di felicità irraggiungibili. Platone, Thomas More, ci parlano di società perfette sempre localizzabili in qualche altro luogo della terra, come l'Eldorado, ad esempio. Pochi immaginavano mondi al di fuori di questo pianeta e tantomeno perfetti e felici: Astolfo va sulla Luna, ma per cercare il senno di Orlando! La società ideale era dunque di questa terra. Eppure ora la società perfetta viene immaginata oltre i confini di questo pianeta, là dove la scienza non ha finora verificato l'esistenza di alcun essere vivente. I culti ufologici hanno origine nel mondo occidentale nel quale il pianeta terra per via dell'immensa diffusione di informazioni tramite i mass-media è diventato molto piccolo: tutto è conosciuto. L'ipotesi del *melting pot* lascia poco spazio all'immaginario nei confronti di nostri simili lontani, perché in realtà essi sono ormai vicini; sembra incredibile pensare che Marco Polo narrava nel suo *Il Milione* di aver visto popolazioni di uomini con una sola gamba e due teste, ed era creduto. Il rapporto con l'« altro » ci spaventa non più perché non lo conosciamo, ma perché crediamo di conoscerlo e ci spaventa ciò che crediamo di sapere di lui.

La necessità di crearsi un proprio universo immaginario che abbia caratteristiche proprie, ha portato alla creazione di nuovi modelli; modelli forse — e non possiamo escluderlo — basati sui racconti di effettive esperienze di contatto con UFO ed extraterrestri di alcuni individui. Raele, poi, avrebbe addirittura visitato il pianeta degli Elohim e ce lo descrive soprattutto nei suoi aspetti organizzativi, sottolineandone l'equilibrio e la giustizia: e si tratta di forti istanze sociali. L'immaginario collettivo, che si basa ormai su conoscenze più ampie, non fatica ad immaginare esseri di altri pianeti alla guida di sofisticatissime astronavi, ed anzi, crea nei loro confronti un'attesa. I culti ufologici sono stati fondati dopo quei primi avvistamenti nel 1947. Quello che il mondo propone, agli occhi di molti appare triste, ingiusto e insufficiente: politici inaffidabili; terrificanti armi nucleari; natura sofferente; ingiustizie sociali d'ogni genere; mercificazione dei sentimenti. Il futuro sembra oscuro. La paura dell'ignoto ha fatto sì che si creasse una sorta di *cargo cult*¹⁰ occidentale. Certo, nei *cargo cults* melanesiani l'attesa era un fatto concreto,

¹⁰ *Cargo cult*: si tratta della credenza diffusa in Melanesia della provenienza divina dei beni di consumo portati dagli occidentali per nave o per aereo (cargo); gli indigeni istituirono un culto la cui pratica è rivolta a far venire il cargo in loro favore.

eppure la credenza negli extraterrestri non vi si discosta di molto: forse gli extraterrestri possono portarci il bene che manca nel mondo e difenderci, o salvarci, dalla catastrofe. Gli abitanti dei piccoli villaggi della Melanesia che si recano sulle alture in attesa che passi un aereo, non sembrano poi tanto diversi dai 50 raeliani che si recano nelle montagne di Clermont Ferrand con Rael, in attesa di un contatto con gli extraterrestri.

EMMANUELA C. DEL RE

Bibliografia

- ADAMS, R.B. JR. (ed.) 1987, *The UFO phenomenon. Mystery of the Unknown series*, Time-Life Books, USA.
- ASIMOV, I. (1979), *Extraterrestrial civilizations*, N.Y.
- BARTHOLOMEW, R. (1956), *UFOLore: a social psychological study of a modern myth in the making*, Stone Mountain, G.A..
- BULLARD, T. (1988), *Folklore scholarship and UFO reality*, International UFO reporter, july-august, pp. 9-13.
- COHEN, D. (1977), *Myths of the Space Age*, New York.
- CONDON, E.U. (1969), *Final report of the scientific study of Unidentified Flying Objects*, Bantam Books, New York.
- COURNUALT, F. (1978), *La France des Sectes*, Tchou Ed., Paris.
- CUTNER, H. (1972), *Breve storia del sesso nelle religioni*, Longanesi, Milano.
- DEL RE, M.C. (1982), *Culti emergenti e diritto penale*, Jovene Editore, Napoli.
- — (1988), *Nuovi idoli, nuovi dei*, Gremese Editore, Roma.
- EBERHART, G.M. (1986), *UFOs and the extraterrestrial contactee movement. A bibliography*, London.
- EVANS, H. (1984), *Visions, apparitions, alien visitors*, UK.
- — (1987a), *Gods, Spirits, and Cosmic Guardians: a comparative study of the encounter experience*, Acquarian, UK.
- — (1987b), *UFOs as a social and cultural phenomena*, in: *UFOs 1947-1987: the 40-year search for an explanation*, ed. by H. Evans and J. Spencer, London.
- FESTINGER, L., RIECHEN, H.W. e SCHACHTER, S. (1956), *When prophecy fails*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, USA.
- GORDON, J. (1991), *The UFO experience*, in: *The Atlantic monthly*, Agosto, pp. 82-92.
- HYNEK, J.A. (1972), *The UFO experience*, Chicago, USA.
- JUNG, C.G. (1961), *Un mythe moderne*, Gallimard, Paris (1^a ed. 1959).
- LAPLANTINE, F. (1974), *Les trois voix de l'imaginaire*, Ed. Universitaires, Paris.
- LE POER TRENCH, B. (1973), *Storia dei dischi volanti*, Ed. Mediterranee, Roma.

- McCLURE, K. (1987), *UFO Cults*, in: EVANS, H. e SPENCER, J. (eds) *UFOs, 1947-1987: the 40-year search for an explanation*, Fortean Press, London, pp. 346-351.
- MEHEUST, B. (1985), *Soucoupes volantes et folklore*, Paris.
- PALMER, S. (1992), *Woman as « playmate » in the raelian movement. Power and pantagamy in a new religion*, in: *SYZYGY*, n. 2.
- PETERS, T. (1977), *UFOs: God's Chariots?*, Georgia, USA.
- REMAINET, L. (1989), *Qui sont les Elohim de la Bible?*, Les éditions du monde réel, Paris.
- RENARD, J.B. (1980), *Religion, science-fiction et extraterrestres. De la littérature à la croyance*, in: *Archives de Sciences sociales des Religions*, n. 50/1.
- — (1988), *Les extra-terrestres*, Les Éditions du Cerf, Francia.
- SALIBA, J. (1992), *UFO contactee phenomena from a sociopsychological perspective: a review*, in: *SYZYGY*, vol. I, n. 1; pp. 63-77.
- SCHUTZ, M. (1980), *Sociological aspects of UFOs*, in: STORY, R. (ed.), *The Encyclopedia of UFOs*, London, pp. 339-341.
- SERVIER, J. (1979), *Utopie*, Presses Universitaire de France, Paris.
- TYLOR, D. e BALCH, R.W. (1977). *Seekers and saucers, the role of the cultic milieu in joining a UFO cult*, in: *ABS, American Behavioral Scientist*, vol. 20, n. 6, pp. 839-860.
- VORILHON, C. « Rael » (1974), *Le livre qui dit la vérité*, Edition du message, Paris.
- — (1975), *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète*, L'édition du Message, Paris.
- — (1977) *La Geniocratie*, L'édition du message, Paris.
- — (1979), *Accueillir les extra-terrestres*, Edition La fondation raelienne.
- — (1980), *La méditation sensuelle*, Edition La Fondation raelienne.

Cronache e commenti

I Veri Genitori e l'epoca del Completo Testamento

Scrive Massimo Introvigne, direttore del Cesnur (Center for Studies on New Religions) nel volume L'Europa delle nuove religioni, uscito a cura sua e di J.F. Mayer, che oggi i seguaci del coreano rev. Moon sono, in Italia, circa duecento: ben ridotto quindi, sembrerebbe, lo spazio della Chiesa dell'Unificazione. Che nel frattempo ha anche perduto uno dei propri obiettivi polemici più importanti, con la fine dell'Urss e del suo impero. E infatti oggi i moonisti non sarebbero più impegnati, come un tempo, nell'anticomunismo (come potrebbero?) ma vivrebbero un certo « recente ritorno al proselitismo ».

In effetti, la misura del ruolo di questi movimenti non sempre la danno le cifre, spesso del resto incerte, opinabili. Nello stesso testo ad esempio Introvigne — che pure è uno dei massimi esperti di queste realtà — parla della italiana Soka Gakkai come di un movimento oscillante fra le 1.000 e le 3.000 unità. A suo parere, sarebbe esagerata la cifra di 10.000 aderenti, di cui qualcuno parla. Ora, nel 1991 quella che allora era l'Ains e che ora ha assunto la denominazione di ISG contava 13.000 aderenti iscritti, frequentanti le riunioni regolarmente, abbonati ai giornali del movimento e che recitavano regolarmente: difficile pensare che in poco tempo abbiano subito una riduzione del genere. All'Università di Roma, presso la Facoltà di Sociologia, col gruppo di studenti che con me collabora stiamo in questi giorni esaminando circa 4.000 questionari, quelli cioè che sono stati riempiti dagli aderenti e mi sono stati rimandati indietro: e si sa che le dispersioni sono, per un questionario non direttamente somministrato, altissime.

Comunque, non sono le cifre, dicevo, che contano quanto il tipo di attività, di incidenza. Tornando alla Chiesa dell'Unificazione, vale la pena di ricordare la ricorrenza del 26 novembre 1993, quando, nella Sala dei Cavalieri presso l'Hotel Cavalieri Hilton a Roma, si è celebrata la ricorrenza del 1° anniversario della Fondazione in Italia della « Federazione delle donne per la pace nel mondo ». Non nuovi, i seguaci di Moon, all'uso di sigle varie. Nota, fra le tante, quella della Associazione dei professori per la pace.

Stavolta tocca alle donne. Presidente mondiale della Federazione — come annunciava una lettera che accompagnava l'invito — è la signora Hak Ja Han Moon, la quale « sia come "leader" internazionale, che come moglie del Reverendo Sun Myung Moon e madre di tredici figli, crede, come tutti noi, che il mondo sia arrivato ad un punto di svolta della sua storia. Un punto in cui, o riusciremo ad elevarci verso uno "standard" morale più alto, o cadremo in un processo irreversibile di decadimento. Attualmente, l'uomo non sempre considera prioritarie scelte che possano portare verso un vero progresso della civiltà ». Chi sa, forse lo considereranno prioritario le donne?

La ricorrenza, comunque, è stata particolarmente preparata e curata. Per giorni e giorni, anche nell'Università, sono state fermate le persone che passavano, sono stati distribuiti volantini. Il depliant-rosa dato senza risparmio parla di « Donne in azione verso l'era della moralità e della riconciliazione, per la costruzione della nuova famiglia e della nuova società ». Non si tratta però, bene inteso, di affermazioni generiche: sono il preludio alla ri-presentazione delle idee di Moon circa i « Veri Genitori » e il « Completo Testamento », come sintetizza il biglietto numerato che indica il posto, nelle prime fila, dove vengono fatti sedere gli ospiti più fortunati. Su queste sedie, una brochure bianca col programma della serata, con una foto a colori dei coniugi Moon: lui, in piedi, vestito di scuro, cravatta rossa fermata, sembrerebbe, da una perla. Lei seduta, con una lunga veste gialla (su cui sembrano essersi posate molteplici farfalle) che ricade, in grosse pieghe, fino in terra. Entrambi sorridenti: vera immagine dei Veri Genitori, della Famiglia Felice. C'è anche il testo del discorso che verrà letto dalla signora Moon in persona. Stampato, nel caso specifico, in inglese e in italiano, ripropone con chiarezza ed efficacia temi usuali del movimento. Con efficacia, perché il messaggero è una donna piccola e dall'apparenza gentile, di una certa età, sorridente, vestita di viola e di lilla, con un mazzetto di fiori — orchidee, probabilmente — appuntate sul petto. Legge in inglese — ma c'è per tutti la traduzione simultanea — un testo molto lungo — più di dieci pagine a stampa, su due colonne, con un tono abbastanza monotono. C'è chi, nella sala gremita, si annoia un poco, chi parlotta col vicino. Ma i più ascoltano in religioso silenzio. Pochissimi quelli che, non resistendo alla durezza delle sedie, si permettono una silenziosa uscita prima della fine della lettura. La signora parla da un palchetto adornato di rose gialle in boccio, intervallate da fiorellini bianchi leggeri, di quelli che accompagnano, spesso, mazzi di fiori che risulterebbero, altrimenti, troppo poveri. Ai suoi piedi, ad ornare la pedana, sterlizie superbe e altri fiori gialli.

Una sua immagine ingrandita viene proiettata sullo schermo alle sue spalle, ne ripropone l'immagine sorridente al pubblico più lontano: la sala è piena. Difficile capire se non si sta annoiando anche lei, poiché — ci è stato spiegato prima della sua comparsa — si tratta di un messaggio che ha già portato in 203 città di 12 diverse nazioni. Cinquanta di queste sono città americane. Dovrebbe ormai conoscerlo a memoria. È solo verso la fine del suo discorso che la signora Moon sembra animarsi maggiormente, che le tonalità della voce si fanno più accentuate, che le frasi più significative sono sottolineate con enfasi. Sta spiegando che « in ogni famiglia perfetta, i nonni saranno nella posizione di Re e Regine, rappresentanti Dio e i buoni antenati. I genitori saranno nella posizione di Re e Regine, rappresentanti l'umanità presente, ed i figli saranno nella posizione di Principi e Principesse, rappresentanti tutta la futura discendenza. Quando tutte e tre le generazioni sono unite, il passato, il presente ed il futuro vivranno insieme in armonia ». Ed ecco, siamo arrivati al culmine del discorso: « Signore e Signori, è mio grande privilegio annunciarvi la costituzione della prima Vera Famiglia perfetta. Mio marito ed io, insieme ai nostri tredici figli e venti nipoti, siamo assolutamente dedicati a servire Dio e l'umanità. Con tre generazioni in una famiglia, abbiamo realizzato, sul livello familiare, la radice centrale (i nonni), il tronco centrale (i genitori), ed il germoglio centrale (i figli), dell'albero della vita menzionato dalla Bibbia... Questo segna l'inizio dell'Era del Completo Testamento ».

Come mai si è giunti al Completo Testamento? Ma a causa del fallimento del Cristianesimo. Gesù, ucciso, non fu in grado di completare l'opera di restaurazione: colpa del Battista, che non aveva preparato adeguatamente le vie del Signore. Ma ora tutto andrà bene, si schiuderà per noi una nuova era di salvezza fisica e spirituale insieme.

Ma chi è la signora Moon, questa donna che legge lo stesso messaggio davanti alle platee di tutto il mondo? Un filmato che ha preceduto la sua entrata in scena ce l'ha mostrata, col marito, con i figli, con i nipoti. Una moglie, una madre, una nonna devota. Immagini di lei intenta a leggere ad alta voce hanno lo scopo di darne anche una immagine di leader femminile, di donna che si muove su piano internazionale.

In realtà, per noi che ce la vediamo di fronte, prevale l'immagine di moglie affezionata. La voce le trema mentre ricorda le difficoltà del marito: « Il tempo era maturo per ricevere il Secondo Avvento. Tuttavia questa possibilità mancò di concretizzarsi e l'intero mondo si oppose al lavoro di mio marito. Egli fu cacciato nel deserto. Fu costretto a toccare il fondo e a risalire la china fin da allora. Comin-

ciò così la guerra fredda ». Doveva « indennizzare tutta la storia in soli 40 anni »: un compito immenso. « Durante questo periodo di quattro decenni, egli ha restaurato i quattromila anni di storia prima di Gesù e i seimila anni di storia biblica dalla creazione. Una volta pagato questo indennizzo, la guerra fredda finì attraverso l'unità dei paesi dei blocchi Caino e Abele. Questo fu concluso dal Movimento di Unificazione ai Giochi Olimpici di Seoul nel 1988, dove 160 nazioni del mondo vennero in Corea ».

Di fronte a quest'opera immensa, che ha fatto l'umanità? È stata grata a Moon? No: « per decenni mio marito è stato completamente frainteso. Per 3 anni è stato imprigionato in un campo di concentramento comunista. È stato ingiustamente imprigionato per ben sei volte, per aver fatto il lavoro di Dio. Inoltre i media si sono presi gioco di lui descrivendolo come un mostro che lava il cervello ai giovani per i propri interessi. C'è qualcuno che non è d'accordo quando dico che il Reverendo Moon è il leader religioso più perseguitato del mondo? Il mio cuore si spezza quando penso a quanto ha sofferto mio marito ».

Il discorso è letto dopo una ampia attesa, colmata da musica, dal video, dalle notizie circa il tour che ha visto protagonista la signora Moon, in Corea e in Gran Bretagna, in America e in Francia, in Giappone e in Germania, in Russia, in Cina, in Oceania. Sono stati letti i nominativi di coloro che compongono il Comitato di benvenuto e sostegno alla signora Moon, presidente mondiale della WFWP per questa conferenza: lista che comprende i nomi dell'on. Maria Luisa Cassamagnago e dell'on. Cristiana Muscardini, deputate entrambe al Parlamento Europeo. Non basta. Sono stati letti i patrocini: del Ministro dell'Agricoltura e Foreste dott. Alfredo Diana, del Ministro per il Coordinamento delle Politiche Comunitarie e degli Affari Regionali prof. Livio Paladin, di altri politici. E non è tutto. Da anni infatti il movimento è attento al mondo della cultura: oggi, fra i patrocini, c'è quello del « chiarissimo professor Giorgio Tecce Rettore dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" » e del « chiarissimo professor Gian Tommaso Scarascia Mugnozza Rettore dell'Università degli Studi della Tuscia ».

E non è tutto, perché non solo è presente in sala, ma è « Ospite d'onore » l'onorevole Mariapia Garavaglia, Ministro della Sanità. Ha anche lei appuntato all'abito un mazzo di fiori simile a quello che esibirà poi la signora Moon, che quando parla il ministro non ha ancora fatto la sua comparsa. La on. Garavaglia prende la parola in pubblico, esplicita il suo piacere per essere presente in questa occasione (« per me è un privilegio parlare qui da ospite d'onore »). Richiama all'ordine le donne — tante — presenti: « Se è bastata

una donna, sia pure compagna di un uomo che ha avuto una rivelazione... », cosa non potranno fare tante donne, tutte insieme?

Le donne presenti non sembrano particolarmente persuase: forse riflettono sul fatto che non tutte hanno dietro di sé un marito perfetto, un Vero Padre, che ha avuto visioni, che ha alle spalle un forte movimento internazionale che lo sostiene. Anche economicamente. Ma la Garavaglia continua il suo discorso: loda il titolo dell'incontro (« che bella, l'idea del Testamento completato! »), si richiama al pontefice che, anch'esso, si è tanto occupato delle donne. Qualche dubbio, in chi ascolta, è inevitabile: non ci sarà un qualche fraintendimento, da qualche parte? Tanto più che l'Invocazione è stata fatta da un sacerdote cattolico. Ormai noi tutte — prosegue Mariapia Garavaglia — dobbiamo impegnarci: « Se lei c'è riuscita — a fare cosa? il giro del mondo? — noi non abbiamo, oggi, più alibi ».

Dopo la lettura della signora Moon, comunque, e la sua uscita — seguita a ruota da quella del Ministro della Sanità e dei carabinieri — la sala si svuota, pochi restano a sentire, ancora, l'intrattenimento musicale. All'uscita, rose rosse dai lunghi steli attendono le signore, che dopo essere state pesantemente ammonite (« non abbiamo più alibi ») e dopo essere uscite frastornate dai discorsi sui sintomi di decadenza della nostra società, che si aggraveranno se non verrà accolto il messaggio, vengono ora confortate da un bel fiore, simbolo peraltro di bellezza e di caducità.

Non so se i seguaci di Moon in Italia siano oggi davvero solo duecento. So però che questa riunione, con i significativi avalli politici e culturali, ha un significato molto più importante di quanto non l'avrebbe qualche decina di nuovi adepti.

MARIA I. MACIOTTI

Superficialità all'italiana

Su ben pochi altri problemi sociali vi è stata nel corso degli ultimi dieci anni una produzione così varia e così numerosa come sull'immigrazione straniera in Italia. Se si prescinde da pochi titoli, che costituiscono, in realtà, un plagio almeno parziale di altri testi, questa produzione è stata per di più caratterizzata, mediamente, da un livello assai alto. In effetti non c'è aspetto dell'immigrazione straniera che non sia stato analizzato e molti sono i titoli che testimoniano non solo eccellenti capacità di analisi e di previsione dell'ulteriore

evoluzione del fenomeno, ma anche grande sensibilità umana, partecipazione e impegno sociale.

Sono restato pertanto spiacevolmente sorpreso quando, a un recente convegno, peraltro assai vivo e interessante (« Universalismo e differenza », Università di Trento, 2-3-4 dicembre 1993), ho dovuto ascoltare la relazione di Alessandro Dal Lago, un giovane sociologo dell'Università di Bologna (giovane relativamente, beninteso, dato che di veri giovani nell'Università ce ne sono purtroppo ben pochi), che ha distribuito a destra e a manca, con una sufficienza pari alla sua evidente ignoranza dell'argomento, critiche saccenti, ancorché prive di fondamento, al lavoro svolto da quanti si erano occupati prima di lui di questo tema (pare che stia ultimando una ricerchina sui marocchini a Milano, commissionatagli forse imprudentemente dall'Irer).

Conoscevo già la superficialità del Dal Lago. Ma non mi sarei mai aspettato che un docente universitario, sia pur di fresca nomina, quale egli è, potesse scendere a un tal livello. Vale quindi la pena di esaminare le sue affermazioni, tanto più che la sua relazione è stata poi pubblicata, senza modifiche, su una rivista che, sin qui, godeva anche ai miei occhi di un certo prestigio (vedasi Alessandro Dal Lago, Etnocentrismo all'italiana, « Micromega », n. 5/1993, pp. 211-221).

