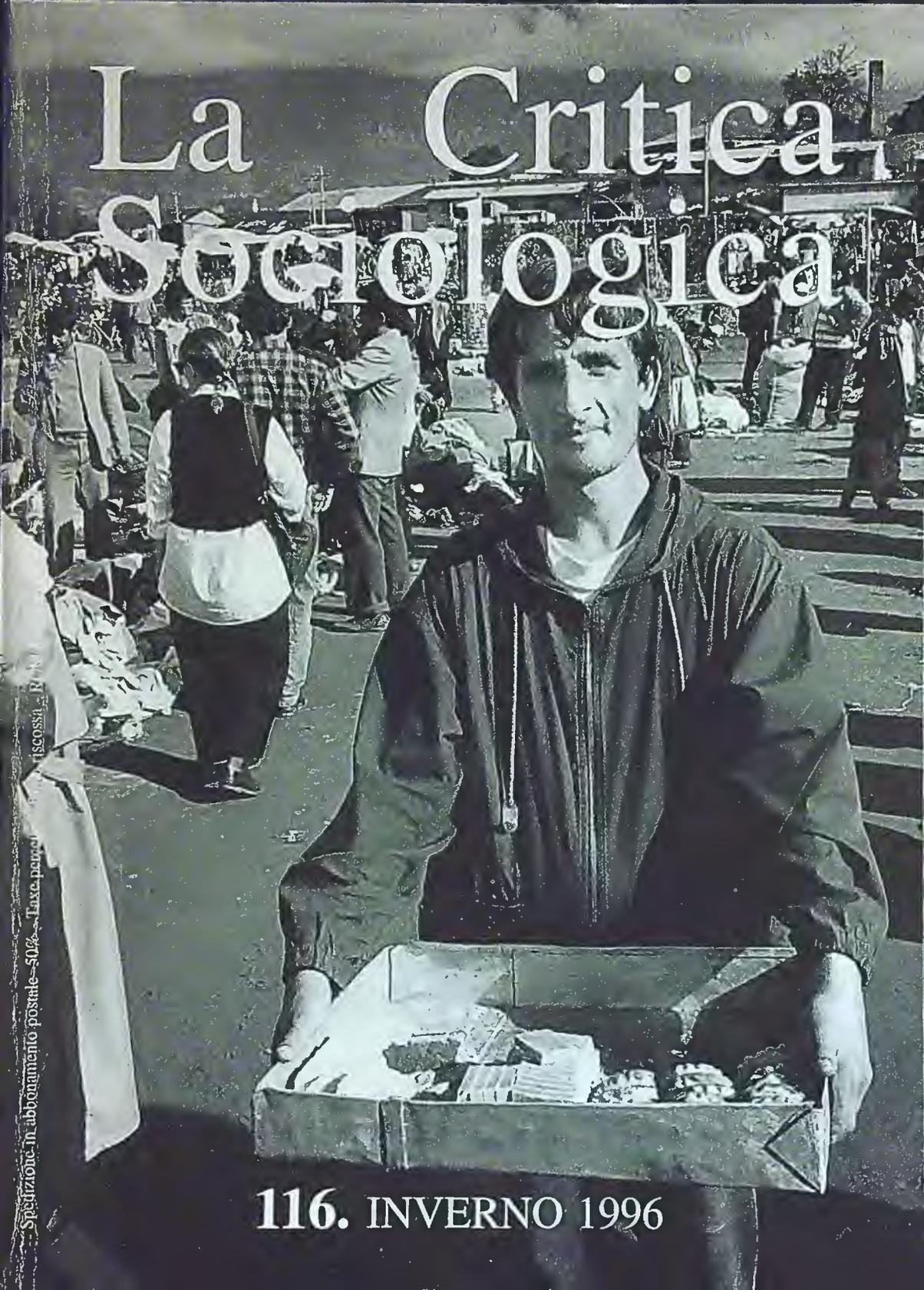


La Critica Sociologica



116. INVERNO 1996

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 aprile 1996

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

116. INVERNO 1996

gennaio-marzo 1996

SOMMARIO

F.F. — Le radici tagliate	III
SAGGI	
G. SIMMEL — Roma un'analisi estetica	1
P. ZOCCHI — Albert Camus: Telemachia e Nostos	8
M. DI FAZIO — La donna lettrice. Modelli educativi nel romanzo italiano dell'Ottocento	21
G. CITRARO — Max Weber e la religione cinese	36
J.S. DELLA ROCCA — I tempi sociali e la cultura ebraica	44
INTERVENTI	
M.I. MACIOTI — Ancora oggi, Tommaso Campanella	51
M. ROSATI — Tra radicamento e distanza: Gramsci chierico militante	57
M.I. MACIOTI — Lettera da Berlino	64
DOCUMENTAZIONE E RICERCHE	
M.C. BIANCHI SCHAEFFER — Stereotipi e pregiudizi contro gli immigrati nella Germania riunificata	69
L. RAMI CECI — Ceto medio e innovazione: considerazioni a margine dei dati Censis	79
CRONACHE E COMMENTI	89
SCHEDE E RECENSIONI	103
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	116

In copertina: « Tirana - venditore di dolci al mercato ».
Foto di *Franz Gustincich* (1994)

Le radici tagliate

La politica italiana è curiosa. Non si parla più di ideologie o di ideali. Si parla di radici oppure di sport, di « polo ». Si passa disinvoltamente dalla botanica alla passione sportiva, al « tifo », che, è bene non dimenticarlo, è pur sempre una malattia altamente infettiva. La politica italiana si è fatta diafana e rissosa a un tempo, vegetariana per certi aspetti, ma tutt'altro che trasparente. Vi si respira l'aria leggera di un'erboristeria. Il che sarebbe certamente un progresso, se il tutto non ristagnasse nella piattezza di una generale mediocrità condita dalle ripicche puntigliose e frustrate che troppo da vicino ricordano l'angusta mentalità di una riunione di condominio. C'è la quercia, ma non mancano i cespugli. A contrastare le intemperanze sportive di chi confonde la presidenza del consiglio con quella di una fortunata squadra di calcio, si fa ricorso all'albero mediterraneo per eccellenza, all'ulivo, alquanto contorto ma nodoso e forte. Se ciò significasse una sensibilità nuova verso l'ambiente, ci sarebbe da rallegrarsi. La realtà è diversa. Si parla di radici, di biancofiore e di cespugli, più o meno rigogliosi. Ma a nessuno sembra venire in mente la necessità di fare i conti con le proprie basi di partenza, con i valori originari. I politici di oggi sembrano colpiti da amnesia. Le radici sono state tagliate o semplicemente rinnegate o cancellate. Plana su tutto il silenzio — un silenzio carico di imbarazzo e di incertezza.

Una volta, una quindicina di anni fa, quando mi occupavo di un'ampia ricerca intorno al potere in Italia (si veda Studi e ricerche sul potere, 3 voll., Ianaa, Roma, 1980-1983), ritenevo legittimo e fondato su dati empirici inoppugnabili indicare nella classe dirigente italiana un gruppo di persone che miravano a durare più che a dirigere — durare a tutti i costi, passando indenni come salamandre attraverso le prove più improbabili e disparate; durare e non dirigere per non decidere, e quindi per non essere giudicati in base agli effetti conseguiti, vale a dire sul metro delle conseguenze constatabili delle decisioni prese. Il pragmatismo privo di principi di quella classe dirigente, che sarebbe forse più esatto chiamare praticismo privo di prospettive, logica premessa alla corruzione su vasta scala, sembrò giu-

sto vederlo allora impersonato nell'uomo politico dal cinismo astuto, ironico o irridente, Giulio Andreotti.

Rispetto a quella, la classe dirigente odierna si presenta caratterizzata da un vuoto ideale ancor più deprimente e da una mediocrità operativa impressionante. Non mira più neppure a durare. Si limita a galleggiare.

Per dirigere, o anche solo per durare, è essenziale fare i conti con il proprio passato, poter contare su punti di riferimento, scopi ideali, un'idea di uomo e di società che trascendano la routine politica quotidiana, che diano senso e giustificazione, come un tempo si diceva, alla gestione dell'esistente. Ma per questo occorre sapere da dove si viene, saperlo non in maniera approssimativa, averne la consapevolezza piena. Si potrebbe così comprendere l'errore in cui è caduta la sinistra quando ha ritenuto che bastasse, al proprio rinnovamento, un'operazione tutto sommato esterna, non dissimile da una timida plastica facciale come quella che ha cambiato i nomi, le sigle, i simboli elettorali. Che un grande patrimonio ideale e che lo stesso giornale fondato da Antonio Gramsci dovessero per questa via umiliarsi fino ad accettare la logica perversa della politica-spettacolo non dovrebbe a rigore sorprendere più di tanto.

Una classe dirigente idealmente adiafora, che passa disinvoltamente dalla lotta suppostamente ideale al superficiale commento cinematografico e alla volgare mondanità dei rotocalchi più corrivi, e sottilmente corruttori, risulta necessariamente, alla fine, priva di identità. Non sa più quali sono le sue origini. Quando un vago ricordo o richiamo ad esse si fa strada, le percepisce come estranee e lontane. Al rimorchio com'è della cronaca, le ritiene inattuali, antiche se non arcaiche, inutili se non scomode. Quando accade che qualche membro di questa classe dirigente ancora ricordi e sappia bene quali sono le sue radici (come nel caso, sembra, di Gianfranco Fini), non può dirlo chiaramente, può solo ammiccare, perpetuare la politica della piccola furbizia e dell'ambiguità.

F.F.

Saggi

Roma, un'analisi estetica

È possibile che il fascino più profondo della bellezza venga dal fatto che questa nasce sempre dalla riunione di elementi che, in sé, si manifestano indifferenziati ed acquistano valore estetico solo una volta ravvicinati? Una parola, un frammento di colore, un mattone o un tono, considerati separatamente, non raggiungono la bellezza che solamente la loro unione produce. Il fatto che noi riceviamo la bellezza come un dono misterioso — che, in effetti, non può rivendicare lo statuto di dato, ma unicamente ed umilmente essere accolto come una grazia — non può basarsi sull'indifferenza estetica degli elementi e degli atomi del mondo gli uni comparati agli altri, bensì sulla loro relazione. Solo questa dà origine alla bellezza che, seppure riposa su questi ultimi (elementi) non dipende da nessuno in particolare.

Questo miracolo noi abbiamo l'abitudine di contemplarlo sia nella natura, di cui il caso mette insieme meccanicamente gli elementi per sfociare tanto alla bellezza quanto alla bruttezza, sia nell'arte che, deliberatamente, li riunisce per ragioni d'ordine estetico. Una terza situazione è più rara: quella di opere umane che, rispondendo a questa o quella necessità della vita, raggiungono la bellezza come per caso senza che questa risulti da una volontà cosciente ed in questo modo assomigliano alle forme che la natura spontaneamente ingenera. Solamente alcune vecchie città, essendosi estese senza piano prestabilito, offrono un simile contenuto alla forma estetica. Quand'anche scaturiscano da obiettivi pratici e sembrino incarnare un disegno, una volontà, queste forme traggono dal loro confronto un valore che va al di là delle intenzioni in rapporto alle quali si costituiscono come un'entità sovrapposta, un *opus superrogationis*. Lo stesso caso felice che disegna il profilo delle montagne, i colori del mare o la ramificazione degli alberi conformemente ai nostri bisogni estetici si impadronisce qui di un materiale che, intrinsecamente, già si allontana dal caso dal momento che comporta un'intenzione, un fine, anche quando non è la bellezza che per prima cosa è presa di mira. Lo stesso si dica delle azioni umane che, interamente ispirate e condotte a buon fine in funzione di obiettivi precisi e limitati, contribuiscono ugualmente al compimento intra-mondano del piano divino di cui, tuttavia, non sanno nulla.

Ora, se c'è un paesaggio urbano che attira per la sua bellezza nata involontariamente da una tale risposta, insieme aleatoria e felice, a delle necessità umane è proprio quello di Roma.

In questa città innumerevoli generazioni hanno lavorato e costruito

le une a fianco delle altre, le une al di sopra delle altre, in una perfetta noncuranza, per non dire in una totale incomprendimento, di ciò che le precedeva, preoccupandosi soltanto dei loro bisogni quotidiani, del gusto e degli umori della loro epoca. Il puro caso ha così deciso della forma generale chiamata a nascere dal confronto fra passato remoto e storia recente, rovine ed edifici conservati, accordi e dissonanze. E, tuttavia, questo insieme presenta un'unità veramente affascinante, come se una volontà cosciente ne avesse riunito gli elementi al fine di pervenire alla bellezza. In questo senso il fascino che Roma esercita deriva dalla distanza considerevole, benché compatibile, fra stile casuale delle diverse parti e senso estetico dell'insieme. In ciò consiste la garanzia, giunta a proposito, che l'assenza di significato e la disarmonia tipiche degli elementi che compongono il mondo non saprebbe impedire la loro fusione in un insieme di perfetta bellezza. Se l'impressione che procura Roma resta incomparabile è in quanto i contrasti fra le epoche, gli stili, le personalità ed i generi di vita che vi hanno lasciato le loro tracce sono più forti che in qualsiasi altro luogo pur pervenendo, malgrado tutto, ad un'unità, un accordo ed un'omogeneità unici al mondo.

Se si tenta di analizzare da un punto di vista psicologico l'effetto estetico che questa città produce, si perviene in ogni modo a questo punto centrale da cui, essenzialmente, procede la sua immagine esteriore: a partire dai più forti contrasti, che costituiscono altrettante suddivisioni della storia dell'alta cultura, si è formata qui un'unità totale ed organica dell'impressione. (Io posso permettermi di ignorare le parti di Roma che sono di un'incontestabile modernità e di una bruttezza altrettanto evidente perché, per fortuna, sono situate in modo tale che, secondo l'opinione generale, colpiscono relativamente poco lo straniero. Io non avevo visto Roma da più di vent'anni e, essenzialmente, ho trovato la città meno cambiata di quanto si dica abitualmente). Appartiene all'essenza della percezione di costituire un'immagine del mondo che, a partire dalle scoperte frammentarie ed isolate dei nostri sensi, sia al tempo stesso sorprendente e coerente. Ugualmente, il compito della morale è di conciliare in un'unità interessi molto spesso distinti, anzi antagonisti. Uno dei principali motivi di soddisfazione estetica è, infine, di rivelare o creare un'omogeneità a partire dalla moltitudine contraddittoria delle impressioni, delle idee e di altri stimoli. Se il tratto più profondo dell'anima umana è senza dubbio di pervenire all'armonia malgrado la diversità delle cose e delle rappresentazioni, è possibile che l'arte intera non sia che una via fra le altre, un modo singolare di passare dalla molteplicità dei possibili, che essi siano interni od esterni, all'unità interiore? Così il significato di ogni opera d'arte aumenterebbe nella misura in cui la diversità delle condizioni della sua creazione, dei suoi materiali e della sua problematica si sarebbe fuso in un'unità più stretta, vigorosa ed omogenea. Quindi, il valore estetico di un'opera d'arte si misurerebbe a partire dalla tensione fra la pluralità e l'unità delle cose che essa mostra.

In questo senso Roma fa l'effetto di un'opera d'arte di prim'ordine. Ciò deriva anzitutto dal tracciato delle sue strade, legato al rilievo del terre-

no. In tutti i luoghi o quasi, l'opposizione fra l'alto ed il basso caratterizza i suoi edifici che intrattengono a partire da ciò una relazione molto diversa da quella che apparirebbe se fossero semplicemente accostati su un terreno piano. Del resto, è questo, forse, il fascino fondamentale del paesaggio di montagna: ogni « alto » è possibile solo perché esiste un « basso », ogni « basso » esiste solo in contrasto con un « alto ». Grazie alla relazione molto stretta che scaturisce, qui come altrove, dall'azione reciproca dei diversi componenti, l'unità di un tale insieme diviene subito evidente. Là dove gli elementi del paesaggio si situano sullo stesso livello, essi restano reciprocamente indifferenti. Ognuno ha, in qualche modo, un posto a sé, mentre, in questo caso, questo dipende dalla posizione degli altri elementi. Così la forma che prende Roma nel corso della sua edificazione arriva ad integrare il caso, l'opposizione e l'assenza di principi di cui testimonia la storia della sua costruzione in una unità insieme coerente e visibile. Grazie all'« alto » ed al « basso » le linee intricate del paesaggio urbano obbediscono ad alcune direttive di cui risaltano solo le particolarità in quanto principi di omogeneità. La dinamica della vita urbana romana opera nello stesso senso: nessun elemento — così datato, strano e superfluo che sia — può sottrarsi alla sua incredibile vitalità. Anche l'elemento più resistente è trascinato da questa corrente. L'inserimento dei resti antichi, anzi molto antichi, in edifici più recenti assume, da un punto di vista simbolico e sotto una forma solidificata, lo stesso significato di ciò che la vita romana ed il suo dinamismo rappresentano correntemente: la costruzione di un'unità di vita propria, composta di elementi diversi ed incommensurabili. L'ampiezza della tensione tra questi diversi elementi è tale da ingenerare un'unità la cui evidenza non è raggiunta in nessun'altra parte. Ecco perché a Roma tutto ciò che, come si dice comunemente, « val la pena di essere visto » fa un'impressione diversa che altrove: invece di centri d'interesse isolati, separati dal resto e che potrebbero benissimo trovarsi altrove, i monumenti a Roma fanno parte di un tutto, legati dall'avvincente unità della città, sono in relazione organica gli uni con gli altri. Per questa ragione il turista tipico, in questa città, pare più ridicolo ed insopportabile che di solito: dall'istante in cui la sua attenzione è attirata dalle sole « curiosità », la loro somma equivale ai suoi occhi a Roma tutta intera; ciò è come paragonare un organismo alla somma anatomica delle sue membra, pur ignorandone il processo di vita per cui ognuna di loro è solamente un organo appartenente ad un'unità che regge, penetra ed abbraccia il tutto. Detto altrimenti, questo turista non percepisce la bellezza al secondo grado, quella che nasce dalle bellezze particolari e le supera.

