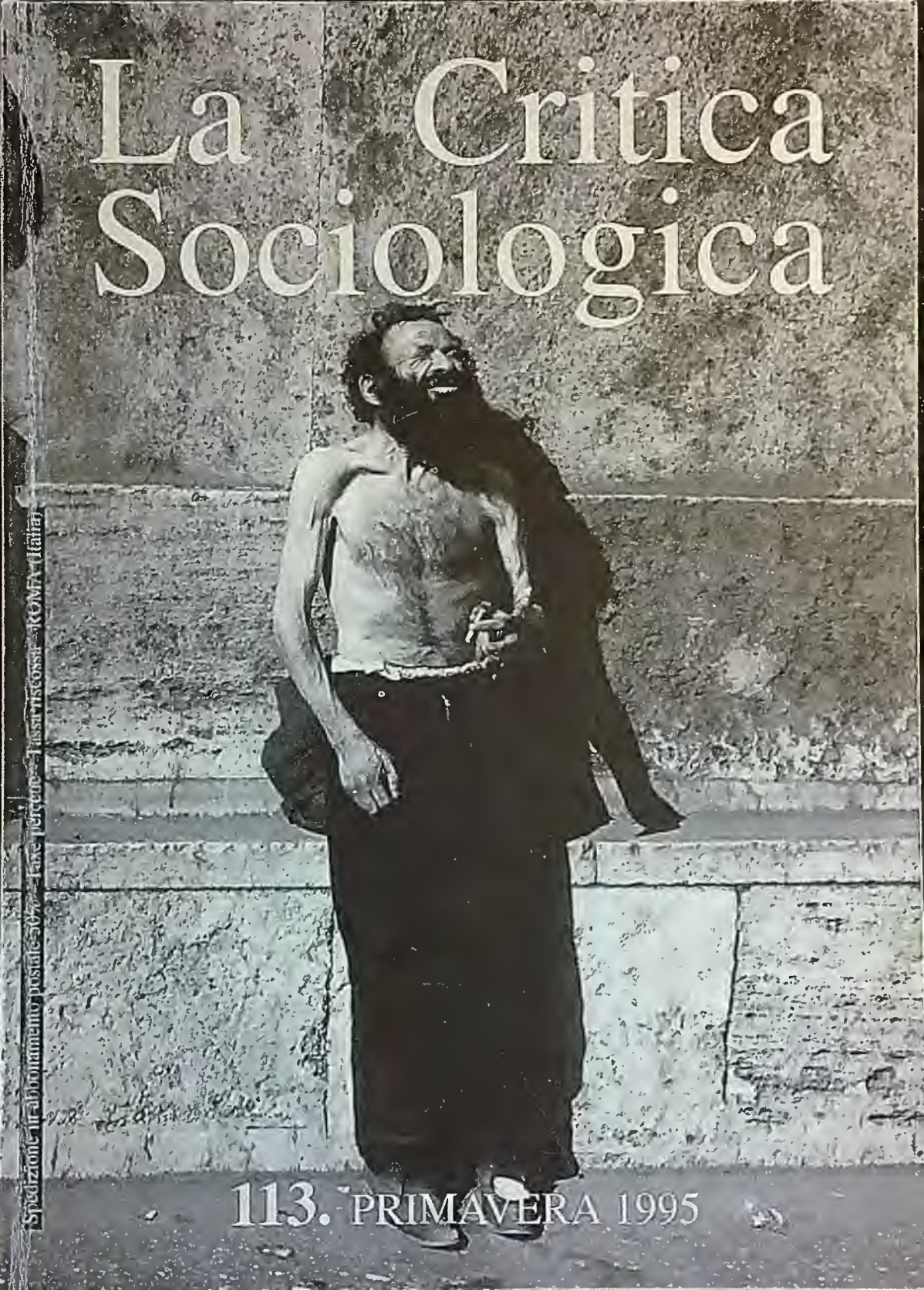
La Critica Sociologica



Spedizione in abbonamento postale 50% - Tasse pagate - Tassa riscossa - ROMA (Italia)

113. PRIMAVERA 1995

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa)
una copia L. 19.000

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000
per i paesi extraeuropei L. 150.000
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 luglio 1995

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

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV — 50%
Taxe perceue - Tassa riscossa - Roma (Italia)

La Critica Sociologica

113. PRIMAVERA 1995

marzo-maggio 1995

SOMMARIO

F.F. — L'intolleranza non piove dalle nuvole III

SAGGI

F. CHAMPION — L'apocalittica morbida della nebulosa mistico-esoterica 1

B.M. PIRANI — Il simbolo e il confine 11

INTERVENTI

F. FERRAROTTI — Riflessioni su Franco Lombardi: l'uomo e il pensatore 39

C. TOGNONATO — Storia e società nella letteratura argentina 45

M.R. DAMIANI — Biblioteche e credenze religiose 48

C. TOGNONATO — Un diverso chiamato me stesso 60

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

S. E C. MELLINA — Il collettivo e il personale negli scenari apocalittici del Duemila..... 63

S. GIUSTI — Millenarismi nelle valli della Ciociaria 74

G. DELLA PERGOLA — Il periodo Tokugawa: una revisione critica 84

R. CIPRIANI — Alle origini della sociologia della religione in Italia. Un colloquio con Silvano Burgalassi 94

CRONACHE E COMMENTI 109

SCHEDE E RECENSIONI 137

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES 161

In copertina: Foto di Franz Gustincich - Palazzo Chigi - Barbone.

L'intolleranza non piove dalle nuvole

Per la penna acuta, e talvolta acuminata, di Carmelo Capizzi la « Civiltà cattolica, nel suo numero del 6 maggio 1995, pubblica una lunga, attenta e fin troppo meticolosa recensione del mio libro La tentazione dell'oblìo *(II ed., Laterza, 1994). Con quell'acutezza per i particolari che può pregiudicare la comprensione dell'insieme, Capizzi mi rimprovera, fra l'altro, di citare Roger Bacon con il titolo generico di « monaco », mentre è a tutti noto che si tratta di un « doctor mirabilis ». Non ho difficoltà a dirmi d'accordo con il mio illustre interlocutore, salvo a fargli notare che il mio argomento principale consiste nel registrare debitamente che il monaco Bacone ricordava al Papa la « mirabilis utilitas » della polvere da sparo, da poco scoperta, per tenere a bada le torme degli infedeli e risparmiare la vita dei buoni cristiani. Diciamo che il « doctor mirabilis » non era per niente ammirevole quanto a carità cristiana e a spirito di tolleranza.*

Del resto, alcuni secoli sono passati e la situazione non sembra granché migliorata. Recano i giornali che a Siena intellettuali di tutto il mondo, ma soprattutto europei, specializzati nell'auto-commercializzazione al livello mid-cult, *hanno ancora una volta spezzato una lancia a favore della tolleranza, proponendosi di pubblicare una specie di manuale per la tolleranza fatta in casa, non immemori probabilmente dei testi dell'*« how to », *o « come si fa », resi celebri in USA e fuori da Dale Carnegie, per esempio, sul « come farsi molti amici con poca spesa », « come apparire intelligenti senza sforzo », « come avere successo senza realmente tentare », e così via.*

I giornali annunciano trionfalmente che « un impegno è comune nel cuore degli accademici (anche loro, dunque, ne hanno uno): inventare un libro inaudito, uno specialissimo manuale da pubblicare identico in tutto il mondo perché capace di dire a ognuno che il razzismo è maledetto ». Va da sé che alcuni grossi editori sono già pronti a stamparlo e hanno fiutato, da buoni analisti del mercato, l'affare del momento. Da notare che il manuale si rivolge ai ragazzi, perché gli adulti, secondo i promotori della gigantesca iniziativa, « sono già perduti ».

Vien da domandarsi: ma non sono proprio gli adulti che hanno taciuto sulle colpe di ieri, sul razzismo, l'anti-semitismo, l'intolleranza? Più grave ancora: non sono gli intellettuali, gli accademici, i patiti del primato dell'Europa di ieri, oggi e domani, coloro che hanno da sempre esaltato la

loro cultura come cultura per natura superiore ed egemone su tutte le altre? L'intolleranza non piove dalle nuvole. Nasce dall'etnocentrismo di ampi strati della popolazione e in primo luogo degli intellettuali. Si nutre e cresce nell'ombra dell'ambiguo ruolo delle avanguardie. È il frutto del loro elitarismo sprezzante e intimamente anti-democratico.

F.F.

Saggi

L'apocalittica « morbida » * della nebulosa mistico-esoterica **

Il fermento religioso degli anni Settanta ha prodotto ciò che abitualmente definisco la « nebulosa mistico-esoterica » [1]. Essa riunisce insieme gruppi e correnti che possono ricollegarsi ad alcune religioni — quelle orientali (Induismo, Buddismo) o quelle più « esotiche » (in particolare lo Sciamanesimo) — o richiamare diverse pratiche esoteriche, specialmente i Tarocchi e l'astrologia, o piuttosto corrispondere a dei nuovi sincretismi psico-religiosi come la « Psicologia transpersonale ». Ne fa parte anche ciò che socialmente è conosciuto con il nome di New-Age.

Il tema che prenderemo in considerazione, la questione dell'apocalittica, concerne innanzitutto quella corrente della New-Age che annuncia la fine dell'« era dei pesci » (che ha visto l'avvento di Gesù), e l'entrata nell'« era dell'acquario ». Questo genere di idee, sotto una forma o l'altra, è largamente diffuso nella nebulosa mistico-esoterica. In egual modo, all'interno di diverse correnti influenzate dall'Induismo, si crede che il tempo presente sia quello del Kali-yuga, l'Age noir, che annuncia il passaggio da un ciclo a un altro e che si accompagna a dei cataclismi. Più in generale, ecco qualche esempio di affermazioni che costituiscono il pensiero comune degli adepti mistico-esoterici, pensiero che propone una visione catastrofista la quale comprende nel contempo la promessa di un mondo nuovo a venire: « lo stato del mondo è allarmante », « nell'umanità vive il malcostume, il malessere generalizzato, il panico », « la nostra imbarcazione sembra andare alla deriva », « bisogna riconoscere l'urgenza della trasformazione », « ora più che mai è il momento di mobilitare le nostre forze »,

* N.d.T. È parso opportuno mantenere nella traduzione italiana il genere femminile presente nel testo francese che recita: « L'apocalyptique douce ». L'apocalittica infatti designa un tipo ben definito di letteratura, « il cui contenuto è formato per la massima parte da asserite rivelazioni, (...) e che ha quasi sempre relazione con credenze messianiche o escatologiche » (*Enciclopedia Treccani*, Vol. III, p. 657).

Per quanto riguarda l'aggettivo « douce », si è preferito tradurlo con « morbida » per mantenere una più viva contrapposizione con la visione apocalittica « dura ».

** Si tratta di un intervento presentato alla Sapienza durante il Convegno organizzato alla Facoltà di Sociologia da Maria I. Macioti nel novembre 1992, dal titolo *Attese apocalittiche alle soglie del Millennio. Paure di ieri, paure di oggi* e rivisto dall'autrice, come gli altri che seguono.

[1] Cfr. in particolar modo « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychospirituelles », in F. Champion e D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'emotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990; e « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », in J. Delumeau (ed.), *Le fait religieux*, Paris, Favard, 1993.

« un'opera si realizza attraverso uno schema sottile », « il risveglio è imminente, mille segni lo testimoniano ».

In questi primi anni Novanta la nebulosa mistico-esoterica si caratterizza come movimento post-apocalittico. Essa si è costituita nella dinamica dei movimenti di sinistra ed anti-culturali post-sessantottini, la maggior parte dei quali [2] sviluppava una versione apocalittica piuttosto « dura ». Ciò era particolarmente chiaro all'interno del movimento ecologico che faceva allora la sua apparizione proclamando « il cambiamento o la morte, alt alla crescita »... e vedeva le sue posizioni legittimate attraverso il lavoro di esperti tra i più autorevoli, come quelli del Club di Roma, per i quali solo la crescita zero poteva permettere la sopravvivenza dell'umanità. Sulla scia di questi movimenti post-sessantottini, molti dei raggruppamenti iniziali della nebulosa mistico-esoterica hanno sviluppato una visione apocalittica relativamente « dura »: fuori dalla Francia era soprattutto il caso della famosa comunità di Findhorn, in Scozia; in Francia si trattava di certe comunità spirituali, come quelle studiate da Danièle Léger e Bertrand Hervieu [3].

La nebulosa mistico-esoterica, così come si presenta attualmente, ha rotto con questa forma di apocalittica ma continua comunque, in modo attenuato, ad esserne impregnata.

I. La nebulosa mistico-esoterica: un'apocalittica « morbida »

1. La visione apocalittica « dura »

Una visione apocalittica è costitutiva dell'immaginario occidentale. Si può legittimamente considerare che le diverse forme da essa assunte rappresentino dei derivati della matrice fondamentale che costituisce un'apocalittica « dura », corrispondente essenzialmente [4] all'interpretazione quasi letterale dell'*Apocalisse* di Giovanni, così come l'hanno effettuata una moltitudine di movimenti millenaristi. Ricordiamo i tratti, sociologicamente già ben analizzati [5], che definiscono questa visione apocalittica dura.

Vi è innanzitutto una visione catastrofista del mondo presente. Esso correrebbe verso una catastrofe globale, nel senso che essa riguarderebbe tanto la condizione degli uomini quanto quella della società o della natura:

[2] In particolare, non era il caso della contestazione nei confronti di preoccupazioni direttamente psicologiche, come ad esempio avveniva per il movimento del Potenziale umano.

[3] *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion, 1983.

[4] Essenzialmente, ma non esclusivamente, come testimonia l'esistenza di una apocalittica specificatamente ebraica.

[5] Qui si citerà solamente Jean Séguy, cfr. in particolare « Sociologie de l'attente », in PERROT C. e ABECASSIS A. et al., *Le Retour du Christ*, Bruxelles, Presses des facultés Universitaires Saint-Louis, 1993; e « Messianismes et Millénarismes. Ou de l'attente comme catégorie de l'agir social », in *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF, 1992.

la catastrofe sarebbe insieme economica, sociale, morale... Essa corrisponderebbe, se non alla fine del mondo, almeno alla fine di *un* mondo. Alla prospettiva di questa catastrofe sono associati paura, terrore, angoscia. La catastrofe sarebbe accompagnata da una rivelazione — si sa, « apocalypse » significa « svelare » — rivelazione di un avvenire che, al di là della catastrofe, resterebbe aperto all'uomo. La visione apocalittica mette dunque in scena un tempo non lineare, un tempo strutturato da una rottura drammatica tra un « prima » e un « dopo ».

La catastrofe viene annunciata ma nel contempo è già qui: una moltitudine di mali lo testimonia. In modo simmetrico, anche la rivelazione è già qui anche se « non ancora ». Essa è già qui per chi la sa accogliere, per chi vuole accoglierla, come giustamente sanno e vogliono fare coloro che diffondono la visione apocalittica. La salvezza che, al di là della catastrofe, resta aperta agli uomini, è una salvezza terrestre. Qui l'apocalisse si fa promessa di tempi nuovi d'armonia, di giustizia, di pace, di felicità completa... sulla terra. Questa salvezza sulla terra costituirà insieme un ritorno al Paradiso terrestre iniziale e una novità più perfetta dell'Età d'oro perduta. La visione apocalittica è perciò ispirata a una tensione tra paura e speranza.

La catastrofe sarebbe provocata dagli uomini, dal loro peccato, e rappresenterebbe una punizione dell'umanità, il suo giusto giudizio. Dal punto di vista sociologico, ciò significa una critica globale della società, una denuncia dell'insieme dell'operato degli uomini.

Accogliere la rivelazione già presente delle vie della salvezza, esigerebbe fin da subito di por fine al peccato, d'operare una rigenerazione morale attraverso una trasfigurazione radicale dei comportamenti peccaminosi. Coloro che hanno cambiato il loro comportamento si inseriscono in un tempo anch'esso segnato da una rottura tra un « prima » e un « dopo » e, avendo già eliminato il peccato, si considerano come dei profeti, aventi un ruolo di modello, anticipatori dei Tempi nuovi. Questi, e quelli che li seguiranno, sono i « buoni » che saranno salvati; saranno così ricompensati o vendicati di tutti i mali che hanno potuto subire. In generale, la visione apocalittica sviluppa una concezione rigidamente dualista di tutto l'universo. Essa oppone così i « buoni » e i « cattivi » la catastrofe e la salvezza, il bene e il male, le tenebre e la luce.

2. L'Apocalittica « morbida » della nebulosa mistico-esoterica

Nella nebulosa mistico-esoterica si trova la struttura di base della visione apocalittica: la coscienza di una futura catastrofe di carattere globale e che già esiste, così come la visione di Tempi nuovi. Questi ultimi saranno un'era di pace, di giustizia, di cooperazione, d'amore, e rappresenteranno anche l'avvento di una « nuova coscienza », di un « nuovo paradigma » dove il pensiero « analitico » e « disgiuntivo » sarà rimpiazzato da un modo di pensare « olistico », intuitivo, riavvicinando tutto ciò che sarebbe stato arbitrariamente e ingiustamente « separato »: l'uomo e la natura,

le diverse tradizioni religiose, che trarrebbero tutte origine da una stessa tradizione fondamentale, la scienza e la spiritualità, etc.[6]. Qui, come si può vedere, è posto in essere un tempo delle origini dove il mondo era già quasi perfetto.

Il « già qui » della catastrofe si manifesta attraverso diversi disastri. Tra questi vi è innanzitutto quello ecologico. Qui i temi sono quelli della contestazione ecologica classica : « l'effetto serra », le « piogge acide », la radioattività, l'esaurimento delle risorse naturali, l'inquinamento, l'esplosione demografica...: « la terra soffre », « Gaia è malata ». Questo riferimento alla Terra-Gaia, ovvero ad un insieme vivente, a un corpo organico, sottolinea quanto globale sia il disastro: non soltanto ecologico, ma anche umano, poiché l'uomo partecipa dell'esistenza di « Gaia ». Tra gli altri disastri previsti vi sono naturalmente problemi di maggiore portata come le guerre, ma anche le malattie che colpiranno sempre più l'uomo, rivelando così che egli è fondamentalmente malato: il cancro, la depressione, il suicidio, il consumo di tranquillanti... e inoltre, « per le persone che "l'hanno voluto", l'apparizione di una nuova sindrome, la capacità di adattarsi a una società senza equilibrio invece di prendere coscienza della necessità di trasformarla ». Anche l'Aids viene evocato: è possibile, per esempio, sentir parlare di « esaurimento delle risorse immunologiche dell'uomo », di « alterazione delle forze vitali del pianeta ».

L'uomo è il responsabile di questa catastrofe « già qui »: con la sua « incoscienza », « la sua sete di profitto », la sua « passività ». La critica alla società può farsi molto viva, trattandosi proprio della sua logica commerciale capitalista. Si noterà che la critica più forte è certamente quella che riguarda la scienza « ufficiale », anche se attualmente non vi è più una denuncia radicale del « progetto promoteico », come avveniva invece all'inizio degli anni Ottanta. D'altra parte, numerose sono le tecnologie recenti valorizzate, sia nel settore dell'energia pulita, sia nel campo dell'informatica e della comunicazione.

Questa catastrofe sarà considerevole senza però essere né estrema né globale. Essa non opererà nemmeno una rottura temporale radicale tra un « prima » e un « dopo » assolutamente eterogenei l'uno all'altro: vi è sì la concezione di una discontinuità temporale, ma su una grande linea generale d'evoluzione, di progresso. A questo proposito sono tipiche le posizioni della corrente del New-Age, che prevede la successione di ere temporali, ciascuna delle quali corrisponde ad un avanzamento nella dinamica progressiva dell'evoluzione (l'era dei pesci, ormai condannata, ha costituito ad esempio una fase di cambiamento estremamente positiva). Piuttosto che l'idea di una rottura, prevale l'idea di « mutazioni » e, quando queste si moltiplicano, l'idea di « passaggi », secondo una logica di morte-rinascita: « L'evoluzione degli esseri terrestri è un perpetuo movimento dove ogni nascita chiama una morte e viceversa; ogni inizio è una fine: le fini del mondo non sono che degli inizi ».

[6] In particolare tutte queste concezioni si trovano nella famosa opera di M. Ferguson, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Stock, 1980.

Non esiste la concezione di una catastrofe radicale poiché essa è già in qualche modo scartata, neutralizzata. In effetti, la rivelazione delle vie di salvezza non è stata accolta soltanto da un piccolo nucleo di persone: essa è già largamente conosciuta e il mondo nuovo sta già insediandosi ovunque. I « profeti » che possono essere riconosciuti come tali all'interno della nebulosa mistico-esoterica, non avrebbero quindi per nulla predicato nel deserto poiché dovunque la « Terra si risveglia ». Questo « risveglio », per quelli che lo sanno vedere, è percepibile attraverso una moltitudine di fatti. Innanzitutto nello sviluppo della spiritualità e nella vasta divulgazione dell'« esoterismo »: nella logica degli adepti, ciò che era e doveva essere esoterico diviene ormai largamente diffuso — esoterico — « perché l'umanità è ormai matura per accogliere gli insegnamenti dell'esoterismo ». Il « risveglio » si manifesterebbe anche nel progresso della coscienza ecologica e, più in generale, nello sviluppo già assai percettibile della « nuova coscienza », come testimoniano per esempio tanto la medicina alternativa, la scienza contemporanea più nuova che avrebbe ritrovato le verità acquisite dalle grandi tradizioni mistiche[7], quanto il fatto che « mai prima di noi abbiamo tanto sentito parlare d'interazione, di comunicazione, di cooperazione, di ripartizione, di comunione, d'amore ». Il risveglio che si sarebbe operato comprenderebbe persino le aziende, « cattedrali dei nostri tempi », « luoghi nuovi dell'affermazione spirituale »[8].

L'ottimismo quindi prevale nettamente, anche se, considerata la visione dei disastri, si tratta ovviamente di un ottimismo misurato. Non esiste perciò una vera tensione tra paura e speranza: si sta nettamente dalla parte della speranza. La paura e l'angoscia sono persino considerate come negative, nefaste — in un certo qual modo sono dalla parte del male[9] — e bisogna difendersene prendendo in considerazione solo il « già qui » del nuovo avvenire che va ad aprirsi. In questa prospettiva le tecniche operative del « pensiero positivo » sono sempre più apprezzate all'interno della nebulosa mistico-esoterica.

L'avvento dei Tempi nuovi però non viene necessariamente considerato come acquisito. È essenziale che gli uomini lavorino per l'affermazione del rinnovamento. Per fare ciò devono tentare, qui e ora, di cambiare. La trasformazione da perseguire non appartiene a una rigenerazione morale, in quanto non si tratta di modificare dei comportamenti in modo da

[7] Cfr. F. CHAMPION, « Le croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotiques », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, n. 82.

[8] Proposte di questo tipo non sono per nulla eccezionali: « ... L'impresa moderna è costretta (competizione mondiale, esigenze della clientela, micro-informatizzazione), non foss'altro che per realizzare delle performance e sopravvivere, ad abbandonare i vecchi modelli di gestione, a liberare i talenti e a produrre della qualità. Si assiste all'emergere di una sintesi tra razionalità economica e finalità umane, sociali, economiche ». Abbiamo incontrato abbastanza frequentemente questo genere di proposta.

[9] Non è il peccato, ma nemmeno l'ignoranza ad essere posta all'origine del male e dell'infelicità: è la paura; cfr. « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-spirituelles » citata nella nota 1.

renderli conformi a precetti etici che s'impongono imperativamente. Si tratta di una profonda trasformazione interiore che mette in gioco sentimenti e reazioni emotive molto intime. L'obiettivo e il vero criterio di trasformazione sono il benessere interiore, un sentimento d'armonia con se stessi, con il proprio corpo, con gli altri, con la natura..., un sentimento « d'apertura del cuore », di « risveglio ». Una tale trasformazione è il risultato di un « lavoro » continuo su di sé. Questo si inserisce in un tempo che, senza essere lineare, non è segnato da quella rottura radicale tra un « prima » e un « dopo » che porta ad una presa di coscienza apocalittica e alla trasformazione brusca del comportamento. Fondamentalmente si ha a che fare con la concezione di un tempo ininterrotto del progresso, anche se quest'ultimo si effettua in maniera irregolare. I « nuovi profeti », i « profeti dei nostri tempi » intorno ai quali si organizzano le diverse frange della nebulosa mistico-esoterica, sono i veri testimoni dell'esperienza e dell'itinerario della trasformazione.

Il riferimento ai profeti e alla volontà di esserne i discepoli, non si accompagna alla devozione verso gli « eletti », i « salvati », supponendo così che altri non lo sarebbero. In generale, nella nebulosa mistico-esoterica non esisterebbe alcuna visione dualista. Certo, si evoca la luce, ma non le tenebre, il risveglio ma mai l'ignoranza. L'opposizione « buoni » e « cattivi », come quella del peccato e della grazia, non appartengono per nulla alla problematica tipica della nebulosa mistico-esoterica. All'opposizione bene-male si sostituisce piuttosto l'idea dell'azione giusta non tanto giudicata attraverso rigide regole da rispettare, ma piuttosto in funzione di una situazione d'insieme che prende in considerazione tanto le conseguenze indirette di un certo atto (nella prospettiva « olista » degli adepti mistico-esoterici tutto è interdipendente), quanto l'individualità della persona che compie l'atto.

II. Diversità delle concezioni

Si può sottolineare innanzitutto la diversità degli immaginari di riferimento. Se l'immaginario cristiano impregna le concezioni con riferimenti precisi, ed è assolutamente da esso che proviene la struttura stessa della visione apocalittica, attualmente esso è assai poco presente[10]. L'immaginario più attuale è un immaginario di tipo cosmico[11] che si esprime così: « La trasformazione è imminente. Ma poiché essa dipende da un'altra dimensione spazio-temporale, diversa dal nostro limitato spazio-tempo, non ce ne possiamo rendere conto. È certo però che il processo evolutivo dell'u-

[10] Mentre la critica verso il cristianesimo si è fortemente attenuata e un nuovo interesse si è progressivamente sviluppato nel corso degli anni Ottanta, l'influenza della sua tematica apocalittica è invece nettamente diminuita.

[11] Secondo le definizioni di R. Lemieux e dell'équipe dell'Università Laval del Québec che studiano le credenze religiose. Cfr. Raymond Lemieux, Micheline Milot, *Les croyances des québécois. Les Cahiers de Recherche en Sciences Sociales des Religions*, vol. 11, 1992.

manità compie un gran passo in avanti. Ben presto ci evolveremo verso un corpo di materia-luce. Presto un formidabile sprigionamento d'energia si riverserà sul nostro pianeta, come un torrente di luce, risvegliando una nuova coscienza ». Questo immaginario di tipo cosmico trae spunto dalle religioni orientali e dall'esoterismo, ma rappresenta anche una reinterpretazione « cosmicizzata » della tradizione apocalittica inaugurata da Gioacchino da Fiore, tradizione che, avendo sostituito l'attesa di un'Età dello spirito con quella del ritorno di Cristo, si presta bene a una tale reinterpretazione, come del resto è già avvenuto con altre reinterpretazioni secolari. Si noterà che un immaginario secolare, impregnato in particolare di marxismo e comunismo, non è veramente reperibile nella nebulosa mistico-esoterica; in realtà, numerosi adepti ne sono stati influenzati poiché esso costituiva una delle componenti maggiori del terreno ideologico da cui è emersa la nebulosa mistico-esoterica. Questo immaginario è stato facilmente reinterpretato in termini religiosi, tanto più che esso conteneva numerosi riferimenti a una nuova codificazione laica di tematiche religiose.

Tale diversità degli immaginari di riferimento, per sorprendente che sia, talvolta è meno marcata di quella concernente il carattere più o meno duro o più o meno morbido delle concezioni apocalittiche. L'apocalisse morbida, così come l'abbiamo definita, costituisce un modello rispetto al quale si trovano concezioni differenziate. Da una parte si hanno adepti che concepiscono in maniera drammatica il tempo presente — « il cambiamento o la morte » — dall'altra, adepti che si esprimono meno in termini di disastri e di catastrofi ma piuttosto in termini di « sfida da raccogliere ». Si possono anche osservare degli adepti che appaiono del tutto ribelli al modo di pensare dualista, mentre altri aderiscono abbastanza facilmente alle opposizioni classiche tra il bene e il male, i salvati e i non-salvati.

In generale invece, nella nebulosa mistico-esoterica, si preferisce chiamare in causa istituzioni impersonali come « la scienza ufficiale », piuttosto che gli scienziati; vi sono adepti che arrivano persino a considerare alcune persone « cattive », come quando ad esempio si fa riferimento agli « intellettuali »: « ... chi sono i responsabili (di tale incoscienza)? Di fronte ad un pericolo di questa portata gli intellettuali si occupano ancora del postmodernismo, ovvero di perpetrare l'inganno, invece di cercare un uomo nuovo, con parole nuove; questi intellettuali contribuiscono a creare un mondo da incubo così come è il nostro ».

La speranza in una nuova era può essere più o meno attenuata. Se per alcuni le visioni a carattere utopico si sono « soltanto » smussate, per altri esse sono divenute ricerca di una « nuova identità spirituale », vale a dire progetto di un buon inserimento nella società presente, fondata su una spiritualità « eterodossa » [12]. Si noterà che questa ricerca d'identità appare nettamente legata allo « spirito del tempo », caratterizzato anch'es-

[12] Significativo a questo proposito il titolo (e il contenuto) del libro di Carol Riddel: *Findhorn: 30 ans d'expérience. Trouver une identité pour l'homme du XXième siècle*, Barrelle Bas, Le Souffle d'Or, 1990.

so dall'aspirazione a trovare dei punti di riferimento stabili piuttosto che da una volontà d'azione trasformatrice.

Un'altra differenza sostanziale concerne lo stile. Dalla parte di un'apocalittica dura si evidenzia uno stile influenzato dalla certezza dei giusti... e dall'affermazione: « l'Umanità ha raggiunto il punto di non-ritorno. È necessario un cambiamento radicale, pena la morte dell'intero pianeta ». Dall'altra parte troviamo uno stile umoristico: si sa scherzare, si considerano le cose con distacco e si ironizza su se stessi allorché si scivola verso la previsione di quadri catastrofici, optando per il registro del « perché no? », dell'ipotesi. Eccone un esempio: « secondo diverse previsioni il tempo si fermerà il 22 dicembre 2012. *Bang*, l'accelerazione è troppo veloce, vi è una irruzione del tempo zero. Sarebbe delirio puro? Ma il tempo, scorre come un eterno fiume tranquillo? No! Allora perché non credere a un vero, nuovo *big-bang*? ». La principale rivista della nebulosa mistico-esoterica, *Nouvelle clés*, ha dedicato un dossier dal titolo « Joyeuse apocalypse » a tutte le catastrofi previste. Gli articoli erano redatti in stile umoristico, illustrati da disegni ispirati alla stessa vena. Uno di questi mette in scena il seguente dialogo tra scienziati (« autorità »): « Allora, cari colleghi, che ne pensate delle catastrofi? », « Bisogna vedere il lato positivo delle cose... le catastrofi possono rendere, guardate l'Aids, rende bene, no? », « Perché non creare una cattedra di catastrofilogia? ». L'emergere di atteggiamenti scherzosi ha accompagnato il passaggio da un'apocalittica dura ad un'apocalittica morbida attualmente prevalente.

Malgrado la diversità delle posizioni, per cui alcuni sembrano propendere verso un'apocalittica dura, è proprio un'apocalittica morbida a caratterizzare la nebulosa mistico-esoterica. Non solo perché in termini quantitativi le posizioni « morbide » vincono nettamente, ma anche perché la « positività » è diventata veramente una norma impellente. Anticipando alcuni sviluppi di questa ricerca, possiamo notare come le concezioni apocalittiche « dure », per il semplice fatto della loro somiglianza, si trovino in minoranza o siano state neutralizzate, nelle stesse riviste, negli stessi gruppi, da posizioni « morbide », così che esse tendono ad apparire come forme di sensibilità tutte personali.

III. La sinergia all'opera per un'apocalittica « morbida »

L'apocalittica « morbida », che attualmente caratterizza la nebulosa mistico-esoterica, risulta dall'affermazione di un certo numero di tratti connessi gli uni agli altri e che non hanno cessato d'operare sinergicamente in opposizione a concezioni apocalittiche dure. La volontà d'indipendenza personale e il principio della singolarità delle esperienze individuali, caratteristiche della nebulosa mistico-esoterica, costituiscono un rifiuto delle posizioni rigide e dogmatiche e lavorano, l'abbiamo appena visto, a delle composizioni personalizzate dove le posizioni più dure si trovano neutralizzate. Inoltre, tali principi si oppongono alla costituzione di gruppi chiusi che esercitano una forte influenza sui loro membri; questi piuttosto guidano

dei gruppi deboli e tolleranti. Ora, tali raggruppamenti sono poco favorevoli agli effetti di trascinamento verso posizioni radicali poiché il rafforzamento e il controllo reciproco delle convinzioni, che esige ogni dinamica di radicalizzazione, vi è presente solo in maniera relativamente limitata.

Anche la concezione fondamentalmente positiva dell'uomo, considerato di essenza divina (il peccato è estraneo alla sua natura) distoglie da una visione apocalittica « dura ». In effetti, questa visione dell'uomo non porta a concezioni che richiamano il giudizio, la punizione, la separazione di buoni e cattivi. Gli sviluppi a carattere psicologico di William James sull'opposizione tra l'« ottimismo religioso », per il quale l'amore è il solo insegnamento evangelico che valga veramente la pena di ricordare, e il « pessimismo religioso », per il quale la visione centrale del peccato corrisponde a una « contrazione dell'anima » che si traduce in una visione che oppone gli eletti ai dannati (da punire), sono in tal senso illuminanti.

L'obiettivo della trasformazione interiore è ormai l'obiettivo principale degli adepti mistico-esoterici; esso si è imposto sempre più man mano che l'attesa di un cambiamento sociale globale si faceva più viva. Ora, come precedentemente osservato, la trasformazione interiore alla quale lavorano gli adepti mistico-esoterici mette in gioco un tempo favorevole a ciascuno, mentre il tempo della visione apocalittica è un tempo collettivo, quello unico, della storia, dell'umanità intera. Inoltre, è la persona interessata che, sola, in funzione della sua coscienza, può apprezzare la propria trasformazione. Il giudizio non può essere esteriore, vale a dire che qualunque siano i valori e le norme di riferimento (ed esse esistono), non costituiscono degli assoluti necessari per una piena visione apocalittica.

Quest'ultima infine, non può più esistere veramente poiché progressivamente anche la nebulosa mistico-esoterica ha accettato la logica della società di mercato: le attività a carattere spirituale, che inizialmente avevano potuto essere proposte sotto il segno della gratuità o dello scambio conviviale, sono ormai delle merci il cui valore dipende dal vasto mercato della formazione permanente, dallo sviluppo personale e dalle terapie alternative. Dal momento che il principio di mercato è stato accettato (così come il fatto che tutto può divenire merce), elemento centrale dell'organizzazione economica e sociale della nostra società, non c'è bisogno di precisare che la denuncia di quest'ultima non può che essere limitata. Di fatto tale denuncia si è molto attenuata rispetto a 20 anni fa, in particolare cessando di chiamare in causa il funzionamento economico della società.

* * *

In conclusione, arrischiamoci a fare qualche previsione. Ci si può aspettare un rafforzamento delle concezioni apocalittiche? L'avvicinarsi dell'anno 2000 potrà avere un impatto? Rispondiamo negativamente a questa seconda domanda, non foss'altro perché gli adepti mistico-esoterici sono veramente « usciti » dal tempo della storia cristiana. In compenso, il rafforzamento delle posizioni non può essere escluso. L'aggravarsi della situazione economica che ormai tocca le classi medie, comprese quelle che inter-

vengono nei nuovi settori delle tecnologie di punta, della comunicazione e delle relazioni (classi dalle quali la nebulosa mistico-esoterica recluta principalmente i suoi adepti), potrebbe a questo proposito essere decisiva. Gli anni Ottanta sono stati, per le classi medie, anni propizi: i loro valori, i loro stili di vita avevano il vento in poppa e, per chi sapeva mostrarsi intraprendente, la riuscita era assicurata. Questa situazione favorevole non escludeva certo varie difficoltà: frustrazioni sociali e, soprattutto, problemi « personali ». Questo riguarda in particolar modo la nebulosa mistico-esoterica dove, fatto significativo, le persone « sole » sono numerose. I problemi « personali » sono considerati di competenza dell'individuo, senza chiamare in gioco la storia collettiva. Quanto ai problemi collettivi emersi durante gli ultimi 15 anni: problemi ecologici, demografici, guerre, squilibri Nord-Sud, è giocoforza riconoscere che, per gli adepti mistico-esoterici, essi non costituiscono delle minacce immediate e dirette. Probabilmente sarebbe altrimenti se il deterioramento della situazione economica dei paesi privilegiati continuasse ad aggravarsi.

FRANÇOISE CHAMPION
Paris - C.N.R.S.
Groupe de Sociologie des Religions

Il Simbolo e il Confine.
Dallo spazio globale al limite interazionale

1. Lo schema globale e la forma significante

Esistono nella storia dell'*homo sapiens* opere nitide, marcate da confini chiari che, entro i loro limiti materici, compiono la funzione ritmica del tempo. Stagliati nel legno o nella steatite, nell'alabastro o nel lapislazzulo, nel porfido o nell'onice, nel grès, nella tormalina, nella ceramica, nell'oro o nelle semplici fibre vegetali, questi limiti costituiscono le eterogenee ed irripetibili combinazioni di legame che, nella lunga storia dell'umanità cresciuta al riparo dei pantheon politeisti o monoteisti, i diversi gruppi sociali e le diverse società documentati dalla ricerca antropologica ed archeologica costruirono queli funzioni utili a regolare lo stato di equilibrio interazionale caratterizzante ciascun diverso sistema, trasformandone la specificità di legame in relazione al mutare delle necessità contestuali.

Mobile altare senza dei, fondato sui confini interazionali che modellano l'adattamento della corporeità umana al suo ambiente di vita, ogni diverso limite è nella sua eterogeneità contestuale lo strumento dinamico che definisce lo spazio della socialità come selezione combinatoria dei repertori trasmessi dal *corpus* della memoria tradizionale nelle funzioni di legame indispensabili per la sopravvivenza del gruppo alle difficoltà ambientali e per il potenziamento delle sue capacità nell'affrontarne conseguenze e trasformazioni. Ciascun diverso limite interazionale costituisce dunque un canovaccio della memoria collettiva che l'esecuzione contestuale dei differenti repertori tecnici combinó, di generazione in generazione, come un insieme di sequenze in atto in trasformazione relativa rispetto alla propria composizione interazionale. Nella definizione tecnica che distingue ciascuno come unico ed irripetibile, il limite interazionale è così un *item* metodologico volto a raggiungere la massima interazione differenziale e la massima efficacia organizzativa nella costruzione delle funzioni di adattamento fondamentali che un gruppo sociale compie per ordinare le unità interazionali che lo legano contestualmente al suo ambiente di vita. Esso regola infatti l'esercizio di queste funzioni tramite la costituzione di confini rigorosamente determinati dalla specifica composizione interazionale che contraddistingue la specificità di legame.

Un esempio brillante di limite interazionale (a tutt'oggi non uguagliato da nessuna formulazione delle scienze sociali, nonostante il silenzio e gli equivoci che, soprattutto in Italia, salutarono la sua comparsa scientifica)

è la canoa *masawa* (il termine si riferisce all'eccitazione emozionale che gli attori provano nel compierne le sequenze di fabbricazione e la destinazione d'uso). Si tratta della canoa di navigazione oceanica che i gruppi sociali trobriandesi costruiscono per legare tra loro nella vasta rete di scambio denominata *kula* unità sociologiche altrimenti separate dal mare attraverso i flussi di doni e di controdoni, dal cui ritmo in atto lo spazio associativo viene costruito come un intreccio sincronico di limiti interazionali in mutamento relativo rispetto alla composizione contestuale di ciascuna funzione di scambio. Specificamente, il *kula* consiste nello scambio « circolare » (a doppio senso, orario e antiorario) di *mwali* (bracciali di conchiglia bianca) e di *soulava* (lunghe conchiglie di spondilo dal colore rosso carminio o marrone scuro) che tali gruppi sociali operano all'interno del *kula ring*, ossia del circuito costituito dalle isole che si trovano a nord e ad est dell'estremità orientale della Nuova Guinea. È questo l'aspetto fondamentale del *kula* « d'oltremare » dal quale, di generazione in generazione, lo spazio sociale trobriandese viene costruito come una selezione combinatoria dei repertori tecnici trasmessi dalla tradizione che i limiti in atto specificanti le diverse unità sociologiche compiono relativamente alla propria composizione interazionale. La contestualità combinatoria di ciascun diverso limite regolamenta infatti la costruzione dei confini interazionali sui quali poggia l'organizzazione delle principali istituzioni sociali, dal commercio alla contrattazione, dall'alleanza all'ospitalità e al matrimonio. Il limite in atto circoscrive il confine interazionale allo specifico numero di persone che lo compongono e alla posizione che ciascun contraente occupa nella circonferenza dell'anello, delimitando peraltro rigorosamente il periodo di tempo in cui viene concesso all'attore di trattenere il dono che, come Malinowski ci informa, può durare da uno a due anni prima di essere reso con un controdono equivalente (Malinowski B., 1973: 112-116). Ogni diverso limite costruito dagli attori del *kula* è dunque il risultato dell'opera di trasformazione che la sua esecuzione contestuale compie delle regole trasmesse dal *corpus* della tradizione il cui « peso sociologico » Malinowski definisce come:

> « la misura in cui il comportamento di una comunità è condizionato dagli imperativi tradizionali della legge tribale e delle consuetudini» (Malinowski B., 1973: 130).

A partire dalla canoa *masawa*, ciascun limite interazionale determinato dall'esecuzione contestuale del *kula* genera una funzione di scambio quale sintesi operativa delle precedenti funzioni trasmesse dal *corpus* tradizionale che la sua composizione in atto combina in nuove unità interazionali determinate dalla situazione e dall'occasione. L'esecuzione contestuale delle tecniche che forgiano la specificità in sequenza di ogni diverso insieme di limiti interazionali costruisce l'equilibrio associativo delle popolazioni del *kula ring* affermando, nella composizione in atto dei ritmi che ad essa lo legano, il potere dell'essere umano sulla materia. Della complessa rete di funzioni di scambio generata dal *kula* la canoa *masawa* è, come osserva Malinow-

ski, « il primo anello » (Malinowski B., 1973: 139), l'anello tecnico, a partire dalla cui costruzione i repertori trasmessi di generazione in generazione dal *corpus* tradizionale sono combinati nelle sintesi operative che si rivelano efficaci.

Indubbiamente, la vita emotiva dell'indigeno trobriandese si esprime nella canoa. Con la canoa, egli attraversa mari pericolosi, con la canoa pesca in acque profonde e domina le tempeste. La canoa è infatti lo strumento materiale che ne lega il sentire all'ambiente fissandone le azioni in legami utili alla propria sopravvivenza e a quella della sua gente. Per questo, la canoa *masawa* è la spola che intesse lo spazio interazionale trobriandese come un insieme ritmico in trasformazione relativa rispetto alle necessità in atto dei diversi gruppi sociali. Una volta scelto l'albero adatto e scavatolo per farne la canoa di base, gli assiti e le tavole di prua (tavole incise su superficie lignea e dipinte di rosso, di bianco e di nero, collocate sui punti estremi dello scafo della canoa secondo una perfetta simmetria bilaterale e denominate *lagimu* — o *lagim*, « volto del sole » — e *tabuwa* — o *tabuyo*, « volto della luna » —) sono incastrati e legati insieme con una robusta liana detta *vayagu*. La costruzione di ogni canoa è eseguita entro un insieme di sequenze interazionali eterogenee tra loro ma legate da concreti passaggi in successione. L'insieme di sequenze di fabbricazione generano pertanto un ritmo costituito da tanti limiti in atto per quante sono le funzioni in sequenza da esso determinate. Una volta dipinta e decorata, la canoa è pronta per il varo. Ascoltiamo la descrizione di Malinowski riferita al varo della canoa di Kasana'i eseguita sulla spiaggia di Kaulukuba nel febbraio 1916:

> « La spiaggia appariva animata e festosa e i corpi di un bruno intenso facevano un bell'effetto contro lo sfondo del fogliame verde e della sabbia bianca. Gli indigeni erano unti di olio di noce di cocco e decorati con fiori e con pitture facciali. Dei grandi fiori rossi di ibisco erano infilati nei loro capelli e delle ghirlande fatte con i fiori bianchi meravigliosamente profumati di *butia* coronavano la loro fitta capigliatura. Facevano bella mostra di sé sculture di ebano, bastoni e cucchiai per la calce. Vi erano recipienti per la calce decorati ed oggetti per ornamento personale, come cinture di dischi di conchiglia rossa o di piccole cipridi, bastoncini per il naso (oggi usati assai raramente) ed altri oggetti ben noti a tutti dalle collezioni etnologiche dei musei e di solito chiamati "cerimoniali", sebbene, come abbiamo detto, la definizione di oggetti da parata sarebbe assai più conforme al vero significato del termine » (Malinowski B., 1973: 161).

I fiori rossi di ibisco e le ghirlande di fiori bianchi profumati di *butia*, le sculture di ebano e recipienti per la calce, le cinture di dischi di conchiglia rossa e le stesse pitture facciali sono tutti, al pari della canoa e di ciascuna diversa parte che ne compone l'equilibrio in atto, combinazioni chimiche realizzate contestualmente dagli attori al fine di ottenere la funzione di scambio utile alla situazione e all'occasione. Piuttosto che « oggetti da parata », queste combinazioni contestuali sono dunque il risultato funzionale che ogni diversa tecnica raggiunge nell'adattare i repertori in essa trasmessi

dal *corpus* tradizionale alla specificità di legame determinata dalla sua esecuzione contestuale. Essi costituiscono infatti limiti in atto i cui confini sono definiti dall'irripetibile combinazione interazionale generata dall'esecuzione tecnica, la cui realizzazione eterogenea compone l'equilibrio contestuale di ogni insieme di appartenenza. La canoa compone ad esempio, in quanto risultato eterogeneo delle diverse funzioni che ne forgiano la realizzazione combinatoria, l'equilibrio contestuale tra i diversi limiti interazionali dai quali sono forgiate le reti del *kula*. Allo stesso modo, incidendo nel legno le tavole di prua della canoa, lo scalpello del *tokabitamu* lega tra loro gli elementi materici nell'equilibrio in atto che regge ciascuna sequenza realizzativa di ogni diverso *lagimu* e di ogni diverso *tabuya*.

Giancarlo Scoditti (l'antropologo italiano che dal 1973 al 1987 ha studiato le procedure compositive dei *lagimu* e dei *tabuya* nell'isola di Kitawa — isola del gruppo Marshall Bennet, Milne Bay Province, Melanesia —) considera l'andamento ritmico dei *lagimu* e dei *tabuya* come «successione concreta nella materia» (Scoditti G.M.G., 1985: 90).

Di certo, l'osservazione coglie il risultato combinatorio che la tecnica dell'incisione su legno raggiunge nel realizzare ciascun *lagimu* e ciascun *tabuya* come un insieme di limiti interazionali tra loro eterogenei. La realizzazione combinatoria che ne connette la specificità di legame in atto con la funzione svolta entro l'insieme canoa viene da Scoditti interpretata come una *grammaticalness* formale. Scoditti riconduce cioè l'ordine interazionale raggiunto contestualmente entro ciascun limite dall'esecuzione tecnica ad un presunto schema globale da cui sarebbero regolate le sue reti di realizzazione. Tramite i modelli ad esso riferiti, lo schema governerebbe perciò l'equilibrio operato constestualmente dell'esecuzione tecnica entro il limite da essa realizzato. Scoditti scrive:

> « Lo schema dell'oggetto analizzato è costituito da combinazioni definite di elementi su di una intelaiatura logica che ne rappresenta il sistema astratto e generale che regola i modi in cui vengono combinati gli elementi dello schema (dello/degli). E quando si interpreta un determinato oggetto estetico, va tenuto presente che il suo costruttore ha operato una scelta di elementi in base allo schema corrispondente che garantisce, in relazione al sistema astratto, la *grammaticalness* della struttura scelta » (Scoditti G.M.G.).

Informandosi alle ipotesi strutturaliste formulate dal Circolo di Praga e da Louis Hjemslev, Scoditti considera i risultati ottenuti in ogni diverso *lagimu* e in ogni diverso *tabuya* dalle tecniche di intaglio e di incisione come combinazioni di forme significanti, la cui attualità spaziale sarebbe regolata dalla funzione estetica ed il cui ordine temporale sarebbe organizzato, sotto specie di metafora, dalla funzione simbolica. In accordo con la cosiddetta « via maestra » del pensiero logico-formale, Scoditti attribuisce ai *natives* di Kitawa una procedura cognitiva a quest'ultimo analoga, nella certezza che l'attività del cervello umano nei limiti contestuali che ne forgiano le reti interazionali con l'ambiente sia retta dallo schema globale e dai modelli formali ad esso conformi. La finalità basilare dello schema

globale fu infatti quella di superare le reti di interazioni in atto entro le quali l'esperienza umana « abita » i confini del suo mondo. L'« orientamento verso l'universale » (Durkheim E., 1971: 475) ha strutturato così lo spazio cognitivo come una « distribuzione sulla carta » (Lévi-Strauss C., 1958: 224) del suo corpo interazionale, in accordo con la filosofia kantiana secondo cui la materia è un risultato della ragione e con la fisica einsteiniana secondo cui essa è un suo presupposto.

Nella storia del pensiero logico-formale, lo schema globale ha in realtà sancito l'ordine del tempo fino da Tommaso d'Aquino, riconducendone l'impalcatura spaziale a modelli mediati dalla forma significante. Già nel XIII secolo, la forma definisce il limite di realtà quale riflesso dell'ordine divino del tempo. Ad esempio, la cattedrale gotica realizza nella propria struttura spaziale il modello di totalità riflettente l'ordine celeste. L'articolazione di ciascuna sua parte (dalle navate al coro, al transetto, alle arcate, agli alzati delle pareti e ai pilastri, alle arcate e alle nervature) è una compenetrazione geometrica continua tendente ad esaltare le parti quali serie aperte al fine di dimostrare il carattere totalizzante dello spazio. Entro i propri confini, la cattedrale ricrea la Gerusalemme celeste con le sue perle, le sue gemme inestimabili, le sue strade di oro puro e di vetro trasparente (Apocalisse, 21). Questa « visione » scende in essa dal cielo e la edifica come baluardo contro gli assalti del male. Coerentemente con il principio aristotelico che alla forma assegna la funzione di organizzare in strutture determinate l'indeterminatezza della materia, la struttura formale rimpiazza a partire dalla filosofia scolastica il legame contestualmente definito del limite della propria composizione in atto. Lo schema globale viene infatti costituito come una intelaiatura formale che sostituisce il livello di equilibrio raggiunto da ciascun diverso limite. Da Tommaso d'Aquino fino a Einstein, lo schema globale sancisce pertanto l'ordine del tempo come una struttura omologante l'eterogeneità interazionale che specifica come irripetibile ciascun diverso limite. L'ordine sancito dallo schema globale è in realtà esclusivamente virtuale, in quanto strutturato dall'unità formale di riferimento, come la categoria logica o l'unità matematica. Recita Tommaso nella *Summa theologica*:

> « Non si deve alcun rispetto all'immagine di Cristo in quanto cosa, per esempio pezzo di legno scolpito o dipinto, perché non si deve rispetto che alle creature dotate di ragione. Resta dunque che non le si testimoni rispetto che in quanto immagine ed è perché noi testimoniamo lo stesso rispetto al Cristo e all'immagine di Cristo » (Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, III, 25, 53).

Tommaso costituisce dunque l'immagine di Cristo a modello conforme allo schema globale che sancisce, nel dogma trasmesso dalle Scritture, la sua divinità. Di questo ordine assoluto l'immagine di Cristo-dio è realizzazione spaziale, in quanto modello formale legittimante l'ordine assoluto sancito dal dogma. L'immagine di Cristo è perciò la prima forma significante che sancisce il confine interazionale come barriera di separazione

tra la natura e la cultura. Quando perciò, con la *perspectiva artificialis* rinascimentale, alla fede nelle essenze subentra la fede nella natura-spettacolo, il nuovo ordine « terrestre » è organizzato dal medesimo schema globale a cui si riferì Tommaso nel decretare lo spartiacque dell'idolatria. La conquista basilare del Rinascimento fu infatti la rappresentazione dello spazio quale proiezione in profondità del suo ordine convenzionale. Dalla *res extensa* cartesiana fino allo spazio relativo, lo spazio interazionale venne considerato quale rappresentazione formale codificante l'ordine relazionale incorporato dallo schema globale di riferimento. Lo stesso spazio relativo è il risultato formale dell'insieme di relazioni intercorrenti entro una determinata scala di oggetti fisici. Esso è cioè una struttura dedotta attraverso un numero « n » di coordinate riferite ad una unità formale in grado di determianre un ordine coerente entro il sistema preso in considerazione.

Perciò il limite determinato dallo spazio relativo quale collocazione dell'osservatore rispetto al proprio sistema di riferimento si esaurisce nell'esercizio virtuale del « punto di vista » che egli proietta sulla rappresentazione dell'« oggetto totale » operata dall'unità formale. In sintesi, la composizione interazionale che distingue il limite contestuale è stata cancellata dal dibattito scientifico logico-formale, teso al contrario ad uniformare in uno schema di riferimento l'eterogeneità irripetibile dei flussi interazionali in atto. La biologia molecolare e la termodinamica hanno invece rilevato come tali flussi siano costitutivi dell'evoluzione entropica dei sistemi complessi verso l'equilibrio. Questa rete interazionale in trasformazione relativa rispetto alla sua costituzione contestuale è stata definita da Ilya Prigogine come:

> « il tempo ritmico di srutture il cui pulsare si nutre dei flussi che lo attraversano, il tempo biforcante delle evoluzioni per instabilità e amplificazione di fluttuazioni e perfino il tempo microscopico che manifesta l'instabilità dinamica a livello microscopico » (Prigogine I., 1971: 274).

Nonostante queste rilevanti acquisizioni della biologia molecolare e della termodinamica, il determinismo logico-formale ha continuato la propria strada senza tenere in alcun conto la composizione interazionale del limite contestuale. Gerald Edelman, ad esempio, riduce la contestualità interazionale ad una simulazione topologica. L'acquisizione fondamentale del *neural darwinism* è infatti la dimostrazione sperimentale che il cervello umano funziona esclusivamente entro il limite definito contestualmente dalle stimolazioni sensoriali afferenti, attraverso i suoi recettori, alla superficie del corpo. Il neurobiologo americano ha provato nelle sue ricerche sperimentali come le mappe neurali mutino le proprie reti di connessione relativamente al variare degli *inputs* sensoriali, plasmando l'esperienza precedente nella situazione e nell'occasione in atto attraverso una tattica combinatoria volta a selezionare la memoria del passato quale funzione operativa del presente (Edelman G., 1978: 51-100; 1981: 535-563; 1984: 683-695; 1986: 1-30).

L'acquisizione di Edelman (sostenuta tra l'altro anche dalle ricerche sperimentali di Michael Merzenich e dalla sua scuola presso la California University di San Francisco) prova come il cervello non sia un archivio di immagini fisse che il ricordo evocherebbe al presente, magari attraverso *inputs* contestuali come ad esempio fu la *madeleine* proustiana, comunemente additata a funzione della cosiddetta *memoire involontaire*. (Questo sostennero i fautori della dottrina ottocentesca della localizzazione delle funzioni cerebrali che lo stesso Freud mise in discussione, pur non essendo in grado di abbandonare la nozione di « memoria permanente »). Nonostante il grande merito del *neural darwinism* di focalizzare l'organizzazione combinatoria delle mappe neurali in relazione al limite definito contestualmente dagli *inputs* sensoriali afferenti alla superficie corporea, esso rivela un vizio deterministico rilevante nel ricondurre la competizione neurale in atto tra le *neural nets* nell'interazione con gli *inputs* contestuali a schemi globali astratti tramite i quali gli *inputs* in arrivo sarebbero « categorizzati » (Edelman G., 1981: 535-563). Tale procedura astrattiva determina una piatta registrazione topologica del limite contestualmente descritto dai flussi interazionali che si vengono a costituire tra gli *inputs* sensoriali e i recettori corporei, riducendone il corpo in atto alla rigidità virtuale dei modelli dell'intelligenza artificiale.

Anche il tentativo compiuto da Minski di centralizzare nelle sue *connection nets* la complessità interazionale affermando come costitutiva la pluralità di nessi che ne determina i percorsi si arresta sulla soglia della « forma globale » (Minski M., 1987). A proposito dell'ipotesi di ricerca suggerita da Minski, Remotti osserva:

> « Rispetto alle immagini architettonica e organica (della società), l'idea di rete di connessioni è molto più propensa a porre in luce i fenomeni dello scambio, delle interazioni e della comunicazione come prioritari rispetto alle parti o agli elementi tra cui essi si verificano » (Remotti F., 1993: 27).

Indubbiamente, il pregio delle *connection nets* è quello di mettere in risalto come costitutivi della complessità interazionale i nessi dai quali sono sostenuti gli eventi salienti dello scambio. Quanto però sfugge alle *connection nets* è la composizione contestuale del limite interazionale che ne specifichi e ne circoscriva alle funzioni da esso realmente svolte il corpo in atto. I nessi suggeriti da Minski sfocano infatti il rigore definitorio che distingue il confine interazionale in un « ventaglio di possibilità » generico a cui sfugge proprio la riduzione della complessità interazionale alla sua costituzione funzionale.

Il confine costruito dall'unità formale di riferimento separa in realtà gli elementi che contestualmente compongono la sua specificità interazionale. La ricerca di uniformare in un medesimo schema di riferimento la sua eterogeneità contestuale sfoca infatti il nitore definito dalla composizione in atto del limite interazionale nel ventaglio fenomenologico che le radici concrete della realtà materiale ridusse alla metafora del *Lebenswelt*. È quanto accade al « modello generativo » con cui Fredrick Barth spiega

la sua nozione di confine. Seguendo la prospettiva critica che Leach contrappose alla rigidità statica del concetto di società formulato da Radcliffe-Brown, da Firth e da Gluckman (Leach E.R., 1954), Barth considera il confine come un limite costituito e rinnovato dagli attori nelle situazioni di interazione. L'antropologo inglese riconosce il confine come indiscutibile strumento di differenziazione sociale, la cui mobilità egli attribuisce alla sfera della cultura, nel senso che esso sarebbe tracciato dalle diverse società per definire la propria identità (Barth F., 1969: 198-227; 1981, vol. I: 76-104).

Alla specificità interazionale del confine egli attribuisce il ruolo di organizzare le reti di scambio che questa identità sostengono. Nel rifiutare l'eccezione di confine come barriera separatoria frapposta tra « organismi » o strutture sociali, egli assegna al confine il compito di organizzare l'ordine interazionale della realtà sociale. Per costruire tale ordine, egli ricorre alla « forma sociale globale », che ne riduce spessore diacronico e dinamicità sincronica ad una piatta standardizzazione di regolarità sociali. Questo confine sostanzialmente omogeneo viene uniformato da Barth nella staticità del modello, omologando la sua costituzione ad un « contenitore organizzativo » di « forme di contenuto diverse nei diversi sistemi socio-culturali » (Barth F. 1969: 14). Studiando ad esempio il confine costituito tra popolazioni nomadi e popolazioni sedentarie nella cittadina omanita di Sohar, Barth lo ascrive ad una « categoria etnica imperativa » (Barth F., 1983: 36), identificandosi nelle cui strutture significanti gli attori costruirebbero il proprio « spazio condiviso ».

La nozione di confine illustrata da Barth sintetizza l'equivoco metodologico del pensiero logico-formale. Rincorrendo la « sostanza significativa » delle combinazioni interazionali che forgiano i flussi contestuali nello schema di riferimento globale, l'eterogeneità dello spazio di scambio è stata uniformata nelle unità formali da esso dedotte. Così, il rigore definitorio del limite interazionale si è dissolto nei margini indistinti dell'evocazione metaforica, nei cui labirinti si consuma la tragedia dell'alterità simbolica. Una strana condanna pesa infatti sul destino della cultura occidentale. È quella di inseguire come un'ombra indistinta quanto invece il suo *ésprit de raison* vorrebbe distinguere entro modelli figurati a prescindere dai limiti entro i quali il confine corporeo genera gli eterogenei flussi interazionali che legano contestualmente l'essere umano agli elementi componenti il suo ambiente di vita. Ridotto così alla cenerentola sporca di cenere degli splendori formali caratterizzanti gli schemi globali, questo limite (per sua costituzione rigorosamente aderente alla propria composizione contestuale) è oggi divenuto il margine magmatico dai cui frammenti sparsi qua e là viene alimentata la metafora post-moderna. Si tratta della medesima metafora polisemica sparsa « a frammenti nella memoria » con la quale Scoditti (1985: 199) interpreta il serpente rosso Monikiniki che gli abitanti dell'isola di Kitawa hanno costruito, sequenza generazionale dietro sequenza generazionale, come l'insieme delle funzioni di legame contestualmente efficaci, dalla cui opera in atto la loro creazione è stata forgiata come un caleidoscopio di combinazioni materiche in mutamento relativo rispetto alle necessità contestuali.

2. La Metafora Simbolica

Il potere di simbolizzazione della metafora risiede nella sua capacità di « svelare » significati nascosti o altrimenti dimenticati.

Già al suo nascere, il potere del simbolo si configura presso il pensiero logico-formale come ambiguo e indistinto. Si tratta di un potere esclusivamente evocativo che, in quanto evocazione, costruisce lo spazio simbolico come un gioco e come un simulacro. Così lo *Webster Dictionary* definisce il verbo evocare:

> « Richiamare, produrre o tirare fuori, come una risposta, una memoria o un'emozione; invocare o richiamare uno spirito sovrannaturale; produrre a livello artistico o immaginativo, come nel creare vivide immagini mentali attraverso un'esperta descrizione » (*The new Grolier Webster Dictionary*, 1974, I: 340).