Il Dal Lago, che della letteratura sull'immigrazione sembra conoscere solo i titoli, grazie — sono parole sue (p. 216) — a una « scorsa » del bel lavoro bibliografico di Ugo Melchionda (L'immigrazione straniera in Italia. Repertorio bibliografico, Edizioni Lavoro, Roma, 1993), in poche righe si lascia andare a queste affermazioni, che riporto testualmente:

— « si nota subito una sproporzione tra i titoli in cui compaiono le parole chiave stranieri o presenza straniera, immigrati, extracomunitari rispetto non solo a temi più ampi o indiretti, come razzismo, integrazione o rifugiati, ma ai titoli in cui compare la nazionalità degli immigrati (senegalesi, cinesi) e soprattutto a indagini sull'emigrazione nei paesi d'origine e sul loro sfondo »;

— « ciò conferma l'impressione che ci si fa quando si comincia a lavorare su questi temi: che la ricerca sull'immigrazione sia soprattutto orientata sui problemi del mercato del lavoro in Italia, con un'attenzione molto scarsa sia alle dinamiche migratorie nei paesi d'origine sia alle comunità degli immigrati in Italia »;

— « il problema non è solo il ritardo abbastanza evidente, in Italia, di questo campo di ricerca rispetto ad altri paesi europei — un ritardo che si può giustificare in base alla nostra marginalità culturale e scientifica — ma quello delle categorie » (vengono criticate

in particolar modo quelle più comuni, immigrazione ed extracomunitari: circa la prima si osserva che « nel momento stesso in cui definiamo un lavoratore straniero un immigrato noi assumiamo di fatto che la sua vita precedente al suo arrivo tra noi non conti, non esista » e con ciò « ne obliteriamo preventivamente lo spessore biografico »; circa la seconda si afferma che « tale tipo o classe non ha pressoché alcun valore descrittivo, ma puramente anagrafico, come... la categoria docenti di scuola secondaria nati a sud di Lodi oppure studiosi continentali di letteratura comparata);

— *« nell'uso di un'espressione come immigrati extracomunitari si annida il pericolo non solo di oggettivare indebitamente degli attori sociali (o esseri umani, se preferiamo) che hanno un'origine, un'identità e una storia specifiche, ma anche di cancellare preventivamente delle possibilità di esplorazione scientifica di un fenomeno cruciale del nostro tempo »;*

— *« il prevalere delle indagini sul mercato del lavoro degli stranieri in Italia... sembra un sintomo di questa miopia generale delle scienze sociali in Italia di fronte all'immigrazione »;*

— *« la preoccupazione politica o giornalistica per la devianza o la marginalità degli immigrati è eccessiva... Se svolgiamo una piccola indagine campionaria sui marocchini a Milano troviamo che... due terzi dispongono almeno del titolo della scuola secondaria, una metà ha il titolo di scuola superiore, una piccola percentuale ha la laurea » e « tra le motivazioni all'emigrazione troviamo anche lo spirito di avventura »;*

— *« una regione impoverita di un paese povero non invia in Italia o in Europa se non in minima parte quote di sottoproletariato, urbano e rurale, ma piuttosto gente con qualche istruzione, esperienza professionale e relazioni »;*

— *rispetto agli altri paesi del Mediterraneo « l'Italia è molto più indietro... nell'analizzare la pressione demografica della Riva Sud. Raramente si trovano, nelle opere collettive dedicate a questi scambi da francesi, spagnoli e anche belgi, interventi di autori italiani ».*

Mi fermo qui. Premesso che quel poco di buono che c'è nelle affermazioni dal Dal Lago non è nuovo e quel che è nuovo non è buono, vorrei rilevare quanto segue:

— *giudicare il contenuto di un libro o di un articolo dal suo titolo, senza preoccuparsi non dico di leggerlo, ma neanche di sfogliarlo, espone a pessime figure, soprattutto in un Paese in cui è diventato un vezzo pubblicare un libro sui ruadesi a Viggiù, per fare un esempio astratto, e intitolarlo « Gli stranieri e noi ». Personalmente conosco (per averli letti) una buona parte dei libri e degli*

articoli compresi nella bibliografia di Ugo Melchionda (cui ho fornito io stesso gran parte dell'elenco, per facilitargli il compito) e mi sono fatto un'opinione ben diversa da quella del Dal Lago. Al di là dei titoli che portano, il numero degli studi sulle comunità straniere in Italia è cospicuo, né scarseggiano quelli di buona qualità;

— l'interesse per il mercato del lavoro italiano non è, come asserisce il Dal Lago, un'espressione di etnocentrismo o di ritardo culturale, ma è un momento necessario di ogni studio relativo all'integrazione sociale degli immigrati, dato che l'inserimento nel mercato del lavoro, almeno per i capi-famiglia (uomini o donne che siano), costituisce una premessa o un aspetto importante del processo. Che poi esistano altri aspetti rilevanti è ormai una banalità. Io stesso l'ho sottolineato da anni; si veda, in particolare, Umberto Melotti, *L'immigrazione: una sfida per l'Europa*, Edizioni Associate, Roma, 1992, p. 59, dove si sottolinea che « il fenomeno trascende ormai nettamente il piano economico: si tratta di un grande problema sociale, antropologico, politico e morale, su cui si giocherà lo stesso destino delle democrazie dei Paesi industriali avanzati »: un concetto ripetuto nella mia relazione al Convegno di Trento, letta immediatamente prima di quella del Dal Lago;

— l'« attenzione molto scarsa » alle dinamiche migratorie nei paesi d'origine non può essere genericamente imputata agli studi sull'immigrazione; alcuni studiosi (non ultimo chi scrive) hanno anzi cominciato a interessarsi delle immigrazioni in Italia a partire da un interesse non recente né improvvisato per i paesi del Terzo Mondo, visitati più volte, e non da turisti. A questo tema è dedicato, fra l'altro, il progetto Med Campus n. 83 della Commissione europea, coordinato, guarda caso, da un sociologo italiano;

— il « ritardo in Italia di questo campo di ricerche » (ammesso e non concesso che ci sia davvero) non dipende certo né dalla nostra asserita « marginalità culturale e scientifica », né dalle « categorie » impiegate, bensì dal fatto che, come dovrebbe essere ormai stranoto a chiunque si occupa del problema, l'immigrazione straniera in Italia è cominciata (per limitarsi al dopoguerra) venticinque anni dopo che in Francia, Belgio e Regno Unito e vent'anni dopo che nella Repubblica Federale Tedesca;

— sui rischi di appiattimento che l'uso del termine « immigrati » comporta ho io stesso più volte richiamato l'attenzione in passato. Quanto al termine « extracomunitari », cui il Dal Lago dedica la sua ironia, richiama immediatamente l'attenzione sullo status giuridico che condiziona il complesso dei diritti di cui ogni immigrato gode o non gode e non è certo un problema secondario sia per l'inserimento nel mercato del lavoro (la segmentazione del mercato del

lavoro nasce anche dalla differenza di diritti fra gli immigrati extra-comunitari illegali e gli altri lavoratori), sia per l'integrazione sociale;

— è strano che il Dal Lago sottolinei il rischio di « obliterare lo spessore biografico » degli immigrati, senza ricordare in alcun modo l'utilizzo pionieristico, proprio nelle ricerche sugli immigrati, da parte del gruppo dell'Università di Roma che fa capo a Franco Ferrarotti e Maria Immacolata Maciotti, delle storie di vita, oltre che di altri metodi qualitativi. Del resto, dopo di loro, molti altri studiosi vi hanno fatto ricorso, anche se con minor consapevolezza critica. In questi studi (ma anche in altri) l'attenzione per la persona dell'immigrato è stata anzi esemplare;

— per sapere che molti immigrati in Italia (e non solo i marocchini di Milano) presentano un livello di scolarità più alto di ciò che molti immaginano e lasciano, in parte, il loro paese anche « con spirito di avventura » non era necessario attendere la ricerca di Dal Lago: bastava leggere i risultati delle prime ricerche sull'immigrazione straniera in Italia, pubblicati ormai quasi dieci anni fa (vedasi: Caritas diocesana di Roma - Siores, Stranieri a Roma, con i dati della prima ricerca del gruppo di F. Ferrarotti e M.I. Maciotti, e Centro Studi Terzo Mondo - Comune di Milano, La nuova immigrazione a Milano, Mazzotta, Milano, 1985, con i dati della prima ricerca del gruppo di U. Melotti e L. Ziglio);

— lo stesso può dirsi per la prevalente provenienza urbana e da ceti non poverissimi di buona parte degli immigrati. Si aggiunga che alcuni studiosi hanno anzi analizzato proprio il processo d'impoverimento che ha spesso luogo in Italia (si veda il contributo di F. Ferrarotti nel volume già sopra citato). Il problema, caso mai, è la diminuzione, rispetto alla metà degli anni '80, degli immigrati con livello di scolarità medio-alta, provenienza urbana e condizione sociale non miserrima;

— l'Italia non solo non è « molto più indietro » di altri paesi europei nell'analizzare la pressione demografica della Riva Sud, ma è anzi più avanti. Basti citare i lavori di Antonio Golini, Massimo Livi-Bacci, Luigi Di Comite, Michele Bruni e dei loro collaboratori. I lavori di Golini, in particolare, sono stati pubblicati in molte opere collettive pubblicate all'estero, fra cui un importante studio dell'Ocse (L'avenir des migrations/The future of migration, Paris, 1987), di cui il contributo di Golini costituisce la parte più significativa. Proprio per questo Golini è stato regolarmente invitato ai più importanti convegni demografici internazionali, ove ha presentato apprezzatissime relazioni, poi pubblicate negli atti relativi. Sfortunatamente però la bibliografia del Melchionda non riportava i contributi pubblicati all'estero...

— oltre agli studiosi già citati, si dovrebbe ricordare il contributo di altri generosissimi studiosi, come *Claudio Calvaruso, Francesco Ciafaloni, Felice Dassetto, Luigi Frey, Giovanni Mottura, Enrico Pugliese, Emilio Reyneri, Gian Enrico Rusconi e, poi, per richiamare qualche altro, Andrea Bonomi, Laura Balbo, Anna Maria Birindelli, Guido Bolaffi, Damiano Bonini, Francesco Calvanese, Aurora Campus, Giovanna Campani, Paolo Caputo, Francesco Carchedi, Franco Chiarello, Paolo Chiozzi, Vittorio Cotesta, Antonino Cusumano, Roberto De Angelis, Marcella Delle Donne, Duccio Demetrio, Angelo e Serena Di Carlo, Annalisa Franchi, Graziella Favaro, Delia Frigessi, Andrea Furcht, Clara Gallini, Christian Giordano, Adriana Luciano, Mahomoud Mansoubi, Ainom Marikos, Carlo Marletti, Franco Martinelli, Arnaldo Mauri, Ugo Melchionda, Everardo Minardi, Enzo Mingione, Bruno Murer, Marcello Paccini, Antonio Perotti, Luigi Perrone, Franco Pittau, Giuseppe Sciddà, Ottavia Schmidt, Emanuele Sgroi, Nino Sergi, Alberto Sobrero, Francesco Susi, Mara Tognetti, Antonio Tosi, Alessandra Venturini, Leila Ziglio, Giovanna Zincone.*

In conclusione: sarebbe ora che qualche studioso analizzasse davvero l'ormai rilevante bibliografia italiana sull'immigrazione, sottolineandone pregi e difetti. Ma sarebbe auspicabile che lo facesse con molta più serietà e meno arroganza.

UMBERTO MELOTTI

Buddhisti, buddhismi

L'uscita de Il piccolo Buddha di Bernardo Bertolucci ha portato con sé, oltre alle tante polemiche sul contenuto e la modalità di presentazione del buddhismo — in realtà, di un particolare tipo di buddhismo, quello dei lama di tradizione tibetana — una forte attenzione da parte dei media sul buddhismo in genere. Sono intervenuti, di volta in volta sottolineando l'aspetto di bella favola lieve oppure la presenza di profonde verità di fede, porte in modo non pesante, settimanali e quotidiani. Hanno dedicato spazio a queste tematiche Panorama e L'Espresso, Repubblica e il Corriere della Sera. Sono intervenute le più note testate femminili, i più piccoli quotidiani. Come conseguenza, il pubblico italiano ha scoperto l'esistenza, in Italia, dell'Ubi, Unione buddhisti italiani, cui fanno capo 28 diverse sette. Gli aderenti, secondo Vincenzo Piga, sarebbero circa 60.000, di cui 15.000 immigrati cinesi o cingalesi. Ente morale

ricosciuto dallo Stato, l'Ubi. Come lo è la Soka Gakkai — che all'Ubi non aderisce — di cui si è pure parlato pubblicamente, fra fine novembre e i primi di dicembre del '93. Nota, fino ad allora — al di là degli aderenti e di chi con loro entrava in contatto diretto — per lo più a pochi cultori di studi sulle religioni. Fra i sociologi della religione, realtà conosciuta attraverso le riflessioni e le posizioni a riguardo di B. Wilson. Con riguardo alla espansione nella Gran Bretagna, agli studi di Wilson e Dobbelaere. Di origine giapponese, la Soka Gakkai, di derivazione Mahayana, si richiama agli insegnamenti di Nichiren, monaco del 1200. Fino a tempi recenti, la associazione italiana era l'AINS (Associazione Italiana Nichiren Shoshu). Oggi, si è ridenominata ISG, Soka Gakkai italiana. Da sola, dichiara circa 14.000 aderenti. Nel 1991, ha aperto le porte a docenti e studiosi della Sapienza, che hanno frequentato le riunioni, partecipato ad incontri, passato nelle sue fila un questionario — 13.000 copie distribuite, rientro di 4.000 questionari.

Rispetto alle altre correnti buddhiste, quali sembrano i tratti fondamentali di questo movimento? Cosa si propongono, e che dicono i componenti?

Parlano di far emergere la buddhità che è dentro di noi, della opportunità di mutare il veleno di certe situazioni in medicina anche coloro che si richiamano all'insegnamento di Nichiren Daishonin, un monaco vissuto in un'epoca di grandi disordini, di carestie e miserie per il Giappone. Nichiren indicò come via principale verso la salvezza il Sutra del Loto. A suo parere, il titolo di questo Sutra — Myoho Renge Kyo — sarebbe il mezzo per ottenere l'illuminazione. Oggi, i suoi seguaci recitano quotidianamente Nam-Myoto-Renge-Kyo, nella convinzione che ciò consenta il manifestarsi della legge che esiste in ogni persona. Che si tratti cioè, di un mezzo che porta, in definitiva, ad ottenere la buddhità, l'illuminazione, la felicità assoluta. Perché è alla felicità che tendono gli essere umani.

La parola Nam significa dedicarsi, legarsi. Quindi, la formula vuol dire che ci richiama alla volontà di legarsi alla legge mistica di causa e effetto, secondo gli insegnamenti del Buddha (la grafia, in questo movimento, è stata semplificata con l'eliminazione della lettera h). Causa e effetto, poiché vale la legge karmica. Ci può aiutare, secondo questa impostazione, il legarci al Sutra del Loto della buona Legge.

Ci sono state, in passato, perplessità circa la figura di Nichiren, presentato, di regola, come una persona violentemente contraria alle altre forme di buddhismo, intollerante nei loro confronti. Pronto a combatterle con veemenza. Qualche riflesso se ne ha ancora oggi. Così ad esempio il testo sul buddhismo uscito nella diffusa collana

francese dei Que sais-je? parla di questo movimento come di una tendenza nettamente tantrica, diffusa soprattutto fra illetterati. Ancora, accusa il movimento di fanatismo in contrapposizione alla tolleranza tipica invece delle altre sette giapponesi: dove la parola setta indica semplicemente una corrente specifica, come sempre nel buddhismo.

Sarebbe difficile, oggi, trovare motivi e riscontri di questo genere nella SGI (Soka Gakkai Internazionale) presieduta da Daisaku Ikeda. Questi ha dato al movimento una grande apertura internazionale — è oggi presente in 135 paesi occidentali — e le associazioni nazionali hanno inoltre una certa autonomia, sono incoraggiate a non adottare a scatola chiusa un messaggio tutto giapponese: conta il singolo contesto, il modo di adattamento. Anzi, nei suoi discorsi ultimamente Ikeda ha più volte fatto riferimenti alla cultura occidentale, alla sua importanza. Cosa che non è piaciuta al clero, e che ha contribuito ad un reciproco allontanamento.

Oggi, la SGI in Italia si presenta come una associazione laica che ha come obiettivo la promozione della pace, la diffusione dell'insegnamento del Daishonin. I cardini di questo tipo di buddhismo sono la fede, la pratica e lo studio. Sulla necessità dello studio si insiste molto, si cerca in vari modi di stimolare riflessioni e apprendimento. Per esempio, durante appositi incontri per leggere, interpretare e commentare qualche gosho (scritto di Nichiren), oppure attraverso i contatti personali, molto intensi e ricorrenti, o ancora attraverso le pubblicazioni del movimento. In Italia, vale la pena di ricordare il « Duemilauno », bimestrale particolarmente curato sotto il profilo dei contenuti e della veste tipografica. Altra fatica del movimento, la traduzione dei testi base dal giapponese all'inglese e alle altre lingue occidentali.

Oltre lo studio, si diceva, la pratica. La recitazione quindi di Nam-Myoho-Renge-Kyo, di parte del secondo capitolo del Sutra del Loto (Hoben), e di tutto il 16° capitolo, Juryo, quotidianamente. La pratica — Gongyo — non dovrebbe essere rivolta soltanto al miglioramento personale, ma a anche a quello dell'ambiente — sociale e fisico — e degli altri. Ciò vuol dire che un atteggiamento « benevolo » dovrebbe caratterizzare l'atteggiamento dei praticanti.

In Italia l'associazione (It. Soka Gakkai) conta ormai circa 14.000 praticanti, presenti un po' ovunque ma con maggiori concentrazioni in Lombardia, in Toscana, nel Lazio. Sedi sono aperte anche nelle isole.

I due « centri di studio » più rappresentativi sono a Firenze e a Roma. A Firenze, in una bella villa di epoca medicea, ristrutturata con restauri attenti e con lo sforzo di tutti i membri. A Roma,

in una zona ad est della città, nel verde, in un paesaggio particolarmente godibile dopo il degrado delle estreme periferie urbane.

L'età media degli aderenti, in Italia, è più alta di quanto non si pensi, poiché le fasce d'età più numerose sono quelle che vanno dai 25 ai 29 anni e dai 30 ai 34. Il tempo passa anche per chi è entrato nella Soka Gakkai deluso dalle aspettative del mitico '68. In genere si è entrati nel movimento in seguito a situazioni di difficoltà, di disagio, a mesi, anni vissuti come negativi. Qualcuno alla ricerca di migliori equilibri, o sfuggendo da situazioni familiari problematiche, da difficoltà connesse con la mancanza di lavoro. Più raramente, in seguito a problemi religiosi, o di alcool o droga. All'interno del movimento, dicono, hanno trovato valori, capacità di autodeterminazione, maggiore conoscenza di se stessi. Hanno risolto difficoltà, raggiunto una più matura identità. Hanno acquistato maggiori capacità comunicative. Molti, dicono i fedeli, sono stati i benefici ottenuti col ricorso alla pratica. Benefici materiali: un posto di lavoro, una abitazione, una famiglia e così via. Ma soprattutto, molti i benefici spirituali: in quest'ottica, i benefici visibili sarebbero un risultato palese di un cambiamento interiore. Praticare questo tipo di buddhismo, dicono i fedeli, significa imparare a conoscere meglio se stessi e decidere di trasformare positivamente — di illuminare — i lati oscuri della propria esistenza. A questo dovrebbe tendere la pratica, cioè la recitazione del Gongyo, parola che indica il praticare con costanza, con disciplina.

Una teoria della rinuncia, dell'annichilimento? Tutt'altro, a giudicare almeno dagli aderenti italiani, che al contrario sembrano confrontarsi quotidianamente con i problemi del sociale, confortati dalla recitazione quotidiana, dai rapporti con i « responsabili » — per la verità, un po' discussi — dalle riunioni di discussione o Zadankai nelle difficoltà, nelle inevitabili crisi.

Fra gli altri vantaggi, imparano persino un po' di giapponese...

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

Giancarlo Milanese: una vita per i giovani

All'inizio degli anni Settanta stavo preparando la tesi di laurea sui movimenti giovanili e l'esperienza religiosa contemporanea. Ricordo che andavo alla ricerca di studiosi che si occupassero dello stesso tema e dai quali poter ricevere indicazioni e suggerimenti. La sociologia della religione esisteva di fatto solo in qualche univer-

sità privata e i professori che vi si dedicavano erano pochissimi. Tra i nomi di spicco, raggiungibili nell'area romana a me più prossima, vi era quello di Giancarlo Milanese che insegnava all'Università Pontificia Salesiana e che già stava lavorando intorno ad uno dei testi italiani più validi del settore, uscito con il titolo di Sociologia della religione, Leumann-Torino, Elle Di Ci, 1973.

Le vicende dei miei studi e l'impegno in movimenti giovanili ad ispirazione religiosa furono tali da indurmi all'ascolto di molte voci. Quella di Milanese fu una delle voci più distinte e chiare in quei tempi turbolenti che dentro e fuori dell'università vivevamo, in non pochi casi, con intensa partecipazione comunitaria, desiderio di considerazione sociale, concreto impegno politico. Quando la violenza irrompeva nelle strade, nei luoghi di studio e di lavoro, e sprigionava identità insospettite, nel gruppo di lavoro diretto da Milanese si discuteva sul come e sul perché della violenza in modo da essere in grado di capirla e di opporvisi con il suo contrario. Fu di quegli anni l'indagine: Educare alla non violenza, Roma, LAS, 1977, che rappresentò un tirocinio alla ricerca sociale, una proposta educativa condivisa, ma anche e soprattutto un momento di crescita comune intorno ad ideali che, per quanto posso constatare, nessuno di coloro i quali di quel gruppo facevano parte ha mai rinnegato.

Una volta mi accadde di ringraziare Giancarlo per tutto quello che avevo appreso da lui. La sua risposta fu immediata, schiva, di sapore antico: egli non aveva mai insegnato niente a nessuno! Credo che avesse ragione. È vero, non si è mai messo in cattedra, né ha mai fatto pesare la sua profonda preparazione agli stretti collaboratori. Ha stimolato a fare bene, il meglio possibile, il proprio lavoro e a non abbattersi di fronte alle sconfitte, a sperare l'insperabile, a non contrabbandare i valori più nobili a favore di facili successi, a scrutare i volti e i significati della devianza. E se si vuole scoprire il maestro di un così attento discepolo, non si può che trovare, alle origini, Don Bosco.

L'originalità e la creatività di Milanese si coniugavano sapientemente con l'immediatezza di pensiero ed azione, con una rara capacità di sdrammatizzare al fine di prospettare vie nuove dirompenti le regole dell'abitudinario, con una insolita intuizione nel captare il nuovo dal magma confuso della realtà sociale. La lettura della condizione giovanile che ci ha lasciato è una comprensione dal di dentro di quello che il giovane vale, anche al di là della stessa volontà soggettiva che può tradire le intenzioni più buone. La fiducia nei giovani era talmente radicata in lui da sprigionarsi in tutti i suoi scritti, pubblicati e non pubblicati. L'impegno accademico correlato

era di fatto una comunicazione umana immensa che arrivava, io credo, a tutti. Ogni suo atto era una scelta di vita tra i giovani e per i giovani, forse per questo dimostrava di amare molto i bambini. Anche quando ho sentito che sospendeva il giudizio sulla « complessa realtà giovanile » avvertivo che, ancora una volta, c'era in lui il rispetto dell'altro che sta crescendo e che forse non può dire né ai questionari meglio concepiti, né agli intervistatori più abili, quello che neanche lui sa ancora decifrare completamente. Non giudicare vuol dire ascoltare per orientare, presentando progetti plausibili, offrendo scelte possibili non obbligate né obbliganti, seppure moralmente alternative.

Dall'osservazione accurata e sollecita della società umana egli ha più di una volta scoperto dinamiche e inventato terminologie poi divenute di dominio diffuso negli ambienti sociologici ed educativi. Rompeva la linearità delle ipotesi con controipotesi che aprivano nuovi spazi alla interpretazione scientifica, quasi che il carattere profetico che pure studiava nella religiosità dei giovani fosse parte integrante dell'approccio preferito ai fenomeni connessi alla secolarizzazione delle coscienze senza confini, alla qualificazione di una cultura da reinventare.

Il presupposto che tra diversi ci si può intendere, concordando sulle procedure più che sulle ideologie, ha ispirato alcune delle ricerche a carattere internazionale che egli ha diretto anticipando, ancora una volta, l'attuale enfasi accademica sulla cooperazione interuniversitaria europea (cfr. I giovani europei e la pace, Leumann-Torino, Elle Di Ci, 1988).

Dopo anni di collaborazione presso l'Istituto di Sociologia dell'Università Pontificia Salesiana posso dire di aver sperimentato qualcosa che per un verso ho sin dall'inizio degli studi universitari cercato, e che per altro verso deve essere attribuito all'influenza di Giancarlo Milanese: la positività del lavoro di équipe, l'importanza dell'apertura internazionale dei problemi locali, la flessibilità nella lettura dei risultati empirici, il riferimento ad una visione dell'uomo che ne esalta le potenzialità e considera il male superabile e il negativo perituro.

Probabilmente nel corso della mia vita mi renderò meglio conto del valore dell'insegnamento di Giancarlo Milanese perché, come spesso avviene, quando una persona non è più fisicamente presente, per qualcuno continua a vivere spiritualmente.

SANDRA CHISTOLINI
Università di Macerata

Banditi di terre lontane?

Torna a merito dell'editore Liguori la pubblicazione della ricerca di Maria Isaura Pereira De Queiroz sui bandini d'onore brasiliani, i famosi uomini a cavallo della sconfinata pianura chiamata Sertão (Maria Isaura Pereira De Queiroz, I cangaçeiros - I banditi d'onore brasiliani, Liguori editore, Napoli, 1993, pp. 212). In un mercato culturale, se mi si passa l'espressione, come quello italiano, che soprattutto nel campo delle scienze sociali appare letteralmente fagocitato dalle traduzioni, non sempre scorrevoli come questa, di contributi nordamericani, la ricerca socio-antropologica dell'America Latina, ad opera della professoressa emerita di sociologia nell'Università di San Paolo, è una felice eccezione e arricchisce di motivi nuovi un paesaggio culturale che rischia più spesso del tollerabile il grigiore di una certa monotonia.

Per le scienze sociali italiane, il volume ha valore di stimolo. In primo luogo, dal punto di vista del metodo il libro è indubbiamente originale. Esso riesce a far convivere approcci di regola lontani, se non polemicamente contrapposti, e genialmente combina — è il caso di dire — l'analisi del contenuto, specialmente con riguardo ai giornali dell'epoca, lo scavo di tipo storico, le testimonianze di personaggi grandi e piccoli a contatto diretto con i banditi, dalla polizia alle popolazioni locali, le risorse, infine, della diagnosi sociologica e antropologico-culturale per quanto riguarda la stratificazione sociale e la mentalità media delle comunità coinvolte. Il cangaçeiro, vale a dire il bandito d'onore che, nei suoi paramenti di cuoio lavorato, batte lo spazio sterminato del Sertão, di cui è chiamato e intimamente si sente il re, emerge in un ritratto a tutto tondo che lo colloca con molta precisione nel suo contesto sociale: la civiltà del cuoio; i proprietari, gli intermediari e i « moradores »; gli allevatori e i coltivatori, i rapporti di lavoro, con particolare riferimento al contratto del bovaro e, infine, ma è un valore fondamentale come in tutte le civiltà contadine, la famiglia. Nota infatti l'autrice: « Legami di parentela, alleanza, padrinato, assistenza: ecco ciò che unisce gli abitanti del Sertão. Una parentela riproduce al suo interno queste quattro caratteristiche. Sono le famiglie che hanno conquistato il Sertão attraverso ondate successive e dispersione nello spazio. [...] L'interesse collettivo e la convenienza dettano le unioni, che danno così ampiezza alla parentela; le alleanze si fanno all'esterno, ma se ne fanno volentieri anche all'interno della parentela per conservare un certo cumulo dei beni: si va qualche volta a cercare molto lontano uno zio o un cugino. [...] Tuttavia, non tutti i matrimoni avvengono come accoppiamenti del

bestiame, e si citano esempi di libere inclinazioni incontrastate » (pp. 27-28).

Nel delineare le caratteristiche importanti della figura del cangaçeiro, la Pereira presta grande attenzione, come era del resto da attendersi, non solo e non tanto alle attività criminali del fuorilegge, ma anche alle motivazioni più profonde e meno occasioni del suo comportamento, a quel groviglio di sentimenti e reazioni contraddittori, che possono farlo passare in maniera piuttosto repentina e inquietante dalla generosità più distratta alla crudeltà più raffinata per distillarne poi, in definitiva, la natura di ribelle all'ordine costituito o di colui che potremmo definire l'« autodidatta della rivoluzione ». Questo libro ci offre gli elementi-chiave per comprendere, nel suo farsi, l'educazione di un bandito, in particolare gli anni e i modi del suo apprendistato. Va detto che né la sociologia né l'antropologia italiane hanno offerto qualche cosa di simile a proposito per esempio, del bandito Giuliano, che per molti aspetti potrebbe essere considerato il Lampião di casa nostra, e per il quale dobbiamo continuare a contentarci dell'ottimo film di Francesco Rosi.