Questa fusione degli elementi più diversi in un'unità, tipica del paesaggio romano e dei suoi spazi, la si ritrova in maniera non meno reale nella forma del tempo. In un modo perfettamente singolare e difficile a descriversi, le differenze temporali sembrano, a Roma, fondersi le une nelle altre. Si dice che qui il passato diviene presente e viceversa. O ancora che, al di là della vostra soggettività, il presente vi immerge in un sogno, come se si trattasse del passato. Così, non si fa che esprimere in modi diversi ciò che, in se stesso, non presenta differenze: la non temporalità, l'unità

dell'impressione che non può separare il prima dal dopo se non ricorrendo al ragionamento. Certo, a Roma, lo spettacolo dello svolgimento storico non si interrompe mai. Tuttavia, la cosa straordinaria è che, anche dal punto di vista della temporalità, gli elementi sembrano a questo punto dispersi solo per esprimere in modo più forte, più intenso e più completo l'unità alla quale tendono. Avendo acquistato le vestigia di epoche passate una forma nuova dalla loro stessa distruzione, ciò che avrebbe potuto evocare il loro allontanamento nel tempo non costituisce, per così dire, che una sfumatura estetica del loro aspetto attuale. La continuità delle epoche che, a Roma, manifestamente non cessa di assorbire lo spirito impedisce che elementi distinti da un punto di vista temporale si vedano isolati gli uni comparati agli altri. Le cose devono a questa particolarità il raggiungere un livello comune in cui esse si confrontano a partire unicamente dal loro contenuto oggettivo. Proprio in ragione dell'immensa estensione dello spazio temporale che qui si abbraccia, il punto di vista storico perde ogni pertinenza di fronte a questa o quella cosa isolata. In effetti, questa non sembra più essere confinata nella sua situazione temporale — di modo che non si potrebbe goderne se non tornando a quest'ultima — ma prende immediatamente vita una volta inserita nell'immagine globale di Roma. Il peso della storia partecipa certamente di questa vitalità, ma senza rinchiodare l'oggetto nel passato né estraniarlo dai legami del presente. Al contrario, dal momento che si integra nell'unità di Roma, questo oggetto agisce interamente secondo il suo significato e il suo contenuto oggettivi, come se tutte le contingenze storiche fossero sparite al punto che soli risaltano e si accostano questi contenuti puri e distaccati dalle cose che Platone chiamava « idee ».

Questa impressione che si può solo sfiorare con le parole costituisce senza dubbio l'ultimo fondamento della profonda frase di Feuerbach: « Roma assegna il suo posto ad ognuno ». L'individuo che prende coscienza di se stesso all'interno di questa immagine d'insieme perde la posizione che il suo ambiente socio-storico, chiuso e stretto, gli aveva assegnato. Egli si vede all'improvviso inserito ed impegnato in un sistema di valori incredibilmente diversi rispetto a cui deve nello stesso tempo misurarsi nei fatti. Tutto avviene come se Roma ci liberasse da ciò che le condizioni storiche hanno fatto di noi, che sia a vantaggio o a svantaggio del nostro più intimo essere. Noi stessi abbiamo il senso di essere ridotti solo alle nostre forze e domande interiori secondo i contenuti stessi di Roma. Noi non possiamo sottrarci al suo potere di unificazione che, al di là degli abissi del tempo, riporta ogni cosa ad un'immagine d'insieme. Infine, noi ci troviamo come staccati da tutto *hic et nunc*, ciò che si verifica alla stessa distanza da noi come tutte le cose romane. Noi qui avremmo vergogna a rivendicare un posto a parte. Ciò che così spesso ci nasconde il luogo più appropriato alla nostra anima, alla sua forza, alla sua estensione ed alla sua inclinazione sono i casi dell'epoca, gli eccessi come le costrizioni che definiscono la nostra situazione storica, ci isolano e ci sbarrano il passaggio che porta alla nostra patria interiore. Tutto ciò a Roma si dissolve perché, là dove tutte le condizioni temporali e storiche appaiono contemporaneamente nel

la loro grandezza ed in fin dei conti nel loro nulla, le cose contano per noi e noi con esse unicamente secondo il loro valore specifico non temporale ed oggettivo. È così che Roma ci indica veramente il nostro posto, mentre quello che altrimenti noi ci attribuiamo interiormente non è molto spesso il nostro, ma dipende dalla nostra classe sociale, dai nostri destini singoli, dai nostri pregiudizi ed illusioni egoiste. Si può, in definitiva, riportare l'intera immagine di Roma a un solo tratto dominante: la meravigliosa unità del diverso che non rompe affatto l'estrema tensione dei suoi elementi, ma che, al contrario, manifesta grazie ad essa un vigore senza eguali. Come lo strano fascino di vecchie stoffe deriva da ciò che — a dispetto di tutti i contrasti di colore — uno stesso destino, il sole e l'ombra, l'umidità e la secchezza hanno loro conferito lungo gli anni un'unità ed un'armonia irraggiungibili altrimenti; lo stesso si potrebbe dire che così lontano e straniero che si possa essere in rapporto a Roma, così distante che si sia dal tempo, le origini e l'anima, l'esperienza comune di essere in questa città e di condividere il destino fa che si sente qui un adattamento, un cambiamento ed una concentrazione della personalità. In condizioni così meravigliose, il significato proprio delle cose è portato al massimo come quello dell'unità di cui esse partecipano e nel quale esse si fondono.

Questa unità provoca precisamente un fenomeno psicologico legato al godimento che Roma procura e che generalmente si manifesta solo presso i grandi uomini. L'eredità che costituisce per noi l'esperienza di Goethe riveste un valore innegabile dal fatto stesso che dietro ogni sua osservazione spunta tutta la sua personalità. Noi non ne apprezziamo nessuna soltanto in base al suo contenuto immediato, neppure ne limitiamo la portata al senso che avrebbe in quanto frase anonima; piuttosto, al contrario, la arricchiamo di tutto ciò che il fatto d'essere associata al nome di Goethe le aggiunge ed evoca in noi. Il piccolo borghese razionalista critica il rispetto appassionato con il quale noi riceviamo ogni riga di Goethe, egli moraleggia: « se un autore anonimo avesse scritto esattamente la stessa cosa nessuno vi avrebbe prestato la minima attenzione! ». Esatto! Resta che usando dei termini identici il testo non sarebbe appunto lo stesso. Poiché il senso di ogni espressione risiede — come non lo si saprebbe sottolineare abbastanza — soltanto in ciò che ci suscita e ci costringe a pensare. Ora, una parola di Goethe, inevitabilmente, ci incita a riflettere di più ed in maniera differente che se fosse stata pronunciata da tizio o caio. Noi sappiamo, in effetti, quanto diversa è l'anima che qui ha drappeggiato la sua ricchezza d'una veste d'identica apparenza esteriore. Tuttavia noi sappiamo che renderemo giustizia a questa espressione solo se le prestiamo ciò che vi è di più elevato e compiuto, che desideri qualche parte in noi associarsi ad essa, e per questa ragione che la detta espressione ecceda il significato che sarebbe in diritto di rivendicare come proposta isolata. Quindi delle cose, che in qualsiasi altro luogo sarebbero indifferenziate, acquistano per il solo fatto che fanno parte integrante di Roma, un senso che supera largamente quello che hanno immediatamente « in se stesse e per se stesse ». Grazie all'unità a cui Roma riconduce tutti i suoi contenuti, il tutto diventa solidale di ognuna delle due parti. Dietro ogni elemento sta

tutta Roma che gli conferisce per noi una ricchezza di associazione che contiene ben più di ciò che autorizzerebbe la sua contemplazione allo stato isolato, anzi in una relazione neutra e rilasciata con le altre. Dato che le cose, in definitiva, sono ciò che esse significano per noi, a Roma esse prendono un valore che non avrebbero affatto altrove, dove non beneficerebbero più del reciproco arricchimento che questo ambiente porta loro.

Forse il senso ultimo della messa in forma estetica si trova in questa frase di Kant che — è vero — mira a contenuti molto diversi da quelli che sono di pertinenza dell'estetica: « Fra tutte le rappresentazioni; la relazione è la sola che non può essere "il fatto" degli oggetti, bensì unicamente dei soggetti, dal momento che deriva dalla loro propria attività ». L'unità nella quale si legano gli elementi di Roma non è posta in essi, ma nello spirito che li contempla. Essa si realizza, certamente, solo in una cultura determinata in funzione di uno stato d'animo particolare ed addirittura se certe condizioni culturali sono adempiute. Tuttavia, questa constatazione contraddice così poco il suo significato che in effetti, l'attività propria che essa esige si rivela il regalo più prezioso di Roma. Soltanto l'azione più viva dello spirito, fosse pure incosciente, perviene a captare gli elementi infinitamente differenti in un'unità che, fin'ora, esisteva senza dubbio come virtualità, ma in nessun caso ancora come realtà. Se a Roma non ci si sente schiacciati, ma, al contrario, innalzati all'altezza della sua personalità, si tratta certamente di un riflesso derivato dall'attività propria dell'animo che, in questa città, aumenta prodigiosamente. In nessuna parte del mondo un felice caso ha organizzato gli oggetti in modo così adeguato al nostro spirito e ciò al punto che essi l'invitano a fare lo sforzo di riunirli in un'unità la cui perfezione supera gli impressionanti (sorprendenti) contrasti che li caratterizzano al primo approccio. È anche la ragione per cui Roma si imprime nella memoria in modo indelebile. Ovunque ci attirano impressioni e piaceri tali che si offrono senza che neppure noi interveniamo e esercitiamo un qualunque potere sulla costituzione della loro immagine interiore, ogni ricordo resta fragile e facilmente cancellabile. Poiché, quand'anche l'impressione fosse forte e sconvolgente, resta estranea alla vita dell'anima, alla lunga, non può vivere in essa: come si potrebbe, in effetti, pensare la terribile separazione degli amanti se il semplice sentimento, l'accettazione della felicità fosse pure al suo culmine, non abbandonassero la coscienza senza neppure lasciare delle tracce! È soltanto quando l'animo è divenuto attivo dall'interno e quando esso ha tessuto la trama che unisce questa attività alle impressioni dell'esterno che queste ultime sono divenute veramente sua proprietà. La coscienza grossolana ed appena umana resta tributaria dell'isolamento delle sue rappresentazioni. In compenso, il segno di una coscienza superiore, la prova della sua libertà e della sua sovranità, è che essa stabilisce dei legami fra gli elementi isolati e che, dall'istante in cui unità e molteplicità dipendono l'una dall'altra, essa fa l'esperienza della varietà e della ricchezza di questi elementi. In nessun luogo la profusione delle cose lascia spiegarsi questa attitudine specificamente umana tanto supremamente che a Roma, in nessun altro luogo l'animo deve, sollecitato a questo punto, attivarsi tanto al fine di formare l'immagine. È questa

l'ultima spiegazione ad una relazione senza pari, la cui ampiezza delle impressioni romane comporta la profondità e la durata. Come se in questa città tutte le dimensioni della vita dell'anima raggiungessero nello stesso tempo il loro massimo.

La sorte delle analisi psicologiche è di non essere mai definitive. L'anima umana è una figura così complessa e così diversa che dispone di molti percorsi allo scopo di arrivare allo stesso contenuto o stato. In ciò risiede la sua ricchezza che può sviluppare degli elementi identici in modo da accentuarne i contrasti come anche unire con successo gli elementi più diversi in un tutto uniforme. Ma se si può per questa ragione spiegare in tutti i modi il significato dell'impressione estetica che procura Roma, il fatto che la struttura dell'oggetto coincide notevolmente (bene) con quella del soggetto rinforza questa ultima possibilità. Poiché, come il merito dei grandi uomini, piuttosto che l'univocità, è per prima cosa l'essere comprensibile per ognuno e l'elevare ogni uomo al di sopra di se stesso, all'incontro con la sua natura più intima; anche Roma non avrebbe affatto questa grandezza se il fatto di goderne non autorizzasse che una sola interpretazione, o ancora se essa non assomigliasse alla natura stessa, che parla ad ognuno con la sua lingua e permette ciascuno di apprezzarla e comprenderla secondo il suo cuore. Dopo tutto, questa pluralità di effetti ed interpretazioni che Roma produce corrisponde al principio di vita a partire dal quale la sua singolarità estetica mi sembra fiorire. Che Roma possa essere sentita in molti modi ancora e che questo sentimento possa essere interpretato in molteplici maniere, allorquando non esiste che una Roma sola, fuoco unico verso cui convergono tanti raggi divergenti, ecco il punto culminante della sua grandezza estetica, che porta i contrasti al parossismo per assimilarli infine nella sua unità, con una forza ancor più sovrana.

GEORG SIMMEL

(Trad. di Giovanna Gianturco)

La versione originale di questo testo: « *Rom, eine ästhetische Analyse* » è apparsa in « *Die Zeit* », 15, 28 maggio 1898, Vienna. Essa è stata tratta dall'antologia postuma curata dalla moglie di Simmel, Gertrud: « *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze* », Potsdam, Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922, pp. 17-28.

Albert Camus: Telemachia e Nòstos Considerazioni su « Le Premier Homme »

Je me suis souvenu dans ces moments d'une histoire
que maman me racontait à propos de mon père...

Nel 1958, scrivendo la prefazione alla riedizione gallimardiana di *L'envers et l'endroit*, Albert Camus poneva a se stesso alcune questioni di principio a proposito della coerenza di un itinerario poetico iniziato sedici anni prima con *L'Etranger*, e, sullo sfondo di una forte propensione ad articolare i dettami di un rinnovamento, egli si augura di poter ripercorrere dialetticamente, attraverso il recupero dei materiali della memoria, la propria esperienza narrativa, ridefinendola in forma evolutiva. Una tale impresa, scrive Camus, si dovrà incarnare precipuamente in un'opera, un romanzo, in cui si venga a comporre definitivamente la simmetria vitale tra l'uomo e il narratore: « ... le jour où l'équilibre s'établira entre ce que je suis et ce que je dis, ce jour-là, peut-être, et j'ose à peine l'écrire, je pourrai bâtir l'oeuvre dont je rêve »¹.

Proprio i *tableaux* autobiografici de *L'envers et l'endroit* (già pubblicati da Camus all'età di ventitre anni, nel 1936) costituiscono il punto di partenza e di raccordo di questa dichiarata esigenza poetica. Riscrivere, in forma più compiuta, *L'envers et l'endroit* e, in altre parole, fornire, al di fuori di qualsiasi interpretazione seconda, il vero unico autentico e incontrovertibile romanzo della sua vita, costituisce infatti lo scopo precipuo di Camus nel 1958: « Si, malgré tant d'efforts pour edifier un langage et faire vivre des mythes — scrive l'autore de *La Peste* — je ne parviens pas, un jour à recire *L'envers et l'endroit*, je ne serai jamais parvenu à rien, voilà, ma convection obscure »². E subito sotto egli dichiara che « après vingt années de travail et de production, je continue de vivre avec l'idée que mon oeuvre n'est même pas commencée »³.

D'altronde, proprio perché non la considerò mai compiuta, Camus tornava volentieri a riflettere sulla propria opera con l'ambizione di renderla rispondente, nei limiti del possibile, ad un disegno unitario. Sin dalle annotazioni redatte sui *Carnets* del 1947, egli aveva infatti elaborato un

¹ A. CAMUS, *L'envers et l'endroit*, Gallimard, 1958 (ma anche Alger, 1936), p. 29.

² Idem, p. 31.

³ Idem, p. 32.

programma poetico che, esempio forse unico nella storia della letteratura recente, sarà rispettato sin nei dettagli e interrotto solo dalla morte dell'autore⁴. Per naturale fedeltà a quell'antico dettato, Camus si muoverà, dunque, nei solchi di un'ispirazione fundamentalmente costante e coerente. Una costanza e una coerenza si riflettono in un *corpus* intessuto di continui richiami interni che hanno precipua funzione di confermare la rigorosa unità di un'ispirazione nel contesto di un'interrotta spirale scenica che, come in un gioco di specchi, dà luogo ad una sorta di straniante *mise en abyme*⁵.

Opera, dunque, quella di Camus, che cerca di trovare la propria coerenza nel porsi come struttura alimentata dall'autoreferenzialità, trovando al suo stesso interno la propria ragion d'essere.

Je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde

Visitato da frequenti crisi di depressione, guidato da una costante quanto impersonale inclinazione all'abbandono che, per molti versi, condizionò la sua vita, Camus, forse non del tutto dichiaratamente, utilizza la scrittura come mezzo terapeutico. Egli, cioè, sembra strumentalizzare, la creazione letteraria, per renderla malleabile all'autobiografia e remissiva di fronte all'invasione della memoria, ma nello stesso tempo risulta incapace di precisare il livello di realtà sul quale collocare se stesso come personaggio all'interno dell'invenzione narrativa.

Da gran parte della critica successiva, ma anche dai primi attenti esegeti come Jean Grenier, è stato fatto risaltare proprio questo aspetto dell'itinerario camusiano: il profondo rapporto con la propria biografia, costantemente bilanciato da una forte propensione al *recit* di carattere allegorico, nel caso di Camus si distingue dalla comune letteratura di confessione proprio per una sorta di « occlusione » narrativa. Camus, cioè, *non può*, narrare la propria vita per la semplice ragione che, inizialmente, egli non la possiede se non attraverso le lenti della parafrasi. Proprio questo scarso

⁴ A. CAMUS, *Carnets II*, Paris Gallimard, 1964, p. 128: « Ire série: Absurde: *L'Etranger* - *Le Mythe de Sisyphe* - *Caligula* et *Le Malentendu* 2e - Révolte: *La Peste* (et annexes) - *L'Homme révolté* - Kaliayev. 3e - Le Jugement - Le Premier Homme. 4e - L'amour déchiré: Le Bucher - De l'Amour - Le Séduisant. 5e - Création corrigée ou Le Système - grand roman + grande méditation + pièce injouable ». Da citare anche il passo del *Discours de Suède*, Paris, Gallimard, 1958, in cui Camus conferma: « J'avais un plan précis quand j'ai commencé mon oeuvre: je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes. Romanesque: ce fut *L'Etranger*. Dramatique: *Caligula*, *Le Malentendu*. Idéologique: *Le mythe de Sisyphe*. Je prévoyais le positif sous trois formes encore. Romanesque: *La Peste*. Dramatique: *L'Etat de siège* et *Les Justes*. Idéologique: *L'Homme révolté*. J'entrevois déjà une troisième couche autour du thème de l'amour ».