Tale definizione dell'atto di evocare dimostra come in realtà lo spazio simbolico occidentale sia stato configurato come uno spazio di assenza, un non-luogo che il creatore (o il *performer*) costruisce per uscire dal proprio corpo contestuale e diventare « altro ». In questa « alterità » è la tragedia dello spazio simbolico.

In realtà, nel simbolo si concentra la dualità tra il visibile fenomenico dell'apparenza formale e l'invisibile emozionale del vissuto corporeo, sulla cui alternanza si fondò l'aspra contesa tra ragione logica e la corporeità sensibile che costituì la spina dorsale della cultura occidentale. Entro questa metodologia duale, il simbolo si presenta infatti come un'equazione problematica, la cui parte nota è riconoscibile nella sua manifestazione comunicativa (il cosiddetto *explicans*) e la cui parte nascosta è invece riconducibile alla sua qualità emozionale, ossia ai contenuti della memoria risalenti al cosiddetto *explicandum*. Nella forma significante, l'*explicans* costruisce lo spazio di attualizzazione del simbolo, mentre l'*explicandum* connette l'ordine formale che lo caratterizza con la memoria del tempo trascorso attraverso l'evocazione metaforica. La forma significante definisce dunque l'ordine relazionale tra le parti del sistema a cui essa si riferisce; mentre il contenuto « significato » ha luogo di esistere come evocazione. Il potere del simbolo è dunque fondato sulla sua capacità speculare, vale a dire sulla sua capacità di rispecchiare i contenuti della memoria nel gioco combinatorio delle sue forme significanti. Piaget osserva in proposito:

> « La rappresentazione nasce dall'unione di "significati" che permettono di evocare gli oggetti assenti come un gioco di significazione che li connettono agli oggetti presenti. Questa connessione specifica tra "significanti" e "significati" è caratteristica di una nuova funzione, che va al di là dell'attività sensorio-motoria e che si può chiamare, in maniera molto generale, la "funzione simbolica". È questa funzione che rende possibile l'acquisizione del linguaggio, superandolo però largamente perché interessa del pari i "simboli" in opposizione ai segni, cioè le immagini che intervengono nello sviluppo dell'imitazione, del gioco e delle rappresentazioni cognitive stesse » (Piaget J., 1945: 292).

Come dimostra l'osservazione di Piaget, la funzione del simbolo è quella di sostituire, nel significante formale, il limite contestuale entro il quale si compie il legame di realtà per evocarne l'assenza nel suo contenuto metaforico. È questo il paradosso della conoscenza occidentale che la funzione simbolica rivela come « l'entità a doppia faccia » di cui parlò Saussure riferendosi al simbolo quale sostituto rappresentativo della realtà.

La realtà che il significante simbolico rimpiazza è infatti costituita dai flussi interazionali in atto che compongono il limite contestuale determinato dall'incontro tra gli *inputs* sensoriali e i recettori corporei. Nel sostituire con la propria omogeneità formale l'eterogeneità irripetibile di questi flussi, la rappresentazione significante cancella il confine interazionale dal quale essi sono rigorosamente definiti. Se ad esempio, odorando nel nostro giardino una dalia gialla (questa e non quella), la sua forma significante si frappone nella costruzione del nostro legame (ossia la forma generale o particolare che ad essa conferisce l'identità di dalia gialla, oppure l'*eidos* che potrebbe darci la possibilità di odorare tutte le dalie gialle che incontriamo), in realtà smettiamo di odorare la nostra dalia gialla. Non solo non la odoriamo, ma non sappiamo nemmeno che cosa sia più conveniente fare in quella situazione, se così lasciarla nel suo vaso oppure coglierla per metterla nel nostro vaso. Pure se essa ci compare nei colori smaglianti di una rivista di arredamento o di uno *spot* pubblicitario, la forma significante della dalia ci dissocia in realtà dalla costruzione contestuale del nostro legame, spostando quest'ultimo nella proiezione che in tale forma andiamo a compiere. Nel costruire l'atto di proiezione, siamo dunque già slegati dal flusso interazionale che avevamo instaurato con la nostra dalia gialla. Lo spazio di legame è infatti già divenuto uno spazio di vuoto. Come riempire quel vuoto e così potere odorare la prossima dalia gialla o il prossimo gelsomino d'Arabia? Ebbene, le nostre procedure cognitive ci hanno abituato ad odorare le dalie gialle che la loro forma significante ci impedisce di odorare attraverso il meccanismo dell'evocazione. Quando ci imbatteremo perciò nella prossima forma significante della dalia gialla, evocheremo in essa la memoria del legame che in pratica non siamo stati capaci di vivere e la funzione di legame che avremmo potuto costruire se avessimo soltanto avuto il coraggio di varcare il confine formale che da esso ci ha separato. Oltre ad essere una forma significante, la dalia gialla diventa allora la metafora che andiamo ad evocare per guadagnare il nostro legame di realtà.

È questa esemplificata nella dalia gialla la doppia condotta del simbolo che ha ridotto la socialità attuale ad uno spazio di lutto unicamente arredato dai fantasmi delle azioni che non siamo mai stati capaci di compiere se non imitando, nei prototipi simbolici da cui è stata strutturata la nostra educazione alla realtà, gli schemi globali che ci hanno imposto la sua organizzazione formale. Così, nella funzione simbolica, si è consumato il dualismo tra il corpo e l'anima che sfoca a tutt'oggi la costruzione della nostra presenza nel limite contestuale oltre i suoi confini interazionali, nel labirintico gioco di specchi da cui venne uccisa l'immagine di Narciso.

In quanto rappresentazione cognitiva dell'« oggetto di realtà », il sim-

bolo nega infatti (nella forma significante che ne struttura l'espressione) il legame in atto che associa il soggetto conoscente con l'oggetto da conoscere. Coerentemente con il dogma filosofico che distinse la conoscenza umana dall'immediatezza istintuale dell'animale tramite la sostituzione rappresentativa operata dal simbolo, la forma significante scava, nella costruzione stessa dell'atto cognitivo, un margine che separa il soggetto dagli elementi componenti il legame di realtà, costituendo ciascuno di essi come « non io ». Sull'apparenza del « non io » si costituisce la *querelle* irrisolta tra funzione estetica e funzione simbolica, ove la prima rende conto dell'ordine formale della struttura significante e la seconda rende viceversa ragione del « piano del contenuto », la cui arbitrarietà viene manifestata dalla metafora simbolica. La sostituzione rappresentativa che il simbolo opera nei confronti della costruzione contestuale del legame di realtà è ben esemplificata dall'osservazione di Wallon secondo la quale:

> « È a questo potere di sostituzione che si rifà la funzione simbolica. Essa non è una semplice somma di determinati gesti... ma è ciò che stabilisce un legame tra un qualsiasi gesto a titolo di significante e un oggetto, un atto o una situazione a titolo di significato. Del resto, essa non è una somma, ma è sdoppiamento... la funzione simbolica è il potere di trovare ad un oggetto la sua rappresentazione ed alla rappresentazione un segno » (Wallon H., 1942: 199).

La funzione basilare del simbolo è dunque, come denota anche l'osservazione di Wallon, quella di sostituire la composizione interazionale in atto che specifica il confine del limite contestuale. Secondo Janet, la funzione simbolica combinerebbe (già presso i cosiddetti « comportamenti intellettuali elementari ») l'attività senso-motoria con quella rappresentativa in una unità originale coniata, già fin dal suo nascere, in assenza del limite interazionale in atto (Janet P., 1926-1928, I-II; 1935; 1936).

In questa unità, a metà strada tra la realtà e il suo doppio, si concentra il potere speculare del simbolo. In pratica, a partire dalla filosofia scolastica (vale a dire fino dai tempi dei trionfi terreni della Chiesa di Roma), il vissuto contestuale espresso dalla mutevolezza dinamica del limite interazionale è l'assente della costruzione culturale. Al suo posto il simbolo, configurato dalla forma quale *medium* tra la cosa e l'idea. Tra la struttura significante (che costituisce il confine fenomenico della mediazione simbolica) e lo schema globale che la sua organizzazione riflette si crea un margine residuale che sfasa il confine formale in un margine indistinto. È questo lo spazio privilegiato della metafora secondo l'adagio noto nel Basso Medioevo *Stat aliquid pro aliquo* (qualcosa sta al posto di qualcos'altro).

Già a partire dalla filosofia scolastica, la « doppia faccia » del simbolo costituisce lo scheletro della creazione culturale. Al di qua del simbolo, l'universo « noto » della sua rappresenazione manifesta, al di qua il territorio misterioso dei suoi significati. L'ordine strutturale « rappresentato » dal significante manifesto e la sua evocazione metaforica sono già all'opera nell'immagine di Cristo alla cui « latria » fa appello Tommaso d'Aquino.

L'immagine di Cristo è infatti da considerare come « non idolatria », soltanto se il modello formale ne costituisce l'ordine interazionale ad immagine del dogma. A rigore, né Cristo né la sua immagine hanno secondo Tommaso (e secondo i padri del dogma ecclesiale) diritto di cittadinanza entro l'eterogeneità contestualmente limitata del fare cosiddetto profano. La cattedrale di Chartres fonda infatti il sistema di ordine rappresentativo intorno al quale ruoterà successivamente lo sviluppo della cultura europea. Nel costituire la forma significante a riflesso dello schema globale sancito dalla Chiesa di Roma « a gloria di Dio », l'eterogeneità contestuale del limite interazionale in atto viene circoscritta al suo *nomen*, vale a dire alla sua apparenza fenomenica. Intorno a questa apparenza manifesta, si sviluppa la contesa nominalistica tra la forma particolare e la forma universale.

Lo spazio simbolico di Chartres è già un insieme formale modellato ad immagine del *sanctum* amministrato dal potere ecclesiale quale spazio di edificazione morale. L'alba dello spazio simbolico europeo si consuma in realtà nell'esercizio della forma significante quale termine di confine della legittimazione sociale. Per questo, il moralista Bernardo di Clairvaux definisce le sculture del chiostro di Moissac come « le immonde scimmie ». Per questo, i moralisti del XIII secolo chiamarono « idolatri » i confini asimmetrici tra i corpi incisi sulle facce dei capitelli romanici del chiostro di Moissac e le trame ritmiche che ne composero i bassorilievi, i tessuti preziosi e le miniature dei breviari, le viole e le cetre degli anziani dell'Apocalisse, i danzatori e gli acrobati in mezzo a bestie fantastiche. Per questo, di conseguenza, Tommaso d'Aquino denomina « idolatra » qualsiasi esecuzione contestuale operata dal fare tecnico per realizzare, entro i limiti materici opportuni, un risultato efficace nella situazione e nell'occasione. Mettendo al bando come idolatra « il pezzo di legno scolpito o dipinto » realizzato dall'esecuzione contestuale della tecnica, Tommaso mette al bando dallo spazio globale definito dalla forma significante la funzione ritmica del tempo che si consuma e si compie unicamente entro i confini definiti dalla composizione eterogenea ed irripetibile dei flussi in atto scambiati dall'essere umano con gli elementi che costituiscono il suo limite contestuale. Privati, a partire dalla filosofia scolastica del corpo contestuale realizzato dall'esecuzione tecnica, questi confini rigorosamente funzionali ed aderenti alla specificità situazionale si trasformarono nel margine indistinto che, da quel momento in poi, avrebbe costituito lo spazio privilegiato del vissuto emozionale. È questa la zona neutra a cui fa riferimento Winnicot alludendo alla coperta di Linus come fase intermedia dell'esperienza di individuazione tra il « soggetto conoscente » e « l'oggetto da conoscere ». In questo margine, il simbolo diventa simulacro e maschera teatrale, costituendo « la sostanza dell'illusione » a fulcro dell'esperienza artistica e religiosa. Osserva Benoist:

> « Tra il nominalismo empirico per il quale solo le parole esistono, cioè solo la veste apparente delle cose e il realismo platonico fondato sulla densità immutabile delle essenze, il simbolo getta un ponte che vivifica la sua immagine, come la recitazione dell'attore trasforma le parole che egli pronuncia in sentimenti provati, in squarci di vita carichi di emozione » (Benoist L., 1976: 94).

Nel margine residuale lasciato vuoto dal confine contestuale di individuazione si sviluppa e si compone il potere affabulatorio del simbolo quale malia dello specchio. In questo margine, il flauto di Pan dilatò nel miraggio della metafora la composizione del ritmo della cultura, separandolo ineluttabilmente dalla sua natura contestuale e dalla sua memoria. Un « maestro di cerimonie sacre » illustrò in questo margine torpido e silente « la materia degli dei » quale gioco illimitato di specchi riflettenti l'assenza del legame interazionale dal limite contestuale che ne definisce funzione di scambio e funzione di uso.

Questo assente evocò dal limite dell'altare clericale il dramma religioso cristiano nei secoli del Sacro Romano Impero.

« *Non est hic* » (non è qui) rispose l'angelo alle tre Marie durante l'introito della messa nel primo dramma liturgico che l'Occidente cristiano rappresentò in musica. Come dimostrano le prescrizioni che l'arcivescovo di Winchester scrisse alla fine del X secolo per la sua corretta esecuzione nei monasteri benedettini inglesi, la struttura del dramma venne costruita come evocazione/rievocazione della morte di Cristo. L'altare fu il sepolcro metaforico intorno al quale il clero impersonava nel proprio corpo l'evento da esso sancito ad origine della propria storia *quomodo* (come se) fosse vero.

L'altare cristiano fu il primo spazio di evocazione strutturato per rimpiazzare, nel gioco scenico della metafora, la composizione contestuale del legame di realtà dichiarata illegittima dal modello formale. Nel profferire il fatale *non est hic*, la voce dell'angelo annunciava, ad ogni nuova « sacra rappresentazione », la sua assenza che la struttura scenica avrebbe sostituito per celebrarne il lutto invocandone la resurrezione.

Affrescando con i suoi arabeschi questa « mancanza di luogo », la metafora si costituì a fattore di individuazione primario del vissuto emozionale e ne costruì di conseguenza l'espressione in atto come itinerario dell'immaginazione e quale mappa topologica del sogno.

La metafora compose dunque l'espressione del vissuto emozionale come la sdrucciolevole zona d'ombra che alimenta il potere speculare del simbolo. La polisemia metaforica esprime in realtà il « territorio del fantasma », componendone la costituzione interazionale come la « biblioteca degli specchi » che ha oggi ridotto il corpo dell'essere umano alla follia del silenzio. Sul potere evocativo della metafora simbolica Benoist scrive:

> « Il simbolo, come un taumaturgo, fa rivivere il tempo passato, i sentimenti cancellati grazie a delle immagini evocate da un testimone assente o scomparso da molto tempo » (Benoist L., 1976: 95).

Di certo, il « testimone assente » di cui parla Benoist non è l'alterità fragile rivelata dall'istante fuggente allo specchio a cui egli ricorre per comporre la trama simbolica come la memoria del paradiso perduto o come l'ineffabile « sogno-danza » dell'artista e del mistico. Questo testimone, assente ormai dai tempi in cui il suo scheletro formale fu sancito dallo schema globale ed il suo fantasma fu evocato dalla rappresentazione teatrale, è in realtà il confine interazionale definito dalle funzioni di legame

che esso genera nel fissare il vissuto emozionale alle necessità contestuali del legame in atto.

In accordo con le più recenti acquisizioni della psicofisiologia e dell'endocrinologia, lo psichiatra Paolo Pancheri definisce il vissuto emozionale come:

> « una modificazione di base delle condizioni omeostatiche di base, finalizzata alla conservazione dell'individuo e della specie per mezzo di specifici comportamenti e di modificazioni somatiche che ne costituiscono il supporto fisiologico e metabolico » (Pancheri P., 1983: 32).

A rigore, il comportamento emozionale coinvolge le funzioni di sopravvivenza dell'essere umano al cospetto delle difficoltà e delle minacce dell'ambiente. A questo fine, il confine interazionale limita rigorosamente il campo comportamentale alla costruzione delle funzioni efficaci alla definizione contestuale dell'adattamento. Le strategie culturali dei gruppi sociali cosiddetti « elementari » usarono i comportamenti emozionali per realizzare, tramite lo specifico *corpus* di tecniche che ne contraddistinse il livello di sviluppo, le funzioni adattative ottimali rispetto alla situazione e all'occasione in atto. L'uso dell'emozione nella costruzione dell'azione costituisce pertanto il principale banco di prova dell'educazione delle giovani generazioni presso le società tradizionali. Per educare il corpo dei giovani a questo esercizio quotidiano funzionale alla costruzione di confini interazionali efficaci, le società tradizionali crearono durissimi cicli iniziatici che spesso coinvolgevano i due terzi della vita dell'iniziando. Ad esempio, il ciclo *Poro* ha presso la società Senoufo della Costa d'Avorio una durata media di venticinque anni nel corso dei quali, giorno dietro giorno, l'iniziando impara a combinare la propria emozionalità nella costruzione contestuale della rete di limiti interazionali in atto che ne fissano le azioni nelle funzioni di legame richieste dalla situazione e dall'occasione determinata dal confine interazionale. Egli costruisce queste funzioni nell'esecuzione contestuale della specifica tecnica trasmessa dai repertori tradizionali ricomponendone i contenuti nel fissare il legame in atto. L'esecuzione trasforma il confine interazionale nell'adattarne la composizione interazionale alla necessità di uso richiesta dalla circostanza. Questa trasformazione contestuale è determinata in base ad una selezione funzionale dei contenuti della memoria tradizionale che il giovane attua come combinazione funzionale alla costruzione del legame in atto. In pratica, egli metabolizza i contenuti della memoria nell'esecuzione contestuale della tecnica dalla quale viene creato il nuovo confine di scambio.

Questa procedura sincronizzata fa del confine interazionale lo spazio contestualmente limitato dalla propria composizione in atto entro il quale la selezione combinatoria della memoria compone il legame sociale come una funzione contestuale dalla cui esecuzione pratica sono trasformati i suoi repertori precedenti. In sostanza, nel realizzare uno spazio in atto funzionale alla necessità d'uso, la procedura tradizionale ne combina l'eterogeneità contestuale entro il limite determinato dal confine interazionale.

Entro tale confine, i contenuti della memoria incorporati nei repertori tecnici diventano le funzioni di scambio da cui sono generate le funzioni d'uso.

In quanto rete connettiva della memoria tradizionale nella pratica funzionale del limite interazionale in atto, il *Poro* fu il fulcro del potere politico dei gruppi sudanesi. Esso fu per lungo tempo efficace barriera intercorporea contro l'avanzata dell'Islam nell'Africa nera fino al momento in cui, affievolitasi la legge della trasmissione tradizionale con l'urbanizzazione e l'occidentalizzazione dei comportamenti interazionali, lo stesso Islam venne usato da tali gruppi (come dai due terzi delle società dell'Africa nera) quale barriera di protezione contro l'invasione dei modelli occidentali. A differenza delle altre « religioni del libro », l'Islam fonda infatti le proprie regole di socialità sull'uso contestuale del confine interazionale: con la differenza fondamentale, rispetto alle società tradizionali, che questo confine viene costruito e trasformato dalla legge « rappresentata » da Allah e dai suoi esponenti in terra, invece di costituire una rete di funzioni di legame trasmesse e trasformate dall'opera degli esseri umani. Ma questa rete, nella tradizione islamica, appartiene alla memoria lontana delle *Mille e una notte* che talvolta la recitazione dei *dikhr* attualizza nelle cantilene e nelle danze in circolo del Sufi.

La procedura combinatoria realizzata dall'esecuzione contestuale dei repertori tradizionali fece del corpo, presso questi gruppi e queste società, il campo di definizione rigorosa dello scambio sociale entro il confine determinato dalla sua composizione interazionale. Questo confine fu invece costruito dalla forma significante che il pensiero logico-formale eresse a sua unità definitoria, come lo spazio della dissociazione dalla costruzione contestuale del legame in atto e, pertanto, dalla definizione della sua funzione di scambio e della sua funzione di uso. La forma significante ha infatti costituito il confine di distinzione della conoscenza come la barriera da essa eretta tra il corpo e la fissazione delle funzioni opportune per la sua sopravvivenza nell'ambiente al fine di sancire la propria supremazia illimitata sul limite della materia componente il corpo dell'essere umano. Modellato come riflesso dello schema globale, questo confine rigido ed esteriore ha così costruito la cultura come un recinto separato dal corpo contestuale del confine interazionale proprio dall'unità formale che ne organizza l'ordine ad immagine dello schema. Il confine interazionale è perciò diventato il recinto dell'*Ego, ultra quem* la metafora simbolica rincorre la memoria dell'origine come il sogno del « reincantamento del mondo » (Berman M., 1984).

Il caleidoscopio di specchi della metafora arreda infatti dei propri riflessi « noumenici » il margine slabbrato e deforme lasciato vuoto dalla forma significante nella costruzione della funzione contestuale di legame. In questo margine « aperto al possibile » accadono l'anomia e il miraggio, il sogno e l'utopia. Scandita dai ritmi flautati del *continuum* onirico, in questo margine sta avvenendo la morte della nostra civiltà nel nome di quell'immagine di Cristo che Tommaso d'Aquino pose a spartiacque del genio formale d'Occidente su tutti gli altri popoli e razze della terra.

È questo il *limen* con la cui combinazione formale i sostenitori dello

schema globale risarcirono *semel in anno* l'umanità quotidiana del proprio confine interazionale, altrimenti asservito ai dettati del trono e dell'altare nel tempo cosiddetto « normale ». Il *limen* effervescente dei giorni dorati del Carnevale e delle fanfare giovani delle rivoluzioni minò infatti alla base l'opera durkeimiana che, come un gigante dai piedi di argilla, scivola e si frantuma proprio nella composizione contestuale del limite interazionale cancellato dai suoi schemi totali nel tentativo di definirne la « struttura rocciosa ». Come una fragile barca nel mare in tempesta del « fascio di forze fisiche » (Durkheim E., 1971: 486) che forgia la potenza creatrice di una società, il suo schema totale si infrange contro lo strumento definitorio di questa potenza e cade nella trappola duale tesagli dalla morsa tra il *chrónos a-rythmos* aristotelico e l'« uno extra-temporale » platonico con cui la forma significante arredò le sue danze di fantasmi. Nella medesima trappola che fece dell'« effervescenza collettiva » durkheimiana il termine di un'utopia cade l'antropologo inglese Victor Turner quando definisce, mutuando il termine dell'espressione usata da Van Gennep per studiare i « riti di passaggio » tradizionali (Van Gennep A., 1981), la liminalità come:

> « un'*interface* temporale, le cui proprietà costituiscono il parziale capovolgimento di quelle dell'ordinamento già consolidato su cui si fonda qualsiasi *cósmos* culturale specifico » (Turner V., 1986: 82).

Nel *limen*, Turner vuole configurare la qualità emozionale del simbolo, che egli costituisce a « fattore determinante dell'azione umana » (Turner, 1986: 53). Ma questa qualità egli ricerca nel potere evocativo della polisemia metaforica, quella che Sapir attribuisce al cosiddetto « simbolo di condensazione » (Sapir E., XIV: 492-493).

Così, al pari della « solidarietà meccanica » durkheimiana il suo *limen* nasce e muore nel margine incantato in cui fluiscono come un *continuum* di frammenti sparsi nella memoria le immagini dei sogni. La funzione creatrice del simbolo egli ricerca in questo margine che, per ricombinare nel presente in atto, egli è obbligato a « risuscitare » negli specchi sconfinati della *performance*, sacrificando ai suoi bagliori istantanei l'impegno speso per lunghi anni presso le società tradizionali africane.

I risultati contestuali realizzati nei manufatti, nelle musiche, nelle danze, nelle nenie e nelle leggende tradizionali dimostrano però come il potere creatore del simbolo sia soltanto pragmatico. Una cosa è comunque fuori discussione. Questo mobile e contestuale potere non consiste nell'inversione disordinata dell'ordine costituito nella forma significnate dallo schema globale che le società celebrerebbero come « ritorno periodico dell'origine ». Se così fosse, basterebbe evocare in piazza i fantasmi delle feste dei folli, i « bricconi divini », o i *bhajana* di Krishna nel *limen* sospeso tra il *cósmos* e il caos ove il corpo quotidiano invoca il « testimone assente » a « comparire » almeno per un istante dal mistero dell'origine per riscaldare, con il suo carico di fiabe e di balocchi, il deserto gelato dell'esperienza contestuale.

3. Il Simbolo ed il Confine Interazionale

Nella letteratura greca pre-classica, la parola *súmbolon* ha un'accezione contestuale e dinamica. In Pausania, *súmbolon* designa ad esempio il confine definito contestualmente dall'azione di incontrarsi e di riunirsi che diversi corsi d'acqua compiono in una situazione e in un'occasione circoscritta alla composizione dell'azione stessa, generando una combinazione interazionale qualitativamente e quantitativamente diversa dalla specificità di legame caratterizzante in precedenza ciascun elemento che la compone. Il *súmbolon* è perciò « il luogo ove le acque si incontrano » (Pausania VIII: 54), in quanto limite topologico determinato dai confini rigorosamente ascrivibili all'unità interazionale specificante la composizione dell'azione. Topologico è ad esempio il nome *Súmbola* con cui veniva designata, dopo Omero, una località situata al confine tra il Tegeo e la Laconia, perché in quello specifico confine confluivano vari corsi d'acqua.

Nella tradizione greca pre-classica, il *súmbolon* è per eccellenza il limite descritto dal confine interazionale che l'esecuzione contestuale della tecnica compone come insieme combinatorio funzionale alla costruzione del legame in atto.

L'azione di « legare insieme », indicata dal verbo *súm-ballein* che sostiene l'etimologia di *súmbolon*, fissa infatti la composizione dell'atto cognitivo al confine contestuale che, nel limitarne la composizione interazionale agli elementi che lo costituiscono, ne fissa l'ordine temporale quale funzione di legame utile alla definizione del suo equilibrio in atto.

Questa prima accezione contestuale e topologica distingue la costituzione del *súmbolon* nella tradizione greca arcaica dal XII al IX secolo a.C., lasciando la propria testimonianza scritta nella *Teogonia* esiodea e nei poemi omerici. Nel *súmbolon* greco arcaico, la parola è perciò l'azione stessa riferita alla precisa situazione e alla precisa occasione in atto che la determina contestualmente. Ong osserva in proposito:

> « Una cultura orale non conosce liste astratte. Nella seconda metà del secondo libro, l'Iliade presenta il famoso catalogo delle navi — più di quattrocento versi con i nomi dei capi greci e delle regioni da essi governate, ma questo in un contesto totalmente umano: ci si riferisce infatti ai nomi dei luoghi e delle persone coinvolte in un'azione » (Ong W.J., 1982: 72).

Nella tradizione arcaica, *súmbolon* è infatti la combinazione ritmica realizzata contestualmente dalla « parola cantata » dell'aedo attraverso la selezione del « ciò che fu » trasmesso dai repertori mnemotecnici della tecnica formulare nel « ciò che è » della sua esecuzione a viva voce. L'esecuzione contestuale della tecnica lega i contenuti della memoria in essa incorporati con gli elementi che specificano l'occasione in atto. Nel comporre l'*enactement* legandolo all'occasione, la « parola cantata » genera infatti un confine interazionale in atto forgiato dalle combinazioni che l'aedo realizza nel connettere le forme trasmesse nella tecnica dal *corpus* tradizionale con le funzioni di legame contestualmente determinate dall'occasione.

Il grande studioso dei poemi omerici Milman Parry osserva a proposito dell'esecuzione a viva voce della tecnica formulare:

> « Nei poemi omerici, la scelta delle parole e delle forme espressive dipende dalla struttura dell'esametro composto oralmente » (Parry M., 1971: XIX).

Nei suoi accurati studi sulla costruzione orale dell'esametro omerico, Parry comprese come l'aedo « cucisse insieme » le sue parole cantate combinandone il ritmo nell'esecuzione contestuale della tecnica formulare. Funzioni indispensabili richieste dal mestiere di aedo erano perciò la disciplina, la capacità di concentrazione e l'abilità a combinare contestualmente parole cantate in grado di generare risultati efficaci nella definizione dell'occasione in atto. Detienne riferisce che, molto prima di Esiodo, queste tre funzioni determinanti per il mestiere di aedo erano venerate in un antichissimo santuario sull'Elicona. Egli scrive in proposito:

> « Si chiamavano *Melete, Mneme, Aoide*: ciascuna portava il nome di un aspetto essenziale della funzione poetica. *Melete* indica la disciplina indispensabile all'apprendistato del mestiere di aedo; è l'attenzione e la concentrazione. *Mneme* è il nome della funzione che permette di recitare e di improvvisare. *Aoide* è il prodotto, il canto epico, il poema finito, termine ultimo della *Melete* e della *Mneme* » (Detienne M., 1983: 3).

La realizzazione contestuale della « parola cantata » genera dunque i confini del suo limite recitativo che l'aedo esegue per operare una sintesi combinatoria in grado di legare tra loro contestualmente gli elementi che compongono l'occasione in atto, fissandone la specificità interazionale nella trasformazione funzionale dei repertori tradizionali. La « parola cantata » dell'aedo greco arcaico esemplifica la funzione contestuale del confine interazionale presso le società tradizionali, che l'esecuzione in atto della specifica tecnica realizza quale selezione combinatoria della rete di legami sedimentata nel *corpus* della memoria tradizionale. L'esecuzione connette infatti, nella funzione incorporata dalla tecnica, gli eventi del passato con gli elementi componenti l'occasione contestuale tramite l'opera di selezione che essa compie relativamente alla specifica necessità in atto. Nel selezionare i repertori della memoria per delimitare i confini interazionali dell'occasione in atto, l'esecuzione ne combina contestualmente i contenuti utili per la realizzazione della sintesi da cui viene costruito il nuovo confine interazionale. L'intreccio di legami che questo confine compone è perciò il risultato contestuale dell'opera di selezione svolta dall'esecuzione tecnica nel combinare i limiti funzionali all'occasione. Il confine limitato dalla sua esecuzione contestuale compone così le reti dello scambio sociale tradizionale come una filigrana in mutamento relativo rispetto all'occasione in atto. L'esecuzione delle *megwa*-formule cantate « conosciute soltanto nella cerchia di coloro che le praticano » (Malinowski B., 1973: 374) genera ad esempio i confini che delimitano contestualmente i limiti di connessioni da cui sono realizzate le reti di scambio del *kula*.

Una procedura compositiva analoga segue il *tokabitamu* quando realizza, nel comporre la propria incisione sul legno del *lagimu* o del *tabuya*, le combinazioni di legame che ne determinano i confini utili. Ogni diverso *lagimu* e ogni diverso *tabuya* è infatti eseguito dal *tokabitamu* come l'insieme dei confini interazionali eterogenei e discontinui che egli realizza, sequenza esecutiva dietro seguenza esecutiva, quali combinazioni in atto di ciascuna funzione di legame che ne sostiene l'equilibrio contestuale. La « rete armonica » che il *tokabitamu* realizza in ciascun diverso *lagimu* e in ciascun diverso *tabuya* non è pertanto riconducibile, come sostiene Giancarlo Scoditti, allo schema globale di riferimento alla cui unità formale egli pretende di ascrivere i risultati di ciascuna sequenza operativa. Egli attribuisce infatti al termine *mwata* (con cui i *natives* di Kitawa designano il serpente intagliato e dipinto in ogni diversa incisione) la funzione di « schema globale », interpretandolo come la « totalità armonica » da cui sarebbe determinato l'ordine interazionale tra le singole parti. La complessità compositiva, che in ogni diverso *lagimu* e in ogni diverso *tabuya* genera un risultato unico e irripetibile, viene così ridotta dall'antropologo all'unità schematica che caratterizzerebbe il suo modello formale. Tale riduzione schematica comporta la cancellazione interazionale della fase realizzativa, la cui funzione organizzativa acquista « valore » soltanto in quanto prodotto formale dello schema. Secondo l'interpretazione di Scoditti, tra la fase della progettazione e quella della realizzazione dell'opera, intercorre uno scarto differenziale colmato dall'« insieme canonico di norme ritenuto tendenzialmente assoluto » (Scoditti G.M.G., 1981: 31). Nel ridurre l'ordine di ciascun diverso insieme alla sua unità formale, la procedura logica lascia un margine indeterminato che rimpiazza, nella metafora simbolica, l'ordine rigorosamente costruito, presso le società tradizionali, dal confine contestuale tramite la combinazione che l'esecuzione tecnica realizza quale selezione funzionale all'occasione, dei contenuti trasmessi dalla memoria. Nel definire il confine interazionale in atto, l'esecuzione tecnica svolge infatti la duplice funzione di selezionare i contenuti della memoria trasmessi dai suoi repertori connettendone quelli utili nella sintesi operativa in atto che essa realizza.

Marcel Mauss focalizzò questa funzione svolta nel mondo tradizionale dalla tecnica quando la definì come « atto efficace tradizionale ». Egli scrive:

> « Io chiamo tecnica un *atto tradizionale efficace*. Occorre che sia tradizionale ed efficace. Non esiste tecnica né tradizione se non c'è tradizione. È in questo che l'uomo si distingue, innanzi tutto, dagli animali: per la trasmissione delle sue tecniche e, molto probabilmente, per la loro trasmissione orale » (Mauss M., 1965: 392).

Nonostante il suo acume, la definizione restò confinata nelle medesime « terre incolte » che costituiscono le « frontiere delle scienze » dalle quali essa balzò al cospetto della genialità di Mauss. Sopraffatto anch'egli dalla coercitività dello schema globale, Mauss fu infatti obbligato a ricercare l'esemplificazione pratica del suo « atto tradizionale efficace » nella più

ambigua nozione di « tecnica del corpo » alla quale egli domandò di classificare « la vita simbolica dello spirito » (Mauss M., 1965: 393) nella certezza che:

> « ... non è grazie all'inconscio che si ha un intervento della società, ma è grazie alla società che si ha un intervento della coscienza. È grazie alla società che si ha sicurezza di movimenti pronti, dominio del cosciente sull'emozione e l'inconscio. Ecco perché la marina francese insegnerà a nuotare ai suoi marinai » (Mauss M., 1965: 409).

Quanto impedì a Mauss di costituire il suo « atto efficace tradizionale » a fulcro dell'atto cognitivo fu il suo assenso incondizionato all'ordine formale generato dallo schema globale che, al pari di Tommaso d'Aquino, egli costituì a principio di individuazione della legittimazione simbolica.

Nel margine indeterminato generato dallo scarto differenziale tra la progettazione e l'esecuzione dell'opera, si consuma infatti la differenza tra lo spazio simbolico a-logico e illimitato prodotto dal sistema cognitivo occidentale e quello pragmatico e limitato alla propria esecuzione contestuale, generato invece dall'esperienza tradizionale. Attribuendo infatto allo schema/struttura il compito di organizzare, tramite l'unità formale, l'ordine globale di ciascun diverso sistema cognitivo, la procedura logico-formale conferisce al simbolo la funzione di combinare, nella metafora polisemica, i contenuti messi in disparte dalla sua organizzazione omologante, vale a dire i contenuti da essa ridotti allo stato di latenza. Il simbolo diventa così lo strumento privilegiato della cosiddetta « esperienza mistica », in quanto *medium* evocativo dei contenuti di latenza.

L'equivoco mistico mina alle fondamenta l'approccio del pensiero formale alle società tradizionali, il cui pragmatismo combinatorio viene scambiato per una presunta « partecipazione mistica ». La tesi cosiddetta « prelogica » avanzata da Lévy-Bruhl in proposito al fine di « giustificare » all'ordine logico la malia della « partecipazione mistica primitiva » costituisce prova evidente di tale equivoco che, inseguendo il mito del « buon selvaggio », ha viziato qualsiasi possibilità di scambio funzionale tra il « Noi » nominale organizzato dallo schema/struttura e la nebulosa indeterminata degli « Altri », che l'omologazione formale operata dallo schema sfoca nel margine prodotto dallo scarto differenziale tra il pensiero e l'azione.

In realtà, l'esecuzione contestuale dello specifico repertorio tecnico fa di ogni opera tradizionale l'insieme eterogeneo e discontinuo dei confini generati dalla sintesi combinatoria che realizza ciascuno di essi legando i repertori tradizionali con la necessità in atto definita dall'occasione. L'esecuzione contestuale regola pertanto i confini contestuali entro i quali l'essere umano costruisce le reti di connessioni che lo legano la limite costituente il suo ambiente di vita, trasformando in esse i risultati raggiunt dalle generazioni precedenti. Nel limite in atto, l'esecuzione contestual tende infatti a realizzare il massimo livello di equilibrio tra gli element che lo compongono, al fine di realizzare le funzioni fondamentali per l sopravvivenza dell'insieme.

Il confine definito dall'esecuzione contestuale dei diversi patrimoni tecnici tradizionali ha generato il limite interazionale quale fulcro organizzativo dello spazio culturale per la storia umana. Vale a dire, come osserva Anati:

> « ... dal momento in cui gli uomini cercarono di organizzare il loro primo strumento a quello in cui la loro progenie sviluppò un sistema di scrittura » (Anati E., 1983: 28).

Semplicemente muovendosi o comportandosi, ciascuno trasforma tramite le proprie azioni il confine definito dal corpo nel costituire i flussi internazionali che lo relazionano all'ambiente. Entro le variazioni di questo confine, il mondo si apre e si chiude alle spalle di ogni essere vivente. È pertanto esclusivamente il confine interazionale che definisce le funzioni di legame indispensabili alla sopravvivenza dell'essere umano nell'ambiente. Dai primi fuochi all'aria aperta alle porte delle capanne, dai tetti delle case alle strade dei villaggi e delle città, l'uso dei diversi strumenti a disposizione del gruppo cercò di organizzare contestualmente questi confini al fine di ottenere la funzione di legame efficace per la definizione del proprio equilibrio.

Innanzitutto la mano. Le mani impresse sull'argilla delle pareti di Pech-Merle, quelle contornate di colore che si arrampicano lungo le pareti di Gargas, la *frise de mains* di El Castillo sono alcune tra le prime espressioni del confine interazionale che l'esecuzione delle prime rudimentali tecnologie forgiò contestualmente al fine di realizzare la funzione di legame in grado di fissare la propria presenza nell'ambiente. La mano è infatti per l'uomo ciò che egli fa qui ed ora. Con la mano, l'uomo paleolitico fabbricò i suoi primi strumenti, con la mano egli distinse le diverse materie presenti nell'ambiente di cui imparò a conoscere, attraverso l'uso contestuale, proprietà e comportamenti. Leroi-Gourhan osserva in proposito:

> « Ciò che la mano non ha prodotto non è probabile sia esistito nel linguaggio » (Leroi-Gourhan A., 1972, 8-9: 32).

L'osservazione corrisponde a realtà. Ogni creazione che l'essere umano compie sulla materia nasce infatti come sperimentazione pratica che il suo corpo compie entro i limiti definiti contestualmente dai flussi interazionali che ne determinano le variazioni di confine. Dall'alba dell'*homo sapiens* fino alla cosiddetta « teologia della sovranità » (Dumézil G., 1971-1973: 20-33), l'esecuzione contestuale della tecnica forgia il confine interazionale quale limite di definizione dello scambio sociale, da cui viene generato il limite di uso. A rigore, la storia della cultura umana potrebbe essere definita come la storia dei confini interazionali che i diversi gruppi sociali crearono al fine di regolare le funzioni in atto dello scambio da cui fossero definite le relative funzioni di uso.

Un esempio evidente della funzione di regolazione contestuale svolta dalla tecnica nella costruzione del confine interazionale in atto sono i sigilli in steatite della civiltà dell'Indo (3200-1200 a.C.).

Ciascun diverso sigillo è la sintesi combinatoria dei repertori tradizionali trasmessi dalla tecnica dell'incisione costituita al fine di realizzare le funzioni di legame efficaci. La superficie di ogni sigillo è costituita da una tessera quadrangolare in steatite (denominazione commerciale con la quale sono comunemente indicati minerali di talco molto teneri all'atto della lavorazione che, se riscaldati, acquistano una consistente durezza), accuratamente levigata e con una presa perforata sul retro per fissare il sigillo al polso o alla cintura. Questa superficie viene realizzata tramite confini composti dall'incisione di iscrizioni, allo stato attuale non completamente decifrate. L'iscrizione sovrasta il contenuto vero e proprio del sigillo, che consiste di solito nel corpo di uno o più animali o nel corpo di un essere umano di sesso femminile o maschile. I tagliatori harappani erano in grado di incidere questo contenuto in parti separate, per modo che la sua composizione poteva essere realizzata quale combinazione contestuale funzionale alla definizione dell'iscrizione stessa. L'iscrizione delimita infatti il confine del sigillo tramite la definizione della sua funzione in atto, mentre il suo contenuto adatta i repertori tradizionali alla definizione stessa dello spazio dell'iscrizione. Questi repertori sono costituiti da motivi ricorrenti nella maggior parte dei sigilli, come ad esempio l'unicorno dal collo proteso su un palo verticale che sostiene una conca emisferica, oppure il bufalo, l'elefante o il rinoceronte accostati ad una bassa mangiatoia con prese laterali.

L'impronta a stampo di ogni sigillo veniva impressa sui pesi cubici in selce usati dalle società harappane per regolare i propri vasti scambi commerciali con l'interno e con l'esterno del continente indiano, come ad esempio con i centri del golfo Persico, con i paesi mesopotamici e con le coste orientali dell'Africa.

In assenza di armi e di strumentazioni militari, i sigilli denotavano diritti di accesso ad ambienti o territori appartenenti a questo o a quel gruppo sociale, fissando entro i propri confini i sistemi di alleanza e di parentela tra i produttori e i consumatori da cui venne forgiato il sistema politico. Furono le tecnologie di fabbricazione dei sigilli a regolamentare l'organizzazione sociale harappana in quanto, come dimostrano i ritrovamenti ceramici della città di Harappa, l'uso della scrittura era estremamente ridotto (l'ultimo tra i sistemi scrittori delle grandi civiltà protostoriche eurasiastiche non ancora decifrato).

I sigilli in steatite furono infatti i principali strumenti di integrazione culturale tra le le varie etnie che, per ondate successive, composero la civiltà dell'Indo attraverso la mescolanza contestuale di lingue e di costumi provenienti da ambienti disparati, dalle valli montane e dalle pianure, dai deserti e dalle steppe, dai fiumi, dalle lagune e dalle valli oceaniche. Il sigillo è in realtà la moneta di scambio delle società dell'Indo insieme con le perle di cornalina, con la perlina in falence, con i gioielli in foglia d'oro, con i bracciali in grès porcellanaceo, con le paste vitree, con gli impasti ceramici a base di polvere di talco, con le ceramiche di colore camoscio o rosato completamente prive di decorazioni dipinte, con gli elementi di collana in agata, con i bracciali e con gli ornamenti in conchiglia, con gli olii, con le spezie e con i profumi.

Lo scambio e l'uso di questi beni costituiscono l'elemento fondamentale del potere politico harappano. Il sistema unificato di pesi cubici e cretule con impronte di sigillo dimostra come la sua funzione prevalente fosse quella di combinare contestualmente la quantità della merce necessaria all'uso con la qualità della specifica transazione in atto che il confine eseguito dalla tecnica sanciva quale nuovo nesso di scambio accettato dalla rete in cui si distribuiva il potere harappano. L'altissimo livello raggiunto dalle tecnologie permise lo sviluppo di questo complesso sistema di regolazione dello spazio sociale che, nel comporre contestualmente la sua definizione interazionale, esaltò la diversità del legame in atto trasformando, nella funzione di scambio che ne connotò la specificità, il corpo della memoria tradizionale. L'esecuzione contestuale del sigillo definisce infatti il suo confine tramite la determinazione della sua funzione di scambio. Il limite costituito dal confine realizzato dall'esecuzione tecnica sancisce perciò la funzione di scambio distinguendone la prestazione d'uso, allorché il tagliatore incide il suo contenuto connettendo tra loro le parti contestualmente più opportune tra quelle consegnategli dai repertori che egli ha ereditato dalla tradizione.

I sigilli in steatite della Valle dell'Indo costituiscono dunque un campione significativo del pragmatismo contestuale che forgiò lo spazio simbolico tradizionale. Essi rivelano, nell'uso della tecnica di incisione, come sia la sua esecuzione contestuale a renderli limiti interazionali tradizionali ed efficaci. Il sigillo è un limite interazionale tradizionale perché il confine che sancisce la sua funzione di scambio in atto è forgiato dall'esecuzione tecnica come selezione dei repertori trasmessi dalla tradizione al fine di trasformare il suo peso temporale nella combinazione contestuale che si rivela più utile. In quanto selezione della tradizione operata dall'esecuzione tecnica, esso è efficace come risultato che quest'ultima ottiene contestualmente in relazione alla composizione interazionale dell'occasione in atto.

Il simbolo tradizionale è perciò, innanzitutto, una moneta di scambio che suggella la validità della transizione in atto, costituendola a strumento definitorio del confine interazionale che l'esecuzione della tecnica combina contestualmente quale selezione funzionale della memoria tradizionale. Simbolica è dunque la composizione contestuale del mercato, come prova il verbo greco *sumbolàteuo* che designa appunto l'azione di « fare un mercato », di « trafficare ». In sostanza, il simbolo tradizionale definisce effettualmente la funzione di legame che specifica l'atto cognitivo tramite il corpo del confine interazionale dal quale esso è determinato. Il simbolo tradizionale costituisce perciò il limite interazionale che l'essere umano costruisce quale funzione di legame che ne fissa l'azione in atto agli elementi materiali dell'ambiente. Esso è perciò l'agile spola pragmatica che intesse ciascun limite interazionale costituito dalla variazione del suo confine contestuale come un nodo che ne lega la funzione all'occasione in atto. L'insieme di questi nodi forgia la memoria collettiva come una tela setacciata, di sequenza in sequenza interazionale, dal pettine funzionale dello stato in atto. Al pari del sigillo della valle dell'Indo, il *vayagu'a* trobrindese forgia così la funzione di scambio della transazione in atto, suggellando la

sua efficacia contestuale con lo *yotile*, termine quest'ultimo mirabilmente tradotto da Malinowski con « "*clinching gift*", catenaccio che chiude la transazione » (Malinowski B., 1983: 98).

Il confine interazionale definisce dunque lo spazio simbolico tradizionale come una rete sincronica di limiti contestualmente definiti dalla propria composizione in atto che l'esecuzione contestuale della tecnica compone quali sintesi combinatorie da essa realizzati quali selezioni funzionali della memoria collettiva. Quanto distinse il simbolo prodotto dalla procedura logico-formale quale spazio di assenza arredato dalla metafora polisemica fu al contrario, per le società tradizionali, presenza contestuale efficace.

In sintesi, lo spazio simbolico tradizionale realizza, nella pratica contestuale, l'ordine in atto che la procedura logico-formale intese realizzare tramite lo schema globale, ricavandone una contrapposizione nominale tra l'ordine « cosmico » della cultura e il disordine « caotico » della materia. L'ordine realizzato dallo spazio simbolico tradizionale è infatti un risultato contestuale che esso ottiene costituendo i propri patrimoni tecnici a spola della memoria dalla quale il confine corporeo dell'essere umano è costruito come il campo dinamico da cui gli *inputs* sensoriali in arrivo sulla sua superficie sono selezionati quali combinazioni eterogenee funzionali alla definizione del suo equilibrio interazionale in atto. È questo lo spazio che distingue ora e qui il limite interazionale come un confine in mutamento relativo rispetto alla variazione delle combinazioni interazionali ambientali. Dalla composizione contestuale del confine operata ora e qui dall'esecuzione tecnica, la sensibilità umana viene connessa, nello spazio simbolico tradizionale, ai flussi interazionali che ora e qui ne determinano le variazioni, con le funzioni che ne fissano l'espressione agli stati in atto caratterizzanti gli elementi materiali con i quali essa entra in contatto.

Tramite la determinazione del confine interazionale realizzato dall'esecuzione tecnica, il simbolo tradizionale costruì lo spazio della cultura come il limite di trasformazione della natura che l'essere umano operò al fine di forgiare le funzioni efficaci che ne legassero contestualmente il corpo alla materia ambientale. L'avvento delle caste sacerdotali indo-europee strutturò la regola aurea dell'altare, in base alla quale la costruzione dell'ordine interazionale venne ascritta all'idea globale incorporata dalla divinità. Mitra-Varuna, Ahura-Mazda, Zeus o Iuppiter costituirono le differenti personificazioni dello schema teologico al quale venne uniformata la costruzione dello spazio globale. La regola dell'altare istituì ad esempio lo schema globale di *pax* romana, la cui sanzione fece del potere di Roma l'arbitro indiscusso del destino delle popolazioni da essa soggiogate nel nome di Juppiter, vale a dire del *Senatus populusque romanus*.

Da quel momento in poi, la costruzione del confine che relaziona il corpo dell'essere umano al suo ambiente venne detenuta dal potere del *templum*, che si arrogò il diritto di modellarne a sua immagine la costituzione interazionale elargendo ad esso *panem et circenses* quale compensazione del furto della presenza compiuto nel nome della divinità.

La storia del limite interazionale è così, presso la nostra cultura, storia di una assenza e di un lutto. I fantasmi generati da questa assenza e da

questo lutto evocarono ed invocarono, sotto specie di *Lichtung* (attimo luminoso), le metafore dell'arte e della religione. Paradossalmente, il limite interazionale fu per la nostra cultura la mela di Eva, il paradiso proibito perché perduto e perduto perché proibito. Al mobile e cangiante limite definito dal corpo nel generare i flussi chimici ed elettromagnetici che lo relazionano al proprio ambiente contestuale l'altare indoeuropeo sostituì, a partire dal *Flamen-Brahman* (Dumézil G., 1935), la barriera formale eretta ad immagine della divinità, vale a dire del modello di ordine sancito dalle caste sacerdotali e regali. Una volta giunto ai fasti dell'Olimpo greco, questo altare frantumò il limite interazionale nella guerra nominale tra *logos* e *múthos*, riducendone il corpo a « contenuto manifesto di un sogno» (Fedida P., 1977: 28).

Presso la nostra cultura greco-cristiana, il limite interazionale — che è lo strumento basilare tramite il quale il corpo edifica la sua presenza nello spazio e nel tempo — fu perciò la metafora del proibito che il poeta ed il mistico rincorsero nell'incantamento dell'istante allo specchio. Le fragole appestate di colera che nella *Morte a Venezia* uccidono l'esimio professor Von Aschenbach mentre, in un riarso campiello veneziano egli stava inseguendo l'ombra di Eros nella propria immagine allo specchio, sono prova esemplare dell'impotenza della metafora simbolica al cospetto del limite contestuale che forgia l'accadere della realtà.

In buona sostanza, nella metafora simbolica si compie e si consuma l'impotenza dell'*homo duplex* a combinare la propria presenza entro il limite interazionale, selezionando in tale combinazione la propria memoria quale una funzione efficace nella situazione e nell'occasione.

Il limite interazionale è infatti una *selezione combinatoria* funzionale alla situazione ed all'occasione in atto che viene autogenerata dagli elementi componenti lo stato di equilibrio di un sistema dato. Qualsiasi nostra azione sarebbe un limite interazionale, se alla sua costruzione non si sovrapponesse il *diktat* del modello formale ed il conseguente margine residuale generato dall'emozionalità non vissuta, perché non legata al presente in atto secondo le tecniche al momento opportune.

Il limite interazionale è perciò un patto di scambio con qualsiasi elemento costituisca la nostra realtà quotidiana: un patto di scambio tanto concreto quanto imprevedibile che lega la nostra natura profonda con la costruzione della funzione richiesta dalla necessità. Nel selezionare secondo le necessità contestuali le funzioni trasmesse di generazione in generazione dalle tecniche della memoria, questo patto di scambio compone il simbolo tradizionale come una sintesi operativa della memoria precedente costituita e specificata unicamente dalla funzione che essa è tenuta a compiere entro il limite interazionale in atto. È dunque dinamico patto di scambio ciascuna maglia della rete che forgia il *Kula* melanesiano. Come è irripetibile patto di scambio ciascun diverso sigillo inciso dai tagliatori harappani. È analogamente patto di scambio tra l'essere umano e la materia costituente il suo limite ambientale ciascuna differente creazione prodotta dalle società tradizionali, in spazi ed in tempi differenti tra loro. Dal gioiello al manufatto in ceramica, dal tessuto al ricamo, dal canto del menestrel-

lo e del *griot* al ritmo di danza, può così essere definita come tradizionale ciàscuna opera sia il risultato concreto e specifico di una selezione della memoria precedente nella combinazione funzionale al limite interazionale in atto.

Coerentemente con le contemporanee acquisizioni del *neural darwinism*, il simbolo tradizionale plasma la memoria entro procedure pratiche funzionali alla costruzione del *set* interazionale in atto. Mentre però il *neural darwinism* proietta la costruzione del limite contestuale oltre i flussi in sequenza (chimici ed elettromagnetici) generati dal corpo nell'incontrare il mondo, di questi flussi (variabili ed eterogenei) il simbolo tradizionale fa fulcro della propria metodologia cognitiva. Se dunque per il *neural darwinism* (come per tutto il pensiero logico-formale) il corpo non è che un accidente — da rimuovere — della metodologia categoriale, di contro per il simbolo tradizionale esso costituisce lo strumento principe del pensiero. Non si tratta di certo del consueto pensiero astratto che ci ha ha annoiato a scuola. Si tratta invece di un pensiero agile, plastico, un pensiero-azione basato sulla concentrazione nel fare e sulla disciplina metodologica.

In sintesi, il simbolo tradizionale fa del corpo un campo di combinazioni chimiche ed elettromagnetiche generate dai flussi in sequenza da cui è composto ciascun limite interazionale che ne lega la specificità ritmica all'ambiente.

Questo spessore operativo (che lega il simbolo tradizionale al mercato e al commercio, vale a dire a qualsiasi attività utile) fa del cervello tradizionale l'arazzo di sincronie interazionali combinate dal corpo nel costruire i suoi legami contestuali con gli *inputs* ambientali. In questo il corpo è il centro dello spazio e del tempo, coerentemente con le parole di Ezra Pound « all ages are contemporaneous », tutte le età sono contemporanee.

Questa contemporaneità non si disperde di certo nel miraggio fenomenologico. Al contrario, essa è rigorosamente ancorata al limite contestuale ed alla funzione storica che ciascuna diversa sintesi è tenuta a compiere. Proprio nella composizione della funzione utile alla necessità in atto si manifesta così la grandezza del simbolo tradizionale, che costruì, sequenza dietro sequenza, l'adattamento dell'*homo sapiens* al suo particolare limite interazionale.

Probabilmente, la lezione del simbolo tradizionale potrà aiutare le società post-moderne a ricomporre il proprio corpo quotidiano, oggi lacerato dall'abisso di vuoto che separa il sentire dall'agire, il potenziale emozionale dalla realizzazione funzionale e la natura profonda dell'essere umano dalla sua espressione ritmica.

Come infatti si legge nella vulgata gnostica del vangelo, « ó mén korévi agnóei tò génomenon », « colui che non danza ignora ciò che accade ».

BIANCA MARIA PIRANI

Riferimenti bibliografici

ANATI E., *Gli elementi fondamentali della cultura*, Milano, 1983.

BARTH F. (a cura di), *Etnic Group and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, London, 1969.

— —, *Models Reconsidered in Process and Form in Social Life. Selected Essays*, London, 1981.

— —, *Sohar. Culture an Society in an Omani town*, Baltimore-London, 1983.

BENOIST L., *Signes, Symboles et Mythes*, Paris, 1975; trad. it. *Segni, Simboli e Miti*, Milano, 1976.

CHEVALIER J., *Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1969.

CIRLOT J.E., *A Dictionary of Symbols*, London, 1952.

DETIENNE M., *Les Maîtres de verité dans la Grèce archaique*, Paris, 1967; trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, 1967.

DUMÉZIL G., *L'idéologie Tripartie des Indo-européens. Mythe et Épopée* (3 Voll.), Paris, 1971-73.

— —, *Flamen-Brahman*, Paris, 1935.

DURKHEIM E., *Les Formes Élementaires de la Vie Religieuse. Le Système Totemique en Australie*, Paris, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1971.

EDELMAN G.M., MOUNTCASTLE V.B. (a cura di), *Group Selection and Phasic Reentrant Signaling: A Theory of Higher Brain Function*, in *The Mindful Brain*, Cambridge (Mass.), 1978.

EDELMAN G.M., *Group Selection as a Basis for Higher Brain Function*, in SCHMITT F.O., *The Organisation of the Cerebral Cortex*, Cambridge (Mass.), 1981.

EDELMAN G.M., *Neuronal Group Selection in the Cerebral Cortex*, in EDELMAN G.M., GALL W.E., COWAN W.M. (a cura di), *Dynamic Aspects of Neocortical Function*, New York, 1984.

— —, *Neural Darwinism: Population Thinking and Higher Brain Function*, in SHAFTO M. (a cura di), *How we know*, New York, 1986, 1-30.

— —, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, 1987.

FEDIDA P., *Corps du Vide, Éspace de seance*, Paris, 1977.

JANET P., *De l'Angoisse à l'Éxtase* (2 Voll.), Paris 1926-28.

— —, *L'Intelligence Avant le Langage*, Paris, 1936.

LEACH E.R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, 1954.

LEROI-GOURHAN A., *Les Religions de la Préhistoire*, Paris, 1971.

— —, *Les Chasseurs de la Préhistoire*, Paris, 1983.

LÉVY-BRUHL L., *L'Éxpérience et la Nature dans la Mentalité primitive*, Paris, 1935.

— —, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, 1949.

LÉVI STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, 1958; trad. it., *Antropologia strutturale*, Milano, 1961.

LURKER M., *Bibliographie zur Symbolkunde*, Baden Baden, 1964.

MALINOWSKI B., *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*; trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nelle società primitive*, Roma, 1973.

MAUSS M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950; trad. it., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Torino, 1965.

MINSKI M., *The Society of Mind*, New York, 1987; trad. it. *La società della mente*, Milano, 1989.

ONG W.J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London-New York, 1982; trad. it. *Oralità e Scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, 1980.
PANCHERI P., *Stress, Emozioni, Malattia*, Roma, 1983.
PARRY M., *The Making of Homeric Verse*, in PARRY A. (a cura di), *The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, 1971.
PIAGET J., *La Formation de la Symbole chez l'enfant*, Neuchâtel, 1945.
PRIGOGINE I., STENGERS I., *La Nouvelle Alliance. Metamorphose de la Science*; trad. it. *La Nuova Alleanza. Metamorfosi della Scienza*, Torino, 1981.
REMOTTI F., *Luoghi e Corpi. Antropologia dello Spazio, del Tempo e del Potere*, Torino, 1993.
SCODITTI G.M.G., *Kitawa. Iconografia e Semantica di una società melanesiana*, Milano, 1985.
SCODITTI G.M.G., *Estetica e Tecnica di una scuola di incisori melanesiani*, Milano, 1988.
SAPIR E., *Symbols in Encyclopedia of the Social Sciencès*, XIV.
TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, cit. da GILSON E., *Les Arts du Beau* (cap. VIII, *L'Art et le Sacré*), Paris, 1963.
TURNER V., *From Ritual to Theatre. The human Seriousness of Play*, New York, 1982; trad. it. *Dal Rito al Teatro*, Bologna, 1986.
— —, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago, 1969; trad. it. *Il Processo Rituale*, Brescia, 1972.
— —, *The Forest of Symbols. Aspects of N'Dembu Ritual*, London, 1967; trad. it. *La Foresta dei Simboli*. Brescia, 1976.
VAN GENEP A., *Les Rites de Passage*, Paris, 1909; trad. it. *I Riti di Passaggio*, Torino, 1981.
WALLON H., *La Vie Mentale* in *Encyclopedie Française*, VIII, Paris, 1938.
— —, *De l'Acte à la Pensée*, Paris, 1942.

Interventi

Riflessioni su Franco Lombardi: l'uomo e il pensatore*

È difficile, forse impossibile, penetrare il segreto di una vita. Per me, di fronte a Franco Lombardi, si profila una doppia difficoltà.

La prima difficoltà riguarda le nostre persone, il destino o il caso che ci ha fatto incontrare, che addirittura ci ha resi vicini di casa. Potevamo, come ancora accade a Napoli, salutarci dalle finestre o dei terrazzi, quando si abitava dalle parti di Porta San Pancrazio al Gianicolo. Ma la vicinanza, e la partecipazione diretta, il contatto e l'empatia che ne derivano, non sempre aiutano, possono far velo, tanto più che, parlando e frequentando Lombardi, molto naturalmente avvertivo quella profonda congenialità che può solo scaturire dalla sintonia di un carattere per molti aspetti — il vitalismo, il gusto vorace della scoperta, del rischio e dell'avventura — quasi gemello. Rispetto a Lombardi, mi era sempre riuscito difficile, in queste condizioni, stabilire la necessaria *distanza critica.*

La seconda difficoltà aveva le sue radici nell'uomo stesso, nella sua complessità che me lo faceva somigliare all'eroe omerico. Lombardi era un *polûtropos*, un uomo *versutus*, di multiforme ingegno, cui la definizione di accademico andava certamente stretta. Certo, era in primo luogo filosofo, e alla filosofia aveva con ardore dedicato, in Germania, gli anni della prima giovinezza. Ma era anche un temperamento artistico, intuitivo; si occupava di poesia, di musica, e nessuno può dimenticare la sua passione per l'architettura — una passione che da studio dell'uso razionale dello spazio si traduceva in lui in meticolosa cura nel costruire, dal disegno d'insieme ai minimi particolari, dal progetto generale alle questioni tecniche specifiche — qualità delle condutture e dei materiali — che condizionano e definiscono l'abitare umano.