Naturalmente, le differenze fra Montelepre e la piana sterminata del Sertão è notevole. Mentre Giuliano e la sua banda possono nascondersi fra gli anfratti d'un paesaggio mosso e pittoresco come quello della Sicilia nordoccidentale, il Sertão non offre ai cangaçeiros rifugi sicuri che non siano le case e le fazende dei proprietari agricoli locali, stretti fra le richieste, a volte piuttosto stringenti, dei banditi e il timore di venir considerati complici o favoreggiatori dei fuorilegge dalle forze di polizia. Chi abbia avuto la ventura di conoscere il Sertão del Nordeste del Brasile di prima mano sa che si tratta di una sorta di immenso deserto, un oceano di terra rossa e gialla e di arbusti e di macchie in cui possono agevolmente sparire, quasi annegare, uomini e cose. E tuttavia, tre aspetti almeno sembrano accomunare le vicende di Lampião e quelle, altrettanto tormentate dei banditi del Mezzogiorno, da quelli dell'immediato periodo dopo l'unificazione della penisola alle gesta, più famose, del bandito Giuliano fino ai recentissimi esponenti di « cosa nostra », non più a cavallo con la doppietta a tracolla ma più o meno abilmente mascherati da uomini d'affari e anonimi impiegati del crimine.

Il primo aspetto comune è un generico ribellismo all'autorità costituita e quindi un'aureola alquanto ambigua di nobiltà, derivata dalla presunta difesa dei poveri e della « popolazione sottostante », che questi banditi si sarebbero autonomamente assunta. Le inchieste di Leopoldo Franchetti in Sicilia e i più recenti studi di Eric Hobsbawm, per limitarci a questi autori, sono in proposito particolarmente illuminanti e persuasivi. L'analogia fra questi diversi bandi-

tismi, pur attivi in contesti così storicamente e geograficamente differenziati, è fuori discussione, ma non va indebitamente generalizzata o considerata un postulato acquisito. Come perspicuamente osserva, nella sua equilibrata introduzione al volume, Maria Maciotti, « molte appaiono le affinità col banditismo in terre europee, al di là delle diversità di tempi, di luoghi, di condizioni sociali e di cultura. Fin dall'inizio la studiosa brasiliana ne introduce uno: in Europa, per quel che ne sappiamo, il banditismo sembra essersi giovato delle zone di confine. Non così per i cangaçeiros, banditi d'onore brasiliani che si muovono in territori interni: forse aiutati dai tanti legami che intercorrono con le forze dell'ordine e con la polizia ». Questo è certo, ma va subito soggiunto che, a differenza dei banditi europei, i cangaçeiros sono aiutati, come più sopra abbiamo ricordato, dalla stessa ampiezza sterminata del territorio del subcontinente brasiliano.

L'accenno ai legami con le forze di polizia va comunque ripreso perché costituisce, a mio parere, un secondo aspetto di affinità fra banditi brasiliani e fuorilegge mafiosi. Si tratta, in tutta evidenza, di un insieme aggrovigliato di rapporti che vanno dalla « spiata » al doppiogioco di chi sia nello stesso tempo confidente e informatore della polizia e collaboratore sistematico, debitamente registrato sul libro-paga, delle organizzazioni criminali. Si sa che nessuna polizia al mondo sarebbe in grado, da sola, vale a dire senza le « soffiante » provenienti dall'interno del mondo criminale, di far fronte validamente e con risultati positivi alle offensive da parte della malavita organizzata. Vale naturalmente la reciproca. Come si può desumere anche da questa ricerca, spesso i banditi sono tempestivamente informati delle « retate » della polizia e possono così mettersi in salvo in tempo utile.

Avviene però anche che i più vicini collaboratori e luogotenenti dei capi banditi possano tradire e consegnarli, praticamente, vivi o morti, nelle mani delle forze dell'ordine. Da questo punto di vista, le analogie fra la tentata cattura del bandito Lampião, chiamato generalmente « il re del Cangaço » così come Giuliano era chiamato « il re di Montelepre », e l'uccisione, appunto, del bandito siciliano, sono impressionanti. Abbiamo la cronaca, piuttosto precisa, del 7 dicembre 1932, quando la banda subisce un assalto imprevisto: « Lampião stava in una caverna, nella Serra do Chico, in mezzo al Raso da Catarina. Le donne preparavano da mangiare; gli uomini schiacciavano dei crauàs e dei gravatàs per ottenere dell'acqua. La scarica di fucileria spazzò la caverna e i cangaçeiros, sorpresi, non poterono opporre resistenza. Alcuni furono uccisi sul colpo; altri, feriti. Lampião prese Maria Bonita sulle spalle e fuggì verso il fondo della caverna ».

Un terzo aspetto, forse meno appariscente e certamente meno notato, sembra stabilire un certo grado di affinità fra i due fenomeni di banditismo organizzato. I carabinieri che diedero lungamente la caccia al bandito Giuliano, probabilmente lo stesso colonnello Luca, cui è ufficialmente attribuita la sua uccisione, hanno sempre mostrato ed espresso un sentimento, si direbbe, di stima cavalleresca, quasi una sorta di « onore delle armi », verso il famoso bandito. Lo stesso sentimento, non privo di ambivalenze e di ambiguità, possiamo trovare nel colonnello José Rufino, a capo della volante che alla fine avrebbe catturato Lampião. Quando gli si domanda: « Colonnello, qual è la vostra opinione su Lampião? Era un uomo crudele, un depravato? » egli risponde: « Assolutamente no. Certo, era mio nemico, ma non era né crudele, né depravato. È entrato nel Cangaço perché non poteva fare altrimenti. Vedete, un giorno tornò a casa e trovò il padre e la madre morti, uccisi dalla polizia. Non c'era giustificazione per questo terribile crimine. Ha voluto vendicarsi. Non poteva fare altro ».

Non può stupire che, dati questi presupposti, il libro della Pereira non si limiti a darci una descrizione, molto godibile, del Cangaço e dei suoi eroi. Esso va molto al di là del piano descrittivistico, sempre, necessariamente, anche nel migliore dei casi, non troppo lontano dal bozzettismo folkloristico e para-letterario. Né si ferma agli aspetti, indubbiamente presenti e, anzi, da analizzare, che riguardano l'ordine pubblico. Esso scava più a fondo, fino a scoprire le ragioni che fanno del bandito cangaçoero una sorta, se non di Robin Hood, certamente di liberatore e insieme di giustiziere di fronte all'arroganza del potere costituito. Che poi, pur approdando a questi risultati, il libro non soffra di alcun tono, per quanto sottinteso, di demagogica assoluzione nei riguardi dei criminali, è un motivo di più per apprezzarne, insieme con la meticolosa capacità di ricerca empirica, il generale equilibrio interpretativo.

FRANCO FERRAROTTI

* * *

Quando una figura sociale entra, nel bene e nel male, a far parte delle mitologie popolari, significa che i suoi connotati evocano valori e sentimenti autenticamente radicati nella cultura profonda di un popolo. Quelle figure, quali che siano, rappresentano una parte importante dell'« anima » di quel popolo e ne sintetizzano il sentire in un determinato periodo storico.

Quando un simile personaggio nasce, non appartiene più al do-

minio dello storiografo, ma a quello dell'antropologo, dell'etnologo o del sociologo culturale.

È infatti con questa attrezzatura multidisciplinare che una nota studiosa di movimenti di protesta sociale e religiosa — Maria Isaura Pereira De Queiroz — ha deciso di misurarsi con l'affascinante avventura del Cangaço: la scelta di vita dei banditi d'onore brasiliani che caratterizzò un importante spezzone di storia del Brasile, all'incirca fra il 1870 e il 1940. Non è facile entrare a far parte dell'immaginario popolare: a Napoli, nel dicembre 1993, circolano statuette per il presepe che rappresentano Di Pietro, a ricordarci che l'Italia ha una forte vocazione per la lotta contro l'ingiustizia e che il popolo si identifica volentieri in personaggi che ricalcano lo stereotipo del giustiziere, burbero ma buono. Nulla di più lontano da un cangaço di Di Pietro, ma nel modo in cui il suo personaggio è articolato e manipolato in questo momento storico, è possibile cogliere in progress quel lavoro tipico della macchina mitologica popolare, eccitata dal tema del giustiziere che toglie al ricco profittatore e restituisce al povero inerme. È il modello di Robin Hood che s'impadronisce di un personaggio storico, di una categoria sociale, e lo lavora in una narrazione fantastica metastorica, che ha il compito di ristabilire un ordine valoriale, laddove la politica e la storia (il reale) hanno disseminato il loro consueto disordine. Il cangaço è percepito dal popolo che lo genera come qualcuno che rimette le cose al loro posto: valori, ricchezze, onore, dignità. Con violenza a volte eccessiva, con modalità criminali, ma per un fine socialmente accettato che, se non è il bene comune, quantomeno è la comune dignità, il comune senso dell'onore.

Tutt'altra cosa, ovviamente, è la storia di un fenomeno sociale, quello del banditismo, che segna molto spesso momenti di transizione da una società agricolo-pastorale ad una società di mercato, o in cui forti spaccature sociali si sovrappongono a laceranti divisioni geografiche. Infatti il bandito è anche il prodotto di un territorio — tutti coloro che hanno studiato il banditismo sociale lo confermano — e, in particolare, dello specifico disagio di quel territorio. Le montagne della Sila o l'entroterra sardo, in Italia; la Caatinga, arida distesa punteggiata di cactus e di serras, in Brasile. Il libro della Pereira De Queiroz è costruito con un'arte che evoca quella dell'antropologo museale, forse perché i banditi più che sui libri finiscono di solito nei musei, con tutto il loro armamentario multiforme e colorato di costumi, armi, amuleti, gioielli, paramenti. Partendo così dagli oggetti appartenuti ai banditi, dalle memorie e dalle testimonianze, dalle immagini, dai racconti popolari e dai canti folclorici, l'Autrice ricostruisce gli stili di vita, la cultura materiale e simbolica,

i modi della sociabilità, degli affetti, degli scambi parentali, delle solidarietà claniche.

Scopriamo così che la civiltà del cuoio ha un ruolo determinante nella nascita del banditismo; che la dura lotta del Sertao e la conflittualità fra gruppi familiari è il terreno di coltura in cui il banditismo si sviluppa, che la scelta del Cangaço è una via di solitudine e di morte, per la quale ci si incammina — consapevoli come un monaco — buttandosi la vita ordinaria dietro le spalle. Scopriamo infine che, nell'immaginario popolare brasiliano, il cangaçoero esprime valori di rivoluzione sociale e al contempo di identità nazionale, poiché in lui si vedono rappresentati gli immigrati poveri che hanno popolato il sud del paese, che sono divenuti una classe media importante e che lottano per l'indipendenza dai paesi ricchi, dagli stranieri oppressori. Attorno a questa figura ridefinita dalla cultura popolare, si costruisce l'immagine del « vero brasiliano », della nuova classe dirigente di un paese povero ma indipendente. Come il cangaçoero.

ENRICA TEDESCHI

* * *

Il libro della Pereira si riferisce a un fenomeno di banditismo ormai antico, al fenomeno dei banditi d'onore. O Cangaçoero, che i lettori i più anziani ricorderanno come un noto film degli anni cinquanta con una non meno nota canzone, è una figura che appare nel Nord-est del Brasile alla fine del secolo scorso e scompare agli inizi degli anni '40. Anzi per la precisione è indicata come data di improvvisa scomparsa il 1940. Come vedremo, la data precisa si riferisce all'arresto dell'ultimo dei tre grandi cangaçoeros che hanno dominato la scena e che la Pereira chiama « i re del Cangaço ». Ma non sta certo in questo evento occasionale la ragione della fine di questa forma di banditismo sociale.

Si tratta di un fenomeno antropologico e politico storicamente ben delimitato. Ciò implica il fatto che per comprenderlo sono necessari riferimenti generali alla problematica del banditismo sociale, ma anche riferimenti molto specifici alla realtà socio-economica brasiliana dell'epoca. Insomma perché in Brasile si sviluppa questa forma di banditismo, e perché a un certo punto esso si ferma?

Alla delimitazione storica va affiancata un'altra delimitazione a carattere geografico. L'area di azione dei cangaçoeros è il Sertao. Come è spiegato nel glossario in appendice al libro « In generale questo termina indica una zona incolta, lontana dalla città e dalle grandi piantagioni. È anche il nome delle tre regioni del Nordest

brasiliano. Vicinissima al litorale si trova la Zona di Mata, specializzata nella produzione dello zucchero. Segue la zona intermedia agricola chiamata Agresto. Infine il Sertao, il quale delle tre regioni è quella più vasta ».

L'economia di questa regione sostanzialmente basata su pascoli in terreni fortemente minacciati dalla siccità. La caratteristica essenziale della economia del Sertao è dunque la sua precarietà. In effetti si tratta di una zona che si è popolata in mancanza di sbocchi alternativi ed ha ricominciato a spopolarsi appena si sono aperte nuove possibilità di emigrazione. Insomma il banditismo scoppia perché c'è miseria, c'è insicurezza economica.

L'onore dunque non ha certo a che fare con l'origine del banditismo, ma con la razionalizzazione dello stesso e con le forme in cui esso viene praticato. In effetti in questo studio a carattere antropologico bisogna riconoscere che non manca un inquadramento socio-economico che anche a un lettore con interessi e sensibilità di diverso tipo può apparire utile.

C'è però un altro pregio del lavoro della Pereira. Non si tratta — come ad esempio è il caso del lavoro di Pitkin (La casa che Giacomo costruì) — di un romanzo antropologico, ma di un testo di valore letterario che offre una indubbia piacevolezza di lettura. Le storie di questi banditi, sia nelle memorie dirette, sia nelle versioni celebrative dei catastorie, sia nei resoconti sociologici e storici sono sempre avvincenti.

La Pereira fa sempre parlare i testi, e li fa parlare efficacemente. A volte, forse, anche con un limite non entrando a sufficienza nel merito del processo. Così ad esempio, a proposito della moglie fedifraga del cangaçeiro Moita Brava ella riprende un lungo commento di uno studioso locale: « Un giorno Moita Brava la sorprese fra le braccia del cangaçeiro Po Corante. Fece fuoco contro sua moglie uccidendola... Po Corante, che non era stato colpito, fuggì vigliaccamente... È curioso notare come, in quei casi di adulterio riscontrati nella banda, erano le donne a venir punite con la morte, mentre i loro amanti riuscivano a scappare ». La Pereira non commenta questa peculiare pratica dell'« onore », limitandosi ad aggiungere che « la maggior parte delle donne del Cangaço (NB di queste bande) non ha storia. Ciò significa che esse furono per la maggior parte oneste e virtuose ».

Insomma i codici di onore sono sempre molto peculiari. Tuttavia a parte questa forma di violenza sulla donna, riscontrabile anche in più moderni sistemi d'onore, il cangaçeiro presenta sempre nella mitologia e forse — a giudicare da ciò che scrive la Pereira — nella realtà forme di generosità. E queste stesse riflettono la struttura

sociale e culturale della popolazione del Sertao. Da una parte c'è una certa stratificazione sociale, che però si esprime anche all'incontro stesso di famiglie. Così i fratelli maggiori sono più ricchi, più importanti, sia che lavorino nelle fazende, sia che diventino banditi sia che approdino all'impiego complementare di poliziotto (i fratelli maggiori hanno i gradi più alti). D'altra parte però, per molti versi, la struttura sociale del Sertao fa pensare alla rural proletarian community, dove le differenze di classe non sono mai troppo alte essendo tutti appiattiti in una condizione di miseria, anzi qui per la precisione di precarietà.

Come è ovvio il fenomeno del cangaço è fenomeno rurale. In Brasile la situazione è cambiata notevolmente, i fenomeni di miseria e precarietà che avevano generato questo banditismo non sono più così rilevanti, ma ce ne sono di altri e ben più sconvolgenti che sono quelli metropolitani delle favellas. Qui c'è ora un nuovo banditismo, che certo non può perdere tempo nelle pratiche e le liturgie, e ancor meno nelle solidarietà del banditismo d'onore. Si tratta, proprio come da noi, di criminalità organizzata di portata ben più vasta e ben più difficile da estirpare.

ENRICO PUGLIESE

Gente del mondo

Voci e silenzi delle culture zingare

I motivi che conducono all'idea di un Convegno sulle culture zingare (si è svolto il 27 e il 28 gennaio 1994 presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, a Roma ed è stato organizzato dalla XII Circoscrizione e dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Roma) sono molteplici. Il primo è, forse, già contenuto nel suo titolo, « Gente nel mondo ». Come dire, cittadini del mondo e « ospiti » di esso. Gente senza patria o spesso, più gravemente, senza un preciso territorio da difendere, gli zingari sono portavoce di una cultura difficile da definire e circoscrivere, in quanto cultura orale affidata ai tempi e ai percorsi vivi della memoria. Il metodo che può essere adottato per tentarne un'analisi è quello di percorrere tutte, o le più significative, sue espressioni: la musica, l'arte, l'habitat, i vestiti, i racconti, il cinema. Si vogliono accostare tra loro queste realtà differenti per suscitare interesse e conoscenza.

Il criterio « che abbiamo usato nella scelta dei temi e dei relatori — sostiene Vinicio Ongini, consulente scientifico del Convegno — è quello del "mantello di Arlecchino". Vale a dire il tentativo di presentare differenti aspetti e colori, piccole porzioni di realtà... ».

Si entra in questo modo in un universo sconosciuto in cui, per

esempio, la lingua è anche spazio e territorio, il racconto, autentica forma d'arte per gli zingari, trasmette valori e verità che capovolgono gli schemi della tradizione favolistica, la mendicizia è istrionismo e spettacolo, la musica è un « campo » vivacissimo e stimolante da codificare e definire. È interessante attraversare questi percorsi per giungere al cuore della « zigarinità ».

Evidenziare la vita culturale del mondo zingaro significa anche separare tutto questo, per esigenze analitiche, dal suo substrato antropologico e sociale, che si affida ad altre sedi e contesti, seppure inevitabilmente tale sostanza sia continuamente correlata al discorso iniziale. Da cui i riferimenti a situazioni in cui un diverso intervento da parte dell'Ente pubblico, come nella realtà torinese ad esempio, riesce a proteggere una vita di arti e tradizioni che sembrano destinate a non sopravvivere. Affidati ai disagi delle periferie nelle grandi metropoli o « cittadini » di campi improvvisati e fatiscenti (terreno in cui la connivenza con le subculture e la criminalità è spesso inevitabile) i « nomadi » mantengono intatte manifestazioni culturali ferme nel tempo che faticosamente convivono con realtà quasi sempre ostili o a loro contrapposte.

Il terreno assai curioso e originale in cui nasce questo lavoro di ricerca e nel quale si è sviluppata l'idea di un Convegno ha sede in una Biblioteca comunale, quella della XII Circostrizione nel quartiere di Spinaceto, a Roma.

Da sempre, a partire dalla fine degli anni '70, i vicini di casa del Centro Culturale sono numerose famiglie di Rom abruzzesi, inevitabili utenti di diverse manifestazioni. Da cui l'idea, maturata nel tempo, di istituire presso la sede di una Biblioteca un Centro di documentazione e di ricerca sulla cultura zingara, nonché di avviare un discorso concreto di attività permanenti che permettano uno scambio tra le due culture, la nostra e quella loro.

Le voci e i silenzi, appunto.

PAOLA PAU
LUISA LEDDA

Religioni senza frontiere

Si va verso una società multiculturale, si dice, e quasi a visibile conferma, a Roma, sede storica del Cattolicesimo, è sorta adesso una grande moschea. Segno, questo, che qualcosa è profondamente mutato nella società occidentale che vede aumentare le presenze stranie-

re. Religioni diverse, dalle africane alle orientali, ai nuovi movimenti religiosi, convivono a Roma e in tutto il mondo occidentale. Per secoli la religione è stata — ed è tuttora in regioni oppresse dall'intolleranza — un forte motivo di discriminazione ed opposizione. Oggi gli incontri tra leaders di religioni diverse, il recente storico accordo tra il Vaticano ed Israele, la libertà di culto ritrovata di tanti paesi dell'Europa dell'est testimoniano il fatto che esiste un nuovo spirito di comprensione e tolleranza. Ancora, gli Stati occidentali tendono non solo ad accettare come dato di fatto le culture diverse degli immigrati, ma ne riconoscono la legittimità e la dignità.

I cambiamenti di cui si è detto non risolvono i problemi di convivenza tra immigrati e popolazione autoctona per cui sono ancora presenti incomprensioni e diffidenze dovute per lo più alla scarsa conoscenza l'uno dell'altro, sicché paradossalmente assistiamo a fenomeni di integralismo in diverse parti del mondo.

La Conferenza Internazionale su « Religions sans frontières? Tendenze presenti e future di migrazione, cultura e comunicazione », organizzata da R. Cipriani e M.I. Maciotti con l'Università degli Studi di Roma « La Sapienza » (Dip. di Sociologia e Scuola a Fini Speciali per Assistenti Sociali) e con l'International Sociological Association (Comitato di Ricerca per la Sociologia della Religione), ha costituito un momento importante di riflessione su questi temi.

Tra le tele dai colori vivaci di Gianpistone, in cui si indovinano simboli evocativi e mandala, (mostra allestita durante la Conferenza), studiosi provenienti da molti paesi del mondo e di diversi origini religiose hanno discusso di Cattolicesimo, Protestantesimo, Chiese Ortodosse, Ebraismo, Islam, Induismo, Confucianesimo, Taoismo e religioni Cinesi, Scintoismo, Buddhismo e Nuovi Movimenti Religiosi. La ricchezza dei temi trattati è tale da renderne difficile un resoconto in poche righe. Continuità, cambiamento, trasformazione, evoluzione, futuro sono i termini che più ricorrono nei titoli delle relazioni presentate, termini che sottolineano il momento di fermento che le grandi religioni — e le piccole, nuove — stanno vivendo. Il passato è un punto di riferimento continuo da cui hanno preso spunto le discussioni sull'oggi e, in molti casi, le ipotesi sul futuro.

Il passato si ritrova nella bella relazione di E. Zolla che parlando de « Il sincretismo fiorentino nel quattrocento », ha mostrato una Firenze « ecumenica » e « tollerante » in cui convivevano cristianesimo, islamismo ed ebraismo, quest'ultimo introdotto da Pico della Mirandola. Cusano, Marsilio Ficino, altri promotori del sincretismo fiorentino che durò fino a quando l'opposizione del Papa-

to vi mise fine. La storia in seguito ha visto periodi di grave intolleranza, fino ad oggi.

L'oggi ritorna nelle relazioni di D. Hervieu-Leger sul Cattolicesimo, di S. Filatov sulla Chiesa Russa Ortodossa nell'era postcomunista, di J.-P. Willaime e W. Swatos sul Protestantismo; si individua il tema comune della tendenza alla secolarizzazione che ha provocato profondi mutamenti in queste religioni, tanto da mettere il Protestantismo, come afferma Swatos, in una condizione di « precarietà ».

L'Islamismo si sta diffondendo nel mondo occidentale non soltanto per la presenza di immigrati mussulmani ma anche per le numerose conversioni che avvengono soprattutto nel nord-Europa. H. Ibrahim sottolinea che l'interesse dell'Occidente per l'Islam è in realtà motivato da interessi politici piuttosto che culturali e sociali, soprattutto dal momento dell'ascesa al potere dell'ayatollah Khomeini. Molti individui occidentali sembrano essere attratti da questa religione che però tuttora ammette per legge lapidazioni ed amputazioni. Ibrahim afferma che tali usi sono tuttora accettati e giustificati dai mussulmani perché sono visti come modi di proteggere la comunità islamica; « per quanto riguarda ciò — dice Ibrahim — le parti devono fare dei compromessi e cercare di trovare cosa è relativo ed umano ». In questo caso, l'Islamismo subirebbe profondi mutamenti.

Il rischio di un forzato tentativo di integrazione è la perdita della propria identità religiosa, afferma F. Raphael a proposito dell'Ebraismo, e R. Azria aggiunge che il mutamento più evidente nell'Ebraismo oggi in Francia è che se prima il credo religioso era trasmesso di generazione in generazione, ora invece la scelta religiosa è individuale, una scelta esclusiva che Azria chiama « Etnicità elettiva », caratterizzata dalla piena appartenenza alla società in cui si è inseriti, da un lato, e dall'altro dalla persistenza della coscienza collettiva ebraica.

Queste le religioni a noi più vicine, ma in Italia esistono immigrati dall'India, dal Sudamerica, dall'Africa, presenze che rappresentano religioni al mondo occidentale meno vicine ma, nell'ottica di una comprensione reciproca, altrettanto importanti. Un posto di rilievo occupa senz'altro il Buddismo, diffusosi in Europa già dai primi anni di questo secolo, ora presente anche in Italia, soprattutto nella forma Zen, Tibetana e Giapponese. T. Hirose si interroga sul futuro del Buddismo, partendo dal fatto che esso è presente nel mondo in molte forme, e che ciascuna è il prodotto degli insegnamenti fondamentali cui si aggiungono i credo delle religioni indigene creando forme di sincretismo. Questo ha portato ad un suo indebolimento tanto che in molte regioni del mondo sembra essere ora in declino. « Se il Buddismo diventerà una religione predomi-

nante sulle altre oppure se modificherà i suoi caratteri originali come ha fatto quando è stato accettato nei vari paesi, è difficile a dirsi » conclude Hirose.