⁵ Così Caligola paragona il proprio cieco arbitrio sugli esseri umani ad un'epidemia di peste; a loro volta, ne *La peste*, i negozianti di Orano, sfogliando la Gazzetta, commentano un fatto di sangue avvenuto ad Algeri, quello di cui è protagonista Meursault, il quale, in carcere, viene attratto dalle cronache giornalistiche dell'avvenimento che sarà il soggetto de *Le Malentendu*.

dominio dell'enorme materiale esistenziale a sua disposizione determina le scelte ideologiche del primo Camus e la filosofia che ispira i suoi grandi romanzi: una indeterminatezza di fondo a pena mitigata da un sempre desto vigore programmatico. Mentre l'opera, cioè, ha un sua strutturazione di partenza, la vita, in tutto il percorso camusiano, si dispone in modo irregolare, sino alla sintesi finale.

Quella di Camus, allora, tende a definirsi come un'esperienza labirintica, alla stregua della città di Orano, *omphalus inferni*, Babilonia di infimi commerci, nella quale l'angelo di Dio, arbitrario come Caligola, bussa alle porte con il suo caduceo di peste; e se il Minotauro aleggia come allegoria di un *ennui* oneroso e irredimibile (« ou tourne en rond dans des rues fauves et oppressants, et à la fin, le Minotaure dévore les Oranais: c'est l'ennui »⁶) Rieux-Camus è Teseo in rivolta contro l'assurdo. Orano cerca il suo Teseo, così come la balza ligure di Montale cerca i suoi amuleti tra i paesaggi solari e salmastri.

Come in tutti i labirinti, così anche nella *civitas* di Camus è fatale ritrovarsi al punto di partenza: anzi, per certi versi, è ciò che il viaggiatore-lettore desidera. Non si tratta di fornire una via di fuga: Camus non è Kierkegaard, non indulge a *bondissement*, non sacrifica l'intelletto. Egli, come i rivoltosi che predilige, risponde al dilemma di Amleto, affronta il « mare di triboli ». Così, mentre l'impiegato Meursault, al pari del Bartleby melvilliano, non troverà altra redenzione che in una irredimibile estraneazione dal contesto umano, viceversa Rieux rivendica la preminenza dell'umano sull'assurdo e, soprattutto, esercita il proprio diritto di scelta. Qui è la chiave dell'umanitarismo camusiano, nella scelta. Rieux, in questo senso, è il contraltare del Bardamu di Céline: la sua umana capacità di rivolta salva Orano dal Minotauro.

In questo continuo anelito alla circolarità, in questa fondamentale e inesprimibile lacina che costituisce la più alta virtù di ogni conoscenza intellettuale (« il punto morto del mondo, l'anello che non tiene »), viene evocato un labirinto. Opera labirintica, dunque, nel contesto di un'ispirazione circolare: e il segmento mancante, il corridoio di salvezza, che garantisce una sorta di lieto fine, potremo forse trovarlo nelle pagine del *Le Premier Homme*?

Créer c'est vivre deux fois

A quarantasette anni, nel pieno di un defatigante sforzo di recupero autobiografico, Camus perde la vita in un incidente stradale sulla Nazionale n. 5 poco a nord di Sens, all'altezza di Petit-Villeblin. Sul luogo della disgrazia, viene ritrovato il manoscritto del suo ultimo romanzo, *Le Premier Homme*, ancora del tutto in embrione.

⁶ A. CAMUS, *Le Minotaure ou le halte de Oran*, in *L'été*, Gallimard, 1959 (ma anche Alger, 1939), p. 85.

Una morte *absurde*, e tanto più bizzarra in quanto giunta nel momento più emblematico della vita di Camus. Come se, nel costruire il suo mito, lo stesso Camus avesse voluto infliggere a se stesso un contrappasso in linea con la propria filosofia o, forse, come se, consegnando ai posteri i fogli del suo manoscritto *Le Premier Homme*, sull'asfalto bagnato di una strada nazionale, Camus avesse voluto sottrarsi, come Pavese dieci anni prima, ad ogni pettegolezzo. Il destino umano di Albert Camus, forse più che in altri casi, sembra aver condizionato la fortuna della sua opera letteraria: vita e letteratura nell'autore de *La Peste* sembrano essersi confuse sino a fondersi fatalmente proprio in quell'ultimo, abbozzato romanzo autobiografico.

Dalle iniziali difficoltà ambientali sino all'ostracismo da parte dell'intelligenza francese (con accenti di disprezzo e quasi di minaccia), l'itinerario della vita di Camus si riflette tutto in una sorta di strabismo nel maneggiare il materiale che scaturisce dalla propria autobiografia (che nei romanzi maggiori si pone come il *degré zéro* della simbologia camusiana). « On préfère toujours — scrive Camus nei *Carnets* nel Maggio 1936 — à un homme l'idée qu'on se fait de lui »⁷. La biografia è sempre stata la grande ossessione di Camus. Egli polverizza qua e là la propria esperienza, ma senza mai attribuire a tali barlumi della memoria il senso fondamentale delle esperienze mitiche.

Solo negli ultimi anni della sua vita, egli sembra uscire da questa « occlusione » per mettere a punto il progetto autobiografico de *Le Premier Homme*. Quello strabismo, che conferiva alla fisionomia dell'opera di Camus il fascino dei classici, ma che poneva in maniera distorta il problema cruciale della sua vita, vale a dire il rapporto tra lo scrittore e l'uomo, tra la finzione e la realtà biografica, viene allora riconosciuto, affrontato, e, sotto un certo profilo, annientato da un formidabile sforzo di confessione.

Il faut imaginer Sisyphe hereux

Per tutto il 1959, nella casa di Lourmarin, Camus lavora dunque a *Le Premier Homme*. La sua ambizione è quella di scrivere una grande saga autobiografica, rigorosamente in terza persona, con una dimensione che egli non esita a definire tolstoiana⁸.

Da allora *Le Premier Homme* ha ossessionato gli studiosi camusiani. Catharine Camus, figlia di Albert, ha custodito gelosamente, per anni, in accordo con Gallimard, le 144 carte vergate dal padre con grafia continua e confusa, nonché la trascrizione dattilografica parziale che ne fece la vedova di Camus dopo la morte del marito. Tutto questo materiale, assieme ai fogli preparatori (presi, in gran parte, dal terzo volume dei *Carnets*) vengono pubblicati oggi nei *Cahiers Albert Camus*, collezione di Gallimard, che ha come obiettivo la cura degli inediti di Camus⁹.

⁷ A. CAMUS, *Carnets I*, cit., p. 49.

⁸ Cfr. H.R. LOTTMAN, *Albert Camus*, Seuil, Paris, 1978 cit. anche in A. DE GAUDEMAR, *Les chutes de Camus*, in « Libération », 14 avril 1994, pp. 21 sgg.

⁹ Vedi i *Cahiers Albert Camus*.

Per Gallimard, pubblicare il manoscritto incompiuto di Camus (tanto atteso dagli studiosi di tutto il mondo) significava correre il rischio di rialimentare una corrente mai sopita che aveva scorto nell'ultimo Camus un progressivo isterilimento della vena poetica¹⁰. Non del tutto a torto, d'altronde, visto che, dal 1951, da *L'homme révolté*, cioè, e con l'eccezione de *La Chute* (che del resto rappresenta una sorta di anomalia ed esce parzialmente dal programma poetico camusiano), Camus era alla ricerca di un indeterminato *quid* e girovagava attorno alle tematiche di sempre (la madre, la natura, gli elementi, la rivolta...) senza riuscire a trovare la velocità di fuga per uscire da un'orbita estremamente ripetitiva.

Del *Le Premier Homme*, si sapeva che non era più di un abbozzo. Probabilmente nessuno, chissà perché, si aspettava un'opera già così rifinita come quella pubblicata da Gallimard.

Da diversi mesi *Le Premier Homme* è uno dei più venduti libri francesi¹¹. Il motivo è semplice: esso non ha solo la curiosità del frammento postumo di un autore conosciutissimo ma è anche un bel libro che, in qualche parte diventa trascinate, dotato di una sua propria struttura filosofica, del tutto degno di figurare accanto ai grandi classici camusiani. Il fatto che sia incompiuto, lungi dal disturbare, costituisce un fattore di fascino: « le livre — scrive singolarmente Camus nei fogli preparatori — doit être inachevé »¹². Per certi aspetti *Le Premier Homme* costituisce addirittura un punto di svolta dell'interpretazione dell'opera di Camus, in quanto rappresenta una sorta di elemento quintessenziale di tutta la sua opera.

Ma, perlappunto, cosa sarebbe *Le Premier Homme* se non esistessero già *L'Etranger* e *La Peste*? Con ogni probabilità un onesto romanzo di carattere autobiografico destinato ad essere relegato nel grande calderone delle educazioni sentimentali di ogni tempo.

Cos'è invece *Le Premier Homme* alla luce delle altre opere di Camus? Esso costituisce la prosecuzione di un itinerario unico nel nostro secolo e un originale modo di annunciare ai posteri un recupero esistenziale di dimensioni epiche, trentacinque anni dopo la propria morte.

Je veux délivrer mon universel de ses fantomes et le peupler seulement des vérités de chair dont je ne peux nier la presence

Le Premier Homme è articolato in due parti. La prima, intitolata *Recherche du père*, sembra possedere un più avanzato livello di lavorazione e, anche un lettore frettoloso, al di là di rari anacoluti (il più significativo

¹⁰ Come spiega Catherine Camus a *Le Monde des livres* del 22 aprile 1993 (p. III) « Dans le climat passionnel de l'époque ils craignaient que ce texte imparfait ne fournisse des arguments supplémentaires aux adversaires de Camus ».

¹¹ Sino ad oggi sono state vendute 170.000 copie de *Le premier homme*, il che pone il romanzo di Camus tra i primi quindici libri più venduti in Francia nel 1994 (fonte: *Le monde des livres*, 24 giugno 1994).

¹² A. CAMUS, *Le premier homme* (da ora PH), Paris, Gallimard, 1994, p. 288.

dei quali quello a p. 189 ove la madre del protagonista, vedova di Henry Cormery, è chiamata distrattamente « Vve Camus »), o di brevi capitoli che forse non sarebbero sopravvissuti ad una definitiva stesura, vi percepisce l'aura di un lavoro unitario e completo. La seconda parte, *Le fils*, ha invece aspetti di minor rifinitura, il che, pur giocando a favore di una complessiva distensione dei toni, genera un eccessivo sbilanciamento del narratore all'onda mnemonica e non sempre questa riesce a raggiungere il livello di tensione desiderato¹³.

L'episodio certamente di maggior impatto narrativo è senza dubbio quello che apre il libro. « C'était un nuit de l'automne 1913 » scrive Camus, che nacque appunto il 7 Novembre 1913 a Mondovi. Henri Cormery, maestro di ventotto anni, è « de bonne taille, trapu, le visage long, avec un front haut et carré, la mâchoire énergique, les yeux clairs... »¹⁴. Questo sforzo per immaginare un padre mai conosciuto, oltre a costituire un innegabile chiave introspettiva (sappiamo che Jacques e il padre sono due gocce d'acqua¹⁵), ha un suo sbocco immaginario nella ricostruzione della relazione fisica tra il padre e la madre. Così la madre, nel pieno del travaglio del parto, adagiata sul pianale di un carro che la conduce assieme al marito alla loro nuova residenza tra le steppe del nord algerino, « frappait à coups légers le dos de son mari: < ça va, ça va > »¹⁶ e Henri, il padre, distesa la moglie sul letto di una capanna, « debout près du matelas, la laisse crier, puis, lorsqu'elle se tut, se découvrit, mit un genou à terre et embrassa le beau front au-desus des yeux fermés »¹⁷.

Il secondo maschio di Henri Cormery verrà chiamato Jacques e il suo destino, in qualche modo è già segnato: « voilà un qui commence bien, dit la patronne de la cantine. Par un déménagement »¹⁸. La sua nascita, in un certo senso, riporta la calma, una sensazione di pace e di abbandono ancora più soave perché al termine di una giornata di eccitazioni e di fatiche. Henri, allora, si stende vicino alla moglie: « Le lendemain, il faudrait se mettre au travail ». Ha un gesto affettuoso nei confronti della giovane donna che giace accanto a lui, già addormentata: « Près de lui, la main déjà usée, presque ligneuse de sa femme lui parlait aussi de ce travail. Il avança la sienne, la posa doucement sur celle de la malade et, se renversant en arrière, ferma les yeux »¹⁹.

¹³ Il piano completo di *Le premier homme* lo si trova a pag. 306-7 dell'edizione gallimardiana in cui Camus annota che « dans la dernière partie, Jacques explique à sa mère la question arabe, la civilisation créole, le destin de l'occident. "Oui, dit elle, oui". Puis confession complète et fin ». Di questa « confession complète » troviamo traccia qualche pagina oltre (p. 319), quando Camus scrive, tra l'altro: « Tu ne me comprends pas et pourtant tu es la seule qui puisse me pardonner ».

¹⁴ PH, p. 12.

¹⁵ « Oui, c'était toi, craché. Il avait les yeux clairs et la front, comme toi » (PH, p. 63); in *L'envers et l'endroit* (cit., p. 70: « C'est vrai que je ressemble à mon père? Oui, ton père tout craché »).

¹⁶ PH, p. 13.

¹⁷ PH, p. 17.

¹⁸ PH, p. 23.

¹⁹ PH, p. 24.

È l'ultimo suo gesto. Il padre, a questo punto della narrazione, si allontana, discretamente, decade come una particella di antimateria, svanisce come la cenere di una foglia bruciata nell'incendio di un bosco: presto lo chiameranno da oltremare per combattere una guerra di cui nessuno, laggiù intuisce le ragioni. Morirà nelle prime settimane di scontri, all'ospedale di Saint-Brieuc, qualche giorno dopo il ricovero per una ferita alla testa. La scheggia d'obice verrà inviata alla vedova con un telegramma di condoglianze.

Se è vero che la ragione profonda di ogni grande racconto è la descrizione di un avvenimento quotidiano in termini eroici, le prime dieci pagine del manoscritto camusiano hanno in tal senso un valore paradigmatico. Innanzitutto perché, per la prima volta nell'opera di Camus, il padre, quel fantasma che né Meursault, né Tarrou, né Rieux, né Clemence sono mai riusciti ad evocare, quel padre non resta sospeso a mezz'aria, semplice evocazione di seconda mano, estraneo passato sulla terra e presto dimenticato, bensì rivive come personaggio, parla, si muove, ama. Questo recupero costituisce verosimilmente lo scopo di tutta la ricerca esistenziale di Camus come uomo e come scrittore.

Ci si deve forse chiedere, perché Camus abbia scritto questo capitolo? È lecito domandarsi perché abbia trovato, dopo molti anni, la forza di porsi in termini « filologici » il problema del padre? O perché abbia fatto rivivere quest'uomo lontano, la cui evanescente presenza il lettore accorto avrà riscontrato nei romanzi più celebrati, ma con cui Camus non ebbe mai il coraggio di confrontarsi « da uomo a uomo »? È possibile, cioè, pensare ad un significativo e decisivo scarto di sensibilità dal pessimismo fluviale de *La Chute* (il romanzo cronologicamente più vicino a *Le Premier Homme*) ad un lento recupero della biografia da parte dello scrittore?

Ed è appunto lo scrittore, l'uomo affermato nel suo microcosmo, che « quarante ans plus tard », sale sul treno per Saint-Brieuc: « depuis des années qu'il vivait en France, il se promettait de faire ce que sa mère, restée en Algérie, ce qu'elle lui demandait depuis longtemps »²⁰. Attraverso la campagna di Francia, Europa triste e buia, « ce pays étroit et plat, couvert de villages et de maisons laides » cui Camus contrappose sempre i paesaggi solari dell'Africa, Jacques va verso quel cimitero in cui è sepolto lo sconosciuto che a lui ha dato la vita²¹. La sua indifferenza, un tempo *ennui* dalla vocazione suicida, si è trasformata in una sorte di felice rassegnazione. Nell'osservazione superficiale delle cose e delle persone, in ogni volto, in ogni battito di ali, egli scorge un'occasione di poesia che, per fretta o per destino, svanisce e resta come leggerissima traccia mnestica.

²⁰ PH, p. 28. La duplicazione del soggetto nella subordinata è uno di quei molti refusi che mostrano come la revisione del manoscritto da parte di Camus fosse ancora da effettuare.

²¹ Come è noto il tema della sepoltura è uno di quelli che ricorre in quasi tutte le opere maggiori di Camus. A questo proposito M. LEBESQUE in *Camus pour lui-même*, Paris, Seuil, 1963, p. 73, racconta di come Camus confessasse un profondo terrore di essere sepolto vivo (il che comportò, subito dopo l'incidente di Petit-Villeblin), una serie di penosissime prove volute dalla vedova sul cadavere del marito.

Giunto al cimitero di Saint-Brieuc, al di là degli « hauts murs réberbatifs » che lo cingono, Jacques si reca presso la tomba del padre. Di fronte alla stele « il ne pouvait s'inventer une piété qu'il n'avait pas »²². Ma quelle date lo fanno riflettere: 1885-1914. Ventinove anni.