Su questo piano, però, il discorso rischia di esaurirsi in una lunga, se pur saporosa, serie di indiscrezioni su un uomo e forse su tutta una generazione, che era quella già formatasi prima della seconda guerra mondiale, e poi pienamente fiorita ed entrata nella sua maturità negli anni, tumultuosi ma vivi, straordinariamente percorsi da entusiasmi in cui con bella naturalezza i legittimi desideri e le aspirazioni individuali si inscrivevano in un disegno collettivo, del lungo dopoguerra, della ricostruzione, della rinascita dei partiti prefascisti e dei primi, faticosi passi della demo-

(*) Commemorazione tenuta a Napoli il 28-10-'94 presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici presieduto dall'avv. G. Marotta, segretario gen. il prof. G. Gargani, a palazzo Serra di Cassano.

crazia italiana. Per quanto accattivanti, occorre trovare il coraggio di lasciar cadere i ricordi personali, le memorie che sono tuttavia così importanti per la costituzione della nostra identità. Il discorso ha dunque da farsi teorico nel senso di extra-soggettivo. E la domanda da cui può forse partire è questa: perché il filosofo Franco Lombardi si è così pericolosamente avvicinato alla sociologia?

Il ritorno della sociologia in Italia dopo la lunga eclissi del ventennio fascista deve molto ad alcuni accademici che erano rimasti isolati durante la stagione crociana, che Remo Cantoni aveva definito, forse con un eccesso di enfasi, la « dittatura dell'idealismo », ma che già era stata preceduta dalla definizione data da Antonio Gramsci di Benedetto Croce come del grande sistematore culturale, di una sorta di « papa laico ». Con una decisione anche maggiore di quella di Nicola Abbagnano e di Norberto Bobbio, ma forse con minore continuità e con atteggiamenti che non sempre parvero, a tratti, coerenti, com'era del resto nel suo carattere, come dire, « mercuriale », Lombardi ha dato un grande impulso alla rinascita della sociologia italiana in questo dopoguerra e fu lui, e non Renato Treves, cui pure sarebbe andata la prima presidenza, ad adoperarsi per la costituzione della *Associazione Italiana di Scienze sociali*, secondo un'impostazione multi-disciplinare che avrebbe in seguito dato i suoi frutti attraverso la fecondazione reciproca, per così dire, delle scienze umane particolari, per lunga tradizione tenute separate, facendo prevalere motivi di organizzazione burocratica e di potere accademico sulle questioni di sostanza. Mi sono ripromesso di non cedere ai ricordi, ma qui non posso tacere della signorile, quasi distratta noncuranza — l'atteggiamento che gli anglosassoni chiamano con un misto di ammirazione e disapprovazione insieme « flippancy » — in una riunione decisiva al Palazzetto di Piazza San Marco, a due passi da Piazza Venezia, in cui Lombardi rinunciò alla presidenza a favore di Renato Treves, da lui peraltro ritenuto troppo crociano per credere seriamente alla sociologia. Ma perché Lombardi, invece, ci credeva?

Non so, non sono in grado di stabilire fino a che punto Lombardi avesse fatto i conti con il suo idealismo originario — quello che persisteva anche dopo gli ottimi precoci contributi su Kierkegaard e Feuerbach — per approdare alle basi del ragionamento sociologico. È probabile che Lombardi avvertisse, guidato inconsapevolmente da quegli « spiriti animali » che in lui agivano con straordinaria potenza, il bisogno di « non bocciare la vita ». Egli era certamente l'erede dei giovani hegeliani napoletani, ma nello stesso tempo era aperto alle istanze dell'individuo nella sua singolare, sprotetta empiricità. Credeva e perseguiva il concetto puro nel senso di concetto assoluto — *absolutus*, cioè sciolto dalle circostanze determinate di tempo e di luogo, come amava dire — ma nello stesso tempo avvertiva e cercava di dar conto del *concetto operativo*, vale a dire del concetto scomposto nelle sue variabili costitutive da collegarsi sistematicamente agli indicatori empirici in grado di descrivere, interpretare ed eventualmente spiegare una situazione umana specifica, vissuta e datata. Non vi era dunque in Lombardi il pericolo o la tendenza, così comune oggi fra gli analisti sociali, a confondere la modellistica con la teoria in senso pieno.

Figlio dell'oralità solare napoletana, Lombardi recuperava il senso classico di teoria.

Teoria da THEORIA, da THEOREÌN = « guardare »; quindi, in primo luogo, « vedere ». Gioia del vedere in Aristotele (introduzione alla METAFISICA, che esalta il « vedere », *Tò òrãn*, anche se questo possa non avere alcuna utilità pratica, ma che costituisce, a suo giudizio, per il sapere una base più adeguata rispetto a qualsiasi altra; da notare che, constatata l'importanza preminente dell'« acuità visiva » nella scienza moderna, in cui si vede, ma non si tocca, non si odora, non si ascolta, Aristotele ha ragione. È stato notato che, almeno a partire dall'ILIADE, *non si spezza mai il rapporto fra òrãn* (aoristo: *ìdeĩn* e *ẽidómen*) e « ìdea »; questo rapporto resta vivo nella consapevolezza dei filosofi greci — « visione » e « idea » uniti; forse in Aristotele, la gioia della visione-contemplazione è ancora più viva che in Platone (all'inizio della POLITIKÁ, quando si tratta di catalogare le varie forme di governo, scrive con innocenza disarmante, da sociologo descrittivistico, « *se guardiamo intorno, vediamo...* ». Platone al contrario è sempre e soprattutto interessato alla visione sovraestensibile, alle idee come « realtà iperuranie », pur affermando il legame fra il « saputo » e il « veduto ».

THEORIA come « sguardo », dunque, ma un guardare da puro spettatore? « Theoria » come « theatrum »? Non credo. Fra l'attore e lo spettatore è calato un diaframma, una cesura, che i Greci non conoscevano. Nella tragedia classica, il « coro » partecipa all'azione; è spettatore-testimone, ma anche attore partecipe. È appena necessario osservare che nella tragedia greca classica prevale un momento religioso, di solennità rituale. La visione originaria è fisica, ma non è solo quello: c'è una precisa risonanza religiosa nel termine composto « theoria », in cui si distinguono agevolmente « θεός » e « ὁράω », « vedo dio »; l'aggettivo THEORETIKÓS, nell'uso aristotelico del termine BÍOS THEORETIKÓS indica la vita filosofica, ossia spirituale, in opposizione ad altri tipi di vita.

THEORÌA comporta dunque un guardare, ma non in astratto o genericamente, bensì uno sguardo su una realtà specifica, circoscritta, determinata. THEORÌA, quindi, *non* PAN-ORAMA. Posso guardare, contemplare *non* il « tutto » (secondo il mito romantico), bensì una realtà che è essenzialmente circoscritta perché è *storicamente determinata*. Due problemi preliminari, dunque: autocollocazione storica; determinazione del « punto di vista ». THEORÌA e teorizzare non significano né comportano il salire sulla famosa « ruota panoramica » del lunapark Prater di Vienna. È necessario, *in limine*, definire il « punto di vista » o « standpoint » o, secondo Max Weber, la *Voraussetzung*, ossia il presupposto, che dà senso e orienta la ricerca (per un es. pertinente, il punto di vista della « classe » in K. Marx, e così via). Teorizzare, per l'analisi sociologica, in quanto la sociologia è scienza di osservazione, comporta necessariamente la rinuncia consapevole a « guardare da una trama concettuale quidditativa, assoluta, essenzialistica », bensì accettare lo sguardo limitato, ma storicamente reale, vivo o maturo che dir si voglia, non assoluto (ossia *absolutus*, sciolto dalle determinazioni spazio-temporali, in apparenza liberante, in realtà vanificante).

Perché specifica e limitata, la teoria è essenzialmente storica e non può essere confusa con il MODELLO. *Essa riguarda e nasce dall'esperienza storica effettiva, in quanto si contrappone alle simulazioni del* MODELLO meccanico: costruzione intellettualistica, dotata d'una coerenza interna puramente formale, essenzialmente arbitraria (cfr. il « tipo ideale » weheriano).

Confondere « teoria » e « modellistica » significa destorificare il processo di ricerca e perdere per questa via la coscienza problematica e i fondamenti dell'autonomia del giudizio sociologico. [Non confondere il piano analitico-sistematico con il piano dei contenuti storici specifici. La formazione *non* deduttivistica dei concetti sociologici. Concetti filosofici tradizionali (essenzialistici) e concetti operativi].

Non credo, tuttavia, che Lombardi sia giunto con piena, avvertita coerenza a porsi il problema della formazione dei concetti. Partendo dall'empiria, e quindi al di fuori del concetto universale hegeliano così cogente nella sua origine dall'essere indeterminato, ma anche così vuoto di sostanza empirica specifica, tanto da poter panlogisticamente approdare all'egoità, o *Ichheit* di Fichte, e all'*autoctisi* di Gentile, il quale, con il consueto tono apodittico, afferma: « L'uomo per acquistare coscienza di sé, si trova davanti a quella che, pensata da lui e non potuta non pensare, è la Realtà; davanti a una realtà che, almeno da principio, non può non rappresentarsi come tutto; e lui perciò nulla. Nulla, perché codesta realtà equivale al suo non essere. È il momento dell'oggettività della coscienza di sé (autocoscienza); momento eterno dello spirito umano perché costitutivo della sua natura, essenziale all'ideale processo del suo realizzarsi » (cfr. G. Gentile, *La religione*, passim). Lombardi era molto vicino all'analisi sociologica e alle sue basi, ma non ha potuto entrarvi a pieno titolo, se non altro perché queste basi implicano il necessario rovesciamento dell'impostazione filosofica tradizionale. Non partono dal concetto puro, non elaborano *in limine* la loro teoria generale, riservandosi poi di andare a cercare, in un secondo momento, le « pezze d'appoggio » empiriche o storiche; non partono, in altre parole dall'essere indeterminato come ha fatto Hegel, il grande capomastro svevo, l'esperto costruttore di sistemi, e come hanno fatto sempre, in Germania e in Italia, tutti gli hegeliani, di destra o di sinistra poco importa; partono invece dalle grinze della vita, dal quotidiano, dall'esperienza empirica, anche la più slabbrata, e da questa ricavano il concetto, leggono il generale nel particolare, cercano il nomotetico nell'idiografico. Con questa impostazione c'è indubbiamente in Lombardi una consonanza inconsueta fra filosofia e sociologia. Nessun deduttivismo essenzialistico, in lui; nessuna tiritera metafisicheggiante o *verbiage* panlogistico preliminare, nessuna presunzione di capire e legiferare per il mondo senza muoversi dalla propria stanza. La filosofia è in lui un processo vivo, non un monumento funerario o un vaniloquio solipsistico. Lombardi sa che la realtà della persona nasce solo nel dialogo, che l'identità ha bisogno dell'alterità.

Come hanno in più luoghi persuasivamente mostrato Leone Bortone e Giacomo Cives, l'attenzione di Lombardi per i processi della comunicazione interpersonale come processi educativi è costante. Spesso le sue considerazioni richiamano lo scambio dialogico a partire dal *Fedro* platonico,

vale a dire tutta la « filosofia del dialogo », in Italia elaborata soprattutto da Guido Calogero e dagli studi di Aldo Capitini e, in una diversa prospettiva, da Martin Buber nel famoso *Io e Tu*, per non parlare delle finissime critiche letterarie di Michail Bachtin. Del resto, i filologi hanno dimostrato che i Greci antichi hanno potuto attingere la loro identità e la loro autocoscienza solo grazie all'esistenza dei non Greci, dei barbari. Lombardi scava in proposito, credo, più a fondo. È noto che l'emergere dell'io si lega a una qualche forma di consapevolezza di qualche specie di alterità. Più precisamente: la nozione dell'io richiede non soltanto la consapevolezza di un mondo contrapposto ma il riconoscimento esplicito dell'alterità rispetto a sé. Lombardi scherzava volentieri sui duetti del neo-idealismo circa l'io e il non-io, ma ben sapeva che la nozione dell'io, quand'anche si conceda ad essa una priorità che resta tutta da dimostrare, ha bisogno, anche solo per essere affermata, di una nozione particolare di possesso. In altre parole, per esistere come soggetti non basta postularsi come tali; bisogna auto-possedersi. E questo auto-possesso e l'emergere del soggetto che lo condiziona non possono nascere solo dall'io. Nascono in quel misterioso scambio che è il dialogo così come viene dapprima concepito nel *Fedro* in un senso che Lombardi teme che non si sia più in grado, oggi, di apprezzare. Quando oggi diciamo « dialogo », pensiamo ad uno scambio di informazioni orizzontale, a una sorta di scambio di mercato. Ma il vero dialogo non può limitarsi a informare. Informa e trasforma nello stesso tempo. Ho già osservato altrove che, se si limitasse a informare, verrebbe meno alla sua funzione creativa. Il non-detto, nel dialogo platonico, ciò che giace allo stato potenziale fra una domanda e l'altra, è ciò che alla fine emerge come verità partecipata, fatta propria dai dialoganti. È la verità come certezza intellettuale e morale, limpida e calda, logica ed emotiva nello stesso tempo: la verità come risorsa inter-soggettiva. In questo senso, al di là di ogni tentazione solipsistica, sembra chiaro che la mente, invece che un apriori assoluto, nasca nel discorso inter-umano e che la stessa interiorità totale sia solo un mito e che lo stesso discorso filosofico altro non sia che la *pratica effettiva* del discorso filosofico.

In questo senso mi ostino a considerare Lombardi come il figlio dell'oralità — e non solo perché dettasse i suoi libri al magnetofono e si dia, ciò nonostante ma inevitabilmente, uno scarto sensibile fra la sua parola e la sua scrittura, ma piuttosto nel senso che Lombardi è un filosofo greco classico o forse solo un napoletano verace, che si trova sempre a suo agio nell'*agorà*, nel « mondo degli uomini », per usare un suo titolo famoso, assai più che nella quiete umbratile dello studio privato. Il suo filo rosso è dato dall'interesse costante per il rapporto fra filosofia e società. Di qui, una concezione relativistica dello storicismo e la storicità della verità, ossia la *veritas filia temporis*, e il concetto, così arduo per la mentalità idealistica all'epoca prevalente, di « libertà pesante ». Ma poi ancora quasi a sfidare il carattere impervio, marmorizzato del teoretico, una forte, spesso imprevedibile irruzione della tendenza autobiografica. Non è infondato, da questo punto di vista, scorgere in Lombardi un'impostazione filosofica originale, in polemica con la tradizione filosofica europea che aveva da sempre

privilegiato il problema gnoseologico e logocentrico. Di qui scaturiva la sua enfasi sull'esperire esistenziale diretto, insieme con un certo grado di anti-cartesianesimo e una degradazione piuttosto costante, in tutta l'evoluzione del suo pensiero, degli atti puramente, e meramente, cognitivi. Mi sembra certo che in Franco Lombardi il vissuto fosse più ricco del pensato.

FRANCO FERRAROTTI

IL POLITICO

172
(Gennaio-Marzo 1995)

Camilo Dagum, *The Scope and Method of Economics as a Science*

Arturo Colombo, *L'altra Italia di Spadolini*

Peter Lange and Louise K. Davidson-Schmich, *European Elections or Elections in Europe? The European Electoral Consequences of European Economic Integration*

Herman Schmitt, *National Party Systems and the Polices of the European Union. First Results from the 1994 European Elections Study*

Claudio Biscaretti di Ruffia, *Gli aspetti non istituzionali del trattato sull'Unione Europea*

Maria Antonietta Confalonieri, *Parties and Movements in Italy: the Case of Feminism and the PCI*

Giancarlo Giurovich, *La politica tra razionalità e irrazionalismo*

Silvio Beretta, *Pavia e la sua Università: un'analisi di impatto economico*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

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 1995: Italia lire 85.000. Estero lire 128.000.
Ridotto studenti lire 70.000

Storia e società nella letteratura argentina. Le parole per dirlo.

Può sembrare strano definire « eurocentrista » la cultura argentina, ma ancor più individuare nei suoi intellettuali gli stessi fautori di questa « centralità-decentrata », perché di certo non si può dire che Buenos Aires si trovi nel cuore del vecchio continente ma è purtroppo, nell'estremo sud del già lungo continente americano. Forse troppo a sud, lontano dai percorsi, fuori dalle coincidenze. Non è un paese di passaggio. Se si va, ci si resta. Per questo, qualche volta, lo sguardo mira con curiosità gli avvenimenti lontani.

Mentre si sopporta, più che ammirare, l'influenza del resto d'America — sia quella del nord, sia quella latina — come parte della condanna ad essere spettatori in ultima fila, si è tentato, e si tenta, di costruire la storia in una prospettiva che non è la propria.

Si dice che « mentre i messicani discendono dagli aztecas e i peruviani discendono dagli incas, gli argentini (di)scendono dalle navi ». Anche se è vero che l'emigrazione europea ha contribuito alla nascita del paese, questo mosaico di diverse culture, una volta superata la dogana del porto di Buenos Aires, si è sempre riconosciuto come argentino. Si cerca cioè, di affermare un'identità nazionale proprio perché si è senza nazione. Si potrebbe dire che la cultura argentina è figlia di questa confusione che, ancor oggi cerca di fondare se stessa. La ricerca della propria identità, oltre ad essere una pratica individuale (l'Argentina è il secondo paese, solo dopo gli USA, per quanto riguarda psicologi e pazienti in terapia), costituisce una delle principali preoccupazioni a livello sociale e politico. La letteratura non sfugge a questa ricerca. Ponendo la sua domanda: « come raccontare? » (e il suo ritorno riflessivo: « come raccontarsi? ») tenta di articolare i percorsi di questo vissuto.

In questi ultimi decenni si possono segnalare alcune coordinate che attraversano, in modo implicito o esplicito, la quasi totalità della produzione letteraria. Gli anni '70 sono stati segnati da un crescente livello di violenza, di cui la dittatura militare instauratasi nel '76 è la massima espressione. Di fronte a repressione, tortura e morte i narratori esperimentano la difficoltà di raccontare esperienze inedite e devastanti. Da una parte non si sa come descrivere l'orrore della vita quotidiana. Non si può nominare l'innominabile. Saltano le categorie. Si mettono in dubbio le proprie certezze. Raccontare non è una pratica innocente ed il progetto culturale dei militari censura brutalmente tutto ciò che non è stato autocensurato prima. Si sviluppa un terrore muto insieme ad una strana sensazione di normalità.

Chi non lo avesse capito se ne renderà conto vedendo dare alle fiamme ogni libro sospetto.

Dall'altra, gli intellettuali argentini, seguendo i discorsi teorici europei, si interrogano sulla validità del linguaggio per dar conto del reale, sul rapporto tra la parola e le cose, sulla stessa possibilità di comunicare, dando vita ad una serie di nuove esperienze segnate dalla frammentazione e la discontinuità nella rappresentazione narrativa. Questa frammentazione va oltre il puro riferimento discorsivo per trasformarsi in una vera e propria frattura. Conseguenza dell'assassinio di alcuni noti scrittori e poeti (Haroldo Conti, Rodolfo Walsh, Francisco Urondo, Miguel Angel Bustos, Roberto Santoro) e della scelta dell'esilio a cui molti per salvarsi devono ricorrere.

La letteratura argentina non sarà più scritta solo in Argentina o a Parigi (dove ormai da anni risiedono Cortázar e Saer) ma verrà prodotta e pubblicata in Messico, Spagna, Stati Uniti o Germania. Questo fenomeno, che può apparire secondario, contribuisce, per una serie di motivi convergenti, ad accentuare la frammentazione all'interno della letteratura argentina. Di fatto una parte della produzione degli esiliati ha potuto esprimersi libera da ogni censura, testimoniando in vari modi le atrocità e l'umiliazione che provoca ciò che gli stessi militari chiamano la *guerra sucia*, la guerra sporca. D'altra parte questi lavori, non potendo circolare in Argentina, hanno generato una profonda incomunicabilità tra gli scrittori dell'esilio e quelli che erano rimasti in patria. La frettolosa accusa di collaborazionismo rivolto a quest'ultimi ha in seguito accentuato le divergenze tra i due gruppi. Di conseguenza le inutili polemiche (oggi per fortuna accantonate) hanno solo indebolito l'opposizione alla dittatura innalzando ulteriori frontiere all'interno dell'ambito letterario.

Nel dicembre di 1983 i militari, immersi in una profonda crisi interna, danno per concluso il loro ciclo. Alla sconfitta militare delle Falkland-Malvinas si aggiunge l'insuccesso nel campo politico ed economico. Prima che la sconfitta tramonti in disfatta, abbandonando il governo. Quali avvenimenti letterari sono stati prodotti in questi anni? A Buenos Aires siamo andati a trovare lo scrittore e critico letterario Jorge Rivera per un'analisi di quest'ultimo periodo.

Secondo Rivera le aspettative di rinascita che alcuni ipotizzavano dopo la notte dei militari sono andate deluse. Non c'è stata una coincidenza fra il ritorno alla democrazia e la esplosione d'un qualche movimento prima censurato. Si ha la sensazione che la grande narrativa del periodo precedente non si è ancora compiuta. Resta un conto aperto, un capitolo di tenebre deve ancora essere scritto, anche se ci sono innumerevoli autori che hanno lavorato con successo su questo periodo. L'aspettativa di veder nascere una nuova generazione resta ancora tale.

È vero che si era creata una grande attesa intorno ad un gruppo di nuovi autori come Martín Caparrós, Rodrigo Fresán, Juan Forn, Carlos Feiling, ma questo nucleo sembra si sia autoannullato (ad eccezione forse di Martín Caparrós) perseguendo un non ben precisato discorso postmoderno.

Ci sono dei tentativi, degli avvicinamenti tra cui spicca l'opera di un argentino (curiosamente non ancora apparsa nel suo paese), *Bicicletas negras* di Carlos María Domínguez, pubblicata a Montevideo, Uruguay. Non si tratta della classica testimonianza ma piuttosto d'un racconto indiretto che cerca di rendere, attraverso una narrazione fantastica, l'atmosfera che si viveva nelle strade, la tesa tranquillità di quegli anni. Ma per parlare di questa ultima decade si deve far riferimento a due autori che hanno incominciato a lavorare nel periodo precedente: Andrés Rivera e Ricardo Piglia. Sono loro, secondo l'opinione di Jorge Rivera, i due grandi emergenti della letteratura argentina contemporanea.

Il caso di Andrés Rivera è forse più interessante in quanto si registra un cambiamento molto profondo nel suo stile e nelle sue tematiche. Si può distinguere una netta separazione tra un'opera come *El precio* e i suoi lavori più recenti *La revolución es un sueño eterno* (1987), *El amigo de Baudelaire* (1991) e *La sierva* (1992), dove c'è una rielaborazione del linguaggio narrativo. Anche se in alcune delle sue opere precedenti: *Una lectura de la historia* (1982) o in *En esta dulce tierra* (1984) si può già notare il tentativo di ricostruzione storico-narrativa, è con *La revolución es un sueño eterno* che il suo stile raggiunge una rara bellezza, poi confermata nelle opere successive. Uno scrittore asciutto, breve ma denso e contundente, che purtroppo ancora in Italia resta assolutamente sconosciuto e senza traduzioni.

Il secondo emergente di questa decade sembra essere Ricardo Piglia, con *Respiración artificial* (1980), *Prisión perpetua* (1990) e *La ciudad ausente* (1992). La prima — unica tradotta in italiano, *Respirazione artificiale* (Serra e Riva Editori, Milano 1990) — un ottimo lavoro che riesce a far convergere due delle linee che hanno caratterizzato questo periodo: da una parte, l'opposizione alle condizioni della scrittura attraverso una concezione che vede nel lettore il protagonista che deve raggruppare e produrre il senso su un materiale magmatico, disperso e non totalizzabile; dall'altra, l'utilizzazione di parametri extraletterari per delineare la sua riflessione sulla storia recente. Ma oltre a questi elementi l'autore riesce a costruire una narrazione che, senza uscire dal silenzio, spiega il dolore e le atrocità di quegli anni. Non si nomina ciò che non può essere nominato.

Mettere in risalto solo Andrés Rivera e Ricardo Piglia è purtroppo eccessivamente riduttivo. Abbiamo trascurato autori già canonizzati quali Borges, Cortázar, Bioy Casares, Sábato, Leopoldo Marechal, Silvina Ocampo o Mujica Lainez: essi hanno contribuito a rendere possibile questo ultimo decennio. Non possiamo non nominare almeno anche Juan José Saer, Manuel Puig, Abelardo Castillo, Osvaldo Soriano, Juan Carlos Martini, Antonio Dal Masetto, Rodolfo Rabanal, Martha Mercarder, Jorge Asís, Isidoro Blaisten, Mempo Giardinelli o Juan Pablo Feinmann. Tutti hanno lavorato, insieme a tanti altri, per ridare tensione ad una cultura sospesa tra la vita e la morte.

Benché questa grande « rinascita narrativa » si faccia ancora aspettare all'appuntamento, si ha tuttora l'impressione di essere di fronte ad una particolare forza culturale che non rinuncia a porre la sua domanda, « come raccontare? », come trovare « le parole per dirlo ».

CLAUDIO TOGNONATO

Biblioteche e credenze religiose

Dal 25 novembre 1994 al 17 febbraio 1995 il Comune di Roma, Ripartizione X, ha organizzato un ciclo di dieci seminari sul tema della multiculturalità. In particolare il confronto tra culture diverse è stato centrato sull'aspetto religioso, là dove lo scorso anno un'iniziativa analoga riguardava le letterature di differenti paesi. Sono stati esaminati così l'Islam, le religioni africane, l'Induismo, il Buddhismo, il Confucianesimo, il Taoismo: un'esperienza significativa che ha rappresentato un momento di aggregazione per chi era interessato a questi temi e che ha contribuito a riqualificare l'immagine di istituzioni pubbliche quali il Comune di Roma. Agli studiosi intervenuti va il merito di avere condensato in una esposizione estremamente sintetica i tratti fondamentali delle religioni prese in esame.

Le società islamiche

Alberto Ventura ha messo in evidenza come capire il sentimento religioso di un popolo equivalga un po' a coglierne l'anima: ciò che aiuta ad individuare possibili punti di contatto e di dialogo tra culture diverse. Egli è partito dal presupposto che si debba lavorare per costruire strutture multiculturali efficaci, anche se naturalmente si tratta di un obiettivo non facile da perseguire. La conoscenza dell'Islam (o forse più propriamente degli Islam) è condizionata da un'immagine talvolta deformata dagli stereotipi che in Occidente si sono venuti formando in proposito. Al riguardo l'autore suggerisce di prenderne coscienza prima di passare allo studio vero e proprio della storia e delle società islamiche. In tal modo dovrebbe essere possibile acquisire una conoscenza meno ideologica, che tenga conto per lo meno dell'esistenza di molteplici punti di vista su uno stesso argomento. Fatte queste premesse, Ventura si è soffermato su alcuni elementi essenziali della religione musulmana con il duplice intento di individuare eventuali punti di contatto rispetto al Cristianesimo e di ridimensionare alcuni stereotipi tuttora diffusi. Secondo l'autore l'Islam si fonda su tre cardini principali: 1) la legge; 2) la teologia e 3) la mistica. La prima si trova espressa nel Corano e nella Sunna. Il Corano, diversamente dai testi sacri della religione cristiana, non è un libro scritto dagli uomini, ma è espressione della parola diretta di Dio e come tale va rispettato. Ciò ha fatto sì che sovente i musulmani venissero tacciati di arido legalismo, proprio per la fedeltà dimostrata rispetto a quanto contenuto nel Corano. Al riguardo

va detto che se da un lato il mondo musulmano non ha mai sviluppato nei confronti dei testi sacri quell'atteggiamento critico che, invece, si è diffuso nell'ambito del Cristianesimo e dell'Ebraismo, dall'altro, però, il Corano in realtà non era molto preciso in molti aspetti della vita. Perciò è stato integrato dalla Sunna (parola che significa consuetudine), in cui si tratta del comportamento del profeta Maometto, dei suoi insegnamenti, ecc.. Sulla presunta rigidità delle prescrizioni contenute nei testi sacri dell'Islam, Ventura ha sottolineato più volte come in realtà essi offrano sempre tendenzialmente al credente una possibilità di scelta; una possibilità, cioè, di seguire strade diverse pur restando fedeli ai princípi religiosi. Un altro aspetto interessante evidenziato è stato quello relativo alla notevole capacità dell'Islam di combinare in un tutto unitario aspetti di culture diverse pur lasciando che questi restino, almeno apparentemente, immutati nella forma. Una differenza notevole è data dalla maggiore rilevanza e dal più ampio ruolo attribuito alla teologia dal Cristianesimo. Per l'Islam, invece, la teologia si occupa di definire quali sono le caratteristiche essenziali del credente, il tema della responsabilità individuale ecc.. Per quanto riguarda poi la mistica, essa nacque da una meditazione individuale approfondita dei testi sacri e produsse correnti ascetiche, il fenomeno delle confraternite, una ricca letteratura sul piano dottrinario. L'autore ha poi cercato di tracciare i differenti modi di approccio alla realtà da parte di due correnti dell'Islam: il sunnismo e lo sciismo. Mentre il primo si fa portavoce di un ideale di sobrietà e di moderazione in tutti gli aspetti della vita, lo sciismo è stato sempre caratterizzato da una tendenza alla militanza, da un certo attivismo, in parte dovuti alla condizione di minoranza all'interno del mondo islamico. Inoltre per alcuni aspetti esso si mostra più vicino al Cristianesimo di quanto non sia il sunnismo. Così, ad esempio, nella concezione del dolore come uno strumento di salvezza e di espiazione delle colpe per l'uomo.

Uno stereotipo diffuso e ricorrente in Occidente a proposito dell'Islam è quello dell'aggressività religiosa. In realtà l'Islam non ha mai voluto convertire i popoli sottoposti. Per ragioni economiche, giacché a ciascun popolo veniva riconosciuta una certa autonomia culturale ed amministrativa dietro pagamento di un tributo al governo islamico: pertanto non vi era alcun movente particolare che inducesse a dover forzatamente convertire i popoli sottoposti. Per ragioni religiose, poiché nel Corano è scritto che tutti coloro che appartengono alle religioni del Libro (tra queste sono comprese il Cristianesimo e l'Ebraismo) vanno rispettati anche per quanto attiene alla loro confessione religiosa.

Claudio Lo Jacono è intervenuto sul tema dell'*ideologia politica islamica: passato e presente*. Si è riferito per quanto concerne il passato al concetto di *Umma*, comunità. Si tratta di una comunità particolare, che ha un ruolo di protezione nei confronti dei propri membri, tanto da poter essere accostata al grembo materno (non a caso la parola *Umma* rinvierebbe alla radice semitica della parola « madre »). Essa coincide con la comunità dei credenti, santa, dapprima guidata da Maometto e poi dai suoi successori, i califfi. Per quanto riguarda, invece, la ripresa del pensiero

politico islamico in epoca più recente (e quindi il presente dell'ideologia politica islamica) durante il periodo del colonialismo alcuni tra i musulmani si sarebbero chiesti come rapportarsi nei confronti dei colonizzatori occidentali, che pretendevano di « civilizzarli ». Su questo problema si sarebbero sviluppate posizioni diverse: infatti, alcuni sostenevano la necessità di impadronirsi in qualche modo della tecnologia degli occidentali, altri ritenevano che a ciò dovesse accompagnarsi un recupero di religiosità. Altri ancora, infine, erano dell'opinione che l'« accettazione » della tecnologia occidentale implicasse anche la condivisione dei suoi assunti di fondo, certamente non religiosi: com'era evidente, ad esempio, nel campo della fisica.

Forme di teismo

Bernardo Bernardi ha criticato l'approccio alle religioni africane per cui queste vengono spesso ridotte all'animismo o al feticismo ed ha preferito parlare piuttosto di *religioni tradizionali*, che comprendono un ventaglio ben più ampio di forme religiose, per lo più integrate con le culture cui si riferiscono. L'autore si è poi soffermato sul concetto di Dio, a suo giudizio estremamente ricco e vario all'interno del continente africano. La parola ha la sua radice nel sanscrito *Diaus*, luce, che fa pensare al sole, che dà, appunto, la vita. In particolare si possono distinguere tre forme di teismo: 1) silvestre, 2) pastorale e 3) agreste. Il primo, tipico delle culture dei cacciatori, oggi ridotti a pochi sul piano numerico e che vivono nella foresta in una condizione di marginalità.

Tali ad esempio sono i Pigmei dello Zaire e del Gabon. Dipendono totalmente dalla foresta per la loro sopravvivenza: è questa che è il loro Dio. I Boscimani, invece, hanno un teismo pastorale secondo cui Dio si esprime attraverso il cielo. Così, ad esempio, le nuvole nere che portano pioggia sono il simbolo del Dio buono, mentre quelle bianche, che danno solo siccità, il simbolo del Dio cattivo. Nel teismo agreste, infine, prevale l'immagine di un Dio creatore, che dopo la creazione si distacca dalla sua creatura. In questo ambito il culto degli antenati cui ci si rivolge per ricevere aiuto per fronteggiare le difficoltà quotidiane, non è propriamente tale giacché non si tratta di un'adorazione nei loro confronti quanto piuttosto della ricerca di una comunione con essi. Per quanto riguarda la diffusione del sacrificio, specie degli animali, nelle religioni tradizionali africane esso è in gran parte scomparso anche per l'atteggiamento negativo dei pastori per i quali il bestiame è sacro. Le preghiere, invece, sono per lo più spontanee, salvo i casi in cui in rapporto a circostanze di particolare gravità esse divengono collettive e perciò dotate di particolare solennità.

Cristianesimo e adattamenti africani

Un altro fenomeno particolare su cui Bernardi ha concentrato la sua attenzione è stato quello dell'africanizzazione del Cristianesimo, a seguito

della sua diffusione nel continente africano. In virtù di questo processo sono nate ed hanno proliferato in pochi anni, in epoca recente, una molteplicità di Chiese indipendenti e secessioniste. Queste rispondevano all'esigenza di fondo dei popoli africani di essere cristiani a condizione che il Cristianesimo fosse rivisto alla luce della storia e della cultura africane. Inoltre tali movimenti religiosi talvolta si sono tradotti in movimenti politici. È il caso, ad esempio, del movimento etiopista costituitosi in America subito dopo l'abolizione della schiavitù da parte di alcuni intellettuali africani che lessero in alcune espressioni bibliche il segno di un futuro per l'Africa che si auspicava diverso dal presente. Appena abbozzato, invece, dall'autore il tema del rapporto tra religioni tradizionali africane e diritto tradizionale africano.

Religione e politica in Africa

Alessandro Triulzi nella sua relazione sul tema dei rapporti tra religione e politica in Africa ha richiamato innanzitutto l'attenzione sulla particolare struttura demografica attuale di questo continente, costituita prevalentemente da giovani, che non hanno conosciuto il periodo coloniale. Il quadro generale di riferimento in cui si inserisce la sua analisi del fenomeno religioso in Africa è rappresentato, oltre che da siccità, carestie, guerre — purtroppo ancora frequenti in numerosi Stati —, dalla crisi dello Stato-nazione. Questo si è affermato come autoritario e centralizzato ed è stato visto per lo più dai popoli africani come il luogo dello scambio e della distribuzione delle risorse, sovente vessatorio e fonte di soprusi nei loro confronti. Da questa crisi di legittimazione dello Stato e dal progressivo ritirarsi della società rispetto alla politica si è venuto creando quindi lo spazio per nuove forme di aggregazione di tipo religioso. Si sono costituite così nuove reti di relazioni sociali e di solidarietà, che non hanno rappresentato solo un ritorno alla tradizione, ma talvolta anche uno strumento utile per appropriarsi della modernità.

A proposito poi della distinzione — puramente orientativa — tra religioni « vere » e religioni « non vere », cioè tra quelle indipendentiste, etiopiste, sioniste e le altre « di importazione » (principalmente il Cristianesimo e l'Islam), Triulzi sottolinea come nel discorso sulle religioni africane non sia tanto rilevante andare alla ricerca della purezza del loro messaggio originario, quanto piuttosto ricostruire le diverse forme di meticciato religioso che si sono venute sviluppando nel tempo. La sua attenzione si è concentrata in particolare sullo *staddling*, cioé sul processo di « andirivieni », se così si può dire, tra vecchio e nuovo, tra tradizione e modernità, tra ciò che appartiene alla propria terra e ciò che invece è « importato ». Tale « andirivieni » consente di percepire l'esistenza di una molteplicità di appartenenze, la possibilità che gruppi differenti si posizionino diversamente all'interno della banda di oscillazione, frutto, appunto, di questo « andirivieni ». Ciò dovrebbe dare il senso dei processi di modernizzazione attualmente in corso in Africa. Un elemento che comunque sembra caratte-

rizzarne le religioni è il fortissimo legame esistente tra queste e la società. Ciò in un certo qual modo invalida l'approccio tipicamente eurocentrico-razionalizzante che di fronte a questo tipo di tematiche tende a distinguere il sacro dal profano, la modernità dalla tradizione. Dal punto di vista della ricostruzione storica l'autore si sofferma in particolare su tre fasi relativamente al rapporto tra religione e Stato: 1) la fase precoloniale; 2) quella coloniale e 3) quella post-coloniale tuttora in corso, almeno per alcuni Stati. Triulzi fa rilevare come sia un errore ritenere che il Cristianesimo sia giunto in Africa solo con il colonialismo poiché, in realtà, esso vi arrivò molto prima: così, ad esempio, in Etiopia intorno al IV secolo d.C. e nel Basso Egitto a partire dal VI secolo d.C.. Durante il colonialismo il Cristianesimo diviene ben presto la religione di Stato e viene fatto propria dall'imperatore etiope per ragioni principalmente politiche, di « avvicinamento » alle autorità cristiane: una sorta di tattica per parificare la propria posizione nei confronti di queste ultime. Attraverso la accettazione del Cristianesimo si crea, inoltre, un « codice simbolico », uno strumento per comunicare, che resisterà ai colpi inflitti da altre religioni (ad esempio, l'Islam) fino al 1970, quando salirà al potere il regime socialista. Le religioni d'« importazione » devono però sempre fare i conti con quelle preesistenti, vengono sempre sottoposte, prima o poi, a processi di africanizzazione. Tant'è vero che in Etiopia non prevale il Cristianesimo di Roma, ma una forma più vicina alla cultura etiope: quella copto-ortodossa monofisita, di tipo veterotestamentario, caratterizzata, tra l'altro, da isolamento, lunghi digiuni, alcune pratiche di origine ebraica tra cui la circoncisione ecc.. Secondo questa particolare versione del Cristianesimo, l'imperatore è il difensore della fede ed i suoi rapporti con la Chiesa sono molto stretti. Tali rapporti non subiscono grandi cambiamenti neanche a seguito dell'avvento del regime di ispirazione socialista, che comunque si poggia su un modello preesistente di Stato accentratore ed autoritario.

L'Islam arrivò in Africa un po' più tardi rispetto al Cristianesimo (nell-'VIII e nel IX secolo d.C..), per lo più dal nord, attraverso il commercio transahariano, e dall'est. Da allora e fino al XVII secolo circa vi fu, all'interno degli Stati che lo conobbero (il Mali, il Ghana ecc.), un processo graduale di islamizzazione che si sviluppò principalmente dalle città nelle campagne e che dovette fare i conti anch'esso con le religioni africane preesistenti. In particolare le autorità politiche oscillavano tra queste e l'Islam, conscie di non poter abbandonarle del tutto per evitare di perdere il contatto con la « società civile »: si tratta quindi di contesti in cui, accanto all'Islam, sussistono e si sviluppano altre forme e pratiche religiose riconducibili alle religioni tradizionali africane. Secondo Triulzi, la religione di Stato in quell'epoca era tanto più vicina all'ortodossia quanto più era lontana dalla gente, dalla società africana e viceversa. Non a caso nel XVIII e nel XIX secolo si manifestarono guerre di religione *(Jihad)* che possono essere considerate come forme di contestazione su base religiosa nei confronti del potere politico vigente. In una seconda fase, quella coloniale, secondo Triulzi l'Islam non sarebbe stato interessato poiché il potere coloniale veniva dalla Europa bianca e cristiana. Durante questa fase, il modello cristia-

no ufficiale si mantenne in stretta connessione con il sistema coloniale. Ciò aiuta a comprendere le ragioni del nascere di diverse forme religiose che rappresentarono una sorta di reazione ad esso. Non a caso, infatti, osserva Triulzi, tra i leaders politici nazionalisti angolani non furono pochi coloro che provenivano dalle missioni protestanti. Inoltre anche alcuni nazionalisti eritrei furono educati dal protestantesimo svedese. Fin da questa fase quindi si evidenzia il duplice ruolo svolto dalla religione nei diversi paesi africani: da un lato, di connivenza con lo Stato — di qui le accuse di corruzione —, dall'altro, come punto di coagulo attraverso il collegamento tra diversi orientamenti volti alla contestazione dell'ordine sociale vigente. Pertanto, l'eventuale presa di distanza critica, in vario modo, nei confronti del sistema politico di un qualche Stato, aveva come suo corrispondente un'analoga presa di distanza nei confronti della religione ufficiale da parte dei movimenti indipendentisti, etiopisti ecc.

Infine con riguardo al periodo post-coloniale Triulzi individua tre altre sottofasi: 1. la decade 1960-'70; 2. dal 1970 all''80 e 3. dal 1980 al '90. Com'è noto, gli anni '60 segnarono un momento di grande innovazione nel continente africano poiché numerosi Stati raggiunsero finalmente l'indipendenza. In questo ambito dapprima la religione appoggiò lo Stato nel tentativo di « far presa » sulla società. Ma nella decade successiva — a partire dagli anni '70 — cominciarono a diffondersi i primi movimenti di contestazione in funzione antioccidentale e terzomondista che si avviarono nella direzione del distacco dalle religioni ufficiali. Infine negli anni '80 si verifica un ulteriore sviluppo di movimenti religiosi che non incarnano necessariamente le religioni ufficiali: si tratta dell'Opus Dei, ma anche di sette riformate, di missionari dell'est europeo, di Pentecostali, di confraternite ecc. con in più un Islam che assume un carattere più decisamente militante ed antiistituzionale. La Chiesa ufficiale continua intanto a svolgere quel doppio ruolo di cui si è accennato. Nascono nuove forme di religione dal basso e lo spazio propriamente religioso diviene sempre più autonomo rispetto al sistema politico, sempre più critico verso di esso.

Dato questo quadro d'insieme quale potrà essere il futuro della religione in Africa? Partecipare al processo di costituzione della « società civile » oppure condividere logiche statali (o statalizzanti) di esclusione e per questa via sostenere le strutture di contenimento allo sviluppo di questa ultima? Una cosa comunque sembra chiara: lunghi dall'apparire in declino, i fenomeni religiosi saranno — secondo Triulzi — ancora per molto tempo al centro della storia e dell'analisi sociale in Africa.

L'induismo

Fabio Scialpi ritiene che l'induismo si può considerare una religione, malgrado manchi in esso un elemento unificante (quale potrebbe essere la Chiea o l'esistenza di dogmi), cioè una vera e propria ortodossia. Uno dei suoi elementi caratterizzanti è il *Darma* che rinvia all'essenza intima, alla natura essenziale di tutte le cose. In questo termine sarebbero compre-

se, secondo l'autore, sia le strutture vere e proprie dell'Induismo, sia gran parte delle sue difficoltà ed ambiguità. Il *Darma* come legge universale si riflette anche nella condotta degli uomini. Quest'ultima va posta in relazione con una visione fortemente gerarchica della società, sostanzialmente differente rispetto a quella degli occidentali, che considerano, invece, fondamentali valori come l'uguaglianza e la libertà. Il *Darma* in sintesi si traduce sul piano dei rapporti sociali nel principio secondo cui ogni persona è tenuta a rispettare i doveri inerenti alla propria condizione sociale: un principio religioso in grado quindi di incidere sui rapporti tra gli uomini.

Il Buddhismo in India e nel Tibet

Massimiliano Polichetti nella sua relazione sul Buddhismo in India e nel Tibet si è soffermato su alcuni concetti fondamentali di questa religione tra cui il *Karma* ed il *Sansara*, in parte condivisi con l'Induismo. Il *Karma* si può ricondurre alla legge di causa ed effetto per cui da un'azione positiva nasceranno effetti positivi e viceversa; il *Sansara* all'idea della metemsomatosi, cioè alla trasmigrazione di corpo in corpo. Fine principale della pratica buddhista sul piano salvifico sarebbe la cessazione delle rinascite e della reincarnazione. Infatti, passando di reincarnazione in reincarnazione attraverso le generazioni, si potranno vivere vite di felicità per anni ed anni ma si giungerà comunque ad un punto in cui avendo terminato il proprio Karma positivo, varrà il Karma negativo accumulatosi in epoche precedenti. L'individuo, perciò, pur rinascendo, si troverà a vivere in stati e condizioni inferiori, ciò che produrrà in lui un dolore immenso. Di qui la natura di « trappola » del *sansara*, come la definisce Polichetti e la speranza della fine della reincarnazione, comune ad ogni fedele buddhista. Sul concetto di *nirvana* invece, Polichetti sottolinea come questo non vada interpretato in senso letterale, come estinzione della sofferenza e dell'essere, ma piuttosto come la negazione solo di alcuni modi apparenti di essere e come una condizione di perfetto equilibrio tra beatitudine ed onniscienza.

Per quanto concerne poi la distinzione tra il Buddhismo del nord e quello del sud, che verrà ripresa in seguito anche nella relazione di Riccardo Venturini, una delle possibili linee di distinzione potrebbe essere data dal rilievo (maggiore o minore) attribuito all'idea di rendere efficace ed attuale « il risveglio » dell'uomo, inteso come affrancamento dalle miserie. In quest'ambito la nozione di *Jihad* è in fondo la battaglia che ognuno di noi conduce in se stesso contro le imperfezioni che gli impediscono di essere « completamente ». Infine sulla diversità del Buddhismo diffusosi nel Tibet intorno al VII secolo rispetto a quello originario nato in India intorno al VI (diversità per la quale alcuni studiosi parlano di *lamaismo* per sottolineare, evidentemente, la specificità) Polichetti ritiene che, pur sussistendo alcune differenze, queste non motivino l'adozione di un termine ad hoc.

L'estremo oriente

Riccardo Venturini nella sua relazione sul Buddhismo in estremo oriente ha precisato che si sarebbe riferito soprattutto a quello diffusosi in Giappone, interessante perché si tratta di una società tecnologica di massa: da esso possono trarsi ulteriori riflessioni circa la possibilità di diffusione di questa religione in occidente. L'autore ha ricostruito il quadro del Buddhismo (o dei Buddhismi poiché, come si vedrà, si sono avute e tuttora è possibile distinguere in questo ambito diverse scuole e tradizioni) su un piano storico-antropologico, soffermandosi talvolta su alcuni concetti basilari. Dopo aver sottolineato che non si tratta di una religione del libro, diversamente rispetto alla tradizione giudaico-cristiana, ha distinto due grandi filoni di insegnamenti: quello *Mahayana* (o « *del grande veicolo* ») e quello *Hinayana (o Teravada o del sud-est asiatico o « del piccolo veicolo »,* denominazioni che rispondono a ciò che può essere indicato rispettivamente come « *Buddhismo del nord* » *e* « *Buddhismo del sud* »*).* Il primo dovrebbe consentire la salvezza di tutti, proprio in quanto « *grande veicolo* », a differenza dell'altro, che si rivolge per lo più ai monaci e che si distingue per il suo carattere particolarmente ascetico. Parlando del Buddhismo *Mahayana* che definisce una sorta di Nuovo Testamento, Venturini ha esaminato il concetto di *Darma* e quello di *Sanga*. Mentre sul piano etimologico il *Darma* si identifica con la legge che sostiene il mondo e con la grande forza della vita cosmica, cioè con la legge universale, dal punto di vista ontologico potrebbe essere definito come *vacuità*. Con questo termine comunque non si fa riferimento ad una dottrina nichilistica o pessimistica ma all'idea per cui tutte le manifestazioni del reale sono tra di loro interrelate. La *vacuità* quindi rinvia alla pienezza della legge assoluta che governa il mondo. Il *Sanga* oltre che come comunità monastica può essere vista come comunità di fedeli in quanto partecipi della forza della vita universale, cioè consapeoli della vacuità. Venturini dà poi un'idea della molteplicità degli apporti culturali confluiti nel Buddhismo e sostiene che esso avrebbe mutuato l'aspetto della pratica dalla Cina, quello della sensibilità dal Giappone ed, infine, la filosofia dall'India. In realtà, in Giappone in particolare, esso fu costretto a confrontarsi con le altre religioni preesistenti (Confucianesimo, Taoismo, Scintoismo). Né mancarono, come sempre nella storia, reazioni negative, di opposizione anche violente finché non si giunse — sotto il principe reggente Shotoku (572-621) — all'elaborazione di una Costituzione in diciassette articoli in cui erano contenuti i principi più importanti di questa religione, tratti dagli insegnamenti del *Sutra del Loto*. Malgrado l'autore mostri di non condividere in pieno le tendenze alle periodizzazioni che considera discutibili se non arbitrarie, tuttavia vi ricorre per motivi espositivi nella sua ricostruzione. Sostanzialmente egli individua così tre periodi principali, che prendono il nome dalle diverse città che furono di volta in volta capitali del Giappone: il periodo di Nara (710-794 d.C.); quello di Kyoto (794-1186 d.C.) e quello di Kamakura (1186-1332 d.C.). Il primo conobbe un Buddhismo soprattutto dell'aristocrazia che si mostrò sensibile ad esso nel momento in cui si andava costituendo lo

Stato giapponese; il secondo periodo vide, invece, una fase di pace relativa e si rivelò piuttosto creativo per la nuova religione: nel terzo cominciarono a diffondersi forme di Buddhismo più popolari e meno intellettualistiche, come quello Amidista, fondato sull'invocazione del *Buddha Amida* e sulla devozione a quest'ultimo, quello di *Nichiren* o ancora il *Buddhismo Zen*. Un altro periodo su cui l'autore si sofferma è quello che vide il dominio della famiglia Togugawa (1603-1867) in cui si ebbero il trasferimento della capitale a Tokyo e una lunga serie di conflitti feudali, a seguito della perdita di potere effettivo da parte della famiglia imperiale. In questa fase si registrò un processo di burocratizzazione del Buddhismo in cui i cittadini giapponesi furono costretti ad iscriversi ai templi buddhisti come buddhisti a causa dell'ostilità dei gruppi al potere nei confronti del Cristianesimo. Tale situazione si protrasse fino al 1868, quando ebbe fine lo Shogunato e con esso il Medio Evo giapponesse e si avviarono la restaurazione e la modernizzazione. La famiglia imperiale riacquistò potere e con essa la religione cui si era legata: lo Scintoismo, con conseguenti devastazioni di templi buddhisti ed un periodo complessivamente tutt'altro che felice per il Buddhismo in Giappone. Attualmente invece si stanno diffondendo nuovi movimenti religiosi che, lungi dall'essere nuove religioni, rappresentano una sorta di « movimenti di base » con una compagine associativa talmente ampia da non poter essere più raccolta in un tempio. In tale quadro Venturini ha parlato del passaggio dalla religione dei templi a quella dei nuovi movimenti religiosi. Tra quelli con il maggior seguito (si tratta di milioni di persone) egli menziona: la Reiukai (Associazione degli Amici dello Spirito, 1925), la Sokgakkai sorta nel 1914, che conobbe, però, una ripresa notevole a partire del '56 e che si rifà agli insegnamenti di *Nichiren* e del *Sutra del Loto*, la Risciokosekai (Società per il perfezionamento della Nazione e della Comunità dei Credenti), che si richiama anch'essa al pensiero di *Nichiren*. Infine Venturini ha sostenuto la necessità di studiare e di approfondire ulteriormente in occidente questa religione, anche per capire come da un confronto con la nostra cultura occidentale possa mettere radici e diffondersi non più solo un Buddhismo in occidente, ma un Buddhismo dell'occidente.

La Cina e il Confucianesimo

P. Santangelo ha trattato del Confucianesimo in Cina. Di questa religione alcuni aspetti evidenziati sono stati: il familismo, la visione gerarchica dei rapporti sociali, il carattere « laico », l'idea della bontà intrinseca della natura umana, l'origine « celeste » del sovrano, l'idea dell'autocoltivazione dell'uomo ed il suo profondo umanesimo. Santangelo ha posto l'accento sul senso di continuità tra passato, presente e futuro che si produce attraverso il culto degli antenati. Dal punto di vista dell'organizzazione della società ha quindi individuato alcuni rapporti basilari più ricorrenti, tutti di tipo gerarchico (i rapporti padre-figlio, fratello maggiore-fratello minore, marito-moglie, sovrano-suddito), tranne uno (il rapporto di amici-

zia tra due o più persone), che è invece più paritario. Sul piano della fede nell'al di là il Confucianesimo può essere definito come una sorta di religione « laica », se è possibile adoperare questo termine occidentale, nel senso che rifugge da ogni timore irrazionale verso la morte, prescindendo da contrapposizioni tra immanente e trascendente. Nell'ambito di questa visione paternalistica, organicistica e gerarchica il Confucianesimo considera l'uomo come sostanzialmente buono, in grado di autoperfezionarsi sul piano morale attraverso l'esercizio della compassione, della vergogna, della coscienza. L'origine « celeste » del sovrano viene interpretata come una forma di legittimazione del potere politico attraverso cui conferirgli un carattere etico: il sovrano saggio dotato di carisma sarà colui il quale riesce a soddisfare i bisogni dei sudditi. L'umanesimo confuciano, infine, si fonda sull'idea della continua lotta da parte dell'uomo per raggiungere livelli di umanità sempre più avanzati in cui si affermano valori come equità e dignità. Santangelo si è poi soffermato su punti di contatto e differenze esistenti tra Confucianesimo, Buddhismo e Taoismo. Tutte e tre queste religioni comprendono al loro interno l'idea di illuminazione e quelle di meditazione e di autocoltivazione. Diversi invece gli atteggiamenti nei confronti del mondo. Infatti mentre il Confucianesimo attribuisce grande rilevanza alla posizione sociale occupata da ciascuno, da cui deriverebbe una fitta rete di diritti e di doveri in base a cui si sviluppano i rapporti sociali, il Taoismo ha un atteggiamento più individualistico di fronte alla società. Esso tende, cioè, a svalutare gli impegni e gli obblighi sociali a favore del sé, che però viene inteso in primo luogo come corpo, in maniera differente rispetto al sé degli occidentali. Il Buddhismo, invece, viene rappresentato — in contrapposizione con quanto sostenuto da Venturini — come una religione nichilista in cui la libertà dell'uomo consiste nella progressiva liberazione dal dolore e nel riconoscere quindi in fondo il carattere di apparenza di tutto ciò che ci circonda. Malgrado queste differenze, però, esistono pure numerosi punti di contatto tra queste credenze. Al riguardo egli segnala l'esistenza di una religione sincretica a partire da queste tre ed osserva come numerosi templi in Cina siano in realtà il frutto di questo sincretismo, come rivelino, cioè, la compresenza di elementi ora dell'una ora dell'altra religione. Così esponenti del Neoconfucianesimo hanno tratto alcuni elementi dal Buddhismo per poi « confucianizzarli ». Altri movimenti, invece, quale quello dell'autorafforzamento hanno cercato di combinare insieme elementi occidentali, quali, ad esempio, le tecnologie, con i valori, la mentalità e lo spirito del Confucianesimo. In conclusione, l'autore si chiede cosa sia rimasto della tradizione confuciana nella Cina di oggi. Al riguardo ritiene che essa sia molto viva e presente nella vita quotidiana dei fedeli. In particolare segnala l'esistenza di movimenti neoconfuciani che si propongono di fronteggiare la sfida occidentale attraverso un processo di maturazione interiore. In realtà esistono in Cina movimenti occidentalisti secondo cui la causa principale (o una delle cause principali) dell'« arretratezza » soprattutto economica del Paese risiede proprio nel Confucianesimo. Ad un'analisi più approfondita, però, risulta che ciò può essere solo parzialmente vero. Infatti, in Giappone elementi « tipici » del

Confucianesimo quali il paternalismo, il familismo, il controllo sociale capillare coesistono con uno sviluppo economico avanzato, mentre alcuni valori propri del Confucianesimo quali l'immanentismo ed il pragmatismo si collocano in sintonia con lo « spirito » dello sviluppo capitalistico occidentale. Una religione dall'impronta fortemente morale, caratterizzata dall'assenza di un'organizzazione ecclesiale che assicuri la trasmissione del messaggio confuciano. Su questo punto notevole è stato il ruolo giocato dalle scuole neoconfuciane, che pur nella loro diversità assicurano la continuità del messaggio religioso. L'ostilità del regime comunista cinese nei confronti del Confucianesimo deriva anche dalla diversa tradizione simbolica. Va comunque segnalata un'evidente contraddizione: il regime comunista avrebbe fatto propri alcuni elementi tipici del Confucianesimo quali l'accentuato controllo sociale ed il puritanesimo.

L'influenza del cattolicesimo in Cina secondo, Santangelo, non sarebbe stata molto rilevante e si sarebbe manifestata principalmente ad opera dei gesuiti nel secolo scorso soprattutto sul piano dell'acquisizione di alcune tecniche di produzione ed in altri ambiti quale, ad esempio, la pittura, in cui i Cinesi avrebbero mutuato dall'occidente l'adozione della prospettiva. Circa le ragioni della assenza di vere e proprie guerre di religione nel Paese, una delle possibili interpretazioni potrebbe consistere nella presenza di una pluralità di divinità, laddove le religioni caratterizzate da divinità uniche e quindi da forme di esclusivismo religioso potrebbero alimentarle.

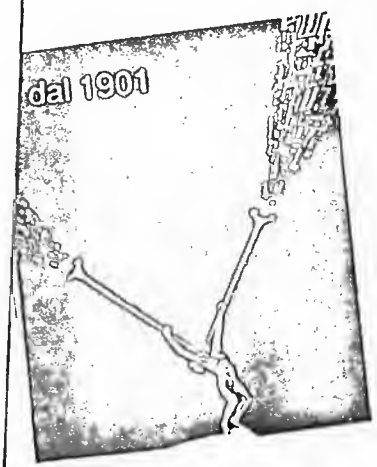
Il Taoismo ed il perfezionamento interiore

Lionello Lanciotti si è soffermato, infine, sul Taoismo. La parola viene da Tao che significa « via », « strada », « metodo », « principio ». Si tratta di una dottrina rivolta prevalentemente al singolo in vista di un perfezionamento interiore. In particolare egli ha distinto un Taoismo filosofico che si sarebbe sviluppato cronologicamente prima, e quindi un Taoismo religioso. Un altro tipo di Taoismo individuato dall'autore è quello magico-popolare, che si diffuse soprattutto tra il popolo. Un aspetto senza dubbio interessante di questa forma religiosa è il suo antiintellettualismo, cioè la sua condanna dello studio e della cultura, considerati come erudizione (specie quella del Confucianesimo). Un altro aspetto interessante è poi quello del suo accentuato relativismo che si spinge fino a dubitare della realtà del mondo e della stessa esistenza dell'uomo. All'adepto esso predica di non agire, di non fare, di non partecipare, di essere « come l'acqua ». Il taoista deve cercare inoltre di liberarsi del corpo mortale e di raggiungere l'immortalità: di qui la prescrizione di praticare alcune speciali tecniche dietetiche, respiratorie ecc. Non bisogna cibarsi dei « cinque cereali », né di carne, né bere bevande alcoliche, ma solo di pochi vegetali e di alcune droghe (ginseng, cannella, sesamo, digitale, liquirizia, ecc.) in modo da poter raggiungere stati di trance ed allucinazioni. Un elemento che pure va sottolineato è la sua tolleranza religiosa, da ricollegare con l'assenza di princípi esclusivistici del tipo di quello cristiano « Non avrai altro Dio fuori che

me ». Infine Lanciotti ha fatto osservare come il Taoismo sia stato visto con sospetto dal regime comunista poiché molti dei quadri dirigenti delle rivolte contadine che scoppiarono in Cina nel corso dei secoli furono taoisti (ciò che sembra, almeno apparentemente, in contrasto con il distacco dal mondo che pure, come si è detto, esso predicava).

In conclusione, sia per la varietà dei temi esaminati, sia per l'interesse suscitato tra coloro che hanno partecipato a questo ciclo di seminari, si auspica che anche per il prossimo anno '95-'96 il Comune di Roma organizzi simili iniziative di confronto interculturale ampliando la partecipazione a comunità straniere presenti a Roma, in modo da rendere più ricco e vivace lo scambio di punti di vista sugli argomenti trattati. Nel complesso un elemento è stato certamente acquisito: l'idea che la religione rappresenta un punto d'osservazione privilegiato per conoscere la cultura di un popolo e per sondare alcuni aspetti fondamentali dell'animo e della sensibilità dell'uomo.

MARIAROSARIA DAMIANI



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

Un diverso chiamato me stesso

Sé come un altro, titolo dell'ultima opera di Paul Ricoeur (tr. it. Jaca Book, Milano, 1993), indica già nella sintesi stessa del nome, una spaccatura lì dove si crede esista una assoluta unità. Gli studi che compongono questo lavoro hanno origine in una serie di conferenze tenute dall'autore all'Università di Edimburgo nel 1986, poi arricchite da una seconda versione sostenuta questa volta all'Università di Monaco.

La questione dell'alterità, uno dei problemi centrali dell'umanità, viene alla ribalta in un momento storico in cui gli argini non riescono più a contenere ciò che si credeva maturamente sedimentato. Se nel linguaggio corrente quando si parla d'identità lo si fa per nominare una relazione dove due cose formano una sola e medesima cosa o pure, per dire che la somiglianza è tale, da essere indifferente che le scambi l'una per l'altra, per Ricoeur l'identità porta nel suo seno il diverso. L'unicità dell'identico non viene contrastata solo dall'esterno ma trova l'alterità presente in ciò che appariva monoliticamente composto. In questo libro l'*ermeneutica del soggetto* verrà progressivamente scoperta utilizzando una forma interrogativa che s'introduce mediante la questione *chi*? Dietro quattro domande si strutturano i nuclei tematici dell'opera: *Chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Chi è il soggetto morale d'imputazione?* Ripercorriamo sommariamente questa struttura, che nella versione italiana è curata da Daniela Iannotta.