L'Induismo, seguito da un terzo della popolazione mondiale, attraversa un periodo di grande confusione, dovuta ad esempio, afferma L. Thara-Bhai, all'uso che l'India indipendente ha fatto della religione: la Costituzione, ad esempio, adotta il secolarismo, « cosa non compresa neppure da coloro che hanno preso questa decisione. La confusione attuale nell'Induismo è dovuta alla politica del Governo ed alle norme costituzionali ». Il futuro dell'Induismo, mentre ancora avvengono scontri tra le diverse comunità induiste, secondo Thara-Bhai: « non è del tutto oscuro, esiste la speranza che venga un giorno luminoso in cui le comunità non si scontreranno l'un l'altra ma tutte convivranno in pace sotto l'ombrello della religione e di Dio ».

Questo « ombrello della religione » non sembra coprire i paesi occidentali in cui molti immigrati si trovano ad affrontare spesso non solo chiusura ed intolleranza, ma soprattutto carenze istituzionali. Nel pomeriggio dedicato al problema religioso nell'ambito delle migrazioni, dalle intense relazioni di G. Lucrezio-Monticelli, S. Mellina, Mons. Di Liegro, C. Hein, emerge un nuovo ritratto di un'Europa in cui vivono, ad esempio, 5 milioni di musulmani. Dalle note statistiche di Lucrezio-Monticelli della Fondazione Migrantes, si rileva l'eterogeneità delle appartenenze religiose degli immigrati in Italia, tra cui i cattolici (dalle Filippine soprattutto) costituiscono la maggioranza, seguiti poi da Musulmani (dall'Africa e dal Magreb) ma anche da buddhisti, animisti, taoisti, scintoisti, sebbene in percentuali basse. I dati, afferma Lucrezio-Monticelli, andrebbero comunque rivisti considerando il 60% di clandestini presenti in Italia. Interessante notare come le fedi religiose possano influenzare anche campi come quello lavorativo: M.I. Maciotti rileva una tendenza delle donne immigrate cattoliche a cercare lavoro nel settore domestico, mentre gli uomini musulmani di regola invece si caratterizzano per un lavoro indipendente. Ancora, gli istituti religiosi spesso, afferma Maciotti, non solo costituiscono un punto di riferimento — spesso l'unico — di prima accoglienza di molti immigrati in Italia (soprattutto prima della legge 39/60), ma anche nei paesi di origine spesso fanno da tramite per la migrazione.

Le analisi delle motivazioni che provocano le immigrazioni tendono a sottolineare più problemi economici e politici che non di ordine religioso, eppure, afferma C. Hein, anche questi ultimi sono rilevanti. Nel caso dei rifugiati politici, ad esempio, la religione è vista come un elemento valido al riconoscimento dello status di rifugiato. Nella Convenzione di Ginevra è previsto lo status di « rifugia-

to religioso ». Disagi, mancanza di strutture, ricerca di un lavoro, impatto con culture molto diverse da quella di origine non sembrano tuttavia, secondo S. Mellina, comportare patologie gravi dal punto di vista psichiatrico, ma occorre più attenzione alla salute mentale degli immigrati il cui disagio psicologico è invece talvolta da riportarsi alla religione.

I disagi della società occidentale, il « bisogno di sacro » hanno creato la base su cui sono nate nuove forme religiose nei paesi occidentali. I Nuovi Movimenti Religiosi, ormai diffusi in tutto il mondo, costituiscono un fenomeno rilevante: molti, e dalle molte forme, i nuovi movimenti presentano accanto ad aspetti negativi come lo sfruttamento, anche aspetti positivi come nuove forme di aggregazione, impegno sociale, solidarietà; si impegnano anche nella prevenzione, soprattutto dell'AIDS. Il fenomeno presenta infatti aspetti nuovi, come afferma E. Barker chiedendosi « Whatever next? » (Cosa accadrà in futuro?) nella sua relazione: l'espansione dei NMR nei paesi dell'est, e l'espansione in un milieu culturale più ampio, nonché le riconversioni verso le religioni tradizionali, aspetti questi da considerare con maggiore attenzione. J.A. Beckford auspica una maggiore attenzione verso questi movimenti che « dovrebbero essere situati al centro e non al margine del campo » degli studi religiosi. Trova che bisognerebbe « ampliare la prospettiva per includervi i cambiamenti globali e i cambiamenti che stanno avvenendo nel metodo di studio dei NMR ».

La Conferenza ha certamente costituito uno stimolante viaggio nelle religioni in molti dei loro tanti aspetti, iniziando a riempire quei vuoti di conoscenze per cui spesso, come ha affermato Roberto Cipriani, « neppure gli specialisti di scienze sociali delle religioni conoscono quanto avviene negli ambiti che non frequentano di solito », e soprattutto suscitando quel dialogo aperto che raramente si riesce a creare laddove si incontrano diversi credi religiosi. L'analisi delle trasformazioni in atto e lo sguardo al futuro sono elementi decisivi per una maggiore comprensione della situazione religiosa nel mondo.

Alle soglie del 2000, la coscienza di un orizzonte più vasto in cui si può comunicare con estrema facilità da un angolo all'altro del pianeta dovrebbe portare ad una maggiore comprensione anche tra individui di origini culturali e religiose diverse. La religione infatti può costituire uno degli elementi fondamentali per l'apertura del dialogo interculturale. Una Conferenza come quella romana costituisce un passo importante in questo senso.

Religioni senza frontiere? Domani forse sarà possibile.

EMMANUELA C. DEL RE

Schede e recensioni

HENRY BAUCHAU, *Edipo sulla strada*, tr. it. Firenze, Giunti, 1993, pp. 292 (Actes Sud, 1990).

Il viaggio è stato a lungo un'impresa maschile: basti pensare alla ricerca del Vello d'oro, al girovagare di Ercole nelle sue fatiche, a Odisseo e a tanti altri déi ed eroi della classicità. Ciò è vero anche se il protagonista è qualcuno apparentemente abbandonato dagli déi e dagli uomini, la cui presenza, il cui contatto viene evitato in ogni modo. Con felice intuizione, Bauchau colma con il viaggio la grande, impensabile distanza fra la tragedia tebana — Edipo che ha vissuto il crollo del proprio potere, che all'improvviso si è trovato solo e maledetto, che ha subito la morte di Giocasta, che, per l'orrore, si è strappato gli occhi — e il momento della sua comparsa a Colono, nei pressi di Atene, sotto la protezione del re Teseo, in un boschetto di lauri e ulivi, pieno di viti e canti di usignoli. È un Edipo, quest'ultimo, che chiede qualcuno che porti messaggi al re; che si autodefinisce ormai in termini non più di potere terreno ma di riconoscimento di sé. Di fronte ad una precisa domanda (cosa potrà mai fare, di positivo, un cieco? che doni potrà arrecare, lui così evidentemente povero?) Edipo può ormai rispondere con piena auto-consapevolezza: « Ho le parole mie tutte veggenti ».

Un nome da brividi, quello di Edipo. Pure, i vecchi che lo attorniano ne riconoscono la sventura, definiscono il loro sentimento nei suoi confronti in termini di reverenza, di rispetto. Il sacrificio di purificazione, il consenso di Teseo fanno il resto.

Ma intanto, fra i fatti di Tebe e quelli di Colono, è trascorsa una vita. Un tempo re e signore, di colpo Edipo si trova

ad essere maledetto e cieco. È un mendico, sporco e lacero. Un essere immondo. Solo. E a Colono, ecco che è il tramite con gli déi, il garante della sicurezza e felicità del regno di Teseo.

Come è stato possibile il passaggio fra il primo e l'ultimo Edipo? Fra Tebe e Atene, mondi ostili nel mito così come nel tempo della storia?

H. Bauchau colma questo iato, questo vuoto impossibile, queste distanze abissali con il viaggio. Un lungo andare, che si snoda su sentieri aspri di pietre, in un'aria soffocante e polverosa, fra la paura delle genti. Un viaggio che tocca la crudeltà umana — c'è chi lancia sassi al passaggio del re decaduto, della figlia giovinetta in stracci. C'è chi li copre di immondizie. Chi va a cercare falci e randelli. Però c'è anche chi offre un pezzo di pane sottratto a già povere mense. C'è chi porge agli assetati fresca acqua di fonte, sia pur stando a qualche passo di distanza, per prudenza, per evitare di contaminarsi.

Uno strano andare, senza méta apparente. O per meglio dire, senza una méta riconoscibile da parte di Antigone e di un loro occasionale — occasionale? — compagno, un bandito temuto e temibile, che diverrà il loro principale sostegno. Non per Edipo, che ha chiaro di dover andare « da nessuna parte ». Non per Edipo, che deve scoprire, da solo, faticosamente, la propria strada, « quasi a ogni passo ». Ha dovuto perdere la vista, per sopravvivere. Ora, deve seguire la sua vertigine. E poco importa se questa lo induce a traversare acque gelide in mesi invernali, a fare lunghi giri viziosi, a passare attraverso rovi intricati e contorti. Si tratta comunque di una strada che lo mette a contatto anche con un gesto di pietà, con una parola di conforto.

Che permette a Diotima di intervenire, di ricordare ad Edipo l'antico potere dei re di Tebe, quello di levare l'interdetto da chi è al bando: di persuaderlo ad usare di questo potere, per sé e per Antigone. Spezzato l'interdetto, il viaggio pone Edipo a contatto con i contadini, con gli artigiani, con la povera gente. Con quelli che hanno lavorato ad edificare le mura di Tebe. È un viaggio che lo allontana dai potenti — che del resto lo hanno scacciato. Così lui, ormai sulla via della ri-conciliazione con se stesso, riprenderà l'uso della voce. Urla laceranti, prolungate, all'inizio. Tipiche del lupo « venuto dal fondo delle età abominevoli... il lupo che precedeva i ratti della peste e che animava sempre, nel cuore degli uomini, le potenze distruttrici... » (142). E poi, il canto. Ed ecco arrivano le prime richieste: può l'antico re cantare per i malati? E si alza il canto di viaggi passati, di lui bambino abbandonato nelle mani di un pastore, « il lento percorso al passo delle pecore di cui sento sempre il ritmo nel... corpo » (148). Ecco che nel ricordo egli giunge a Cnosso come figlio del re e della regina di Corinto. Si leva il canto a ricordare la sua attrazione verso il Labirinto, il desiderio di vedere il Minotauro, mostro crudele, capriccioso, ma seducente. E poi ancora, il viaggio verso la Sfinge. E poi Tebe. E Giocasta.

E altre richieste arrivano: può recarsi in un villaggio abbattuto dalla malattia? Non è necessario, sarebbe ridondante, darle un nome. È sempre lei, la stessa malattia che si ripresenta, quella che già ha — in un tempo ormai lontanissimo — debellato a Tebe: la peste. Edipo andrà al villaggio, imporrà le mani, non senza angoscia: che si tratti di mani impure, che ravrivveranno, chi sa, forse ignote, pericolose? E allora « il re decaduto, il re che è stato viene in suo aiuto. Quella povera gente, provata, decimata dalla malattia è oggi il suo popolo. Deve restare... » (173).

E di nuovo, superata l'angoscia, la prostrazione della malattia, la strada. Ma anche l'apprendimento della scrittura — nota già ad Antigone — e la consapevo-

lezza della propria abilità manuale: in lui, cieco. Camminano, lui e la giovane figlia, verso Colono, e ancora non lo sanno. Con attrezzi, pezzi di legno, pietre da scolpire. Fino all'ultima tappa, quando Antigone riceve l'ordine di deporre sculture e attrezzi per strada: non si addice ai supplici, avere dei beni. E lui Edipo non scolpirà più.

E siamo a Colono.

Una prosa secca, che a volte lascia l'impressione di una qualche asprezza: ma è difficile dire se sia davvero lo stile di Bauchau. Quel che è possibile — e doveroso — dire è che il testo ricostruisce con partecipe intelligenza un lasso di tempo rimasto in sospeso, ci dà un Edipo che, respinto dai potenti, ritrova se stesso e i contatti col popolo: contadini, pastori, povera gente. Che si pone, ancora una volta, come tramite — credibile — fra uomini e dèi.

MARIA I. MACIOTI

FRANÇOIS BON, *Temps Machine*, Editions Verdier, Paris, 1993, pp. 111.

François Bon è certamente uno scrittore atipico. Nel panorama della letteratura francese contemporanea egli, pur facendo in gran parte storia a sé, costituisce uno dei principali riferimenti per tutta una generazione di giovani scrittori che, nell'ambito di una tradizione prevalentemente intimista e « conservativa », ha maturato una spiccata sensibilità alle problematiche sociali. Si pensi, tra gli altri, a Hugo Marsan, Philippe Labro, Joe Bousquet, Patrick Grainville e, in modo ancor più marcato, Jean Echenoz.

Nato negli anni Cinquanta, giovane ingegnere ed umanista « speculativo », spirito sperimentatore, quindi, per vocazione, Bon si muove preferibilmente in un campo letterario che ricorda, da lontano e in chiave tecnocratica, il Gadda delle *Meraviglie d'Italia*. Tra i treni di laminati e i cantieri navali, le avvolgitrici di bobine e le fresatrici, Bon si aggira con il fare pensoso e austero di un'esistenzia-

lista *d'antan*, in modo che il giovane Gadda avrebbe certamente volto in ridicolo ma che poi, *mutatis mutandis*, farà suo nella *Cognizione del dolore*.

Così, dal 1982, data del suo romanzo d'esordio, *Sortie d'usine*, François Bon affronta i temi del declino della classe operaia non tanto (e non solo) nei termini di una sensibilità malinconico-marxista, che pur non è assente nella sua opera, quanto osservando, con un distaccato languore che ricorda Perec, l'invecchiamento dell'antica manifattura e la sua progressiva sostituzione con le nuove tecnologie a controllo numerico. Un languore che, come appunto in altri teorici della « cosificazione » della letteratura francese recente, non ha niente di inquisitorio né, tantomeno, aspira a formulare giudizi.

Il filone « operaista », proseguito da due romanzi impegnati come *Limite*, del 1985 e *Décor ciment* del 1988, sembra estinguersi all'inizio degli anni Novanta. Bon si dedica, in questo periodo, alla saggistica letteraria (*La folie Rabelais* del 1990), alle esperienze di scrittura creativa con i liceali della banlieu (*Sang gris* del 1992) o al romanzo intimista-esistenziale, con *L'enterrement*, del 1992, sorta di « grande freddo » per spiriti solitari, un po' *deja vu*, abbastanza infelice se non fosse per la originalità degli scenari e per un butoriano gusto del dettaglio che finisce per trasformarsi in un discorso attorno al *kitsch*. Come dire Kundera alla luce del *nouveau roman*.

Con *Temps Machine*, ultima fatica di François Bon, egli torna a studiare il complesso rapporto che unisce la tecnologia al cuore dell'uomo e, se così si può dire, la macchina utensile al senso della vita. Viene alla mente che questa stessa relazione costituisce il cuore di molte riflessioni compiute da sociologi e storici della nostra epoca, non ultime quelle di Alain Touraine in cui la critica della modernità, concepita, da Comte a Marcuse, come una derivazione primaria del rapporto tra l'uomo e la tecnologia, costituisce il punto nodale di ogni analisi concernente lo sviluppo delle società con-

temporanee. E viene altrettanto facile pensare che a questa tendenza della letteratura e della sociologia non sia estranea la particolare congiuntura economica che si trova ad attraversare la Francia.

Significativamente Bon torna sui temi della cosiddetta seconda industrializzazione proprio alla fine di un'epoca di grande fiducia nello sviluppo economico, un'epoca rapace e spietata contrassegnata da « bolle di sapone » e repentine cadute, un'epoca che segna la fine di una cultura, quella del manufatto e del « saper fare » che non fanno parte solo della storia materiale dell'uomo, ma anche, in un certo senso, della sua storia morale.

Per « poeticizzare » questo processo, Bon fa un uso certamente strumentale della propria esperienza di vita: aspirante ingegnere alla scuola superiore di arti e mestieri, girovago indagatore del cuore degli uomini, osservatore partecipe del declino di una cultura artigianal-industriale, egli stesso onesto artigiano per il quale lo stesso scrivere costituisce la produzione di un manufatto, per quanto nobilitato esso possa essere. In *Fantomes*, il primo dei sei brevi racconti che compongono *Temps machine*, si evoca l'antica « ingegneria », sorta di corporazione che si cementa nelle scuole a concorso da cui esce la classe dirigente del futuro, attraverso quei riti iniziatori sulle matricole che costituiscono parte integrante della storia di questi istituti (in questo caso l'*Ecole nationale supérieure des arts et métiers*). Siamo alla vigilia del 1968, in un collegio che, pur non avendo nulla dei vecchi miti peyreffittiani, si sposa perfettamente ad una *grandeur* amministrativa ancora intatta. Ma « l'âge d'or est finie et c'est merveille de voir travailler la tête chercheuse des robots » (p. 21). Il declino delle vecchie scuole, del vecchio modo di concepire l'ingegneria è un fatto filosofico e morale ancor prima che economico.

Una sorta di filosofia del « modernariato », parente prossima del feticismo stakanovista del « mezzo » di produzione (uno stakanovismo che torna a far ca-

polino nell'episodio della fabbrica di sigarette a Spay), si impone a fianco della poetica della memoria tecnologica nel racconto *Machines*, in cui il giovane François, stagista dell'ENSAM, gira per un mondo *sub specie mechanica*, visitando le officine indiane e polacche, sperimentando l'orgoglio, del tutto simile, del molatore moscovita e del fresatore di Longwy: « eux capables d'amour pour une machine du genre, trésor autrement plus intéressant que ceux derrière les coupoles de Basile le saint dans le sous sol de leur Kremlin » (p. 28).

Il tema dell'affezione quasi mistica dell'uomo alla macchina (e della macchina all'uomo), costituisce un po' il *leit-motiv* di *Temps machine* e, per certi versi, proprio perché, bergsonianamente, la memoria è ciò che viene generato dall'impressione e dall'affezione, ecco che i vertici di questo triangolo, il sentimento, l'uomo *faber* e la macchina, si fondono in un'unica, armonica convergenza, una sorta di nostalgica e ormai remota relazione con il manufatto. Emerge, dalle parti più palesemente biografiche e familiari del romanzo di Bon, un culto per l'attività di trasformazione, sapienza manipolatoria e dominio dell'uomo sugli oggetti (il « saper fare »), tramandata di generazione in generazione e diventata l'anima essenziale, positivista ma « con sentimento », del progresso della specie umana. Dunque le amarissime *madeleines* della tarda industrializzazione, la nostalgia per le vecchie fabbriche in mattoni, per le ciminiere, per le fresatrici a pedale, per le *boîtes à outils* con le quali ogni buon meccanico si trasformava in artefice, questa nostalgia, dunque, è uno scotto da pagare; tanto più se, tra Gadda e Perec, si precipita in una dolorosa agnizione della realtà e in un'apologia della morte.

La tecnologia del calcolatore elettronico, le macchine a controllo numerico, il controllo di prodotto e di processo, il CAM, CAD, e CIM, le « fabbriche senza operai »: quale azienda meglio della BOSCH di Mannheim potrebbe rappresentare in un romanzo la devastazione

della cultura del meccanico? Ecco le macchine robotizzate, come golem, « qui avancent seuls et lourdauds hésitent suivant la piste tracée au sol d'un sillon magnétique » (p. 68). Nei rari casi in cui il meccanismo tradizionale ha la meglio, diventa presto qualcosa di estraneo nell'atmosfera asettica che trasuda dalle macchine elettroniche, una specie di fossile: « sur les crans intérieurs le paradoxe que survit ici la seule machine à cames de l'ancienne génération: la mécanique seule, et non les calculateurs numériques, peuvent procéder aux enroulements compliqués et inverses » (p. 88). E la devastazione della tecnologia meccanica è apparentata, in questo episodio, da un'altrettanto devastante uso della lingua: via la punteggiatura, applicazione ossessiva di uno stile parentetico, raro uso del verbo nelle principali: una sorta di afasia programmatica che lascia il lettore realmente « privo di parole » e, in quanto tale, disorientato, confuso, perduto, lo stesso stato d'animo che sembra provare chi scrive. Ma lo stile si fa dichiarativo e quasi solenne nella parte terminale di *Temps machine*, un tributo ai morti sul lavoro, una retorica prosopopea di tutti coloro che, come sul vascello del capitano Achab, rischiano la propria vita per un fine che non è il loro.

Così l'epica della tecnologia meccanica coinvolge gli uomini ma non solo essi. Le cose, gli oggetti, i tanti oggetti del lavoro comune, i cacciaviti, le tenaglie, i martelli, i torni, i caschi da lavoro, « la manière douce qu'ont les usines pour se laisser démonter une fois vides... comme les légendes du sable dit mouvant ou ces armées enterrées avec armes, masques et montures dans les civilisations passées, auxquelles nous ajoutons celle qui finit maintenant de tomber » (p. 93).

Temps Machine è un romanzo (ma usiamo questo termine solo per una forzata semplificazione) composto, come si è visto, da diverse scatole. Ogni scatola contiene qualcosa di diverso, ma tutte riportano al medesimo obiettivo poetico. Si comprende facilmente, il titolo stesso del romanzo lo manifesta con chiarezza,

che l'intento di Bon consiste nell'amalgamare il concetto filosofico per eccellenza, il tempo, con il concetto ingegneristico per eccellenza, la macchina. La *mémoire machine* fa del romanzo di Bon una sorta di *Récherche* della produzione di merci a mezzo di merci con corollario di malinconie. Non si tratta, nel caso di Bon, di nostalgia, non vi è vagheggiamento bucolico di una civiltà prototecnologica e fideista, ma, viceversa, si esprime il tentativo di far convivere le antiche e un po' artificiose immagini di un passato recente (l'orgoglio operaio, l'alienazione, etc. etc.) con il senso dell'ineluttabilità del progresso tecnico; né buono, né cattivo, l'uomo tende per natura a creare protesi sempre più perfezionate. E, nonostante ciò generi un conseguente « perfezionamento » dell'entropia, così deve continuare ad essere.

La visione di Bon ne risulta abbastanza cupa. Ciò si traduce in uno stile secco e destrutturato con ampie concessioni ad un monologo interiore puntato, però, sul fenomeno e sull'oggetto piuttosto che sull'io, sull'esterno piuttosto che sull'interno. A volte, perciò, la narrazione si fa evocativa, intermittente, con una forte tensione icastica, come se, dal fondo della memoria, le immagini emergessero alimentate dalla narrazione stessa. E queste immagini sono perlopiù legate ad oggetti, a cose, a macchine.

Linguisticamente Bon è uno scrittore complesso: ciò che maggiormente salta agli occhi in *Temps machine* è il ruolo dominante attribuito alle parole chiave. *Fantomes, mémoire, machine*, spesso, all'inizio di una frase, ne costituiscono una sorta di titolo programmatico. Ma forse perché oscurato da un tono sempre più fosco, è abbastanza difficile capire se l'intento di Bon sia quello di fondare un suo autonomo modo espressivo o se si tratti semplicemente di una tendenza alla poeticizzazione della prosa, dovuta alla necessità di acuire quel contrasto « omogeneo » tra sentimento e macchina che costituisce l'indirizzo predominante del romanzo.

Un'avvertenza: di Bon non è stato tra-

dotto nulla in italiano né, a quanto mi risulta, vi è alcunchè in preparazione. Quindi, per chi volesse cimentarsi nella lettura di *Temps Machine*, è consigliabile munirsi di un buon dizionario italiano-francese dei termini tecnici.

PAOLO ZOCCHI

PIERO CAMPORESI, *Le vie del latte. Dalla Padania alla steppa*, Milano, Garzanti, 1993, pp. 133.

Si tratta di « un'altra tappa della... esplorazione antropologica e letteraria dei liquidi vitali » fatta da Camporesi — ci si informa nel risvolto di copertina — dopo il suo viaggio alla riscoperta dei significati del sangue. Di una esplorazione antropologica-letteraria. E il testo è certamente tutto questo, ma anche qualcosa d'altro. È un libro pieno di spirito, che si muove con disinvoltura fra le antiche corti lombarde e il mondo contemporaneo della dietetica industriale e della crescita bilanciata. Un libro che, godibile, deve essere stato scritto — sapientemente — con un divertimento che traspare, che preme fra le righe.

Siamo, ad esempio, nella parte dedicata al mediterraneo e alla dieta padana: « le virtù della busecca e della cazzoeuila, della panata col burro e il tuorlo d'uovo, della « minestra di riso e legumi condita con lardo e butiro » (Carlo Cattaneo) verranno forse rivisitate anche da quegli insonni scienziati statunitensi che ora, dopo estenuanti ricerche, hanno scoperto che nel vino rosso si cela il prodigioso enzima che combatte con successo il colesterolo (beati i secoli che ne hanno ignorato l'esistenza) e l'infarto. Cosa che, non diciamo la medicina protoscientifica e il pensiero magico premoderno, ma qualunque carrettiere o fittavolo aveva sempre saputo nella sua beata ignoranza » (p. 115).

Un libro colto, in cui ci si perde in antichi santuari della lattazione, si incontrano figure di santi androgini e popputti, « ipostasi cristiana di una remota cul-

tualità dell'umido acquoso e latteo, della sopravvivenza travestita della grande Dea Madre... » (p. 11), ma anche un Francesco Guicciardini, un Lazzaro Spallanzani. Questi collega, fra l'altro, il carattere nazionale degli svizzeri alla loro « dieta lattea » che prevedeva « latte "omogeneizzato" », al pane e ad altri alimenti morbidi. Un genere di svezzamento che l'Italia delle madri dal nobile seno gonfio e delle balie prosperose... ha adottato con secoli di ritardo » (p. 33).