L'uomo là sepolto è morto quando era più giovane di lui! Lo stato d'animo di Jacques muta: « le flot de tendresse et de pitié qui d'un coup vint lui emplir le coeur n'était pas le mouvement d'âme qui port le fils vers le souvenir du père disparu, mais la compassion bouleversée qu'un homme fait ressent devant l'enfant injustement assassiné »²³. Se è vero che « le néant est fait exactement de la somme des vies à venir que ne seront pas la notre »²⁴. Jacques, nel conoscere suo padre, si trova proiettato nella nauseabonda dimensione del nulla. Ecco, allora, che si produce una metamorfosi dagli effetti a catena, una scintilla che accende il grande incendio dei ricordi e, chissà, forse anche delle recriminazioni: « La suite du temps lui-même se fracassait autour de lui immobile, entre ces tombes qu'il ne voyait plus, et les années cessaient de s'ordonner suivant ce grand fleuve qui coule vers la fin »²⁵. Questo squilibrio interiore e repentino tra le mura di un campo di sepoltura (come non pensare a Sigmund Freud, incapace di oltrepassare la porta del cimitero nel quale si avviava il corteo funebre di suo padre), induce Jacques a riprendere in mano il filo della sua vita; in un attimo, come avviene a chi sta per morire, scorre dinanzi a lui un'esistenza « folle, courageuse, lâche, obstinée et toujours tendue vers ce but dont il ignorait tout... »²⁶, ma soprattutto sorge spontanea nell'anima la necessità di ripercorrere, rinarrare, ripetere la propria vita in forma « autentica »: non più un vago senso di malessere, l'indifferenza dell'*heautontimeroumenos*, né la rivolta umanista di Rieux, l'indefinita circolarità di Clamence, la sola libertà possibile di Caligola, il sacrificio di Kaliayev, il beffardo destino di Jan. Jacques Cormery, ovvero Albert Camus senza maschera, è finalmente *solitaire* di fronte a se stesso, alla propria realtà psicologica, ad un'autobiografia che si dipana da sé, in un istante: « Il n'était plus — aggiunge Jacques — que ce coeur angoissé, avide de vivre, révolté contre l'ordre mortel du monde qui l'avait accompagné durant quarante années et qui battait toujours avec la même force contre le mur qui le séparait du secret de toute vie, voulant aller plus loin, au-delà et savoir, savoir avant de mourir, savoir enfin pour être, une seule fois, une seule seconde, mais à jamais »²⁷.

Camus era stato a Saint-Brieuc nel 1947²⁸. Di quell'episodio non si

²² PH, p. 28.

²³ PH, p. 30.

²⁴ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 89 nota I.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cfr. R. GRENIER, *Albert Camus. Soleil et ombre*, Paris, Gallimard, 1987, p. 333: « En 1947, alors que Camus et Jean Grenier voyagent ensemble à travers la Bretagne, Louis Guilloux fit découvrir à Camus la tombe de son père, le zouave Lucien Camus, enterré dans le carré militaire du cimetière de Saint-Brieuc depuis 1914 ».

sa molto. Dobbiamo supporre che quella visita abbia veramente scatenato in lui la stessa emozione che avvince Jacques Cormery? Dobbiamo credere, come sarebbe a questo punto conseguente, che proprio da questa visita nacque l'idea di articolare *Le Premier Homme* più come una telemachia che come una *Recherche*?

« Le secret de toute vie »: un padre sepolto troppo presto e troppo lontano per poterne sentire i condizionamenti, ma troppo vicino, ora, perché tutti questi condizionamenti emergano alla luce tutti in una volta. Il centro de *Le Premier Homme* è proprio qui; da questo momento la tonalità passa da minore a maggiore, si distende la narrazione, cronologicamente altalenante, ma, comunque, fundamentalmente rasserenata, protesa alla ricerca, negli anfratti della memoria, di tutti quei volti e quegli oggetti e quelle sensazioni, che potrebbero ricomporre il quadro della perdita. Già, perché di perdita si tratta e ricostruire la propria vita significa cercare razionalmente di rimediare ad una perdita, di ricucire uno strappo. Ricostruire è il reciproco di distruggere, ritrovare è il reciproco di perdere: non importa cosa si ricostruisce o si ritrova, ciò che conta è ricostruire e ritrovare *qualcosa*.

Jacques Cormery, dunque, agisce per ricostruire la sua vita, e articola dunque una *façon de memoire* che, anti proustianamente, non intende l'atto del ricordare in modo sinestetico, ma si autodetermina e si costruisce a partire da un patto narrativo (e quindi di finzione) *ab initio*²⁹. Tornano qui tutti i grandi temi della poetica camusiana: la madre (« sa mère est le Christ », scriverà Camus nei fogli preparatori di *Le Premier Homme*), bruna, silenziosa, affettuosa, muta conservatrice di una memoria, quella del marito scomparso, che piano piano svanisce e si sfilaccia, dimessa, ma comunque sufficientemente vitale e vanitosa se è vero che, sfidando il pudore familiare, « elle était rentrée, un soir, les cheveux coupés, rajeunie et fraîche, et déclarant avec une fausse gaieté derrière laquelle perçait l'inquiétude qu'elle avait voulu leur faire une surprise »³⁰; ella vive in piena sottomissione alla nonna di Jacques, donna, quest'ultima, di infinite energie, vero uomo di famiglia, dall'istintiva pedagogia basata sulla cinghia di cuoio, « dans sa longue robe noire de prophétesse ignorante et obstinée » colei che « plus que tout autre avait dominé l'enfance de Jacques »; lo zio, il *Cardona boiteux* protagonista di tante storie, menomato ma pietoso, rispettato dai suoi compagni di lavoro e idolatrato dai *gamins* del quartiere algerino di Belcourt. E poi, ancora, il sole che calcina la terra e abolisce le sfumature; il mare, elemento ambiguo che esprime stati d'animo come un essere umano, colorandosi di blu profondo o di uno sbavato colore metallico dai minacciosi riflessi; il *football*, del quale Camus fu sempre un grande appassionato, e sulla copertina dell'edizione gallimardiana la fotografia della squadra di calcio del Liceo, con Albert sorridente portiere.

²⁹ PH, p. 79. « Le temps perdu ne se retrouve que chez les riches. Pour les pauvres, il marque seulement les traces vagues du chemin de la mort. Et puis, pour bien supporter, il ne faut pas trop se souvenir, il fallait se tenir tout près des jours ».

³⁰ PH, p. 116.

Infine i primi maestri coloro che, in tante occasioni, surrogano il padre e permettono al giovane Jacques di non rimanere « sans leçon et sans héritage ». Tra tutti quel Monsieur Bernard (il Germain, primo maestro di Camus del quale, in calce al volume, è riportata una lettera del 1957 ad Albert, in cui il premio Nobel viene affettuosamente chiamato « mon petit ») che si legherà in modo speciale al piccolo Jacques: « Oui — dice Bernard — j'ai une préférence pour Cormery comme pour tous ceux d'entre vous qui ont perdu leurs pères à la guerre »³¹. Veri e propri padri (« Un instituteur — dirà più avanti Camus — est plus près d'un père »³²), in sostituzione di quello che Jacques non ha mai conosciuto: « Celui-là — scrive Camus all'inizio del capitolo intitolato *L'école* — n'avait pas connu son père, mais il lui parlait souvent sous une forme un peu mythologique, et, dans tout les cas, il avait su remplacer sa père »³³. Essi costituiscono le uniche figure maschili (di autorità, cioè,) con cui Camus-Cormery ebbe a che fare nella prima adolescenza: quando Bernard lo lasciava « Jacques restait seul, perdu au milieu de ces femmes ». Per questo Jacques sa che, prima o poi, dovrà decidersi ad assurgere al ruolo di continuatore di suo padre: « il devrait désormais apprendre, comprendre sans aide, devenir un homme enfin... »³⁴.

In modo che si potrebbe definire « cinematografico », riemerge, nei momenti in cui il ricordo si arresta, il viso pensoso di Jacques quarantenne. Dall'oblio dell'aereo, tornando ad Algeri (la troverà « au bout de la nuit »), Jacques medita sul padre, sul ritorno. Proprio il tema del ritorno, il *nostos*³⁵ omerico, si confonde con questa ricerca interiore a causa di una sorta di indefinito sentimento che accomuna la figura paterna con le radici geografiche. Jacques è, quindi, allo stesso tempo Ulisse e Telemaco: posizione scomoda quanto mai altre, ma assolutamente ineludibile per essere « il primo uomo »³⁶.

Egli interroga la madre, ormai anziana e, per così dire, tenta di impadronirsi della sua memoria. Sembra non averle mai parlato prima, tanto il modo in cui pone le domande è maniacale³⁷: neanche Meursault, al processo per l'omicidio dell'arabo, viene incalzato dal giudice in questo modo violento. Il motivo è che Cormery ha finalmente trovato il Verbo, Camus, dunque, ha trovato le sue parole. Sono le *sue* parole, « ile, pierre, justice, exil, liberté, royaume »³⁸. Svanisce allora la « sindrome di Grand », il per-

³¹ PH, p. 143.

³² PH, p. 203.

³³ PH, p. 129.

³⁴ PH, p. 163.

³⁵ Cfr. R. QUILLLOT, *La mer et la prison*, Paris, Gallimard, pp. 132 sgg.

³⁶ P. VIALLANEIX, *Le premier Camus, suivi de Ecrits de jeunesse d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, 1973, p. 15: « Camus est tenté, tout naturellement, de suivre l'exemple d'Ulisse. Il est toujours à revoir sa patrie ».

³⁷ PH, pp. 62 sgg. In alcuni passi l'interrogatorio di Jacques alla madre è un po' stereotipato. Per certi aspetti è un po' melodrammatico e improbabile (come quando chiede in che anno fosse nato il padre: dopo quarant'anni non gli era mai venuto lo scrupolo?!). Fa venire alla mente il primo atto del *Rigoletto*.

³⁸ Cfr. J.-CL. BRISVILLE, *Camus*, Paris, Gallimard, 1959, p. 223.

sonaggio de *La peste* che riscrive la stessa frase per migliaia di volte su innumerevoli fogli preparati per un romanzo. Il primo uomo sa come organizzare il *lògos* della sua vita, egli è pienamente facondo, si è sbloccato e, alla fine, sa *scegliere*, sa definire se stesso in relazione alla palingenesi del mondo.

La relazione dialettica e sofferta tra il presente e il passato, che emerge con evidenza dall'ansia che avvince Cormery mentre interroga la madre, contribuisce ad evocare ancora una volta l'immagine fisica del padre. Tutte le occasioni in cui il fantasma è passato vicino al giovane Jacques ma, come se un'ombra inafferrabile, o come se, fino a quel momento, Cormery non avesse ancora saputo abbattere le barriere dell'indifferenza, egli le ri-numera adesso, con malinconia. Così la battaglia della Marna che M. Bernard ricostruisce sulla base dei libri di Dorgelès, vengono rievocate, da Jacques adulto, con una sorta di tenerezza quasi paterna³⁹. Sono queste le occasioni in cui egli diventa, poco a poco, il « primo uomo ».

La ricerca delle radici, come si è detto, è un fatto filologico: Jacques Cormery (non dimentichiamolo, Jacques-Albert è uno scrittore) scartabellava allora i rari archivi dei comuni algerini per ricostruire le innumerevoli storie dei primi pionieri che, tra epidemie di colera e bestie selvatiche edificano le fondamenta di una società che non vedranno. Ognuna di queste rievocazioni riporta alla memoria quel cimitero di Saint-Brieuc ove egli ebbe la rivelazione del suo intimo segreto esistenziale: « Où était son père en tout ceci? Nulle part et cependant... »⁴⁰. *Cependant*: in questa parola consiste tutta l'indeterminatezza delle sensazioni di Jacques. Egli non può e non sa dire ove risieda la memoria di suo padre, *cependant* ogni oggetto che scorge, ogni scheda di archivio comunale, ogni ricostruzione storica, ogni cosa che sappia di ritorno, di *nostos*, di radice, ogni « punto morto del mondo », parla a Jacques del suo inevitabile destino di « primo uomo ».

Maintenant il ne lui restait qu'à aimer que sa propre mort

Jacques dorme in poltrona. Sogna suo padre, ne immagina le fattezze. Un malessere lo turba, l'angoscia crepuscolare che avvince « tous les hommes d'Afrique » quando il sole si posa tra il mare e le lunghe catene montuose, una sensazione primordiale che affligge tutti coloro che vivono di

³⁹ PH, p. 140: « Ils marchaient et tout d'un coup les mitrailleurs quand ils étaient à mi-pente tombaient les uns sur les autres et le fond du ravin plein de san et ceux qui criaient maman c'était terrible ». Il passo è assai simile a quello del racconto di Emmanuel nel primo capitolo de *La mort heureuse* (Paris, Gallimard, Cahiers Albert Camus, 1971, p. 37).

Padre, morte e guerra sono intimamente connessi nell'immaginario di Camus. Ma il padre è presente soprattutto nei momenti di conquista (il *conquérant*, d'altronde, è uno degli *figures absurdes* di Camus), quando, ad esempio, con il suo primo lavoro, Jacques adolescente ha la consapevolezza della propria utilità all'interno della famiglia. Cfr. L. MAILHOT, *Albert Camus, ou l'imagination du désert*, Montréal, Presse universitaires de Montréal, 1973, p. 257 sgg.

⁴⁰ PH, p. 173.

aurora (« s'il y a un poète de l'aurore — scrive Jean Grenier parlando di Camus — c'est lui. Le premier jour et aussi le premier homme »⁴¹). Jacques si rifugia allora nella meditazione malinconica, un pianto liberatorio espresso mediante parole, attraverso il quale sa di uccidere definitivamente quel barlume di memoria che concerne il padre per accogliere la sua vita in modo pienamente maturo: « il ne connaîttrait jamais son père, qui continuerait de dormir là-bas, le visage perdu à jamais dans la cendre »⁴². Ma dietro quella « terre de l'oubli ou chacun était le premier homme », dietro alla sua infanzia senza guida e *heritage*, dietro l'indifferenza di Meursault e l'eroismo di Rieux, cresce un nuovo personaggio, pioniere per eccellenza, primo uomo: « lui-même avait du s'élever seul, sans père, n'ayant jamais connu ces moments où le père appelle le fils dont il a attendu qu'il ait l'âge d'écouter, pour lui dire le secret de la famille, où une ancienne peine, ou l'expérience d'une vie »⁴³. Camus, dominatore della sua epoca, uomo affermato, premiato, corteggiato, mito vivente, si piega dunque al corso della memoria e accetta di varcare il cancello di quel cimitero guardando dritto negli occhi il suo destino: « Il avait couru le monde, édifié, créé, brulé les êtres, ses jours avaient été remplis à craquer. Et pourtant il savait maintenant dans le fond de son coeur que Saint-Brieuc et ce qu'il représentait ne lui avait jamais rien été, et il songeait aux tombes usées et verdies qu'il venait de quitter, acceptant avec une sorte d'étrange joie que la mort le ramène dans sa vraie patrie et recouvre à son tour de son immense oubli le souvenir de l'homme monstrueux et banal qui avait grandi, édifié sans aide et sans secours, dans la pauvreté, sur un rivage heureux et sous le lumière des premiers matins du monde, pour aborder ensuite, seul, sans mémoire et sans foi, le monde des hommes de son temps et son affreuse et exaltante histoire »⁴⁴.

Obscur à soi-même è il titolo dell'ultimo capitolo di questo romanzo incompiuto. Oscuro e nascosto perché per quarant'anni un tarlo ha rosato le corde della memoria fino a quando un caso fortunato non ha fatto prendere a Jacques il treno di Saint-Brieuc. Oscuro e nascosto perché inaspettato e indecifrabile questo sentimento di perdita da ricucire attraverso l'esercizio di una memoria febbricitante: « il y avait aussi la partie obscure de l'être, ce qui en lui pendant toutes ces années avait remué sourdement comme ces eaux profondes qui sous la terre, du fond des labyrinthes rocheux, n'ont jamais vu la lumière du jour et reflètent cependant une leur sourde,

⁴¹ J. GRENIER, *Albert Camus. Souvenir*, Paris, Gallimard, 1968, p. 92. A questo proposito è interessante citare J. SAROCCHI, *Camus*, Paris, P.U.F., 1968, p. 44, per il quale, in Camus, il primitivismo, l'essere cioè, *premier homme*, è strettamente connesso al tema dell'incesto che, mai palesato, per Sarocchi costituisce una delle ossessioni di fondo della poetica camusiana.

⁴² PH, p. 180.

⁴³ PH, p. 181. Cfr. anche quando scrive P. VIALLENEIX, *Le premier Camus*, cit., p. 20: « C'est lui, l'orphelin de Belcourt, qui est le "premier homme", le modèle dont il a multiplié les esquisses et dont il s'agit de reconstituer le portrait ».

⁴⁴ PH, p. 182.

on ne sit d'où venue, aspirée peut-être du centre rougeoyant de la terre par des capillaires pierreux vers l'air noir de ces antres enfouis... »⁴⁵. Oscuro e nascosto, ma non inconscio, non rimosso, non freudianamente gettato al di fuori delle possibilità dell'io, ma pensiero anomalo, inconsueto, insidioso, per certi versi mostruoso. Quella mostruosità che, nei romanzi di Camus, sembra essere volutamente riportata al suo svolgersi quotidiano e sfociare in una felicità *solitaire et solidaire*⁴⁶.

Padre di suo padre, Jacques chiude, in questo modo, ogni ciclo possibile. Che ciò si sia esaurito, pochi mesi dopo, con la morte di Camus, è un caso, ma è, allo stesso tempo, un segno. Tutto, cioè, torna emblematicamente al suo punto di origine.

PAOLO ZOCCHI

⁴⁵ PH, p. 256.

⁴⁶ L. MAILHOT, *Albert Camus*, cit., p. 431.



*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

La donna lettrice. Modelli educativi e pratiche di lettura nel romanzo italiano dell'Ottocento *

Nell'Ottocento, quando le pratiche e i modelli educativi sono anche in Italia profondamente differenziati a seconda del sesso e della classe sociale, l'istruzione femminile ha percorsi assai rigidi e limitati. Quasi inesistente nelle classi meno abbienti, risulta più curata nelle classi agiate, volta soprattutto alla formazione della « signorina di buona famiglia ». La fanciulla deve conoscere l'arte del ricamo, dilettarsi un po' col pianoforte, disegnare e dipingere all'acquerello, curare l'eleganza del portamento e dell'abbigliamento, essere in grado di seguire le pratiche religiose. Impara anche a leggere e a scrivere, ma queste attività vanno esercitate nell'ambito lecito al suo sesso, e cioè con moderazione e per scopi moralmente utili¹.

* Una sintesi di questo lavoro, dal titolo *Le personnage féminin dans la littérature du XIX^e siècle: lectures et modèles éducatifs*, è stata letta al Colloque international « L'éducation des filles au XIX^e siècle », tenutosi a La Châtre dall'8 all'11 giugno 1995.