Il primo nucleo vuole individuare, scaturendo da una filosofia del linguaggio, sia come semantica, sia come pragmatica, colui che è il soggetto che enuncia. Il secondo nasce da una filosofia dell'azione ma resta legato al primo come *órganon*, nella misura in cui si parla dell'azione in enunciati dove l'agente si nomina come colui che agisce negli atti del discorso, ma anche come annessione a sé del primo, in quanto gli atti stessi del discorso sono delle azioni. Il soggetto del discorso e quello dell'azione appariranno dunque strettamente intrecciati. Il terzo nucleo si pone il problema dell'identità personale come punto d'intersezione tra le due tradizioni filosofiche, quella analitica e quella ermeneutica. Legando la questione dell'identità a quella della temporalità sorge la dialettica tra l'identità-*idem* e l'identità-*ipse*, come vedremo più avanti. Il quarto sottoinsieme percorre le determinazioni etiche e morali dell'azione; in questi studi etici la dialettica del *medesimo* e dell'*altro* trovano il loro sviluppo filosofico appropriato. Qui l'*autonomia* del sé appare intimamente connessa alla *sollecitudine* per il prossimo e alla giustizia per ogni uomo. Infine, ultimo capitolo, *Verso*

quale ontologia?, riporta il discorso fenomenologico all'indagine sull'ermeneutica del sé per cogliere le conseguenze ontologiche di questi studi, e cioè una ontologia spezzata che non può possedersi se non a partire da altro. Come sottolinea Daniela Iannotta nella sua *Prefazione*, l'ontologia ricoeuriana può ben dirsi la *terra promessa* che rimane promessa in quanto non la si può cogliere, non la si può afferrare, ma resta sempre presente.

Avendo come sfondo la struttura portante dell'opera vogliamo soffermarci sul problema della costituzione dell'identità personale. Ricoeur riprende, negli studi dedicati all'identità personale e all'identità narrativa, la riflessione già annunciata nella parte conclusiva del terzo volume di *Tempo e racconto* ma mai tematizzata in senso vero e proprio. Il nostro autore identifica nel problema dell'identità personale il luogo privilegiato di confronto tra i due principali usi del concetto d'identità. Ma mentre nel suo precedente lavoro la nozione d'identità narrativa si presentava come tentativo d'integrare le due grandi classi del racconto, il racconto storico ed il racconto di finzione, a questa intuizione mancava ancora una chiara comprensione di ciò che comporta una messa in questione dell'univocità dell'individuo quando questa viene applicata alle persone. Se la problematica dell'identità personale non può che articolarsi nella dimensione temporale dell'esistenza umana, vengono qui alla luce i due usi principali del concetto d'identità, da un lato l'*idem* come *medesimezza* dall'altra l'identità come *ipse*.

Per Ricoeur se si vuole parlare dell'io, di ciò che è, lo si può fare soltanto passando attraverso il sé, mediante un ritorno riflessivo che compromette l'identità del soggetto, dove il sé è lo stesso dell'io. Ma l'identità che se ne ricava, già annunciata nel titolo dell'opera, non è univoca ma duplice nella misura in cui accetta « l'alterità nel cuore dello stesso ». Mentre l'*idem* può intendersi in una forma prevalentemente statica che fa riferimento al permanere nel tempo, all'immutabilità, l'*ipseità* si presenta in forma dinamica,come ciò che resta fedele a sé senza essere per questo uguale, come una equivalenza, come lo *stile* che lascia vedere la continuità nella pluralità discontinua. Sarà necessario, tornando alla domanda *chi sono io?* individuare una risposta che sia una forma di permanenza nel tempo. Per Ricoeur disponiamo di due modelli che sono descrittivi ed emblematici, il *carattere* e la *parola mantenuta*. Anche se in tutti e due i casi riconosciamo una continuità che appartiene a noi stessi, la polarità risiede nel fatto che mentre il *carattere* mette in risalto il persistere di un atteggiamento, la fedeltà a sé che si esprime nel *mantenimento della parola data* testimonia lo scarto tra la permanenza del sé e quella del medesimo. Questa polarità descritta tra il perseverare del *carattere* e il mantenersi della *promessa* hanno ora bisogno di una mediazione che l'autore vede nell'identità narrativa. La dialettica dell'*idem* e dell'*ipse* sono implicitamente contenute nella nozione d'identità narrativa, che viene a collocarsi in uno spazio intermedio che fa tenere insieme le due estremità della catena.

È attraverso questa via che Ricoeur intende superare le *filosofie del soggetto* o filosofie del *cogito*. In queste l'io si trovava di volta in volta in posizione di forza e di debolezza, tra il *cogito* fondante di Cartesio e

il *cogito* spezzato di Nietzsche, tra la sicurezza del *cogito* ed il *io dubito meglio di Cartesio* visto che spingo il dubbio iperbolico contro la certezza stessa che credeva di poter sottrarsi al dubbio. Tra queste posizioni o meglio, cercando di conservare, superando la tradizione filosofica del soggetto, Ricoeur vuole costruire una *ermeneutica del sé*, come liberazione da ogni pretesa di fondazione ultima, situata a uguale distanza sia dall'apologia del *cogito* che dalla sua destituzione. Il tentativo di questa ermeneutica vuole così mantenere uniti estremi altrimenti incomponibili.

Per *ermeneutica* intendiamo una interpretazione che mira a ricostruire il senso, interpretando poi gli inevitabili pregiudizi che stanno alla base di questa ricostruzione, rifacendo la figura del circolo ermeneutico, che più che circolo dovrebbe intendersi come spirale, dove s'insiste sull'appartenenza reciproca del soggetto e dell'oggetto dell'interpretazione precedendo e predeterminando ogni atto di conoscenza. Dove la conoscenza è proprio possibile perché il conosciuto si trova all'interno dell'orizzonte del conoscente e questo è a sua volta dentro il mondo che il conosciuto codetermina. Se per ermeneutica s'intende, in breve, una interpretazione dell'interpretazione, la radicalità di questa apertura di senso non solo non accetta ma combatte, come dice Ricoeur, ogni forma di fondazione ultima.

Ma se l'ermeneutica viene così intesa, un'ombra si delinea nelle ultime pagine della *Prefazione*. Con la sua consueta sincerità Ricoeur esprime il suo desiderio di condurre un discorso filosofico autonomo, motivo per il quale esclude due di queste conferenze dalla versione che costituisce il testo perché troppo legate ad una prospettiva di fede. I dieci studi pubblicati presuppongono, secondo l'autore, « una messa tra parentesi conscia e risoluta, delle convenzioni che mi legano alla fede biblica ». Ma è possibile sospendere radicalmente questa fede per argomentare filosoficamente, asceticamente, escludendo proprio ciò che si trova alla base delle nostre motivazioni? È possibile una ermeneutica totale, dunque senza fondamenta, che scaturisca da un pensiero profondamente radicato nella fede biblica? Secondo Ricoeur una fede che sa di essere senza garanzia può aiutare l'ermeneutica filosofica a evitare la tentazione di porsi come erede delle filosofie del *cogito*. Ma così facendo resta pur sempre una scelta paradossale che ha un fondamento, anche se messo tra parentesi, anche conscio della propria insicurezza, anche se senza dogmi, che proietta un'ombra nel tentativo di costruzione di un ermeneutica radicale. Ma ciò nulla toglie alla limpida figura e all'ottimo lavoro del filosofo francese.

CLAUDIO TOGNONATO

Documentazione e ricerche

Il collettivo e il personale negli scenari apocalittici del Duemila

Il termine Apocalisse — con la a maiuscola, parola greca (ΑΠΟΚΑΛΥΠΣΙΣ) che significa rivelazione, profezia delle cose future — fa chiaramente riferimento all'ultimo Libro del Nuovo Testamento scritto da Giovanni evangelista. Un libro chiuso, di vertiginosa premonizione, in cui con reiterate numerazioni cabalistiche, simbologie complesse, visioni oniroidi, infiniti misteri e oscuri sensi nominalisti, vengono annunciate — con tanto di colonna sonora di sottofondo come si direbbe oggi — profezie che dovranno inverarsi alla fine del mondo.

La terza parte di questo libro, si conclude con il « giudizio finale », la visione di un « cielo nuovo e una terra nuova », una « nuova Gerusalemme » in cui « Dio dimorerà con gli uomini, asciugherà ogni lacrima dei loro occhi » e dopo che il « primo mondo sarà sparito » — proprio tutto: il cielo, la terra e il mare — « farà nuove tutte le cose ». Da sottolineare la terribile punizione divina annunciata per chi oserà aggiungere o togliere « qualcosa dalle parole di questo libro », che noi, per doverosa prudenza, abbiamo cura di virgolettare minuziosamente.

Fin qui Giovanni l'evangelista e il suo fervoroso sentimento di ricostruzione, di rinnovamento (o rifondazione come si direbbe oggi), ma attualmente *bad news* sembrano giungere dalla terra e dagli uomini che la abitano.

In senso figurato e certamente in termini più laici, apocalisse con la a minuscola, sta ad indicare distruzione immane, sterminio, flagello, catastrofe, cataclisma, finimondo, e questo è più vicino alla storia recente del nostro pianeta e dei suoi abitanti di oggigiorno.

Profezia è il contenuto della rivelazione di un profeta. Profeta è colui che parla in nome di Dio, chi rivela il futuro su ispirazione divina, derivato dal greco *pro* (davanti) e *phànai* (dire). Ma tutti sappiamo che ci sono profeti di serie A (quelli dell'Antico Testamento) e profeti di serie B (quelli mitologici, e annunciatori di sciagure o di buone novelle). Ad onor del vero, però, esistono anche molti falsi profeti, alcuni dei quali non privi di una certa pericolosità.

Al di fuori delle religioni fondate, il vaticinio, l'arte divinatoria ha interessato le aspettative dell'uomo fin dalle sue origini e, dall'ornitomanzia alla decifrazione dei miti, alla mantica alla melampodia, alla spiegazione dei prodigi, all'interpretazione dei sogni, siamo giunti ormai agli odierni sondaggi di opinione e alle proiezioni statistiche che hanno basi scientifiche e percentuali di errore trascurabili.

Vale forse qui la pena di ricordare che la profezia, la rivelazione, la predizione afferiscono sempre alla verità o ad una verità, e André Gide soleva dire che molti sono quelli che seguono chi dice di aver trovato la verità, pochi sono coloro che la cercano. Ma ciò significa anche che perentorie, continue, assillanti, sono le attese nel vissuto dell'uomo, grande il suo bisogno di avere certezze; così è stato nel passato, così è nel presente e, se non diventeremo tanti automi, così sarà in futuro.

Dunque le riflessioni che andremo esponendo, riguarderanno per un verso le attese profetiche, le inquietudini diffuse della totalità degli uomini secondo un'ottica antropologica, mentre per un altro verso si riferiranno alle paure, alle angosce, alle sofferenze e alle aspettative dei nostri pazienti (in ordine alla loro espressività psicopatologica personale, unica e irripetibile) allo spirare del secondo millennio.

Non è nostra intenzione sbilanciarci troppo sul generale, sul collettivo, che, oltretutto, non è nostro campo e nel quale, peraltro i sociologi sono i soggetti deputati a discutere per eccellenza; tuttavia vorremmo azzardare qualche opinione soggettiva.

Gli scienziati e gli ambientalisti odierni sono poco inclini a pensare ottimisticamente alle sfide future dell'uomo con la terra. Un po' come Esiodo, l'antico poeta greco cantore della celebre *Teogonia* — opera in un certo senso profetica — dove il pessimismo su una posssibile evoluzione armonica degli uomini e del loro pianeta prevale non troppo nascostamente.

L'informazione di tutti i giorni è pervasa, se non da toni apocalittici, da immagini inquietanti. Il buco nell'ozonosfera che non si sa come chiudere e non è neanche chiaro chi e che cosa in realtà lo allarghi; fette di foresta amazzonica grandi come l'Austria che scompaiono a ritmo vertiginoso, inghiottite dalla voracità suicida di onnivore multinazionali del prosciugamento delle risorse; la ricaduta di piogge acide che bruciano la flora, spogliano gli alberi dei boschi e forse entrano anche nelle nostre case con gli ombrelli bagnati; le nubi delle varie Cernobyl che periodicamente ondeggiano sui nostri cieli e ci rovinano l'insalata, nella meno apocalittica delle ipotesi; l'odiosa e indistruttibile diossina che pare si trovi un po' dappertutto, perfino quando si bruciano i rifiuti solidi urbani; la desertificazione avanzata dalla fascia del Sahel (e non solo laggiù) per colpevoli errori di coltivazioni abbandonate o sostituite con piantagioni adeguate solo al tornaconto immediato; lo scoppio — come si dice — della bomba demografica nei paesi sottosviluppati e affamati, i cui abitanti scheletrici occhieggiano sulle nostre tavole imbandite, giusto all'ora dei telegiornali; il calcolo del tempo che ci separa dalla fine delle risorse energetiche e dunque dalla nostra estinzione; l'inquinamento di tutto: mari laghi e fiumi, aria, cibo; la scoperta delle discariche abusive sotto casa con ogni sorta di veleno chimico; le navi vaganti che nessuno vuole, piene di rifiuti tossici; l'incontaminato Antardide che si va rivelando più sporco di uno spazzacamino e così via dicendo.

Insomma pare proprio che le risposte della scienza alle attese profetiche del III millennio che sta per cominciare, siano piuttosto disperanti se l'uomo, si dice, continuerà a crescere numericamente e ad inquinare la

natura. Per questo si sperimentano « colonie spaziali simulate » sulla terra, si lanciano in orbita case laboratorio sempre più grandi allungandole con la tecnica delle cucine componibili, si studiano ipotesi di trasferimenti su altri pianeti abitabili. Quanto dire che ci si prepara al peggio, che si progetta la fuga: una vera e propria sindrome dell'arca di Noè si delinea al nostro orizzonte.

Su tutto ciò domina il grande problema della fame del mondo e del divario crescente tra ristrette aree privilegiate della terra e immense zone condannate ineluttabilmente al flagello permanente della carestia, che si fronteggiano col coltello tra i denti, invece di optare per la strada della cooperazione.

Ciò nonostante, la nostra impressione è che attualmente alla collettività del mondo più ricco, alla gente, a quello che gli anglosassoni chiamano *people*, di tutto questo non gliene importi granché. È come se una gigantesca rimozione avesse colpito i popoli più evoluti e opulenti della terra nei riguardi delle aspettative profetiche. Essi sembrano perseguire, ciascuno in ordine sparso, un pertinace esorcismo sulla paura, come dire, del futuro, dell'oltre platonico. Si comportano apparentemente come se la cosa non li riguardasse direttamente quali parti di una collettività destinata a subire la stessa sorte (buona o cattiva) nelle rotte dei domani del nostro pianeta, ma semplicemente quali singoli fruitori di un presente bastevole e privilegiato, effimero eppure duraturo finché abbia a campare l'individuo, che egoisticamente esperisce questo tipo di presente. Un vero e proprio edonismo dell'*hic et nunc*.

È come se l'Apocalisse (con la a maiuscola) tanto temuta al cambio millenario precedente, fosse svanita perché la persona non è più capace o rifiuta di sentirsi parte della società degli umani. Affievolitosi il *motus spei*, come attesa collettiva, oggi il mondo sembra attendere l'irreparabile o la continuità del proprio benessere, rinchiudendosi nella propria individualità.

La profezia sperata, temuta o invocata dai popoli della terra, a nostro avviso, si è frantumata in mille rivoli, in tante piccole vicende personali di mera speranza di sopravvivere, di farla franca, di passare il peggio (a seconda dei punti di vista) con l'aiuto della Scienza (quella con la S maiuscola) che sembra chiamata oggi più che mai, a dover rimpiazzare molti, troppi vuoti.

Ma questa scienza, a ben guardare, non pare poi molto convincente. Galileo Galilei, uno dei pochi grandi profeti del II millennio, il padre consacrato del nuovo paradigma della moderna scienza sperimentale, al quale proprio in questi giorni la Chiesa Cattolica ha chiesto pubblicamente scusa, aveva intuito un mondo infinito. Oggi ci andiamo accorgendo (oppure teniamo fortemente) che esso abbia un limite, almeno per l'uomo della terra.

A ben guardare, questa scienza vacilla e forse è clamorosamente fallita, nell'immaginario collettivo, quel terribile giorno di qualche anno fa, quando di fronte ai teleschermi di tutto il mondo lo Shuttle della Nasa esplose in cielo col suo carico umano, lasciando tutti attoniti ed increduli.

D'altro canto sembrano svaniti anche i grandi momenti di aggregazio-

ne attorno ai grandi ideali, alle grandi attese dell'umanità. C'è solo da constatare amaramente che oggi si riesce a scendere in piazza per la vendita di un giocatore di calcio. Incredibile! Ma così va il mondo. *Panem* et *circenses* dicevano gli antichi, oggi solo *circenses sine pane*.

Fa tenerezza pensare che c'è una parte della nostra società che scruta gli UFO, che attende o vede i marziani, che tenta di captare messaggi da altri pianeti, ma si mostra scarsamente incline a cercare in se stessa, nel proprio simile. Qualche marcia per la pace, qualche fiaccolata contro la mafia, le buone intenzioni dichiarate contro la droga o a favore dell'ambiente dai governi negli sporadici vertici internazionali, appaiono segnali troppo deboli per una società che forse, malgrado tutto, accetterebbe di trovare nuovi motivi di aggregazione, ricompattarsi almeno su una *cultura condivisa*.

A dire il vero, però, il ritorno all'antica isola di Utopia di Tommaso Moro, sembra al momento impraticabile. In quest'ultimo scorcio di secolo ed in brevissimo volger di tempo, si sono dissolte molte aspettative. Anche molte paure sono cessate, ma non sono state sostituite da altrettante certezze, cosicché le inquietudini persistono.

A fronte del cessato allarme per la possibile guerra nucleare fra quelli che, appena ieri, erano i due grandi potentati della terra, è comparsa la paura di essere assaliti dai popoli del bisogno. È cambiato il nemico: non più la bomba atomica, ma il diverso da noi, il più povero, il più debole, il vicino di fede contraria, l'immigrato in cerca di pane.

Il crollo dei riti e dei miti dei nostri giorni ci ha improvvisamente buttato giù dal letto. È crollato il muro di Berlino, l'Unione Sovietica, il socialismo realizzato, l'economia, si sono eclissati il telefono rosso ed i confini degli stati, ma anche cose più futili, e tuttavia non meno mitiche e rituali. È tramontato Woody Allen, Maradona, la Ferrari che non vince più, « mamma Rai » che chiede l'elemosina dopo la guerra con Berlusconi. È rispuntato il razzismo, il nazismo, il nazionalismo, anzi il localismo, vale a dire la polverizzazione del collettivo e del solidarismo sociale. Si sono rivisti in giro vecchi ex re obsoleti in cerca di un trono. Insomma « la gloria e l'onore delle nazioni » vaticinati nell'Apocalisse di Giovanni, si sono dispersi in tanti rigagnoli etnici, addirittura tribali, di clan, di famiglie, di bande, di idiomi. Penso al recente referendum canadese dove per una futile questione linguistica, cioè stabilire se fosse più giusto usare un pessimo inglese o un pessimo francese, si è deciso di andare alle urne.

Ma qui c'entra l'uomo e l'uomo è un animale difficile, ambiguo, l'unico al mondo capace di simbolizzare, ma anche di intenzionalizzare azioni concrete di inaudita ferocia, senza pensare troppo a ciò che verrà dopo. « *Après moi le deluge* » è una celebre frase che i Francesi conoscono bene.

L'ultima previsione che mette in apprensione il mondo occidentale — posto che abbia ancora senso usare questa espressione — è di qualche giorno fa e ci viene dalla televisione di Stato. In un servizio molto ben documentato, mandato in onda il 31 ottobre ultimo scorso col titolo « Il mercato dell'Apocalisse », si è parlato della svendita di sostanze radioattive, di uranio, di *red mercury*, di materiali strategici, di tecnologie di distruzione

atomica, di congegni di morte nucleare, da parte dell'ex Unione Sovietica. Un agguerito manipolo di mafiosi, di spie, di faccendieri, di acquirenti senza scrupoli, di piazzisti e di commessi viaggiatori di questo modello apocalittico, si aggirerebbe nei supermercati nucleari sparsi tra le rovine dell'impero rosso, per comprare questi flagelli o barattarli con un altro flagello: quello della droga e farli partire per destinazione ignota. Ma non è un mistero che le regioni più povere e più instabili sono poi quelle che comprano più armi. Tutti, naturalmente, smentiscono a livello ufficiale, ma la notizia resta inquietante.

Passiamo oltre in questo *briefing* delle attese future e vediamo se ci sono argomenti meno *thrilling*.

Negli scenari del Duemila non si può fare a meno di prendere in considerazione il sacro, la dimensione religiosa. A nostro avviso, sarebbe un grave errore sottovalutare questo aspetto. La morte dell'Apocalisse, nelle attese collettive, l'abbandono dell'ultimo territorio della parola (per dirla con Rilke), il declino della speranza, il prepotente emergere dei bisogni materiali, la sistematica mortificazione del riscatto dei più poveri, volge l'uomo verso l'ultimo respiro del sacro (o del magico) e della religione che resta, forse, l'unico modo di stare ancora insieme.

È vero, sono cadute molte ideologie, ma bisogna guardarsi dal professare l'ideologia della fine delle ideologie. È vero, la ragione sembra assopita, l'illuminismo dimenticato, l'umanesimo eclissato, il sociale spento. Ma l'ideologia religiosa appare l'unico fenomeno importante di questo scorcio di Millennio, che persiste inalterato e riesce a coagulare in un certo senso il collettivo — come dire — « residuale »; a creare ancora grandi momenti di aggregazione popolare. Si pensi al fremito religioso che ha scosso i paesi islamici appena due anni fa, durante la Guerra del Golfo. Si pensi alle moltitudini che riesce a smuovere la Chiesa Cattolica, nelle più disparate parti del mondo, con i viaggi di Karol Wojtyla.

Vale forse qui la pena di sottolineare che c'è una sostanziale differenza fra la dimensione del sacro e l'adesione al religioso. Il sacro è un prodotto dell'immaginazione creativa irriducibile *a*, irrefutabile *con*. Il sacro, come dice l'amico e collega Bruno Callieri, psichiatra fenomenologico, è l'essenza, la *Wesen* del religioso. Il sacro è intimo, individuale, personale, il religioso è collettivo. Il sacro, con tutto il suo costitutivo immaginale, ha strutturato un universo orientato, esigente, promettente e significante. In questo *ganz Anderes*, in questo oltrepassare la propria finitudine, in questa ulteriorità tutta personale, l'uomo si è costruito il suo sapere, il suo potere, il suo sperare (usiamo ancora il pensiero di Callieri). Il contrario del sacro è il vuoto. Il pieno del religioso è la religione: lo stare insieme, fare proselitismo, praticare il fondamentalismo, professare una ideologia comune. E ciò implica obbedienza, organizzazione, collegamento, gerarchia, credo, fede, condanna del profano.

Ci rendiamo perfettamente conto che questa è una nostra opinione, tanto personale quanto confutabile. Sappiamo che sulla religione il discorso è complicato e antico come l'uomo; e sappiamo anche che, al di fuori della fede, molti studiosi illustri su questo argomento ci hanno ragionato

una vita. Per esempio: il sacro è irrazionale come sostiene Rudolf Otto e la moderna corrente di fenomenologia delle religioni, da Gerardus Van der Leeuw a Mircea Eliade, oppure è un fatto di natura con implicazioni collettive di ordine sociologico, psicologico, naturalistico, che si esprimono e si associano nella pratica religiosa, come pensano Durkheim, Mauss, Freud, Jung?

Ma non è tutto. Il metodo storico-comparativo, caratteristico della « Scuola storico-religiosa di Roma » che fa capo a Pettazzoni, Brelich, De Martino, Lanternari, ha aperto una nuova strada di ricerca, se così si può dire, più scientifica, più distaccata, storicistica, appunto. Non è certo questa la sede per approfondire il dibattito ancora in corso sulla questione religiosa, ma vale la pena di accennare di sfuggita al fatto che De Martino tiene distinte « le apocalissi culturali » dalle « apocalisii psicopatologiche » e approfondisce « il nesso dialettico fra normale e anormale, tra sano e malato ». I pilastri su cui si è basata la sua indagine sul campo e le sue riflessioni etnologiche: la crisi della presenza, la crisi della società borghese, la documentazione apocalittica della tradizione giudaico-cristiana, la documentazione etnologica concernente i movimenti religiosi e millenaristici nell'epoca della crisi del colonialismo, su cui ha lavorato anche Vittorio Lanternari, sono altrettanti punti di riferimento, tuttora validi, all'interno di un discorso speculativo in senso antropologico-culturale e, in un certo senso, propedeutici per cogliere il linguaggio culturale millenaristico, ma — come si è detto — non è materia da affrontare in così breve tempo.

Un po' diversamente, se non addirittura in termini rovesciati, si presenta il problema nel campo prettamente psicopatologico.

Qui le attese apocalittiche, sia quelle con la A maiuscola, sia quelle con la a minuscola, sembrano persistere nel loro contenuto di *rivelazione misterica*, generalmente ristrette al puro spazio individualistico, al mero vissuto personale, più raramente comunicate o annunciate palesemente.

È vero che molte cose sono cambiate anche nella psichiatria, a partire dalla chiusura dei manicomi. Sono cambiati gli psichiatri prima di tutto; ed anche le malattie classiche, in un modo o nell'altro, hanno mutato aspetto. La « grande isteria » teatrale descritta da Charcot nelle sue magistrali lezioni tenute alla Salpètrière, è divenuta solo un ricordo. L'immobilismo catatonico, la *flexibilitas cerea* di questa forma schizofrenica è pressoché scomparsa. I deliri mistici, di trasformazione cosmica, di riforma, di metempsicosi, sono ormai una rarità clinica. Il paranoide che vaticina profezie messianiche s'incontra sempre meno. Lo psichiatra di oggi s'imbatte sempre meno in veggenti predicatori e sempre più in deliranti « intimi » — se così si può dire — afflitti da temi persecutori. Leonardo, un nostro paziente schizofrenico che amava la campagna, ne distingueva il pulsare della sua vita vegetale, che diceva di riconoscere tutte le virtù guaritrici delle piante e delle erbe, che parlava con gli animali e si proclamava profeta di un mondo migliore senza guerre e senza sofferenze, è forse l'eccezione che conferma la nostra opinione. Si tratta dell'unico paziente di questo tipo che ci sia capitato al Servizio di salute mentale da 14 anni in qua. Figura carismatica, parola convincente, sguardo lampeggiante, aveva tut-

tavia pochi seguaci, in famiglia, e finì in manicomio; che ora si chiama Servizio Psichiatrico Ospedaliero in diagnosi e cura. Una notazione divertente è che quando fu ricoverato, avvertì gli infermieri di avere un serpente in petto. Naturalmente fu preso per pazzo, ma tutti fuggirono precipitosamente allorché si aprì la camicia ed esibì un vero serpente che gli cingeva il collo.

Per certi aspetti Leonardo ci ricorda il Melampus della mitologia greca — figlio di Amitaone e di Idomenea — medico, indovino, guaritore della pazzia delle figlie di Preto, re dell'Argolide e fondatore del culto di Dioniso (o Bacco che dir si voglia). Si narra che alcuni serpenti gli avessero concesso la facoltà di comprendere il linguaggio degli animali e di udire anche i minimi rumori.

Nell'ambito delle nevrosi e delle psicosi sono aumentate invece, per quanto ci consta, le piccole apocalissi personali.

Si pensi, ad esempio alla grande diffusione delle forme fobiche, del timore di sentirsi soli in mezzo alla folla o di percepire l'angoscia del vuoto tra le mura di casa. Si è perennemente in fuga: dal vocio della moltitudine e dalla pace domestica. Fuggire dove? Da che?

Si pensi al vertiginoso incremento di quel disagio improvviso che gli psichiatri moderni definiscono « attacchi di panico ». Tutto sembra venir meno all'improvviso, crolla la certezza della salute; il vissuto è descritto come fine del mondo, del proprio mondo interno; il corpo tremante si raccoglie, si restringe in posizione fetale e si accovaccia talora sul pavimento, cercando in questo geotropismo di attaccarsi strettamente alla terra per attenuare il terrore.

Uno psichiatra sensibile e attento come Carlo Maggini ci ricorda come la dizione panico deriva dal greco *panikos* più propriamente del Dio Pan, per quel genere di indefinibile esperienza e di paurosa angoscia, che derivava agli antichi dall'attribuire alla presenza, nella natura selvaggia, di quest'ambigua figura mitologica. Un Dio poco socievole, solipsista, amante delle forre e dei dirupi, grande amatore (come del resto il Padre Zeus) ancorché di orrido aspetto animalesco, scarsamente incline a frequentare i campi dissodati dell'uomo e fecondati dagli altri Dèi che lo avevano deriso allorché, abbandonato dalla madre, fu portato sull'Olimpo dal padre. Un Dio che si dice abbia addirittura inventato l'arte della profezia; che traeva dal suo flauto, « la siringa di Pan », un suono di struggente nostalgia o lanciava nel meriggio silenzioso il grido terribile che incuteva « il timor panico » in chiunque si trovasse solo. Che dire? Forse il panico antico della frattura tra natura e cultura che da sempre ha accompagnato l'uomo? Forse il panico, meno laico, della presunzione di essere creati a somiglianza di Dio, ma di avvertire spesso che egli è molto lontano da noi? Forse il turbamento della condizione umana, il timore del « *non-essere* » amletico, l'attesa dell'inverarsi della profezia panica: l'angoscia, quella che Soren Kierkegaard chiama « La malattia mortale »?

Si pensi ancora a tutta la gamma delle ansie, delle fobie, delle ossessioni, delle depressioni anancastiche, studiate da Von Gebsattel (uno psicopatologo), dove domina l'esperienza della colpa, del disgusto, dove alita il

fato ineludibile, dove viene insidiato il tempo vissuto, attraverso la perturbazione del divenire personale, l'inibizione dell'accadere temporale interiore. L'espressione anancasma (usata dagli psichiatri) deriva dall'*Anankee* greca; una divinità allegorica che rappresenta la personificazione del fato, del destino che incombe sulla *condicio umana* e appare nelle speculazioni teologiche particolari dei riti orfici della letteratura postomerica.

Non sempre, tuttavia, l'accesso alla dimensione del disagio mentale è caratterizzato da attese catastrofiche. Talvolta è dato incontrare datità fenomeniche quali il coraggio, la speranza, l'amicizia, la gratitudine. Basta saperle cercare, all'interno della relazione terapeutica, in una trascendenza che vada oltre l'ambito psicopatologico anche quando questo inserirebbe il sofferente psichico in un contesto profondamente alienato. Come c'invita Callieri, basta mettere tra parentesi (nel senso propriamente husserliano) « la malattia » *come una cosa che si ha*, per cogliere invece *il come si è, il chi si è* di colui che ci sta di fronte e ci chiede aiuto. Viene qui in mente l'attesa, quasi messianica, di « guarigione » nei riguardi del « farmaco », sia esso un medicamento che si introietta, sia esso la figura del terapeuta che ascolta. Viene in mente la fede, il credo di taluni pazienti *nella resurrezione della carne* (come diceva la vecchia dottrina del catechismo preconciliare), della propria carne dalla morte psichica.

Dicevamo che nelle psicosi schizofreniche dell'oggi ascoltiamo sempre meno deliri profetici macrocosmici, universali, mentre si vedono sempre più, passateci l'espressione, i deliri intimi, microcosmici, le sindromi sensitive, i contenuti persecutori, di colpa, le attribuzioni di significato riferite alla propria persona, che sono poi le grandi paure che assediano il piccolo spazio dell'individuale psicotico.

Ma qui la dimensione del catastrofico, della disintegrazione della corporeità, della fine del mondo-proprio, dell'apocalisse personale, è presente con grande coinvolgimento emozionale. Le rivelazioni, le piccole rivelazioni dell'esperienza di afflizione psicopatologica sono frequenti ed istruttive. È la grande metafora della follia, di contenuto ammonitorio e annunciante, che parla in modo oscuro, che attende di essere « decifrata » proprio come nelle migliori tradizioni apocalittiche.

Vediamo qualche esempio.

Una giovane paziente schizofrenica — che chiameremo Tamira — ci raccontava di una terribile esperienza di depersonalizzazione che definiva « apocalitticamente privata ». Era in riva al mare e improvvisamente avverti che doveva restare immobile, altrimenti sarebbe andata in frantumi, come una figura di sabbia umida che, seccata dal sole, si sarebbe sgregolata, ritornando una piatta distesa di granellini di un'arenile. Seguita nel corso degli anni la sua espressività psicopatologica sembrò plasmarsi sul mutare del corso degli eventi storici. Prima era stata cattolica e riusciva a vedere le cose brutte del mondo, sapeva dove era il bene ed il male; chi si fosse comportato bene sarebbe stato felice, chi avesse praticato il male sarebbe stato infelice. Poi, diventata atea, si sentiva fuori centro rispetto al bene ed al male e non riusciva più a cogliere l'intenzionalità dell'altro da sé. Tamira era giunta alla conclusione che un tempo credere nel-

l'ideologia era più facile, ci si sentiva uniti, aggregati ad un gruppo, ma dopo la morte delle ideologie, credere nell'uomo era più difficile e si sarebbe rimasti soli. Questa, secondo lei, era l'unica rivelazione profetica che poteva attendersi l'umanità futura e di ciò si faceva carico con grande angoscia.

Alberto, un altro paziente paranoide che si sentiva guidato da forze estranee, penetrato anche nei suoi pensieri più intimi da chiunque, che non poteva guardare la televisione perché era costretto a compiere gestualmente le immagini trasmesse, giudicava apocalittico il mondo che lo circondava, praticamente quello in cui viviamo anche noi. Confessò che la sua idea per far cessare l'Apocalisse era quella di promuovere una grande rivoluzione culturale riscrivendo a lieto fine tutte le finali delle tragedie classiche. Cancellando quello che lui chiamava il « peccato originale della cultura antica », da cui escludeva però i testi sacri, avrebbe ripristinato la giustizia nelle attese dell'umanità. Notiamo qui per inciso che il pensiero delirante di Alberto avrebbe attirato l'attenzione di Marcello Massenzio, uno storico delle religioni che ha dedicato un saggio alla desacralizzazione della tragedia.

Carlo, un depresso distimico, uscito da una frase melanconica, rivelò « di essere stato un uomo solo in punto dell'Universo, ma di essersi sentito Universale ». Questa esperienza di universalità ci appare un segnale positivo da sottolineare, magari un po' megalomanico, eppure uno dei non rari messaggi di speranza che ogni tanto ci riesce di cogliere nel mondo della follia.

Anna Maria, una paranoide cronica in terapia di riabilitazione, costituisce l'esempio in tono minimale del coraggio e della speranza, ancora presenti, nell'attesa apocalittica dei malati psicotici a lungo termine. Sommessamente profetizzava: « Il mio futuro non si regge su niente. I miei sforzi sono inutili, ma continuo. Vedo dissolversi ogni cosa, ma continuo. Amo la conversazione, ma non ho elementi per continuare. Ho solo la mia paura che continuo a ripetere in terapia ».

Terminiamo questa panoramica dell'angoscia psicopatologica, del suo significato e dei suoi contenuti premonitori con il pensiero di Elena, una paziente *border-line* insegnante di filosofia: « Vedo l'Apocalisse dell'Umanità disegnarsi negli scenari del Duemila. Essi saranno dominati dall'unico collettivo possibile: il denaro, i grandi capitali, le holding degli affari. Tutti insieme scavalcheranno le nazioni, cancelleranno i confini degli Stati, ridisegneranno i nuovi meridiani e paralleli del globo. Il mondo continuerà a vivere, l'uomo sarà annientato ».

Bene, dopo aver riflettuto sulle inquietudini e sulle aspettative, vagando nel mondo della follia e un po' nel mondo dei cosiddetti normali, se gli antropologi ci perdonano questa forzatura, questo manicheismo categoriale afferente ai modi di manifestarsi dell'umana presenza, proveremo a tirare qualche conclusione sia pure in forma molto dubitativa.

C'è da chiedersi se sia legittimo pensare di affacciarsi alle soglie del III millennio, ipotizzando che siano ancora possibili attese collettive di grandi eventi epocali. Tutto farebbe pensare che le grandi paure, le grandi rivelazioni messianiche, siano state rimosse in generale dal collettivo per spezzettarsi nelle piccole angoscie del quotidiano, nelle miopi attese del personale.

Si diceva che almeno nella società del benessere, il grande male, l'impero del male, non si sa più dove sia andato a finire. Ci si trova spiazzati, in crisi d'identità, non si sa più chi e cosa combattere, da chi e cosa difendersi. Allora i piccoli mali di sempre s'ingrossano come torrenti in piena e così si scopre che i cattivi sono gli altri, magari gli ebrei, i negri, in Europa gli extracomunitari, il marco tedesco (*il caporale Schutz*, come scrivono ironicamente i corsivisti dei quotidiani) e ancora gli ebrei. A Roma i *viados*, nella ex Jugoslavia è tornato di moda il Far West: tutti contro tutti.

Le grandi Apocalissi collettive religiose sono sbiadite, restano solo le Epifanie, le apparizioni, le manifestazioni del sacro (o del magico) e la sua rivelazione, per pochi superstiti in fuga dal profano. Una Madonna di campagna che piange, una edicola di un viottolo di montagna che fa miracoli, paiono poca cosa nel quadro generale dell'attesa dell'umanità. Diventano oggetto di cronaca, di curiosità, non manifestazioni collettive di fede. Appena una rottura di livello, nel senso di Mircea Eliade, tutta personale, una modesta ierofonia soggettiva. Ma la paura rimane e dilaga anch'essa soggettivamente in maniera scomposta.

Gli ultimi profeti che abbiamo potuto conoscere e vedere in quest'ultima metà di secolo: Martin Luther King, il vate del « *I have a dream* » ed Ernesto Che Guevara, il simbolo del riscatto dei *campesinos* latinoamericani, sono morti ammazzati e dietro di loro pare rimasto il nulla. Gorbaciov, profeta della morte dei blocchi Est-Ovest è stato una meteora, ha lasciato il caos e si è salvato per caso, ma politicamente è dato per morto.

Una celebre canzone di John Lennon, molto di moda ormai da diversi anni, ti invita dolcemente, ma catastroficamente ad immaginare che non ci sia il paradiso, nessun inferno sotto di noi, solo il cielo, sopra. Ti dice che è facile immaginare tutti di vivere solo nel presente. Ma anche questo moderno profeta è morto ammazzato, ed è stata clamorosamente smentita la sua strofa « niente per uccidere o per morire ed anche nessuna religione ». Tutto fa supporre che ci si avvii verso il traguardo del nuovo millennio fra miti che crollano, fra ideologie che si frantumano, fra società opulente che si spaccano sul machiavellico « particulare ». Quale sarà il collante per un nuovo umanesimo?

Negli anni 70 Alexander Mitscherlich, uno psicanalista con taglio sociologico prevedeva un percorso verso una società senza padri. Oggi, a dispetto della *bomba demografica* che esplode sui luoghi della fame senza far rumore, sembra che si vada verso una società senza figli.

Si viene dal nulla e si va verso il nulla e questa è forse la vera apocalisse con la A maiuscola. I bambini o non ci sono o muoiono di fame o si attaccano al telefono azzurro. I vecchi non contano, sono un peso e vanno a morire sul Pak delle magre pensioni, un po' come gli Eschimesi. Qualcuno ha detto di recente che i bambini e i vecchi non producono e bisogna allungare i tempi di lavoro per mantenerli. La domanda allora è: fino a quando si è bambini? Quand'è che si diventa vecchi? Si può anche non rispondere e farli lavorare tutti dall'età scolare fino alla morte, ma una comunità che non consente opportunità di incontro tra l'origine storica dell'uomo cioè la vecchiaia, e il desiderio futuro dell'uomo, cioè l'infanzia,

ha sicuramente un presente senza storia. È in un società dove mancano occasioni di ascolto tra la propria storia e la propria cronaca, l'attesa, la speranza, la rivelazione di cambiamento sono molto improbabili.

Viene da pensare che resti solo la metafora della follia, l'opportunità di chiamarsi fuori del mondo, di destorificarsi demartinianamente, per sopravvivere.

Tutto sommato ha ragione Montale, forse, con la sua attesa del *Finisterre*, allo stesso tempo angosciante e profetica.

Sparir non so né riaffacciarmi; tarda
la fucina vermiglia
della notte, la sera si fa lunga,
la preghiera è supplizio e non ancora
tra le rocce che sorgono t'è giunta
la bottiglia dal mare. L'onda vuota,
si rompe sulla punta, a Finisterre.

(Su una lettera non scritta)

SERGIO E CHIARA MELLINA

Traccia bibliografica

V. BIANCHI, *Problemi di Storia delle Religioni*, Ed. Studium, Roma, 1986.

B. CALLIERI, *La Salute Mentale verso il 2000*, Atti XXXVIII, Congr. Naz. della Soc. It. di Psichiatria, Salsomaggiore Terme 20-26 Ott. 1991.

B. CALLIERI, *Immaginario e Sacro: Aspetti Fenomenologici*, Atti II Congresso Internazionale di Igiene Mentale Transculturale. « Psicopatologia Cultura e la dimensione del Sacro ». Narni 1-4 ottobre 1992.

E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Ed. Einaudi, Torino, 1977.

V. LANTERNARI, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Ed. Sellerio, Palermo 1983.

M. MASSENZIO, *La poesia come fine: la desacralizzazione della Tragedia. Considerazioni sulla « Poetica » di Aristotele.* In « Religioni e Civiltà » I, pp. 285-318, Bari, Dedalo 1970-72.

A. MITSCHERLICH, *Verso una Società senza Padre*, Ed. Feltrinelli, Milano, 1977.

E. MONTALE, *Tutte le poesie* (a cura di Giorgio Zampa), p. 943, Ed. A. Mondadori, Milano, 1984.

Millenarismi nelle valli della Ciociaria *

Da una ricerca che sto svolgendo su certi movimenti apocalittici nella Valle di Comino e nella Valle del Liri ho scelto due fenomeni che mi sembrano rappresentativi; questi movimenti, che sorgono e si sviluppano in anni recenti nella provincia di Frosinone, esattamente nei comuni di Gallinaro e Isola Liri, sono carichi di fermenti apocalittico-espiatori in funzione salvifica e sono caratterizzati da una ripetitività di forme e contenuti stereotipi.

Vediamo brevemente di cosa si tratta.

A Gallinaro, che dista da Cassino circa 30 km., si vive di agricoltura; in particolare, di viticultura a gestione familiare.

La devozione al patrono, San Gerardo, è in declino, offuscata dal fascino di una figura carismatica femminile: Giuseppina Norcia è la donna « scelta » dalla volontà divina per svolgere la sua missione redentrice attraverso i canonici tempi apocalittici della *distruzione* e della *salvezza* eterna che si compirà proprio a Gallinaro. Assistita da sua madre e da una schiera di fedelissimi che curano la diffusione della sua predicazione, riceve tutti i pomeriggi tranne il lunedì, dopo di che torna a Sora dove risiede.

Il suo può essere definito un misticismo pendolare, un misticismo *part time*. Ha contatti frequenti con il sovrannaturale che comunica con lei tramite la Madonna, San Michele e Gesù, ma il suo riferimento iniziatico è Santa Mesia il cui corpo santo è conservato nel Castello di Alvito, luogo di origine di Giuseppina.

Ebbe la sua prima visione di Gesù bambino all'età di 7 anni e, come spesso accade nella tradizione dei mistici popolari, dimentica quella esperienza. Si sposa, ha dei figli; dopo dodici anni di matrimonio rimane vedova e conduce faticosamente la sua giovane vita di madre. Nel '75 si ammala gravemente di un tumore e da allora riprendono le visioni e anche le tentazioni, così dice, finché miracolosamente guarisce e per ringraziamento costruisce una cappella a Gesù bambino su una collinetta di sua proprietà, esattamente dove aveva avuto la prima visione, accanto alla casa paterna.

La sua storia comincia ad attrarre molte persone desiderose di parteci-

* Comunicazione presentata al convegno *Attese apocalittiche alle soglie del millennio. Paure di ieri, paure di oggi*, La Sapienza, nov. 1992.

pare alla particolare protezione divina di questa donna che, a 50 anni circa, attira folle di pellegrini.

* * *

Il secondo esempio di millenarismo si verifica a Isola Liri dove Albino Reali, che vive in un appartamento di uno stabile popolare a piano terra, riceve migliaia di persone e quotidianamente rimane in preghiera con un gruppo di fedeli. Di recente un giornale locale lamentava il disagio della popolazione, disagio igienico e di traffico, causato dai pellegrini che arrivano in pullman dalla Campania, dalla Puglia, dall'Abruzzo, nonché dai paesi limitrofi ed invitava il Comune a prendere provvedimenti, non per ostacolare il flusso dei pellegrini, ma per rendere meno faticosa la loro permanenza, visto che, economicamente, il paese ne trae vantaggio.

Dopo una vita trascorsa « normalmente », come mi dice, il 13 maggio dell'86 Albino Reali comincia a ricevere i messaggi divini in estasi; contemporaneamente appaiono nelle mani le stigmate che ogni anno, in quello stesso giorno, ricominciano a sanguinare.

Ricevuti i messaggi li detta a sua moglie che nella stanza accanto riceve i malati e guarisce col tocco delle mani e le preghiere. Albino dice di avere il dono della bilocazione, prega e nello stesso tempo si trova a New York, parla con i morti e porta notizie di loro ai vivi che gliene chiedono.

È un 72enne dal profilo aquilino e con una forte personalità; i suoi 12 apostoli lo aiutano a ricevere i pellegrini che sostano nella stanza d'ingresso dove troneggia il suo ritratto ad olio a grandezza naturale, e una madonnina in bacheca di vetro che, nelle ricorrenze liturgiche più importanti, lacrima sangue. Sul canterano troneggia una volpe imbalsamata e una statuetta di spagnola danzante.

* * *

Come nascono queste due figure carismatiche?

In entrambi i casi si assiste alla rielaborazione collettiva di biografie ordinarie i cui episodi vengono esposti secondo accorgimenti narrativi che suggeriscono lo stupore, che palesano un « non-senso » costruito e caricato di necessità esplicative che rinviano al piano metastorico dove attingere significati mistici.

In entrambi i casi i messaggi sovrannaturali e ciclostilati vengono distribuiti ai pellegrini; nel caso di Albino, non così affermato come Giuseppina, i messaggi portano il timbro *Stigmatizzato Albino Isola Liri a 5 Km. da Sora.*

Ciò che colpisce è lo scarto tra le ragioni di credibilità di questi « portatori di carisma »[1] e la forte esigenza da parte della comunità di quel carisma. Per cui è stata molto feconda l'idea di rovesciare come un guanto

[1] M. Weber, *Economia e Società*, Milano, Comunità, 1961, p. 341 e seg.

l'istituzione millenaristica impostando l'analisi a partire non dal vertice carismatico, ma dal piano della comunità che ne ha bisogno.

Proposta metodologica brillantemente avviata nel '29 da Marc Bloch nel suo studio sui re taumaturghi con la quale si dimostrava che i re guaritori si trovarono a ricoprire quel ruolo richiesto a forza dai malati di scrofola interpretandolo di buon grado, visti i vantaggi politico-sociali che ne venivano loro.

Negli stessi anni, sul versante etnologico, Marcel Mauss studiava il rapporto individuo-gruppo sottolineando l'importanza del secondo termine; considerando religione e magia fenomeni collettivi nei quali credenze e pratiche sono obbligatorie e dove l'individuo è subordinato alle regole. Mauss sottolineava che i maghi non sono creativi in quanto si appropriano delle forze collettive[2].

* * *

Ho impostato l'analisi di questi movimenti millenaristici secondo il metodo storico-comparativo che mi ha permesso di entrare nella ripetitività quasi ossessiva dei moduli evangelico-testamentari, consentendomi di verificare la fondamentale funzione civile del mito e la funzione dinamica dei simboli superando in qualche modo il disagio di una narratività banale atta a costringere in uno schema ordinativo fatti e vicende umane nient'affatto banali.

Nella concezione unitaria del simbolismo mitico-rituale con la storia, la stretta connessione tra i due piani cosmici — storico e metastorico — acquista la fondatezza di una polarità dinamica dove il mito palesa le sue molteplici funzioni che sono culturalmente percettive, valutative, propositive e dove l'operatore rituale è un personaggio eccentrico rispetto alla comunità, un personaggio con il ruolo simbolico di *passe-partout*.

Al convegno che si tenne nel '79 su Lazzaretti, Franco Pitocco pose un dilemma: « David Lazzaretti era un pazzo o un rivoluzionario? ». Si trattava di un dilemma che evidenziava « l'incapacità della cultura del tempo di capire la specificità dell'esperienza religiosa popolare ». E tale incapacità veniva estesa da Pitocco anche alla storiografia successiva compreso Hobsbawm e anche Gramsci al quale riconosceva, tuttavia, di essere stato « il primo a dare dignità storica a Lazzaretti ». Una incapacità, dunque, che consiste nel « considerare l'ideologia religiosa come una sorta di trasparente metafora dell'esperienza politica e sociale ». In questo senso la *stranezza* di certi personaggi carismatici dipenderebbe dal fatto che essa viene interpretata su schemi oppositivi del tipo *religioso/politico*[3].

In realtà per David Lazzaretti ieri, come per Albino Reali e Giuseppina Norcia oggi, la visione morale delle cose è inscritta nella sfera religiosa e i valori etici sono pensati come valori religiosi.

[2] M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, p. 90.
[3] F. Pitocco, *Utopia sociale e rivolta religiosa*, in AA.VV., *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata*, Firenze, Nuova Guaraldi (a cura di C. Pazzagli), 1981, pp. 157-171.

Io credo che scindere il concetto weberiano di carisma, distinguendo la sua connotazione rivoluzionaria dalla portata creativa non risulti utile.

Il potere carismatico è, per Weber, creativo; la sua forza è creatrice di storia e il potere carismatico è definito « rivoluzionario » in quanto creativo, capace di trasformare la « santità », la « tradizione »; « esso impone a soggezione interiore ciò che non è mai stato, che è assolutamente unico e che perciò è divino »[4].

Studiando il movimento messianico di Lazzaretti trovai la conferma della natura storica dei millenarismi come risposte culturali ad esigenze collettive[5] e mi convinsi della necessità di valutare criticamente quel movimento per non rischiare di cadere in un relativismo selvaggio e in una piatta descrittività fenomenologica, come sostiene Vittorio Lanternari[6]. Tuttavia, trovai enormi difficoltà a verificare in che misura quel movimento rientrasse nella sfera del metastorico o nella logica della militanza politica intesa come presa di coscienza della propria condizione sociale. In realtà mi riusciva difficile capire la natura di quella che per me era una risposta culturale (e come tale in qualche modo propositivo-creativa) proprio sulla base di uno schema binario rigidamente impostato sul *politico/religioso* cui facevamo riferimento prima. La difficoltà era data anche dall'eterogeneità dei fini e delle ragioni della partecipazione sociale e culturale estremamente composita.

Nello stesso Convegno dell'81, su Lazzaretti, Piergiorgio Solinas criticava l'interpretazione della Pereira de Queiroz la quale considerava la spiritualità messianica del Lazzarettismo come una « forma embrionale di coscienza politica », ritenendo che le manifestazioni di spiritualità popolare possano avviare « proprie forme di coscienza storica », senza che debbano, necessariamente, essere considerate percorsi politici[7].

Nei movimenti extraliturgici di cui mi sto occupando la tensione collettiva a costruire ideali e valori per una identità culturale è inglobata completamente nella concezione messianica del cristianesimo vissuta come modello fondante che incrementa l'azione e nel cui progetto è da sottolineare l'ampio riferimento al ruolo di intercessione della Madonna come elemento peculiare dei millenarismi cattolici[8].

E poiché i movimenti ai quali ci riferiamo in questo studio si svolgono per entro il mondo cattolico, ciò induce a sottolineare la stretta connessione della loro realtà storica con le presenze ecclesiastiche e a considerare l'archivio delle esperienze collettive, proprie di questo mondo, come depo-

[4] M. Weber, *op. cit.*.

[5] S. Giusti, *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'Ottocento - La riforma di David Lazzaretti*, Cassino, Garigliano, 1979.

[6] V. Lanternari, *Creatività-ambiguità del potere carismatico*, in AA.VV., *Forme di potere e pratica del carisma* (a cura di Ph. Levillain e J.M. Sallmann), Napoli, Liguori, 1984, pp. 40-57.

[7] P.G. Solinas, *Rinuncia e fine dei tempi nell'esperienza del Lazzarettismo*, in *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata, cit.*, pp. 270-281.

[8] D. Maselli, *L'escatologia delle chiese evangeliche in Toscana nella seconda metà del secolo diciannovesimo*, in *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata, cit.*, pp. 241-249.

sito di contenuti ideologici e di materiali simbolici — compreso il linguaggio — per la costruzione di nuovi significati culturalmente corroboranti.

Nella gerarchia cattolica il « popolo dei fedeli » è uno degli elementi della costruzione politica piramidale e i documenti ufficiali — le enciclopedie ecclesiastiche, i nuovi catechismi, i testi di diritto canonico — ratificano e aggiornano precisi modelli di comportamento che incidono profondamente sulle mentalità e sull'immaginario collettivo[9].

La Chiesa che, come istituzione politica, ha curato molto di più il rispetto del rituale e i princìpi della morale cristiana che non i bisogni individuali, ha considerato (fino al Concilio Vaticano Secondo) che uno dei cardini della politica ecclesiastica consistesse nel principio della vera religione e dell'unica Chiesa[10]; questo potrebbe contribuire a spiegare il proliferare dei culti extraliturgici che sfuggono al controllo della Chiesa e che si esprimono in devozioni a Santi non canonizzati, a processioni che conservano il loro orgiastico e calendarizzato ritmo (già pagano) appena tollerato dalla Chiesa, culti che serpeggiano nella clandestinità di natura eretica come, appunto, i millenarismi.

Sarebbero da ricordare, a questo proposito, le belle pagine scritte da Raffaele Pettazzoni, sul binomio *Religione di Stato e religione dell'uomo*, nel quale lo storico delle religioni riversava il più generale rapporto dinamico *individuo/istituzione* focalizzando l'attenzione sulle istanze mistiche e sui bisogni di protezione e affidamento religioso oltre che sulle esigenze di vivere la propria storia in qualche modo da protagonisti[11].

E questo vale anche per i millenarismi interpretabili come prometeici sforzi di gestire in proprio la sacralità agognata e temuta sotto rubate, o sognate, insegne divine. Ricordo a questo proposito la definizione di Georges Gurvitch dell'uomo *prometheen* che, nella celebrazione del rito, rivive il mito e crede di poter creare di nuovo, di cominciare, come se fosse Dio[12].

Pettazzoni aveva indicato in quel rapporto dinamico « quasi una legge » della storia, rappresentata drammaticamente da un accavallarsi di strappi culturali propositivi in un'incessante contrapposizione costituita dalla creatività degli individui da una parte e dalla rigidità delle istituzioni dall'altra.

Un'idea, questa, che si ritrova rimodellata in Victor Turner nella teoria del « dramma sociale » come rappresentazione di stadi di passaggio, dalla *societas* alla *communitas* e viceversa[13].

[9] A. Gambasin, *Gerarchia e popolo di fedeli tra il concilio di Trento e il Vaticano Primo*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », n.s. 11 (1977), pp. 53-76.

[10] *Ibidem*.

[11] R. Pettazzoni, in *Italia religiosa*, Bari, Laterza, 1952; per la discussione con De Martino su questo argomento, cfr. S. Giusti, *Storia e Mitologia*, Roma, Bulzoni 1988 e E. Montanari, *Religione dello Stato e religione dell'uomo nel pensiero di Raffaele Pettazzoni*, in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » n.s. XIV, 1, 56 (1990), pp. 7-24.

[12] Cfr. in R. Bastide, *La Mythologie*, in *Ethnologie générale* (a cura di J. Poirier), Paris, 1968, p. 1060.

[13] V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (1982); trad. it. Bologna, il Mulino, 1986.

Per questo ci sembra utile, anziché spiegare il proliferare dei movimenti religiosi o magico-religiosi delle sette urbane — che non si nega, ma che ci sembra storicamente fisiologico — come prove di una diffusa crisi di valori, ci sembra utile dicevamo, scavare nella storia delle scelte, dei progetti che il « nostro Occidente *cristiano* » ha formulato e rielaborato per trovare un legittimo « ruolo storico » a queste « insorgenze » [14], Se non altro come testimonianze dei limiti umanistici di una cultura che si è andata imponendo a livello planetario, voracemente tesa ad assorbire le diversità secondo una strategia megalomane che consiste nel ridicolizzare chi non riesce a tenere il passo della modernità.

Se la « funzione e i poteri della Chiesa s'inquadrano in una realtà "sacramentale" di natura trascendente, al di là di matrici etniche, culturali e socio-politiche, e quindi metastorica » [15], ciò non toglie che questa funzione non incida nella storia medesima. È vero il contrario: essa spinge fortemente proprio perché metastorica e si radica nel costume, nelle cosmologie e nelle ideologie.

Nell'analisi dei movimenti millenaristici, sono stati utilizzati i tre elementi weberiani di fondo: il *riconoscimento* da parte di un gruppo dell'*autorità* — morale politica e religiosa — di un individuo storico che viene attribuita al *sovrannaturale* [16].

Questa tesi, ridotta all'osso della questione, consente di avviare l'analisi dei millenarismi non tanto per una loro valutazione critica che li assolva nel tribunale della storia in base a criteri che misurino il loro progressismo o la loro arcaicità mitica, ma per una interpretazione che consenta di riconoscere loro la qualità di sintesi storiche creative inscritte nella fenomenologia millenaristica.

Analizzando i movimenti escatologici che abbiamo scelto nelle valli della Ciociaria sulla base della distinzione demartiniana delle apocalissi psico-patologiche e delle apocalissi culturali, ci sembra assai utile ripensare a ciò che lo studioso napoletano scriveva a proposito dell'esperienza di *fine del mondo*.

Riprendendo da un saggio di Callieri e Semerari l'idea che ciò che interessa nell'esperienza della fine del mondo, non è il concetto di *mondo*, né il concetto di *fine*, ma il *modo* con cui tale esperienza è vissuta dal malato [17], De Martino scriveva: « l'esperienza patologica della fine del mondo si rivela nella incapacità di mediare "valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo ». L'apocalisse culturalmente significativa si definisce invece sull'esperienza del finire, ma nel senso che « il finire, mutando segno, è un comunicare storicamente significati-

[14] G. Mazzoleni, *Lo sviluppo delle attese salvifico-apocalittiche nella società contemporanea*, in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », n.s. XV, 1, 57 (1991), pp. 143-149.

[15] J. Ries, *L'istituzione religiosa e il sacro*, in « *atopon - psicoantropologia simbolica e tradizione religiosa* », 1-2 (1992), pp. 21-33.

[16] J.M. Sallmann, *Conclusione*, in AA.VV., *Forme di potere e pratica del carisma*, *cit.*, pp. 131-137.

[17] B. Callieri e A. Semerari, *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, in « Rassegna di Studi Psichiatrici » XLIII, 1 (1954), pp. 3-25.

vo: nel Cristianesimo questo "mutamento di segno" si rispecchia nella tensione fra annunzio millenaristico e amore, fra Regno di Dio e Chiesa, fra esperienza del mondo che entra nel "finire" e un "finire" che comanda di iniziare, di testimoniare, di esserci, di attendere preparando e di partecipare operando nel quadro della fede, della speranza e dell'amore » [18].

È utile riflettere sulle considerazioni di Callieri e Semerari perché nelle esperienze di alcuni psicopatici riportate nel loro saggio, risuonano emozioni e preoccupazioni che abbiamo riscontrato anche nelle esperienze dei nostri due leaders carismatici. Mi riferisco al significato di *Weltuntergangserlebnis* sottolineato dai due studiosi e inteso, non nella sua dimensione statica di fine, ma come annientamento, crollo, sprofondamento che si riflette nella realtà esistenziale di chi la patisce.

La differenza che caratterizza le apocalissi psicopatologiche da quelle culturali sta, dunque, nel tipo di risposta che si dà a questa dimensione esistenziale di crollo.

Il trovarsi estraneo, spettatore di un evento cosmico, come la fine del mondo, significa il « dissolversi di una struttura categoriale fondamentale, quella cioè dei contenuti simbolici formali-trascendentali » [19].

In questo particolare stato ciò che conta, per noi che tentiamo una interpretazione antropologica, è il tipo di risposta del soggetto che patisce la crisi esistenziale dovuta alla soluzione di continuità dei significati simbolici. Il sentirsi spettatore di un mondo che crolla è « il segnale di un nuovo modo di esistere, scrivono Callieri e Semerari » [20].

Ed è a questo punto che può iniziare (o fallire) la storia antropologica dei singoli movimenti apocalittici come progetti comunitari di ripresa culturale secondo valori comunicabili.

Se patire l'esperienza della fine del mondo significa entrare nella dimensione dell'attesa, due sono le possibilità di uscire dall'attesa spasmodica dell'avvenimento cosmico della fine: una risolutiva, perché comunitaria e quindi salvifica, l'altra irrisolvente perché cifrata, illusoria, portatrice di rimedi fittizzi destinati solo a tamponare l'immediatezza di una crisi che chiude il soggetto malato nella sua sfera privata.

Per queste ragioni riteniamo che l'insistenza sugli aspetti psicologici della personalità carismatica non favorisca la comprensione antropologica dei movimenti millenaristici che si svuotano del loro significato culturale se sganciati dalla globalità di un fenomeno storicamente identificabile secondo procedure di analisi che tengano conto dell'adesione sociale oltre che del messaggio individuale del leader. Si tratta della « assunzione da parte della comunità » di una proposta individuale per cui si avvia un processo del tutto analogo al rapporto saussariano evidenziato nel saggio di

[18] E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. Gallini), Torino, Einaudi, 1977, pp. 634-5.
[19] B. Callieri e A. Semerari, *op. cit.*, p. 10.
[20] *Ibidem*, p. 20.

P. Bogatÿrev-R. Jakobson tra *parole* e *langue* ed esteso da questi studiosi al folklore [21].

Giova ricordare, in proposito, una delle definzioni di cultura teoreticamente e metodologicamente più incisive di De Martino: « cultura significa l'iniziativa geniale che si consolida in una tradizione, tradizione che condiziona e alimenta l'iniziativa geniale secondo una circolarità che la effettiva considerazione storica vieta di spezzare » [22].