Né al solo occidente si limita, questo viaggio nel latte: « naturale o conciato, dolce o inacidito, tranquillizzante o esilarante, era il latte e in particolare quello di cavalla a somministrare l'energia necessaria a muovere le variegate tribù turchesche e le mille etnie nomadi delle grandi pianure dell'Asia centrale... » (39). E ancora, ci ricorda Camporesi, bisogna ricordarsi de « la vacca celeste, una delle divinità centrali del pantheon egizio, la grande vacca lattifera che s'inarca lungo l'orizzonte e le cui mammelle pendule le nutrono uomini e animali... », di quell'animale cioè che « con il suo trasferimento nell'Olimpo delle divinità che sostengono il Cosmo sta a indicare l'importanza suprema della lattazione » (47).

Latte e dieta padana, troviamo nel testo. E anche un'altra parte che riguarda Francesco Petrarca: il sobrio, l'ascetico Petrarca che mangiava poco, che detestava le spezie, che riteneva che i cuochi lavorassero efficacemente allo sterminio prematuro dei loro padroni. Quello che cantava le lodi del digiuno. Qui Camporesi lo coglie, ospite dei Visconti, costretto a partecipare ad un « barbarico pranzo lombardo » dato in onore di Violante figlia di Galeazzo e di Bianca di Savoia, per le sue nozze con Lionello Plantageneto duca di Chiarenza, figlio di Edoardo III d'Inghilterra: diciotto portate interotte da sfilate « di bracchi e levrieri, di falchi, di astori, di sparvieri incappucciati, di corsieri sbuffanti e di lustri, placidi e grassi buoi, di corazze e di armature d'argento, di bacili di pietre preziose, di vesti guarnite da splendide perle, di mantelli foderati d'ermellino, di

selle decorate con le armi viscontee e plantagenetiche » (75). Le pagine trasudano opulenza, fasto. E noi seguiamo il poeta che siede, ormai anziano, stanco, malvolentieri a quella « tavola infernale », dove si riversa sulle mense « l'intera cornucopia padana... il meglio dei suoi campi, dei suoi laghi, dei suoi fiumi, dei suoi stagni, dei suoi monti: lucci, storioni, trote, carpe, tinche, anguille, anitre, aironi, capponi, lepri, pernici, vitelli, buoi » (82). Mense rallegrate da salse acide di agrumi e agresto, da spezie forti, sale abbondante, pepe. Accompagnate da vini molto amati, quelli bianchi, o quelli ambrati provenienti dalla Grecia. Seguite da verdure abbondanti: ma niente acqua.

È un testo che gronda latte, ma anche burro e miele; che ci trasporta nelle gravi estati della Bassa, fra carni e pesce profusi in quantità, che propone vini brianzoli e vernacce, malvasie, moscatelli. Un testo che rivà ai tempi del giovane Giorgio Guglielmo Federico Hegel, precettore nella Svizzera tedesca, curioso delle tecniche casearie, che rivisita le interpretazioni del latte del medico tedesco Friedrich Hoffmann. Che discute l'opposizione fra latte e vino formulata da Roland Barthes sulla scia di Gaston Bachelard.

Un testo che rimanda, con evidenza, ad un sapiente scrittore, esperto nell'uso del linguaggio, nella morbidezza e fluidità della frase. Ma anche ad un conoscitore attento della storia, intesa anche come storia della cultura e della vita quotidiana.

MARIA I. MACIOTI

MASSIMO CANEVACCI, *La città polifonica*, Seam, Roma 1993, pp. 235.

È San Paolo in Brasile la città polifonica di cui ci parla Canevacci. Non si capisce la città, spiega l'autore, con i soliti sistemi: girandola a piedi, percorrendo una linea di autobus fino al capolinea e ritorno. Modalità valide altrove, non qui.

Alcuni punti di riferimento per il percorso: il Walter Benjamin narratore di Parigi, il Calvino delle città invisibili, l'ipotizzata convergenza Benjamin-Bateson. Non servono i classici canoni dell'antropologia culturale intesa come disciplina sistematica. Serva invece l'approccio al diverso, al bizzarro, al curioso, praticato da Gregory Bateson con grande rigore. Due gli approcci usuali: quello esterno, tipico dell'antropologo, in cui le regole epistemologiche sono costruite al di fuori del contesto preso in esame, e quello interno. Qui l'autore propone di fonderli e confonderli, in base al principio che « la grande metropoli non nasce contro la comunità, ma a favore della comunicazione ». Ed ecco San Paolo, macrometropoli, luogo mescolato per eccellenza, città delle policentralità, da accostare con il metodo del « montaggio ». Ci comunica messaggi paradossali; come il « doppio scambio tra sacro e profano, attraverso cui l'uno si rovescia nell'altro », fino alla « mimetizzazione sacrale del profano », alla « intrusione profana del sacro »: ad esempio, attraverso il McDonald, che ha l'apparenza di una chiesa medievale, con annesso campanile, con la M in luogo della campana.

Gli esempi si moltiplicano. Entriamo all'Eldorado, shopping center dallo spazio protetto, di cui si sottolineano le funzioni di difesa, in cui « il piano visivo tradizionale viene spezzettato in un infinito gioco di frammenti, di angoli acuti, di prospettive minime, di incroci speculari che si citano e si rinviano all'infinito, di linee trasversali, di televisori che replicano fotografie che replicano specchi, di spazi che si sovrappongono e moltiplicano prospettive inesistenti. È un nuovo spazio-tempo virtuale tanto fisico quanto mentale ». Ecco sull'Avenida Paulista la piramide della locale confindustria, da cui tutto si può vedere, ma che da fuori non permette viste interne. Passiamo sul viadotto do Chà, viadotto del Tè, guardiamo le « mute allegorie » del Teatro Municipale, ci godiamo le tante pubblicità di pietra e gli outdoors, i grandi cartelloni pubblicitari stradali, fonti di

comunicazioni urbane importanti: « ... interpretare la pubblicità metropolitana, le sue scelte comunicative a livello della molteplicità dei linguaggi, dei contenuti e dei salti meta-comunicativi è un obiettivo fondamentale per decifrare i sistemi di orientamento urbano che fanno tendenza ». In una realtà dove esistono sapienti contrasti fra codici visivi e scritti, avverte l'autore, anche la soggettività degli edifici va marcata, enfatizzata, « esposta ai venti della comunicazione urbana ». Il viaggio esplorativo prosegue così fra grandi messaggi delle palazzine liberty residue (il « realismo delle macerie ») e i porno scape, case-cubo che spuntano in zone straperiferiche, in cui c'è spazio solo per foto di donne nude e un letto. Prosegue attraverso i colori. Dominante, nelle più povere, il grigio chiaro sporco; sono parti monocrome della città. L'identità del paese è nella contraddittorietà, tutto è congiunto, mischiato, sovrapposto. Siamo di fronte a una « sincronia atemporale e astorica che riunifica mentalmente tempi e luoghi i più diversi tra loro ». Il messaggio è questo: un contesto metropolitano dove la trasformazione, il mutamento sono la norma, è pensabile solo se si moltiplicano i punti di vista sull'oggetto. Di qui la necessità di dare spazio alla comunicazione visuale, alla simmetria polifonica di incroci di parole, di incroci urbani.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

JOSEPH CARY, *A Ghost in Trieste*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 291.

Gaetano Mosca, il celebre teorizzatore della « classe dirigente », trattando di mafia, parlava di « sicilianesimo »: una strana misura di senso dell'onore e di solidarietà delinquente, non priva di orgoglio anarcoide e spesso, troppo spesso, intrisa di sangue. Più recentemente, Raffaele La Capria, soprattutto in *Ferito a morte*, canta la « napoletanità », il lasciarsi vivere al di fuori di ogni program-

ma o scansione temporale, lo stendersi al sole per interi smemorati pomeriggi, il sentirsi parte del paesaggio, foglia o roccia o acqua marina che sia. Sembra certo che la cultura mediterranea abbia stretto un patto di convivenza con l'ambiente da tempo immemorabile. Non intende dominare la natura come avviene nel mito nordamericano della frontiera. Come ha dimostrato molto persuasivamente l'architetto filosofo heideggeriano Norbert Schultz in *Genius Loci* la cultura mediterranea riscopre e fa valere il senso profondo dell'abitare umano come « umanizzazione dello spazio ».

Il merito principale di *Fantasma a Trieste* mi sembra consistere nel tentativo di rintracciare e inseguire una presenza umana e un preciso significato letterario in questo porto dell'Adriatico, che è insieme « porta d'oriente » e crocevia di culture, centro commerciale e suggestivo triangolo equilatero ai cui vertici è possibile, secondo l'autore, legare i nomi di Umberto Saba, Italo Svevo e James Joyce. In questo senso il libro è anche un pellegrinaggio alla ricerca dei luoghi in cui l'esperienza esistenziale si è fatta testo letterario. Ma ciò che distingue il libro di Cary, che pure è professore emerito di Inglese e di Letteratura comparata nella Università del Connecticut, dai molti contributi sugli autori che potremmo collettivamente indicare come « triestini » è il suo carattere non libresco. Più che all'analisi di un certo testo — di Saba o di Svevo o di Joyce — Cary sembra perdutoamente interessato a ricercare quella panca in un giardinetto pubblico in cui Saba e Joyce si siano per avventura seduti a guardare il panorama o semplicemente la gente — uomini, donne, cani — che passava. Partito con l'idea di scrivere un libro sulla Trieste letteraria, Cary si trova così a scrivere una sorta di diario sulla « triestinità », pervaso di simpatica autoironia e di quella *self-deprecation* in cui soprattutto gli scrittori inglesi sembrano eccellere.

« Partii per Trieste — scrive Cary — perché speravo di trovare lassù il mio da fare. Mi girava in testa l'idea di un libro,

Trieste letteraria, e sentivo che andare lassù avrebbe contribuito a tradurre questa idea in un progetto chiaro e stimolante. Però quando vi giunsi trovai che vivere a Trieste poteva essere un'esperienza sconcertante. Per quanto nuova e attraente, la città mi trattò ironicamente — l'effettiva vita calda (*la calda vita*, per usare la frase di Saba) che io osservavo coscienziosamente fluire attorno a me si faceva beffe dei mie propositi vaghi e libreschi. Verso la fine della mia prima settimana mi trovai piuttosto scoraggiato » (p. 4). Ma Cary non si dà per vinto. Sa che, come tutte le grandi bellezze, Trieste non è una preda facile né cede con facilità il suo segreto. Cary insiste: « Volevo fare un libro su Trieste. Se avessi pensato di chiudere gli occhi allora, proprio all'inizio, se avessi potuto svegliare in me una visione tutto sommato modesta, avrei visto una città fatta di libri (*a city made of books*). Di libri, per esempio, che in primo luogo mi avevano spinto fin lì: *Senilità*, *Trieste e una donna*, *Giacomo Joyce*, *Pomes penyech*, *La coscienza di Zenò*. E libri intorno a questi libri. E libri che non avevo letto ancora di autori dai nomi strani come Benco, Slataper, Bazlen, Michelstaedter, Giotti (nato Schönbeck), Stuparich, Marin... » (p. 6). Il professore di letteratura comparata parte dunque alla volta della Trieste letteraria viva nella sua immaginazione, ma quando arriva di fatto a Trieste subito si avvede che quella Trieste non c'è più, che le Fiat e le vespe rombano per le strade, i vecchi caffè letterari sono in disarmo, l'aria non è azzurra ma inquinata e grigia, il Canal Grande è stato accorciato di almeno un terzo e che la sua Trieste è morta, morta da anni, è divenuta una « città fantasma; triste Trieste ».

È piuttosto interessante che Cary non si scoraggi. Comincia, anzi, un viaggio a ritroso nel tempo, aiutato da mappe e guide turistiche, in particolare dalla poderosa *Guida di Trieste* di Laura Ruaro Loseri, di oltre cinquecento pagine, corredata di documentazione fotografica in bianco e nero, ma sorretto soprattutto,

com'era forse prevedibile, dai suoi tre angeli custodi: Saba, Svevo e Joyce. Ciò che tuttavia salva il libro dal ricadere nel testo puramente letterario è l'importanza che in esso, a poco a poco, fra una battuta ironica e l'altra, viene assumendo l'ambiente fisico, le strade e i parchi, il castello di Miramar, Piazza Oberdan — un nome che sulle prime all'autore non dice niente — il treno che porta, caracollando, a Opicina.

Non solo: Cary « cattura » lo spirito del tempo al di là del caso di Trieste. O, meglio, analizzando la città-fantasma di Trieste si avvede che in essa, come in un microcosmo di alta precisione, si scorgono gli elementi fondamentali della fervida fine dell'Ottocento, la vitalità e l'ottimismo, che oggi sembrerà ingenuo ma che all'epoca era ben reale e positivo, di quello *Zeitgeist* così lontano dalle incertezze e dalle smarrite angosce di un'epoca post-ideologica come quella odierna. Cary legge quell'ottimismo prorompente nella « Grande Fiera » del 1893, durante la quale una serie di grandi dipinti ad olio dedicati al « Trionfo del Progresso » erano stati debitamente collocati nel caffè della stazione ferroviaria. Non per caso: chi mai avrebbe potuto dimenticare l'inno carducciano alla locomotiva che, nel suo slancio, ben rappresentava la marcia incontenibile del progresso? È una marcia che non conosce ostacoli e che non riconosce le orme storiche del passato. « Il magnifico Palazzo della Borsa del 1806 — osserva Cary — ben presto diventò la "Borsa vecchia" [...] Persino la stazione ferroviaria voluta simbolicamente da Francesco Giuseppe alla fine si rivelò provvisoria; distrutta da un incendio nel 1878, venne sostituita da un edificio da cui Silvio Benco poteva trarre una soddisfazione pienamente solida, civica e alquanto marinettiana... » (p. 112).

Tutto questo appartiene al passato. Questa Trieste è finita, sepolta. Trieste oggi è un porto senza hinterland, una porta d'oriente senza oriente. Le navi sono rare; il commercio, moribondo. Non c'è un fantasma a Trieste. È la città stes-

sa che si è fatta fantasma. « A Trieste — ricorda Cary — immerso nel mio lavoro da fantasma, non avevo mai sognato di sentire o di cercare gabbiani. [...] Tornato a casa, rimessomi di nuovo a leggere, scoprii in Svevo che a Trieste vi sono di fatto gabbiani, o comunque ve ne erano nel 1892. Emettevano piccoli gridi dalle loro teste piccole e sembravano solitari. Aperte le loro grandi ali bianche, planavano sul porto affollato attenti solo ai pesci da colpire. Nessun bisogno di gran cervello potendo disporre di tali ampie ali, di un tale appetito. Nel suo primo libro Svevo notava che la vita istintiva si fa beffe dei libri (*mocks bookishness*) » (pp. 178-179). L'istinto si fa strada nel dialetto triestino: la « sua mare grega » può voler dire la sua madre greca, ma anche la puttana di sua madre: Ulisse o, se si vuole, Joyce avevano avuto in mente la loro Penelope o la loro Molly Bloom, entrambe prostitute e madri a un tempo. Non è un caso che Cary faccia precedere il suo ultimo capitolo da una frase di Scipio Slataper in epigrafe: « Ogni cosa a Trieste è doppia o tripla... ». Al di là della pura critica testuale in senso letterario, il soggiorno a Trieste concede a Cary il dono più bello: comprendere non solo e non tanto la cultura esplicita, consegnata e codificata nei libri, ma impadronirsi del clima, del colore dell'aria, dei segni che l'acqua imprime sulle banchine del porto — in una parola, comprendere il « genio del luogo », il misterioso nesso fra conformazione fisica dell'ambiente e presenza umana, filtrato, ma talvolta anche nascosto, dalla elaborazione letteraria.

F.F.

VICTORIA DE GRAZIA, *Le donne nel regime fascista*, trad. it. di S. Musso, Marsilio, Venezia, 1993, pp. 380.

Dotato di un ricco corredo fotografico che richiama e illumina molto persuasivamente clima mentale, modi, atteggiamenti, tecniche pubblicitarie e facce del

ventennio, il libro di Victoria De Grazia va segnalato per un duplice merito: è un libro di storia, sorretto da un'ampia documentazione di prima mano, ma è anche un'analisi sociologica e antropologica assai penetrante di aspetti e problemi della vita quotidiana che nei manuali di storia restano generalmente in ombra o sono dati per scontati. Non può dunque meravigliare che lo stesso fenomeno fascista, ancora oggi argomento di accesi dibattiti interpretativi e di passione ideologica, sia qui considerato con singolare freddezza in modo non dottrinario, tenendo ben separati i principi di preferenza personali dell'autrice, che sono evidentemente progressisti e antifascisti, dalle risultanze effettive della ricerca.

Condannare in blocco e in base a presupposti ideologici il fascismo con riguardo al ruolo e alla posizione da esso riservati alle donne è fin troppo facile e nella storiografia di parte è stato fatto fin troppe volte. Ma la questione è più complessa di quanto possa apparire a chi si limiti ad analizzarla sulla scorta di paraocchi dottrinari. Per cominciare, è bene non dimenticare che la figura della donna moderna emerge e si afferma in Italia durante gli anni del regime fascista e che prima di allora, vale a dire per tutti i governi fino alla prima guerra mondiale, la questione femminile non era mai stata affrontata dal punto di vista delle politiche sociali governative. Le donne, nei primi cinquant'anni dell'Italia unita, erano state semplicemente ignorate, escluse dalla vita pubblica e relegate ai margini delle istituzioni. Solo con il movimento socialista i problemi della donna avevano trovato espressione esplicita e diretta, ma sempre in una prospettiva e come occasione di una battaglia politica di opposizione sistematica.

È sintomatico e degno di considerazione il fatto che, nonostante il contributo dato dalle donne alla guerra, queste fossero ricacciate prontamente al termine del conflitto, nel tradizionale ambito casalingo. « Tutto lasciava credere — scrive Victoria De Grazia — che al termine della guerra, a ricompensa per i sacrifici e i ser-

vizi prestati, (le donne) avrebbero acquisito diritti di cittadinanza analoghi a quelli degli uomini, dal voto alla parità sul mercato del lavoro, al pubblico riconoscimento dei grandi e svariati contributi offerti alla società italiana nel suo insieme. Le cose andarono diversamente. La nazionalizzazione delle donne italiane fu realizzata in termini autoritari, non liberaldemocratici. Il fascismo prese le mosse dell'assioma della diversità naturale tra uomini e donne, per affermare tale diversità in campo sociale e politico a vantaggio degli uomini. Su questa base fu eretto un nuovo sistema particolarmente repressivo e pervasivo » (p. 25). Ciò è innegabile. Attenti però a non trarne affrettate conseguenze di ordine ideologico. La ricerca storico-sociologica non le confermerebbe. Il fascismo non è stato solo la « riverniciatura del vecchio sistema patriarcale ». Le interpretazioni schematiche possono in proposito giocare brutti scherzi. Il carattere conservatore e fin reazionario del fascismo non può velare il fatto che si trattava di un conservatorismo dinamico, capace di iniziative positive, in grado di sfruttare a fondo quella che Gramsci già chiamava la « coscienza contraddittoria », innestandovi con indubbia sagacia la propria efficace manipolazione psicologica. Contrariamente al regime liberale che il fascismo aveva con la violenza rovesciato, non si può dire che la dittatura abbia ignorato il problema della donna. L'autrice scrive che « la mancanza di attenzione del liberalismo italiano verso la maternità, la famiglia e il lavoro femminile era particolarmente sorprendente in un paese pervaso dalla cultura e dalla Chiesa cattolica, con i suoi valori paternalistici » (p. 41). Ma la sorpresa sembra fuori luogo. Non è lecito dimenticare che la Destra storica, che aveva fatto il Risorgimento, e che in generale i liberali italiani erano per lo più massoni e anticlericali. Non solo: che erano mossi da uno spirito e da un intento essenzialmente elitari, sordi ad ogni esigenza di massa, chiusi ai nuovi bisogni del sociale e alle voci, ancora contraddittorie

e indistinte, dei nuovi soggetti politici potenziali.

Il fascismo è invece un movimento di massa, che denuncia la latitanza del vecchio Stato liberale « guardiano notturno ». Esso mette in piedi e organizza una serie di istituzioni con scopi sociali a favore delle donne, in quanto pilastri e assi portanti della famiglia, dall'Opera nazionale per la Maternità e l'Infanzia (ONMI) agli assegni familiari per le famiglie numerose e in generale per promuovere l'incremento demografico. I limiti di queste politiche sociali e in particolare dell'ONMI sono puntualmente rilevati dall'autrice: « Gli obiettivi dell'OMNI dovevano risultare difficilmente realizzabili, in parte perché la società italiana era troppo diversificata per tradizioni locali e costumi sociali, in parte perché l'Opera era troppo dipendente dalle iniziative volontarie. Fu spesso criticata per aver esteso eccessivamente la sua azione, e per essere passata dalle misure preventive a quelle « terapeutiche ». Negli anni trenta, queste prendevano prevalentemente la forma della distribuzione di corredini per neonati, dell'organizzazione di mense per i poveri, dell'allestimento di asili per madri e bambini disperatamente poveri » (p. 97).

Il contributo originale e più persuasivo di questo studio è tuttavia da vedersi nella rilevazione delle contraddizioni interne della politica sociale del fascismo verso la famiglia e le donne. Nel momento stesso in cui il fascismo scorgeva ancora nella donna, secondo i più vieti luoghi comuni della tradizione, l'angelo del focolare, e la suprema « macchina riproduttiva » in base al motto mussoliniano che « il numero è potenza », esso intendeva far entrare la donna direttamente nello Stato, legarla alla patria, darle un ruolo specifico nella realtà globale della Nazione, vale a dire dotarla di una dimensione che non si esaurisse nell'angustia del mondo casalingo.

Il discorso si fa più specifico. L'autrice distingue nettamente, e meritoriamente, gli atteggiamenti delle donne a seconda delle classi sociali di appartenenza.

Nota che « il fascismo della prima ora aveva alcune caratteristiche [...] che potevano renderlo attraente agli occhi di quelle donne di ceto medio-alto o aristocratico che si consideravano moderne ed emancipate. [...] Una di queste caratteristiche era il dannunzianesimo » (p. 55). Il regime avrebbe poi in realtà riconosciuto solo due « movimenti » femminili: le organizzazioni delle donne fasciste e i gruppi cattolici, « le prime sostenute, le seconde tollerate ». Non dovrebbero sorprendere, dunque, le oscillazioni del fascismo circa il voto alle donne. La questione non fu mai risolta sul piano della dottrina o della formulazione giuridica. Dal 1926, ad ogni buon conto, in Italia, non vota più nessuno e il « suffragismo femminile » cessa naturalmente di essere un problema non perché sia stato risolto, ma semplicemente perché soppresso. E tuttavia, la contraddizione resta. Mussolini voleva « una politica sociale a buon mercato » (p. 113), relegava la donna nell'ambito delle tradizionali virtù domestiche, ma non poteva, per tener fede al carattere « totalitario » del regime, rinunciare all'apporto della donna, oltre che alla famiglia, alla patria. Lo stesso ipermaschilismo del duce aveva qui il suo peso e aggravava la contraddizione. La donna tutta « casa, chiesa e famiglia » veniva a scontrarsi con la donna che donava la sua fede nuziale alla patria. « Le ambiguità dell'oro alla patria — scrive l'autrice — erano il riflesso di più profonde contraddizioni. [...] Il fascismo aveva il compito di eliminare la « famiglia borghese » con le sue tendenze individualistiche. [...] La famiglia era però anche un'istituzione privata. [...] I conflitti tra obblighi familiari e doveri nazionali erano particolarmente carichi di tensione. [...] (Il fascismo) spingeva la popolazione a fare tanti figli mentre era senso comune delle famiglie metterne al mondo pochi. La propaganda governativa sosteneva che soltanto gli uomini dovevano lavorare fuori casa. In realtà, la sottoccupazione e i bassi salari spingevano l'intero nucleo familiare sul mercato del lavoro. [...] La dittatura si ritrovò co-

si intrappolata in un paradosso da essa stessa costruito » (pp. 115-118).

Le pagine che Victoria De Grazia dedica alla politica fascista del corpo, alla « bellezza muliebre », alla politica delle gare sportive come occasioni per eccitare, manipolare e canalizzare l'entusiasmo di massa sono di grande interesse e coinvolgono aspetti di costume, artistici e letterari, oltre che politici. L'autrice ricorda uno dei primi concorsi di bellezza, quello promosso dalla società farmaceutica del conte Visconti di Modrone, produttrice di un dentifricio lanciato sul mercato con lo slogan « mille lire per un sorriso », ma non dimentica la figura, forse, più ambigua prodotta dalla cultura commerciale del regime; la signorina « grandi firme », creata dal grafico pubblicitario barese Gino Boccasile, e poi la rivista con lo stesso nome, ideata da Cesare Zavattini e diretta dal famoso pornografo Pitigrilli fino alla sua soppressione per ordine diretto di Mussolini. Davanti alle grandi manifestazioni ginniche organizzate a Roma, non sorprende che si avesse la reazione critica di Pio XI; si diceva scandalizzato « dalle parate di giovani atlete nella Città Santa » e giungeva a « condannare la sensibilità morale del fascismo, più debole di quella della Roma pagana e, se possibile, di quella delle ancor più corrotte città dell'antica Grecia » (p. 292).