¹ Leggere e scrivere erano beni poco diffusi nel complesso della popolazione femminile. Ricordiamo che nel 1861 il tasso di analfabetismo delle donne toccava l'81% (cfr. DANIELE MARCHESINI, *L'analfabetismo femminile nell'Italia dell'Ottocento: caratteristiche e dinamiche* in SIMONETTA SOLDANI (a cura di), *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 37-56). Fra le due attività veniva preferita la lettura perché permetteva di avvicinare le fanciulle ai libri di devozione, mentre la scrittura era considerata inutile per chi doveva occuparsi solo di faccende domestiche; anzi, in alcune province meridionali, era condannata alla stregua di uno strumento erotico, in quanto serviva a scrivere lettere d'amore (cfr. ARISTIDE GABELLI, *L'Italia e l'istruzione femminile*, « Nuova Antologia », settembre 1970, poi in ID., *L'istruzione e l'educazione in Italia*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 77-97). Contro tali pregiudizi si esprime l'ironia del Belli nel sonetto *Er legge e scrive* del 27 agosto 1835:

E a cche tte serve poi sto scrive e llege?
Làssalo fà a li preti, a li dottori,
A li frati, a li Re, all'Imperatori,
E a cquelli che jje l'obbriga la lègge.

Io vedo che cce sò ttanti signnori
che Ccristo l'arricchisce e li protegge,
E nnun zann'antro che rròtti, scorregge,
Sbavijji, e strapazzà li servitori.

Bbuggiarà ssi in ner cor de le famijje
L'imparàssino ar più li fijj maschi;
Ma lo scànnolo grosso è nne le fijje.

De ste pene e sti libbri mmaledetti,
Ce vò ttanto a ccapi ccosa ne naschi?
Grilli in testa e un diluvio de bbijjetti.

La scelta dei libri è controllata e guidata dagli adulti: sia dai genitori, sia dalle suore e dalle insegnanti le quali, nei conventi prima e negli educandati poi², hanno il compito di impartire tali principi formativi. La fanciulla non può abituarsi a leggere di propria iniziativa per ampliare nozioni e conoscenze, per imparare a riflettere, per seguire disinteressatamente il proprio piacere, perché ciò la distrarrebbe, divenuta donna, dalle cure della famiglia, che è il compito assegnatole dalla natura. È questo un convincimento che permane per tutto il secolo³, tanto che ancora nel 1870 Aristide Gabelli, osservando criticamente siffatti costumi, può scrivere: « Una donna con un libro in mano, nella fantasia di non pochi, non è più una donna, o almeno è una donna che lascia di fare quello che dovrebbe, per attendere invece a quello che non dovrebbe, e rende la stessa immagine di un uomo che dipanasse una matassa di refe »⁴.

La fanciulla e la donna che leggono sono quindi fortemente criticate dall'opinione comune, e hanno facile gioco a ridicolizzarle quegli autori che mettono in scena personaggi femminili succubi di letture eccessive e non qualificate. Il grande accusato è il romanzo⁵, come vediamo, ad esem-

GIUSEPPE GIOACHINO BELLI, *I Sonetti* (a cura di Giorgio Vigolo), Milano, Mondadori, 1952, vol. III, p. 2162.

² Nei conventi erano le suore a impartire alle fanciulle un'istruzione molto rudimentale; la preoccupazione maggiore era volta alle pratiche religiose e alla custodia della « virtù ». Più tardi gli « educandati » — che assolvevano la medesima funzione dei conventi per quanto riguardava il tipo di istruzione — potevano essere gestiti anche da fondazioni laiche o enti pubblici, con la scomparsa della ossessione di preghiere e penitenze (cfr. ANTONIO SANTONI RUGIU, *Scenari dell'educazione nell'Europa moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. 302-305 e SILVIA FRANCHINI, *Gli educandati nell'Italia postunitaria* in SIMONETTA SOLDANI, *op. cit.*, pp. 57-86).

³ La donna come *naturalmente* « sposa e madre » (volta all'ubbidienza e all'amore, Angelo della famiglia) è un concetto diffuso, pur se con sfumature diverse, presso tutti i pensatori dell'epoca, non solo di parte cattolica, ma anche di parte democratica. Lo ritroviamo perciò nelle pagine di NICCOLÒ TOMMASEO (*Degli studi che si convengono alle donne* in *Della educazione. Desideri e saggi pratici*), di GIUSEPPE MAZZINI (*Doveri verso la famiglia* in *Dei doveri dell'uomo*), ecc.

⁴ ARISTIDE GABELLI, *L'Italia e l'istruzione femminile*, cit., p. 85. Sul divieto della lettura di romanzi imposto alle fanciulle dalla Chiesa nell'Ottocento (e non solo in ambito italiano) cfr. anche MICHELA DE GIORGIO, *Il modello cattolico* in Geneviève Fraisse e Michelle Perrot (a cura di), *L'Ottocento*, Bari, Laterza, 1995, pp. 155-191, in GEORGE DUBY e MICHELLE PERROT (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*.

⁵ Il romanzo nell'Italia dell'Ottocento ebbe una grande diffusione fin dalla prima metà del secolo, sia in traduzione (ricordiamo, ad esempio, che dal 1821 al 1836 nascono ben quattordici collane di traduzioni da romanzi di Walter Scott), sia come produzione propria a carattere sentimentale, ma soprattutto storico; del romanzo storico italiano Lopez-Celli cita un centinaio di titoli con molte edizioni e ristampe (per tali problemi rimaniamo rispettivamente a MARIA IOLANDA PALAZZOLO, *Il romanzo storico. Un best-seller di 150 anni fa* in *Id.*, *I tre occhi dell'editore. Saggi di storia dell'editoria*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1990, pp. 59-68, e a GRAZIELLA PAGLIANO, *Il romanzo storico del Risorgimento italiano* in *Id.*, *Il mondo narrato*, Napoli, Liguori, 1985, pp. 85-100). L'ampiezza di questa produzione rendeva per le donne, evidentemente, più concreto il « pericolo » della lettura.

pio, nella commedia di Francesco Augusto Bon, *La donna dei romanzi* del 1834, in cui la suggestionabile eroina, appassionata di narrativa, soprattutto di quella fantastica della Radcliffe, sovrappone realtà e fantasia, con esisti stravaganti e assai poco felici o come vediamo nei versi di Arnaldo Fusinato *La donna romantica* degli anni '40, che descrivono le risibili conseguenze della lettura di romanzi sul comportamento della giovane Silvia⁶.

Ma, al di là di queste tipizzazioni polemiche, in fin dei conti banali, ciò che qui interessa osservare è il modo in cui la narrativa italiana dell'Ottocento rappresenta, all'interno dei mondi possibili che va delineando e della costruzione dinamica dei personaggi, la lettura femminile, intesa come una delle attività svolte dalle singole eroine e inserita nel vario intrecciarsi di vicende e rapporti.

Che cosa leggono queste fanciulle? Perché leggono e come leggono?

Sappiamo bene che l'atto di lettura è di per sé molto complesso, in quanto mette in gioco non solo le capacità tecniche di decifrazione, ma anche le facoltà intellettive e la sfera psicologica dei sentimenti e delle emozioni, soprattutto per quanto riguarda l'opera letteraria. In questo caso, infatti, l'incontro con il testo rappresenta l'incontro con l'altro da sé e con una nuova visione del mondo, che attiva un processo dinamico di adesione o rifiuto con varia gradazione di effetti: si va dal rafforzamento del proprio patrimonio culturale e affettivo al suo ampliamento; dal porre in discussione le sicurezze precedentemente raggiunte al mettere in crisi, in particolari circostanze, anche l'identità personale. In quali di questi processi la narrativa dell'Ottocento italiano coinvolge la fanciulla lettrice? E la coinvolge, oppure la rappresenta come esecutrice di un'azione che non ha risonanze?

Per rispondere a questi interrogativi, prendiamo in considerazione tre romanzi, scanditi nell'arco di ottant'anni circa: *Ultime lettere di Jacopo Ortis* di Ugo Foscolo, la cui prima edizione uscì a Milano nel 1802 e la redazione definitiva a Londra nel 1817⁷; *Ginevra o L'orfana della Nunziata* di Antonio Ranieri, che apparve a Napoli nei primi mesi del 1837, ma rimase incompiuta per il sequestro della censura; fu stampata poi a

⁶ FRANCESCO AUGUSTO BON, *Commedie scelte*, pp. 101-175 e ARNALDO FUSINATO, *Poesie complete*, Milano, Paolo Carrara, 1880, vol. I, pp. 13-28. Entrambi i testi terminano con una uguale condanna. Nella commedia di Bon, il barone Ruperti ammonisce il figlio e la sua promessa sposa: « E se voi avrete dei figli, sopra un tale esempio [si riferisce proprio all'eroina-lettrice] spero che penserete a proibir loro costantemente la lettura di quei libri, che altro non fanno che guastar lo spirito, corrompere il cuore, e metterci in disistima dei buoni, e in dispregio dei saggi ». Gli ultimi versi di Fusinato così recitano: « O care ed inesperte giovanette, / Io le scrissi per voi queste sestine; / E spero ben che se le avete lette / Vi sarete convinte che alla fine / Que' bei romanzi sono proprio fatti / Per farvi andare allo spedal dei matti ».

⁷ La prima stesura, rimasta incompiuta, fu pubblicata nel 1798 presso Marsigli di Bologna (continuata poi da Angelo Sassoli, per volontà dell'editore e a insaputa di Foscolo); incompiuta è anche l'edizione del 1801. La prima edizione completa è quella milanese del 1802; modifiche e aggiunte si hanno nell'edizione di Zurigo del 1816 con la falsa data di Londra 1814; definitiva, con ritocchi formali, è quella datata Londra 1817.

Capolago in Svizzera nel 1839 e costò all'autore quarantacinque giorni di carcere borbonico; e infine *Malombra* di Antonio Fogazzaro del 1881.

Le protagoniste rappresentano tre diversi modelli educativi.

Nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, il romanzo epistolare che apre la narrativa italiana dell'Ottocento, Jacopo scrive all'amico Lorenzo missive frementi di amor di patria, di passione e di dolore per poi giungere all'atto finale dell'autoesclusione: il giovane si uccide pugnalandosi al cuore.

Ed è attraverso le parole di Jacopo, attraverso cioè il punto di vista maschile, che fa la sua apparizione Teresa, la gentile fanciulla destinata dal padre a un matrimonio d'interesse. È bella, anzi *divina* come scrive Jacopo, è di ceto agiato, è di « animo altero e di signorili pensieri », amorosa con la sorellina, affettuosa verso il padre la cui volontà accetta con rassegnazione. Ciò che la fa soffrire è la lontananza della madre, la quale ha abbandonato la famiglia per protestare contro il sacrificio che il marito impone alla figlia. Questa presa di posizione è motivata senz'altro, ma, in effetti, non aiuta Teresa, la quale deve sopportare da sola la situazione incresciosa. L'arrivo di Jacopo e l'amicizia che egli instaura con tutti i membri della famiglia complicano ulteriormente la vita della fanciulla perché i due giovani si innamorano e il loro amore è senza speranza. Teresa sposa l'uomo che il padre le ha imposto; Jacopo corre incontro al suo destino di morte.

In tal modo nelle lettere a Lorenzo, accanto all'espressione dei sentimenti e turbamenti, delle rivolte ideali e politiche di Jacopo, accanto all'espandersi della sua cultura e dei suoi interessi, si delinea anche il mondo familiare con cui il giovane viene in contatto: insieme a una situazione anomala (l'abbandono del tetto coniugale da parte della moglie) sono rappresentati uno stile di vita (quello della media borghesia veneta) e un modello di educazione femminile: Teresa.

La fanciulla è dolce e gentile, ubbidiente e paziente, non timida né svenevole, ed esercita con naturalezza le sue capacità e le sue doti. Minia un autoritratto, rappresenta a chiaroscuro la prospettiva del laghetto de' cinque fonti, suona l'arpa cantando i versi di Saffo tradotti da Jacopo, lavora seduta accanto al padre e al giovane che giocano a scacchi, è istruita: legge, scrive lettere⁸, ascolta con interesse e piacere le frequenti letture ad alta voce di Jacopo. Non è detto come la fanciulla abbia affinato le sue capacità e conseguita la sua cultura; probabilmente in casa, almeno all'inizio, se consideriamo il modo spontaneo, diremmo quasi naturale, con cui Isabellina, la sorella quattrenne di Teresa, diviene la scolarotta di Jacopo per imparare a leggere e a scrivere. Non vi è alcun accenno all'educazione impartita in convento, educazione allora diffu-

⁸ Nel testo viene riportata una lettera da lei scritta a Jacopo; inoltre, se Teresa invia alla madre di Jacopo un quadretto, si suppone che vi sia una lettera di accompagnamento.

sa, come si è detto, presso i ceti agiati e spesso presente nelle pagine di narrativa⁹.

Che cosa legge Teresa? Quando e come legge?

Teresa è collegata all'atto del leggere in tre episodi (molti di più sono quelli in cui ascolta leggere Jacopo) e solo in due si può comprendere a quale opera o a quale autore si stia interessando¹⁰.

Il primo episodio è narrato nella lettera dell'11 aprile, ove si cita un brano del libro che la fanciulla ha in mano, ma non il titolo né l'autore. Dagli studi di Walter Binni si viene a sapere che il volume è quello del *Socrate delirante* del Wieland (seconda metà del Settecento). L'autore si colloca fra posizioni illuministiche-rococò, il patetico preromantico e l'eleganza e spiritualità neoclassica, e l'opera propone un ideale di vita fra rousseauiano e scettico contro una società frivola e ipocrita¹¹. Il secondo autore — che il testo ci propone fra le letture di Teresa — è Petrarca, il grande poeta della lirica d'amore, che filtra la realtà attraverso l'immaginazione, che canta la passione attraverso la malinconia e la lontananza, e il dolore attraverso la tenera elegia; presente nel testo anche perché Arquà, la dimora in cui da ultimo egli visse e morì, è vicinissima ai luoghi ove si svolge la vicenda (tanto che i personaggi vi fanno una gita-pellegrinaggio).

Un romanzo vicino nel tempo, dunque, ma un romanzo tedesco, di cultura e di idee, di ambientazione classica. E un grande poeta, fondamentale nella storia della letteratura italiana. Sono letture non frivole queste di Teresa, che dimostrano serietà e sensibilità, non disgiunte dal desiderio di conoscere il nuovo.

Tuttavia vediamo che solo due autori sono collegati a Teresa, di contro alla ricchezza delle letture e degli studi di Jacopo (la Bibbia e Omero,

⁹ Ricordiamo, ad esempio, la presenza del collegio di suore come istituzione tradizionale della educazione femminile nel romanzo di IPPOLITO NIEVO, *Confessioni d'un italiano*, le cui vicende si dipanano dal 1775 al 1858, anno in cui l'opera fu scritta (fu poi pubblicata postuma nel 1867). Il testo però ci presenta questa istituzione (all'inizio del romanzo, quindi ancora nel Settecento) non sempre accessibile, neanche alla classe aristocratica: la contessina Clara, infatti, riesce a frequentare il collegio solo per tre anni (dei dieci che le erano destinati), perché le ristrettezze della famiglia non permettono di continuare a pagare la retta, e le stesse ragioni economiche impediscono addirittura l'iscrizione alla sorellina, la quale riceverà la sua pseudoistruzione in casa. Interessante per il nostro discorso è la presenza dei libri nella vita di Clara. Dapprima « s'era rifugiata nella lettura contro le noie e il pettegolezzo delle monache ». Poi, appena ritornata a casa, si era ricordata della biblioteca di famiglia, ormai andata a male per l'incuria dei castellani, e ne aveva tratte alcune opere che conservava nella sua cameretta e leggeva di notte alla luce della lampada: qualche volume di memorie tradotte dal francese, il Tasso, l'Ariosto, il *Pastor Fido* del Guarini, quasi tutte le commedie del Goldoni e poi un ufficio della Madonna e qualche manuale di devozione.

¹⁰ Anche se nella redazione definitiva non se ne fa cenno, ricordiamo che nell'*Ortis* bolognese Jacopo nell'ultima lettera, indirizzata a Teresa, lascia alla fanciulla il *Werther*, l'*Ama- lia*, la *Virginia* e la *Clarissa*.

¹¹ Cfr. WALTER BINNI, « *Il Socrate delirante* » del Wieland e l'« *Ortis* » in *Id.*, *Classicismo e neoclassicismo nella letteratura del Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1976. L'opera di CRISTOPH MARTIN WIELAND, *Σωκράτης μαινομενος oder Dialoge des Diogenes von Sinope* uscì nel 1769-74; la traduzione italiana dal titolo *Socrate delirante o sia Dialoghi di Diogene di Sinope* fu pubblicata a Venezia nel 1781 con un falso luogo di edizione (Colonia).

i lirici greci e Plutarco, Tacito e le *Massime* di Marco Aurelio, Dante e Alfieri, ecc.). La fanciulla è presentata perciò come istruita e sensibile alla cultura, ma sempre in una sfera limitata, per nulla affatto paragonabile a quella maschile. Ed è questa una situazione perfettamente naturale nel testo, tanto che Teresa accetta spontaneamente, senza avvertirla, tale limitazione: ascolta con piacere, anzi sollecita la lettura ad alta voce di libri che è Jacopo a scegliere; canta i versi di Saffo che è Jacopo a tradurre; e quando vuole aggiungere una frase di accompagnamento per il quadretto che invia alla madre di Jacopo, è al padre che si rivolge per consiglio e ne riceve come suggerimento il verso dantesco: « Libertà va cercando ch'è sì cara ».

Istruita dunque Teresa, ma non troppo, altrimenti rischierebbe di entrare nella abborrita categoria delle « donne saccenti ».

Vediamo ora le modalità in cui avviene la lettura.

Nel primo episodio citato, i due giovani sono seduti accanto. Teresa ha « socchiuso » in mano un « libricciolo », avendone, evidentemente, sospeso la lettura; Jacopo lo prende a sua volta e, aprendolo a caso, ne recita un brano che esprime un dolce amore e, insieme, l'elegia del sepolcro: è il compianto dell'amante che si reca sulla tomba segreta di Gliceria e coglie una rosa e la sfoglia meditando sul passato bene, perduto per sempre.