Le istanze spirituali e sociali del gruppo, insieme con le proposte del leader, costituiscono le condizioni necessarie per la realizzazione di sintesi creative che, come tali non sono fondate esclusivamente su basi emozionali, ma costruite anche, come sostiene Clara Gallini, su strutture logiche e razionali [23].

Ritornando ai nostri esempi ci accorgiamo di certi elementi ricorrenti:

1) l'idea del Millennio riconducibile all'*Apocalisse* di Giovanni (che, attraverso diversificate interpretazioni cristiane, viene rielaborata nel pensiero di Gioacchino da Fiore e consegnata al tardo medioevo e, quindi, all'età moderna) basata sul convincimento che l'attualità storica è già l'interregno in cui Satana e il suo Ministro, l'Anticristo, si sono liberati dall'abisso provocando la fine del mondo e il giudizio finale;

2) la sacralità dei luoghi scelti dai due personaggi in questione è tale da contagiare i seguaci che riferiscono visioni individuali in una gara di zelo mistico mai mortificato dai leaders, anzi sempre spiegato e usato strumentalmente nel rafforzamento dell'istituzione nascente;

3) la preoccupazione di giustificare le attese e le paure di una fine annunciata e continuamente rinviata sulla base della infinita pietà divina tesa a salvare il più gran numero possibile di peccatori.

* * *

Se cerchiamo di capire le esperienze apocalittiche della fine del mondo dei due movimenti in questione alla luce dei relativi riferimenti storici e culturali, ci accorgiamo che il nucleo fondante sta nella trasmissione dei valori simbolici — attinti alla fonte della solidarietà evangelica — che danno senso al negativo della storia.

A nessuno, dice la Chiesa, è dato sapere il giorno e l'ora; Gesù parla, comunque del suo ritorno imminente, vicino. Gesù profetizza la distruzione di Gerusalemme di cui non rimarrà pietra senza dire quando, e l'impazienza della *parusia* alimenta le supposizioni giustificatorie di un rinvio della fine voluto dall'alto.

In questo senso l'attesa della « Gerusalemme celeste » è resa sopportabile grazie all'impegno collettivo teso a costruire una Gerusalemme simbo-

[21] P. Bogatÿrev e R. Jakobson, *Il folklore come particolare modo di creazione*, (1929) in G.B. Bronzini, *Cultura popolare-dialettica e contestualità*, Bari, Dedalo, 1980, pp. 82-94.

[22] E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1967, p. 121.

[23] C. Gallini, *La figura del capo carismatico nel rapporto leader-masse*, in AA.VV., *Forme di potere e pratica del carisma*, cit., pp. 11-28.

lica che dia certezze storiche a sostegno di un agire umano che abbia senso nell'immediatezza delle esigenze terrene.

A Gallinaro la collinetta dove è stata costruita la cappella è denominata dai fedeli la « Nuova Gerusalemme », rappresentazione metaforica della definitiva dimora nella quale sono custodite le ragioni dei sogni apocalittici: essa sta a significare simbolicamente la città celeste descritta nell'*Apocalisse* di Giovanni, l'immagine rovesciata della Gerusalemme terrena rappresentata nel Vecchio Testamento e trasmessa fino a noi attraverso la pittura, le reliquie, i racconti dei pellegrini in Terra Santa, la rielaborazione popolare dei grandi temi della religione cristiana.

Dalla tradizione ebraica a quella cristiana, scrive Cardini, Gerusalemme ha conservato la sua significatività salvifica; in particolare, aggiunge, si può individuare fra il IV e l'XI secolo un periodo durante il quale il fascino di Gerusalemme si è rafforzato, sia attraverso il culto e il commercio delle reliquie, che nelle costruzioni delle Chiese atte a contenere edicole in memoria del Santo Sepolcro. A Roma, in Santa Croce in Gerusalemme, « si celebravano riti pasquali come a Gerusalemme » e si compivano pellegrinaggi secondo la tradizione del pellegrinaggio al Sacello avviata da San Gerolamo.

La difficoltà di raggiungere la Palestina e l'ansia dei pellegrini di assicurarsi la salvezza eterna attraverso il viaggio in Terra Santa sono alla base di una grandiosa operazione culturale con la quale la collettività cristiana d'Occidente avviò la costruzione di un istituto culturale con funzione salvifica articolata su un reticolo di pellegrinaggi tutti « ispirati a Gerusalemme »[24] e tutti simbolicamente efficaci.

Riflettendo sul valore semantico del termine *peregrinatio*, secondo la concezione cristiana che rinvia a *peregrinus* (straniero) perché esiliato dal Regno dei Cieli, Cardini sottolinea il significato di pellegrinaggio come *metanoia* (μετάνοια) e scrive: « Una volta giunto a Gerusalemme, il pellegrino è come morto al mondo, e tutto quello che gli resta da attendere è la fine e quindi la resurrezione »[25].

Ma c'è da dire anche che l'ideazione di una Gerusalemme terrena risponde alla esigenza di trasformare in distanza il terrore del sacro secondo strategie presenti anche nei movimenti apocalittici da noi studiati:

1) localizzare il sacro per rispondere al fascino del suo richiamo e nello stesso tempo padroneggiarlo;

2) provocare la ierofania nello spazio sacro e non altrove per liberare, avrebbe detto De Martino, altri spazi mondani.

L'antico istituto della *peregrinatio* provvede a rendere fruibile il sacro, ci permette di raggiungerlo attraverso l'impegno storico e simbolico di un percorso di avvicinamento, di entrare nella sua dimensione, attraverso com-

[24] F. Cardini, *La « Gerusalemme » di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, Pacini editore, Montaione, 1989, pp. 71-75.

[25] *Ibidem*, p. 76, cfr. anche dell'A. *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI e XVI secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

portamenti penitenziali di sacrificio e purificazione che rendono possibile l'accesso al luogo santificato e improbabile l'irruzione del *sacro* in altri luoghi e in altri spazi mondani.

Di fronte all'indifferenza dell'universo, idea insopportabile, stimolatrice di invenzioni culturali e di elaborazioni mitopoietiche, scrive Hans Blumenberg, spazi e tempi sono caricati di significatività simbolica e gli eventi sono messi in relazione a manifestazioni uraniche per essere caricati di senso cosmico, come la cometa che annuncia la nascita di Gesù o il cielo che si oscura quando egli muore per coinvolgere quell'universo indifferente.

Un fatto è certo: la diffusione del culto cristiano del Santo Sepolcro e la significatività simbolica attribuita ai modelli della Gerusalemme celeste ha reso possibile evitare migrazioni di popoli interi, perché l'immaginazione collettiva fa sì che dovunque sia la « Nuova Gerusalemme » là è la salvezza [26]. A differenza dell'idea ebraica di messia — come il completamente sconosciuto, perché mai venuto — l'idea cristiana di messia si basa sulla familiare immagine del Cristo di cui fanno fede le reliquie e i racconti evangelici [27].

E se le stigmate di Albino sono nelle mani anziché nei polsi, ciò è dovuto ad una disattenta lettura iconografica (o anche ad una disattenta documentazione); ciò che conta è che il nuovo messia sia credibile e per questo si procede utilizzando i medesimi referenti culturali.

* * *

Di fronte a questi movimenti millenaristici si ha l'impressione di trovarci di fronte ad una serie di variazioni storiche sul tema. Di qui l'esigenza interpretativa di una documentazione fitta, costituita da aggiunte, trasformazioni di forme e di contenuti che alludono sempre alla stessa ragione umana.

La plasticità del mito e il piacere estetico che l'accompagna possono essere considerati come i due aspetti fondamentali del mito stesso, ma la ragione del mito può essere ritrovata nella inaffidabilità della storia e della natura. Secondo Blumenberg questa inaffidabilità proiettata nella sfera del metastorico, caricato di responsabilità, viene combattuta con la elaborazione dei miti il cui scopo consisterebbe nel « mettere distanza » al sacro senza negarlo, oppure — si potrebbe aggiungere citando De Martino —, nell'addomesticarlo in spazi sacri autogestiti.

SONIA GIUSTI

[26] H. BLUMENBERG, *Arbeit und Mythos* (1979); trad. it. Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 91, 130.

[27] *Ibidem*, p. 284.

Il periodo Tokugawa: una revisione storica

1. Una revisione critica

Da quando gli occidentali hanno iniziato a porsi domande sulle origini del capitalismo giapponese, una questione è emersa preponderante sulle altre: se, con riferimento al Giappone, fosse possibile o meno parlare dei confuciani samurai, portatori di una religione strategica e razionale, in termini adeguatamente paralleli a quelli relativi al ruolo giocato dai calvinisti weberiani per quanto riguarda l'Europa del XVII secolo. Ferme restando le vistose diversità tra i due casi storici, per cui inevitabilmente il parallelismo incontra subito limiti invalicabili, « il metodo » che si discute è quello dell'orientamento all'agire pratico nel mondo, quand'esso è pilotato da una religione che presenti forti elementi di razionalità. Molti hanno scritto sulle origini del capitalismo giapponese, e il paragone tra capitalismo occidentale, basato sull'individuo, e quello giapponese, classicamente definito come « capitalismo di gruppo » e per certi aspetti, dunque, contrapposto a quello occidentale, è diventato un ineludibile dato di riflessione per la comprensione dell'economia contemporanea. La periodizzazione storica, oltre che la discussione sui rapporti tra razionalità e religione, aveva trovato consensi quasi unanimi, poiché la « modernizzazione » dei Meiji nel 1868 appariva una sorta di « rottura storica » che radicalmente divideva il feudalesimo dalla modernità.

Tuttavia, gli scritti di Barrington Moore jr., di W.G. Beasley, di R. Benedict, di R. Bendix, di J.W. Hall e di M. Morischima possono essere sottoposti a una rilettura critica di rilevante importanza[1]. Lo schema storico di riferimento nel cui ambito questi autori si sono mossi è facilmente indicato: dopo un lungo periodo Tokugawa (1603-1868) i Meiji aprono

[1] Barrington Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino, 1969. Vedi il cap. V: « Il fascismo asiatico: il Giappone », pp. 254-351.

W.G. Beasley, *Storia del Giappone moderno*, Einaudi, Torino, 1963.

R. Benedict, *Il crisantemo e la spada: modelli di cultura giapponese*, Rizzoli, Milano, 1991.

R. Bendix, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Laterza, Bari, 1969. Vedi il cap. VI: « Le condizioni preliminari per lo sviluppo: un confronto tra il Giappone e la Germania », pp. 213-254.

J.W. Hall, *L'Impero giapponese*, Feltrinelli, Milano, 1969.

M. Morischima, *Cultura e tecnologia nel « successo » giapponese*, Il Mulino, Bologna, 1984.

il Giappone all'Occidente, creano un esercito nazionale in opposizione alle armate post-feudali dei singoli signori (*daimyo*), organizzano una scuola diffusa in tutto il paese e propongono una « società del diploma », come condizione essenziale per una vera appartenenza al Giappone moderno. Dunque, all'interno di quest'ottica storica, è solo a partire dal 1868 che il Giappone accetta di compararsi (di sfidare, di confrontarsi) con l'occidente e in particolare con gli Stati Uniti d'America. Prima del 1868 — sempre secondo l'interpretazione storica finora maggioritaria — in Giappone si viveva in una sorta di impenetrabile coltre feudale, considerabile o come « Medioevo protratto », o come « modernità in ritardo ». L'immagine che del Giappone ci giungeva era quella di una indifferenziata, indistinta esperienza collettiva, dove peraltro erano già presenti raffinatissime espresioni artistiche. Nella letteratura, nella pittura e nell'artigianato dell'epoca troviamo qualcosa che è molto di più che non una « traccia »: una vera e propria documetazione culturale — oggi diventata appannaggio di raffinati antiquari — ci parla della cultura giapponese dell'epoca attraverso abbondantissimi particolari e ci consente di ricostruire quel periodo storico, in modi assai prossimi alla verità.

Ma è proprio questo tipo di lettura storica, tanto accreditata presso studiosi di vaglia, che oggi è rimessa in discussione dal libro di Paolo Beonio Brocchieri *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*[2], introdotto in modo eccellente da un saggio di Giorgio Borsa. Beonio-Brocchieri, il compianto studioso di problemi asiatici immaturamente scomparso nel 1991, reinterpreta quel 1868 e, rivalutando la precedente esperienza dell'Era Tokugawa, sostiene una tesi che rivede in profondità le più note e diffuse letture critiche relative all'affermarsi del capitalismo e della modernità in Giappone. Imperniando gran parte del suo studio sulla figura di Ishida Baigan, scrittore politico e religioso che ha avuto una vastissima rilevanza nella società giapponese settecentesca, sostiene che non vi sarebbe nemmeno stato un « 1868 », quale si è avuto, se fenomeni sociali di grande rilevanza non si fossero verificati nella storia del Giappone, ancora all'interno dell'Era Tokugawa. Una lettura indifferenziata del periodo Tokugawa impedisce di comprendere e di valutare a fondo e in modo chiaro i molti e sostanziali cambiamenti che si ebbero tra il 1603 (anno in cui alla morte di Hideyroshi sale al potere il primo dei Tokugawa, Ieyasu) e il 1868. Dunque, solo cogliendo il significato dei cambiamenti storici all'interno dell'Era Tokugawa, sarà possibile finalmente capire che cosa i Meiji scelsero di fare subito dopo l'improvvisa scomparsa dello *shogunato* Tokugawa[3], e se si debba parlare di « restaurazione » o di « rivoluzione »[4], ovvero di « modernizzazione », oppure di « metamorfosi sociale » (come proporrò).

[2] P. Beonio-Brocchieri, *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*, Il Mulino, Bologna, 1993. Oggi ristampato, vide la sua prima edizione nel 1965, quando l'autore aveva solo ventinove anni. Non va tanto discosto dalla verità il credere che « la revisione storica » qui chiarita sia stato uno dei rovelli intellettuali di P. Beonio-Brocchieri.

[3] J.W. Hall, *op. cit.*, pag. 277.

[4] M. Morishima, *op. cit.*, pp. 71-113.

2. Cambiamenti nella struttura sociale giapponese

Per molto tempo i giapponesi si autorappresentavano con un'immagine sbagliata di sé. La cosa è abbastanza sorprendente per un occidentale (e una volta di più ci mette in guardia dall'applicare nostre categorie interpretative a società basate su sistemi di valori diversi dai nostri). Si credeva, dunque, che quattro fossero le categorie sociali (*Shi-no-ko-sho*): *shi*, i samurai, *no* i contadini, *ko* gli artigiani e *sho* i mercanti. Solo i samurai potevano portare le armi e avevano nome e cognome. Gli altri non avevano diritto a portare armi su di sé ed erano identificati con il nome e la città d'appartenenza.

Invece, la struttura sociale giapponese nel secolo XVII era tecnicamente molto diversa e, seppure grossolanamente, era rappresentabile così:

Parte nobile della società:

1. Imperatore e dignitari di corte
2. *shogun*
3. *daimyo*
4. *samurai*

Parte non nobile della società:

5. mercanti
6. artigiani
7. contadini
8. fuori casta (*Eta, Himin: Eta*: macellai, becchini, uccisori di animali, *Himin*: barboni, senza tetto, ex galeotti e malati di mente).

Il vero cambiamento sociale avviene nelle relazioni che toccano l'ultimo gradino della parte nobile della società (i samurai, di religione confuciana) e la parte più alta della società non nobile (i mercanti, di prevalente religione shintoista), e quindi in tutte le conseguenze sociali che tale mutamento, al centro stesso della struttura sociale, ha potuto indurre.

La politica di tendenziale isolamento del Giappone voluta dai Tokugawa imponeva al paese una pace troppo prolungata. In queste condizioni, perché mai i signori che stipendiavano i guerrieri samurai dovevano continuare a pagare loro lo stipendio? Ed essi stessi, i samurai, che ruolo avrebbero mai potuto ricoprire, se non c'erano guerre? Avrebbero dovuto forse limitarsi a insegnare la cavalleria e l'arte della disciplina interiore?

Fu così che i samurai entrarono in crisi. Parte di loro, che dipendeva direttamente dagli *shogun* venne licenziata e, tecnicamente, diede origine a un fenomeno di disoccupazione sociale, passato alla storia col nome di « samurai senza padrone » (di essi gran parte della letteratura giapponese parla con grande trasporto, non minore di quella che anche il regista Akiro Kurosawa ha impiegato nel suo film *I sette samurai*).

Costoro diventarono maestri, educatori, tutori, contabili privati, capi dei domestici e inservienti di prestigio); mentre una seconda parte di loro

divennero artigiani o, se proprietari di terre, gestori delle loro proprietà. In tutti i casi, tuttavia, i samurai persero quel loro ruolo di « cavalieri senza macchia e senza paura », ideale nobile di armonia e di forza, che costituiva una parte integrante dell'educazione popolare, profondamente interiorizzata, dei giapponesi. Il destino sociale del samurai venne così definitivamente incrinato e il suo declino fu inevitabile perché mai più avrebbe potuto tornare ad essere quel che era stato.

All'opposto dei samurai, i mercanti vedono espandersi le loro opportunità di ascesa sociale. Addirittura accadde che una parte di loro fosse equiparata socialmente ai samurai e avesse il permesso di portare le armi, con ciò compiendo un enorme salto di classe (dalla parte non nobile della società ebbero accesso a quella nobile). Inoltre, quella che era stata un'economia ancora fondata sullo scambio del riso viene progressivamente sostituita da un'economia monetaria.

Scrive Beonio-Brocchieri: « Intanto, lo sviluppo preso dal commercio, la necessità di avere un mezzo di scambio il meno ingombrante possibile, cominciava a scalzare il riso come base delle contrattazioni, facendo sempre più largo posto all'economia monetaria la quale affermandosi, finì per sconvolgere gli antichi rapporti produttivi e portare il fallimento dell'economia agraria »[5].

I contadini (la cui più diffusa religione era certamente il buddhismo di origine cinese, poi nipponicizzato) amavano i samurai e vedevano in essi i rappresentanti di un'umanità guidata da nobili sentimenti e da un alto ideale etico. Essi, al contrario, nutrivano sentimenti di diffidenza, — anzi, di aperta avversione — per i mercanti, che consideravano degli sfruttatori. I contadini, che non avevano una cultura legata al mercato, non potevano capire il ruolo da essi esercitato e ritenevano che i mercanti non contribuissero alla produzione della ricchezza, ma che fossero solo degli sfruttatori del loro lavoro.

Se si pensa poi che in questo periodo si verificarono ripetute crisi agrarie, si capirà facilmente il generale scontento nel quale vivevano i poveri contadini giapponesi (*mizu-nomi byakusho*, « contadini che vivevano solo di acqua »), i quali, non potendo essere proprietari delle terre né potendosi da esse allontanare, erano considerati « servi della gleba »[6].

I contadini erano stati abituati a obbedire al loro Signore e a rispettare anche i samurai, dei quali subivano il fascino; ma mai avevano accettato la figura del mercante (peggio ancora se usuraio). Dunque, qualcosa di molto delicato si stava incrinando nella struttura sociale giapponese. L'ascesa dei mercanti da un lato e dall'altro il corrispondente declino dei samurai poteva precipitare in un dato sociale che poteva incrinare la stessa coesione nazionale. Vero è che i contadini non possedendo né armi, né mezzi adeguati per intraprendere una lotta sociale, non potevano essere considerati avversari da sconfiggersi militarmente. In più essi vivevano mo-

[5] P. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pag. 32.
[6] P. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pag. 32.

lecolizzati nelle loro abitazioni rurali, poveri tuguri isolati, dove, analfabeti, conducevano una vita indegna.

Fu così che i contadini, di nascosto, cominciarono ad abbandonare le campagne, le case, i villaggi e la terra. Vi furono esodi (della cui rilevanza è difficile dire, perché nessun calcolo è possibile: chi dice siano stato esodi imponenti, chi invece crede che si possa parlare di tali abbandoni solo come esperienze minoritarie, quando non addirittura di fughe di singoli) la cui conseguenza sociale fu che l'economia produttiva rurale giapponese, già provata dalle molte carestie, s'impoverì ancor di più. Scrive, a questo proposito, Beonio-Brocchieri: « I contadini, abbruttiti dalla miseria, cominciarono ad abbandonare i villaggi per trasferirsi altrove, o darsi alla macchia, o affluire in città in cerca di fortuna, con la conseguenza che la situazione, nelle campagne così private di braccia, andò peggiorando »[7].

Occorreva trovare una soluzione non conflittuale a questo stato di cose che stava portando il paese alla rovina: una soluzione suscettibile di creare una nuova stabilizzazione ideologica, su basi diverse da quelle tradizionali, e soprattutto accessibile ai contadini. Bisognava trovare una soluzione che potesse essere accettata dai servi della gleba, che restituisse ai samurai il loro antico splendore cavalleresco e che, infine, permettesse ai mercanti una maggiore legittimazione sociale nella parte più povera della popolazione. Occorreva, pertanto, una « spiegazione popolare », che fosse, ad un tempo, insegnamento etico-politico, teso ad aumentare la coesione nazionale, su base religiosa, espresso in forme piane e semplici, che potesse diventare un'argomentazione comprensibile anche per i contadini più poveri.

3. Il pensiero di Ishida Baigan

Questa « soluzione » venne offerta da Ishida Baigan (1685-1745), personaggio che è sconosciuto nella nostra tradizione di studi, ma invece di grande rilevanza ai fini della comprensione della storia del Giappone.

Nato in un piccolo villaggio rurale non tanto lontano da Kioto, venne dapprima messo a servizio presso una famiglia di mercanti. ma poco dopo lasciò l'impiego per tornare a casa e studiare lo *shinto*[8], probabilmente nella versione sincretistica in auge in quel periodo. A ventitre anni lo incontriamo di nuovo al servizio di una famiglia di privati, ma con una funzione di rango e in breve, diventa missionario *shinto*.

Il suo pensiero fa riferimento alla vita interiore, e all'obiettivo di « conoscere la Natura ». Più tardi apre una scuola popolare, frequentata anche da molte donne. Questo fatto, assolutamente minoritario e innovativo nella storia giapponese dell'epoca, si sposava all'altra sua convinzione, quella secondo cui la scuola avrebbe dovuto essere aperta alle classi sociali più

[7] P. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pag. 32.
[8] B. Satori Bhante, *Lo shintoismo*, Rizzoli, Milano, 1984.

povere. Il suo ruolo di maestro popolare va sottolineato come elemento di grande apertura morale e spirituale. In una concezione dell'« altro » come « soggetto degno di compassione », il suo insegnamento (lo *shingaku*) si avvicina inevitabilmente anche al buddhismo e diventa sempre più legato a una visione che, nella « comprensione della Natura » cerca la sintesi tra confucianesimo e buddhismo.

L'insegnamento di Ishida Baigan, sistematizzato con l'aiuto del suo allievo Teijima Toan, è seguito da molti allievi (detti *kufu*), e il successo è così ampio da dare origine a un vero e proprio movimento di pensiero. Alla base della sua proposta politica, etica e sociale, tre sono gli elementi che confluiscono e che si integrano tra loro: « l'istruzione cinese, la rinascenza nazionalistica e l'attività di larghe masse della popolazione cittadina »[9]. Un nazionalismo a base urbana e di derivazione cinese sta dunque al centro del pensiero di Ishida Baigan.

Più in generale, l'insegnamento di Ishida Baigan è illuministicamente teso a riassumere shintoismo, confucianesimo e buddhismo, in una sintesi tale che, nella ricerca di un'unità interiore più alta, fosse possibile fondere tra loro questi insegnamenti, ma tuttavia senza mortificare nulla delle loro rispettive qualità autonome. Non, dunque, una somma di elementi diversi e tra di loro congiunti quasi come se fossero incollati, ma una ricerca (« la Via ») trascendente, mistica, metafisica, etico-politica e meditativa.

Del confucianesimo amò il doverismo e l'ascetismo interiore, del buddhismo predicò la compassione per l'indigenza umana, dallo shintoismo, infine, mutuò una visione positiva e ampia del concetto di profitto.

Bene, dunque, dice M. Raveri [10] quando sostiene che Ishida Baigan « non fu filosofo particolarmente originale ». Fu uomo mirabile e appassionato, maestro e guida, questo sì, ma non fu un pensatore geniale.

Perché, dunque, il suo pensiero riveste una così grande importanza?

4. L'uso sociale che si fece del pensiero di Ishida Baigan

L'uso sociale di un pensatore, o di una teoria, o di un'impostazione etico-politica non è necessariamente connesso con il pensatore che per primo ha proposto una certa soluzione. L'uso sociale di un pensiero, il suo utilizzo collettivo, storico, generale, può essere pressocché indipendente da colui che lo ha formulato nella sua forma originale.

L'utilizzazione che del pensiero di Ishida Baigan venne fatta, esulò da quanto egli scrisse e da quanto insegnò nelle scuole popolari nel Giappone centrale. Fu un'operazione etico-intellettuale ripescata più tardi per consentire che il Giappone venisse avviato sulla strada della modernizzazione, pur rimanendo però sempre unito e compatto nei mutamenti necessari alla sua trasformazione in paese moderno.

[9] P. Beonio-Brocchieri, *op. cit.*, pag. 73.
[10] M. Raveri, *Posfazione*, in: *op. cit.*, pag. 189.

Il mutamento sociale, infatti, minaccia la stabilità sociale, altera i ruoli, richiede specializzazioni diverse e una differente distribuzione del potere sociale. E il Giappone dei Meiji, dopo il 1868, aveva davanti a sé un grande compito: quello di spezzare l'isolamento storico della nazione, ma nello stesso tempo di modernizzarla. Il Giappone di fronte all'Occidente, all'Europa e agli Stati Uniti d'America: come avrebbe reagito la nazione di fronte a una sfida tanto impegnativa? Si sarebbe forse dissolto? Avrebbe accettato il confronto? A quale prezzo? E la sua differenziazione interna, legata a sistemi religiosi e morali diversi, avrebbe mantenuto la propria autonomia? In che termini si sarebbe riscritto « il rapporto tra antropologia e storia » (dibattito che appassionò tanto profondamente Beonio-Brocchieri), in seguito alla modernizzazione del Giappone?

Lo studio del pensiero di Ishida Baigan ci persuade che fosse pura mitologia la convinzione che durante la dinastia Tokugawa tutto fosse rimasto ibernato, come bloccato da una scelta autoreferenziale, rivolta esclusivamente verso le viscere della nazione nipponica, senza scambi, senza mutamenti, senza elaborazione di sorta.

L'Era Tokugawa va letta, invece, come una stagione durante la quale il capitalismo mercantile trova già proprie strade e tenta proprie evoluzioni. Questo è infatti il sotterraneo periodo nel quale si preparano le impressionanti trasformazioni che poi sarebbero accadute solo nel nostro secolo. Probabilmente il mercantilismo giapponese dei secoli XVII e XVIII, è stato un lento, impalpabile fenomeno sociale, di tipo bradisismico, un movimento in parte immemore e incosciente, incerto nel suo manifestarsi, che occupa una lunga stagione storica e ancora poco chiaro nelle sue prospettive. Ma non inesistente, non assente, come invece gli storiografi dei Meiji ci hanno voluto far credere, per poter avocare a se stessi il ruolo di esclusivi modernizzatori del paese.

L'Era Tokugawa va letta analiticamente per capire « come » in Giappone il capitalismo mercantile abbia potuto precedere quello industriale, e non solo per negare che, anche in Giappone, è esistito un periodo storico (lungo, complesso e ricco di filoni sotterranei, obbligatoriamente legati alle religioni e ai sistemi etici ivi operanti) in cui le condizioni di vita postfeudali venivano sempre più minacciate dalle nuove esigenze sociali.

Si legge nella *Prefazione* di Giorgio Borsa, che già alla metà del '700 Tokio aveva un milione di abitanti, quando Parigi poteva vantarne solo la metà [11]. Ecco, questo è un esempio storico di come la città potesse essere considerata non solo una « precondizione » per l'avvento del capitalismo (anche, ma non solo), ma altresì come una chiave di lettura che ci costringe a porre altre domande: ad esempio, come potesse sopravvivere e svilupparsi una città di un milione di abitanti? La sua esistenza esigeva, in modo imperativo, soluzioni radicalmente innovative.

Ma innovare, modernizzare, cambiare, implica necessariamente un certo disordine. Vi è un ordine sociale che dev'essere sostituito e un altro che

[11] G. Borsa, *Prefazione*, in: *op. cit.*, pag. 12.

deve essere proposto: nel frattempo, subentrano crisi e minaccia di frammentazione. Questo avviene ovunque, in ogni paese, ogni qual volta si innova. Poiché innovare significava, per il Giappone, affrontare i problemi connessi con certi ceti sociali in declino e con altri, che al contrario, erano in ascesa. Come far tornare i conti? Come mantenere l'unità nazionale, la coesione interna e insieme affrontare cambiamenti collettivi? Questa domanda vale in modo del tutto particolare per il Giappone, la cui unità interna, come ricorda bene R. Bendix [12], è qualcosa di intimamente (gerarchicamente, misticamente, verticalmente) forte, più che in ogni altro paese, ad esclusione della Germania di Hitler.

Il pensiero mistico-etico-popolare di Ishida Baigan assolse appunto a questa funzione: di riavvicinare quel che avrebbe potuto correre il rischio di frantumarsi, raggiungendo simultaneamente tre scopi:

a) *dare una risposta in termini di coesione al conflitto inesploso tra samurai e mercanti;*

b) *ancorare con maggiore forza alla fantasia popolare la figura del samurai (che era socialmente in crisi), trasformando in mito popolare un ruolo soggetto a tensioni disgregative;*

c) *avvicinare la figura del mercante a quella del contadino, spiegando, attraverso i rispettivi sistemi religiosi, come non dovesse esserci il conflitto, in quanto il profitto mercantile era legittimo, anzi necessario, ai fini del progresso stesso dell'economia rurale.*

Il suo pensiero, come giustamente si sottolinea nel testo, non fu tanto originale. Io penso che si tratti di un insegnamento molto straordinario: se noi oggi possiamo leggere il suo *Seirimondo* [13] raccolto in *Appendice* nel testo di Beonio-Brocchieri, questa lettura difficilmente resterà per noi una lettura fondamentale! Diciamo la verità: è un testo noioso e anche un tantino ridicolo.

Ridicolo, tuttavia, non furono né l'uso sociale che ne venne fatto, né la sua « fortuna », né la sua diffusione.

Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno sta a dimostrarci che i conti con il capitalismo mercantile dell'Era Tokugawa sono ancora aperti, e con essi una pagina di storia che ancor oggi ha un peso rilevante nelle relazioni economiche del nostro secolo.

Ed ecco allora la domanda che ci ricollega al dibattito aperto con questa nota: *come valutare la politica dei Meiji iniziatasi con il 1868*?

È stata una « rivoluzione »? Se a questa parola vogliamo dare il senso di « discontinuità storica », potremmo anche usarla in senso formale. Ma certamente non vi furono nel Giappone della metà del secolo scorso, elementi collettivi organizzati gli uni contro gli altri che determinarono « una rivoluzione », almeno non nel senso che noi siamo soliti usare la parola « rivoluzione ». Grandi cambiamenti vennero introdotti, grandi trasfor-

[12] R. Bendix, *op. cit.*, pag. 248.

[13] I. Baigan, *Seirimondo. Dialogo sulla natura umana e sull'ordine naturale*, in: *op. cit.*, pp. 135-165.

mazioni nella struttura statale e ampie trasformazioni furono al centro degli scambi tra il Giappone e l'Occidente. Ma è ciò sufficiente per parlare di « rivoluzione »? Non lo credo proprio.

Una « modernizzazione »? Certamente! Come non cogliere il carattere decisamente innovativo di una politica che modifica sostanzialmente il proprio rapporto con un'altra parte del mondo, assolutamente lontana e diversa, che nel frattempo si era autonomamente evoluta? E poi, non è stata proprio questa apertura politica, la molla che ha fatto scattare la competizione e lo spirito di imitazione giapponese nei confronti dell'occidente? Dunque, di modernizzazione (interna ed esterna), si può e si deve parlare.

Una « restaurazione »? Anche, ma cercando di individuare bene di che si è trattato. Accadde infatti che, in opposizione alla politica di apertura (*kaikoku*) voluta dai Meiji, molti furono quelli che non l'accettarono e che chiesero il ripristino di un « ritorno ai bei tempi che furono ». Alcuni volevano solo cautela, prudenza e procedure molto controllate, altri invece proposero di lasciar perdere l'Occidente e la sua religione (che già era entrata in Giappone come una novità mal sopportata dal vecchio personale feudale nazionalista), e ripristinare così l'ordine storico che aveva consentito così tanta stabilità al paese. Nacque dunque un ampio movimento (anche contadino) che chiese il ritorno alle antiche consuetudini e il ripristino del sistema *bakufu* dei Tokugawa. Dunque, un'apertura politica che dovette fronteggiare un'aperta opposizione, tesa a sottolineare i caratteri « nazionali » del Giappone.

Questa triplice lettura, questa mescolanza interpretativa che spiega il 1868 giapponese in termini tecnicamente opposti (quali sono quello di « *rivoluzione* » e quello di « *restaurazione* », con la « mediazione » di quello intermedio « *modernizzazione* »), fa pensare ad altro. Fa, cioè, ritenere che Beonio-Brocchieri avesse visto giusto quando, per interpretare il 1868 spostava l'accento dall'anno in cui la modernizzazione stava accadendo alle precedenti trasformazioni sociali, interne al Giappone, che avrebbero consentito alla futura apertura Meiji. Fu solo grazie a una lenta preparazione delle condizioni necessarie all'apertura del 1868 che essa potè essere compiuta: sconfiggendo i restauratori, limitando le conseguenze che una rottura sociale necessariamente comporta e pilotando la « modernizzazione » nel confronto con l'Occidente.

Ma solo cogliendo l'entità dei cambiamenti avvenuti prima del 1868 (tanto travisati dagli storiografi di corte dei Meiji), la modernizzazione potè essere davvero interpretata per quel che davvero fu.

Letta la storia *a contrariis*, i Meiji, proprio grazie a tali trasformazioni, poterono mettere in atto la propria politica, portando a compimento un'opera di cambiamenti sociali che si era iniziata quand'essi neppure potevao supporre che sarebbero succeduti ai Tokugawa. Dopo di che i Meiji credettero di potersi assumere tutti i meriti della modernizzazione, senza nulla riconoscere ai loro predecessori. Ed è da tale nascondimento storico dei fatti che nacque il mito del Giappone per duecentosessant'anni fermo, stagnante, immobile e senza possibili cambiamenti.

Paolo Beonio-Brocchieri, invece, rimette le cose a posto e intuita la grande continuità esistente tra un periodo e l'altro, proprio in questo continuismo legge una più profonda « essenza giapponese », uno spirito nipponico che pervade l'intero processo, nelle sue due diverse fasi storiche.

Così, poiché solo attraverso i cambiamenti avvenuti nel XVIII secolo il Giappone si potè preparare al 1868, egli ritiene che il paese avrebbe anche potuto spaccarsi sotto l'urto violento di questi mutamenti strutturali, intaccanti sia la declinante classe sociale dei samurai, che quella emergente dei mercanti nel conflitto con i contadini.

Vista in questa luce, la figura di Ishida Baidan (e con lui quanti altri, magari meno noti ma altrettanto attivi nei vari distretti?) risulta storicamente interpretabile come il collante necessario perché *la metamorfosi sociale* potesse avvenire senza troppi traumi. La sua predicazione sincretistica, in grado di valorizzare tutti gli orientamenti etico-religiosi delle classi sociali in conflitto, e tale anche da inquadrare il cambiamento nell'ambito di un vasto pensiero nazionalistico, unitario e fondato su una tradizione religiosa come quella giapponese ovverosia intrinsecamente pluralista e politeista, *rappresenta il nuovo (« weberiano ») orientamento all'agire, che « muta nella stabilità », o se si preferisce, che « stabilizza nel cambiamento* ».

Insomma, il pensiero di Ishida Baigan si colloca in quella legge profonda della metamorfosi sociale che, salvo rare eccezioni rivoluzionarie, rappresenta la più diffusa forma di sopravvivenza e di trasformazione storica dei sistemi sociali.

L'espressione giapponese *wakon yosai* (« etica giapponese e scienza occidentale ») esprime bene la sintesi cui si pervenne: un sincretismo a sua volta autonomo e nazionale che, senza mettere a repentaglio i valori della tradizione nipponica — anzi confermandoli! [14] — potè anche accettare la sfida tecnologica con l'Occidente, secondo un'ottica tutta particolare.

Tanto particolare che, come sostengono alcuni osservatori, il Giappone finì con il superare l'antagonista occidentale, lo battè, e neppure se ne accorse! Proseguì la sua sfida già vinta, senza mai fermarsi, un po' come quei soldati giapponesi che, già terminata la Seconda guerra mondiale, continuavano a combattere una loro guerra ideale e privata, incapaci di credere che all'Impero del Sol Levante fosse potuta essere inflitta una sconfitta.

GIULIANO DELLA PERGOLA

[14] F. FERRAROTTI, *Innovazione e continuità nella società giapponese. Impressioni e interrogativi di un visitatore occasionale. (Perché non c'è lotta di classe in Giappone?)*, in: « La Critica Sociologica », n. 53, 1980, pp. 47-59.

Alle origini della sociologia della religione in Italia. Un colloquio di Roberto Cipriani con Silvano Burgalassi

Il testo che segue risale al 1967.

È un'intervista che Roberto Cipriani ha raccolto da Silvano Burgalassi per la preparazione della tesi di laurea.

La sociologia della religione, ormai da tempo, ha pieno riconoscimento nella comunità scientifica: molte le ricerche, i docenti di prima e seconda fascia nelle Università italiane.

Attraverso le parole di Silvano Burgalassi si è ricondotti indietro di trent'anni; la riflessione che oggi proponiamo è un omaggio al suo lungo, pionieristico impegno.

Non è che abbia segnato delle domande particolari, comunque possiamo magari un po' spaziare...

Burgalassi:
Lei faccia delle domande...

Ecco, non so, un giudizio globale sull'attuale situazione della sociologia religiosa in Italia.

Burgalassi:
Un giudizio globale mi sembra che sia al momento piuttosto difficile perché le dirò questo: mentre la sociologia della religione, meglio che sociologia religiosa...

È giusto...

Burgalassi:
... dopo il Concilio sembra aver avuto un successo insperato in quello che riguarda un certo apprezzamento da parte degli altri, compresa la gerarchia ecclesiastica, ed anche la sua divulgazione ad ogni livello (a livello per esempio di Università Pontificie, a livello anche di lavori italiani e stranieri che cominciano a pubblicarsi) in Italia i ricercatori, almeno sino ad un anno fa, sembravano essere quasi estinti. Ad un certo momento ci siamo trovati con una decina di ricercatori ridotti negli ultimi due o tre anni a due o tre; praticamente quei due o tre non hanno quasi più pubblicato

nulla, sicché, purtroppo, oggi ci troviamo in questa situazione curiosa: proprio quando si sta facendo un bilancio generale della sociologia religiosa per dire « partiamo da un certo livello, per quanto imperfetto o elementare, e costruiamo veramente da oggi in avanti una sociologia della religione » questo discorso bisogna farlo agli allievi perché i precursori hanno abbandonato il campo per un motivo o per l'altro. Quindi direi che siamo in una fase di inizio, in una nuova fase d'inizio della sociologia religiosa, perché tutti coloro che hanno partecipato alla prima fase o sono molto più attenti d'un tempo nel produrre e nel ricercare o si limitano a scrivere forse dei libri che sono delle sintesi ma non fanno ricerche o sono andati all'estero o per altri motivi non si interessano più della nostra disciplina. Dimodoché il lavoro della sociologia della religione in Italia oggi mi sembra che sia di nuovo agli inizi e che prometta bene perché abbiamo una quindicina o ventina di giovani sociologi che sanno lavorare ma che per qualche anno almeno non produrranno niente.

Questo è il punto attuale. In particolare, se dovessimo esaminare anche i nomi di coloro che con me hanno collaborato (a parte Grumelli che lavora ancora con un ritmo particolare perché, essendo docente di sociologia all'università di Chieti, ha anche altri interessi e, poi, a Roma è impegnato in un ufficio[1] di notevole responsabilità), Pier Giovanni Grasso è fuori d'Italia (è in Svizzera), Scarpati è in Venezuela, De Marchi sta facendo grosse ricerche in campo sociologico ma non in sociologia della religione, Acquaviva sta svolgendo delle ricerche attraverso i suoi allievi con tesi ed altri lavori ma si limita a pubblicare dei volumi (credo che ne abbia uno in preparazione). All'infuori di questi è rimasto il povero don Burgalassi con molto ottimismo, con molta fiducia nell'avvenire: recentemente per esempio ha inviato delle circolari a dei giovani ricercatori, quasi tutti laureati alla Pontificia Università Gregoriana, per iniziare un certo tipo di lavoro ed ha avuto su venticinque inviti a collaborare ben ventidue risposte positive. Però, quella che dovrebbe essere la stagione di crescita rischia di essere un nuovo inizio, una nascita vera e propria della sociologia della religione in Italia. Dico di più: la fase è stata sino ad ora caratterizzata da un approccio. Perché soprattutto, almeno da parte mia, ci si interessava a problemi di sociografia; io ho ritenuto più importante, anche ai fini dell'affermazione della sociologia religiosa, fare un discorso pastorale per sensibilizzare il clero e la gerarchia su questo argomento (e forse ora stiamo raccogliendo i risultati di questo) e quindi evidentemente la sociografia ha permesso un certo tipo di discorso che forse il sociologo rifiuta ma che secondo me è stato essenziale per sgombrare il campo, per dare affermazioni più sicure a delle cose empiriche e per dare un po' di serietà anche malgrado i sociologi puri brontolino su questa serietà perché essa è più che dimostrata, in modo da poter offrire agli altri un esame abbastanza chiaro delle cose come stanno, togliendole dall'empiria e in modo da poter offrire delle considerazioni empiriche dalle quali il sociologo vero parte

[1] Come Sottosegretario del Segretariato per i non credenti.

per verificare o meno ipotesi di lavoro che si inseriscono nelle teorie sociologiche.

Questo a me sembra il punto. Ma c'è di più.

Proprio quest'anno ho dato alle stampe tre miei volumi, i primi « volumi »[2] che faccio; due di essi sono per me il punto di partenza di una vera ricerca sociologica che sto facendo in preparazione ad un mio prossimo volume su « *Il prete* » (e proprio di questo tipo è la vera ricerca sociologica perché io parto già da diecine di ricerche che ho potuto fare in precedenza).

Inoltre l'insegnamento della sociologia della religione è sempre più richiesto e vi si sono interessati in molti. Io stesso poi che già insegnavo all'Università Internazionale di Studi Sociali « Pro Deo » ed alla Pontificia Università San Tommaso d'Aquino[3], ho appena iniziato, per la prima volta, un corso di sociologia delle religioni alla Pontifica Università Lateranense.

E, per finire, noto con piacere che, pur senza alcuna sovvenzione, il mio centro di ricerche di Pisa ha fatto decine di lavori, alcuni anche abbastanza seri.

Sicché, se il clero incomincia ad avere familiarità, attraverso centinaia di conferenze a carattere informativo, con una disciplina subentrata alla pastorale (il sociologo vero aborrisce da queste cose; ma credo che Ferrarotti[4] non aborrisca perché per lui la sociologia è la partecipazione) e incomincia ad apprezzarla, se, d'altra parte, i consigli pastorali[5] cominciano a richiedere la costituzione di centri di ricerche, ritengo che tutto ciò sia non il frutto dei volumi e degli studi (molto difficili da comprendere a pieno) dei sociologi italiani e stranieri, ma il frutto di questa divulgazione ad un livello inferiore, che però è solo la fase iniziale (ed essenziale) di un lavoro che dovrà farsi in avvenire.

Ora esaminando un attimo la bibliografia di questi ultimi anni mi è parso che, forse dal 1963-64 in poi, la produzione di lavori di sociologia della religione abbia subito una stasi, mentre invece in questo ultimo anno 1967 soprattutto Lei ha pubblicato ben tre volumi (l'ultimo dei quali sarà nelle librerie il 2 gennaio). Ora, Lei pensa che si tratti di una rinascita « ex novo » oppure sia semplicemente un fenomeno passeggero questo? Cioè in un momento particolare sono venuti fuori dei volumi, anche altri hanno pubblicato qualcosa, ma senza che poi ci sia in futuro in seguito...

[2] Cfr. S. BURGALASSI, *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Edizioni Pastorali, Roma, 1967, pp. 192; *Italiani in Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 234; *Il comportamento religioso degli italiani*, Vallecchi, Firenze, 1968, pp. 378.

[3] Tale università è più nota con il nome di « Angelicum ».

[4] Cfr. F. FERRAROTTI, « La sociologia come partecipazione », *Quaderni di Sociologia*, 34, autunno, 1959.

[5] Si tratta di consulte a carattere diocesano di cui fanno parte sacerdoti e laici che hanno il compito di coadiuvare il vescovo nella sua azione pastorale (questi consigli pastorali sono stati istituiti dopo il Concilio Vaticano II).

Burgalassi:

Purtroppo i miei tre volumi si riferiscono a studi che ho fatto nel passato. *Italiani in Chiesa* sono studi fatti cinque-sei anni fa e ripresi perché i consigli pastorali possano avere degli schemi da seguire per il loro lavoro: sono stati quindi ripresi in una forma scolastica, direi quasi. E *La sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967* è una ripresa di quello che abbiamo fatto, perché implicitamente ci difende contro accuse facili a farsi (e da italiani e da altri che scrivono all'estero: « la sociologia religiosa italiana non fa nulla, non produce nulla, non è seria, ecc... »), lo dimostra il nostro cammino in Italia tanto difficile, più che altrove, con una gerarchia attentissima a quello che si produce in campo religioso e dimostra, ad un certo momento, anche la convergenza degli sforzi, sia degli studiosi più severi, sia di quelli che vengono stimati un po' meno severi in campo teorico, verso una certa impostazione che alla fine si ritrova perché una disciplina ha vari livelli di affermazione: un livello altamente scientifico ed un livello abbastanza serio, seppure non rigidamente scientifico nel senso della teoria sociologica, che comunque può cominciare a porre gli approcci per un lavoro scientifico vero e proprio. Io con i miei tre volumi ho pubblicato quello che ho fatto a questo secondo livello eccetto l'ultimo capitolo del volume che uscirà a gennaio, capitolo (relativo alle future diocesi toscane) strutturato in forma scientifica, con ipotesi di base e con teoria sociologica. Il mio prossimo libro, invece, « *Il prete* » è in chiave di teoria sociologica perché dispongo oramai non solo degli strumenti ma anche della necessaria esperienza. Tenga presente che in Italia i sociologi della religione, i cosiddetti sociologi della religione, non fanno ricerche. Lo stesso libro di Acquaviva, che è un bellissimo libro...

Si riferisce, vero, a L'eclissi del sacro nella civiltà industriale?

Burgalassi:

... sì, è una sintesi di tante ricerche fatte altrove, una bella sintesi che piace anche a me, che porta un contributo a livello di idee, ma non è una ricerca e nemmeno una verifica di ricerche. Escluso quello che ha fatto Pier Giovanni Grasso a proposito dei giovani ed escluso quel poco che ha fatto Scarpati, che io sappia o conosca, non esistono ricerche vere e proprie di sociologia della religione. Gli articoli divulgativi, i tentativi di impostare in Italia ed anche di far conoscere quanto si fa all'estero, i lavori riguardanti l'ambito storico (ad esempio Max Weber, Durkeim o Comte) non sono sufficienti, praticamente se non si fanno ricerche sul campo, come fanno gli autori stranieri, non si danno seri contributi. Ed in Italia le uniche ricerche sul campo che io conosca sono del mio centro di Pisa e del Ciris di Padre Pin, che non è italiano. Gli altri centri, con De Marchi a Trento, Grumelli a Chieti e Tufari alla Gregoriana, non facendo ricerche o non avendo ancora fatto ricerche ad un livello tale da pubblicarne i risultati, per forza di cose si limitano ad altri studi.

In definitiva noi difettiamo in Italia di ricerche effettuate.

Su queste cose dette da Lei è d'accordo in linea di massima anche Acquaviva, che in un suo articolo del 1963, pubblicato sulla rivista « Sociologia Religiosa » [6]*, faceva un esame sulla base della bibliografia di Barbano e Viterbi* [7] *e rilevava che nel corso di un intero anno, il 1959, egli stesso non aveva portato alcun contributo e che in tutta la produzione italiana di quell'anno l'unico vero lavoro di sociologia della religione era Suo, professore. Quindi le Sue precedenti affermazioni trovano una conferma che pure arretrata nel tempo, di quattro anni, è attuale ancor oggi.*

Burgalassi:

Dico di più. Mentre, secondo me, in Italia, per sbloccare la situazione, vi è necessità di lavori seri, soprattutto di ricerche sul campo, che possano formare la piattaforma su cui poi costruire teorie valide nel *social change* italiano vedo con dispiacere che le ricerche diminuiscono; non solo, ma che forse il voler essere scientifici al massimo livello comporta una stasi nella ricerca ed anche quelli che hanno la possibilità di avere centri di ricerche non mi sembra che stiano lavorando sul campo. Acquaviva sta facendo un buon lavoro con le tesi dei suoi allievi; sta guidando parecchie tesi sulla sociologia della religione, ma basterebbe notare la difficoltà con cui escono i numeri della sua rivista « Sociologia Religiosa » per capire che evidentemente non trova collaboratori, perché per collaborare alla rivista occorre produrre e per produrre occorre dedicare molto tempo. È più facile fare un articolo di ordine generale che non una ricerca sul campo che comporta cinque o sei mesi di lavoro, come io sto facendo da oltre sei anni. E tale lavoro per di più è ricompensato male, dato il grosso sacrificio che si fa, quando in fondo bastano cinquanta pagine per riepilogare quello che si è fatto in tanti mesi di duro lavoro. Questo è il problema. Se gli italiani anziché limitarsi, come ho già detto, a fare la critica dei lavori altrui e ad un riesame di quello che gli altri fanno, facessero un po' di più, probabilmente sarebbero già usciti dalle secche dell'empirismo e saremmo già anche ad un certo livello che gli altri sociologi e gli autori esteri potrebbero validamente apprezzare.

Forse Lei si trova in una situazione felice giacché è preso da preoccupazioni immediate di carattere pastorale. Il contatto con la realtà costituisce per Lei una spinta fenomenale che gli altri non hanno. Acquaviva non fa, come Lei, il parroco, anche perché è... un laico. Lei trovandosi a trattare continuamente con i « fedeli », con l'elemento umano, sente questo istinto, direi quasi, a lavorare sul campo veramente. È questa una condizione favorevole? Io, come già ho detto, ritengo di sì. Ed inoltre che cosa pensa che possano fare gli altri per avvicinarsi maggiormente alla realtà o per acquisire una coscienza di questa necessità?

[6] Cfr. S.S. Acquaviva, « Società religiosa e sociologia delle religioni in Italia », *Sociologia Religiosa*, 9-10, 1963, pp. 71-85.

[7] Cfr. F. Barbano-M. Viterbi, « Bibliografia della sociologia italiana. Aggiornamento », *Il Politico*, XXV, 1, 1960, pp. 176-198.

Burgalassi:

Contesterei in parte quello che lei dice a proposito della mia posizione « felice », in quanto quella che ritengo anch'io una condizione favorevole, d'accordo con lei, a parere degli altri è infelice, perché mi si rimprovera dicendo che le preoccupazioni pastorali siano di danno al sociologo e gli impediscano di fare lavori molto seri. Allora se la sociologia equivale, a livello accademico, a non dir nulla di nuovo e a limitarsi ad un esame degli autori classici io domando quale valido contributo noi portiamo. Dunque ritengo anch'io che la spinta verso la ricerca che io ho, perché parroco ma anche perché docente, sia una spinta che, ascoltata, è stimolatrice. Ma perché gli altri sacerdoti non hanno uguale spinta? Forse si contentano soltanto di essere sociologi della religione, così, solo di nome? A me sembra invece che l'impegno ed il nome di sociologi della religione comportino un lavoro di ricerca, altrimenti si diventa un sociologo puro o insegnante di sociologia ma non ci si classifica come ricercatori. La ricerca esige dal ricercatore un impegno sempre pronto e, in mancanza di istituzioni che finanzino, un sacrificio permanente, una disponibilità totale. Evidentemente io come parroco e come insegnante mi auguro che facciano così anche gli altri.

Ancor prima di conoscerLa personalmente avevo già scritto nella mia tesi che... insomma, via... Lei è una persona eccezionale in quanto riesce a conciliare tante cose: insegna alla « Pro Deo », all'« Angelicum », ora anche alla « Lateranense », pubblica, fa ricerche, fa il parroco (e basterebbe già la responsabilità di una parrocchia per impelagare fino al collo un prete).

A parte questo, giacché siamo entrati un po' nel campo dei rapporti fra sociologia della religione e pastorale Le chiederei, nei limiti del possibile in questa sede, una chiarificazione su quelli che sono i rapporti ed i limiti di approccio interdisciplinare fra le due materie.

Burgalassi:

Io ritengo indispensabile che il sociologo della religione abbia uno stretto contatto con il tecnico, con il canonista e con l'esperto di pastorale, per due motivi, molto chiari secondo me: un primo motivo è che nessun sociologo può interessarsi della religione se non recepisce dagli esperti della religione le categorie particolari, gli assunti, secondo i quali egli poi deve utilizzare quegli elementi meta-empirici, meta-sociologici che lo guideranno nel suo lavoro. Quindi secondo me, a meno che non si sia nello stesso tempo sociologi, pastori di anime, canonisti e teologi, bisogna ricorrere all'approccio interdisciplinare con gli esperti di materie religiose, onde impostare bene il lavoro, capire con chiarezza i limiti del proprio lavoro, interpretare bene alcune manifestazioni religiose la cui interpretazione esige il ricorso al teologo per verificarne la genuinità o meno, per verificarne l'ortodossia o meno, ed allo storico anche, per vederne le radici nel tempo (altrimenti non si capirebbe ad esempio, oggi l'assenza dalla Comunione dei nostri fedeli senza un discorso storico che si ricollega a periodi di irreli-

giosità e che si ricollega anche al giansenismo che allontanava le masse dalla Comunione per un falso rigorismo). Quindi l'approccio interdisciplinare è per me essenziale nella fase che precede la ricerca, è essenziale durante la ricerca perché nessun sociologo puro può fare una ricerca in campo religioso ove non sia ben accolto nell'ambito religioso. E questo è dimostrato dal fatto che i sociologi puri o laici italiani trovano molta maggiore difficiltà di me quando devono entrare per esempio nel campo delle diocesi; io invece non trovo difficoltà per una ricerca in una diocesi; posso fare ricerche in una qualunque diocesi. Il problema è che non ho tempo né le possibilità, ma mi aprono le porte perché sanno che la ricerca è finalizzata ad uno scopo pastorale, anche se per qualche sociologo questa parola suona male. In definitiva si ha fiducia che io userò i dati solamente per una funzione neutra o positiva, tutt'al più.

Ma, detto questo, bisogna sottolineare che l'approccio interdisciplinare è necessario specialmente nella fase finale, quella dell'interpretazione, perché un fenomeno religioso, che il sociologo esamina, non porta a delle conclusioni giuste se l'interpretazione sociologica non è accompagnata, aiutata, dal teologo, dall'esperto di pastorale, dallo storico e dall'esperto di diritto, i quali soli sono capaci, con il sociologo, di prendere le sue conclusioni e di reinterpretarle in fase operativa, perché secondo me la sociologia senza la fase operativa non ha quasi senso. Oggi la sociologia, come ogni scienza, tende al conoscere, ma non tende, a mio avviso, al conoscere per il conoscere: è un equivoco dal quale bisogna uscire. Già Myrdal lo dice in « *Why?* », perché la sociologia?, quando si chiede « perché lavoriamo noi? ». E forse è questo l'errore della sociologia europea: voler restare estranea ai fatti della vita. Qui il difetto. Il sociologo è uno che partecipa in qualche maniera agli avvenimenti in cui egli vive. Ed io vedo che la sociologia non risente alcun danno a causa di questa operatività, perché la fase sociologica chiave ha una sua autonomia, ha una sua impostazione, usa categorie sue proprie, adopera procedimenti tipici, è autonoma in ogni senso. Ma quando io ho fatto una ricerca e l'ho condotta in modo serio è evidente che cerchi di capire a quali conclusioni mi porta e se queste conclusioni possono essere di natura operativa ed in quale modo. Lo so che non offrirò l'unica soluzione, ma offrirò diverse soluzioni. Il pastore di anime a questo momento è quello che sceglie tra le soluzioni che offro la più adatta a se stesso, ai suoi mezzi, alle sue possibilità, ai suoi piani, al tempo di cui dispone, alla gerarchia dei valori che vuole salvare. Questo penso. Direi che il sociologo della religione per forza di cose non può agire autonomamente, pena la non comprensione del fenomeno religioso. Notiamo infatti che molti sociologi puri quando si avvicinano al fenomeno religioso prendono delle grossissime cantonate, non sono capaci di andare al di là di quella che è una meta-critica del comportamento religioso, interpretato come un pregiudizio o come un frutto dell'ignoranza, od altro; non capiscono cioè il fenomeno religioso.

Sì, ma non solo i sociologi puri e quindi non completamente a conoscenza dei fenomeni religiosi, ma anche studiosi di qualsiasi altro campo che vogliono avvicinarsi ai problemi della religione.

Adesso però Le faccio una domanda un po' particolare: Lei nel suo lavoro come ha visto l'atteggiamento della gerarchia? Qual è stato l'atteggiamento della gerarchia? Ha accettato, o ha accettato con riserva, o si è dimostrata indifferente? Per esempio io ricordo, perché l'ho letto, l'intervento del cardinal Schuster nel 1954 a Milano, in occasione del primo congresso nazionale di sociologia religiosa. Egli fu facile profetta perché non credeva nel futuro sviluppo della nostra disciplina. Fu facile profeta nel senso che purtroppo al momento attuale, dopo quasi 14 anni, non siamo certo a buon punto. Ora quell'atteggiamento di riserva, di dubbio, del cardinal Schuster nel 1954 sussite ancora oggi da parte della gerarchia?

Burgalassi:

No, non sussiste ancora oggi. E qui dò contro l'amico De Marchi il quale nella *Rassegna di Sociologia* ha detto che è comprensibilissimo che la sociologia della religione trovi ostacoli da parte della gerarchia. Non me la sento di convalidare questa affermazione. Fino al Concilio ecumenico indubbiamente la mia opera, ed anche l'opera di altri, è stata vista con qualche perplessità. Però io ho insegnato nei seminari, ho insegnato anche prima d'allora alla « Pro Deo », sono andato nelle diocesi, ma non ho mai avuto nessun richiamo, nessuno mi ha mai detto « perché hai scritto questo? » o « come mai fai questo? ». Niente. Al massimo mi hanno detto « sarebbe meglio che si occupasse di altre cose », e questo come un consiglio da amici, perché la cosa era delicata. Ma mai nessuna osservazione e nessuna critica. Dopo il Concilio ecumenico i vescovi italiani si sono convinti che qualcosa bisognava fare. E vedo con piacere quanti mi chiamano a tenere conferenze per il loro clero, una cosa delicatissima. E quando si chiama a fare conferenze al clero uno che parli con molta chiarezza, come parlo io...

Non per niente è toscano...

Burgalassi:

... dicendo tante cose, dicendo pane al pane, vino al vino, vuol dire che si ha una certa fiducia. Non solo, ma in genere i vescovi mi richiamano e mi fanno anche impostare i piani pastorali. Il che significa che hanno fiducia che questa materia possa offrire della serietà e delle garanzie. Oggi, perciò, noi stiamo arrivando ad un traguardo che mi fa paura. Si dovrebbero infatti istituire fra breve centinaia di consigli pastorali, che avranno bisogno di uffici di ricerche e di statistica. La gerarchia quindi si apre a noi e ci chiama, ma io debbo rispondere che non ho nessuno perché nel tempo passato era talmente rischioso parlare di sociologia religiosa che chiunque io abbia chiamato si è spaventato. Ci troviamo, quindi, in questa difficoltà. La gerarchia dunque apre veramente le sue braccia: il Vaticano stesso con l'istituzione dell'istituto di statistica ha fatto un passo che nemmeno i più ottimisti potevano supporre. Però ora ci troviamo a corto di personale e ci stiamo preparando a tappe forzate. Io stesso ho un assistente che ora va negli Stati Uniti, un altro che è all'Università di Lovanio a

prepararsi, ho due assistenti a Pisa che hanno lavorato con me alla Facoltà di Architettura a Firenze e che lavorano ora nel campo della sociologia religiosa: Masi e D'Atto; ho decine di allievi che fanno tesi in questo momento sulla sociologia della religione, abbiamo una ventina di consigli pastorali già in mano a giovani laureati in sociologia (Zadra a Trento, Lisi ad Alba, Speranza a Trieste, Franceschetti a Brescia, Modugno a Lavello, ed altri), ma siamo in pochi mentre in realtà ci vorrebbero centinaia di persone. Sicché io mi auguro che anziché dei centri a base diocesana si istituiscano dei centri a base regionale. In questa maniera, probabilmente, potremmo poi riuscire a coprire in una programmazione nazionale quei posti chiave di ogni regione che potrebbero risolvere in qualche maniera il nostro problema.

Con tutte queste esigenze mi pare che venga anche superata la vecchia concezione secondo la quale può essere sociologo della religione esclusivamente il prete, in quanto egli solo ha una buona conoscenza di tutti i delicati problemi particolari da affrontare ed in quanto la stessa gerarchia solamente a persone che fanno uso di questa materia per ambiti specificamente pastorali concedono i vari permessi e tutti gli aiuti possibili.