Ben a ragione, in apertura del suo volume, Victoria De Grazia osserva che « Mussolini, al pari di Hitler, intendeva promuovere lo sviluppo economico come mezzo per elevare la forza della nazione; ma al contempo temeva, condannava e cercava di limitare i cambiamenti sociali connessi alla rapida trasformazione economica. [...] Questa contraddizione era particolarmente visibile nell'atteggiamento del regime verso le donne » (p. 18). E oggi? Non è forse vero che il problema delle donne non può essere considerato, tanto meno avviato a soluzione come problema settoriale da trattarsi con una mentalità « corporativa »? In che misura si può dire che lo stesso femminismo odierno abbia emancipato le don-

ne? Basta, per questo, il lavoro extracaloringo? Oppure, con esso, alla vecchia « schiavitù » calalinga se ne aggiunge una nuova? Le difficoltà quotidiane, e spesso le genuine angosce legate al « doppio ruolo » (donne di casa e donne di carriera) sono oggi di dominio pubblico. Ma il progresso sociale delle donne, nonostante tutto, è indubbio ed è sotto gli occhi di tutti. Gli anni del fascismo sembrano veramente appartenere, e di fatto appartengono, ad un'altra epoca. La « questione femminile » resta tuttavia una questione aperta. Non potrà essere risolta come una questione di categoria, per quanto importante. Riguarda la società come realtà globale.

F.F.

ANGELOMICHELE DE SPIRITO, *Sud e famiglia*, Roma, Euroma-La Goliardica 1993, pp. 205.

Ricondurre il particolare al generale e viceversa è un percorso costante, inteso non all'omologazione ma alla comprensione storico-sociale. Sembra questo lo sforzo presente e l'esito raggiunto nella prima parte di questo agile (e, per la cattiva rilegatura, anche fragile) volume di A. De Spirito, intitolato: « Dalla famiglia meridionale alle famiglie accademiche ». L'una, esaminata in una precedente opera dell'autore (*Antropologia della famiglia meridionale*, Roma 1983), recensita anche su questa rivista (da R. Cavallaro, n. 74, 1985) e apprezzata « come punto di arrivo e nello stesso tempo come punto di partenza » per capire il processo evolutivo esperito negli ultimi decenni dalle famiglie del Sud, offre lo spunto ad A. Ardigò, A.M. Di Nola, L.M. Lombardi Satriani, T. Tentori per un vivace dibattito sulle specifiche competenze e capacità di analisi delle altre, cioè le « famiglie accademiche », che in questo caso sono quella dei sociologi e quella degli antropologi. Nel riprendere e discutere le linee portanti e le metodologie usate in quell'indagine, ciò che co-

munque sembra accomuni gli interessi scientifici dei suddetti studiosi, è l'importanza da dare alla « dimensione religiosa » quando si parla di cultura e inculturazione familiare, sia al Nord che al Sud o altrove.

A questo, tra gli altri, ineludibile tema fa da sfondo l'ampia replica di De Spirito dal titolo: *La « sacra » famiglia*. Citando G. Le Bras che, dopo quarant'anni di indagini, scendeva al cuore del problema affermando: « È dunque attraverso il focolare, che si stabiliscono i rapporti fra la chiesa e il villaggio »; e parafrasando e capovolgendo una fondamentale tesi di Engels e di Marx, egli ipotizza, come del resto fa anche M. Godelier con la sua « feticizzazione » dei rapporti sociali assorbiti dalla religione in quanto « monopolio dell'immaginario collettivo », che i diversi rapporti familiari e parentali tra gli individui « sono determinati dal modo di concepire e credere il simbolico-religioso, più che dal modo di produzione dei beni ». Intanto, sul rapporto religione/cambiamenti valoriali e comportamentali in famiglia, De Spirito fa notare come « molta acqua sia passata sotto i ponti » — anche quelli dei paesi del Sud —, da quando, per esempio, non solo la Chiesa ma anche un *leader* del Partito comunista italiano, Enrico Berlinguer, negli anni Cinquanta/Sessanta proponeva alle nuove generazioni un modello di fanciulla e di figlia di famiglia che si ispirasse a Maria Goretti (1890-1902), una santa da emulare per generosità, laboriosità, spirito di sacrificio, purezza.

Nella seconda parte del libro dedicata a « Madre, padre e figli », col denso saggio *Inculturazione familiare e sviluppo nel Sud* l'autore propone un riesame critico dell'*ethos* familistico alla luce di recenti dati macroscopici. E tra gli altri punti trattati: reddito, istruzione, occupazione, sbocchi professionali, criminalità comune e mafiosa, associazionismo e movimenti giovanili, c'è quello di un'Italia attualmente detentrica del più basso indice di fertilità d'ogni tempo nel mondo. In essa sono ancora le famiglie

del Sud ad essere le più prolifiche. Ma tuttavia, a confronto con la Svezia, da molti considerata come un simbolo della modernità, anche la Campania presenta un tasso di natalità inferiore.

L'altra famiglia, nella terza parte intitolata « Immagine di un secolo » e corredata da una scelta bibliografica che spazia dal secondo dopoguerra ad oggi, tratta di documenti e fonti « insoliti », quando non proprio sottovalutati o del tutto ignorati, in studi socio-antropologici sulla famiglia. Oltre alla lettura più o meno artistica — si parla anche del teatro napoletano e della poesia o canzone in vernacolo —, viene preso in considerazione l'uso, sempre cauto e intelligente, della documentazione religiosa ed ecclesiastica in specie, come atti sinodali, lettere pastorali, opere morali, opuscoli devoti, canti sacri e preghiere popolari... Una lettera pastorale sulla famiglia (del 1943) e alcune « meditazioni vagabonde » (degli anni Venti) di due vescovi del Sud, qui riportate, sono un bell'esempio, donde si possono trarre, « al di là del carattere parentico o di espliciti orientamenti valoriali — avverte De Spirito —, concrete situazioni e specifiche carenze dell'inculturazione familiare ». Alla base di religiose esortazioni o vibrante proteste dei vescovi, non è difficile constatare diffusi atteggiamenti tra coniugi o tra genitori e figli, persistenti moduli comportamentali nel rapporto tra i sessi o in vista del matrimonio: come quando la « fuita » dei fidanzati era fatta, altresì, per evitare la spesa del pranzo di nozze; o come quando una figlia da marito poteva essere « messa quasi all'asta » dalla madre, « per liberarsi di un peso insopportabile che gravava sulle sue spalle ». In quel tempo, ricorda De Spirito, precisamente nel 1917, per la famiglia e per la condizione della donna in particolare, Luigi Sturzo sosteneva « pionieristicamente » l'estensione del suffragio elettorale alle donne, nonostante la preoccupazione di molti e di molte di « veder la donna trascinata nell'azione delle passioni politiche, distolta dal suo centro naturale, la famiglia, dalla sua alta missio-

ne sacra: la maternità ». Ma Sturzo osa-va rispondere: « Quelli che temono che il suffragio femminile possa danneggiare e turbare la compagine della famiglia, hanno una inesatta visione delle salutari e forti reazioni della natura; e non conoscono come la tendenza di organizzazione di classe estesa a tutte le categorie di operaie e di agricole, dà una preformazione abituale dei rapporti sociali al di fuori della famiglia, in altro ordine di interessi ». Ma perché ciò si avverasse, dovettero passare quasi trent'anni.

Intanto, l'orizzonte del vissuto familiare tratteggiato da De Spirito si allarga verso un passato anche più remoto, dove con emblematici squarci di storia « minore » ci fa scoprire, ad esempio, che già nel Seicento in un sinodo della Chiesa beneventana, governata dal card. Vincenzo M. Orsini, poi papa Benedetto XIII, si condannava il « barbarico costume » dei parenti degli sposi di rifare il letto di nozze dopo la prima notte di matrimonio, per accertarsi che questo fosse stato consumato in stato di verginità. Così pure, veniamo a sapere che lo stesso arcivescovo, per difendere la volontà della donna nella scelta dello sposo e la legge della Chiesa che voleva il matrimonio avvenisse « con libero consenso dei contraenti », si oppose « fortemente », comminando la scomunica e una pena pecuniaria, all'uso del cosiddetto « bacio violento », praticato da quei pretendenti che, non potendo sposare la giovane desiderata o a causa della dote o del suo diniego o di quello dei suoi genitori, si azzardavano a baciarla « a forza » sia per la strada che in chiesa o in casa sua, « entrando eziandio forzatamente per le finestre ». Così « marchiata », la giovane difficilmente avrebbe potuto rifiutare di sposare l'aggressivo pretendente, oppure in seguito sposarne un altro di suo piacimento.

Concludendo, ci sembra di poter dire con le parole dell'autore, che in questo polifonico ma non ponderoso volume i dati statistici attuali e i ritratti recenti si completano, e in certo modo si spiegano, con « le immagini lontane, dal tem-

po più o meno sbiadite e dalla memoria quasi cancellate », per una visione più ampia e puntuale della famiglia nel Sud. E non sono di quella.

SANDRA CHISTOLINI

CLAUS DIETER KROHN, *Intellectuals in Exile*, Introd. di Arthur J. Vidich, University of Massachusetts Press, Amherst, 1993, pp. 256.

Le grandi migrazioni della seconda metà del secolo scorso e della prima metà di questo fanno di regola pensare a masse di diseredati che cercano, lontano dalla patria d'origine, mezzi di sostentamento meno avari. In questi termini il quadro non è completo. Soprattutto per ragioni politiche o religiose — ma le due ragioni si sono spesso intrecciate fino a diventare indistinguibili — anche ceti sociali relativamente privilegiati sono stati posti nella necessità di emigrare. Questo libro reca un contributo notevole a proposito della emigrazione intellettuale, specialmente dalla Germania all'epoca del nazismo, verso gli Stati Uniti. Non si pensi ad una trattazione di maniera, secondo cui dall'« inferno nazista » gli intellettuali tedeschi trovavano poi negli Stati Uniti, bastione dei valori democratici, fraterna accoglienza e dignitosa sistemazione. Le cose sono state assai più complesse, e l'ampia ricerca di Krohn — la prima del genere — conclusivamente le documenta. Come chiarisce molto bene Arthur J. Vidich nella sua breve ma incisiva introduzione, l'emigrazione intellettuale negli Stati Uniti non è andata esente dalle difficoltà tipiche di questo fenomeno: prevenzioni xenofobiche, emarginazione, umiliazione e sfruttamento. Spesso poi a queste difficoltà tradizionali si univano e le aggravavano radicati pregiudizi anti-minoritari, specialmente antisemitici. « Le università americane e il Dipartimento di Stato — scrive Vidich — hanno resistito e persino si sono opposti agli sforzi di Johnson (di creare un gruppo permanente di intellettuali e profes-

sori tedeschi nella « New School » accampando come motivo il fatto che troppi emigrati erano ebrei, radicali o socialisti. Il Presidente Roosevelt simpatizzava con gli sforzi di Johnson ma non riusciva a vincere la resistenza xenofobica delle autorità preposte all'immigrazione le quali dubitavano dell'Americanismo di questi stranieri o, peggio, giungevano a supporre che si trattasse di agenti nazisti » (p. IX). La ricerca di Krohn, in questo senso, non è solo la cronaca di vicende personali, per quanto di alto valore morale e umano. Essa si pone anche come uno studio di sociologia della cultura e illumina alcuni punti problematici importanti nella prospettiva generale degli scambi culturali.

F.F.

F. DUBET, D. LAPEYRONNIE, *Les quartiers d'exil*, Paris Seuil, 1992, p. 248.

François Dubet e Didier Lapeyronnie, entrambi ricercatori al Centro d'analisi e intervento sociologico afferente all'École des hautes études en sciences sociales (CADIS), sono due vecchie conoscenze per i sociologi e gli studiosi del movimento operaio. Il primo, collaboratore sin dalla fine degli anni Settanta di Alain Touraine, ha affrontato in modo particolare i temi legati alla condizione giovanile e alla *galère* (sorta di metafora gergale che coniuga al suo interno i concetti di emarginazione e di devianza). Lapeyronnie si è dedicato invece a studi sul sindacalismo francese, sull'immigrazione e sulle politiche locali di integrazione. Insieme, i due hanno già prodotto uno studio sociologico dal titolo *L'état et les jeunes* (in coll. con Adid Jazouli, Editions ouvrières, 1985).

Les quartiers d'exil, pubblicato da Seuil nel settembre del 1992 e dedicato alla condizione sociale degli abitanti dei quartieri HLM (Habitations à Loyer Modéré), si apre con una sorta di dichiarazione programmatica: « L'ambition de ce livre est de comprendre cette mutation

profonde: le passage de la question sociale aux problèmes sociaux » (p. 11) e, di conseguenza « nous avons aussi procédé à des évaluations de politiques sociales. A partir de là, nous avons essayé de dessiner une image cohérente de la décomposition de l'ancienne question sociale, de la formation des problèmes sociaux et des difficultés de définition et de mise en oeuvre de nouvelles politiques sociales » (p. 15). A conferma di ciò il titolo del primo capitolo è: « De la question sociale aux problèmes sociaux ».

Se oggi, come pare, ci si trova nuovamente di fronte ad una *question sociale*, intesa come comprensione delle dinamiche di classe e dei fenomeni di emarginazione come un sistema unico, affrontabile e decrittabile solo in termini globali, dovremmo pensare che l'intento programmatico (e quindi la metodologia) di Dubet e Lapeyronnie, sia stato superato dai fatti. In realtà non è esattamente così: si tratta, come spesso accade, di un problema da affrontare dialetticamente. Vediamo in che senso.

Gli autori si muovono attorno a quattro filoni ben precisi: nell'ordine, il declino delle *banlieues rouges*, l'immigrazione, i giovani (la *galère*), le politiche sociali.

Il primo punto costituisce un po' il cardine della riflessione sociologica di Dubet e Lapeyronnie. Se in passato era stato messo in evidenza « le mode d'organisation sociale qui résulte de la rencontre, autour d'une système politique municipal, d'une communauté populaire et d'une conscience de classe ouvrière » (p. 49), il progressivo declino elettorale del PCF nei quartieri a prevalenza operaia (ove, del resto, ormai « le niveau de revenu est un facteur d'unité plus pertinent que l'activité professionnelle ») e l'impossibilità di aggregare consenso attorno a temi di interesse comune, genera una sorta di frantumazione dei vincoli solidaristici ed una conseguente tendenza a ricostruire i gruppi con tipi « non ordinari » di collante sociale: ecco quindi che, mutuando da Merton e dalla sociologia americana degli anni Cinquanta e Sessanta,

si fa strada la nozione di conformismo deviante, immediatamente applicabile alle giovani generazioni di *chomeurs*, agli immigrati, agli emarginati.

L'attenzione si sposta quindi da una *questione sociale* globalmente intesa, ad un arcipelago di problemi sociali, da affrontare uno per uno, in maniera sistematica ma, verrebbe da dire, in maniera apolitica. Naturalmente le categorie di studio per eccellenza sono gli immigrati e i giovani.

Per quanto in Francia, a differenza che in Gran Bretagna, gli immigrati si siano mescolati alla popolazione autoctona (è raro trovare quartieri con più del 50% di immigrati) ciò non toglie che il massiccio inserimento di maghrebini e turchi negli HLM abbia provocato uno « slittamento » dell'immagine sociale di queste strutture urbanistiche così che esse si sono svuotate di quella piccola borghesia che, per tutti gli anni Settanta, vi aveva abitato senza problemi. In termini sociali ciò si è tradotto, specie negli ultimi anni, in una duplice perdita di identità da parte dei giovani immigrati, compensata, ma solo in parte, dalle « prese di coscienza » dovute all'azione di movimenti come i *Beurs* o *SOS-Racisme*: ecco che « les jeunes maghrebins sont caractérisés par l'écart qui existe entre une assimilation culturelle forte et réussie et une insertion sociale faible » (p. 141). Non esistendo più punti di riferimento sociale univoci (il partito, la fabbrica, l'etnia...) si giunge alla perdita dei legami solidaristici e, di conseguenza, alla frammentazione della questione sociale in molti e diversi « rivoli problematici ».

Ciò, a maggior ragione, avviene quando si parla della *galère*: « galérer, c'est ne pas savoir comment utiliser son temps, c'est être engagé dans des relations fugaces, chercher un emploi sans vraiment le chercher, être délinquant sans l'être véritablement... La galère est ce qui reste de la vie juvénile lorsque le monde populaire n'est plus organisé autour de l'expérience ouvrière » (p. 111). La rabbia dei giovani emarginati (che non si sentono tali, ma piuttosto « esclusi ») si tra-

duce in rodei con auto rubate, spaccio di droga, guerra per bande: nuove « classi pericolose » o fenomeno legato al tracollo di una società organizzata attorno ad un controllo dal basso?

« A travers la galère, dans toute l'expérience de ces jeunes, c'est la fin d'un monde populaire et d'un mouvement social que l'on peut lire » (p. 137). Così la questione sociale, legata prevalentemente alla esistenza di una questione operaia, si stempera e si trasforma in una proteiforme congerie di elementi indipendenti di microstorie, di vicende singolari su cui va innestato l'intervento puntuale delle politiche sociali.

« Le passage de la question sociale aux problèmes sociaux, l'apparition d'une marginalité urbaine et le développement de l'exclusion ont profondément déstabilisé les politiques sociales traditionnelles... Leur principes sont plus limités et plus pragmatiques. Il s'agit de résoudre les problèmes tels qu'ils se posent, ponctuellement, sans pour cela créer des structures permanentes et lourdes » (p. 199). La politica mitterandiana, dopo aver orientato tutti i suoi sforzi verso la « puntualizzazione » dell'intervento sociale, non sembra aver raggiunto risultati soddisfacenti. Tant'è che oggi, emergendo un *problema sociale* chiaro, identificabile e comune come quello della disoccupazione, riemerge, sia pur dialetticamente, il concetto di *questione sociale*.

Dubet e Lapeyronnie, in chiusura del loro saggio, sembrano quasi prefigurare un cambiamento di rotta, forse persino auspicarlo: « Il importe donc d'accepter ce conflit et de le développer, de le mettre au coeur de représentation politiques, afin de retrouver un processus proche de celui qui fut au principe de la question sociale: l'intégration par le conflit » (p. 238).

Dalla questione sociale ai problemi sociali di nuovo alla questione sociale. È possibile, dunque, interpretare questa evoluzione della società industriale in modo dialettico?

Les quartiers d'exil è un libro ben scritto, rigoroso, sobrio con una certa tenden-

za, semmai, alla sovrabbondanza di sollecitazioni. Per questo, pur nella sua precoce inattualità, esso costituisce un oggetto di studio di fondamentale importanza e, al tempo stesso, una lettura stimolante e gradevole. La bibliografia, ricca ed esauriente, costituisce un ulteriore elemento di interesse e, a quanto mi risulta, è tra le più aggiornate per ciò che riguarda la sociologia urbana di area francofona. L'apparato critico è altrettanto completo. D'altra parte il rigore filologico di Dubet e Lapeyronnie lo ritroviamo in molti tra i contributi pubblicati, dal 1983 a oggi, da Seuil nella collana *L'épreuve des faits* diretta da Hervé Hamon e Patrick Rotman, la quale costituisce, assieme alle omologhe collezioni di Favard e de L'Harmattan, un supporto indispensabile per lo studioso delle evoluzioni delle società industriali.

PAOLO ZOCCHI

URSULA HIRSCHMANN, *Noi senzapatRIA*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 159.

A prescindere dalle considerazioni e dai giudizi di valore che lo rendono prezioso, questo libro è un impressionante documento della capacità evocativa della memoria. Tutt'altro che lastra fotografica passiva, la memoria non si limita a immagazzinare, per così dire, e a riflettere fedelmente l'esperienza già fatta. Essa seleziona e trascoglie, fruga instancabilmente negli ipogei della coscienza e fa rivivere, con lampi improvvisi, al di là e anche contro i freni inibitori dell'individuo, il vissuto.

Ho avuto la ventura di conoscere personalmente Ursula Hirschmann, all'epoca in cui gli Spinelli abitavano non lontano dal Gianicolo e la loro terrazza dava sul verde lucido di quel grande bigliardo che era il parco della Villa Doria Pamphili. Sugli occhi dolcissimi di Ursula calava di tanto in tanto, inatteso, un velo che dava a tutto il viso un'aria trasognata di lontananza. Era forse il fantasma di Berlino che tornava, come nelle pagi-

ne dell'« Infanzia berlinese » di Walter Benjamin — la Berlino imperiale della Porta di Brandeburgo ma anche la quietta, umbratile Berlino del quartiere dei musicisti. Non posso dirmi d'accordo con Cesare Cases che, nell'introdurre questo libro, trova il tono di Ursula autentico a differenza di quello di Benjamin, la cui Berlino sarebbe « passata al filtro della Parigi di Proust ». È chiaro che ricordi e letture non ci lasciano mai. È difficile dimenticare la notazione di Maurice Halbwachs che, arrivando a Londra la prima volta, gli sembra d'averla già vista, avendo a suo tempo letto i romanzi di Dickens. È vero però che il timbro della prosa di Ursula, quando parla, fin dalle prime pagine, di Berlino e della sua infanzia, « felicissima », tocca presto i vertici di una autenticità cui nulla toglie la commozione: « Non ho più conosciuto niente di così puro, e ancora oggi la parola *Heimat* mi fa pensare anzitutto alle buie strade di Berlino Nord, con le case alte e strette, e dentro, la sera, le camere illuminate, dove mio fratello e io andavamo ad ascoltare le parole sulla liberazione dell'uomo e ci lasciavamo guidare da questi uomini dalla morale sicura e disinteressata » (p. 23).

Quando, terminata la guerra, Ursula tornerà a Berlino con il marito Altiero Spinelli, la piena dei ricordi e la forza dei sentimenti saranno così forti da non poter essere condivisi con alcuno, sarà costretta a chiedere a Spinelli di lasciarla sola. Vi sono quelli che chiamerei « luoghi dell'anima » che reclamano la dedizione totale, nel silenzio e nella solitudine. Nessun aiuto potrà venire da altri, dall'esterno; « La rossa Apostelkirche è ancor sempre in piedi alla fine della Genthinerstrasse. Qui lasciami sola, Altiero, sarà presto mezzogiorno ed ho ancora molto da fare fino a questa sera. Tu non devi restarmi accanto, sono io che devo ritrovare tutto. So che vuoi aiutarmi, ma nessuno può aiutarmi. La tua città nata è Roma, tu mi puoi mostrare la casa della tua fanciullezza, ed ancora abita lì la figlia dell'antica portiera, che è così loquace » (pp. 45-46).

Questa ripresa di contatto con le radici non ha nulla del comune sentimentalismo patriottardo. È piuttosto la conferma della propria identità, la riscoperta delle sue basi esistenziali — una dimensione di cui soprattutto i « senzapatria » hanno bisogno. Solo chi ha alle spalle una trama densa di emozioni e di esperienze assolute, nel senso che costituiscono la base di riconoscimento della persona al di là delle banali determinazioni patriottiche o nazionalistiche, può concedersi il rischio, ma anche il lusso, dell'apòlide errabondare che fu già la caratteristica dei « clerici vagantes » medioevali.

Il ritorno ha le sue amarezze. Berlino non è più Berlino, ma neppure la giovane ragazza, piena di sogni e di speranze è più quella: « Così corro io per Berlino — Berlino vale un viaggio — cercando, rimescolando, ordinando, raggruppando — Berlino resta sempre Berlino — no, non è vero. Berlino non è più Berlino, ed anche io non sono più la stessa. Berlino è vento e sabbia e stanchezza; il mio ritmo è diventato più lento; questo è il diventare vecchia. [...] Ora corro e Berlino mi sfugge sempre di più; non la trovo più, mai più; il mondo ha un ritmo più rapido del mio » (p. 47).

Le pagine che Ursula dedica alla sua famiglia d'origine rendono bene l'atmosfera di tesa, raffinata intellettualità della borghesia ebraica berlinese: « Mia madre ci assicurava di amare solo le cose e gli uomini spirituali, le professioni intellettuali, ecc. [...] Un commerciante era un volgarone e un dottore o un avvocato era persona degna di essere accolta in un ricevimento » (p. 51). Ma altrettanto acute sono le pagine in cui viene finemente descritta attraverso rapidi ritratti, spesso non privi di umorismo, la stratificazione sociale, i tortuosi rapporti fra « ricchi » e « poveri », fra quelli che riuscivano a spuntarla nel mondo degli affari e quelli cui andava sempre storta. Al riguardo sono da ricordare le storie parallele dei due zii, Onkel Franz e Onkel Sepp. Benché partiti con le stesse chanches, Franz non ne aveva imboccata

una: era fallito, « fallito ancora prima di morire in un campo di concentramento ». Tutt'altra storia, quella di Onkel Sepp: facile carriera durante la guerra, la prima guerra mondiale; vita brillante; matrimoni magari sbagliati, ma sempre allegri, pieni di verve, di salute e di soldi. E la religione? Che ne era, per il fortunato e brillante Onkel Sepp, dell'antica religione ebraica? Ursula fornisce in proposito qualche rapida notizia: « L'improvvisa pace lo mise davanti a nuovi problemi. Quello della religione l'aveva già risolto nel 1912: per non avere inutili inciampi nella sua carriera di giovane brillante, aveva lasciato la religione ebraica, che non gli significava niente, per diventare luterano, cosa che si addiceva meglio alla sua vita, alla sua lealtà monarchica, alle compagnie che frequentava » (p. 57). Il racconto di Ursula, però, si fa naturalmente più problematico quando passa a considerare i genitori. Soprattutto là dove parla della madre, Ursula assume un tono distaccato — lo stesso tono che assumono spesso coloro che hanno il pudore delle emozioni profonde — la sua pagina si fa dura fin quasi a sfiorare la crudeltà: « Mia madre è morta un mese fa. Non l'ho amata, e per quanto risalga indietro con la memoria, trovo il mio sforzo di essere diversa da lei, e più tardi di proteggere la mia vita, il mio essere diversa da lei » (p. 89).