Il brano ripropone, pur se con qualche scarto, l'atmosfera di turbamento e di dolore in cui vivono i due giovani: la natura fuori della finestra è tempestosa, adirata; la situazione fra Teresa e Jacopo è di amore infelice; l'intera vicenda si concluderà con la morte. E descrive qualcosa che, in un certo senso, si produce, o meglio, si riproduce nel testo. Alla lettura delle ultime parole del Wieland (« una lacrima cade su l'erba che spunta su la sepoltura, e appaga l'ombra amorosa ») corrisponde la chiusura della lettera: « una lagrima di Teresa grondò su la mia mano che stringeva la sua ». La lettura della fanciulla, mediata dalla voce di Jacopo, è vista quindi come una *duplicazione* di sentimenti e di azioni; e non si può fare a meno di ricordare l'episodio dantesco di Paolo e Francesca che pone, all'interno della drammatica storia di amore e morte, la corrispondenza dichiarata fra azione nel libro e azione del libro.

Nel secondo episodio Teresa è presentata come lettrice di Petrarca. Jacopo, nella lettera del 14 maggio, ripete quanto la fanciulla gli ha confidato: la lettura dei versi, per lei, è fonte di una corrispondenza con i sentimenti del poeta, e lo immagina negli stessi luoghi ove i due giovani stanno ora passeggiando, lo immagina malinconico, errante, pascersi dei suoi mesti pensieri, volgersi al cielo cercando con gli occhi lacrimosi la beltà immortale di Laura. « Oh quando s'ama davvero! » esclama Teresa e Jacopo crede di sentirsi stringere la mano.

Anche in questo episodio la lettura è dunque il luogo del « doppio » che rispecchia sensazioni e sentimenti e che, insieme, rafforza l'identità attraverso il riconoscimento di esperienze ed emozioni.

Sicché quando più avanti si narra¹² la triste atmosfera creatasi in ca-

¹² La narrazione è di Lorenzo, nella parte di raccordo fra le lettere di Jacopo.

sa al ritorno di Odoardo (il promesso sposo di Teresa) e si descrive il mutamento avvenuto nella fanciulla (ella non parla quasi mai; trascura il disegno e l'arpa e l'abbigliamento; ha spesso le lacrime agli occhi), l'indicazione dell'unica sua occupazione, la lettura, induce a pensare che anche questa volta Teresa voglia trovare il conforto della consonanza e il beneficio dell'affinità intellettuale e sentimentale.

Concludendo, da una parte si può dire che Teresa, la quale ha in sé ancora i caratteri della donna angelicata e stilnovistica, espande anche nella lettura le sue doti di docilità e ricerca dell'armonia; dall'altra che il libro, dai pochi esempi offerti dal testo, sembra essere uno degli strumenti che aiutano la fanciulla a riconoscersi e a ritrovarsi.

Come contrappunto a tutto ciò, a conferma diremmo delle alte qualità di Teresa che abbiamo visto riflettersi nella scelta e nelle modalità di lettura, l'*Ortis* mette in scena un episodio in cui vi è ancora una donna nel suo rapporto coi libri.

È l'episodio della dama di Padova, nella lettera dell'11 dicembre. L'elegante signora invita Jacopo a casa perché le porti un libro di cui avevano precedentemente discusso e si fa trovare appena levata dal letto, discinta, « molle e rugiadosa » e provocante tanto che il giovane decide di salutarla in gran fretta e di andarsene¹³. Il libro, in questo caso, non ha valore di per sé, ma è solo pretesto per un tentativo di seduzione; e i romanzi francesi, che si trovano « gittati qua e là » nel gabinetto in cui Jacopo attende, non possono esprimere valori diversi da quelli superficiali e mondani della bella signora.

Il testo sembra dirci che la natura e l'uso del libro sono direttamente collegati alle qualità della donna, quasi una spia del suo vero modo di sentire e di essere.

Con *Ginevra o L'orfana della Nunziata* (consideriamo ora il secondo esempio) Antonio Ranieri denuncia l'orribile situazione di degradazione e miseria in cui versava ai suoi tempi l'ospizio dei trovatelli a Napoli, e per questo subì, come si diceva, la censura e il carcere borbonici¹⁴.

La protagonista è Ginevra, nata nell'ospizio e lì vissuta tra pene e sofferenze, non interrotte dalle due brevi uscite, che la vedono servetta in situazioni miserabili. Riesce infine a fuggire sperando nel matrimonio e nella felicità, ma invece continua la sua vita di sofferenza fino alla morte, che la coglie in giovane età. Nulla le è risparmiato: percosse, fame, malattia, prigionia, torture, addirittura lo stupro ad opera di un sacerdote e un tentativo di omicidio da parte dell'uomo che le aveva promesso le nozze.

¹³ Lo stesso Jacopo confronta questa scena con quella del 3 dicembre (nella lettera quasi immediatamente precedente), in cui Teresa suona l'arpa, anch'essa colta in un momento di intimità « neglettamente vestita di bianco ». Ma quale differenza!

¹⁴ Per queste notizie, cfr. GAETANO MARIANI, *Gli umili nell'opera degli epigoni manzoniani* (1952) ora in *Ottocento romantico e verista*, Napoli, Giannini, 1972. Per altre vicende relative alla persecuzione cui fu sottoposto il romanzo, cfr. quanto dice lo stesso Ranieri nella *Notizia intorno alla Ginevra*, premessa all'edizione Guigoni del 1862.

Come si vede, l'eroina di Ranieri appartiene all'esercito di fanciulle perseguitate che abitano il romanzo europeo, ma la sua condizione è ancor più trista, perché né l'agnizione né l'eroe salvatore le permettono il riscatto finale¹⁵.

Tuttavia, in tanta desolazione, una pausa c'è anche per Ginevra, una pausa che dura più di cinque anni e che le fa vivere una vita più serena e civile. È il periodo che trascorre nell'*alunnato*, una sezione dell'ospizio ampia e ben ordinata, con zone addirittura eleganti, dove le fanciulle, poco più di cento, vestite e nutrite convenientemente, ricevono una istruzione di base e imparano i più delicati lavori femminili come tessere tele e tappeti finissimi, ricamare leggiadramente, intrecciare seta e oro con la guida di dieci monache francesi.

Qui Ginevra è sotto la protezione di suor Geltrude, un'aristocratica scampata alla morte durante la rivoluzione, la quale vuole educarla al sapere; dopo averle insegnato accuratamente l'italiano e il francese e dopo circa quindici mesi di consuetudine, le dà dapprima il permesso di leggere — uno alla volta e fino in fondo — tutti i libri racchiusi in due grandi cassettoni (cui dovranno poi aggiungersi altri due); in seguito la fa accedere ai volumi più segreti, vietati dalla censura ecclesiastica, per i quali la buona suora le ha ottenuto una particolare licenza del pontefice. Avviandola alla lettura, suor Geltrude esprime alla fanciulla i propri convincimenti. Ella considera piccola cosa ciò che s'impara a scuola; l'unica vera conoscenza si ha leggendo, ma ritiene che nessun libro sia tanto sublime da non contenere molti errori né così meschino da non contenere qualche verità. Bisogna perciò riflettere molto su ciò che si legge, collegando fra di loro i concetti appresi e riducendoli all'essenziale: si ottengono in tal modo pochissimi principi che si possono considerare il vero sapere e su cui si potrà fondare la propria vita.

Così Ginevra legge. Legge per più di quattro anni, in tutti i momenti liberi, di giorno e di notte; legge, come dice il testo: « ogni buon libro » in lingua italiana e in lingua francese. Comincia con la *Bibbia*, col *Nuovo Testamento*, Omero, la *Divina Commedia*, le *Rime* del Petrarca; legge via via libri di scienze naturali e di riflessione critica, libri sull'Asia in generale e sulla Cina in particolare, le *Vite* di Plutarco nel francese di Amiot, le *Vite dei Cesari* di Svetonio in lingua italiana, il *Fiore nel deserto* di Giacomo Leopardi, ecc.

Ginevra, dunque, si avvicina non a romanzi o a facili letture, ma a opere altamente impegnative, che si presentano quasi come una « summa » per l'educazione della mente. La sua lettura dovrebbe avere allora una funzione di carattere conoscitivo e, stando alle intenzioni di suor Geltrude, anche di formazione interiore. Da una parte, cioè, la fanciulla dovrebbe

¹⁵ Su questi problemi cfr. FOLCO PORTINARI, *Protopopulismo italiano* in Id., *Le parabole del reale*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 38-45. Sulla condizione servile di Ginevra, nelle due brevi uscite dal convento, cfr. MARGHERITA DI FAZIO ALBERTI, *Il servo nella narrativa italiana della prima metà dell'Ottocento*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 93-96.

giungere a una personale interpretazione del reale; dall'altra, dovrebbe acquisire le capacità di comprendere meglio se stessa e di aprirsi al colloquio con gli altri. Ma gli effetti di tanto studio sono in realtà assai diversi.

È vero che Ginevra acquista alcune conoscenze e abilità tanto da redigere la storia della propria vita per il Padre Penitenziere che gliel'ha richiesta (il testo ha la forma di una narrazione autobiografica epistolare); ed è così colta da servirsi di una lingua letteraria, artificiosa, « purista », con dotte citazioni e dotti confronti¹⁶. Ma, al di là di questo che si rivela un espediente strettamente formale, i libri non aiutano veramente Ginevra. La lettura offre solo un sollievo rispetto alla vita dura che la fanciulla aveva, fino ad allora, condotto nell'ospizio (vita che riprenderà dopo la morte di suor Geltrude), sostituendosi ai momenti di ozio e di fantasticherie, anzi divenendo anch'essa una sorta di fantasticherie, utile per dimenticare nell'immediato il triste svolgersi degli eventi. In tal modo la lettura acquista una funzione di evasione, se non di vera e propria fuga dal mondo circostante e dalle angosce interiori¹⁷. E il libro in ultima analisi viene percepito come divario e dissimiglianza, come altro da sé.

Le varie possibilità cui si accennava prima — di riflessione problematica, di introspezione, di ascolto verso gli altri — non si realizzano affatto. Al contrario. La lettura non è utile né a livello di riflessione consapevole, né a livello di comportamento.

Da una parte, infatti, è la stessa Ginevra a riflettere amaramente sulla differenza fra ciò che si legge e ciò che realmente accade¹⁸ e sulla impossibilità per la saggezza di medicare le vere sofferenze¹⁹, concludendo infine: « Né mai mi giovarono le mie eterne letture, né la mia propria lunga e dolorosissima non comune esperienza »²⁰.

Dall'altra, il comportamento della fanciulla, nonostante le lunghe ore di studio e di raccoglimento, continua a seguire l'istinto, mai la riflessione: così Ginevra si fa facilmente abbindolare dagli inganni e dalle lusinghe altrui (dal prete prima e dal pittore Cammillo poi). Non solo. Le letture procurano anche effetti più direttamente negativi poiché Ginevra viene in un certo senso allontanata dalle altre fanciulle dell'alunnato, le quali la

¹⁶ Portinari (*op. cit.*) così critica il modo di scrivere di Ginevra.

¹⁷ In questa tipologia si può inserire anche la lettura di Fosca, donna raffinata e sensibile, ma di orribile bruttezza e minata dal male. Ha letto con entusiasmo *La Nouvelle Héloïse*, ma ha subito restituito il libro, perché ogni opera « che fa pensare nuoce » e aggiunge: « Non leggo né per imparare, né per pensare [...] leggo per dimenticare [...]. È tutto ciò che io posso fruire dell'esistenza; fuggire dalla realtà, dimenticare molto, sognare molto » (UGO TARCHETTI, *Fosca* (1869), *Tutte le opere*, Bologna, Cappelli, 1967, vol. II, pp. 280-281).

¹⁸ « [...] le cose sono nell'esistenza assai diverse da quelle che appaiono nelle descrizioni. Le descrizioni sono sempre poesia, e i fatti sono sempre prosa; e chi da quelle si argomenta di desiderare o d'abbominare questi, va assai di lungi dal vero » (ANTONIO RANIERI, *Ginevra o L'orfana della Nunziata*, Torino-Milano, Guigoni, 1862, p. 237).

¹⁹ « [...] vidi per prova che le deduzioni della filosofia valgono a consolidare delle lievi sventure; ma incontro alle grandi tacciono; o se non tacciono, le aumentano. Perché il savio, ch'ha la giustizia nel cuore, sente non solo il danno ma l'ingiustizia di esso, e se ne sdegna; ed anche quello è il dolore » (*Ivi*, p. 252).

²⁰ *Ivi*, p. 339.

guardano con sospetto e la dileggiano affibbiandole gli epiteti di « dottoressa, filosofessa e somiglianti »²¹, accuse che non sono poi molto lontane dal vero se la stessa Ginevra, quando sente di essersi innamorata, all'inizio considera un tal sentimento non consono alle qualità acquisite attraverso lo studio, soprattutto perché ritiene l'oggetto del suo affetto a lei inferiore dal punto di vista intellettuale.

Sembra perciò che anche l'unico beneficio raggiunto con la lettura, quello dell'evasione, venga annullato dalla nascita di un orgoglio che è fonte di distacco e di separatezza interiore, e non è un caso che l'epigrafe anteposta a questa parte dell'opera, tratta dalla *Genesi* (II, 17), così suoni: « Dall'albero della scienza del bene e del male non mangiare; perché in qualunque di ne avrai mangiato, morrai ».

Passiamo ora al terzo esempio, *Malombra* di Fogazzaro. La protagonista è Marina, giovane aristocratica che, rimasta orfana con una dote quasi inesistente, viene accolta dallo zio, il conte Cesare d'Ormengo, nella propria casa. E qui, nell'isolamento lacustre del Palazzo, si svolge la inquietante e drammatica vicenda.

Inquietante, perché la narrazione, mettendo in scena il fenomeno reale o supposto della reincarnazione, rappresenta la possibilità che siano infrante le barriere fra il noto e l'ignoto e la unitarietà intrinseca all'*io*, al *qui*, all'*ora*. Marina ritrova, nello scomparto segreto di un antico stipo, una lettera di Cecilia (l'antenata che gli abitanti del paese chiamano la Matta del Palazzo), la quale, in modo sofferto e concitato, mediante frantumi di ricordi ed esortazioni alla rivincita, stabilisce in colei che leggerà il messaggio un'altra se stessa, la propria reincarnazione: « [...] qualunque sia il tuo nome, tu che hai ritrovato e leggi queste parole, conosci l'anima mia infelice. Avanti di nascere hai sofferto TANTO, TANTO col nome di Cecilia »²².

E la vicenda si conclude drammaticamente perché la fanciulla, sentendosi Cecilia, compie alla fine due gesti di fatale vendetta: uccide il conte Cesare e un giovane ospite del Palazzo, credendoli reincarnazioni rispettivamente del marito e dell'innamorato di Cecilia, e fugge poi sul lago con la lancia, perdendosi verso il golfo scuro di val Malombra.

Perché Marina giunge a questi convincimenti e a questi atti delittuosi? Il testo non si esprime chiaramente, ma possiamo tentare di ricostruire alcuni elementi della psicologia del personaggio, attraverso gli indizi che ci vengono offerti sulla sua educazione e formazione. Si tratta di indizi volutamente sparsi nella tessitura dell'opera (volta in superficie soprattutto a narrare le azioni di Marina e di Marina-Cecilia), indizi preziosi per il nostro discorso, che è quindi necessario sottolineare.

La fanciulla, fino all'arrivo in casa dello zio, aveva dimorato a Parigi e a Milano, in ambienti ricchi e raffinati, ma in una situazione non chiara

²¹ *Ivi*, p. 228.

²² ANTONIO FOGAZZARO, *Malombra*, Milano, Mondadori, 1984, p. 101.

né moralmente né economicamente. La madre era morta da anni e la bimba era stata allevata da un padre che amava vivere al di sopra dei propri mezzi fino a dissipare ogni suo avere; inoltre egli aveva portato con sé a Milano miss Sarah, giovane donna bella e vivace, con l'apparente ruolo di *governess*, creando malumori e scandalo nell'alta società cui per nascita apparteneva e che desiderava frequentare. Marina, perciò, si era trovata a sopportare una condizione critica e falsa, e a diciott'anni, dice la narrazione, aveva una « flora romantica » in testa e un « sorriso sarcastico » sulle labbra.

E così, con queste romanticherie interiori e con il disprezzo per il mondo circostante, rimane anche quando, alla morte improvvisa del padre, il Consiglio di famiglia decide di affidarla al conte Cesare. Rimane così, altera e sprezzante nei confronti dello zio, che lei considera un « orso », e delle sue abitudini rustiche e frugali.

Lo contrasta in tutto. La guerra, intrammezata da una lunga pausa in cui la fanciulla cerca di conquistare la benevolenza del conte per farsi accompagnare almeno per qualche mese in città, s'ingaggia sulla musica (il conte Cesare l'aborre e Marina fa « gittare » dal piano, a tutte l'ore, un fuoco vivo di note), sui quadri (il conte Cesare non capisce la pittura, Marina ne è innamorata), sui profumi (il conte non li sopporta, Marina ne usa apposta più di quanto permetta il buon gusto), sui fiori del giardino che la fanciulla fa recidere per dispetto; sulla corrispondenza che ella intrattiene con le amiche milanesi, secondo lo zio « complici delle follie passate »; infine, sui libri.