Burgalassi:

Direi questo: essere sacerdote è un fatto positivo e un fatto negativo per il sociologo della religione. È un fatto positivo perché apre le porte, come nessun laico può presumere che gli siano aperte; perché si conosce il sacro e i limiti del sacro, le esperienze del sacro e i problemi teologici; perché si può contare su sacerdoti che collaborino in un certo tipo di lavoro e si hanno facilmente persone che diano una mano. È un « handicap » perché il prete-sociologo della religione non è ben considerato nell'ambiente dei sociologi puri. E per la carriera universitaria chi fa sociologia della religione, il prete che fa sociologia della religione è considerato un empirista, è visto come uno che ci arriva per la tangente. Un prete infatti si qualifica molto meglio se fa sociologia generale, se magari affronta il fenomeno delle aree depresse, non se tratta argomenti di sociologia della religione. È un caso piuttosto strano, ma è un caso che si verifica anche in campo italiano. Esser prete comporta, in definitiva, per il sociologo della religione, molti vantaggi ma anche qualche svantaggio in campo accademico e sotto alcuni altri aspetti in quanto non si può avere quell'aria sbarazzina, se così si può dire, quell'aria indifferente di fronte a certi problemi ed anche quella neutralità, se vogliamo, rispetto alle conclusioni, che invece può avere un laico. Inoltre il prete-sociologo non può pubblicare qualunque cosa perché chi dispone una ricerca pone, ad esempio, talvolta qualche problema di pubblicazione. Qualcuno infatti può dire: « certi risultati non desidero che siano pubblicati ». Un laico, in quanto tale, ha invece una maggiore libertà in quanto non è sottoposto ad una vigilanza da parte della gerarchia ecclesiastica, all'« imprimatur », non ha problemi di prudenza o di moralità. Un sacerdote si guarderebbe bene dal pubblicare certe inchieste che per esempio ho visto su « L'Europeo », anche per non tradire il segreto di chi ha confidato al sociologo certe cose.

Si riferisce alle inchieste su « I peccati degli italiani »... Sì... Ma, dunque, la posizione ideale sarebbe quella di un laico che goda la fiducia della gerarchia ecclesiastica, che nello stesso tempo sia abbastanza aperto verso certi problemi anche di carattere più generale, ma che, d'altra parte, non dovrebbe, ad un certo punto, aver paura di una sospensione « a divinis »...? Potrebbe essere questa la posizione ideale?

Burgalassi:

Magari potrebbe essere un sacerdote che avesse accanto a sé dei laici ed altri sacerdoti e che, sotto la sua personale responsabilità, per cui egli è garante presso la gerarchia, tutti insieme, in « équipe », sacerdoti e laici, collaborassero alla ricerca. Questa è secondo me la soluzione ideale, perché il laico ha anche il vantaggio che certe categorie in cui egli non è immesso o direttamente implicato le vede un po' più distanti e quindi può essere anche più imparziale, probabilmente, in certi giudizi. L'essere partecipi di una situazione, come il sociologo sa, importa dei vantaggi e degli svantaggi. L'essere immesso in un gruppo, alla Elton Mayo, comporta vantaggi e svantaggi. C'è sempre un'inferenza. Anche il sociologo della religione è partecipe di questi pregi e di questi difetti. Sarebbe essenziale che ogni sociologo quando tratta di sociologia della religione avesse accanto a sé un sacerdote che in qualche maniera collabori con lui, che ogni sacerdote quando lavora in campo sociologico avesse accanto a sé anche dei laici perché in alcuni posti ad esempio o per alcune interviste soltanto il laico è adatto. Negli ambienti laici è evidente che una certa veste di sacerdote può nuocere anche all'obbiettività di talune interviste. In definitivo tutt'e due possono fare seriamente il loro lavoro. Qui si parla di facilità o meno. Attualmente ritengo che il sacerdote abbia più facilità in campo ecclesiastico, in campo accademico il laico. Però sarebbe il caso di unirsi e lavorare piuttosto in « équipe », senza fare i ricercatori solitari, unici, giacché nessuno è depositario della verità sociologica, ma tutti possono dare il loro contributo, seppure parziale.

D'Agostino (allievo di Burgalassi):

Vorrei fare un'osservazione. A me sembra che anche nel campo della sociologia si riveli quella specie di frattura che c'è nel campo degli studi teologici. Si suol dire che la ricerca teologica spetti al prete, è sua materia esclusiva, mentre il laico dovrebbe occuparsi di materie profane, quasi che il problema religioso sia un problema che riguardi solo i preti. Tutto questo, diciamo, risente di un certo laicismo italiano che vede e crea sempre una frattura fra il sacro ed il profano. Naturalmente ciò si riflette anche nel campo della sociologia, in cui sembra che la sociologia della religione debba spettare al prete, mentre tutte le altre branche sono riservate ai laici. Ritengo che questa concezione debba ormai considerarsi superata, dal momento che si sta prendendo coscienza del fatto che il fenomeno religioso non interessa solo il prete ma gli uomini tutti.

Sì, d'accordo... A proposito della neutralità, però, c'è da dire che una neutralità assoluta non è mai possibile. Ognuno già nella scelta delle

ipotesi, nella scelta del campionamento, nella scelta del modo di condurre l'indagine ed anche nella scelta di alcune conclusioni piuttosto che altre già pone molto di se stesso. In merito mi sembra valida l'indicazione data dal Ferrarotti, il quale propone che il sociologo, in via preliminare, prima della presentazione dei risultati e delle conclusioni, dichiari esplicitamente le proprie posizioni, i propri punti di vista, i propri modi di pensare, in maniera da « mettere in guardia » il lettore o colui che vorrà poi far qualcosa a livello operativo.

Burgalassi:

In verità ci sarebbe un'altra possibilità di rimedio, perché il fatto che uno dichiari apertamente come la pensa secondo me è uno svantaggio per la ricerca, insieme ad un vantaggio: offre il vantaggio che uno che legge sa chi l'ha effettuata; offre lo svantaggio che quello che legge sta sempre in guardia contro le sue affermazioni per cui tutta la ricerca è sotto l'influenza di un pregiudizio sulla non obbiettività. Ci sarebbe un altro metodo, che io ho sperimentato. Il lavorare in « équipe » tra sacerdoti e laici comporta di accettare come verificato soltanto quello che è veramente verificato, di porre come ipotesi solo quelle che emergono dalla teoria sociologica, di condurre una ricerca soltanto nel senso « standard » con cui si conduce una ricerca. Allora c'è l'integrazione, non c'è più il pregiudizio e non c'è più un'impostazione del lavoro che risente dei postulati metaempirici che uno ha; questi ultimi sono a monte del problema, ognuno ha la sua « Weltanschaung », ognuno ha un suo campo, Comte stesso che voleva eliminare i campi ne aveva uno grossissimo, e Durkeim e Weber altri, pure grossi. Se dunque il lavoro si conduce in « équipe », laici e sacerdoti, cattolici o meno, fedeli al metodo sociologico, questo è secondo me il vero criterio con cui, in assenza di un caposcuola che comandi ma con un'« équipe » di persone che collaborino, si raggiungono risultati che sono il massimo dell'obbiettività, in quanto l'affermazione di uno è bilanciata da affermazioni di altri che non la condividono, per cui se veramente c'è un lavoro comune c'è una impostazione che risente di vari contributi: direi quasi che si « annacquano » le inferenze particolari per dare delle conclusioni di ordine generale. E poi il dire avanti come la si pensa non è facile in quanto per sentirsi scientifico il sociologo, se è veramente scientifico, veramente a posto, ha bisogno di far vedere che non risente di certe influenze da cui è influenzato e quindi farà di tutto (ad esempio anche se dice che è prete), troverà molti espedienti per neutralizzare quello che ha affermato. Nel lavoro d'insieme, con un'« équipe » composta variamente (io ho anche degli atei che collaborano con me)...

Questo è molto interessante...

Burgalassi:

... non si accetta alcuna conclusione che non sia da tutti condivisa. Questo richiede molta fedeltà al modello e tanta umiltà nei ricercatori. E quest'ultima è una cosa difficile perché ognuno vuole essere caposcuola,

ognuno vuol essere primadonna nei confronti con gli altri. E le primedonne, si sa, non accettano facilmente le critiche.

E allora nemmeno il prete sarà la primadonna nell'ambito di un'équipe.

Burgalassi:
Il prete sarà il responsabile, perché così gli si apriranno molte porte (nella fase scientifica non esiste un responsabile: tutti sono responsabili). Quindi egli sarà responsabile per la commessa del lavoro, sarà responsabile per vedere di pubblicare parte o meno dei risultati, secondo certe garanzie fornite al committente. La ricerca ovviamente va effettuata con i metodi « standard », rigorosi, della sociologia. Quindi neanche il prete è una primadonna, non deve essere una primadonna, perché nessuno ha il deposito della verità.

Dunque il prete è responsabile per motivi tattici...

Burgalassi:
... prudenziali, anche.

Vedo che a questo punto il problema ci ha portati nell'ambito più vasto della sociologia generale. Cioè siamo passati dalla sociologia della religione in Italia a questioni di metodo di lavoro ed altro. Ora, quali pensa che siano i rapporti tra la sociologia in generale e la sociologia della religione in particolare? Alcune indicazioni... non tutto, è chiaro...

Burgalassi:
Qui abbiamo una gamma vastissima. Parecchi sociologi intanto non ammettono la sociologia della religione. Mi sembra strano che tutti ammettano una sociologia del diritto, sociologia della politica, sociologia economica, sociologia della famiglia, sociologia dello sviluppo, eccetera, e si parli di tante sociologie mentre quando si arriva alla sociologia della religione parecchi storcono la bocca. Se lo fanno perché la religione è un fenomeno talmente presente nell'uomo che ogni sociologia è anche religiosa sarebbe anche ammissibile ma se lo fanno perché la religione non sarebbe degna di occupare un sociologo mi sembra una cosa puerile. In Italia abbiamo questa doppia situazione. Anche Sturzo, per esempio, debbo dire, riteneva che la religione era talmente un fenomeno che invadeva tutto da non potersi far sociologia che non si occupasse anche del fatto religioso.

È un po' lo stesso fraintendimento del cosiddetto partito cattolico, grosso modo.

Burgalassi:
Non sta al sociologo fare simili paragoni, ma certo in campo sociologico c'è una certa confusione. Secondo me la sociologia della religione attinge evidentemente dalla sociologia generale, dalla sociologia « tout court »,

giacché le teorie sociologiche su cui si innesta non sono specifiche del vivere e del comportamento di gruppo. In quanto si riferisce però al gruppo propriamente religioso essa adotta alcune tecniche che non sono sue particolari, ma sono proprie di ogni branca della sociologia. Essa si si differenzia soltanto perché sottolinea in modo peculiare il comportamento religioso di gruppo. Quindi usa le stesse tecniche, usa le stesse teorie della sociologia generale. Pertanto a proposito di rapporti tra sociologia in genere e sociologia della religione in particolare forse non dovremmo parlare neppure di una branca ma di un'applicazione sociologica al campo religioso, tanto più che la sociologia religiosa ha gli equivoci del nome. Oggi diciamo sociologia del cattolicesimo o sociologia delle religioni, come io faccio alla « Pro Deo », nel qual caso ogni fenomeno religioso è analizzato secondo le teorie sociologiche.

Insomma praticamente la conclusione è questa: ogni religione ha una sua sociologia. Quindi noi parliamo di sociologia del cattolicesimo.

Burgalassi:

E quando Grumelli parla di sociologia del cattolicismo [8], si riferisce al cattolicesimo vissuto, in quanto il cattolicismo non è il cattolicesimo in genere ma è come gli italiani in genere vivono il cattolicesimo. Dunque sociologia del cattolicesimo va intesa nel senso di come uno interpreta il cattolicesimo.

Qui entriamo su un altro piano. Lei ha condotto delle ricerche quasi esclusivamente sulla pratica religiosa, non allargandole ad altri particolari problemi, come per esempio a quelli connessi con una sociologia dell'evangelizzazione (e questa è un'indicazione che ci è venuta proprio da Grumelli [9]) o una sociologia dell'appartenenza religiosa (e questa è un'indicazione che ci è pervenuta da Carrier [10]).

Burgalassi:

I sei decimi delle mie ricerche sono di pratica religiosa. Poi, quando ho fatto le ricerche sul prete, si è trattato di ricerche sulla teoria dei « leaders », non più pratica religiosa. Quando ho fatto una ricerca sulla parrocchia (ne ho fatte diverse, anche nella mia parrocchia) si è trattato di sociologia dell'appartenenza religiosa. Quando ho fatto una ricerca su come la gente immagina i rapporti con la gerarchia ecclesiastica si era nel campo della sociologia della conoscenza o dell'immagine religiosa che si fa la gente. È difficile classificare una ricerca perché una ricerca incomincia comun-

[8] Cfr. A. GRUMELLI, *Sociologia del cattolicismo*, AVE, Roma, 1965, pp. 145.

[9] Cfr. II capitolo « Sociologia dell'evangelizzazione » nel volume citato nella nota precedente.

[10] Cfr. H. CARRIER, *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*, LDC, Torino-Leumann, 1966.

que da un aspetto. La stessa sociologia della pratica religiosa riguarda solo la pratica religiosa finché si ferma al solo comportamento esteriore, ma comincia ad essere sociologia della conoscenza quando si domanda ad uno che immagine si fa di quello a cui assiste o comincia ad essere sociologia della motivazione religiosa quando si domanda ad uno il perché del compiere certi atti e qui entriamo facilmente nel campo della appartenenza religiosa. Quindi mi sembra che sia un po' empirico e provvisorio il giudizio che mi si dà e secondo il quale io faccio solo sociologia della pratica religiosa. Io parto dalla pratica religiosa per giungere poi all'esame di fenomeni che addirittura varcano il campo della sociologia per entrare nell'ambito della psico-sociologia o della psicologia sociale. Quando io esamino il fenomeno del comportamento a livello di personalità di base non mi trovo più nell'ambito della sociologia, tanto meno della pratica religiosa, giacché sono al livello della psico-sociologia o psicologia sociale: esamino i valori. Ma il mio punto di partenza resta sempre il fenomeno della pratica religiosa perché il pastore di anime è interessato a questo tipo di fenomeni macroscopici, più evidenti, che più facilmente sollevano l'interesse della gente. Se io devo parlare ad un vescovo di una ricerca sull'immagine del sacro..., insomma una cosa molto complessa, dò facilmente l'impressione che il lavoro sia semplicemente una pura esercitazione accademica. Se invece parto dalla frequenza alla messa per arrivare al « perché si va a messa », al « perché della tradizione », alla forza dell'ambiente, alla questione sociale, alla moda, all'innovazione, alle idee, evidentemente io percorro tutti i campi della sociologia con tutti i temi-chiave della sociologia che non riguarda più solo la pratica religiosa ma la vita completa, non solo religiosa; anche perché trovo delle correlazioni con il comportamento elettorale, con il comportamento della società del benessere, trovo correlazioni con i « loisirs », sicché veramente la religione è uno dei campi in cui l'uomo manifesta se stesso.

È evidente che ci sono delle esigenze di carattere pratico che portano a partire proprio... (a parte il bisticcio delle parole)... dalla pratica religiosa. Lei, però, ha accennato poco fa ad alcuni legami con il comportamento elettorale. Per esempio qualcuno ha detto che la sociologia della religione in Italia sia nata dietro la spinta dell'avanzata marxista, per studiare un tale fenomeno e trovare le soluzioni più adatte per porvi un freno.

Burgalassi:

La sociologia della religione in Italia è nata per opera di Padre Droulers e di don Rimoldi, alieni e lontanissimi da queste preoccupazioni. Io stesso non ho fatto mai alcuna ricerca, pubblicata, di sociologia del comportamento elettorale. Anche se nell'ultimo volume che sta uscendo [11], sia per la parte italiana in generale, sia per la parte specificamente toscana

[11] Uscirà il 2 gennaio 1968, cfr. S. BURGALASSI, *Il comportamento religioso degli italiani, op. cit.*.

c'è una intercorrelazione, sulla base di parametri, tra comportamento di pratica religiosa e comportamento elettorale, il quale ultimo tuttavia presenta ombre e luci; cioè in alcune zone vi è un netto legame, in altre zone (come fanno notare anche Savioli e Crocchiola nell'ultima tesi [12] che è stata ripresa in *Chiesa e quartiere*), per esempio per le zone di Fiesole e Firenze, vi sono dei contrasti evidenti. Forse i pastori di anime hanno visto nella sociologia, in un momento particolare, uno strumento operativo, che facesse argine all'avanzata del comunismo. Ma questo era nella mente dei pastori di anime, non nella mente dei sociologi i quali hanno lavorato consapevoli che la sociologia permetteva di conoscere meglio la realtà, per innestare poi, solo in un secondo tempo, un certo processo operativo.

È abbastanza significativo, in merito, il fatto che nella sua bibliografia delle opere di sociologia religiosa in Italia [13] *i lavori classificati sotto la voce « problemi politici » siano ben pochi.*

Burgalassi:
... e siano quasi tutti di sociologi non della religione.

Anche questo è interessante

A cura di Roberto Cipriani

[12] Cfr. T. Crocchiola, A. Savioli, *Ristrutturazione territoriale della regione conciliare toscana*, Facoltà di Architettura, Università di Firenze, Firenze, 1966, tesi inedita.

[13] Cfr. S. Burgalassi, « Bibliografia », *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Edizioni Pastorali, Roma, 1967, pp. 115-181 ed anche *Orientamenti Pastorali*, XIV, 4-5-6, 1966, pp. 167-230.

Cronache e commenti

A monte c'è un pensare sanscrito

Grazia Marchianò ci offre due piccoli, densi volumetti dal titolo emblematico: Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica *(Rubbettino, Catanzaro, 1994, p. 230). La loro lettura ci porta in universi lontani, per lo più sconosciuti in Occidente, Luoghi di natura felice, orienti del pensiero che non sono tali solo in senso geografico.*

Il tono è decisamente poetico. Anche le polemiche sono condotte senza asprezza, anche se con decisione: perché subito, sulla scorta di Culianu, l'autrice si colloca dalla parte di chi non crede al disvalore della natura, di chi non ritiene accettabile la scissione fra piano umano, mortale e naturale da un lato, piano divino dall'altro. O ancora, fra carne e spirito, corpo e anima. Sono gli orienti del pensiero, dice l'autrice, che ci porgono il dono dell'esperienza unitiva con il mondo vivente.

Importanti, naturalmente, i titoli dei capitoli. Il primo pone un interrogativo apparentemente paradossale: Sisifo è un uomo felice? La risposta, difficile da accettare, per una mentalità occidentale e razionalistica, è che può esserlo, che tutto dipende dall'atteggiamento soggettivo di Sisifo (una fatica ricorrente e inutile, un masso da rotolare per l'eternità; una sorte che richiama quella di altri Titani, Atlante, Prometeo. Eppure Carducci ha parlato del compiacimento di Prometeo per le azzurre Oceanine che gli inghirlandano i capelli di inni e compianti; ha ricordato i canti di Prometeo per Io, che ferma per qualche istante, davanti a lui, la sua fuga. E Atlante si rallegra delle Pleiadi, delle stelle che rilucono attraverso la chioma sciolta di Cirene).

Veniamo introdotti in un mondo in cui ci si interroga su natura e origine, natura e vacuità, natura ed energia. Una parte a sé è quella — molto godibile — riguardante « natura e libri celesti ». Si parte dalla constatazione che intorno al 3.000 a.C. in Medio Oriente, nell'Africa del Nord, nell'Asia Orientale e nell'America centrale si abbiano stretti intrecci fra natura e cultura. Si vive in un « tempio vivente » in cui l'uomo ha rapporti fecondi con Gea e con il Cielo. Ed ecco che il visibile e l'invisibile vengono organizzati in un univer-

so simbolico, « in tavole separate e combinate di influenza o significati » (p. 76). È allora che il linguaggio parlato viene trasportato « in piccoli segni incisi sulla pelle di animali, ossa, cortecce, fibre, pietra, legno, metalli »: la parola può come sempre essere udita; ma ora, può anche essere vista. Se abbiamo Euripide che riconosce alle lettere la funzione di « erba contro l'oblio » di « grucce della memoria », Platone invece parla del rischio di alterare il contatto tra interlocutore e interlocutore. Le stesse parole possono ormai andare a chi se le merita e a chi non se le merita, a chi le comprende e a chi non le comprende. Si perde, in questo modo, la risposta, il dialogo. Se le tracce degli uccelli sul suolo — ci ricorda Grazia Marchianò — suggeriscono a Ts'ang jeh il primo alfabeto ideografico, è anche vero che, secondo una citazione da lei riportata, « quella notte i demoni piansero: la scrittura, decifratrice del mondo, frutto dell'unione di Cielo e Terra, di Alto e Basso, annunciava il potere degli uomini su di loro » (p. 80).

Hanno vita propria, le lettere: tanto da poter volare in cielo, immortali, se viene bruciato un rotolo: « una vaporosa, metaforica immagine del cosmo vivente si delinea negli intercorsi tra natura e lettere », laddove le lettere sono « tracce dei disegni del cielo » e, insieme, « venature della giada,... fessure sulle scaglie di tartaruga » (p. 82): ed ecco che sorgono l'astrologia, la geomanzia. Ecco i Ching, *radici e antenati degli Scritti sacri. Ecco i* Libri celesti, *o* Libri draghi *e le loro posteriori modalità, i « libri volanti » e i « sigilli di nuvole », quelli scritti dagli déi « in caratteri di giada su tavolette d'oro », custoditi di regola nei Palazzi celesti, nelle montagne sacre. Ed eccoci ai* Broccati letterari: un mondo di tracce *sulla scorta del* Libro della Poesia, *poiché « l'alternanza dei colori nella tessitura e nei timbri in musica si addice a definire il carattere della composizione letteraria » (p. 87). Liu Hsieth (morto intorno al 523) parla (*La mente letteraria*) di associazioni con le increspature sul pelo dell'acqua, con i bocci sui rami, con le macchie sulla pelle di tigri e leopardi: perché la letteratura si fonderebbe su un modello ottico (cinque colori), acustico (rispetto alla scala pentatonica), emotivo (rispetto ai cinque temperamenti).*

*« Se il calligrafo — conclude la Marchianò — raggiunge l'ascolto con lo spirito (*shen*), le cose affioreranno da se stesse nelle tracce inchiostrate: nuvole, sassi, gocce, pesci dagli occhi spalancati su gore profonde, divine miscele di impasti terreni di una scrittura che dipinge la vita » (p. 90). E continua il viaggio* in vista della natura illuminata*: poiché esistono in Cina una poesia e una pittura ispirate alla sacralità della montagna, poiché in Cina come in Giappone « la montagna s'incorpora nella trasmissione di una dottrina, le con-*

ferisce lo "stile" della propria maestà, la saldezza adamantina del proprio cuore di roccia, l'empito baldanzoso dei suoi schiumanti torrenti » (p. 102). Il modello di perfezione è fornito, sarà fornito dalla natura stessa.

Hanno contribuito — e come? s'interroga l'autrice — le civiltà dell'India agli orienti del pensiero? Certo, vi troviamo la concezione della sacralità del plesso mente-natura. Ed ecco che in questo testo apre le sue corolle il Sûtra del loto *con i suoi tre sermoni, con i tre perni della causazione, della impermanenza, della vacuità, con il suo scenario di « una magnitudine cosmica ». Siamo sul Picco dell'Avvoltoio. Attorno al Buddha seduto in meditazione ci sono i bodhisattva, i demoni, gli dei; gli spiriti della terra e quelli dell'aria. Aleggiano suoni meravigliosi, volteggiano fiori. Ed ecco le « sette parabole »: la Marchianò ne propone una, quella delle piante, tratta dal cap. V. E ancora, ci propone un denso excursus sulla letteratura che ha a che fare col* Sûtra del Loto, *col* Sûtra della buona legge. *In versi e in prosa.*

Ed ora ci si addentra in più complessi sentieri, ci si interroga sulla buddhità di alberi e piante, sulla scorta di Saichô, fondatore della scuola Tendai, di Kûkai, iniziatore della scuola Shingon. Incontriamo così « la formula del Buddhismo esoterico: la mente non è che materia/la materia non è che mente », sulla cui scorta Kûkai sostiene che « alberi e piante "sono" lo stesso corpo simbolico del Buddha... reso trasparente all'occhio che sia già illuminato ». Ci imbattiamo così nella letteratura del romitaggio in cui può avvenire che, di fronte alla predicazione dei segreti precetti del Buddha, si inchinino in segno di « riverente assenso » anche le « esanimi pietre ». Poiché, ci conferma la Marchianó, « nella linea che risale a Dôgen e a Saigyô », le pietre vivono, le montagne camminano e sono capaci di generare figli di pietra, di trasformare creature di carne in creature di luce. Nulla di strano, quindi, che esistano discipline e pratiche di ascesi legate alla montagna. O che prenda forma « nel Loto l'idea di una "terra mentale"..., situata agli "orienti" dello spazio fisico » cui « accedono coloro che si sono interamente purificati, coloro che amano la natura e ne sono riamati » (p. 166).

*Chiudono questa ricchissima, suggestiva ricostruzione degli orienti del pensiero l'apologo del porcospino perso nella nebbia — con richiami alla realtà virtuale — e delle appendici sull'estetica dell'*iki, *sui fiori del Nô (dove troviamo cenni sul « rito di "ascoltare" il profumo », sulla « neve ammucchiata in una ciotola d'argento », che ci porta al fiore del « tranquillo equilibrio »), sui « foglietti giapponesi ».*

Riflessioni, ricordi che si intrecciano, che portano l'autrice a

dire che l'anima è « ogni stilla di vita che mobilita anatre e carpe, gru e cerbiatti, pini e muschi, alghe e loti ai lembi estremi della coscienza vigile ». E tuttavia, scrive l'autrice chiudendo il testo, « so che dire o scrivere sull'anima è come disegnare sull'acqua: un atto privo di tracce qual è il transito della morte nella vita » (p. 195).

Un testo quindi molto colto e raffinato, ricco di spunti, con una ampia bibliografia ragionata. Un testo importante, oggi che tanto si discute di rapporti fra oriente e occidente, che si cercano strade di confronto, oltre che di scontro.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Argentina. 1. Il caso Carlotto

Il primo agosto 1977 un gruppo di militari in borghese sequestra Guido Carlotto di fronte alla casa della figlia. La moglie si mette in contatto con diverse autorità di governo ottenendo il suo rilascio, dopo 25 giorni di prigionia e il pagamento di un riscatto.

Dal momento del sequestro del padre, Laura Carlotto trasloca mantenendo solo contatti telefonici con la famiglia. Qualche mese dopo, a novembre, anche lei scompare. Ha 23 anni e aspetta un figlio. L'ultima volta che parla con i genitori, il 16 novembre del 1977, racconta di essere incinta da due mesi e che il suo compagno si chiama « Chiquito ». Dopo alcuni giorni senza notizie, sua madre, Stella Carlotto, dà inizio ad una ricerca senza fine. La prima risposta che riceve conferma che si trova « detenuta » in uno dei campi di concentramento ma che potrebbe essere riconosciuta come tale solo dietro il pagamento di un riscatto di 30.000 dollari. Anche se i Carlotto riescono a mettere insieme parte di quella cifra, non avranno più notizie da parte dei sequestratori. Il 31 di dicembre di quello stesso anno ricevono una lettera anonima di qualcuno che afferma di essere stato in un campo di concentramento insieme a Laura e al suo compagno. Qualche mese dopo, nell'aprile 1978, una signora, rispettando la promessa che aveva fatto a Laura durante i 20 giorni in cui era stata desaparecida, *riferisce al padre che sua figlia è effettivamente incinta e che il bambino sarebbe nato a giugno. Laura sospetta che il figlio verrà consegnato all'orfanotrofio di* La Plata, *ma la nonna che in seguito vi si recherà non riuscirà ad averne notizia.*

A metà luglio Stella presenta un ricorso di habeas corpus *nel quale denuncia la detenzione della figlia Laura e la scomparsa del nipote. Poco dopo forma l'organizzazione delle nonne dei « desapa-*

recidos », Abuelas de Plaza de Mayo *che ancora oggi presiede. Alla fine del 1980 Stella si riunisce in Brasile con i Córdoba, una coppia che era stata detenuta nel campo di concentramento di* La Cacha. *Affermano di aver riconosciuto Laura da una fotografia e che questa era stata « trasferita » (i trasferimenti erano senza ritorno) nell'agosto del 1980. Raccontano che Laura Carlotto era stata detenuta il 26 novembre 1977 e, insieme al suo compagno, portata nel campo di concentramento di* La Cacha. *È qui che quest'uomo, ancor oggi senza nome, dopo pochi giorni verrà fucilato. Sempre secondo la testimonianza dei Córdoba, il 26 giugno Laura avrebbe dato alla luce un bambino che dopo cinque ore le sarebbe stato tolto e che non avrebbe mai più rivisto. Il 24 agosto dell'80 i carcerieri ordinarono a Laura di prepararsi a partire per essere giudicata da un tribunale militare. Quando vede che la portano insieme a un ragazzo (Pedro Luis Mazzochi) dice: « questi ci fanno secchi ». Laura non è stata mai più vista.*

Argentina. 2. Il caso Mazzochi

L'11 luglio 1977 Pedro Luis Mazzochi, di 26 anni, studente di geologia di La Plata esce da casa dei suoi genitori dove era andato in visita, per recarsi alla Base Aerea di Tandil dove faceva il servizio militare. Anche se la caserma non era lontana, Mazzochi arriva quattro giorni dopo in condizioni fisiche disastrose. Afferma di essere stato sequestrato da tre persone con il volto coperto, che lo avevano portato in un luogo dove era stato imbavagliato e torturato. Una notte Mazzochi riesce a scappare. Una volta libero decide di tornare in caserma. Il 18 luglio i genitori gli fanno visita nell'ambulatorio militare dove è sottoposto a vigilianza in quanto, nel frattempo, è stata aperta una causa nei suoi confronti per tentata diserzione. Il giorno dopo viene modificato il capo d'accusa e Mazzochi è accusato di « sovversione e delitti contro l'ordine costituzionale ». Secondo un dossier della Polizia di quei giorni risulta incensurato anche se gli si attribuisce qualche attività politica all'interno dell'Università. Appena guarito viene rinchiuso in un carcere militare, per tornare il 25 luglio in infermeria con un principio di bronchite. È lì che il 29 luglio i genitori lo vedono per l'ultima volta. Il giorno dopo scompare. La versione ufficiale sostiene che è fuggito dalla finestra. Quella stessa notte i genitori ricevono la visita di una persona che chiede denaro e vestiti per Pedro Luis. Qualche giorno dopo arriva una strana lettera del figlio che dice che potranno vedersi soltanto dopo il trionfo della rivoluzione.

Solo nel 1986 un testimone del processo ai militari argentini per violazione dei diritti umani riesce a ricomporre il mosaico. Juan Carlos Guarino, sopravvissuto al campo di concentramento di La Cacha *dirà di aver conosciuto Mazzochi, soprannominato « il fuggitivo » perché scappato al sequestro e ritornato in caserma. Il testimone conferma che dopo essere stato obbligato a scrivere una lettera ai genitori, Mazzocchi era stato ucciso insieme a Laura Carlotto. Un processo a carico della giustizia argentina ha ordinato la riesumazione della salma, ed ha permesso l'11 novembre 1988 l'identificazione delle sue ossa e la sepoltura nella tomba di famiglia.*

CLAUDIO TOGNONATO

Elezioni europee: elezioni di scarsa importanza?

Elezioni europee come « second order elections »? Se ne è discusso al V Convegno Internazionale della Società Italiana di Studi Elettorali svoltosi a Pavia dal 6 all'8 ottobre 1994, intitolato alle elezioni del Parlamento Europeo 1979-94.

Il convegno si è articolato in tre giornate di studio in cui si sono succedute le relazioni di studiosi italiani e stranieri, e lavori tematici, di gruppo. I lavori si sono conclusi con una tavola rotonda dal titolo « Da elettori europei a cittadini europei » cui hanno partecipato i professori Cesare Merlini ed Enrico Vinci, il giornalista economico Ferruccio De Bortoli e l'ex ambasciatore Sergio Romano; moderatore, Arrigo Levi.

Sia le relazioni che i gruppi di lavoro hanno discusso soprattutto la possibilità di definire ancora oggi le elezioni europee come elezioni di second order, *dove il riferimento è al noto studio pubblicato nel 1980 da Karlheinz Reif e Hermann Schmitt (*Nine second-order national elections: a conceptual framework for the analisys of European elections results*) nel quale, per le caratteristiche riscontrate (bassi livelli di partecipazione, percentuale maggiore di voti nulli, penalizzazione delle forze di governo, maggiore possibilità di successo per i partiti minori), si ponevano le elezioni europee su un piano diverso rispetto a quelle nazionali. Elezioni di « first order » venivano considerate quelle per il Parlamento nazionale, in un sistema parlamentare, e quelle del Presidente, in un sistema presidenziale. Su un altro livello, il « second order » appunto, erano poste le elezioni europee assieme, a seconda dei contesti, alle elezioni suppletive, alle municipali, a quelle regionali e di una eventuale seconda Camera.*

Gianni Riccamboni (Università di Padova) ha presentato un'a-

nalisi del risultato italiano, riscontrando in particolare alcuni elementi che sembrano confermare lo schema di Reif e Schmitt: basso livello di partecipazione e persistenza di temi nazionali nella campagna elettorale.

Hermann Schmitt (Università di Mannheim) ha riscontrato una maggiore conoscenza, da parte degli elettori, delle tematiche europee rispetto alle elezioni precedenti. Allo stesso tempo ha registrato una scarsa conoscenza delle posizioni dei partiti sui temi europei, in particolare proprio di quello prescelto per il voto. La maggioranza degli intervistati nel corso di un'inchiesta effettuata dopo il voto europeo del 12 giugno non sapeva infatti quali posizioni avesse il partito votato nei confronti dell'Europa e pochissimi conoscevano l'atteggiamento degli altri partiti nazionali. Questi elementi, secondo Schmitt, non fanno che confermare il modello di elezioni di « second order », anche all'indomani delle elezioni del giugno 1994.

Peter Lange (Duke University) ha sottolineato, nella sua relazione, il persistente scarso interesse mostrato nel tempo sia dai partiti, sia dai candidati, sia dagli elettori nei confronti della campagna elettorale europea. I temi proposti, infatti, hanno sempre rispecchiato fatti nazionali e, quando sono stati usati argomenti europei, essi sono serviti per sviare l'attenzione dai problemi nazionali.

Anche l'ultima tornata elettorale europea ha dimostrato che, secondo Lange, neanche ad un aumento delle funzioni e del ruolo istituzionale del Parlamento Europeo ha corrisposto una campagna elettorale più povera di argomenti nazionali, più centrata sulle tematiche europee. In termini di risultato effettivo, Lange ha supposto che una campagna più europeista potrebbe fornire un rendimento, in termini di voti al partito, minore. Ciò provocherebbe un circolo vizioso da cui sarebbe difficile uscire: basso rendimento di una campagna più europea, scarso incentivo per i candidati a interessarsi dell'Unione Europea e dei suoi temi, disinteresse degli elettori.

In generale, ha concluso Lange, le elezioni europee hanno avuto, per la classe politica, la valenza di un sondaggio per conoscere il comportamento dei cittadini in vista di appuntamenti elettorali nazionali. Antonio Agosta (Università di Urbino) ha affermato che le Europee '94 in Italia sono state « un'occasione di verifica della stabilità dei nuovi equilibri politici ». Le relazioni hanno dunque trovato un elemento in comune nella discussione critica della teoria di Reif e Schmitt.

Se questi sono i problemi sostanziali delle quattro consultazioni europee esistono problemi di natura formale che si pongono come causa e, allo stesso tempo, come effetto della natura diversa delle elezioni europee. Ci si riferisce alle funzioni del Parlamento Euro-

peo (in particolare al potere legislativo), al sistema elettorale e alla legislazione di contorno (giorno delle elezioni, età degli aventi diritto, incompatibilità dei membri, ecc.). Questi elementi non sono da sottovalutare nella comprensione del comportamento degli elettori. Fin quando i poteri del Parlamento Europeo non saranno più chiari e incisivi — anche se c'è chi ha sostenuto che esso ha già abbastanza poteri —, gli elettori, secondo molti interventi, non si recheranno alle urne per motivazioni europee.

La mancanza di uniformità dei sistemi elettorali nei diversi paesi introduce poi un altro problema: quello della reale rappresentanza delle nazioni nelle istituzioni comunitarie. L'argomento ha interessato la relazione di Roberto Barzanti (deputato europeo) che ha insistito sul problema dell'uniformità che non dovrebbe condurre tuttavia, a suo avviso, all'unità dei sistemi. La riluttanza di alcuni paesi (ad esempio la Gran Bretagna) a riflettere su questo argomento, dimostra come vi siano ancora molti « ostacoli soggettivi e di cultura politica » che si frappongono all'uniformità.

L'attività dei gruppi di lavoro si è articolata in quattro sezioni. I sistemi elettorali, la rappresentanza e le istituzioni europee sono stati i temi discussi dal gruppo coordinato da Fulco Lanchester (Università di Roma). Le caratteristiche differenziali del voto europeo e l'evoluzione storica dei suffragi al Parlamento comunitario hanno tenuto impegnati i gruppi coordinati rispettivamente da Mariarosa Cardia dell'Università di Cagliari e da Guido D'Agostino dell'Università di Napoli. Renato Mannheimer (Università di Genova) ha guidato il gruppo interessato ad un'analisi comparata dei comportamenti di voto.

Fra le molte comunicazioni vale la pena di ricordare quella di Michael Marsh (Trinity College, Dublino), che ha sottoposto a verifica statistica le condizioni, previste a suo tempo da Reif e Schmitt, per definire di second order le elezioni europee. L'analisi, condotta su tutte le elezioni europee succedutesi fino ad oggi, ha dimostrato come queste condizioni si trovino in misura sempre più limitata e come in conseguenza la definizione second order election appaia sempre meno adeguata. Partendo dalle penultime elezioni nazionali e studiando di conseguenza i risultati delle europee e delle successive nazionali, si è intravisto che le elezioni comunitarie rappresentano una « guida » verso le successive elezioni nazionali: ciò potrebbe dimostrare un salto di qualità della natura delle elezioni europee.

Ancora una volta comunque, nei gruppi di lavoro, uno dei fili conduttori è stato lo scarso interesse degli elettori a questo tipo di elezioni. E non a caso questa stessa tematica è stata rilevante in occasione della tavola rotonda moderata da Arrigo Levi. Questa volta,

però, la riflessione ha interessato l'integrazione economica e la politica estera condotta dal nuovo governo italiano, colpevole, secondo alcuni interventi di non avere formulato tematiche soddisfacenti riguardanti l'Unione Europea.

SABINA MANTERO

La memoria del futuro

Vorrei sottolineare come gli scenari del futuro siano caratterizzati, come sappiamo, da grandi problemi, fondamentalmente l'origine della vita, la struttura della materia, l'origine dell'universo, comprendere le intelligenze e riprodurle in macchine e così via, e contemporaneamente da tecnologie sempre più complesse che rientrano, fra l'altro in quella ideologia di un progresso inarrestabile di uno scientismo che avrà la meglio su tutte le paure. Sono tutti temi sui quali si è soffermata Carla Ravaioli, ma gli scenari del futuro sono affollati anche da rappresentazioni apocalittiche che dicono di gigantesche catastrofi, sfondo nel quale si consuma una probabile e terrifica fine dell'umanità. Si pensi, e non è che un esempio, alle immagini allucinate di day after *di Cernobil o di altri film nei quali trovano sbocco e una qualche forma di risoluzione, l'angoscia del futuro che sorga questo nostro tempo tormentato. Numerosissime tali rappresentazioni apocalittiche; esse globalmente considerate, costituiscono una variegata fenomenologia di alcune grandi paure che è dato ritrovare come costanti nella nostra storia. La specificità della singola rappresentazione è dettata dalla paura dominante di una determinata temperie culturale posto che l'esistenza dell'uomo è marcata da una costellazione di paure senza alcuna pretesa di sistematicità e tanto meno di esaustività. Ricorderò che nell'ultimo cinquantennio nel nostro paese sono stati delineati scenari catastrofici per la vittoria elettorale da parte dei comunisti nel '48, per invasioni di extraterrestri, per conflitti con armi nucleari, per disastri nucleari conseguenti a guasti di centrale, per inquinamenti, per distruzioni irreversibili di risorse naturali, per degrado ambientale, per invasione da parte del nostro paese da inarrestabili ondate migratorie, per perdita da parte del mondo e della vita di senso, per diffusione dell'AIDS. Ora procedendo a una rapida esemplificazione, molti ricordiamo ancora il manifesto democristiano nel quale un gigantesco barbaro ovviamente digrignante scavalcava distruggendola la cupola di San Pietro o i discorsi di leader che prevedevano i cavalli dei cosacchi che si dovevano abbeverare sempre a San Pietro. Ma anche*

quei film che ho citato, ma anche « Rapsodie d'agosto », « Verso la fine del mondo » o per disastri nucleari oppure in assenza di conflitto bellico, sindromi cinesi, Cernobil e così via. La tematica relativa a catastrofi naturali, a guasti atmosferici irreversibili o temuti tali, buco d'ozono, e inquinamento ecc. è talmente diffusa che essa oltre ad essere oggetto di una pubblicistica sempre più ampia, è presente in settori diversissimi, a volte apparentemente lontani da siffatta problematica. Ad esempio è sempre più frequente ritrovare nei fumetti storie legate all'inquinamento atmosferico: gli abitanti di Paperopoli sono gravati da nubi tossiche, Paperone grazie a qualche invenzione di Archimede riesce ad allontanare tali nubi ma la situazione si complica e si risolve dopo una serie di peripezie nelle quali risultano preziosi Qui, Quo, Qua che svolgono la funzione di aiutanti magici. Io comprendo la serietà di chi legge mentre sto facendo riferimento a una lettura infantile che solo qualche perverso adulto continua a fare scusandosi rispetto alla seriosità delle letture che invece deve caratterizzare il mondo adulto; comunque sono personaggi ampiamente presenti in questa pubblicazione che ha una vasta diffusione ufficiale e clandestina, perché l'ipotesi è che molti più adulti leggono Paperino di quanto dichiarino di leggere dal momento che siamo sempre troppo occupati a rileggere i classici o i testi che è doveroso conoscere, che rileggiamo per la prima volta quando stiamo per citarli. Ad ogni modo Qui Quo Qua, aiutanti magici, risolvono queste vicende e quindi poi si avvia la storia ad una felice conclusione. Ora se noi pensiamo alla rappresentazione del selvaggio, del barbaro, collocato, quando non direttamente nella ferinità, in uno stadio intermedio tra questo e l'umanità rappresentata esaustivamente dal soggetto giudicante dai suoi simili per razza, chiesa, classe, religione, sesso, rappresentazione dell'altro, che ha caratteristiche di negatività fin dalle grandi scoperte geografiche, nelle prime immagini prima ancora che venisse rappresentato l'altro è sempre inferiore perché deve confermare l'immagine della indiscussa superiorità del soggetto conoscente che è anche soggetto giudicante. Ma pensiamo anche alle piaghe d'Egitto, alle pestilenze che hanno sovrastato altre epoche. Ci rendiamo conto che le paure erano sostanzialmente analoghe anche se i loro sbocchi declinavano nomi diversi; potremmo procedere ad un'analisi particolareggiata dei tratti comuni tra le antiche paure e quelle che tramano le nostre giornate, ma basti qui aver rilevato la loro sostanziale analogia. Le visioni apocalittiche riguardano esplicitamente il nostro futuro ma esse rappresentano in effetti lo specchio del nostro presente con tutto il suo carico delle sue attuali angosce, dei suoi attuali timori, delle sue attuali inquietudini. In questa prospettiva è legittimo dunque afferma-

re che il futuro è il presente, ma come costruiamo queste visioni apocalittiche, attraverso quali modalità riusciamo ad attuare questa anticipazione di un futuro temuto? Noi proiettiamo nel tempo futuro con maggiore, minore o nulla sensibilità, ma comunque proiettiamo nel tempo futuro che andiamo così a delineare, a modellare le nostre esperienze, siano esse vissute o fantasmatizzate, concretamente attuate o immaginate, a partire dalle condizioni date non diversamente dai sogni che sono costruiti con i materiali della vita diurna anche se organizzati in uno schema onirico; gli scenari apocalittici sono costruiti con materiali del nostro vissuto, realistico e simbolico, esperenziale e fantasmatico, quindi con materiali che appartengono al nostro passato. In questa prospettiva è legittimo dunque affermare che il futuro è il passato ma abbiamo appena sottolineato anche che il futuro è presente. Ora non diversamente dai sogni che sono appunto costruiti con questi materiali a vita diurna, a me sembra si possa sostenere che gli scenari apocalittici sono costruiti con materiali del nostro passato e quindi che il futuro è il passato; avendo appena sostenuto che il futuro è il presente non è del tutto infondato quindi sottolineare che futuro, presente e passato coincidono; ma tale unificazione temporale non era stata intuita anche in epoche lontane quando un pensatore (certo che è desueto citare Agostino) poneva il tempo come distensio animi*? In epoca contemporanea Levinas ha sottolineato come il tempo sia l'altro, come l'esperienza del tempo non può che articolarsi come sperimentazione dell'alterità, percorribilità di essa a partire dalla soggettività. Ferrarotti nel corso di una serie di colloqui sul tempo che stanno per essere pubblicati in un volume a cura di Laura Faranda e mia, ha sottolineato che la memoria salva il soggetto dalla precarietà fluttuante, gli dà consapevolezza e coscienza, noi siamo ciò che ricordiamo di essere stati, siamo nel presente ma il presente è il nodo dialettico tra passato e futuro, il passato non passa mai, il presente è già avvenire che a sua volta rifluisce nel passato, passato presente e avvenire appaiono come suddivisioni schematiche, essi non esistono in quanto tali, esiste semmai una compresenza evocativa di tempi molteplici e incrociati. Il tempo siamo noi, il tempo è la nostra stessa vita, forse, come abbiamo avuto modo di sottolineare in altra sede il tempo è appunto il rapporto io-altro, è la tensione dialogica, il trascendimento della datità, dell'esperienza nella significanza del rapporto del soggetto con il mondo. Ma si può anche verificare che si reagisca ad una realtà desolata contrapponendole un nuovo non altrimenti caratterizzato, mero vuoto, assenza che contrasta l'assenza del presente svuotato di significato. È una possibilità che Ernesto De Martino ha lucidamente sottolineato nei suoi appunti preparatori per*

la sua progettata opera sulle apocalisse psicopatologiche e culturali. Fuga dal mondo banale, il mondo come indefinibile, come vuoto, contrapposto alla desolazione del reale, trascendenza vuota, irritazione contro il banale, il tradizionale, deformazione del banale nel bizzarro, nella fusione dello spaventoso col pazzesco, l'assurdo come grottesco, in cui l'idealità si scontra con il diabolico in cui il caotico si palesa come ironia interna all'ideale. L'etnologo napoletano rileva a proposito delle opere di Kafka, le immagini di un mondo svuotato di senso, reso un inferno senza speranza, l'oscurarsi dei segni del divino nel mondo, l'isolamento e la rinuncia agli impegni sociali fondamentali, la nostalgia della vita trasfigurata in un valore eterno, il tremendum *dei segni e riflettendo su Camus, De Martino sottolinea come « Lo straniero » voglia ispirarsi al sentimento dell'assurdo, esso è il romanzo del* decalage, *del divorzio, dello sfalsamento, l'assurdità come troppo poco, stranezza-assurdità, estraneità, descrittivismo ironico, teatralità, artificialità, fatticità, contingenza, meccanicità, disordine meccanico, insignificanza, così come in Kafka predomina invece l'assurdità del troppo dei segni e delle allusioni di cui l'universo è carico senza che noi possiamo comprenderli e che sono ambigui, cifrati, inquietanti. De Martino riprende dal mito di Sisifo del saggista francese quelle frasi di Camus, secondo le quali anche gli uomini secernano dell'inumano in certe ore di lucidità: l'aspetto meccanico dei loro gesti, le pantomime prive di senso rendono stupido tutto ciò che li circonda. Un uomo parla al telefono dietro il vetro di una cabina, non lo si sente ma se ne vede la mimica senza significato, ci si domanda perché vive. Camus, commenta De Martino, inserisce tra i personaggi di cui parla il lettore una cabina vetrata; ne risulta una trasparenza alle cose e un'opacità di significato, ecco il descrittivismo ironico, qualcosa di simile tranne, s'intende, l'intenzione del descrittivismo degli etnologi dell'epoca positivista che descrivevano minutamente fatti del costume primitivo e ne ottenevano un'immagine involontariamente ridicola. Fatto salvo tutta l'auto-ritenuta scientificità di un descrittivismo che crede di ridurre l'altro ai suoi parametri descrittivi, secondo categorie stabilite dalla cultura giudicante, come i gesti tecnici del nuotare ripetuti però da chi è fuori dell'acqua. La perdita di senso è di fatto distruzione del mondo, sua disintegrazione in maniera non dissimile dalle reiterate esplosioni che chiudono emblematicamente* Zabrinski point. *L'insieme delle visioni apocalittiche rappresenta anche ciò che noi non vogliamo si verifichi; realtà, eventi, situazioni che tratteggiamo spesso con ricchezza di dettagli, con tutta la carica di orrore e spavento, che sono capaci di suscitare proprio perché speriamo che non si verifichino e ciò non tanto per un'attesa fideistica per*

cui ingenuamente, qualunquisticamente, alla fine tutto si aggiusta, o qualcosa si troverà ma proprio per evitare che gli scenari che abbiamo prefigurati si applichino nel tempo a venire. Vorremmo in esse reazioni e atteggiamenti atti a produrre segni, scenari di segno radicalmente diverso e allora i nostri scenari apocalittici di un futuro greve di paura rappresentano secondo questa prospettiva anche un mezzo per incidere sul presente, modalità di una articolata strategia pedagogica. Essi sono, sotto questo riguardo, il protocollo delle nostre speranze, non solo dicono le nostre angosce, dicono anche in filigrana, per converso, per trasparenza le nostre speranze, l'affermazione trionfante o sommessa della ineludibilità dell'azione umana che comunque trascende e non può non trascendere il dato in valore. Ho citato più volte De Martino ed ecco una ulteriore citazione demartiniana che ritengo concludere queste mie divagazioni sul futuro. Può finire il mondo? Questa domanda nella misura in cui è dominata dal terrore della fine, costituisce uno dei prodotti estremi della alienazione e quando diventa esperienza della fine del mondo si confonde con l'esperienza dello schizofrenico; può finire il mondo? Chi così chiede e vaga con il suo terrore di congettura in congettura, proprio con ciò pone il finire del mondo, si immette nel corso del finire e non si trattiene più in nessun nuovo inizio, corre al termine, sottraendosi all'unico compito che spetta all'uomo, quello cioè di essere l'Atlante che col suo sforzo sostiene il mondo e sa di sostenerlo. Certo il mondo può finire, ma che finisca è affar suo perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L'uomo non può che recitare questa parte, combattendo di volta in volta fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo per essere fecondo deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta.

LUIGI LOMBARDI SATRIANI

Formazione femminile e azioni positive: la pari opportunità e soggettività della società post-industriale

Il ruolo e l'inserimento sociale della donna, negli ultimi decenni, è profondamente mutato e investe gli spazi e i settori più diversi (anche quelli fino a non molto tempo fa considerati di dominio prettamente maschile) nella nostra società. Il cammino verso una ovvia

e indiscutibile (ma non per tutti!) condizione di parità e di pari opportunità nel mondo del lavoro, difficile e in più occasioni contrastato, non può dirsi comunque, ancora oggi, del tutto compiuto e realizzato: sono molti e diversi, infatti, nella sfera familiare come nei posti di lavoro, i conflitti individuali che impegnano le donne sul fronte del riconoscimento di una parità effettiva ormai formalmente ratificata dal diritto.

*In effetti, l'« uguaglianza giuridica » fra uomini e donne, prevista nel dettato e nello spirito dell'art. 3 della Costituzione, non si limita all'affermazione di soli diritti formali, ma si preoccupa altresì di rimuovere gli « ostacoli concreti » che si frappongono al loro godimento. Senza dubbio, poi, la Legge 125 del 1991 sulle azioni positive nel lavoro dipendente (conosciuta come legge sulle pari opportunità) e la 215 del 1991 per le donne imprenditrici, dimostrano l'effettiva sensibilità che il diritto manifesta per le concrete situazioni di lavoro della donna e per la promozione di un recupero delle diseguaglianze esistenti. D'altronde è noto che le leggi non sono spesso rispettate se non addirittura inattuate: sta di fatto che ancora sussistono, per le donne, notevoli difficoltà di inserimento nel mercato del lavoro, soprattutto nel settore privato, dove le aziende preferiscono assumere lavoratori di sesso maschile piuttosto che donne peraltro dotate di ottimi requisiti e di adeguata qualificazione. È allora significativo, come ha sottolineato Tina Anselmi nel suo intervento al convegno riportato in questo volume (*MARIA CATERINA FEDERICI, *a cura di,* Formazione femminile e azioni positive. La pari opportunità e soggettività della società, *Centro Stampa dell'Università degli Studi di Perugia, 1994, pp. 11-16. Il convegno si è tenuto nel dicembre '93) che il dibattito sulla pari opportunità « si collochi oggi in un momento di difficoltà per la donna, sia in relazione ai processi di trasformazione dell'apparato produttivo del nostro paese, sia perché si coglie, come in altri paesi, un ritorno a vecchie culture che possono far retrocedere complessivamente la condizione della donna in Italia ». È importante pertanto, e non retorico, riaffermare oggi il diritto-dovere della donna di esserci nella vita economica, sociale e politica del nostro paese, ed è importante quindi un convegno che, come ha ricordato Silvia Costa nel suo intervento introduttivo (pp. 3-6), « si propone di fare il punto non solo sulle questioni teoriche, ma anche sulle proposte per una migliore gestione delle politiche della parità ».*

Dunque un convegno dove la riflessione e il dibattito si concentrano sul tema del rapporto fra la formazione femminile e le azioni positive atte a promuovere condizioni di pari opportunità che consentano una nuova soggettività delle donne e degli uomini nella no-

stra società post-industriale (e come aggiunge l'on. Costa, « post-ideologica ») e che non si propone, come ha scritto la curatrice del volume M. Caterina Federici, « di parlare di "promozione della donna" bensì di affrontare i lati positivi e contraddittori della cosiddetta identità femminile a partire dal tema della pari dignità » (Quis ferat uxorem cui constant omnia?, *pp. 19-28). In tal senso, continua la Federici, « esso può creare uno spazio alla differenza, ad ogni differenza, richiamando la necessità di garanzie convenzionali come espressioni e strumenti di vigilanza contro il predominio ». Ciò che comunque caratterizza e accomuna (pur nella diversità dei rispettivi approcci) gran parte dei brevi saggi contenuti in questo volume, è la costante attenzione che gli autori rivolgono alla dimensione culturale del problema dibattuto. Di qui l'accento si sposta su una "cultura della pari opportunità" (cultura della "somiglianza" pur nel fondamentale riconoscimento delle differenze), contesto essenziale in cui il senso delle azioni positive — ovvero quegli interventi legislativi "promozionali", diretti esclusivamente alle donne e finalizzati a valorizzarne le capacità professionali per creare uguaglianza di opportunità tra lavoratori e lavoratrici nonché mirati ad eliminare le disparità di fatto (nella formazione professionale, nell'accesso al lavoro, negli avanzamenti di carriera ecc.) e a favorire o predisporre condizioni di lavoro non discriminatorie — assume l'aspetto di una "filosofia" (non sempre recepita dalla legge) attraverso cui creare condizioni effettive di parità in tutti i segmenti del sociale.*

Il discorso sulle « pari opportunità » presuppone dunque la riflessione sul carattere culturale di differenti atteggiamenti, riconducibili, più o meno schematicamente, all'universo del maschile o del femminile. Del resto, sono proprio i fattori culturali gli agenti principali che, insieme a quelli economici e politici, incidono con forza maggiore sul miglioramento delle condizioni lavorative della donna e, in linea generale, sul raggiungimento di un maggior equilibrio tra le condizioni di vita e di lavoro di uomini e donne. Ma riconoscere una "cultura della pari opportunità" significa anche riconoscere, nello specifico, una "cultura femminile", non riconducibile interamente ai soli paradigmi pragmatici — e allo stesso modo euristici — che informano i modelli culturali maschili, e di conseguenza, le strutture del mondo del lavoro.

Nel saggio di Anna Maria Curcio (Nuovi stili e vecchi modelli: per un'altra identità, *pp. 71-75) oggetto di analisi è proprio la « storia della cultura femminile » nella società contemporanea. Nella « ricostruzione* ipotetica *» della storia degli ultimi decenni della cultura femminile — per la quale l'autrice si è servita, in senso analogico, di un paradigma descrittivo insolito, ovvero la teoria Vebleniana*

dell'emulazione (in tal senso, come ella scrive, « si è considerato il metodo comparativo quale strumento euristico, atto a fornire analogie e metafore che servono da quadro di riferimento per un lavoro di descrizione ed analisi della realtà attuale ») — si evidenzia il superamento di un'« età selvaggia » (il femminismo di inizio secolo) e di un'« età barbarica » (periodo del grande *femminismo e della ricerca* emulativa *di una identità, « scambiata troppo spesso per emulazione »). Così, « se per la cultura femminile è tramontata l'era barbarica, dominata dalla ricerca di emulazione, è giunta l'era pacifica ed operosa di un'identità altra, non nuova, ma ricca di* alterità, *cioè di luci ed ombre, diversità di tradizioni e comportamenti, una identità che, come la virtù per Aristotele non è sufficiente conoscere, ma si deve cercare di possedere e mettere in pratica, ispiratrice di affermazione ma anche di negazione, di realismo e pragmatismo, ma anche di fantasia, illusione e sogno ».*

*Comprendere il valore storico di una « cultura femminile » significa anche riconoscere il fondamentale contributo che questa, negli ultimi tempi, ha apportato nel mondo del lavoro, o meglio, significa oltre tutto valutare, per usare l'espressione di Maria Pia Camusi (*Formazione femminile e azioni positive: le pari opportunità e soggettività della società post-industriale, *pp. 39-45), « l'influenza che ha avuto la femminilizzazione sulla cultura del lavoro complessiva ». Di qui il saggio di Maria Luisa Maniscalco (*Principio del denaro e soggettività femminile, *pp. 157-162) che bene sottolinea l'emergenza culturale della soggettività femminile, al centro di una delle logiche fondamentali della cultura moderna: la logica del denaro. La donna che nel passato fu, secondo la definizione di Simmel, « la grande assente dal principio del denaro », è ora partecipe di quella cultura che ha reso spesso gli attori strumenti passivi della logica astraente, razionalizzante e « raffreddante » del puro calcolo. Ma in effetti le donne, pur essendo ormai attori a pieno titolo nel mercato del lavoro remunerato e professionale — anche se non ancora in condizione di reale parità — per lo più, come ha evidenziato Maria Luisa Maniscalco, « non si sono limitate a risolvere il processo di emancipazione nella mera e passiva assimilazione dei modelli maschili; esse non si sono mobilitate al fine di "diventare un uomo borghese", come paventava Fromm negli anni trenta, ma si sono espresse e vanno esprimendosi anche contro quel culto dell'azione fine a se stessa e della produzione dei beni come indicatore fondamentale del processo di civilizzazione ». In altri termini le donne, testimoniando con la loro pratica la possibilità di unire saldamente l'agire economico e la morale (quest'ultima intesa dall'autrice come « cura degli altri e salvaguardia dei rapporti »), esplicano in pieno*

una « situazione sociale di resistenza » ai modelli culturali prevalenti e manifestano una soggettività che induce al ripensamento di alcuni cardini della modernità. Dunque non ha torto Fabio D'Andrea quando dichiara che « dietro al problema delle pari opportunità si nasconde una questione ben più radicale, per la quale l'intero discorso delle azioni positive appare, in ultima analisi, fuorviante: l'incontro-scontro tra due modi diversi di concepire la vita ed il mondo » (Maschile e femminile: princìpi differenti e complementari, *pp. 181-188). In tal senso, secondo l'autore, tenendo presente che il mondo del lavoro si presenta come una struttura irrimediabilmente connotata in senso maschile, la rivendicazione di pari opportunità deve essere intesa come una mossa tattica di breve periodo, « un necessario compromesso con le esigenze materiali di vita ». Sullo stesso tasto, per certi versi, insiste l'intervento di Costantino Cipolla e Roberta Furlotti: il presupposto di un'indagine sul rapporto tra la donna e il proprio lavoro, il suo grado di investimento e di soddisfazione si riscontra in quell'universo della produzione, le cui regole, le cui strutture di relazione si sono storicamente e socialmente contrapposte alla dimensione del femminile* (Strategie emancipative femminili tra occupazione e inoccupazione, *pp. 121-155). Di qui la conseguente riflessione: « sono ormai pienamente visibili sul piano occupazionale gli effetti di una crisi economica che penalizza soprattutto le donne e sembra mettere in crisi quanto conquistato, ricollocando socialmente il lavoro femminile per il mercato nell'area dell'accessorio, del "sacrificabile", ridefinendolo ancora una volta come elemento di "compensazione" del mercato, per sua natura flessibile e ricomponibile a seconda delle esigenze storiche ». L'esame critico del contesto culturale attraverso il quale si ispessisce il dibattito sulla « formazione femminile e azioni positive » si riscontra anche alla base degli studi di chi, come Giuseppe Bianchi, pensa che « il problema delle pari opportunità va collocato all'interno di un processo storico di emancipazione dei segmenti più deboli della forza lavoro nella società industriale, con contenuti che sono andati evolvendo con il crescere del livello di sviluppo e di maturità degli assetti economici e sociali »* (Impresa e pari opportunità: riconsiderazioni e prospettive, *pp. 47-50).*

Nel discorso sulle « pari opportunità » diventa dunque centrale il concetto di « parità »: non casualmente usato, come sottolinea Massimo Corsale, al posto di quello di « eguaglianza » (Dalla (dis)eguaglianza alla differenza e ritorno, *pp. 113-120). Troppe e troppo rilevnati le differenze tra i generi maschile e femminile perché si possa correttamente parlare di eguaglianza. La parità invece, scrive ancora Corsale, « permette di rimandare a un concetto di equi-*

valenza tra realtà differenti: e questo sembra adeguarsi assai meglio alla situazione effettiva ».