È qui all'opera un'autoconsapevolezza tragica. È il processo di un io che si vuole totalmente autonomo. Il lento emergere d'una personalità forte, che ha bisogno di sentirsi indipendente dalla famiglia come dalle ideologie, dai legami originari come dai compagni cospiratori, ha un prezzo notevole, gronda sangue, e non solo in senso metaforico. Accettarsi come « senzapatria », cittadini di Berlino ma ancora di più cittadini del mondo, comporta la rescissione di lealtà e vincoli un tempo protettivi ma anche così stretti da sentirsi nello stesso tempo da essi rassicurati e strangolati. La stessa impressione di un'autenticità che si spinge fino all'impietosità si coglie nei ricordi

che più direttamente riguardano il primo marito, Eugenio Colorni, il professore triestino caduto nella Resistenza. Ursula scandaglia il loro rapporto fin nelle pieghe più intime, senza tacere nulla, senza nascondersi dietro alcun vieto moralismo: « La problematica dei nostri rapporti amorosi restò in un primo tempo sommersa dall'entusiasmo dell'accordo in tutti gli altri campi. [...] Si faceva l'amore perché per ragioni più forti di noi si doveva passare di lì [...] ma senza far niente più dei gesti necessari per il compimento. [...] Anche Eugenio aveva letto Lawrence (*L'amante di Lady Chatterley*), e la cosa strana era che tutti e due approvavamo il libro senza tirarne la minima conseguenza per noi. [...] Ripensando con attenzione a com'ero allora, devo dire che mi sentivo sovente agitata da una irrequietezza di fondo che veniva e se ne andava a ondate. [...] In fondo (Eugenio) era stato un po' impressionato dalla mia angoscia [...] gli tornava tutto il suo amore protettivo e non aveva che da consolarmi come si fa con una bambina irragionevole » (pp. 147-150).

Il punto più alto di queste memorie, forse il più doloroso per Ursula è però da ricercarsi nelle pagine finali, esemplari come documento di autocoscienza e splendide come testimonianza di costume che vanno ben al di là del caso singolo. Ursula diventa una signora italiana. La giovane studentessa berlinese rivoluzionaria, la cospiratrice a Parigi, tipicamente sospesa fra amori e complotti, s'accorge qui di scivolare nella tranquillità dolcemente edonistica e smemorata della buona signora borghese. « Dall'ammirare la vita italiana — scrive Ursula — ero passata a parteciparvi. [...] Se medito oggi sul contenuto vero della mia angoscia di quegli anni, arrivo alla conclusione che mi sentivo presa, senza esserne cosciente, nel lento processo di fagocitamento in cui la nostra società — e nel caso mio la società italiana di quegli anni — colloca la donna. [...] Cedevo ad una a una alle tentazioni femminili fondamentali » (pp. 152-154). Ursula si immerge nelle piccole attività d'ogni gior-

no, così sensate, così obnubilanti: la spesa la mattina, la visita al mercato del pesce, fra i colori e gli odori della verdura fresca, dei pesci appena pescati; le chiacchiere al mercato rionale: è il « brodo sociale » del pettegolezzo, questa colla misteriosa che tiene uniti i gruppi primari; il sonnambulismo del quotidiano, che ottunde ma anche aiuta a vivere. L'emorragia cerebrale che colpì Ursula ai primi di dicembre 1975 ci ha privati delle considerazioni sull'ultima, più matura parte della sua vita. Resta questo libro, straordinario frammento e insieme lucido resoconto della formazione di una donna tanto forte da riunire, nel proprio destino, quello di militante e di madre, di moglie e di intellettuale.

F.F.

FEDERICO LA SALA, *La mente accogliente*, Roma, A. Pellicani, 1991, p. 207.

Il libro di Federico La Sala raccoglie nella sua prima metà saggi su Parmenide e Nietzsche — che meritano l'attenzione di vecchi maestri; nella seconda metà, con qualche eccesso icastico (cfr. « L'informazione Filosofica », dicembre 1991), quelle posizioni sono rilette in un'ottica antropologica materialistica, che è convergente con le ricerche ricordate dall'autore (Fachinelli, Watzlawick, Kurt H. Wolff): questa è la parte originale del libro, ma, nel clima filosofico nazionale postheideggeriano, rischia di interessere più gli antropologi e gli psicoanalisti che i « filosofi ».

Contro Severino (cfr. p. 175), l'autore sembra far sua un'osservazione di Alexandre Koyré (*Il tempo*, 1938, tr. in « Il Ponte », maggio/giugno 1988): « ciò che è nel tempo partecipa visibilmente al non essere; è del non essere con il tempo stesso. Cotesta soluzione è seducente al pensiero umano... l'Eleatismo è quasi come una tendenza naturale dello spirito (che non può ammettere che l'essere cangiante e temporale sia l'Essere vero) che si compiace di considerarlo come qualche cosa

di secondo ordine, qualche cosa di inesistente. L'Essere vero deve essere stabile, completo ed immutabile ». « I possenti legami della giustizia parmenidea — scrive La Sala (p. 171-172) — servono proprio a questo: a vincolare, a costringere al gioco e non permettere a nessuno di uscire fuori del campo essere-verità, perché fuori del tutto non c'è nulla... questo è il campo-tavolo da gioco, la ben rotonda sfera dell'essere-verità entro e su cui ancora stiamo a giocare. La volontà di verità che anima i giocatori non è altro che volontà di potenza, di vincere la partita, ma non di smettere di giocare — sempre da capo — nuove partite ». Qui si inserisce l'intervento platonico » parmenideo solo all'apparenza. Egli interviene *solo* sul punto del *discorso veritiero* di Parmenide: / insieme sordi e ciechi, instupiditi, gente che non sa decidersi / da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici / e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino /. Platone separa l'essere dal non essere, l'anima dal corpo, il maschile dal femminile, e assoggetta al primo il secondo, o meglio all'Uno l'altro del *Due della realtà vivente*: abolire il movimento della vita stessa, dentro e fuori della testa dell'uomo, e vincere per sempre si da imprimere al divenire le caratteristiche dell'essere » (p. 185-186).

Lo stesso Marx che « ha potuto individuare un nuovo punto di vista perché ha avuto il coraggio di aprire il cerchio del logos e accogliere quanto gli proveniva dall'esterno, nel momento in cui disconosce la funzione e il ruolo vitale del movimento che spinge sempre più oltre, non si accorge di trasformare il cerchio del logos da luogo di raccoglimento e di riflessione in luogo di autoesposizione dell'Essere-Verità-Assoluto. E, così, non potrà non ricalcare poi, pur se tra tentativi di distinguo, le orme di Hegel, come di Platone, non rendersi conto della *trappola* di Parmenide » (p. 195; e la ripresa dell'interpretazione di Löwith a p. 89).

Il pensiero totalizzante in questa ricerca di atemporalità, di omogeneità mette in atto procedure della « logica simme-

trica », caratteristica dell'inconscio, diversa ma in interazione con la logica analitica: « l'uomo — nella visione di Matte Blanco — è permanentemente intreccio tra due fondamentali modi di essere: l'uno proprio del pensiero che divide, eterogenico, in cui rientra il principio di non contraddizione; l'altro omogeneo e indivisibile che si esprime (eterogenicamente) nel principio di simmetria, un principio omogeneizzante che comporta la identità tra la parte e il tutto, la scomparsa del concetto di relazione e di ogni ordinamento spaziale e temporale. Il risultato è quello di una nuova struttura logica che presenta zone che continuano a uniformarsi ai principi della logica eterogenica e dividente e zone che si conformano ai principi della logica simmetrica » (P. BRIA, *Catastrofi e teoria psicoanalitica del pensiero*, in « Laboratorio Politico », 1981).

Questa bi-logica ci accompagna sempre: nel neonato « non è possibile distinguere la parte formale protocognitiva dalla componente di origine sensoriale... i fantasmi originari si costituiscono dall'insorgere di un sentito causato dalle tensioni somatiche (dispiacere e piacere), che si combina con la cattura delle prime sfumate immagini dell'esterno. Il fantasma come qualità rappresentazionale non tiene conto delle distinzioni relative ai due ordini di processi: è un tipo di realtà psichica in cui gli aspetti formali presenti nell'esperienza coincidono sempre con i caratteri del piacere e del dispiacere ». E pure dopo l'emergere delle strutture tese ad ordinare il mondo « le organizzazioni fantasmatiche insisteranno a reclamare la loro presenza all'interno delle strutture più evolute, e concorreranno a costituire tutte le esperienze del soggetto, dal sogno alle fantasie ad occhi aperti, ai processi creativi ecc., così come stabiliranno invece il loro dominio nei casi in cui si determina la sofferenza psichica » (E. Funari, introduzione a: J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, *Fantasma originario, fantasmi delle origini, origini del fantasma*, 1964, tr. it., Il Mulino, 1988). Allora una mappa di tipo kantiano del passaggio dalla sensibilità all'intelletto tramite l'im-

maginazione comporta — rispondendo peraltro ad alcuni splendidi dubbi del filosofo — che quest'ultima sia vista anche come sede del fantasma, della Phantasie (« lungi dall'annientarla, recuperarla come tale — allo scopo di situarla chiaramente in rapporto al reale — sul piano dell'immaginario nel senso forte dell'Einbildungskraft di Kant », scrive Paul Ricoeur, in « Lettera Internazionale », 1989).

Il pensiero totalizzante, affrontando la struttura logica mista che viviamo, chiude l'esplorazione verso i due versanti nel viaggio conoscitivo: abbiamo da un lato rimozione delle origini materiali del pensiero; dall'altro impossibilità di portare i fantasmi a coscienza.

L'interdetto verso il femminile — tante volte imputato al pensiero idealistico — è pertanto spia del fantasma delle origini che questo pensiero bloccato porta in sé.

Questo è il problema colto nel libro; « da sempre nell'orizzonte antropologico occidentale debolezza pudore infelicità sono state caratteristiche della donna e della femminilità, e proprio per questo hanno subito l'ostracismo e non sono state mai considerate come possibili parole del linguaggio filosofico... fuori dalla porta del dicibile ogni elemento che potesse perturbare il funzionamento della macchina mondo ed ego-logica, l'esito è stato che Narciso (l'uomo) ed Eco (la donna) sono costretti da sempre allo stesso destino — non riuscire a venire fuori dallo stadio della riflessione egoica e non incontrarsi mai » (p. 15). Anche Nietzsche e Freud — che vanno pensati insieme — infine cadono in questo vortice: entrambi infine restano nella gabbia di Edipo, entrambi diventano « un padre che desidera il potere per sempre e nega il figlio che pure ha voluto, che dà la vita e la toglie, il Padre-Dio » (p. 164).

« La questione — osserva l'autore nel saggio dedicato a Fachinelli — non è solo e più psicanalitica, mette in discussione la psicanalisi e l'antropologia fondata su di essa, è una chiave per svegliarsi dal sonno della ragione imperialista e narcisista che sogna *dov'era l'Es, deve divenire l'Ego* (Freud)... la ridefinizione del

rapporto tra veglia e sonno è nel programma di Freud, ma oltre egli non è mai andato, resterà per lo più confinato entro le coordinate cartesiane a riguardo. La sua attenzione rimarrà fissamente legata alla *censura* e non verrà mai più fuori dalla logica oppositiva ».

Qui la parte propositiva del discorso di La Sala: « si tratta di ristrutturare la coscienza: trasformare una coscienza chiusa in una coscienza aperta. Il fulcro di questo movimento è individuato in una disposizione della coscienza caratterizzata dall'*accoglienza* e non dalla *vigilanza*... *accogliere: femminile*... la coscienza facendosi accogliente fonde, e libera energie sia nello stato di veglia sia nello stato di sonno, sia in direzione dell'inconscio sia in direzione dell'ignoto. Contemporaneamente scompare l'assolutezza l'onnipotenza di quella modalità della coscienza che conferisce un privilegio generalmente sovrano alla difesa, ed emergono dal buio *altri* modi di *abitare* che soltanto superficialmente possono essere accostati a quelli concepiti dalla difesa » (p. 141, 150).

La « soluzione » giunge quindi chiara, rischia però di essere opposta e simmetrica a quella della tradizione idealistica: questa fenomenologia precategoriale, che assicura una assoluta dimensione comunicativa, finisce con l'abolire le distinzioni del pensare, dopo aver criticato quella tradizione per averle ignorate.

Piuttosto è da chiedersi se l'autore — che ne ha certo la capacità storiografica e teorica — non debba tracciare il profilo di un'altra tradizione che non ignora il mutamento, la materia, il femminile (cfr., in questo libro, Feuerbach contro Marx): metterà così pure alla prova la posizione ora raggiunta.

ETTORE TANZARELLA

GIORGIO PENZO, *Nietzsche allo specchio*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 240.

L'autore presenta in maniera chiara la vicenda umana e filosofica del grande

Nietzsche partendo da un punto di vista nuovo, usando cioè la prospettiva propria della filosofia dell'esistenza. In questo modo può sviluppare un suggestivo gioco di specchi fra la « vita come pensiero » e il « pensiero come vita », che sono anche i titoli delle due parti di questo volume. La ricostruzione del percorso biografico nietzscheano vede sostare l'attenzione di Penzo sugli episodi chiave della vita, nell'intento di chiarificare quale significato questi passaggi assumano non solo nell'esistenza personale del filosofo, ma anche nel suo pensiero e nelle tappe che ne segnano lo sviluppo poderoso e il tragico, inesorabile declino. In questo modo l'infanzia è rivisitata mettendo in rilievo la figura paterna e il sincero amore del giovane Nietzsche per la musica, ricordandone le precoci domande e i primi dubbi di carattere religioso, mentre il periodo dello studio universitario è ricostruito seguendone lo spostamento da Bonn a Lipsia per seguire il maestro Ritschl, fra gli interessi per la filologia classica e la determinante lettura di Schopenhauer. L'insegnamento universitario a Basilea vede invece dividersi Nietzsche fra la carriera di stimato filologo e la crescente consapevolezza della sua missione filosofica, attraverso amicizie con notevoli personalità intellettuali dell'epoca quali Overbeck, Bachofen e Burckhardt. Particolare attenzione è dedicata alla vicenda dell'amicizia di Nietzsche con Wagner, ricordata nel suo sorgere ed analizzata nelle varie progressive fasi che porteranno all'inevitabile, definitiva rottura. Si spiega in che modo la personalità di Nietzsche si sia legata al mondo di Wagner e della moglie Cosima, e per quale motivo il suo stesso sviluppo umano ed intellettuale lo abbia portato alla rottura di questo stesso rapporto, poi in parte recuperato sul piano letterario. Dalla vicenda Wagner Nietzsche esce diverso come uomo e come filosofo; la fase successiva della sua vita è segnata da numerosi viaggi e dalla consapevolezza della propria diversità intellettuale, in un percorso crescente di approfondimento e di rafforzamento filo-

sofico, all'orizzonte del quale comincia a profilarsi la lunga ombra della demenza. Agli ultimi anni di Nietzsche, quelli tanto discussi della follia, Penzo dedica un capitolo molto importante del suo lavoro in cui, accanto alle ricostruzioni cliniche della vicenda, si analizzano criticamente le numerose ipotesi esplicative che nel corso degli anni sono state avanzate dagli studiosi, fornendo quindi un quadro della vicenda preciso e circostanziato.

Conclusa la prima parte, incomincia quella più strettamente filosofica, dove le più affascinanti tematiche nietzscheane sono indagate, analizzate e infine spiegate attraverso la lettura dei testi chiave, mettendone in luce i diversi piani di significato e liberandole dalle numerose storture e dai troppi fraintendimenti di una critica talvolta decisamente superficiale. Dottrine note, ma tutt'altro che facili come quella dell'*eterno ritorno* dell'uguale o del *super-uomo*, sono spiegate e restituite alla riflessione filosofica in tutta la loro profondità. Lo stesso dicasi per la concezione della *verità* e della *fede come rischio* e per il passaggio cruciale del *nichilismo*. Si ricostruisce anche il triste tentativo di appropriazione della filosofia nietzscheana da parte dell'ideologia nazista e si chiarisce definitivamente la assoluta lontananza del suo pensiero autentico dalle farneticanti ideologie nazionalsocialiste. Anche questo va riconosciuto come merito a Giorgio Penzo: nel suo libro il pensiero di Nietzsche viene « denazificato » una volta per tutte. Il quadro complessivo proposto dal volume così si completa ed il gioco degli specchi contrapposti restituisce ai lettori un'immagine più nitida e completa di Nietzsche uomo e filosofo; il rapporto imprescindibile e costante fra la sua vita e il suo pensiero si anima di reciproci, fruttuosi richiami mentre la coraggiosa ricerca del sapere conferisce al protagonista di questo vero e proprio « romanzo intellettuale » una grandezza che ricorda quella degli antichi personaggi sofoclei.

LUCA CRISTELLON

SIMONETTA TABBONI, *Costruire nel presente, le giovani donne, il tempo e il denaro*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 169.

Simonetta Tabboni, l'autrice di questo libro, si occupa di sociologia del lavoro e dell'educazione e negli ultimi anni ha svolto numerose ricerche sull'analisi dei tempi e degli spazi sociali nella società industrializzata.

Il testo è dedicato all'analisi del rapporto che le giovani donne instaurano, all'interno del loro tempo quotidiano, con la « sfera pubblica » della vita, con lo studio, il lavoro e il denaro.

I dati rilevati con questa ricerca, svolta tra il 1986 e il 1989, sono stati raccolti attraverso interviste in profondità rivolte ad un campione rappresentativo di 100 ragazze di Milano di età compresa tra i 16-25 anni.

La ricerca si suddivide in tre parti: l'ambito teorico, l'analisi della dimensione temporale e l'analisi della concezione del denaro.

La prima parte dell'opera è dedicata all'impostazione teorica della ricerca e prende in considerazione i precedenti studi sull'esperienza temporale.

La seconda parte della ricerca è incentrata sulla dimensione temporale attraverso i resoconti delle interviste.

L'autrice, all'interno dell'organizzazione quotidiana dello studio e/o del lavoro, individua quattro modi diversi di vivere il quotidiano: l'attivismo, il « tempo rubato », la padronanza del tempo e la presentificazione.

L'attivismo consiste nell'affrontare il tempo quotidiano con un notevole numero di imprese concrete, in modo da ottenere un appoggio di fronte alle incertezze e ai dubbi. Altre ragazze considerano il tempo quotidiano, dedicato al lavoro renumerato, come un « tempo rubato ». Esse si sentono espropriate dal loro tempo perché il lavoro è visto come uno strumento di oppressione, di sfruttamento o costrizione che non offre alcuna gratificazione né sociale né personale.

Una minoranza di ragazze afferma di

considerarsi « padrona del proprio tempo », sostenendo la priorità delle proprie norme temporali rispetto ai tempi naturali o « sociali ». Nel campione analizzato è emerso un certo numero di ragazze che vivono il quotidiano nei termini di una « presentificazione ». Si tratta, prevalentemente, di ragazze disoccupate che svolgono attività lavorative precarie, occasionali, coniugando così il tentativo di far passare il tempo senza attribuirgli valore e ricavandone scarse giustificazioni quotidiane.

Nella terza parte della ricerca S. Tabboni esamina il fattore denaro, partendo da considerazioni teoriche e facendo esplicito riferimento a Georg Simmel fino a giungere all'analisi femminile del denaro.

Il lavoro esposto in questo libro evidenzia un modo di interpretazione alternativo di considerare e di vivere la modernità.

L'interpretazione femminile della modernità è originale e più ricca di prospettive di evoluzione, di sviluppo e meno unidimensionale di quella della cultura prevalente.

Il contributo di questa ricerca risiede nell'aver posto in rilievo un percorso nuovo, alternativo nel panorama culturale contemporaneo, nel quale le giovani donne si impegnano nella ricerca di un equilibrio, all'interno della modernità, tra la logica strumentale (monetaria) e la logica degli affetti, tra la razionalizzazione e la soggettivazione, tra il tempo oggettivo, quantitativo e il tempo soggettivo, qualitativo.

A mio avviso sembra emergere dalla ricerca in questione una indicazione, e cioè che la nuova soluzione, la via percorribile, a fronte dei conflitti dell'età contemporanea, proviene proprio dall'universo femminile, sempre oggetto nei tempi passati di critiche e pregiudizi; un mondo privato della possibilità di emergere, dominare, sottovalutato e svalorizzato, posto ad un livello di inferiorità dal quale si credeva non potessero provenire idee creative, alternative a quelle del mondo del potere maschile.

Ed ecco invece che le giovani donne mostrano ed esprimono capacità superiori, in qualità, di adattamento al mondo conflittuale della modernità.

Le giovani donne che hanno fatto il loro ingresso nel mondo della cultura predominante, « reduci » da condizioni di subordinazione, hanno elaborato un modo diverso, nuovo di affrontare la realtà della vita, senza nulla tralasciare od escludere. Esse cercano di evitare le decisioni che separano da ciò che potrebbe restare unito. La maggior parte di esse non assegna una importanza prioritaria all'una o all'altra sfera esistenziale, ma tende a mantenere in continuo rapporto i diversi interessi, le esigenze di mondi opposti, ricercando, senza tregua, i termini di un equilibrio sempre precario tra i due poli esistenziali.

In questo grande tentativo, in questo profondo impegno, il presente assume una straordinaria importanza, emerge come l'unica dimensione temporale che permette l'affermazione e la convivenza di istanze opposte.

Le ragazze privilegiano il presente come uno spazio adatto alla riflessione, all'autoconsapevolezza, vissuto con un'etica del lavoro molto esigente, come territorio di attività instancabile.

Per quel che concerne il rapporto che le giovani donne stabiliscono con il denaro, c'è da sottolineare la testimonianza del costante impegno nel far convivere la logica strumentale, monetaria e la logica degli affetti.

In questo contesto è degno di ammirazione il tentativo di voler tenere insieme la « filosofia del denaro » e l'attivazione degli scambi interpersonali, l'astrazione e la concretezza.

Le ragazze considerano il principio del denaro quale strumento inadeguato ad esprimere i propri bisogni, interessi, come una minaccia di dissoluzione.

Una nota degna di rilievo è costituita dall'importanza che esse attribuiscono al dono, il quale rappresenta una ulteriore testimonianza, una doppia lealtà nei confronti di mondi contrastanti. Lo scambio del dono, pratica sociale molto anti-

ca, ben lungi da « apparentare » le giovani donne ai primitivi, sembra esprimere forme culturali moderne che sviluppano tutti quegli elementi rilevanti trascurati nei primi stadi della modernità.

A mio avviso è ormai obsoleta ed anacronistica l'idea cardine della modernità che si identifica con la logica del denaro e della razionalità strumentale, e come afferma A. Touraine, non è più possibile sostenere la tesi che considera il processo di modernizzazione come il passaggio dalla religione alla ragione.

Il vissuto delle giovani donne contribuisce a ridefinire i contorni di una cultura che mantiene in costante tensione i valori opposti, senza dissociarli, e rifiuta la semplificazione del trionfo di un solo principio.

È dalle conclusioni di quest'opera di Simonetta Tabboni che emerge la speranza di un nuovo modo di vivere per affrontare il mondo sempre più differenziato al suo interno, e costruire in esso un presente che potrà realizzarsi compiutamente nel futuro.

ANNA MARIA APICELLA

SIMONETTA TABBONI, *Norbert Elias - un ritratto intellettuale*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 310; FRANCO CASSANO, *Partita doppia*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 146.

A dispetto del sottotitolo, che promette un « ritratto intellettuale » e che richiama alla lettera lo studio dedicato negli anni '60 da Reinhard Bendix e Max Weber, il libro di Simonetta Tabboni colloca meritoriamente la figura di Norbert Elias nel contesto sia storico che immediatamente ambientale, ossia nel quadro familiare e comunitario in cui il sociologo ebreo tedesco si è trovato a vivere. Ogni altra impostazione sarebbe riuscita quanto meno paradossale, visto che Elias non si stanca di criticare il « pensiero dicotomico » e la tendenza a produrre libri attraverso altri libri, trascurando i riferimenti empirici e i dati non

libreschi di cui è intessuto il quadro sociale in cui l'attività intellettuale, come del resto le altre attività umane, viene quotidianamente svolgendosi. È vero — come nota l'autrice — che « nella vita di Elias l'opera occupa il primo posto: la costruzione della sua teoria della società, le risposte agli interrogativi da cui nascono le ricerche che della teoria si presentano come continue applicazioni, costituiscono un impegno metodico e appassionato che lo accompagna dalla prima giovinezza alla vecchiaia più avanzata » (p. 31).

Ciò non significa, tuttavia, che non si avverta o che sia del tutto trascurabile il peso delle circostanze esterne, dalla socializzazione primaria nel senso del gruppo familiare alle esperienze, non sempre positive, della sua vita professionale. È, anzi, uno degli aspetti più riusciti e convincenti di questa monografia l'intento di mostrare come vocazione individuale e ambiente culturale e sociale interagiscano e finiscano per condizionarsi a vicenda. La stessa concezione fondamentale di Elias, quella che regge tutto l'impianto del suo pensiero e che giustifica le sue ricerche, vale a dire il concetto di uomo come essere interdipendente, condizionato da un orizzonte temporale specifico ma ben lontano da qualsiasi immagine di *homo clausus*, è vista dall'autrice come la coerente teorizzazione di un'esperienza essenzialmente autobiografica.