Il testo presenta, senza più ritornarci sopra, le due diverse e contrapposte scelte di lettura. Il conte Cesare ha scompigliato la biblioteca di famiglia, i cui volumi, che annoveravano fra le altre molte opere straniere e italiane di scienze occulte, si erano andati accumulando da più generazioni²³. L'ha scompigliata perché ha collocato sui ripiani più alti degli scaffali i filosofi e i teologi e ha tenuto a portata di mano storici e moralisti, cui ha aggiunto parecchie opere straniere di soggetto storico politico e statistico per lo più inglesi. All'interno di un magazzino umido ha poi rinchiuso i novellieri e i poeti, tranne Dante, Alfieri, e le canzoni piemontesi di Angelo Brofferio; non ha comprato nessun libro di letteratura, né di arte, né di filosofia, né di economia pubblica e nessun libro tedesco perché ne ignora la lingua. Il suo disprezzo infine va a tutto ciò che è francese, tranne

²³ Perché il testo accenna a queste opere di scienze occulte e specifica che sono « molte » e non solo italiane ma anche straniere? La loro presenza ha influenza sulla trama? La risposta dovrebbe essere affermativa, se pensiamo a quanto dice Tomaševskij: « Čechov faceva riferimento proprio alla motivazione compositiva quando affermava che, se all'inizio del racconto si dice che un chiodo è piantato nel muro, al termine dovrà impiccarsi l'eroe » (BORIS TOMAŠEVSKIJ, *La costruzione dell'intreccio* in TZVETAN TODOROV (ed.), *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965; tr. it. *I formalisti russi*, Torino, Einaudi, 1968, p. 326). Possiamo pensare allora che esse abbiano influito su Cecilia, la Matta del Palazzo, e sulla sua convinzione di rinascere in futuro nel corpo di una discendente, così come afferma nella lettera segreta?

che al vino di Borgogna e di Bordeaux; se la prende con Voltaire, Thiers, Lamartine, e soprattutto, odiando la poesia moderna e il romanzo, se la prende con i poeti e i romanzieri francesi.

La biblioteca personale di Marina risulta, ovviamente, assai diversa ed è a carattere esclusivamente letterario. L'unico elemento in comune con quella dello zio è l'esclusione dei libri tedeschi, ma non per le ragioni linguistiche del conte Cesare, bensì per una scelta di gusto. Sono presenti alcuni autori di lingua inglese (Byron e Shakespeare in magnifiche edizioni illustrate, regali del padre; Edgar Allan Poe; tutti i romanzi di Disraeli, autore preferito della fanciulla); un solo libro in italiano (ed è una monografia storica della famiglia di Marina); tutti gli altri sono testi francesi e perfino Dante è nella traduzione di Lamennais: vi sono parecchi romanzi di Balzac, tutti quelli della Sand, tutto Stendhal, le *Fleurs du mal* e *Réné*, Chamfort, parecchi volumi dei *Chefs d'oeuvre des littératures étrangères* e dei *Chefs d'oeuvre des littératures anciennes* pubblicati dall'Hachette; parecchi fascicoli della *Revue des deux Mondes*.

Il testo presenta questa differenza di gusti fra zio e nipote, ma mentre le letture dello zio non vengono commentate né criticate se non per l'eccesso cui a volte si abbandona l'anziano signore (« nel disprezzo come nell'ammirazione non aveva misura »²⁴, si dice quando il conte Cesare si scaglia contro gli autori francesi), quelle di Marina sono immediatamente stigmatizzate: l'elenco dei suoi libri preferiti, infatti, è introdotto dall'osservazione che esso è « un fascio di ogni erba molto più di velenose che di salubri »²⁵ e, a proposito dei volumi editi da Hachette si aggiunge che la loro scelta è fatta « con uno spirito curioso e poco curante di certi pericoli »²⁶.

Per la fanciulla, dunque, alcuni libri sono un veleno e un pericolo. Il testo usa parole assai gravi, che vogliono testimoniare l'influenza negativa delle letture sulle menti femminili, quando non vi sia stata la prevenzione della censura; tuttavia non specifica quali siano i volumi nocivi per Marina e perché. Queste letture la inducono forse a quei comportamenti indipendenti, perfino audaci, che contraddistinguono la giovane donna? Oppure la pongono di fronte a casi che la vita abitualmente non offre, quale il fenomeno della reincarnazione, presentato come realmente accaduto all'interno dell'azione narrata? Si potrebbe pensare, ad esempio, che costituiscano un veleno le novelle di Edgar Allan Poe, autore presente nella biblioteca della fanciulla. Perché si potrebbe pensare che all'accettazione delle parole di Cecilia da parte di Marina, al ritenere che siano superabili i confini posti fra la vita e la morte abbia influito, ad esempio, la lettura di *Morella* e di *Ligeia*, affermazione entrambe di un'esistenza che dura oltre la fine, di un'esistenza che dalla madre trasmigra nella figlia, dalla sposa bionda nella sposa bruna.

In tal caso ci troveremmo di fronte a quel superamento del limite tra

²⁴ ANTONIO FOGAZZARO, *Malombra*, cit., p. 89.

²⁵ *Ivi*, p. 86.

²⁶ *Ivi*, p. 86.

realtà e finzione, tra realtà e letteratura che molte volte proprio la letteratura ha rappresentato: si può pensare a don Chisciotte, oppure a Emma Bovary²⁷. Se così è, si dovrebbe però andare un po' più a fondo e chiedersi perché mai Marina giunga a questa soglia, perché mai i libri esercitino su di lei un'influenza così totale e penetrante. Ricordiamo che è ancora un libro, recapitandole per errore dal suo libraio, un libro italiano intitolato *Un sogno*, a imporsi alla sua attenzione nel momento del dubbio e dell'incertezza, perché la induce a riflettere su quanto le sta accadendo, sulla possibilità che vi sia un destino e sulla possibilità che vi si possa sfuggire. E scrive al suo autore, in tono leggero e ironico com'è suo costume, ma scrive per ricevere una risposta.

Forse è proprio questo il punto. Ricevere una risposta.

Orfana di lusso vissuta in situazioni false, educata alla vita superficiale e vana dei circoli mondani della città, rinchiusa in un palazzo-prigione con uno zio completamente lontano per gusti e abitudini, Marina è sempre stata sola, priva di punti di riferimento, priva di guida e di modelli forti. Sembra allora che la lettura rappresenti per lei proprio la possibilità di interrogare per ricevere risposte, la possibilità di stabilire un rapporto e un confronto con l'altro, di mettersi alla prova di fronte a esperienze estranee al mondo che la circonda e perciò degne di essere indagate.

Ma il testo non ritiene valida questa modalità di lettura, perché i libri scelti dalla fanciulla sono criticati, e la sua personalità non viene presentata come positiva; anzi, come si è detto, alla fine Marina chiude la propria vicenda compiendo un doppio omicidio.

Valida è, invece, la modalità di lettura di Edith (un personaggio femminile tratteggiato quasi a contrappunto di quello di Martina), la donna-angelo che dalla Germania viene in Italia per vivere con il padre e per indurlo a riabbracciare la fede cattolica. Legge la poesia del suo paese, quella romantica e quella moderna e la legge al padre per un desiderio di intima comunione. È una fanciulla forte, ferma nei principi della religione, prodiga di bontà e di altruismo. La lettura è per lei conferma dei propri sentimenti e dei propri convincimenti, così come abbiamo visto per la Teresa dell'*Ortis*²⁸.

Da quanto detto finora, vediamo dunque che *leggere*, per i nostri testi,

²⁷ Sul libro visto come un « manuale di comportamento, un contenitore di verità facilmente trasferibile nel quotidiano » in *Don Quijote*, in *Madame Bovary* e in altri testi fra cui *Malombra*, cfr. ANGELO MOLINO, *Le letture pericolose* in « L'immagine riflessa », II, 3, 1978, pp. 324-352. Per una interpretazione problematica del rapporto personaggio-lettura cfr. GRAZIELLA PAGLIANO, *La finzione del leggere* in MARINO LIVOLSI (a cura di), *Almeno un libro*, Firenze, La Nuova Italia, 1986.

²⁸ Fra le « conferme » ricordiamo anche la lettura di Candida (uno dei personaggi della novella di EDMONDO DE AMICIS, *Furio* in *Novelle*, Milano, Treves, 1878, pp. 165-270), giovane pallida, spigolosa, scostante fino all'ostilità nei confronti del bellissimo Riconovaldo. Una domestica mette fra le mani del giovane un libro su cui la fanciulla ha pianto come una « disperata »: è la *Storia di Sibilla* di BENJAMIN DISRAELI. Riconovaldo legge là dove Candida ha lasciato dei segni e si accorge che la fanciulla ha sottolineato quei passi in cui si parlava di goffagine, bruttezza e solitudine femminili: la lettrice ha riconosciuto (o ha creduto di riconoscere) se stessa nelle parole del libro.

non è un atto neutro. Esso si presenta fortemente connotato, in quanto esprime non soltanto l'istruzione e il tipo di educazione della lettrice, ma il suo modo di porsi di fronte a sé e di fronte al mondo. La « conferma », l'« evasione », la « interrogazione » sono le tre modalità di lettura che vengono proposte. Non sappiamo se altre ve ne siano, né quale sia la più frequente, qualora amplissimo l'indagine ad altri testi dell'Ottocento.

Per ora, riflettendo su questi primi risultati, possiamo dire che una sola modalità è data come completamente positiva, la lettura di « conferma » in cui la fanciulla ben nata e ben educata riconosce se stessa e i propri valori. Le altre sono negative, in quanto non aiutano l'inserimento della lettrice nel mondo circostante, anzi l'allontanano e, in un certo senso, la danneggiano. Sembrerebbe quindi che la letteratura, seppure non direttamente ma attraverso il filtro di vari livelli di mediazione, confermi lo stereotipo cui all'inizio si accennava: nell'Italia dell'Ottocento una fanciulla ha bisogno di poche letture e di letture controllate da una censura preventiva.

Ma, se questo è vero, non è vero fino in fondo: il rapporto lettrice-libro non può essere indagato isolatamente, in quanto, come ogni elemento testuale, si definisce e assume pieno significato nella interrelazione con la globalità del testo. È opportuno perciò considerare lo statuto dei personaggi e la forma del romanzo.

Teresa ed Edith, le due fanciulle che leggono secondo la « conferma », non sono le protagoniste della vicenda, ma si pongono a fianco del personaggio principale e il loro destino partecipa dei singoli universi narrativi senza assumerli totalmente. Mentre Ginevra e Marina — le due fanciulle che leggono per « evasione » l'una, per « interrogare » l'altra, secondo cioè modalità presentate come negative — sono le protagoniste delle quali il testo mette in scena il fallimento. Ma, nel momento in cui la narrazione rappresenta gli inutili tentativi della povera trovatella di sfuggire al suo tristo destino, gli inutili tentativi della fanciulla aristocratica di raggiungere qualcosa di altro e di diverso, non inserisce le due giovani in un mondo positivo nel quale possano trovare conforto e aiuto. L'ospizio che rinserra Ginevra con i suoi abitatori crudeli e nefandi, il palazzo-prigione che rinserra Marina insieme allo zio, buono e retto, ma rude e scontroso, chiuso completamente al nuovo e all'altro da sé²⁹, rappresentano una realtà ostile cui le fanciulle tentano invano di sottrarsi. La negatività si estende perciò, esplicitamente o implicitamente, all'intero universo narrativo, secondo quella visione del mondo che la ben nota teoria lukácsiana ha messo in luce (il romanzo è la storia di una ricerca degradata di valori considerati autentici, nell'ambito di un mondo anch'esso degradato³⁰).

²⁹ L'unica possibilità di evasione per la fanciulla è rappresentata dal matrimonio con Nepo, un giovane parente ipocrita e superficiale, che vuole sposarla perché la crede erede universale del conte Cesare.

³⁰ Su questa teoria di Lukács di ascendenza hegeliana (*Die Theorie des Romans*, Berlin, Cassirer 1920; tr. it., *Teoria del romanzo*, Milano, Sugar, 1962) cfr. anche LUCIEN GOLDMANN in *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964; tr. it. *Per una sociologia del romanzo*, Milano, Bompiani, 1967.

Nel testo letterario quindi la semplicistica condanna con cui il secolo colpiva la donna lettrice — e lettrice secondo una scelta personale — diventa una rappresentazione articolata e complessa all'interno del problematico rapporto tra l'io e il mondo proprio della forma romanzesca.

MARGHERITA DI FAZIO

IL POLITICO

175

(Ottobre-Dicembre 1995)

Norman Barry, *Hayek's Theory of Social Order*

Jesus Huerta De Soto, *A Theory of Liberal Nationalism*

Umberto Morelli, *L'Europa e la pace. Il ruolo dell'Unione Europea dopo il trattato di Maastricht*

Giovanna Angelini, *Gnocchi-Viani e « La Plebe »*

Franco Fantoni, *L'effetto « Publius ». Problemi storiografici e vicende editoriali del « Federalist »*

Maria Grazia Rodomonte, *Il problema dell'introduzione di un ricorso incidentale di costituzionalità in Francia: Conseil constitutionnel e forma di governo*

Domenico Rossetti di Valdalbero et Martine Therasse, *Aspects geopolitiques de la « Question Albanaise »*

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

Max Weber e la religione cinese

Ciò che colpisce particolarmente della ricerca weberiana sulle religioni universalistiche è l'interazione così particolare tra i problemi dell'economia e quelli di un'etica umana ispirata ad un modello religioso, che Weber pone come centrale e che diviene cardine e problema di un'indagine costruita magistralmente con criteri sociologici. Non va certo dimenticata la formazione culturale dello studioso, né quanto la filosofia hegeliana, nella sua influenza sullo storicismo tedesco, abbia contato su tutto l'orientamento del suo pensiero fino al passaggio da Hegel a Marx, verso la metodologia positiva sociologica.

Importante sarà valutare non soltanto il concetto weberiano di religione universalistica, ma altresì, quanto del concetto di storia di cui egli fa uso è legato alle esigenze storiciste proprie della filosofia hegeliana. Ma fondamentale sarà anche cercare di valutare quanto di questi concetti entra negli interessi sociologici dei suoi lavori, nei quali viene proposta una universalizzazione di categorie concettuali con valenza scientifica e che giunge ad un quadro comparativistico in cui è possibile il raffronto tra Calvinismo e Confucianesimo, ma soprattutto la dimostrazione storica del nesso unico ed originale che lega la religione riformata alla nascita del moderno capitalismo.

Si tratta della filosofia tedesca del XIX secolo, quella che vede Hegel protagonista e che ripensa la Riforma protestante del XVI secolo come momento storico in cui si rende possibile e visibile l'incarnazione di quell'individuo storico definito capitalismo, che rappresenta il segno etico, sociale e di valore della nascente modernità. Weber parlerà della nascente comunità e della setta, ma si badi bene, egli non è interessato ai presupposti teologici, dogmatici o formali della religione cristiano-protestante, bensì pone le basi del suo discorso sull'elemento etico, collettivo ed individuale, sull'etica definita attiva, quella cioè capace di muovere in una certa direzione l'individuo, convalidando la sua azione all'interno di una comunità.

Dovremmo anche chiarire quale definizione intende darci Weber del capitalismo e per far questo egli utilizza un brano di B. Franklin, nel quale verrà affermato il perseguimento economico del profitto quale elemento etico, non ricercato per motivi edonistico-utilitaristici, ma esclusivamente di per sé, come valore. Anche quando è Weber a parlarci di capitalismo, ce ne dà sociologicamente la definizione, che diviene base della sua ricerca e punto d'arrivo concettuale di « individuo storico » come « complesso di connessioni recate ad unità concettuale dal punto di vista del suo significato culturale » (pag. XIII).

Egli parte poi dal concetto rivisitato dai riformati del *Beruf* (vocazione o lavoro professionale); esso è inteso religiosamente come chiamata al conseguimento di una vita sistematicamente, metodicamente ed eticamente orientata al conseguimento di obiettivi mondani, ma non per questo laicamente intesi, abolendo così ogni distinzione tra piano degli interessi sociali e piano degli interessi religiosi, con la conseguente indistinzione tra civico e religioso. Proprio la ricerca del profitto, reso scopo autonomo ed avente valore intrinseco, sarà definita da Weber come nascita dell'*ethos* borghese del capitalismo moderno.

Importante è che la grazia divina, che non è acquisibile tramite l'azione, come nel cattolicesimo, diviene, nell'interpretazione teologica protestante, strumento conoscitivo e di conferma; attraverso l'azione si possiede un mezzo indicativo dell'imperscrutabile volontà divina e attraverso i risultati di una metodica di vita (da ciò i metodisti americani traggono il loro nome) si ha il senso di una riconferma della grazia divina. L'importanza del singolo, come momento di promozione e appartenenza al gruppo, appare a Weber come una delle matrici dell'individualismo moderno e l'aspetto comunitario è conseguentemente inteso come somma di individui, non regolati in « *societas* », quindi in un gruppo nel quale le relazioni sono fondate sul diritto, ma come comunione di individui in possesso della grazia ed uniti grazie a questa. In questa visione consiste infatti la diversità del concetto di « *setta* » dal concetto di « *chiesa* ». Il primo caso è di nuovo la « *somma degli individui* », di cui parla Weber, a esprimere la realtà di un gruppo eticamente orientato — e di qui anche l'uso del termine « *carisma* » — inteso come pratica quotidiana di fede ed anche come comportamento tradizionale.

Ciò che fonda il discorso weberiano e ci appare di grande interesse è l'attività nel mondo e non un rifiuto di esso; si accetta invece l'esistente ordinamento sociale, ma solo esteriormente, agendo così in esso, allo scopo di assicurarsi del proprio stato di salvezza, (se ciò che intraprendiamo ha successo è segno che siamo guidati dalla grazia divina) riuscendo a trasformare il mondo stesso secondo i precetti divini.

Weber coglie proprio nel legame della nuova comunità, il senso etico del rapporto personale che lega gli individui alla impersonalità delle relazioni economiche, trovandone poi una sintesi coerente solo nell'etica economica del puritanesimo, la quale intende la stessa funzione economica della ricerca del profitto come adempimento di un compito religioso.

Weber cerca così una fase successiva all'avvento della religione universale o di redenzione, da identificarsi nel passaggio dall'etica protestante allo spirito del capitalismo. L'origine del capitalismo è il prodotto di un processo di laicizzazione della ricerca della conferma della salvezza personale; con questo presupposto lo studioso apre il problema dei rapporti tra economia e religione all'interno di un quadro comparativo, che interesserà le religioni definite superiori e la loro etica economica.

Ci sembra interessante riflettere sull'interesse di Weber per l'economia ed in modo particolare per le particolari modalità dell'economia capitalistica, proprio nel momento storico che vede la Germania in grande crescita

industriale e proprio in questo periodo, la Germania stessa, inizierà a proporsi quale paese *leader* in certi settori dell'impresa. Il moderno modo di produzione ed il sistema economico-sociale che ne deriva è visto dal sociologo in termini evolucionisticamente positivi, ponendo la Germania nell'ottica del primato. Ma Weber non accenna mai né al sistema produttivo in sé, né ai suoi aspetti tecnologici, bensì solo ai valori sociali; non si tratta però di valori relativizzati alla propria cultura, ma di valori sentiti come assoluti, con i quali costruire il metro di una comparazione universale e di marca positivista (la sociologia nasce proprio dall'esigenza delle moderne scienze positive di addivenire ad una universalità terminologica e concettuale).