Ma fino a che punto è corretto adottare — semanticamente, nonché epistemologicamente e normativamente — la prospettiva della differenza nell'analisi della soggettività femminile? Una posizione critica, « anzi fortemente critica », nei confronti del « cosiddetto pensiero della differenza sessuale » è quella che dichiaratamente assume Simona Andrini nel saggio L'indifferenza della differenza *(pp. 59-60). L'intento è di palesare, afferma l'autrice, « gli effetti sociali negativi che questo determina sulla legislazione e dunque sulla società. Primo fra tutti, il più dannoso, la radicale desostanzializzazione dei problemi reali della donna, lo slittamento da problemi reali a problemi fittizi e la progressiva astrazione (separatismo strategico) dal contesto sociale ». Di qui Simona Andrini, attraverso un duplice percorso, epistemologico e normativo, ricostruisce analiticamente i paradossi, manifesti tra l'altro nella « progressiva auto-valutazione di senso » e nel « grande rumore sulla politica dei diritti », di una ideologia della differenza che proprio nei confronti del suo stesso oggetto — la donna appunto — esprime un'indifferenza radicale. Ecco pertanto le ragioni della critica: queste risiedono « nel fatto che, a causa (e in nome) di un "separatismo strategico", pur molto parlando dei problemi della donna, questa prospettiva non si è mai disposta a confrontarsi con i problemi reali che investono la donna: disoccupazione, conversione dello stato sociale, concorrenza del lavoro femminile a basso costo, ristrutturazione degli orari non solo di lavoro ma ad esempio anche dei negozi, riforma della scuola (settore tra i più femminilizzati) ecc. Viceversa, investe tutto in una visibilità per la visibilità, inseguendo più una politica dell'immagine che una politica del lavoro. Di qui la desostanzializzazione dei problemi reali e dunque l'accusa di indifferenza rispetto ad essi ». L'approfondimento del tema delle « azioni positive » nei diversi contesti e processi culturali, vivo nelle differenti prospettive analitiche di tipo sociologico, epistemologico e giuridico, fa da preludio anche al ricco e proficuo dibattito concentrato prevalentemente sulla dimensione normativa delle tematiche discusse.*

*Uno sguardo più attento alle problematiche riguardanti la dimensione legislativa italiana e straniera circa le politiche sulle « pari opportunità », è quello di Gloria Pirzio Ammassari (*Le azioni positive per le pari opportunità nella pubblica amministrazione, *pp. 29-37), Edda Orsi (*Legge 125 e pari opportunità, *pp. 169-19) e Cecilia Cristofori (*Uguaglianza e differenza: dall'opposizione alla relazione dei paradigmi, *pp. 107-112), nei cui saggi tra l'altro si evidenzia, pur nella diversità dei rispettivi approcci, un lucido esame critico, pun-*

tuale e dettagliato, della Legge 125/1991 e dei suoi campi di applicazione.

*I saggi di Alda Grecchi (*Ha ancora un senso parlare di pari opportunità in un clima di grave recessione come l'attuale?, *pp. 51-54), di Aurora Bioli (*Una testimonianza d'impresa: l'esperienza Nestlè, *pp. 55-58) e Fabio Ferrucci (*Formazione femminile e azioni positive: le pari opportunità e soggettività nella società post-industriale, *pp. 77-105), testimoniano invece, in modo più esplicito, una particolare attenzione alla ricerca empirica in relazione all'universo dell'occupazione e della formazione femminile.*

*La stessa attenzione si riscontra nei contributi di Anna Fusco Di Ravello (*Lavorare al femminile: le dipendenti del comune di Roma, *pp. 163-168) e di Alessandra Mozetic (*Le pari opportunità nel sistema scolastico italiano, *pp. 189-194). Nel primo il tema del lavoro nel terziario (e in particolare nell'ambito della pubblica amministrazione) si pone come un « osservatorio privilegiato » per analizzare le problematiche dell'occupazione femminile; nel secondo la scuola si prospetta come il « luogo privilegiato » per sviluppare una cultura delle pari opportunità che superi finalmente ogni discriminazione tra uomo e donna.*

Dunque un volume questo, ricco di spunti teorici, di rilievi analitici e di proposte pratiche, che nel confronto dei diversi punti di vista fa della complessità un valore essenziale al dialogo e al superamento dell'ideologia della « lotta tra i sessi ». Ecco il punto: il dibattito su una questione importante e ancora attuale nella nostra « società civile », quale è appunto quella relativa a un'effettiva politica delle « pari opportunità », non investe solo il problema dell'adozione di una adeguata strategia a livello normativo, ma evidenzia anche l'esigenza sociale di un necessario e quanto mai urgente processo di rinnovamento culturale che riguarda tanto le donne (considerate non più, come ha sottolineato l'on. Tina Anselmi, una « specie da proteggere ») quanto gli uomini.

Il carattere innovativo dei diversi approcci scientifici e delle problematiche discusse in questo lavoro è stato altresì evidenziato nel dibattito inerente al Seminario di studi « Quale formazione femminile per la società post-industriale » *a partire dalle relazioni degli Atti del Convegno* « Formazione femminile e azioni positive: la pari opportunità e soggettività della società post-industriale », *tenutosi il giorno 26 gennaio dell'anno corrente presso il Palazzo Baldassini, Fondazione Luigi Sturzo, presieduto da V. Cesareo al quale hanno partecipato tra gli altri il Giudice della Corte Costituzionale, A. Baldassarre, A. Bixio, G. Conti Odori-*

sio, l'on. S. Costa, S. Maffettone e la vice presidente della Commissione per le « pari opportunità » presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri, S. Soggiu.

TITO MARCI

La memoria storica e la speranza di una condanna esemplare

I dittatori argentini verranno condannati dalla magistratura italiana? Gli avvocati Giancarlo Maniga e Marcello Gentili, che rappresentano le famiglie di 88 connazionali desaparecidos *durante l'ultimo governo militare (1976-1983), hanno reso conto, durante una prima conferenza stampa tenuta nei locali della* Lega per i diritti e la liberazione dei popoli *di Milano, e una seconda nel Campidoglio, a Roma, dei risultati della trasferta in Argentina dei magistrati alla ricerca di una giustizia che tarda ad essere applicata.*

Il Pubblico Ministero Antonio Marino e il Giudice Antonio Cappiello che, secondo gli accordi di cooperazione in materia giudiziaria firmati tra Italia e Argentina, avevano chiesto e ottenuto l'autorizzazione per ricevere testimonianze nel locale Palazzo di Giustizia, una volta giunti a Buenos Aires si sono visti negare tale diritto. Il presidente Menem ha considerato chiuso per decreto il capitolo desaperecidos *e ha sostenuto che « La presenza di un* paio *di giudici italiani a Buenos Aires non ha ragione di essere. Qui c'è una sentenza passata in giudicato ». Ma anche se l'ambasciatore italiano Giuseppe Maria Borga è intervenuto in difesa dei propri magistrati negando qualsiasi interferenza del nostro paese in Argentina, le porte del Palazzo di Giustizia sono rimaste chiuse. Il pesante intervento del Potere Esecutivo sulla Giustizia ha innescato una serie di formali conflitti di competenza. Per fortuna questa volta i magistrati italiani non si sono fermati di fronte alle porte chiuse dei Tribunali di Buenos Aires e hanno messo agli atti le decine di testimonianze, raccolte in sede consolare dai due avvocati di parte, Giancarlo Maniga e Marcello Gentili.*

Il trauma violento che ha subito la società argentina durante l'ultima dittatura e il forte potere che ha conservato la cupola militare, hanno fatto sì che i governi democratici che si sono susseguiti (sia quello di Alfonsín, che quello di Menem) abbiamo tentato in tutti i modi la strada dell'oblio.

Nel 1983 Alfonsín assume la presidenza e crea la Comisión nacional sobre desaparición de las personas *(CONADEP) incaricata d'investigare il terrorismo di Stato. Il lavoro di questa Commissione*

diventa smisurato con la raccolta di migliaia di testimonianze. La Commissione conclude i lavori con la presentazione di un resoconto intitolato Nunca más *(Mai più), un'analisi delle violazioni dei diritti umani durante il Processo militare, ciò che il suo stesso presidente, lo scrittore Ernesto Sábato, chiama « una vera e propria galleria dell'orrore ».*

La gente resta sconvolta di fronte ai racconti dei superstiti, ai campi di concentramento, alle cremazioni, alle mutilazioni, al ritrovamento di cimiteri clandestini e di tombe anonime. Un'aria da brivido, da incubo invade il paese.

Si apre così il processo ai responsabili della repressione durante il governo militare che si concluderà con una sentenza mite che scontenta tutti. I pochi di cui si è potuto accertare la colpevolezza dovranno scontare la pena in una speciale prigione militare, che tutto è tranne una prigione.

Nel dicembre del 1986 si sancisce la Ley de Punto final, *che mette fine ai processi contro le forze repressive, stabilendo che dopo una certa data non si possono iniziare nuove cause.*

Come se questa arbitrarietà giuridica non bastasse sei mesi dopo si proclama la Ley de obediencia debida *per la quale i militari incaricati materialmente della repressione, avendo il dovere di obbedire ai propri superiori, verranno scagionati da ogni responsabilità. L'operazione è stata completata dal governo Menem con un indulto grazie al quale i pochi militari giudicati colpevoli sono finalmente rilasciati.*

L'effetto di una eventuale condanna dei giudici italiani, anche senza il riconoscimento delle autorità argentine, facendo scattare un ordine di cattura internazionale, obbligherebbe gli ex comandanti e i loro complici a non lasciare il paese. Come è già nel caso di Alfredo Astiz, che non può mettere piede fuori dall'Argentina perché condannato dai tribunali parigini per la tortura e morte di due suore francesi.

Ma arrivare alla condanna non sarà facile. Subito dopo la trasferta dei nostri magistrati qualcuno ha fatto sparire dalla cassaforte del Palazzo di Giustizia in cui erano custoditi, i microfilm che costituivano l'unica documentazione ufficiale riconosciuta dagli stessi militari riguardo al sequestro e alla scomparsa di persone durante la dittatura.

Lasciando il paese, il giudice Cappiello ha accusato il governo argentino « d'impedire alla magistratura italiana l'adempimento delle convenzioni internazionali », per poi aggiungere, nel saluto alle organizzazioni di difesa dei diritti umani: « La comunità internazionale non deve dimenticare i delitti di lesa umanità perpetrati durante

il governo militare ». Staremo a vedere quanto è la quotazione in Borsa della memoria storica e dei crimini di lesa umanità e quanto i crescenti interessi commerciali del nostro paese in Argentina. È forse il caso, almeno questa volta, di non scivolare nella logica suicida del mercato.

CLAUDIO TOGNONATO

Giovani a Messina

Sono stati pubblicati i dati della ricerca « Savio 90 », sul fenomeno giovanile nella città di Messina (AA. VV., Giovani così a Messina. 1. I dati della ricerca « Savio '90 », *ITST, Messina, 1990). Negli anni precedenti sono state eseguite in Sicilia altre indagini: « Carcione '76 », « Emma '82 », « Urso '85 »; la presente è un segmento in aggiunta e messa a confronto con le altre. Scopo dello studio è di evidenziare il rapporto tra universo giovanile e strutture sociali, cioè gli atteggiamenti assunti nei confronti della famiglia, del lavoro, della scuola, del tempo libero, dell'emarginazione, della religione. Inoltre esso prende in esame i valori etici come sistemi di significato riferiti al senso da attribuire all'esistenza, le problematiche territoriali strettamente connesse alla città, le istituzioni rappresentate dal potere parlamentare e locale. La specifica progettualità dell'indagine prende forma e interesse quando vengono messe a confronto le categorie euristiche di frammentarietà, eccedenza di opportunità, cambio culturale, lotta per l'identità, che rappresentano rispettivamente molteplicità ed equità di circostanze, esubero delle occasioni, ricerca di nuovi valori, incongruenza tra personalità e società.*

Il resoconto complessivo dei dati, organizzato in modo sistematico, si presta ad una duplice lettura: settoriale o per aree tematiche; globale, se riferita ai valori significativi. Da una prima interpretazione si configura un mondo di giovani messinesi che considera la famiglia quale punto di riferimento e luogo privilegiato; il lavoro (nel rapporto con le eccedenze di opportunità) come un bene primario e una delle occasioni importanti per l'affermazione della propria identità. La religione (esaminata in relazione al cambiamento culturale) viene a configurarsi quale guida morale, ricerca dell'io, asse portante di credenze. Inoltre i giovani di Messina non nascondono la loro delusione e la scarsa credibilità, ai loro occhi, delle istituzioni, mentre esprimono il bisogno di comunicazione interpersonale, sensibilità al problema dell'emarginazione, insoddisfazione per le condizioni di vivibilità della città.

In sintesi, la ricerca delinea un mondo giovanile disorientato e incerto, che si muove tra la molteplicità dei valori e la struttura consolidata dagli adulti. L'effetto di tutto ciò è una mancanza di protagonismo anche se rimane presente nelle intenzioni un senso di prossimità, di fiducia per il futuro, di propensione ad un atteggiamento dialettico con la realtà.

La validità (e il senso) dell'indagine è da ricercare per analogia nella bivalenza tra l'io e il non-io della dialettica di Fichte, in quanto la realtà giovanile e la non-realtà societaria appartengono ad una situazione in continua ridefinizione, a causa della mancanza di precisi punti di riferimento.

MARCELLO GIUSEPPINI

Sul mercato del sesso

Giornalista, inviata di Noi Donne, *da anni la Tatafiore si occupa della prostituzione, ne segue le vicende. Si è guadagnata la stima e il rispetto di Carla Corso, di Pia Covre e di tante altre donne che fanno parte del Comitato per i diritti civili delle prostitute. Sempre ha tenuto aperto il dialogo.*

Gli esiti sono evidenti in un suo testo (Roberta Tatafiore, Sesso al lavoro, *Milano, Il Saggiatore, 1994, pp. 159) in cui si parla di mercato e di sesso: insieme, perché « il linguaggio della prostituzione coincide con il linguaggio del mercato. E il mercato... definisce merce, offerta, domanda, congiuntura... » (p. 9). Ne emerge un quadro, per noi che leggiamo, inedito. Apprendiamo, per iniziare, che « la tendenza a una diminuzione del lavoro si accompagna a un aumento del numero di donne che esercitano la prostituzione » (p. 11). Aumentano cioè, numericamente, le prostitute, diminuisce il numero delle prestazioni. Infatti « ... le condizioni sulla strada ormai sono queste: molte prestazioni a prezzi stracciati. Oppure prezzi stracciati e poche prestazioni. Il che è peggio » (p. 13). Un mercato del lavoro atipico, in cui negli ultimi dieci anni non si sono verificati aumenti, neppure nei settori di « lusso ». Un mercato in crisi a causa delle tante — facili — immissioni, della sovrabbondanza dell'offerta, della sua « bassa qualità » (la « marchetta semplice » appare decisamente inflazionata). Offerte quindi polverizzate, identità in crisi, manovalanza instabile e dequalificata: sono alcuni dei problemi che affliggono, oggi, il mercato.*

C'è comunque, oggi come ieri, chi sulle prostitute campa: specie poi su quelle straniere. Le nere, che di regola pagano a caro

prezzo il riscatto del passaporto; le slave, che « hanno i protettori sul collo praticamente senza fine ». Il testo ci porta a conoscere la situazione delle strade-canali olandesi, quella della Germania post '89, dove i bordelli sono consentiti e si ha una forte concentrazione delle offerte sessuali, con conseguente importanza del ruolo dei proprietari di immobili. Ci fornisce dati scientifici e riflessioni che vanno nel senso della pianificazione: sulla scorta degli studi di Albrecht Goeschel, di Rostov, noto esperto di « economia sessuale ». Riflessioni che, in Italia, appaiono paradossali: perché secondo lo studioso la prostituzione dovrebbe essere legalizzata e liberalizzata (o « detabuizzata »), cosicché domanda e offerta possano giocare a rincorrersi. Dovrebbe ancora, a suo avviso, essere liberalizzata la pubblicità sul sesso a pagamento; le prestazioni sessuali andrebbero poi inserite fra quelle rimborsabili dalle mutue, pubbliche e private. In conclusione lo studioso propone un ampliamento dell'offerta che tenga conto dei « desiderata » del mercato e, soprattutto, dell'elemento più ambito e più carente: « l'emozionalità ». Il « management delle emozioni », ci dice Goeschel, « è la parola chiave per progettare il futuro ». Tanto più che in Germania chi svolge questi « servizi alla persona » sono, soprattutto, commesse, assistenti sociali e infermiere e solo al 3° posto, prostitute.

Un fattore inedito, nuovo, nelle analisi sulla prostituzione, quello della emozionalità. Che qualcosa, in questo mercato, sia cambiato, è indubbio. Avanza oggi, ci ricorda la Tatafiore, « l'androgino moderno ». Avanzano le trans. L'autrice richiama, a questo proposito, un testo bello ma difficile da digerire scritto da Fernanda Faria de Albuquerque, con l'aiuto di Maurizio Jannelli. Lei, Fernanda, è una transessuale brasiliana, quindi una donna-donna. Una dea? Forse. Ma insieme e certamente, una fragile creatura.

Conforta questa interpretazione anche la storia di Coccinelle. (Ne aveva parlato anni fa, con grande efficacia, Anna Riva, in un libro da me curato dal titolo Biografia, storia e società, *uscito da Liguori nell'85. Il pezzo della Riva si intitolava* Autobiografia e psicanalisi*). Difficile comprendere fino in fondo le ragioni del piacere che le trans sono capaci di dare al cliente. Di sicuro c'è la violenza delle lotte tra tans e prostitutte e tra le transessuali stesse per il dominio dei marciapiedi: modi di intimidazione — questi sì, tipicamente maschili — che hanno facilmente ragione delle donne. Non, comunque, dei viados brasiliani.*

Alcune possibili spiegazioni le avanza, in realtà, Jean Baudrillard, secondo il quale « l'artificio domina l'immaginario » e la sensualità viene a perdersi in quello che viene definito l'eccesso teatrale della sua ambiguità e della sua indifferenza. « Le trans — dice la

Tatafiore — transitano da uomo a donna, eversive e trasgressive, e i clienti pure: dall'eterosessualità all'omosessualità » (p. 63). Non, forse, in piena consapevolezza: ma sono pur sempre i clienti con i loro gusti « complicati, sottintesi, confusi » ad aver determinato l'ascesa della trans, ad aver « operato una diversificazione nel mercato che si gioca (di nuovo, come al solito) tra rivalità commerciale e turbamenti di identità » (ibidem). Vita difficile, quella delle trans. Strette, sempre, tra sentimenti di attrazione e repulsione da parte dei clienti, disposte a volte ad offrire prestazioni per il piacere, invece che per denaro. Cosa rara e atipica, in questo settore.

Tesi della Tatafiore è quindi quella della progressiva svalutazione della merce-prostituta, visto che il suo operato è ormai attaccato da più parti: anche in relazione al fatto che esisterebbe, fra uomini, una « autoreferenzialità di sesso » capace di produrre sesso rivolto verso i propri simili. Secondo queste analisi, nella prostituzione le donne perdono egemonia. Non sempre percorribile, del resto, il terreno dell'alleanza con le femministe: anche se in questa sede si rivà ad alcune organizzazioni che alle femministe si ispirano, sorte in Amsterdam: il Filo rosso *e il* Filo rosa. *Il* Filo rosso, *ricorda la Tatafiore, ha avuto parte rilevante nel congresso mondiale delle prostitute tenutosi nella capitale olandese nel 1985, si è collegato con vari gruppi europei ed è ancor oggi in parte finanziato dalle istituzioni. Centro e punto di forza di questi movimenti, il volersi occupare della « prostituzione e basta », escludendo quindi più ampi discorsi: agli esterni si richiede al più, e a volte, il ruolo di* supporter. *Le prostitute del resto sono ormai delle* sex workes.

Profondi, si è visto, i rivolgimenti del mercato, solcato dalla paura dell'Aids, dalla concorrenza. L'uso dei condom, secondo alcune interpretazioni, incontrerebbe difficoltà per la presenza delle straniere, delle immigrate, « difficilmente censibili perché quasi ovunque prevalentemente illegali, per via delle leggi antistranieri in vigore nei vari paesi » (p. 103): ipotesi che la Tatafiore respinge con decisione. Nemici del preservativo, a suo modo di vedere, sono a volte certi clienti e, più spesso, i poliziotti, che nella distruzione dei preservativi sembrano, a volte, esplicitare il loro ruolo di tutori della legge e dell'ordine. Non sono, secondo la Tatafiore, le prostitute, oggi tra l'altro presenti nella Lila, la Lega italiana per la lotta all'Aids: il che cambia la loro stessa collocazione, la loro posizione politica, tanto che « l'agenda della prostituta esperta è ormai fitta di impegni, convegni, congressi, come quella di un qualsiasi consumato politico » (p. 111).

Difficili le soluzioni. A Torino ci si è mossi attraverso l'opera di un « mediatore culturale » (un giovane di colore, con laurea in Economia) per raggiungere le prostitute nigeriane. A Roma invece si è registrata la rivolta degli abitanti del Villaggio Olimpico contro

Economia) per raggiungere le prostitute nigeriane. A Roma invece si è registrata la rivolta degli abitanti del Villaggio Olimpico contro i viados. In altri casi, le questure si sono mosse contro i clienti: vie l'una diversa dall'altra, rispondenti a scelte, a logiche eterogenee. Di nuovo, « la strada... è il crocevia del conflitto tra prostitute/i, cittadini, cittadine e Stato » (p. 117). È il luogo dove hanno spazio le categorie più deboli: immigrate, transessuali, travestiti, tossicodipendenti. Tutti in mano alla camorra organizzata, si interroga la Tatafiore? Non necessariamente, se per tutte le prostitute; né del resto i viados brasiliani e i transessuali hanno, di regola, protettori.

Si torna a quanto detto in apertura del testo: l'unico fatto evidente e accertato sarebbe che è il mercato a dettare legge. È il mercato che, secondo gli studi di Alain Corbin, ha indotto il passaggio dalla prostituzione gestita direttamente dallo stato alla prostituzione controllata dallo stato.

E oggi? Oggi il cliente si servirebbe della repressione per mantenere il « privilegio della mobilità »: lo stesso che gli consente di invocare l'ordine nel proprio quartiere e di cercare svaghi in un altro ambito, magari a venti chilometri di distanza.

Proposte? La più interessante mi sembra quella di allargare le maglie della legge Merlin e depenalizzare alcuni reati: quello di adescamento, ad esempio, con quello di favoreggiamento: si favorirebbe così la prostituzione « discreta », si « deflazionerebbe la strada », con conseguenti danni per lo sfruttamento. Ancora, la istituzione di albi professionali, di un accesso alla professione tramite un sistema formativo, rimborsi della mutua per prestazioni prescritte da medici e terapeuti. Utopia? Parrebbe di sì. Però in Belgio si è avuto un progetto di legge che propone il passaggio alla legalizzazione controllata, e ipotesi analoghe sono state avanzate per la Gran Bretagna.

Uno dei tratti di novità più rilevanti è comunque — ed è merito della Tatafiore l'averlo sottolineato — il rifiuto, da parte di molte delle donne interessate, ad essere considerate come vittime che vanno difese dall'alto, da persone estranee. Esistono infatti, nell'ambito della prostituzione, donne ricche di risorse simboliche, che chiedono libertà e, contemporaneamente, una abrogazione di qualsiasi legislazione in merito: contro le discriminazioni e gli statuti differenziati.

Un libro paradossale, di rottura? Può esserlo certamente, agli occhi di molti benpensanti. Però bisogna tener conto del fatto che si tratta di un testo che affronta con coraggio una tematica difficile, complessa, sulla quale si preferisce, di regola, glissare. Che il testo è stato scritto da una giornalista che da anni segue questa tematica, che ha conosciuto e conosce da vicino molte delle protagoniste, che nonostante le difficoltà con loro è riuscita a tenere sempre aperto

un confronto, un dialogo: una lezione per larga parte della sociologia contemporanea.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

In memoriam di Edward Shils (1911-1995)

Mi riesce difficile parlare di Edward Shils, sociologo e studioso sociale venuto a morte a Chicago il 23 gennaio scorso senza riandare ai primi anni Cinquanta quando, presso la sua università, quella di Chicago, avevamo modo di incontrarci e a lungo discutere sui problemi del momento, ma in una prospettiva assai ampia, niente affatto « parochial » com'era invece per lo più il caso con gli altri colleghi americani. In questo senso Shils travalicava gli schemi consueti del pensiero sociologico del suo paese. Si può anzi affermare che il suo tentativo più originale, dal punto di vista teorico, consisteva nel cercare un punto di raccordo fra la tradizione del pensiero sociale europeo e le tendenze prevalenti negli Stati Uniti. Difficile non ricordare oggi, alla notizia della sua morte, la traduzione che feci pubblicare nei primi numeri dei Quaderni di sociologia *(1951-1952) del suo fondamentale saggio sullo* Stato presente della sociologia americana. *Ma altrettanto difficile, e ingrato, sarebbe da parte mia passare sotto silenzio la grande generosità di cui quest'uomo difficile, spigoloso e in una certa misura imprevedibile, sapeva dar prova, come quando, celebrandosi a Roma il trentennio del mio insegnamento di sociologia generale, non volle mancare e, anzi, non indietreggiò davanti a un riconoscimento che in uno studioso così avaro di complimenti poteva colpire.*

Disse in quell'occasione che in anni lontani i sociologi americani avevano letto i miei scritti sulle ideologie sindacali prima di avere la più pallida idea di che cosa si trattasse. In realtà, quello dell'ideologia e degli intellettuali, per questo studioso di Max Weber e di Karl Mannheim, era uno dei temi preferiti, cui doveva per tutta la vita restare coerentemente fedele. Specialmente a proposito degli intellettuali i nostri pareri divergevano. Shils riteneva, con Talcott Parsons, che questi godessero di uno « speciale accesso al sacro », intendendo con ciò che gli intellettuali fossero in definitiva una sorta di sentinelle privilegiate dei valori nobili. Concezione ardita in un ambiente come quello americano, imbevuto di pragmatismo operativo e scarsamente sensibile alle idee pure, ma a mio giudizio insostenibile.

Lungi dall'essere una specie di angeli custodi della verità e della giustizia, gli intellettuali, anche nei loro momenti di più acceso progressismo, potevano nascondere, dietro le parole più generosamente rivoluzionarie, un fondo di egocentrico opportunismo, se non di ve-

nale acquiescenza o ossequioso servizio nei confronti del potere. Fondatore e direttore della rivista Minerva, *Shils era forse troppo immerso e preso dai problemi della vita universitaria e del professionismo accademico per cogliere in tutta la sua portata il problema politico degli intellettuali. Condivideva in proposito, e contro la mia opinione, la posizione di Mannheim, che scorgeva negli intellettuali coloro che « liberamente sorvolavano » sugli interessi economici e politici delle varie classi sociali senza identificarsi con nessuna di esse.*

Più persuasiva e destinata a mio parere a restare è invece la concezione della « tradizione » di Edward Shils. I valori tradizionali possono a suo giudizio porsi come valori, non solo non superati, ma addirittura rivoluzionari perché ancora in attesa del loro inveramento storico.

Shils non giunge a questa formulazione, ma essa non è incompatibile con il suo pensiero. Le presunte novità, così affascinanti in una società di massa dominata dalla produzione di massa e quindi dal consumo di massa, non hanno di per sé alcuna garanzia di effettiva positività. Il nuovo non è per definizione il meglio. Può essere anche, e spesso di fatto è, solo il diverso — un diverso che l'illusione o l'inganno idelogico possono a tratti far apparire come portatore di soluzioni definitive e salvifiche mentre le realtà sociali e politiche non sono neppure in via preliminare accertate e chiarite nei loro termini fondamentali.

FRANCO FERRAROTTI

In memoriam - Niccolò Zapponi (1941-1994)

Il nome di Niccolò Zapponi si lega nel mondo degli studi alle analisi della cultura italiana del '900 e del fascismo - v. I miti e le ideologie. Storia della cultura italiana, *Napoli, Esi, 1981 e* La modernità deviante, *Bologna, Il Mulino, 1993 oltre che alle riflessioni sulla letteratura americana. Va inoltre ricordato il suo* L'Italia di Ezra Pound, *Roma, Bulzoni, 1976. Si è interessato fin da giovane di cinema e spettacolo, ha collaborato a trasmissioni radiofoniche e televisive di cultura.*

Da poco, dopo aver lavorato per anni a « La Sapienza » di Roma, aveva preso servizio a Lecce, come ordinario di Storia contemporanea. La sua morte prematura, avvenuta il 21 dicembre '94, ha sottratto al mondo della cultura uno studioso dalla chiara, critica intelligenza; agli studenti, un docente disponibile e bravo; a noi tutti, un amico affettuoso, disponibile al confronto intellettuale al di là degli steccati disciplinari.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Schede e recensioni

GIUSEPPE BARBALACE, *Riforme e governo municipale a Roma nell'età giolittiana*, Prefazione di Giorgio Spini, Napoli, Liguori, 1994, pp. 268.

Il volume di Giuseppe Barbalace ha per oggetto l'esperimento di governo del « blocco popolare » al Comune di Roma dal 1907 al 1913, ed affronta in modo approfondito le politiche sociali, i servizi, le tasse, la questione delle abitazioni popolari, le aziende municipalizzate, ecc., cioè la concreta esperienza di riforme nel governo della città. Per Barbalace si tratta della prima conclusione di un lungo percorso di ricerca intorno alle questioni teoriche e pratiche del riformismo socialista. Un percorso di studi e ricerche iniziato con i lavori su Giovanni Montemartini, la questione delle case popolari e quella del caro-viveri. Tutti temi ai quali Barbalace ha dedicato saggi e studi analitici di buon livello e che, ora, trovano in questo ampio e organico lavoro una prima conclusione. Del resto l'esperienza di governo metropolitano tentata a Roma da Nathan a partire dal 1907 fu, come è noto, un evento di notevole significato nel quadro politico dell'Italia giolittiana, tanto da assurgere a caso esemplare di studio e di verifica delle reali possibilità e capacità di governo di quella cultura riformista laica e socialista che cominciava a misurarsi con le reali problematiche di governo proprio nel concreto esercizio del potere locale. Si tratta, del resto, di una esperienza che andava maturando anche a livello europeo in quei settori della Seconda Internazionale che si ponevano come obiettivo la conquista delle amministrazioni locali come primo passo e come prima esperienza per la trasformazione dello stato borghese e per la creazione di settori pubblici al fine di modificare l'assetto dell'economia e della società capitalistica (cfr., M. DEGL'INNOCENTI (a cura di), *La sinistra e il governo locale in Europa dalla fine dell'800 alla seconda guerra mondiale*, Pisa, Nistri Lischi, 1984 e P. DOGLIANI, *Il dibattito franco-italiano sul socialismo municipale in Europa*, in M. Ridolfi (a cura di), *Alessandro Schiavi. Indagine sociale, culture politiche e tradizione socialista nel primo '900*, Cesena, Soc. ed. Il Ponte Vecchio, 1994). L'esperimento di Roma non fu significativo solo per l'importanza della città capitale del Regno e per le stesse dimensioni metropolitane, ma anche per il livello straordinario del personale politico coinvolto nell'amministrazione Nathan (Montemartini, Rossi-Doria, Ruini, ecc.).

Inoltre l'esperienza romana della politica dei blocchi popolari, troppo a lungo sottovalutata dalla storiografia dell'Italia giolittiana e del movimento socialista, ebbe una valenza politica nazionale, come tentativo di condizionamento in senso democratico-riformatore della politica giolittiana che era in quella fase sempre più sbilanciata verso l'ala clericomoderata (cfr., Z. CIUFFOLETTI, *Storia del PSI. Dalle origini all'età giolittiana*, Roma-Bari, Laterza, 1992). Infine non bisogna dimenticare la straordinaria valenza sociale rappresentata dal tentativo di contrastare con politiche locali (espansione delle cooperative di consumo e creazione di aziende municipalizzate quali forni, farmacie, ecc.) la grande crescita dei prezzi al consumo e degli affitti che si verificò negli anni che precedettero lo scoppio della prima guerra mondiale dal 1909 al 1914. Crescita che ebbe gravi conseguenze sociali sul tenore di vita dei ceti popolari urbani, ma anche sul settore dei ceti medi e che di fatto facilitò quelle

alleanze sociali che resero possibile la conquista di importanti città da parte dei socialisti e dei partiti popolari (radicali).

Per la prima volta i ceti medi, urbani, così importanti nella storia politica delle democrazie di massa moderne, vennero coinvolti con l'adesione ai « blocchi » in un progetto di mutamento sociale e politico di segno progressista e democratico.

L'originalità del lavoro di Barbalace consiste principalmente nello studio intorno alla cultura degli uomini che diedero vita a quella straordinaria esperienza di *governo municipale* realizzata con la formula dei blocchi, non solo a Roma, ma anche in altre grandi città italiane (Firenze, Livorno, ecc.).

Come scrive Giorgio Spini nella prefazione, il volume di Barbalace non solo ci fa scoprire l'esistenza di una Roma inconsueta, laica e popolana, ma anche il volto di un socialismo umanitario nutrito di seri studi scientifici, in contatto con le più aggiornate elaborazioni del pensiero economico e sociale europeo. Un pensiero sociale che in quegli anni di infatuazioni rivoluzionarie soreliane, ebbe modo di incarnarsi in una concreta opera di governo. Una cultura, insomma, dotata di concretezze politiche (le alleanze con i ceti medi) e di capacità di realizzazione nei settori cruciali della vita della città. Si può parlare dell'unica reale esperienza di sinistra di governo nella storia d'Italia prima del fascismo.

Qui non si tratta del governo di piccoli comuni rurali come nelle Romagne, ma dell'esperienza di governo di grandi città, appunto, come Roma e Firenze o Livorno.

A Roma, fra l'altro, si ottennero risultati particolarmente significativi, tanto da far aprire un dibattito storiografico importante su una esperienza che ha fatto parlare di alternativa bloccarda mancata sul piano nazionale.

Il libro di Barbalace non persegue l'obiettivo di una storiografia di marca ideologica, ma non può fare a meno di sottolineare come la *cassetta degli arnesi* di questi protagonisti fosse quella della migliore cultura del riformismo italiano e della sua apertura europea.

Dietro l'opera dei riformatori municipali, ci stava l'esempio formativo e la cultura della *Società Umanitaria* di Milano, una vera e propria Società fabiana all'italiana, la cultura accademica di Luigi Cossa della Facoltà giuridica di Pavia, ma anche le esperienze europee, francesi, inglesi e belghe.

La Biblioteca del Ministero dell'Agricoltura e dell'Ufficio del lavoro, fu un vero luogo di formazione dei *gran commis* di timbro riformatore nell'età giolittiana. Da questo mondo proveniva quel particolare riformismo tecnocratico e pragmatico di Giovanni Montemartini, professore universitario e dirigente dell'Ufficio del lavoro, vera *mente* del municipalismo socialista, tanto che Barbalace dedica a lui il primo capitolo del libro.

Proprio Montemartini, insieme al radicale Ruini, ai socialisti Ivanoe Bonomi e Tullio Rossi-Doria e al sindaco, il Gran Maestro della massoneria Ernesto Nathan, fu consigliere della compagine comunale dei partiti politici che diedero vita a quella esperienza di governo municipale nel novembre del 1907.

ZEFFIRO CIUFFOLETTI

REUVEN BRENNER, *Labyrinths of prosperity,*, University of Michigan press, Ann Arbor, 1994, pagg. 290; CHIRSTOPHER LASCH, *The Revolt of the Elites*, Norton & Co., New York, 1995, pagg. 276.

Scritto nervosamente e con un linguaggio che rifugge dai neologismi e dai tecnicismi inutili, il libro di Brenner riesce gradevole anche negli aspetti più ovviamente polemici. Per il lettore italiano, da decenni afflitto da saggi economici vagamente marxiani oppure ortodossamente keynesiani, la libertà di spirito di cui Brenner dà ampia prova potrà riuscire stimolante, tanto più che il libro si apre con l'esempio del « sorpasso » (in italiano nel testo) da parte dell'economia italiana rispetto a quella inglese e francese.

Correva l'anno 1987 e l'annunciato trionfo dell'economia italiana, che Brenner richiama sulla base di un articolo di Luigi Spaventa pubblicato l'anno seguente nell'*Economist*, precedeva di poco il crollo della borsa e l'inizio della serie nera per l'economia e la politica italiana. Com'era stato possibile parlare di « sorpasso »? Brenner non esita ad accusare Spaventa e altri economisti italiani che sommariamente riunisce sotto l'etichetta di « keynesiani in ritardo » come Sylos Labini e De Cecco, di superficialità o addirittura di manipolazione delle cifre. Il sorpasso sarebbe infatti, a suo giudizio, da attribuirsi ad una valutazione numerica non dimostrata dell'economia sommersa, detta anche invisibile o nera, che aggiunge al prodotto interno lordo un buon diciotto per cento. Perché, si domanda Brenner, il diciotto, e non il trenta, come opinava poco prima Gianni Agnelli, oppure il dodici per cento, come invece ritenevano altri analisti economici e finanziari?

La domanda è naturalmente retorica, ma serve a Brenner per preparare e sferrare il suo attacco più insidioso, che tende a scardinare la base macrostatistica su cui tante, quasi tutte le valutazioni economiche si fondano. Per Brenner è necessario andare al di là del « velo » dell'economia legale. I dati ufficiali, infatti, non sono attendibili per la semplice ragione che non tengono conto della situazione reale dell'economia, in particolare non comprendono come in Italia, ma anche, per citare un altro esempio, a Formossa, o Taiwan che l'economia sommersa è il prodotto naturale delle rigidità di un sistema caratterizzato da una feroce imposizione fiscale e da un mercato del lavoro praticamente ingessato. Da ciò deriva, secondo Brenner, la scarsa, se non nulla, attendibilità dei dati macroeconomici, che finisce per dare agli economisti, ma purtroppo anche ai politici e agli operatori pratici, quelle che chiama le « illusioni della precisione ».

Gli esempi offerti da Brenner vanno dagli Stati Uniti alla Germania, passando per l'Italia, Hong Kong, Taiwan, e così via, per concludere che, nonostante il dichiarato proposito da parte di tutti i governi di operare per raggiungere traguardi di sempre maggiore prosperità, questa rimane pur sempre una chimera, se non una pura promessa elettorale che i cittadini più accorti già sanno, nel momento stesso in cui viene solennemente enunciata, che non sarà mantenuta. « Per imparare qualche cosa a proposito della prosperità — scrive Brenner — gli economisti dovrebbero concentrare la loro attenzione sulle caratteristiche dei centri di capacità (*centers of skill*) i quali o irradiano influssi attraverso « innovazioni » oppure cadono nell'irrilevanza, piuttosto che sugli aggregati statistici nazionali. Dovrebbero confrontare Mosca con il porto di San Pietroburgo; Venezia e Milano da una parte (un porto e un nodo di vie commerciali) con Roma, dall'altra; Barcellona con Madrid; Montreal, un tempo cosmopolita, ora in crisi, con la fiorente Vancouver; Shangai con Pechino — la lista è lunga. Gli economisti dovrebbero smetterla di concentrare la loro attenzione sulle nazioni come unità, anche se ciò è nell'interesse dei politici, oppure su unità amministrative che creano statistiche nazionali; dovrebbero invece concentrare la loro attenzione sui flussi commerciali, la finanza e le istituzioni necessarie a favorirne lo sviluppo pratico » (p. 83).

Briosa e anche spiritosa riesce la parte critica del libro. Assai meno persuasiva mi sembra la parte costruttiva. Come ricetta positiva dopo tanta e così fervida polemica, Brenner si limita ad affermare che le « chiavi della prosperità » sono da ricercarsi nelle antiche virtù del coraggio nell'affrontare i rischi e nello sviluppo dei liberi commerci, senza badare troppo alle macrostatistiche e considerando invece con attenzione la struttura degli incentivi e i costi che pesano sugli scambi commerciali. Difficile non dirsi d'accordo, ma altrettanto difficile sostenere che si tratta di novità mozzafiato. Dal punto di vista politico generale, Brenner si dice certo che la via per giungere alla prosperità generalizzata è quel-

la della « democrazia diretta », basata sul ricorso frequente ai referendum. Il suo ideale sembra essere la Svizzera. Non la mela di Newton, ma quella di Guglielmo Tell. Ma la Svizzera è relativamente piccola, se paragonata ad altre più variegate e complesse economie. E del resto nella stessa Svizzera i referendum e la democrazia diretta non sopravvivono se non in tre villaggi alpini i cui abitanti decidono dei loro problemi riuniti la domenica sul sagrato della chiesa — una pratica che con la miglior buona volontà nessuna società industriale di massa sarebbe oggi in grado di emulare.

Un analogo appello ai valori tradizionali trovo nel libro di Christopher Lasch, autore assai noto dell'epoca della contestazione giovanile e studentesca per i suoi saggi sulla « cultura del narcisismo ». La rivolta delle élites è, secondo Lasch, responsabile del graduale impoverimento morale della vita democratica. La sua visione della società americana odierna è pessimistica. Ecco una società, sembra dire, che nel momento in cui il suo nemico mortale, l'Unione Sovietica, è crollato, si ripiega su se stessa, rinuncia a rilanciare i grandi ideali di giustizia e di solidarietà che ne hanno decretato in definitiva il trionfo, e si spezza dicotomicamente in due mondi contrapposti, incapaci di comunicare e persino di comprendersi: una élite, un gruppo minoritario, ma potente, detentore delle leve del potere e delle risorse in tutti i campi della vita sociale, e una grande, grigia maggioranza, destinata a lavori non creativi, ripetitivi, monotoni e spesso nocivi, che solo eccezionalmente e in casi isolati riesce ad emergere da una condizione di tipo essenzialmente servile. « Lo stesso termine "società occidentale" — osserva con ovvia amarezza Lasch — fa pensare a un sistema di dominio che ha lo scopo di far valere l'esigenza di conformarsi ai valori borghesi e di mantenere le vittime dell'oppressione patriarcale — donne, bambini, omosessuali, persone di colore — in uno stato di soggezione permanente ».

La denuncia è appassionata, ma generica. Dei possibili rimedi, neppure l'ombra. È appena necessario osservare che un pessimismo così universale e apocalittico è il miglior alleato del narcisismo che si vorrebbe sconfiggere.

F.F.

FRANCO CRESPI, *Imparare ad esistere*, Donzelli editore, Roma, 1994, pp. 126.

L'agile saggio di Franco Crespi è mosso da un intento molto ambizioso: delineare le possibilità che si aprono agli esseri umani, una volta che si sia riconosciuta la priorità dell'esistere sul conoscere. L'intento è ambizioso, ma non originale. L'esigenza di una « razionalità non razionalistica », come ho ritenuto in più luoghi di affermarla in termini paradossali, è oggi piuttosto diffusa e ha attratto l'attenzione di pensatori raffinati, a partire dalle pungenti critiche di Friedrich Nietzsche a Socrate, quale rappresentante emblematico dell'« uomo teoretico », fino a Martin Heidegger, di cui Crespi fa gran conto, e in generale ai filosofi dell'esistenza, che sono legione, sia nella versione « debole » che in quella tradizionale. Crespi coglie molto bene questo passaggio.

« Nella ricerca dell'autenticità — scrive — il soggetto si rivolge alla conoscenza di ciò che in ogni caso e indipendentemente dal suo agire, costituisce la sua situazione esistenziale, nell'intento di aderirvi senza infingimenti, elusioni, rimozioni o fughe. Occorre osservare che, proprio perché il soggetto è sin dall'inizio gettato in una situazione che precede la sua consapevolezza cosciente, egli non può in nessun modo sfuggire al coinvolgimento nell'esistenza e nel suo essere mortale » (p. 42).

Nessun dubbio che l'autenticità abbia un suo prezzo. Ma lo spasimo verso l'autentico, che oggi si tende alquanto corrivamente a considerare come correlativo e, anzi, esattamente corrispondente allo spontaneo per farne la base dell'obbligazione morale, non andrebbe esasperato più di tanto. Si tratta pur sempre di ca-

tegorie latamente psicologiche, idonee certamente a definire lo spirito e gli orientamenti, se non le mode, di una data epoca, ma prive di per sé di valore teoretico in senso proprio. Basti solo riflettere che l'insistenza sull'autenticità, così pateticamente ripetuta come uno stucchevole leitmotiv di fondo da tutti i recenti movimenti contro-culturali, anche solo rispetto a Max Stirner è in ritardo di almeno centocinquant'anni.

Trovo stimolanti e acute le osservazioni di Crespi sul tempo e la memoria, che in parte richiamano quanto scrivevo in *Il ricordo e la temporalità* (Laterza, 1985). Mentre, a mio giudizio, noi siamo solo ciò che siamo stati o, più precisamente, ciò che ricordiamo di essere stati, Crespi non mi sembra che riconosca alla memoria la funzione costitutiva del soggetto, assegnando ad essa sia nella sua accezione individuale che collettiva, l'importante, ma limitato, compito dell'« esperienza della continuità ». Esperienza, d'altro canto, che Crespi considera segnata da una profonda ambivalenza. Infatti, « da un lato, il passare del tempo viene sentito da noi come una perdita. [...] Dall'altro, il tempo ci si presenta anche come apertura verso altre possibilità, vorremmo dimenticare il presente o il passato e rinnovarci » (p. 47). Questa tendenza, che chiamerei volentieri la tentazione dell'oblìo, è reale ed esiste. Consiste nell'illusione pseudo-liberatoria di poterci sbarazzare di tutti i nostri ieri per volare, finalmente liberi e leggeri, verso radiosi, inediti domani — i famosi « domani che cantano » che hanno incitarmato i romantici di tutti i tempi. Peccato che questo generoso romanticismo si sia sempre alla fine rivelato come l'anticamera di un irrazionalismo senza sbocchi. Crespi ha ragione, citando Max Scheler, di definire l'uomo come « l'essere che può dire di no » (p. 63), nel senso che è animale parlante e che come tale partecipa al mondo degli altri, ma anche che può prendere le distanze dal suo mondo, che vi è dunque in lui un elemento ineliminabile di indeterminazione o, se si vuole, di « coscienza possibile », se non di slancio utopico, come si ricava dalla definizione data da Albert Camus dell'« *homme révolté* », che ripete letteralmente quella di Scheler.

Questa definizione, nel complesso ragionamento di Crespi, serve a farci comprendere come imparare ad esistere non equivale alla più nota formula dell'imparare a vivere. « L'esortazione: impara a vivere — nota Crespi — significa nel nostro linguaggio due cose diverse: [...] è un invito a conformarsi ai modelli socialmente riconosciuti; oppure vuol dire "fatti furbo, impara a cavartela e a non farti sopraffare dagli altri". [...] Imparare ad esistere non è qualcosa che può essere riferito a regole, né manifeste né latenti: imparare ad esistere vuol dire, in primo luogo, disporsi a una attenzione verso la situazione nella quale ci troviamo, per approfondire la conoscenza delle condizioni che la caratterizzano » (p. 45). La conoscenza non viene dunque bandita, come poteva sembrare ad una lettura frettolosa dell'intento fondamentale di Crespi. La sua funzione è però vicaria, per così dire, se non ancillare, e comunque non può forzare i limiti della finitudine umana e dei suoi scacchi finali, la solitudine e la morte.

Sono motivi struggenti e ricorrenti, tali da mandare in frantumi le linde costruzioni del razionalismo metafisico-dialettico. Richiamano il bel libro di Nicola Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, pubblicato da Bompiani nel pieno della stagione crociana nei tardi anni trenta. Ma spiegano anche perché Crespi abbia dedicato tutta la sua lunga e densa « introduzione » a discutere e a criticare puntualmente il relativismo di R. Rorty, quel suo schivare, più che affrontare, i problemi, salvandosi, quando sia messo alle strette, con gli eleganti, ma rarefatti e spesso sofistici, strumenti dell'ironia. « L'equivoco di fondo — scrive — che si riflette anche sulla concezione della funzione politica, è dovuto alla mancata distinzione in Rorty tra l'idea di verità come qualcosa che noi *possediamo* e l'idea di verità come qualcosa verso cui *tendiamo* costantemente pur sen-

za riuscire mai ad attingerla interamente. [...] Quando la verità viene concepita come possesso, la responsabilità verso gli altri diventa di tipo paternalistico, in quanto chi ritiene di possedere la verità non solo tende ad ergersi a giudice, ma anche è convinto di sapere ciò che è il vero bene dell'altro. Quando invece la verità è concepita come quel senso inattingibile nel quale siamo fin dall'inizio coinvolti, allora la responsabilità verso l'altro si manifesta come assoluto rispetto della sua differenza e debito infinito nei suoi confronti » (pp. 20-21; corsivo nel testo).

Non si potrebbe dir meglio. Così come appare incisiva e sostanzialmente condivisibile la critica rivolta all'iperrazionalismo di ascendenza cartesiana. Anche se la figura filosofica di Cartesio è certamente più complessa di quella consegnataci dalla tradizione, è plausibile l'idea che il famoso « *cogito, ergo sum* » vada emendato e debba intendersi come « *cogito, ergo sum cogitans* » (*penso, dunque sono pensante*) all'evidente scopo di non assorbire tutto l'esistere nel puro pensare. Fondata mi sembra, in questo senso, la critica di Crespi a Cartesio e al primato, tradizionale nella filosofia occidentale, della conoscenza in questo suo libro dedicato all'« imparare ad esistere ». Sorge un ultimo dubbio: ma non è forse l'« imparare » un atto cognitivo?

F.F.

A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Per gioco. Piccolo manuale dell'esperienza ludica*, R. Cortina editore, Milano 1993, pp. 175.

Un libro che « si può giocare a leggerlo », nel senso che la riflessione sul tema del gioco si realizza con la descrizione di situazioni diverse (fra le quali, per l'appunto, anche quella di leggere), che hanno a che fare con la nostra identità sociale, nella cui formazione il gioco svolge un compito non indifferente. Un libro che ci mostra quanto di ludico ci sia nelle attività umane, e come la ludicità si insinui anche in quelle attività apparentemente routinarie e banali che segnano la nostra quotidianità.

Otto brevi capitoli che vogliono mostrarci come, attraverso l'interazione e le relazioni di tipo ludico, le società si sostengano, si ridefiniscano e si modifichino: il gioco d'azzardo, i giochi avventurosi (numerosi i riferimenti alle teorizzazioni dedicate da G. Simmel al tema dell'avventura), i giochi legati al rituale e quelli legati al rischio. Altri capitoli sono invece dedicati ai giochi linguistici, alle strategie del desiderio. Uno, ai giochi sociali, in particolare il rito come, tra l'altro, « messa in scena » dell'Io.

Come dice G.P. Comolli che ha recensito il testo nell'Unità del 29/XI/93, il libro ci « insegna come l'imprevedibilità non è solo angoscia, purché riusciamo ad accettare il gioco: a colludere in misura giusta con il gioco ». Un volumetto che dovrebbe proporci un minimo di saggezza in più (Phronesis), e insegnarci a guardare con occhi diversi le eventualità quotidiane della vita.

Comunque, un testo di piacevole lettura, anche se non offre molte sponde a ulteriori approfondimenti sociologici. Penso che se alcune sue parti fossero state trattate in maniera leggermente diversa, il libro sarebbe stato una buona lettura anche per quel che riguarda certe analisi interazionistiche ed etnometodologiche, che avrebbero potuto interessare di più anche lo studioso di sciense sociali.

Giuseppe Chitarrini

Dieter Lenzen, *Alla ricerca del padre*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 338. Mireille Cifali, *Le lien éducatif: contre-jour psychanalytique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, pp. 297.

Si è di recente ventilata l'idea che gran parte dei problemi odierni dell'Italia derivino dal fatto che gli Italiani riconoscono e tengono in gran conto la madre, ma non il padre, e che quindi il loro Super-

Ego, vale a dire il loro senso morale, sia piuttosto debole e spesso incline a chiedere, e a ottenere, il perdono mentre non si impegnano a fondo, « virilmente », per attenersi ai loro doveri. Idee così superficiali non rivelano solo il carattere lamentevolmente imparaticcio della cultura socio-antropologica di chi sia stato tanto imprudente da propinarle su giornali a grandi tiratura. Esprimono ancora, in forma non sempre elegante, quella stucchevole psicanalisi a orecchio che oggi fa parte del senso comune, pur non avendo alcuna serietà scientifica, e che induce tranquillamente a ritenere che tutti gli italiani siano dei piagnucolosi « mammoni ». Il libro di Dieter Lenzen giunge opportuno per far rapida, doverosa giustizia di consimili luoghi comuni. Con un'impostazione che abbraccia intere epoche, addirittura dal paleolitico ai giorni nostri, senza peraltro trascurare gli apporti e i suggerimenti che si possono ricavare da film contemporanei come *Paris, Texas* di Wim Wenders, Lenzen descrive l'evoluzione della figura paterna, i suoi alti e bassi, per così dire, dalla protostoria, ossia dalla primitiva tradizione della « Grande Dea », quando il concetto di paternità era ancora assente per la semplice ragione che non era percepita la connessione fra procreazione e coito, e quindi il ruolo maschile appariva del tutto trascurabile, al diritto romano classico, in cui il *pater familias* emerge come supremo detentore, in seno alla famiglia, del potere di vita e di morte (*jus vitae ac necis*) su tutti i suoi membri, alle incertezze odierne che trovano nell'*unisex* il riassunto di tutta la loro ambiguità.

È appena necessario osservare che uno sguardo panoramico così ampio non riesca sempre ad evitare qualche caduta nel generico come, del resto, l'intento riassuntivo sacrifichi in qualche passo all'efficacia sintetica dell'esposizione la precisione dei particolari. Ma l'attenzione di Lenzen ai due livelli — della microstoria e della macrostoria — e al loro costante intrecciarsi non viene mai meno. I grandi cambiamenti storici hanno naturalmente avuto dei riflessi sulla concezione del padre e Lenzen li rileva non limitandosi a riportare le date dei grandi eventi, ma leggendone anche il peso, per esempio, in un fatto privato come la lettera di Lutero al figlio Hans. Lo stesso può dirsi per il passaggio dal Medioevo all'età moderna. « Il "nuovo" dell'età moderna — scrive Lenzen — inizia in realtà con una reiterazione, una rinascita: la rinascita dell'antichità. Gli umanisti tracciano una netta linea di demarcazione tra la loro epoca e quella che li ha preceduti, e vedono invece una continuità... che è stata interrotta da una fase intermedia che essi definiscono appunto Medioevo » (p. 191). La continuità è con l'antichità classica. Forse dimenticano gli umanisti di riconoscere che la riscoperta dell'antichità e degli autori classici è stata resa possibile dall'opera solerte e spesso oscura degli amanuensi medioevali. Ma ecco che Lenzen, con grande acutezza, per spiegare come mai, contro l'eredità romana, la Grecia classica e il Cristianesimo privilegino la figura materna a scapito di quella paterna, offre una chiave interpretativa interessante: « Per gli umanisti è l'uomo, e non l'essere maschile, al centro dell'universo. [...] Essere uomo, nei rapporti con gli altri, non vuol dire più soltanto essere padre per dei figli e una moglie, d'ora in poi vuol dire anche essere *fratello* » (p. 193; corsivo nel testo).

Per misurare in tutta la sua ampiezza la decadenza del padre occorre, tuttavia, giungere ai tempi odierni, quando è lo Stato ad esautorare, insieme con la società e le sue strutture, il ruolo del padre. « Nella sua opera di desautorazione del padre — scrive Lenzen — lo Stato e i suoi complici potevano contare sul sostegno di una corrente pedagogica che, considerando l'amore paterno come un rapporto emotivo separato dalla figura del padre, come una semplice qualità, scopriva il concetto di amore materno » (p. 262).

È su questo nodo problematico che Mireille Cifali getta una luce preziosa. È sua convinzione che il rapporto fra l'e-

ducatore adulto e il bambino non sia mai del tutto innocente: « Dietro l'amore tenero, vi sono gli abusi, talvolta i servizi sessuali, il piacere rubato sul corpo di un bambino, lui stesso preso in un mortifero godimento che non lo lascia più tranquillo. [...] Nella parola dell'adulto, quando c'è un bambino, vi è dell'amore nell'aria, anche se ci si trova in una professione in cui si viene pagati » (pp.117-118). Il processo educativo acquista nelle pagine di Cifali l'intima drammaticità che lo pervade. Nessuno sviluppo pedagogico a tappe razionalmente ben delineate e prevedibili è possibile. Jacques Lacan l'aveva già nettamente previsto e dimostrato: al contrario di ciò che potrebbero far supporre le « scale di sviluppo », un percorso educativo non è mai unilineare.

Nessuna tappa raggiunta, nessuno stadio può essere considerato una conquista positiva acquisita per sempre; la regressione è sempre in agguato; l'identità delle persone, l'autocoscienza e il senso di autoresponsabilità non indicano una situazione statica, ma un processo problematico che fa dell'impresa pedagogica un'impresa rischiosa, perennemente sospesa fra successo e fallimento, fra la gioia dell'autonomia personale raggiunta e l'angoscia di un processo incompiuto.

È dunque difficile, per l'uomo di oggi, dimenticare, a proposito di padri e di paternità, la famosa « lettera al padre » di Franz Kafka, che Lenzen cita, o ancora le righe d'apertura del libro *Les mots* di Jean-Paul Sartre. E tuttavia, ha ragione Cifali a richiamare l'articolo di Carl Gustay Jung, del 1910, sull'importanza della figura paterna. Nessun dubbio che l'ideale resti, per ogni essere umano, quello di divenire « figlio di se stesso » più che figlio del padre. E tuttavia, si nota oggi un ritorno dei padri, il bisogno, dopo tanta contestazione globale, di autorità — di un'autorità autorevole, non autoritaria, capace di guidare con l'esempio forse più che con il comando esplicito, pronta a sacrificarsi e a servire più che a schiacciare, tanto da togliere ogni valore alle amare parole di Sartre: « Per fortuna, mio padre è morto giovane, ufficiale in Indocina. Non ha avuto il tempo di schiacciarmi ».

F.F.

ANTONIO MUTTI, *Il buon vicino - Rapporti di vicinato nella metropoli*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 132.

Antonio Mutti, docente di sociologia economica nell'Università di Pavia, esperto di sottosviluppo e dei rapporti tra politica ed economia, affronta un tema per lui anomalo: quello dei rapporti di vicinato. Teme che, si differenzia da quello di parentela e d'amicizia e che appare trascurato dalla scienza sociale, forse perché si crede che il processo di urbanizzazione tenda a ridurre i rapporti di vicinato.

Dati rilevanti sono stati raccolti nella sua ricerca mediante interviste con questionario rivolte ad un campione stratificato di 400 persone residenti a Milano, in base a tre dimensioni (sesso, età, composizione nucleo familiare). Il lavoro di Mutti si sviluppa attraverso tre aree di analisi: chi sono i vicini, quale è il contenuto della relazione di buon vicinato, e infine i rapporti tra le reti di assistenza formale ed informale con i vicini.

L'autore, facendo riferimento a precedenti studi e ricerche, esamina come la forma e il contenuto del rapporto di vicinato siano influenzati da fattori connessi a variabili spazio-temporali (tipo di abitazione, stabilità-instabilità residenziale), personali (grado di sicurezza del quartiere, impegno-disimpegno sociale e/o politico), e di sfondo (livello di istruzione, classe sociale, presenza-assenza di parenti e/o amici nel quartiere). Sembra emergere dai dati una percezione piuttosto ristretta della contiguità spaziale dei vicini; la maggior parte degli intervistati considera tali coloro che vivono nello stesso edificio.

La seconda area di analisi individua gli elementi essenziali che costituiscono il

rapporto di buon vicinato, come l'esistenza di un vero comportamento amichevole (affabilità, calore umano), lo scambio di aiuti e la tutela della *privacy*. « Buon vicino » è ritenuta la persona discreta, che non invade la sfera privata, che ha la capacità di individuare la soglia oltre la quale l'offerta o la richiesta di aiuto potrebbe apparire come una forma di violazione della *privacy*.

La terza area di analisi prende in considerazione se e in quale misura si instaurano dei rapporti tra i vicini e le reti di assistenza formale ed informale. Per comprendere meglio la natura del legame di vicinato, l'autore individua alcune situazioni di bisogno al fine di valutare in quali circostanze si preferisce ricorrere all'aiuto dei vicini, dei parenti non conviventi, degli amici o a forme di assistenza formali ed informali. Le strutture formali di assistenza (persona a pagamento, assistente sanitario) entrano in campo, accanto ai parenti e agli amici, sono nei casi di bisogno di una certa gravità come una malattia di lunga durata. I vicini, quindi, giocano un ruolo rilevante solo nelle richieste di aiuto domestico temporaneo, sempre dopo i parenti e gli amici. Inoltre è stata rilevata l'esistenza di un'area di bisogni urgenti che solo in parte possono essere affrontati dal rapporto di buon vicinato. Ciò concerne soprattutto l'assistenza all'anziano, all'ammalato, l'aiuto morale e la solidarietà, e in secondo luogo l'assistenza specialistica per i problemi amministrativi.

I risultati della ricerca, dimostrano come il rapporto di buon vicinato, in ambito urbano, sia favorito da numerosi e diversi fattori, come ad esempio: la stabilità residenziale, il trascorrere più tempo a casa (come le casalinghe e i pensionati), la presenza di figli in famiglia, l'impegno o la partecipazione a gruppi locali (associazioni politiche, culturali, religiose), ed infine la presenza di amici nel quartiere.

Ma il merito di quest'opera è, secondo me, nell'aver individuato e posto poi in evidenza il rapporto di buon vicinato, trascurato dalla scienza sociale, e la sua maggiore debolezza rispetto alla parentela e all'amicizia. A mio avviso sono gli stessi ritmi frenetici, che la società urbana impone all'individuo, a comportare una riduzione del tempo da dedicare alle relazioni affettive e personali. Infatti l'individuo appare talmente assorbito da una pluralità di impegni e/o attività extradomestiche da « rifugiarsi », (come autodifesa) nella sfera privata, come un'oasi, che trova la sua collocazione nell'abitazione. Ed ecco che a subire le conseguenze di un simile comportamento, è proprio il rapporto di vicinato, poiché esso sfiora i labili confini della *privacy* dell'individuo.