Non credo che si possa dire per questo che Elias riduce il pensato al vissuto, storicizzando il momento teorico al punto da perderne di vista l'autonomia quanto meno relativa. È un fatto che Elias è soprattutto portato a studiare fenomeni collettivi, come il carattere nazionale dei tedeschi che gli appare singolarmente « sfocato », il problema della violenza e del suo controllo, il terrorismo, considerato, a mio parere a torto, come un fenomeno sociale di pura regressione, per giungere, al termine della sua lunga carriera di studioso, ad elaborare, come contributo positivo, il concetto di « figurazione », non solo, a giudizio di Elias, fondamentale chiave esplicativa dei

fatti e dei comportamenti sociali, ma anche strumento prezioso per la « ricomposizione delle dicotomie concettuali ». « Lo sforzo che gli studiosi di scienze sociali — chiarisce molto bene la Tabboni — devono compiere oggi per superare i presupposti e i metodi di ricerca tipici della tradizione dualistica sono imponenti, simili a quelli che gli studiosi delle scienze naturali hanno dovuto compiere nel mettere in moto quella che è stata poi chiamata rivoluzione scientifica. Il nocciolo di questo sforzo consiste in un'ulteriore presa di distanza rispetto all'oggetto della conoscenza e nell'adozione di modelli di pensiero processuali » (p. 96).

Di fronte alla consueta impostazione della ricerca, che in sociologia tende a porsi come imperniata sull'individuo oppure, alternativamente, sui fatti sociali come fenomeni collettivi, tanto da fare dell'individuo un mero epifenomeno, Elias rifiuta entrambe le impostazioni. Convinto che « le forme e strutture della psiche umana e quelle delle diverse società storiche sono strettamente interdipendenti » (p. 99), egli propone un approccio integrato che è nello stesso tempo « psicogenetico » e « sociogenetico ». Per questa via, ritiene di poter superare il « pensare dicotomico » e le sue aporie. Con questa sintesi viene garantito un fondamento teorico alle ricerche sul « processo di inciviltamento » e nello stesso tempo Elias ritiene di offrire alla sociologia una nuova prospettiva insieme con gli elementi fondamentali per la costruzione di un nuovo paradigma.

L'autrice ha la mano felice nello scegliere, a titolo d'esempio della nuova impostazione, lo studio che Elias dedica a Mozart. Psicogenesi e sociogenesi sono qui al lavoro. Trattando di Mozart, Elias distingue e fa interagire i « tratti unici », vale a dire la straordinaria capacità di sublimazione, le esigenze universalmente umane — bisogno d'amore e di riconoscimento — e le caratteristiche sociali del particolare contesto storico. A dimostrare l'inscindibilità degli aspetti individuali e di quelli sociali nel personaggio Mozart, Elias fa ricorso a concetti da lui intesi in

senso nuovo e talvolta originale, come *habitus*, che viene attualmente assai usato da Pierre Bourdieu, identità, cultura, e altri.

Resta però in piedi la questione, già adombrata da Ernst Bloch in *Spirito dell'utopia*, dell'*indeducibilità del genio* rispetto alle circostanze del mondo esterno; la non riducibilità delle sue « produzioni » individuali al sociale, la sua capacità di sovrana trascendenza. Per Elias invece « il fuoco dell'analisi è prevalentemente diretto [...] sulla possibilità di dimostrare che i mutamenti strutturali, cioè della trama delle interdipendenze, si verificano "contemporaneamente" al modificarsi della struttura della persona delle classi superiori e delle forme del potere politico, che *psicogenesi* e *sociogenesi* si compiono *insieme* » (p. 183; corsivo nel testo). Nessuna meraviglia, dunque, che Elias descriva la dinamica del « processo di incivilimento » analizzando i libri delle buone maniere e della buona creanza, vale a dire quei « galatei » che dal '700, tenendo presente come termine comparativo e termine normativo la « società di corte », si diffondono rapidamente in tutta l'Europa. Allo stesso modo Max Weber, i cui concetti di razionalità e di « libertà dai valori » sono singolarmente fraintesi da Elias, studiava i manuali del buon cristiano per costruire il suo « tipo ideale » dell'etica protestantica. L'ampia ricerca di Elias, che l'analisi di Simonetta Tabboni rende con grande efficacia pur indulgendo a qualche invenzione linguistica non del tutto necessaria (si veda l'avverbio « doveristicamente » a pag. 53), si riassume, al termine della sua parabola, in un meticoloso, ragionato attacco frontale contro ogni impostazione individualistica, più o meno surrettiziamente elitaria.

Antitetica è la posizione che si ricava dal libro di Franco Cassano. Anche questo sottile cultore di sociologia della conoscenza riconosce e, anzi, dimostra l'impossibilità di ricondurre atteggiamenti e comportamenti umani al quadro rigoroso di una sorta di contabilità semplificata, in cui razionale e irrazionale si

fronteggiano senza sbavature. Ma all'eccezione e allo straordinario viene riservato qui uno spazio e viene concesso un riconoscimento che per Elias sono semplicemente improponibili e vanno negati sia dal punto di vista scientifico che da quello morale. In proposito Cassano giunge presto al paradosso. « All'ebraismo — scrive — spetta il merito di avere elaborato la trasformazione della meschinità del risentimento nella nobiltà dell'indignazione morale. Il vittorioso, l'uomo nobile e aristocratico è colpevole: contro di lui viene indirizzato il risentimento dei deboli, dei malati, dei meno dotati » (p. 37). Fra l'eroe che si gusta il riposo della vittoria — il « giusto riposo del guerriero » — e il cameriere che lo spia dal buco della serratura, la bilancia del giudizio morale dell'autore sembra pendere con decisione dalla parte del primo. Ciò che conta è il grand'uomo, *der Mensch*, l'uomo vero, non il *Luft Mensch*, o uomo d'aria, inconsistente, pura e strame della storia: « la grandezza continua ad esserci, ma una sottilissima omertà la rende invisibile, continua ad essere riconosciuta, ma non può essere nominata » (p. 39). Ma sarebbe troppo facile contrapporre la storia — la storia storica, fatta dagli eroi — al quotidiano, che pure ne è il presupposto, o, se si vuole, la materia prima.

L'autore ha ragione di sottolineare il carattere comunitario dei primi discepoli di Gesù, che avevano « tutto in comune ». Ma non si può dimenticare che Gesù non crea un movimento. Le sue chiamate sono sempre individuali, mai collettive. È vero che la fedeltà totale alla causa, la fedeltà assoluta alla vocazione è ciò che fa diverso l'eroe dall'uomo comune, che ne consacra la distanza. « Questa distanza — nota l'autore con indubbia finezza — la si esperisce anche attraverso quella spiacevole sensazione che i grandi uomini danno di (voler) appartenere a tutti e quindi a nessuno, quell'abitudine all'asimmetria delle attenzioni per cui accade che mai uno che viene guardato da tutti riesca a ricambiare quegli sguardi » (p. 29).

Le pagine che l'autore dedica, con una ricca offerta di riferimenti anche letterari, alle nevrosi odierne, quando l'individuo appare lacerato da due forze che sono all'opera dentro di lui e che letteralmente lo scindono e lo condannano alla penosa immobilità della paralisi interiore, sono di grande interesse e non si sottraggono al fascino che induce a scrivere: « c'è una schizofrenia da raccomandare come una medicina », quasi come il veleno che dà la morte ma anche la vita. A dispetto di tutti i riduzionismi e ai tentativi di imbrigliarne le iniziative e condizionarne la fondamentale indeterminazione, il mondo dell'individuo resta un mondo misterioso, che suggerisce all'analista sociale la modestia. Si danno costituzioni politiche così ingenui da perseguire come un dovere civico il perseguimento della felicità. Ma la lotta per la felicità, contrariamente a quanto sembra ritenere l'autore, non ha da essere necessariamente a somma zero. Altrimenti, la « pursuit of happiness » rischia di diventare la « pursuit of loneliness » — la ricerca della felicità si riduce alla ricerca della solitudine.

F.F.

RICK TILMAN, *Thorstein Veblen and his Critics*, Princeton University Press, Princeton, 1993, pp. 288.

Rick Tilman è professore di economia nell'Università del Nevada a Las Vegas e da anni si è fatto promotore di studi e ricerche intorno alla controversa figura di Thorstein Veblen. Questo suo ultimo volume costituisce un valido contributo alla comprensione di Veblen attraverso le critiche cui è stato sottoposto. Mi sembra però che non sia sufficientemente vebleniano né in spirito né quanto ad ampiezza. Forse vi è in esso un eccessivo tatto diplomatico accademico. Tilman afferma in apertura esplicitamente e — va da sé — legittimamente che il suo libro si impernia sull'« economica politica ». Resta però il fatto che Veblen aveva anche una mente filosofica di prim'ordine. La sua conoscenza di Hegel e Marx

non era derivativa. Specialmente per quanto riguarda Marx, i suoi rilievi critici sono eccezionali se si considera che i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e i fondamentali *Grundrisse* non erano ancora stati pubblicati.

Tilman vede essenzialmente in Veblen un radicale. Ma, che tipo di radicale? A quale scuola di radicalismo apparteneva? Certamente non era marxista. Tilman osserva correttamente che « ciò che in primo luogo distingueva Veblen dai marxisti era il fatto che i precedenti intellettuali che fornivano i più importanti principi organizzatori del suo pensiero erano Charles Darwin e i socialisti visionari americani come Edward Bellamy » (p. 114). Non so se sia ammissibile liberarsi della tradizione socialista americana, per quanto debole e gracile essa sia, con l'etichetta, generale e generica, di « visionarismo ». Tilman non riesce a menzionare la ragione cruciale per la quale Veblen non può essere considerato un marxista e neppure un hegeliano, vale a dire la concezione dello sviluppo storico. La storia, secondo Veblen, non è, né può essere, *teleologica*. Non muove e non si sviluppa secondo un piano — sia esso mondano, come in Condorcet, o providenziale, come nella *Città di Dio* di S. Agostino. Il progresso non è una fatalità cronologica. Lo sviluppo storico non ha alcuna giustificazione o spiegazione automatica interna. Non è altro che un processo cieco e cumulativo che non garantisce alcuna visione superiore o disegno ideologico. Da questo punto di vista, lungi dall'essere un « socialista visionario » (*visionary socialist*) oppure un progressista liberale o ancora un radicale utopista, Veblen è semplicemente e duramente un realista. Ciò non significa che Veblen fosse un feticista della pura obiettività, benché pretenda, qua e là, ma in modo trasparentemente ironico, di essere eticamente neutro e scientificamente obiettivo. È del tutto consapevole che l'obiettività scientifica assoluta è un mito e che la ricerca scientifica, in ogni campo, ha bisogno di un preciso punto di vista preliminare o, come oggi si preferi-

sce dire, di una opzione meta-teorica. A questo riguardo, Veblen non solo offre un esempio importante di impostazione multi-disciplinare, se non di un atteggiamento post-disciplinare che chiama in causa quello che potremmo definire un « patriottismo di disciplina » riduttivo. Egli mostra anche che gli scienziati devono prendere posizione su problemi specifici pur rifiutandosi di venire coinvolti praticamente, ossia in termini organizzativi. Mitchell, citato da Tilman (p. 117), comprende il temperamento ironico, talvolta sardonico, di Veblen, ma, come molti altri commentatori, non riesce a scorgerne le serie implicazioni, vale a dire, non vede i valori che stanno dietro alla prospettiva generale di Veblen. Sugerire che un tale uomo sarebbe « limitato » da un qualche tipo di « pragmatismo originario » (*native pragmatism*) temo che rischi di ammontare ad una diffamazione. Le critiche metodologiche fatte in generale valere contro Veblen dagli economisti istituzionalisti sembra che impressionino Tilman, ma sono lontane dal riuscire soddisfacenti o anche solo accettabili. Tendono per lo più a preferire il « cauto empirismo », per usare la frase di Tilman, alle « pretese dogmatiche » (*dogmatic claims*; p. 117). Non sembra però che si rendano conto come in ogni ricerca scientifica sia il « contesto di scoperta » che il « contesto di validazione » siano necessari. Non sono d'accordo con Tilman quando, riferendo l'opinione di Mitchell che riduce la teoria dei prezzi di Veblen, basata essenzialmente sui canoni irrazionali dell'emulazione di status e dello sciupio vistoso, ai « normali termini della teoria della domanda e dell'offerta » (p. 118), scrive che « l'iconoclasta Veblen era, nonostante tutto, capace di usare l'apparato analitico e concettuale dell'economia neoclassica in un modo accettabile a un eminente economista molto più vicino all'ortodossia neoclassica ». Ciò sembra voler dire che, a dispetto della sua critica vitriolica dell'economia neoclassica come « scienza non evolutiva », Veblen era dopotutto un economista decente e meritava, se non la

promozione a pieni voti, almeno la sufficienza.

La differenziazione fra la critica di Veblen formulata da Talcott Parsons e quella di Robert K. Merton è sottile e istruttiva. Correttamente Tilman osserva che la relativa trascuranza di Veblen da parte degli scienziati sociali americani può essere attribuita, almeno in parte, alla convinzione di Parsons che « Max Weber aveva detto tutto ciò che Veblen aveva detto, e lo aveva detto meglio » (p. 170). Occorreva soggiungere, contro l'opinione di Parsons, che il Weber parsoniano era « mutilato » da uno strano *embargo* intellettuale per cui tutto il suo angosciato dialogo e confronto con il materialismo storico e con Marx era semplicemente ignorato. Tilman limita le sue osservazioni al fatto che Parsons « aveva confuso due teorie che sono sostanzialmente differenti non riuscendo a distinguere la teoria dell'élite del potere di C. Wright Mills dall'ipotesi della classe dominante di Veblen » (p. 170). La posizione di Parsons come difensore coerente dello *statu quo* è esposta da Tilman in termini persuasivi. La critica di Veblen da parte di Parsons è totale — il che non stupisce. Al contrario, secondo Tilman, l'atteggiamento di Merton verso Veblen è più selettivo. Tilman cita con approvazione il fatto che Merton cerchi in Veblen concetti e intuizioni da utilizzare nella sua « analisi funzionale », come se la teoria sociale potesse crescere attraverso una pura e semplice accumulazione di materiale teoretico, indipendentemente dal contesto storico. In effetti, c'è un prezzo da pagare per la « Mertoniana abilità nell'uso giudizioso di concetti vebleniani » (p. 175). È la destoricizzazione del pensiero di Veblen. Ciò è inevitabile, ma Tilman è disposto a dare a Merton il beneficio del dubbio. Scrive: « Era nella separazione di Merton fra struttura e funzione che egli, forse senza volerlo (*perhaps unwittingly*), diventò uno dei critici di Veblen » (p. 175; *corsivo mio*). Nessuna meraviglia che, poche pagine dopo, Tilman sia costretto ad affermare l'ovvio con l'aria di chi faccia una sco-

perta: « Tuttavia, trattando Veblen come un funzionalista, Merton si permise di ignorare la portata politica della sua opera » (p. 177). Ma questa è tutt'altro che un'auto-indulgenza personale. È una conseguenza strettamente teoretica. Tilman alla fine lo riconosce: « L'enfasi di Merton sulla funzione piuttosto che sulla struttura divenne il marchingegno per privare Veblen del suo nucleo radicale e da ultimo per rendere la sua opera conservatrice » (p. 177). Il Merton « amichevole » si rivela così più pericoloso e fuorviante del « nemico » Parsons o dei « riduzionisti » David Riesman, Daniel Bell, e così via.

Una forma particolare di « riduzionismo » è quella linguistica. Verso la fine del suo libro Tilman cita l'opinione dell'inglese John Hobson, noto autore di uno studio sull'imperialismo, il quale riteneva che la *Teoria della classe agiata* « avesse attratto molti lettori ma avesse nello stesso tempo sofferto la perdita di una seria attenzione intellettuale a causa di un generale tono di ironia espresso in parte da formalismi linguistici » (p. 284). Nessun dubbio che le frasi allusive, polisillabiche e dal suono latineggiante, se non proprio ciceroniano, di Veblen abbiano potuto divertire molti lettori. Sembra tuttavia a me piuttosto strano che una critica siffatta debba venire dall'ambiente accademico inglese in cui le manovre e contromanovre verbali sono una quotidiana occupazione di mortale serietà.

Tilman osserva, infine, giustamente che allo scopo di cooptare Veblen nella corrente ortodossa del pensiero sociale « egli viene trasformato da critico radicale del capitalismo in un difensore progressista o "liberal" del capitalismo riformista » (p. 263). Naturalmente, che cosa « reform capitalism » voglia effettivamente dire resta da chiarire. In generale, penso che questo libro sia troppo rispettoso nei confronti dei critici di Veblen. Specialmente gli economisti ricevono un trattamento deferenziale forse non del tutto meritato. D'altro canto, si può onestamente apprezzare la difficoltà del

compito di Tilman. Più che un economista in senso tecnico, Veblen andrebbe considerato, se non un sociologo generale, un pensatore sociale nel senso classico, ossia un pensatore che, partendo da un'intuizione puramente personale, ha sufficiente coraggio intellettuale per tradurla in una proposizione intersoggettivamente vincolante. In questa prospettiva, Veblen sfugge alle ristrette definizioni correnti sia scientifiche che politiche. Mentre non è un filosofo né un economista né un sociologo dell'ufficialità, è ancor meno un radicale, anche se mi piacerebbe definirlo come l'ultimo dei *muckrakers*, o critici sociali « raccoglitori di fango ». Ma la grande maggioranza dei *muckrakers* erano dei moralisti, se non dei predicatori. Veblen non è un moralista e non desiderava e non pensa, del resto, che sia possibile cambiare intellettualisticamente il mondo. A questo riguardo, rendere giustizia a una figura così complessa è estremamente difficile.

Nella « prefazione » al suo libro Tilman scrive che « probabilmente saranno pochi a pretendere che egli (Veblen) sia paragonabile a Marx o a Weber » (p. XVII). Mi permetto di ritenere che, nei loro modi differenti e anche antitetici, Marx e Weber rientrano perfettamente nel modello dello *Herr Professor* tedesco. Non solo Veblen è ad essi paragonabile, ma è a loro superiore. Comprende la natura della tecnologia e il suo impatto sui rapporti di produzione meglio di Marx. Inoltre, come ho più sopra rilevato, vede e critica in maniera definitiva in Marx la persistenza di una concezione teleologica della storia che alla fine confonde « teleologia » e « teologia ». Con riguardo a Weber, il concetto vebleniano di razionalità è meno lineare e più realistico rispetto agli effettivi processi sociali, burocrazia compresa. Weber esercitò un'influenza decisiva nella formulazione del famoso articolo 48 della Costituzione della Repubblica di Weimar, il « Diktatur Paragraph », che doveva rendere possibile l'avvento legale di Hitler al potere. Il valore predittivo di alcune proposizioni di Veblen è eccezionale. Va dallo sfrut-

tamento delle tendenze sportive delle masse a favore dei dittatori moderni all'alienazione degli individui attraverso i comportamenti del consumo irrazionale, anticipando così la critica puramente culturale e psicologizzante della « Scuola di Francoforte » di Max Horkheimer e di Theodor W. Adorno. Di più: in un'epoca in cui il mito del progresso inevitabile era assai popolare, sulla base di una de-

scrizione realistica e di una interpretazione singolarmente penetrante della società americana e del suo sistema industriale, Veblen era in grado di anticipare con una precisione impressionante il pessimismo dei nostri giorni e il disagio, la mancanza di punti di riferimento dell'era post-ideologica.

F.F.

democrazia e diritto

trimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

numero 3, 1993

Sommario

Tecnocrazia e democrazia

IL TEMA

Lo spazio della democrazia

- Cornelius Castoriadis, *L'impossibile tecnocrazia*
Pietro Barcellona, *Diritto e politica fra dominio della tecnica e cultura*
Fabio Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*
Claude Lefort, *L'indeterminazione, qualità della democrazia*
Vincenzo Sorrentino, *La neutralizzazione della verità nella politica contemporanea*
Domenico Losurdo, *Democrazia delle élite o bonapartismo soft?*
Lorenzo Cillario, *Dalla fabbrica internazionale nelle menti*
Gabiella Paolucci, *Nuove tecnologie produttive: nuove libertà?*

LA QUESTIONE

Le facce della tecnocrazia

- Carmelo Ursino-Antonio Cantaro, *L'antiparlamentarismo tecnocratico*
Giorgio Cremaschi, *La grande burocratizzazione*
Michele Taruffo, *Il modello burocratico di amministrazione della giustizia*
Alberto Abruzzese, *L'avvento dei new media*
Guglielmo Ragozzino, *Un modello di capitalismo « noioso »*
Piero Di Siena, *La Confindustria tra Tangentopoli e ambizioni egemoniche*
Isidoro Davide Mortellaro, *Tecnocrazia nell'Europa di Maastricht*

ARGOMENTI

- Alfredo Salsano, *Imprenditori e managers. Schumpeter, Keynes e i destini corporativi del capitalismo*
Joseph A. Schumpeter, *Il futuro dell'impresa privata (1945)*

IL SAGGIO

- Pasquale Serra, *Metafisica e democrazia in Augusto Del Noce*

Summaries in English of some articles

CLAUDE JAVEAU - *Sociology is dead - Long live Sociology.*

The author contends that since A. Comte the French sociological tradition shows a loss of centrality of the subject. In Durkheim "values" are social creations. The American empirical tradition, on the other hand, does not generally go beyond local issues. All these sociologies are halted and frozen in front of history which they call reductively "social change". But the foundations of the social are not "factual data"; they are intersubjective interactions. Hence, the positive contribution of phenomenology and hermeneutics; and the need for a serious reflection on social relations, in Simmel's words, on "sociation processes", or "Vergesellschaftung", linking micro and macro levels.

PIETRO CRESPI - *On Listening.*

Life-histories — the author argues — allow the full perception of a given historical experience in its temporal development. But the phenomenology of oral communication entails a vast number of variables. In fact, a biography singularizes the universality of a social structure while it individualizes a collective history. Thus, life-history is essentially a social process involving narrator, listener, and reader, through the principle of the dialogical dialectic which cannot be reduced to a pure and simple *narratio*.

LUCA GIULIANO - *The new games of the Young.*

Games can be conceived either as an instrument of acculturation or as an instrument for the assimilation of reality. The author maintains that games are actually a "shared social reality". Important in this perspective is the role-playing game of which the author offers the examples of "wargame" and "boardgame". They influence also the "computer games" and they all seem to favor those identifications that, through a mask, express a liberating function.

IL POLITICO

167

(Ottobre-Dicembre 1993)

Ferruccio Focher, *Il liberalismo critico di Hannah Arendt*

Giulia Caravale, *Leader e sistema di partito in Gran Bretagna*

Vittorio Possenti, *La filosofia politica del '900 (Germania e USA)*

Salvatore Bonfiglio, *Lo stato sociale in trasformazione: un problema attuale*

Elena Savino, *Alle origini del federalismo di Piero Calamandrei*

Third Turkish, *Italian Meeting*

Gareth M. Winrow, *Nato and the Out-of-Area Issue: The Positions of Turkey and Italy*

Silvio Beretta and Gianni Paramithiotti, *The Economic Integration Process between Turkey and the EC in the Industrial Sector: an Italian Perspective*

Donatella Bolech Cecchi, *L'Italia e la Conferenza di Montreux nei documenti britannici*

M. Antonia di Casola, *L'Italia e il Trattato di Losanna del 1923*

Attività degli Istituti

Notiziario

Indice generale dell'annata 1993

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

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

Abbonamenti 1993: Italia lire 80.000. Estero lire 115.000.
Ridotto studenti lire 70.000

LA VOCE DI CHI NON HA VOCE

Informazioni e notizie di prima mano
su 40 temi del disagio, della pace
e dell'ambiente

Da 12 anni edita dal Gruppo Abele

La prima
agenzia di stampa sui problemi
dell'emarginazione, della pace e dell'ambiente

ASPE

**AGENZIA DI STAMPA
DISAGIO PACE AMBIENTE**

Inchieste, fatti, interviste ed esperienze provenienti
da chi vive e lavora nella realtà sociale
e nel mondo dell'associa-
zionismo

Tutti gli abbonati
oltre ad ASPE ricevono:

- ASPEUROPA, periodico per il dialogo e il confronto tra istituzioni e realtà di base europee
- ASPEMIGRAZIONI, agenzia mensile sugli immigrati, i rifugiati e le minoranze etniche
- ESCLUSIONE SOLIDARIETA', notiziario trimestrale dei progetti italiani del Programma europeo Povertà 3

I SERVIZI DI ASPE

- ASPEDOSSIER, collana edita dalle Edizioni Gruppo Abele. E' uscito il volume "Le città europee e la droga". Sono in preparazione volumi sui suicidi e su alcool e giovani
- ASPEMEDIA, servizio di consulenza ai giornalisti della carta stampata, delle radio e delle televisioni, che vogliono avere approfondimenti, riferimenti e altri tipi di supporto per la redazione di servizi e inchieste
- ASPEINRASSEGNA, rassegne stampa su alcolismo, prostituzione, droga, mondo dell'informazione, disagio e mondo del lavoro

ABBONAMENTO 1994

PRIVATI E ASSOCIAZIONI L. 60.000

ENTI PUBBLICI L. 80.000

ccp 155101 Gruppo Abele Periodici,
via Giolitti 21, 10123 Torino

PER RICHIESTE

COPIE SAGGIO Tel. (011) 8142745

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

Lire 33.000