Ma i buoni rapporti di vicinato si nutrono del contatto, dello scambio reciproco di cui, a ruota, ciascuno ha bisogno nella frammentaria esperienza quotidiana. Anche perché oggi, spesso, si assiste a processi di mobilitazione politica su questioni che investono la difesa, la valorizzazione e l'attaccamento ad un dato territorio che favoriscono la crescita della solidarietà collettiva. Il dubbio insorge allorquando ci si domanda se la mobilitazione di quartiere può promuovere una durevole relazione di vicinato. L'intensificarsi del rapporto di buon vicinato dipenderebbe anche dalla collaborazione e dall'impegno serio e fattivo tra l'operatore pubblico nel quartiere e il singolo cittadino.

È possibile concludere che la solidarietà e la disponibilità verso i rapporti di vicinato non devono essere viste come una pretesa, ma possibilmente come un insegnamento per riconsiderare le proprie concezioni, per un percorso indicativo da lasciare alle nuove generazioni.

ANNA MARIA APICELLA

CARLO NANNI, a cura di, *La famiglia e i figli*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995, pagg. 286; GIOVANNA FIUME a cura di, *Madri*, Marsilio, Venezia, 1995, pagg. 327; ELIZABETH DEBOLD, MARIE WILSON, IDELISSE MALAVÉ, *Madri e figlie - una rivoluzione*, Baldini e Ca-

stoldi, Milano, 1995, pagg. 388; IRENE BERNARDINI, *Finché vita non ci separi*, Rizzoli, Milano, 1995, pagg. 187; MARY MURRAY, *The Law of the Father?*, Routledge, London and New York, 1995, pagg. 160.

Nettamente suddiviso in tre parti, rispettivamente riguardanti le *tendenze*, le *prospettive* e l'*educazione*, il denso volume curato da Carlo Nanni si presenta come un manuale esauriente della famiglia contemporanea. L'orientamento che guida l'interpretazione è quello della teologia morale cristiana e cattolica, ma l'impostazione è singolarmente aperta e non dogmatica, tanto da consentire un dialogo anche con correnti di pensiero laiche, essenzialmente estranee alle prescrizioni tipiche della gerarchia ecclesiastica. La ragione è facilmente intuibile: dopo le intemperanze degli anni della contestazione giovanile e studentesca, quando un rivoluzionarismo tanto generoso quanto improvvisato e tutto sommato velleitario potè far pensare ad un facile « superamento » delle istituzioni tradizionali, la famiglia torna ad essere il microcosmo e il perno centrale della società. Soprattutto in un Paese come l'Italia odierna, afflitto da una prolungata crisi delle istituzioni politiche ed economiche, la famiglia emerge non solo come il famoso « porto sicuro » contro il mare procelloso della vita. Essa resiste e si afferma anche come il luogo privilegiato della socializzazione primaria, l'unica istituzione, o quanto meno la più importante, in cui i rapporti umani conservano il loro valore di rapporti che hanno in sé il proprio valore e che quindi si sottraggono alla legge duramente utilitaria del mercato per fare invece trionfare la pratica quotidiana della reciprocità e dello scambio affettivo, lo spazio protetto in cui l'individuo cresce e si sviluppa e la famiglia stessa guadagna, sul piano della relazione formativa tra adulti e bambini e giovani, l'importanza di quelle funzioni economiche e direttamente produttive che erano caratteristiche della famiglia estesa nelle società paleotecniche e preindustriali.

« La famiglia odierna, infatti — viene persuasivamente osservato — caratterizzata da alta contrazione demografica e allungamento della vita, è centrata ben più del passato sulle relazioni tra adulti e sulle specifiche identità che in esse maturano [...] Diventa così centrale esaminare la funzione della coppia coniugale con i suoi compiti, la sua responsabilità, il pericolo di una rottura ». Sembra evidente che la natura attuale della famiglia, sempre più ristretta e « nucleare » fino a farsi addirittura « unipersonale », specialmente nei grandi centri urbani, ne possa accelerare l'usura come complesso istituzionale, tanto da rendere plausibile l'idea che si stia verificando uno sbilanciamento a favore del ruolo materno così come appare, in particolare negli Stati Uniti, dal numero crescente delle ragazze-madri e in generale da quella che con un eufemismo discutibile i sociologi chiamano la « impermanence of the father », vale a dire il carattere non permanente della presenza paterna. Non è certo un caso che lo stimolante volume curato da Giovanna Fiume si chiuda con un interrogativo, che sarebbe errato scambiare per una pura provocazione: « Un futuro senza padri? ».

La scena è in realtà irta di problemi. La famiglia come istituzione in senso pieno si va diluendo e, per certi importanti aspetti, scomparendo, ma intanto la famiglia « nucleare », ridotta, per lo più urbana, conosce la tipica difficoltà di compiere ogni giorno lo sforzo psicologico, non sorretto da pratiche di lavoro in comune (con marito e mogli, anzi, per lo più, separati da luoghi di lavoro spesso distanti) di reinventare la propria solidarietà, rinnovare un legame affettivo costantemente insidiato. Per non parlare dei « progressi » della genetica e delle nuove esigenze sociali, che pesano soprattutto sul ruolo materno e sulla donna. È difficile negare l'assenso a quanto scrive in apertura Giovanna Fiume: « Attorno alla maternità si sta svolgendo, in questo scorcio di millennio, una dura batta-

glia che vede coinvolti molti e agguerriti combattenti. Gli schieramenti sono disposti su vari fronti: l'aborto, l'etica delle tecnologie riproduttive, il sacerdozio delle donne, l'adozione a genitori singoli o a coppie omosessuali, i diritti dei bambini nelle coppie divorziate, il matrimonio di coppie omosessuali, e così via ». Forse sarebbe sbrigativo concludere che la concezione paolina del matrimonio come « *duo in carne una* », ossia due persone in una sola carne, è troppo semplicistica e che va profondamente riveduta, che la famiglia-comunione ha da trasformarsi in famiglia-comunicazione, ossia, detto in altre parole, in una compagine paritaria in cui il dialogo prenda il posto del monologo, l'autorità da autoritaria si faccia autorevole.

Può darsi che sia questa la via che porterà dal conflitto all'alleanza. Le testimonianze raccolte a questo proposito dalle tre autrici sui nuovi rapporti emergenti fra madri e figlie sono illuminanti. Il misterioso pianeta-donna ne viene, almeno a tratti, nitidamente rischiarato. Benché consapevoli del carattere parziale dei loro dati e quindi della non generalizzabilità dei loro risultati, le tre autrici si dicono convinte che il femminismo non è riuscito a elaborare un discorso pubblico di autentica emancipazione per le donne perché ha fallito, lo scopo fondamentale della solidarietà fra le stesse donne. Ma la solidarietà d'altro canto, è il tema decisivo: « la voce della solidarietà amplia e umanizza il dibattito sull'aborto [...] esprime il senso di responsabilità delle donne e il loro desiderio di avere i mezzi necessari per occuparsi e fare il bene di se stesse e dei loro figli. [...] Nella rivoluzione delle madri la nuova voce pubblica forgia una consapevolezza *radicale*... delle visioni che abbiamo accettato nella nostra vita ».

Questa nuova consapevolezza, fondata sulla solidarietà come valore che trascende ogni altra gretta considerazione, potrà anche aiutare a recuperare la serenità indispensabile, quando un matrimonio sia definitivamente fallito e la vita di coppia si sia spezzata, per non far pagare ai figli, cioè alla parte più debole e indifesa, gli errori dei genitori. Quello che Irene Bernardini scrive sugli effetti imprevisti, e spesso non voluti, dei rapporti puramente giuridici fra ex-coniugi mi sembra tutto da ritenere. È un fatto che l'istituzione giuridica, di cui nessuno intende disconoscere le funzioni, di per sé esaspera le situazioni e può rendere insanabili i conflitti. « Giudici, avvocati, psicologi, assistenti sociali, talvolta addirittura la polizia — scrive Irene Bernardini — troppo spesso finiscono, tutti insieme, per radicalizzare il conflitto ed esacerbare irrimediabilmente gli animi. [...] L'esperienza della separazione trasposta bruscamente e troppo precocemente sulla scena giudiziaria irrigidisce e fissa gli aspetti più distruttivi della crisi; impoverisce gli individui; ostacola l'elaborazione individuale della perdita e del fallimento; espone i bambini, protagonisti paradossali perché grandi assenti, alla perdita non solo dell'unione tra i genitori ma anche della loro integrità e serenità individuale ».

È in queste condizioni che si possono verificare regressioni vistose e paurose: il padre-marito torna ad essere solo un tirannico *pater familias* e la madre-moglie si riduce alla madre « snaturata » e si ritrova ad essere mera « proprietà ». È la notevole ricerca di Mary Murray a documentare l'evoluzione del patriarcato, con particolare riguardo alla transizione dal feudalesimo al capitalismo. L'impostazione di questo studio dà qua e là l'impressione di un marxismo piuttosto scolastico; in realtà, l'autrice è una marxista criticamente provveduta che si mantiene a debita distanza del grezzo determinismo economicistico e da un materialismo storico schematico. Non le sfuggono, di fatto, gli aspetti sociopsicologici del rapporto padre-madre. Nel rapporto asimmetrico che si instaura fra marito e moglie nel seno della compagine familiare si manifesta con grande evidenza la concezione della donna come « proprietà » — da vendere, da comprare, di cui disporre a piacimento. La ricerca storica non si risolve così in pura

erudizione. Il dato d'archivio non è solo curiosità. Contribuisce ad alimentare la consapevolezza intorno ad un nodo problematico che continua a segnare profondamente la vita delle società contemporanee.

F.F.

SEBASTIAO SALGADO, *Workers - An Archeology of the Industrial Age*, Aperture, New York, 1993, pp. 400.

La prima impressione è di stupore: « Operai ». Come mai un libro di fotografie, stampato con cura eccezionale, in formato grande su carta patinata, dedicato agli operai, proprio agli operai come se fossero stelle del cinema o *top models* della moda, eroine della *haute couture*? Lo stupore si fa anche più grande, e più pungente, nel lettore avveduto, il quale sa che non solo gli operai non sono star del cinema o della passerella, ma che anzi, nelle condizioni odierne della tecnologia produttiva, sono una sorta di specie in via di estinzione, stelle che vanno a poco a poco spegnendosi. Gli operai e i lavori di cui qui si parla appartengono già all'archeologia dell'epoca industriale, come Salgado avverte nel sottotitolo del suo libro. Bastano però poche pagine, è sufficiente lasciar cadere lo sguardo su alcune delle fotografie, da quelle del taglio della canna da zucchero in Brasile e a Cuba a quelle dei ricercatori d'oro o dei mattatoi del South Dakota o della « tonnara » in Sicilia o ancora delle fabbriche di biciclette a Shangai, ed ecco che lo stupore iniziale si trasforma rapidamente in ammirazione.

In un'epoca in cui al senso comune la fotografia appare ancora quasi esclusivamente destinata a celebrare feste di nozze e prime comunioni, il libro di Salgado è un colpo di frusta alla pigrizia mentale prevalente. Sono, le sue, fotografie che a mio parere è insufficiente definire « bellissime », quasi per mettersi in fretta e con poca spesa la coscienza a posto, per poi passare oltre. Non sono bellissime. Non si limitano ad arricchire il patrimonio, del resto già ragguardevole, delle fotografie « pittoriche » e in generale estetizzanti. E non sono solo dei documenti o dei reperti da classificare e poi lasciare sotto vetro negli scaffali dei musei. Sono testimonianze umanamente significative di straordinaria vivacità, segnali importanti della temperatura media di questo tempo e dei suoi problemi aperti, tuttora irrisolti e che forse nessuna tecnologia, per quanto avanzata, potrà mai pienamente risolvere, perché non riguardano solo il modo di produrre, ma l'intenzione umana profonda che gli dà senso.

Esse ci dicono inoltre quanto la tradizionale istantanea in bianco e nero sia diversa e lontana dal fuggevole, tanto veloce quanto effimero, fotogramma. L'ho già notato altrove: fotografia e fotogramma, benché tecnicamente gemelli, non sono la stessa cosa: si può leggere una fotografia come decifrare un codice antico. È difficile distaccarla completamente dal film, che essenzialmente non è altro che fotografie in movimento (non a caso nell'inglese americano i film si chiamano *movies*); ancor più difficile identificarla ed esaurirla in esso poiché si sottrae ad ogni senso cumulativo, ad ogni narrazione che si venga svolgendo longitudinalmente secondo la logica di una trama. La fotografia è contingenza assoluta. Ha bisogno di una lettura « lenta », con un « fuoco », un testo e un contesto. Per quanto fondata sull'*unicum* — documento o testimonianza — la fotografia non è a-storica. Rientra in un « orizzonte storico » specifico. Ed è nelle coordinate di questo orizzonte che la possiamo « leggere », che la fotografia ci offre le « schegge » del quotidiano, i particolari, dai quali possiamo risalire ai significati generali.

Le fotografie di Salgado non basta, dunque, guardarle, e poi voltare pagina. Bisogna leggerle e leggerle, come suggeriva Nietzsche a proposito di testi importanti, « lentamente ». Il fotogramma è veloce, fagocita e frastorna più che comunicare; affolla la coscienza e la som-

merge nel chiasso inane dell'esteriorità. La fotografia consente una « lettura » che è nello stesso tempo riflessione e comprensione, analisi del dettaglio e approssimazione alla verità globale di un determinato spaccato sociale. Consente di cercare il generale nel particolare, di cogliere il « nomotetico » nell'« idiografico ». La folle fissità della fotografia è precisamente folle nel senso che si presenta come tutta compiuta e immutabile, nega il lento procedere dell'evoluzione, non consente di maturare: un oggetto, un viso è o non è e non può essere che come è. La fotografia è senza trama, senza racconto, senza avvenire. È la datità pura, lo sguardo che si guarda e che nel guardare se stesso si fissa come realtà autonoma significativa, e quindi compiuta. Forse da ciò deriva il senso di solitudine che ogni fotografia comunica — una solitudine invalicabile, costitutiva. Che sia sola o in gruppo, la persona emette nella fotografia il senso di una solitudine ancestrale, antica; nel gruppo, benché in rapporto con i propri simili, l'uomo è mostrato dalla fotografia come solo, dotato di una sola identità, sospeso in una unica, corale solitudine.

Non è la prima volta che un grande fotografo si occupa del lavoro umano. A partire dal 1888, valendosi di un apparecchio fotografico che sapeva usare a malapena, Jacob A. Riis cominciava a documentare a New York la vita quotidiana di americani poveri, spesso immigrati di recente, stipati in ghetti urbani maleodoranti e al lavoro in miniere, fabbriche, cantine, opifici anneriti e privi di aria, non molto dissimili da quelli che Salgado riporta oggi alla nostra attenzione. Riis pubblicava il suo primo libro, *How the Other Half lives (Come vive l'altra metà)* nel 1890; in esso il puro documento già si trasformava in testimonianza sociale. È la stessa testimonianza che noi sentiamo vivere e vibrare nelle fotografie di Salgado. Ma il lavoro artigianale e industriale, di cui Riis documentava e fissava nei suoi negativi i primi passi, in Salgado si colora di una nostalgia che va dal patetico al disperato. Non è più un fenomeno umano in sviluppo, per quanto difficile e doloroso, ma una realtà che va giorno dopo giorno scomparendo. La grande tradizione della « fotografia sociale » americana, cui Riis dava inizio e che avrebbe conosciuto l'opera e i contributi straordinari di Dorothea Lange, Walker Evans, e innumerevoli altri, ha in Sebastiao Salgado il suo, forse inconsapevole, epigono. I suoi « workers » non sono più la « classe generale », che anticipavano e in parte sognavano Marx e Engels alla metà del secolo scorso nel loro *Manifesto*. Diminuiscono di numero e di importanza. Perché? Come mai?

Où va le travail humain? (« Dove va il lavoro umano? ») si domandava anni fa Georges Friedmann, il pioniere in questo dopoguerra degli studi di sociologia industriale in Francia. Ma Friedman era ancora troppo ancorato alle certezze dell'Ottocento per non riconoscere nel fattore tecnico la molla di un progresso innegabile e per rendersi conto in anticipo dell'inquietante paradosso di oggi: un processo tecnologico così raffinato da rendere il lavoro umano superfluo e da giustificare i discorsi, in apparenza irrazionali se non assurdi, di una crescita industriale senza posti di lavoro, ossia di quella « jobless growth », che di recente ha acceso una viva, interessante polemica sulle pagine della rivista « Società dell'informazione ». Friedmann e discepoli, in particolare Michel Crozier, Alain Touraine e Jacques Dofny, si limitavano a individuare e a interpretare le ripercussioni sulla qualità del lavoro operaio da parte dell'evoluzione del macchinario industriale. Il movimento operaio restava al centro delle loro preoccupazioni. Non potevano, erano strumentalmente incapaci di avvertirne il declino. L'acutissimo analista dei *Problemi umani del macchinismo industriale* non poteva razionalmente ammettere la scomparsa di un fenomeno nel momento stesso del suo massimo trionfo. Quando la società si faceva pan-lavorista, il lavoro operaio cui eravamo abituati scompariva, gli assi del tornio e della fresa, gli aggiustatori de-

gli stampi e gli attrezzisti che la sapevano più lunga degli ingegneri del 110 e lode usciti freschi dal Politecnico, i solerti aratori e dissodatori di campi già aridi e ingrati, i pazienti lavoratori del cuoio e del legno uscivano, come gruppo sociale importante, dalla scena storica; vi restavano, al più, come curiosità archeologica. La rapidità di elaborazione del computer sostituisce l'abilità artistica della mano. Il contadino, l'agricoltore che ancora pochi anni fa « parlavano » ai loro cavalli e al bestiame sono stati soppiantati dal trattore, dalla mietitrice e dalla mungitrice automatica.

Nessun dubbio che la produzione globale e la produttività per uomo-ora ci abbiano enormente guadagnato. Ma l'interrogativo circa il senso del lavoro umano resta in piedi. Gli sviluppi dell'elettronica applicata, dell'informatica e della telematica promettono grandi vantaggi, come quelli legati alla possibilità di svolgere il proprio lavoro a domicilio, a casa, nel proprio studio, in una sorta di lavoro a domicilio ad alto livello tecnologico e probabilmente ben retribuito. È lecito domandarsi se questa folla solitaria di neo-lavoratori pseudo-indipendenti, curvi sul loro monitor e attenti al pallore dei loro schermi, possa compensare la solidarietà sociale, ormai scomparsa, di una volta. Sorge il dubbio che, più che di una umanità indipendnete e auto-sufficiente, si debba parlare di una umanità frantumata, di un'esperienza sociale che si sbriciola, priva ormai di un senso collettivo, nello squallore di centri urbani disintegrati. I vantaggi tecnici sono indubbi. Per esempio, scompare la figura del mungitore. Recano i giornali che è già all'opera l'automa-mungitore che sa anche « vedere ». Tutto parte dall'idea di mettere sotto cute in ogni vacca un chip elettronico oppure di sistemare attorno al collo dell'animale una speciale antenna. Una volta entrata nel box per mangiare, la vacca è bloccata automaticamente ed entra in funzione il robot. Il sistema ottico di riconoscimento invia al computer le coordinate dei capezzoli mentre un software specifico elabora l'esatta posizione spaziale che ovviamente cambia a seconda della quantità di liquido nella mammella. A queato punto i sofisticati sensori ad ultrasuoni si avvicinano alle mammelle per inserire i tubi e dare il via alla mungitura.

È evidente che quanto più si affina il progresso tecnico applicato al lavoro umano più si allontana e si spersonalizza il rapporto fra il lavoratore e la sostanza del suo lavoro. Sembra, questa, una caratteristica generale della tecnologia progredita in tutti i campi. Per la prima volta durante la Guerra del Golfo, per esempio, ci si è resi conto che con le « bombe intelligenti » era possibile uccidere senza vedere le persone che si uccidevano. La tecnica-progredita ha reso il conflitto, anche il più sanguinoso, asettico, privo delle caratteristiche propriamente umane, come il sangue, la polvere, l'urlo, il sudore, che contrassegnavano l'antico corpo a corpo. Il progresso tecnologico, rispetto al lavoro umano, certamente allevia la fatica, ma distacca anche, separa l'uomo dalla sua viva esperienza, scava un solco fra l'operatore e la materia su cui opera; da *blue collar*, o operaio d'officina, l'operaio viene promosso a *white collar*, o impiegato dal colletto bianco, ma il rapporto diretto fra sforzo e risultato si appanna, si fa tenue fino a non essere più percepibile. Il progresso tecnologico qualifica le macchine ma dequalifica l'uomo. Lo libera dalle fatiche più pesanti ma ne mortifica la dignità di lavoratore indipendente. Per capire questo passaggio cruciale bisogna rifarsi al lavoro umano nelle sue espressioni più semplici, nelle sue forme più elementari.

Si pensi, per un esempio persuasivo, a certe pagine autobiografiche di Charles Péguy. Il fondatore e animatore dei *Cahiers de la quinzaine* non dimentica per un istante, anche nel fervore della creazione letteraria e nel momento più acceso delle polemiche per il caso Dreyfus, il clima semplice e operoso della sua famiglia artigiana d'origine nella bottega del padre falegname e della madre solerte impagliatrice di sedie. Nel giovane

Péguy l'odore del legno fresco, ancora vivo, com'egli non si stanca di ricordarci, resterà per tutta la vita, insieme con l'atmosfera quieta del povero laboratorio paterno, come il profumo e il richiamo del senso del destino, il crescere d'una vocazione letteraria e sociale a un tempo, un indimenticabile « paesaggio dell'anima », che accompagneranno fino alla fine, fino alla morte in trincea nella prima guerra mondiale, questo cattolico riluttante, non dissimile per certi aspetti da Simone Weil, che non riuscirà mai a convincersi, nonostante la grande ammirazione per la Chiesa e per Santa Giovanna d'Arco, ad entrare fisicamente in chiesa per accostarsi ai sacramenti. La precisa, fin puntigliosa descrizione che Péguy ci offre dei gesti misurati e armoniosi del padre mentre tratta il legno grezzo e lo prepara per le lavorazioni specifiche, quando la pialla che rimuove la corteccia è come una carezza che ferisce e dà sollievo nello stesso tempo, possono forse oggi ancora darci un'idea della forza pedagogica e formativa presente nei vecchi mestieri che vanno scomparendo. Nessuna meraviglia sembra allora lecita quando si considerano le contraddittorie società industrializzate odierne, economicamente prospere e tecnicamente progredite, ma spesso disperatamente povere di esperienze umane autentiche.

F.F.

P. Sylos Labini a cura di, *Carlo Marx: è tempo di un bilancio*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 206.

Questo volume raccoglie gli scritti di vari studiosi pubblicati da « Il Ponte » a partire dal secondo semestre del 1991, fino allo stesso periodo del 1993. Proprio quando lo sfaldamento raggiunse il suo acme e il suo punto di non ritorno (v. il tentativo di golpe dell'agosto 1991), Sylos Labini, non senza imbarazzo di qualcuno, lanciò il suo « incipit » sulla suddetta rivista, per un dibattito che in tanti giudicarono superato, intempestivo, probabilmente fuori moda. D'altra parte l'invito venne raccolto da alcuni studiosi e i loro interventi vennero pubblicati, su « Il Ponte » e poi raccolti in questo libro.

Il dibattito su cosa sia vivo, o cosa sia inattuale, o definitivamente morto nel marxismo è stato affrontato dagli autori in maniera interdisciplinare, guardandolo cioè « da molti punti di vista: economico innanzitutto... ma anche sociologico, storico e politico. Non filosofico purtroppo, poiché i filosofi specialisti di Marx erano evidentemente distratti » (p. X). Gli scritti — oltre quello introduttivo e conclusivo di Sylos Labini e l'introduzione di Giacomo Beccattini — sono di F. Adorno, M. Monforte, G. Caravale, A. Damiani, L. Iraci Fedeli, B. Jossa, S. Lombardini, G. Lunghini, V. Orati, P.L. Porta, M. Salvati, F. Targetti. La disamina è abbastanza ampia e compiuta, ed è impossibile in questa sede, darne conto completamente, intervento per intervento. Forse la natura del dibattito può essere ripresa dalle parole di Sylos Labini nel saggio introduttivo, quando sostiene che, quanto più direttamente «le tesi di Marx riguardano il suo programma rivoluzionario, tanto più bisogna diffidarne, mentre le tesi più lontane da quel programma, ossia le tesi strettamento analitiche, vanno considerate con occhio critico, ma con minor sospetto » (p. 10 e ancora, si può cfr. il saggio finale, in particolare a p. 203). Più o meno, anche se in altri termini e con accezioni molto diverse, su questa riflessione si ritroveranno molti degli autori degli altri interventi: Iraci Fedeli che apertamente sostiene che « il metodo resta valido, e non sembra che al materialismo storico si possa sostituire una teoria alternativa: la storia è storia di lotte di classe » (p. 148). Il marxismo concepito come prassi rivoluzionaria perde definitivamente terreno nei confronti di un marxismo recepito come metodologia critica e analitica; tanto è che per S. Lombardini: « la visione escatologica ha imbrigliato l'analisi marxiana » (p. 98). Così, almeno in parte, viene a cadere quel-

lo che io definisco un luogo comune che vuole Marx pensatore « ottocentesco » e da togliere persino dalle polverose librerie; la sua opera resta un'appropriata chiave d'interpretazione delle attuali società complesse, le quali sembra non abbiano affatto eliminato situazioni nelle quali « i contrasti sociali assumono forme che giustificano l'ipotesi di contrasti radicali tra gli interessi in gioco » (S. Lombardini p. 92).

D'altra parte, altri autori, in questo libro, concordano con il sostenere che la caduta degli stati del socialismo reale con i quali, inappropriamente, si è identificato in toto il marxismo, « non implica che non si possa, anzi che non si debba parlare, denunciandone le ingiustizie sociali nelle società contemporanee... delle enormi disparità... nella distribuzione del benessere e nella posizione di partenza dei giovani che si affacciano o si dovrebbero affacciare sul mercato del lavoro, della disoccupazione, della dispersione e spreco di energie umane e della caduta della dignità umana » (G. Carnevale p. 84), e che « prima ancora che per agire, per pensare la modernità non si può fare a meno del pensiero di Marx... Un Marx necessario... anche se, ovviamente, insufficiente, proprio perché la modernità e la mondialità sono procedure con, attraverso e dopo Marx, e ci sono altre elaborazioni, altre e nuove realtà affiorate e da afferrare » (M. Monforte pp. 181-182).

GIUSEPPE CHITARRINI

THOMAS SOWELL, *Race and Culture - a World View*, Basic Books, New York, 1994, pp. 331. RICHARD J. HERRNSTEIN, CHARLES MURRAY, *The Bell Curve - Intelligence and Class Structure in American Life*, The Free Press, New York, 1994, pp. 845.

Il libro di Thomas Sowell, membro permanente della Hoover Institution presso l'Università di Stanford, è una ricerca impressionante per l'ampiezza dell'ambito problematico che investe e per l'impostazione, essenzialmente riflessiva e storica invece che aridamente statistica, come è costume, quando si affrontino temi del genere, negli Stati Uniti. L'oggetto della ricerca è, in effetti, dei più scottanti non solo per la cultura, ma anche per la politica americana. Ridotto all'essenziale, il tema è questo: il progresso civile ed economico di un Paese, o anche solo di un gruppo sociale consistente, da che cosa in definitiva dipende? Dipende dall'ambiente, dalle risorse naturali disponibili, dalle circostanze storiche o da caratteristiche interne dei membri del gruppo, dei cittadini del Paese?

Sowell non indietreggia, alla ricerca animosa d'una risposta conclusiva a domande siffatte, di fronte alla questione, spinosissima, della comparazione storica a livello mondiale. È noto che una risposta alla domanda che egli pone non può ignorare la variabilità storica per cui ogni contesto è specifico e irripetibile e certamente non è esportabile a piacere, rendendo così la comparazione in senso proprio eccezionalmente ardua, se non addirittura improponibile. Ma la domanda che tormenta Sowell non è tuttavia così nuova né originale come sembra pensare. È il vecchio interrogativo che allo storico delle culture — sto pensando a un Alfred Weber o a un Arnold Toynbee o ancora a un sociologo dello sviluppo come S.N. Eisenstadt oppure all'economista dotato della cultura e delle curiosità intellettuali di un Joseph Schumpeter — torna con insistenza alla mente: perché la Svizzera e non il Sud America? Perché la Svizzera si sviluppa civilmente ed economicamente, pur non disponendo di grandi risorse naturali né di materie prime strategiche, e invece Paesi dell'America Latina, per citare un esempio a caso, nonostante ricchezze naturali ragguardevoli, stentano a decollare, dando vita ad un processo di sviluppo economico auto-generantesi e assicurandosi una struttura socio-politica democratica a prova di crisi?

La risposta di Sowell è curiosamente raffinata e semplicistica nello stesso tem-

po. Dopo lunghe, interessanti considerazioni storiche e di indole geo-politologica, la tesi che ne emerge suona come una piatta conferma del senso comune: per comprendere il progresso o il regresso di determinati Paesi, gruppi sociali, nazioni e intere civiltà bisogna guardare, come al fattore decisivo, alla differenza nelle abilità produttive e nei valori culturali (*productive skills and cultural values*) dei loro membri. La questione collettiva, quella che pesa e condiziona lo sviluppo di Paesi e civiltà, viene debitamente ridotta alla dimensione individuale. Convinto, giustamente peraltro, che il progresso non sia solo una fatalità cronologica, Sowell afferma che « la storia non può essere ignorata perché essa non permette di essere ignorata. [...] Winston Churchill aveva osservato come la visione sbagliata della storia da parte di un solo uomo produceva nella Germania nazista « correnti di odio così intenso da chiudere le anime di coloro che su di esse nuotavano ». Fraintendimenti della storia sono stati pagati al prezzo di milioni di vite e con la devastazione di un continente. [...] Oggi — conclude Sowell — due modi contrastanti di comprendere la storia si imperniano, rispettivamente, sulla causazione interna e su quella esterna (*on internal causation and external causation*). Entrambe vanno comprese, benché le tendenze attuali delle « scienze sociali » enfatizzino le caratteristiche esterne e ignorino quelle interne o culturali » (p. 227).

Sowell in definitiva non ha dubbi: sono le caratteristiche interne, quindi psicologico-individuali, quelle che giocano un ruolo decisivo nello sviluppo sia economico che civile. Le caratteristiche ambientali, vale a dire extra-soggettive, tali da non chiamare in causa l'atteggiamento e la responsabilità degli individui, non sono decisive, anche se sono quelle su cui si appunta quasi esclusivamente l'attenzione delle scienze sociali. Queste scienze sono sempre citate da Sowell fra virgolette oppure facendole precedere dalla frase « so called », ossia *cosiddette*. Svalutazione preconcetta e gratuita, che non può certo sorprendere la cultura italiana, abituata da sempre a considerare crocianamente la sociologia come una « inferma scienza », salvo poi ad avvedersi che oggi non si dà alcuna scienza che non si auto-problematizzi e si riconosca « inferma », vale a dire non depositaria di verità assolute, sottratte alla relatività del tempo e dello spazio, *timeless and spaceless*, appunto. Forse, un modesto credito concesso alle « cosiddette » scienze sociali avrebbe permesso a Sowell di evitare l'errore, più volte denunciato fra gli altri dall'antropologo Claude Lévi-Strauss, di identificare sommariamente razza e cultura così da non riconoscere, una volta scontata l'innegabile differenza fra le razze umane, quell'unità culturale che esprime essenzialmente la comune umanità degli esseri umani, la loro comune capacità di produrre sistemi di significato, ossia culture, al di fuori delle quali la loro vita in comunità sarebbe semplicemente impossibile.

A sostegno della tesi di Sowell, giunge al momento giusto il grosso volume di Herrnstein e Murray sulla « curva a campana » ossia, detto in modo elementare, sul ruolo che ha l'intelligenza dell'individuo nel promuovere l'ascesa e il successo sociale da ogni punto di vista indipendentemente dalla famiglia o dalla classe d'appartenenza originaria. Anche qui la valutazione apriorica delle condizioni sociali e ambientali di partenza è piuttosto evidente. Nascere nel Bronx o in una *penthouse*, in un attico di Park Avenue, non farebbe alcuna differenza. L'importante è essere intelligenti e mettersi al lavoro di buona lena. Che ciò non venga universalmente riconosciuto deriva, secondo gli autori, dal fatto che analisti sociali e uomini politici sono prigionieri del pregiudizio secondo il quale i problemi dell'individuo non sono solo una questione individuale.

I dati, generosamente offerti ed elaborati in vista della prova empirica della loro ipotesi, sono certamente degni di attenzione. Sono dati che provano come, lungi dal diffondersi a macchia d'olio, il progresso e il benessere in un Paese tec-

nicamente progredito come gli Stati Uniti si vanno paradossalmente restringendo, divengono la prerogativa di un numero sempre più ristretto di cittadini, di quella che gli autori correttamente definiscono la « élite cognitiva », vale a dire l'élite di coloro che sanno, che sono in grado di usare i nuovi strumenti comunicativi dell'elettronica, dell'informatica e della telematica. Il resto della società, ossia la grande maggioranza dei cittadini — spazzata via o drammaticamente erosa la classe media — si avvia ad essere una sorta di vasta « sottoclasse », un insieme eterogeneo di metechi addetti ai servizi più umili, meno pagati e più rischiosi, di neo-analfabeti, in senso elettronico, cui non si aprono più carriere, ma, nel caso migliore, sistemazioni più o meno rimediate nel sempre più vasto « esercito di riserva » del precariato. In questo senso, la ricerca di Herrnstein e Murray ha valore: come un segnale d'allarme che non vale solo per società o Paesi sottosviluppati, ma che in primo luogo si rivolge alle punte più avanzate del progresso tecnico che solo un'illusione mortale può indurci a considerare come automatica garanzia di progresso civile e democratico. Già Vilfredo Pareto aveva scoperto una sua curva, che collegava abbastanza strettamente intelligenza e capacità di guadagno. Qui il discorso è molto più ampio. Non si tratta più di casi individuali, più o meno fortunati. È in gioco un principio fondamentale delle democrazia: l'eguaglianza sociale.

F.F.

KEITH TESTER, a cura di, *The Flâneur*, Routledge, London and New York, 1994, pagg. 205; PATRICIA MEYER SPACKS, *Boredom - The literary history of a state of mind*, University of Chicago Press, Chicago 1994, pagg. 290.

È stato spesso osservato che nulla risulta più difficile che il famoso « dolce far niente », specialmente in un'epoca di attivismo strumentale esasperato in cui la velocità meccanica, egregiamente esemplificata dalla folla di automobili, finisce per coincidere con la paralisi collettiva. Il libro curato da Keith Tester, sociologo nell'Università di Portsmouth, è un utile richiamo alle varie forme in cui l'ozio, per così dire, creativo si è incarnato ed è stato vissuto nella cultura europea, nel corso dell'Ottocento e in questo secolo, nella figura sociale del « flâneur », vale a dire di colui che trascorre le sue giornate passeggiando per le strade della grande città, senza alcun progetto in mente ma semplicemente dedicandosi all'arte bella dell'osservare per il puro gusto di osservare, navigando a caso, seguendo umori e odori della strada, con quella sovrana lentezza in cui attesa di qualcosa e indolenza sembrano mescolarsi in parti pressoché uguali. Sarebbe troppo facilmente sbrigativo liquidare questa figura sociale denunciandola in termini moralistici come un parassitario perditempo. È vero però che essa prende piede in Europa solo quando la produttività industriale media consente margini più o meno ampi di tempo libero e cadono inoltre i veti della morale cristiana corrente contro l'ozio, padre di tutti i vizi, e contro quello stato interiore difficilmente definibile che i cultori di teologia morale chiamano « accidia ».

Gli autori di questo libro non trovano necessario ricordare la contrapposizione, così comune nella letteratura dell'antichità classica greca e latina, fra « *otium* » e « *negotium* » — una contrapposizione che chiaramente confina la civiltà industriale odierna nel novero delle civiltà inferiori, e che tende però, inammissibilmente, a dimenticare il fatto che le squisite culture classiche poggiavano su economie sorrette dagli schiavi — ma neppure ricordano il prototipo, a mio sommesso parere, della « flânerie » intellettuale da ricercarsi nelle « riflessioni di un passeggiatore solitario » di Jean-Jacques Rousseau.

Nessuna meraviglia che il *flâneur* descritto e, si potrebbe dire, centellinato da Charles Baudelaire e da Walter Benjamin sia soprattutto un tipo metropolitano, e,

anzi, essenzialmente parigino. Un'accorta analisi sociologica del tipo non tarda però a svelarne numerosi altri aspetti. La sua importanza non sembra allora ridursi solo alle dimensioni elitarie o estetizzanti. « L'importanza della figura del *flâneur* — scrive Rob Shields — non è nel suo elitismo ma piuttosto nella sua utopistica rappresentazione di un individuo libero da preoccupazioni (*carefree*) nel bel mezzo del caos urbano [...] Non solo il *flâneur* è il consumatore archetipo, ma è egli stesso destinato ad essere consumato » (p. 67). Per David Frisby invece il *flâneur* incarna, con un certo anticipo, la figura dell'investigatore privato, trasformando il passeggiatore filosofico in una sorta di « lupo della steppa » alla Hermann Hesse (p. 93) mentre, a giudizio di Stefan Moranski, che a questo proposito si allinea sull'interpretazione di Sygmund Bauman, il *flâneur* sarebbe un super-eroe: « egli è oggi, contrariamente a quanto riteneva Baudelaire, un super eroe nella sua sfida alle tormentose esigenze (*drills*) della nostra civiltà, alle allucinanti offerte di idiozie del mercato, agli slogan conformistici dello stile di vita » (p. 187).

Il libro sulla « noia » di Patricia Meyer Spack tocca temi analoghi, ma da un punto di vista che, almeno in parte, fa pensare al famoso pamphlet di Paul Lafargue sul « diritto alla pigrizia » — un *droit à la paresse* nel quale il genero di Karl Marx vedeva riassunti tutti gli ideali del socialismo. Secondo Spacks, in effetti, lungi dal porsi come un vizio da bandire o una colpa di cui vergognarsi, la noia costituirebbe la premessa per un vero e proprio « impeto verso il traguardo del successo » (*an impetus to achievement*). La noia sarebbe in questo caso la prerogativa delle anime nobili o degli spiriti creatori che nella « noia » troverebbero quel momento di apparente indolenza in cui ha invece luogo la misteriosa carburazione interiore necessaria all'improvvisa eruzione creativa.

Le fonti di Spacks sono quasi esclusivamente letterarie. Comprendono libri che vanno da quelli di Samuel Johnson e Frances Burney a Jane Austen, a Donald Barthelme e ad altri autori contemporanei. Ma è appunto nella minuziosa analisi dei testi presi in esame che il giudizio di Spacks sull'essenza della noia vacilla e comincia a oscillare, tanto da avvicinarsi ad una condanna di tipo e di tono tradizionali. Benché non venga citato — le fonti di Spacks sono tutte legate alla letteratura inglese e americana — le sue pagine richiamano allora distintamente quelle dedicate alla « noia » da Alberto Moravia. Ben lontana dall'essere considerata come « ispirazione » per la creazione letteraria, la noia si configura in questo caso, contraddicendo in maniera flagrante l'idea di una noia costruttiva, come « il male paradigmatico » (*the paradigmatic ailment*) della nostra epoca.

F.F.

BRYAN S. TURNER, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge, New York and London, 1994, pp. 228; RAFAEL DIAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER, FERNANDO VELASCO, a cura di, *Formas modernas de religion*, Alianza editorial, Madrid, 1994, p. 312; PLACIDO CHERCHI, *Il signore del limite - Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori Editore, Napoli, 1994, pp. 207.

Molto opportunamente, in questa fase culturale in cui famose teorie sono troppo spesso considerate nei loro aspetti mitici invece che criticamente rivisitate, Bryan S. Turner ripropone un esame spregiudicato dei processi di modernizzazione e di secolarizzazione. Non solo Max Weber o Werner Sombart sono qui chiamati in causa, ma lo stesso marxismo viene sottoposto ad una critica piuttosto serrata. Ridotto ai suoi termini essenziali, il problema è questo: che cosa ha significato, per le credenze religiose tradizionali, lo sviluppo del capitalismo? È ancora sostenibile l'idea, così diffusa e acriticamente accettata da molti analisti sociali, che le culture dei Paesi tecnicamente sottosviluppati sono destinate a porsi

come mere culture abusive o pre-culture, in attesa di essere cooptate e più o meno forzosamente assimilate alla trionfante cultura razionalistica eurocentrica? Inoltre: l'attuale processo di globalizzazione dell'economia quali conseguenze potrà avere sull'Islam, vale a dire su una delle tre grandi religioni universali monoteistiche, accanto al giudaismo e al cristianesimo?

Sono forse sufficienti questi scarni interrogativi a dare il senso dell'ampia ricerca di Turner. Con estrema attenzione, egli ricostruisce il processo odierno di erosione della distinzione fra alta cultura e cultura popolare — un'erosione, è appena il caso di osservare, che giunge presto al suo esito inevitabile eliminando i filtri selettivi che fino alla prima guerra mondiale erano all'opera nella cultura europea occidentale. Da questo punto di vista, l'esame del pensiero di Ernest Renan e della sua fede commovente nella scienza come in una sorta di « religione laica », specialmente percepibile nella sua « preghiera sull'Acropolis » nei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, che però Turner non cita, è molto istruttivo. Ci fa comprendere le ragioni della svalutazione in blocco della cultura araba e specialmente di quella islamica, essenzialmente considerate come « meramente lo sterile strumento di trasmissione della filosofia e della scienza greca alla civiltà europea » (p. 47). Turner osserva in proposito con straordinaria acutezza: « La grande attrattiva del vedere il nostro retaggio filosofico, culturale e scientifico fondato sulla cultura greca e del vedere nell'Islam semplicemente un veicolo neutro per la trasmissione di quei valori consiste nel fatto che ciò ci consente di collegare la libertà di pensiero scientifica con la democrazia politica » (p. 47).

In base a questa analisi Turner è in grado di scorgere anche i limiti di Marx a proposito del cosiddetto « modo di produzione asiatico », un aspetto del pensiero marxiano che i marxisti ortodossi hanno generalmente trascurato. È vero che Marx stesso non ha mai affrontato la questione in modo sistematico, essendo il suo interesse, scientifico e politico, totalmente assorbito dal fenomeno capitalistico e solo in via subordinata, insieme con Friedrich Engels, rivolgendo la sua attenzione al problema delle società precapitalistiche, da lui del resto sempre viste come società pre-borghesi e quindi premesse logiche, ancorché inconsapevoli, dello sviluppo capitalistico. Il tema è stato trattato in Italia in maniera specifica da Gianni Sofri (in *Il modo di produzione asiatico: storia di una controversia marxista*, Einaudi, 1969) e naturalmente dal teorico di quello che si potrebbe chiamare la « teoria idraulica del potere », Karl Wittfogel (nel monumentale studio su *Il despotismo orientale - studio comparativo del potere totale*) e più tardi da antropologi culturali come Maurice Godelier, il quale non esita ad affermare che « vedendo nei sistemi soltanto la differenza rispettiamo forse la loro singolarità, ma, se questa viene salvata, la intelligibilità viene messa a repentaglio poiché il pensiero si trova di fronte ad una diversità, opaca ad ogni comparazione, a realtà radicalmente eterogenee. Al contrario, vedendo soltanto le somiglianze, l'intelligibilità sembra salva, ma la singolarità rischia di dissolversi in una totalità omogenea in cui non si scoprono più che lievi differenze » (M. Godelier, *Antropologia, storia, marxismo*, Guanda, 1970, p. 177).

Siamo così ricondotti al problema delle diversità culturali che accompagna Turner in tutto il suo libro insieme con l'inquietante paradosso che, quanto più le persone viaggiano e si muovono tanto più acutamente si pone il problema della loro diversità. È per questa via che, dietro la tendenza isomorfica del processo tecnico che sembra porsi in termini identici e coprire, per così dire, tutto il pianeta (un'automobile è sempre un'automobile, a Londra come a Roma o a Teheran), riemerge con forza il fenomeno religioso come fenomeno latamente culturale, vale a dire, nelle parole dell'autore, come « esperienza che orienta la vita » (*life-orientational experience*).

Utile, in questo senso, è il libro cura-

to, fra gli altri, dal sociologo spagnolo Salvador Giner sulle « forme moderne della religione ». In esso si insiste specialmente sulla « persistenza del fenomeno religioso » nel mondo moderno ma anche, meritoriamente, sul suo carattere proteiforme, multietnico e multiculturale. Giner osserva in particolare che, mentre la religione sembra stemperarsi e laicizzarsi in una vaga « religione civile », ossia in quella che altrove ho indicato come « una fede senza dogmi », si assiste oggi al fenomeno della « sacralizzazione del processo politico ». Persuasive sono le osservazioni di Giner, che fa in proposito diretto riferimento alle tragiche esperienze spagnole di questo secolo, quando si occupa del nazionalismo e delle sue varianti regionali. « Naturalmente — scrive Giner — ovunque si verifichi un apporto diffuso e spontaneo da parte dei membri di una società, l'accelerazione dell'attività mitogenica, la glorificazione iconografica degli eroi e dei traguardi conseguiti, la formazione di strategie per il consolidamento dei rituali e delle cerimonie, la produzione dell'ideologia e di interpretazioni mistificanti della realtà sociale e l'amministrazione clericale dei contenuti simbolici hanno i loro specialisti: politici, mediatori, ideologi, clerici laici o ecclesiastici... Chiunque siano, amministrano o elaborano, la sacralizzazione della struttura politica del mondo profano » (p. 148).

Dov'è il limite? In altre parole, fin dove può spingersi il processo di sacralizzazione dell'esistente, il feticismo dello sviluppo come fine e bene in sé e per sé? La dotta, attenta monografia che Placido Cherchi dedica al pensiero di Ernesto De Martino, studioso inquieto, crociano e marxista nello stesso tempo, ma anche — ed è questo a nostro parere il grande merito del saggio di Cherchi — mai del tutto prigioniero di quegli schematismi dello storicismo assoluto, sia di destra che di sinistra, se è ancora lecito esprimersi in termini così consunti e fuorvianti, pone fin dalle prime pagine la questione fondamentale in maniera perspicua: « Parlare dell'autore del *Mondo magico* come di un "signore del limite" significa sottolineare... gli ardimenti teoretici che hanno portato il suo storicismo a oltrepassare la soglia della consueta cultura storicistica e a tentarne un "allargamento" che sarebbe stato impensabile senza un deliberato sconfinamento nel terreno della cultura irrazionalistica e senza un "addomesticamento" dei "cattivi spiriti" che vi si annidano » (p. 2).

È a questo punto che si trova il raccordo con l'« orientalismo » di cui scrive Turner. Lo svolgimento del pensiero di De Martino, lungi dal contentarsi di uno storicismo schematico e eurocentrico, se considerato in tutta la sua traiettoria dal *Mondo magico* alla *Fine del mondo*, impone radicali riorientamenti e costringe l'Occidente a interrogarsi sul suo futuro, ora che è acquisito che il progresso non è una fatalità cronologica. Nei limiti dello sviluppo eurocentrico, l'Occidente incontra necessariamente l'Altro da sé, che deve storicamente riconoscere, pena la sua stessa involuzione e la fine della sua civiltà.

F.F.

CORNEL WEST, *Race Matters*, Beacon Press, Boston, 1993, pp. 105.

Cornel West, nipote di un ministro Battista, con questo smilzo, denso libretto, *Questioni di razza*, sembra in grado di compiere l'impossibile: fondere la tradizione religiosa afro-americana con l'estremismo politico, ma anche con la spregiudicata, dura capacità analitica, delle « Pantere Nere ». Professore di religione e direttore del Dipartimento degli Studi afro-americani nell'università di Princeton, West offre con questo suo libro conciso e diretto una riflessione singolarmente penetrante sui termini odierni della questione razziale negli Stati Uniti — una questione che tormenta gli USA fin dalla loro origine e che, a giudizio di West, finirà per condannare definitivamente la società americana alla paranoia e all'irrazionalismo isterico, che sono ovvia-

mente le premesse per il declino e la fine di qualsiasi regime democratico. Dopo le percosse della polizia di Los Angeles all'indisciplinato automobilista nero Rodney King, il primo processo con l'assoluzione dei poliziotti e i conseguenti disordini razziali nel settore sud-ovest di Los Angeles, questo libro getta un fascio di luce fredda su un groviglio di problemi intorno ai quali da decenni si arrovellano, senza apprezzabili risultati, la filosofia morale e la scienza politica nordamericane.

La ragione fondamentale per cui è bene occuparsi di questo contributo è in primo luogo la sua originalità. West, per cominciare, liquida rapidamente — troppo rapidamente? — le due impostazioni, contrarie e simmetriche, del problema. La questione nera negli Stati Uniti è stata tradizionalmente trattata dai progressisti, o « liberals », oppure dai conservatori secondo due ottiche che si fronteggiano e che, entro una certa misura, si paralizzano a vicenda. I progressisti insistono nel ritenere che il problema dei neri nella democrazia americana potrà essere risolto solo con interventi « strutturali », vale a dire con riforme oggettive, che cambino, più o meno radicalmente, le condizioni di vita della popolazione nera, specialmente con riferimento alle condizioni di fatto, al reddito effettivamente percepito, alle abitazioni, al tipo e alla qualità dei lavori, dei *jobs*, cui i neri sembrano fatalmente destinati, alle « opportunità di vita », come si dice, che devono essere idealmente eguali sia per i neri che per i bianchi. L'enfasi dei conservatori è diversa. Insistono piuttosto sui « comportamenti » dei neri e vorrebbero cambiare questi comportamenti, insieme con i valori che li sottendono e li giustificano, specialmente in quanto essi si pongono come « impedimenti o handicaps comportamentali » rispetto alle probabilità di successo nella società americana.

La tesi di West è chiarissima e drastica. Le posizioni sia dei progressisti che dei conservatori vanno respinte per la semplice ragione che « struttura e comportamento sono inseparabili » (*structure and behavior are inseparable*; p. 12). Ignorare questa complementarità, questo nesso dialettico significa, per West, condannarsi a non capire niente della questione nera negli Stati Uniti legandosi all'idea, sbagliata, che tale questione si possa risolvere affrontando in maniera frammentaria, l'uno dopo l'altro, secondo le regole d'un pragmatismo privo di prospettive, i « problemi » dei neri. Ma questi problemi, chiarisce già dalle prime pagine West, non sono « né aggiunte né carenze della vita americana; essi sono piuttosto *elementi costitutivi di questa vita* » (p. 3; corsivo nel testo).

Che fare, dunque? Confutata la tesi che le strutture siano solo « creature economiche e politiche » e nello stesso tempo rifiutata la tesi moraleggiante che tutto dipenda dai « valori » e quindi dai « comportamenti », West si pone l'esigenza di come superare il nichilismo che oggi sembra permeare tutta la vita dei neri in America. Intanto, va chiarito che non si tratta di un nichilismo all'europea, ossia di una indifferenza blasée e lievemente snob verso i valori, di una zona grigia o di un limbo in cui tutto è possibile perché nulla ha valore, di per sé, e tutto equivale a tutto, cioè a niente. Per i neri americani il nichilismo non è una teoria filosofica, più o meno elegante. È una cruda esperienza esistenziale, quella che si ricava dal tentativo quotidiano, e quotidianamente frustrato, di dare senso ad una esistenza di « orribile insignificanza, disperazione e (più importante ancora) mancanza d'amore (*horrifying meaninslessness, hopelessness and — most important — lovelessness*) (p. 14). Questa disperazione nichilistica deriva secondo West dal collasso delle « comunità spirituali » e dal confronto quotidiano che i neri poveri stabiliscono fra la loro impotenza e povertà ai margini della società e la vita edonistica e di piaceri e fruizioni immediati giorno e notte propaganda e magnificata dai mass media.

È da questo punto di vista che si può comprendere tutta l'inanità e il vuoto spirituale del progressivismo tradizionale, il

quale ritiene di poter risolvere la questione nera semplicemente aumentando i sussidi o, al più, garantendo la merenda ai bambini dell'asilo. Ci vuole, afferma West, « una politica della conversione » poiché « come l'alcoolismo e la droga, anche il nichilismo è una malattia dell'anima » (p. 18). La politica della conversione non ha niente a che vedere con l'ufficialità. Deve cominciare alla base del tessuto sociale e deve riscoprire la vera « autenticità razziale » (p. 25). L'analisi di West si fa qui molto originale. L'autenticità razziale non è infatti il « serrare le fila », non ha nulla a che vedere con la mentalità dogmatica o razzistica a rovescio, che di fatto tende a ignorare le divisioni di classe e i differenti orientamenti sessuali fra gli stessi neri. L'autenticità razziale ha bisogno, per affermarsi, di una « leadership di qualità ». Questa leadership manca, è venuta meno, e di questa carenza soffrono oggi tutti i neri d'America.

Le istanze critiche mosse da West alla leadership attuale dei neri negli Stati Uniti poggiano su una analisi magistrale. Il problema non è da porsi in termini di un singolo grande uomo, di un individuo eccezionale e neppure è da ricercarsi il fattore determinante negli accidenti storici contingenti. Il leader di qualità è invece il prodotto di tradizioni comunitarie profonde quando siano chiamate a modellare una persona di talento. Gli esempi cui West fa riferimento sono diversi, ma coincidono per questo aspetto. Sono Malcolm X e Martin Luther King jr.: il loro punto di coincidenza, al di là delle loro differenziazioni anche profonde, risiede nel fatto che, per entrambi, i neri pongono all'America un problema con cui questa deve misurarsi mentre i leaders neri di oggi tendono a porre se stessi come esempi di successo, come persone che in America sono riusciti a farcela, individualmente, a dispetto della massa nera.

Di qui scende, con logica stringente, la triplice tipologia della leadership nera elaborata da West: a) il nero che fa dimenticare e, anzi, cancella la sua negritudine in nome dell'efficienza manageriale di tipo bianco; b) il leader nero che si identifica in maniera dogmatica con la razza e che ne guida, ma nello stesso tempo ne sfrutta, la protesta come se fosse un suo capitale privato; c) i leaders profetici che tendono a trascendere la razza, e con questo, sia pure senza spesso proporselo in maniera chiara o riflessa, liberando i neri liberano tutta la società, in quanto fanno valere più giusti criteri universali di eguaglianza sociale e di lotta contro i privilegi da sempre fatti valere dalla supremazia bianca. Purtroppo, i leaders profetici sono rari. I pochi che sono emersi sono stati prontamente uccisi dai razzisti. Restano in piedi gli intellettuali neri. Ma chi sono costoro? L'analisi a questo proposito diviene impietosa: « la leadership intellettuale nera rivela la faccia cinica e ironica della classe media nera » (p. 40). La sua mediocrità crea un vuoto che è necessariamente riempito dai campioni del vecchio, tradizionale sciovinismo nero, chiuso in se stesso, incapace di trascendere i confini razziali contro i quali pur tuttavia dice di battersi, in grado al più di proclamare la « secessione della plebe » e di predicare un separatismo tanto vociferante quanto politicamente improduttivo. Su questo tronco si vengono presto ad innestare l'antisemitismo e quell'odio di sé che aiuta potentemente lo stabilirsi del mito della supremazia bianca che ha « bisogno di degradare i corpi neri per assicurarsene il controllo » (p. 85).

Come uscire da questo nodo di contraddizioni? West non offre alcuna ricetta a pronto effetto. Tiene presenti gli esempi di Malcolm X e di Martin Luther King. Riconosce che « Malcolm X fu il primo rappresentante nero che ebbe il coraggio di guardare dritto negli occhi il razzismo bianco senza abbassare i suoi. ... A differenza di Elijah Muhammad e di Martin L. King, Malcolm X non visse abbastanza a lungo per elaborare le sue idee personali circa il modo di cambiare la società americana » (p. 105). Ciò che nell'analisi di West colpisce è che non si limita alle richieste solite dei progressi-

sti, ma pesca più a fondo: dalle questioni economiche e genericamente sociali giunge a investire quel cuore di tenebra che è l'ambivalente atteggiamento dell'americano bianco medio verso i neri per ciò che riguarda il sesso: il nero è così odiato e desiderato a un tempo, è disprezzato e temuto. Solo superando questa fondamentale ambivalenza, che è insieme economico-politica ed esistenziale, il « dilemma americano » potrà forse essere avviato a soluzione.

F.F.

Summaries in English of some articles

FRANÇOISE CHAMPION - *The soft Apocalypse in the mystical-esoteric Cloud.*

The author contends that an apocalyptic vision is basic to the western imaginary awareness. Catastrophe and disaster of the present day world belong to this vision, but they are accompanied by a vision of the New Age also. Such catastrophe shall not be, however, either extreme or global. In the end, the author feels that the year 2000 will not be as destructive and negative as some scholars anticipate.

SERGIO e CHIARA MELLINA - *The Collective and the Personal in the Apocalyptic Scenarios of the year 2000.*

The authors contend that, in spite of the dramatic news regarding the disappouring of the rain forest, the growing desertification, the Chernobyl disaster, the demographic "time bomb", and so on, people at large in the technically advanced countries are basically unconcerned. It is as if the individual could no longer conceive of himself or herself as a member of a human society.

In this context, the authors see the return of the sacred as a last breadth of religion to be interpreted as the only remaining way of holding together. For this reason "cultural apocalypses" and "psychopathological apocalypses" should be kept clearly separated, according to the teachings of Ernesto De Martino and Bruno Callieri.

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 1; settembre 1994

DESTRE

IL TEMA
Storie e culture di destra

Pasquale Serra, *Destra e fascismo. Impostazione del problema*
Zeev Sternhell, *Le due destre*
Michela Nacci, *Il passato come modello. Spunti sul tradizionalismo*
Roberto Chiarini, *Il Msi: il problema storico di una destra illegittima*
Piero Ignazi, *Da Almirante a Fini: è evitabile una Bad Godesberg?*
Giovanni Tassani, *La nuova destra*
Franco Ferraresi, *La parabola della destra radicale*
Valerio Marchi, *Gioventù territorio rancore: il modello bonehead*
Isidoro Davide Mortellaro, *Neopopulismo di fine secolo: il caso italiano*
Fabio Giovannini, *Il verde e il nero*
Enrico Scoditti, *In occasione di Ugo Spirito*

LA QUESTIONE
Storici e fascismo

Tito Perlini, *Nolte e Del Noce di fronte al fascismo*
Dino Cofrancesco, *Per una introduzione critica alle tesi di Mosse*
António Costa Pinto, *Zeev Sternhell: la revisione antimaterialista del marxismo nelle origini del fascismo*
Leonardo Rapone, *Gregor: la razionalità del fascismo*
Paola di Cori, *Donne di destra: approcci storiografici del femminismo*
Angelo d'Orsi, *Renzo De Felice: gli « scherzi » della biografia*

IL DIBATTITO

Pietro Barcellona, *Il vento di destra e le ragioni della sinistra*
Marco Tarchi, *Destra e sinistra: due essenze introvabili*

IL SAGGIO

Franco Cassano, *Pier Paolo Pasolini: ossimoro di una vita*

ARGOMENTI

Elio Testoni, *La costituzione illegale del monopolio della Fininvest e le protezioni governative*
Lorella Cedroni, *Il linguaggio « politico » della Lega*

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

Direttore
VINCENZO CESAREO

4

ottobre-dicembe 1993

Sommario

Temi in discussione
PRIMA E DOPO IL POSTMODERNO

Introduzione (L.B.) p. 343

L. BOVONE
Al centro della cultura postmoderna: i nuovi intermediari culturali » 345

I. VACCARINI
Per una critica esistenziale al postmodernismo » 365

Saggi

E.M. TACCHI
Sistemi formativi e complessità ambientale: verso una prospettiva ecologica » 385

Note e commenti

A. CAFORIO
Il ritorno collettivo dei morti: alcune ipotesi interpretative » 407

E. MONGARDINI
Ideologia e cultura moderna. Note in margine al Premio Europeo Amalfi 1993 » 435

Summaries » 439

Analisi d'opere » 441

1

gennaio-marzo 1994

Sommario

Saggi

L. BOVONE
Storia di vita come lavoro riflessivo: di una generazione e di una cultura p. 3

G. POLLINI
Dinamiche possibili nel sistema di azione sociale: il contributo di Vilfredo Pareto » 21

G. CAPRARO
La religiosità degli italiani tra esperienza personale e appartenenza istituzionale: elementi per una tipologia » 37

Note e commenti

A. AUGUSTONI
Per una lettura sociologica degli studi sull'immagine soggetttiva della città » 59

M. BURGALASSI
Sul concetto di cittadinanza nella riflessione sociologica » 71

H. WINTERSBERGER

Summaries » 113

Analisi d'opere » 115

Segnalazioni » 125

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione
n. 17, settembre-dicembre 1993

Religione, nazione e società civile nel Giappone contemporaneo

Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi

Mark R. Mullins, Religione e modernizzazione in Giappone. Un'analisi critica
K. Peter Takayama, La rivitalizzazione della religione civile giapponese
Robert Kisala, Etica sociale e attività di *welfare* delle nuove religioni Il caso del Tenrikyo e del Rissho Koseikai
Richard Young, Fuki Ikeuchi, La religione giapponese nell'« età odiosa ». Rituali geriatrici di una società che invecchia

dialoghi/documenti

La chiesa bergamasca e il giovane Roncalli nella crisi modernista. Nuove ricerche negli archivi dell'« Unità cattolica »
a cura di Patrizia Mazzuoli, con una nota roncalliana di Luciano Martini

Direzione: via S. Agostino 16, 50125 Firenze. Tel. 055/294938, Fax 055/2398210

Per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio indirizzare a:
Redazione Religioni e Società. Dipartimento di Studi Sociali, via Cavour 82, 50129 Firenze, Fax 055/2757750.

Per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni indirizzare a:
Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 8127820

Abbonamento per tre fascicoli: Italia L. 62.000, estero L. 90.000, paesi extraeuropei L. 105.000

Inviare assegno bancario o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenber & Sellier Editori in Torino, via Adrea Doria 14, 10123 Torino, specificando la causa del versamento « Religioni e Società ».

LA CRITICA SOCIOLOGICA
Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Spedizione in abbonamento postale 50% - ROMA (Italia)

L. 19.000