Per la costruzione di questo modello « universale », Weber parte inevitabilmente dai valori della *kultur* tedesca alla quale egli stesso appartiene e tali da determinare l'andamento dell'intero sociale, analizzato dallo studioso secondo i nuovi criteri della sociologia.

Weber inizia il suo lavoro sulla Cina partendo dal problema che egli ravvede all'interno dell'economia monetaria di questo paese. Il problema dell'economia generale, sarà comunque portante anche quando egli tratterà di problemi quali quello delle « divinità » cinesi, o del ruolo della classe mandarinale.

Riguardo alle scelte economiche dell'antica Cina, egli valuterà di importanza determinante proprio il suddetto problema monetario, che per Weber consisterà essenzialmente nella coniazione delle monete e nella loro circolazione, partendo addirittura da valutazioni storiche di riferimento, riguardanti diverse epoche cinesi e considerando come fondamentale il problema della siderurgia e dell'estrazione dei metalli durante tali periodi.

In realtà, il problema della coniazione delle monete e della circolazione monetaria è strettamente legato alla volontà imperiale ed al tipo di economia che ogni imperatore imposta in modo differente durante il proprio regno. Il problema della funzione imperiale non può certo sfuggire a Weber, ma rimane fuori della sua coscienza, che ne valuta più la figura, che la funzione ed eventualmente gli aspetti immediatamente empirici come la promulgazione delle leggi o la coniazione delle monete.

Gli aspetti economici del sistema cinese, risultano centrali anche nella trattazione weberiana di quel periodo storico fondamentale della Cina definito « feudalesimo » cinese. Questo periodo vede il passaggio alla nuova dinastia Chou e la nuova politica amministrativa imperiale. Teorizzazione e fondamento di tale cambiamento fu la dottrina confuciana, base e garante della nuova dinastia, ma quando lo studioso inizierà la trattazione particolareggiata delle varie fasi storiche, ci proporrà la propria logica comparativa, tentando analogie con fasi storiche occidentali e senza seguire né una cronologia interna ai fatti, né cronologie di relazione, ma scegliendo i fatti per presunta somiglianza tra di essi. Weber ci parlerà quindi del medioevo europeo, della funzione della cavalleria, quindi del ruolo militare in questa fase della storia occidentale ed in quella « medievale » cinese.

Al di là del tentativo analogico, evidente per esempio a livello terminologico, Weber sarà costretto ad una comparazione più che mai differen-

ziente ed in lui continueranno a susseguirsi i tentativi di ricondurre le due diverse culture storiche agli stessi presupposti ed alle stesse categorie concettuali, con le spiegazioni derivate dall'antropologia evolucionista ed alla quale anche il pensiero tedesco del tempo fu debitore. Ma in realtà il problema militare è la chiave per la comprensione dell'assetto politico cinese. La risposta imperiale al feudalesimo non sarà infatti di tipo militare; la fondazione dell'impero nuovo si costituirà su un nuovo principio ideologico e politico, del quale saranno protagonisti i « letterati » confuciani e non certo i militari. Il celeste impero si fonderà come impero di pace e l'imperatore costituirà il proprio esercito con soldati mercenari e — scrive-
rà Weber — esso avrà più funzione strategica e di difesa, che di attacco contro i nemici del potere costituito. La grande riforma imperiale confuciana (anche se l'impero vivrà momenti di grande travaglio a causa delle tendenze interne al « sultanismo » ed allo strapotere di molti eunuchi, implicati nei giochi di potere di palazzo) fu proprio una riforma in termini politici e non militari, suffragata e retta dalla dottrina confuciana, che nasceva come rivisitazione di antichi testi sapienziali e quindi come tradizione e di cui furono propugnatori e garanti i detentori degli uffici imperiali (mandarini) ad aprire un nuovo corso nella storia della Cina.

Riguardo all'assetto sociale, Weber parla dell'assenza di una « costituzione sociale individualistica », senza storicizzare tale concetto e procedendo nella sua lettura tornando nuovamente ai termini comparativi generalizzanti e riproponendo il medioevo europeo come termine di paragone ed addirittura la Grecia omerica. Egli rileva nella società cinese una « dipendenza dalla gestione burocratica del principe » e la mancanza di un « contratto personale », sostituiti da una sorta di « messa a disposizione », fondamento anche, continua Weber, della stessa cavalleria.

Un altro elemento differenziante individuato da Weber nell'organizzazione politico-sociale cinese, rispetto all'Occidente medievale, riguarda la funzione della città e la contrapposizione tra questa ultima ed il villaggio. Ciò che maggiormente viene messo in luce da Weber è la mancanza di un carattere politico specifico della città, quello che egli definisce come carenza di un « diritto cittadino » e di nuovo il suo comparativismo gli consente di spaziare dagli esempi della *polis* greca, alla condizione comunale cittadina europea. Ma egli tornerà ad aggiungere che la città stessa diverrà però il terreno della nuova attuazione riformistica imperiale, con la distribuzione delle cariche cittadine di governo ad altrettanti mandarini, mentre nei villaggi vivrà ancora forte, seppure contrastato, il potere del gruppo parentale che aveva determinato, perlomeno a livello di nobiltà, proprio quel fenomeno definito come « feudalesimo » e che altro non rappresentava, nei suoi termini politici, se non la crisi del potere centrale e della funzione imperiale.

Il senso del sistema degli uffici non è ancora colto però, da Weber; in particolare il fatto che proprio il sistema mandarinale e cittadino, permette la vittoria del potere centralizzato sul decentramento politico, attuato dai « feudatari ». La vittoria delle lettere, come viene spesso definita, significa vittoria della tradizione, intesa esclusivamente come tradizione

confuciana. I letterati, ovverosia i mandarini, divengono i difensori e detentori del nuovo ordine costituito. Queste cariche amministrative non sono ereditarie, anzi, risultano accessibili a tutti e si ottengono solo per merito. Risulta così, un sistema non legato, almeno teoricamente, ai privilegi nobiliari, che crea un apparato capillare di funzionari al servizio dell'imperatore; sarà il sistema che Weber definirà come « prebendario-patrimoniale ». Dopo aver descritto le fasi « prefeudali », che vengono definite dallo studioso come sostanzialmente patriarcali, e questa volta l'analogia sarà significativamente con l'antico regno egiziano, Weber continuerà a parlare diffusamente dell'assetto politico sotto i Chou, ma soprattutto della rivoluzione letteraria. Il suo interesse passerà alla riforma patrimoniale del possesso dei beni; questi venivano concessi, ma non si trattava di « feudi », bensì di « benefici » e gli ordinamenti fiscali imperiali assumeranno come unità di imposizione non già il villaggio, ma la famiglia ed i membri di questa atti al lavoro. Anche per ciò che riguarda la gestione delle terre, Weber affermerà: « Le più profonde modificazioni dell'organizzazione agraria erano condizionate dalla trasformazione della politica militare e fiscale del governo. Tra gli atti rituali del supremo pontefice imperiale vi era, come cerimonia, quella di guidare l'aratro ». Anche se a questo punto ci sorgono quasi spontanee delle riflessioni sulle riunioni imperiali proprio riguardanti la terra e le sue delimitazioni, Weber ci continua a parlare di una Cina con sistemi economici e produttivi evidentemente pre-capitalistici, o appartenenti ad una fase di capitalismo antico.

Riguardo al passaggio che si dovrebbe presupporre verso un più moderno sistema produttivo, lo studioso non nota però « nessuno sviluppo progressivo » e « nessuna spinta seria » nelle esigenze della politica estera cinese.

Un grande indicatore sul sistema socio-politico cinese, avrebbe dovuto essere costituito dal fatto che la sconfitta dell'ordine parentale, non significò mai il declino della tradizione del culto degli antenati, che anzi assumerà spesso forme di maggiore accentuazione, soprattutto a livello popolare. Sarà fondamentale anche all'interno della stessa dottrina confuciana e ciò che sarà considerato di importanza fondamentale per il mantenimento di tutto il sistema, consisterà nel culto che l'imperatore stesso dovrà tributare al « padre celeste », in qualità di « figlio del cielo ».

Anche quello religioso è un argomento che non sfugge al comparativismo weberiano e proprio sulla problematica del « dio celeste », Weber scriverà interessanti pagine ai fini di una immagine europea delle realtà cinesi. Egli si pronuncerà tanto riguardo la posizione sopramondana del « dio celeste », quanto sul problema della personificazione della divinità. Il riferimento del sociologo su questo tema è ovviamente il Dio cristiano ed egli affermerà: « Lo spirito protettore del villaggio è rappresentato in modo naturalistico, come forza o sostanza magica semi-materiale (simile a quello del dio locale dell'Asia occidentale, il quale fu rappresentato in modo più personale) con l'accrescimento della potenza dei principi, lo spirito della terra si trasformò in spirito del territorio del principe; con lo sviluppo dell'eroismo nobiliare sorse anche in Cina, come in generale, un dio celeste

personale, corrispondente allo Zeus ellenico, venerato dal fondatore della dinastia insieme con lo spirito locale in un'unione dualistica. « Il carattere degli spiriti » — continua Weber — « era tra animistico e naturalistico, soprattutto quello dello spirito celeste (Shang-ti), che era rappresentato sia come cielo stesso, sia come re del cielo, ma assunse sempre più impersonalità ».

La dottrina confuciana viene definita dal sociologo quale dottrina religiosa, ovviamente non negandone affatto le forti influenze politico-economiche ed egli torna ancora su quelle che dovrebbero essere le peculiarità delle « divinità » confuciane: « Secondo i confuciani, gli dèi e gli spiriti erano potenti, ma non onniscienti o onnipotenti, spesso instabili, erano di grado inferiore alla suprema potenza celeste impersonale e anche al pontefice imperiale, che godeva della grazia celeste. Sul destino del singolo potevano influire invece gli spiriti individuali, sui quali si poteva influire con mezzi magici ». Weber afferma sulla funzione imperiale: « L'imperatore poteva conferire agli dèi un riconoscimento come oggetto di venerazione, titolo ed onori, procedendo eventualmente a destituirli. Solo l'imperatore era responsabile delle sciagure ».

Anche le caratteristiche della religione e le esigenze di religiosità, che Weber presume di trovare in Cina, partendo da parametri occidentali di valutazione, conducono lo studioso sul terreno delle individuazioni e delle differenziazioni culturali, che ci mostrano ancora una volta, gli elementi salienti della lettura weberiana delle realtà cinesi. Ognuno dei tratti culturali, ai quali si è fatto riferimento attraverso il lavoro di ricerca del nostro, è vita di un sistema la cui figura propulsiva, nel senso della funzione, è quella imperiale e ciò è spesso colto anche da Weber, quando asserisce, per esempio, che non esiste in Cina una democrazia autonoma, né esigenze etiche dichiaratamente legate al culto di un dio sopramondano.

La storia cinese non presenta nemmeno figure di profeti a rischio di infrangere un'unità religiosa, ma solo feudatari da cui difendere il potere politico centrale. Non c'è traccia di preghiere private, ma a certi riti religiosi può presiedere solo il detentore ufficiale di un certo incarico amministrativo-politico e spesso solo l'imperatore, ma coloro che hanno codeste funzioni rituali non sono in virtù di queste potenti. Weber giunge paradossalmente a parlare di una religione « laica », rappresentata unicamente dalla « fede » negli antenati e con tale presupposto, egli giunge inevitabilmente alla conclusione di trovarsi di fronte ad una religione alla maniera cristiana, che però viene classificata come laica! In realtà Weber può aver rinvenuto il carattere della religiosità, in senso cristiano, nell'unico culto esteso in Cina anche a livello popolare: quello degli antenati, ma anche ciò è dovuto ad una sorta di prigionia all'interno del sistema categoriale e concettuale occidentale, che costringe Weber a parlare di religione e divinità, in presenza di rituali che diventano culti. Alle strette, non potendosi liberare dal presupposto della presenza di una religione comunque data, egli attribuisce alla religione stessa il carattere ad essa contrapposto per definizione, e cioè la laicità. Potenza dell'Occidente e delle sue concettualizzazioni! Dalla concettualizzazione a priori di una religione e di una

religiosità, il passo verso la scoperta della superstizione e della magia non è certo lungo. Ecco così il rinvenimento di pratiche magiche, intese come sopravvivenze, o come antesignane della « vera » religione e quindi ad essa contrapponibili con valore logicamente negativo. E mentre l'aspetto eroico ben si sposa al carattere laico di certi culti dedicati a mandarini illustri, il riproporre la figura imperiale come figura religiosa non pone certo difficoltà a Weber, che non ci consente di cogliere ancora in modo più organico, la centralità della funzione regale, intesa nel suo pieno senso cosmologico. Lo studioso ripropone anche la divisione tutta occidentale tra un ambito civile, in cui includere la figura e la funzione imperiale (la regalità), seppure sancita religiosamente (la monarchia assoluta occidentale ne rappresenta il modello) ed un ambito religioso, che rappresenta un ordinamento del tutto autonomo rispetto alla competenza ed alla potenza dei funzionari; Weber nota però, significativamente, una statalizzazione delle attività culturali ed una generica tolleranza riguardo a ciò che egli definisce il « sacerdozio magico » (forse taoista), inteso come professione privata e da svolgersi rigorosamente in privato.

Riguardo alla dottrina religiosa ed il suo *corpus* teologico, Weber nota proprio la mancanza dell'idea dell'immortalità dell'anima, l'assenza di una chiara escatologia e di una dottrina di redenzione; ne consegue logicamente l'assenza di valori come il destino, fondamentale nell'ottica protestante, che rappresenterebbe oltretutto la negazione di ogni trascendenza.

Weber giunge alla conclusione che il sistema cinese confuciano rappresenta l'espressione di una eticità laica esclusivamente intramondana, niente di più di un insieme di massime adatte alla contingenza e regole di buon comportamento per uomini di mondo colti ed eruditi, una sorta di bisogno di « canonizzazione di ciò che è tradizionale ». Al tempo stesso però Weber scopre un'identità di ordinamento tra cosmo e società e proprio il potere imperiale, che egli definisce « carismatico », sembra intermediario e garante di tale identità, anzi sembra assicurarne l'identità stessa.

Il confucianesimo non aveva tentato però, secondo la lettura di Weber, alcuna razionalizzazione in senso etico della « fede religiosa » ed era quindi privo della « forza di orientamento metodico della vita, proprio di una religione di redenzione », soprattutto, continua, aveva lasciato spazi ad una sorta di « animismo magico », concetto che è stato tradotto da De Groot con « universalismo » e non aveva saputo dare risposte all'esigenza della « ricerca individuale di salvezza mistica o ascetica » che rimaneva un interesse del tutto estraneo al Confucianesimo stesso. Cerchiamo di chiarire anche uno dei punti fondamentali del pensiero weberiano: il collegamento che egli propone tra il sociale ed il religioso. Lo stesso Weber scrive: « La religiosità di redenzione trova sempre la sua sede permanente nelle classi borghesi, dove di solito prende il posto della magia, che costituisce all'inizio, l'unico rifugio a disposizione per le necessità e la sofferenza dell'individuo ». Ci sembra estremamente indicativo il collegamento immediato e diretto tra l'esigenza della fede religiosa e la presenza di una classe sociale come esclusiva portatrice di questa. La borghesia costruisce così un modello di religione e di religiosità adatto alle proprie esigenze. In Cina

quindi, ci spiegherà Weber, non è stato possibile creare nemmeno i presupposti di un agire quotidiano razionale, né in campo religioso, né in campo economico-sociale; oltretutto: « Manca ogni ancoramento trascendente dell'etica, ogni tensione tra i comandamenti di un Dio sopra-mondano e un mondo creaturale, ogni orientamento verso un fine posto nell'aldilà e ogni concezione di un male radicale ». Altresì non v'è traccia di alcuna esigenza di « fuga dal mondo » e nessuna presenza di comunità esprimenti tali religiosi bisogni. Egli interpreta quindi la dottrina confuciana come religione della creatura, o meglio della creatura nel mondo, in una assoluta accettazione di questo ed in una conseguente opera di adattamento ad esso ed ai suoi ordini; tale dottrina, afferma Weber, non crea comunità religiose come sorta di aggregati sociali, bensì lascia gli uomini nelle loro « naturali » relazioni personali, o all'interno dei rapporti gerarchici proposti loro dal sistema sociale che su di esse si basa. Ne consegue, sempre secondo Weber, una povertà di valori soprattutto etici, che lega l'uomo esclusivamente ai doveri della devozione umana conseguenti alle relazioni personali che ogni singolo possiede « per natura ».

Il Confucianesimo è adattamento al mondo, mentre il razionalismo puritano è dominio sul mondo. Le stesse parole di Weber su questo punto sono nuovamente illuminanti: « La grande opera delle religioni etiche, soprattutto delle sette etiche e ascetiche del Protestantismo, consiste nella rottura del legame e del gruppo parentale, nell'affermazione della superiorità della comunità di fede e della comunità di vita ascetica nei confronti della comunità di sangue. Non vi è nessun anello che dal Confucianesimo e dalla sua etica conducesse a una metodica di vita borghese. ... L'adattamento al mondo sarebbe segno di abiezione e l'autoperfezionamento nel senso confuciano sarebbe un ideale tendente a divinizzare in modo blasfemo la creatura. Nel Puritanesimo, dalla relazione con il Dio sopra-mondano e con il mondo eticamente irrazionale, corrotto per il suo carattere creaturale, deriva l'assoluta non santità della tradizione ed il compito infinito del lavoro, sempre rinnovato, per vincere e dominare in modo etico-razionale il mondo dato: deriva cioè l'oggettività razionale del progresso ».

GLORIA CITRARO

I tempi sociali e la cultura ebraica

All'interno della componente israelita il tempo è particolarmente significativo perché in mancanza di uno spazio sacro dopo l'esilio dalla Palestina, nel 70 dopo l'E.V., l'elemento che identifica gli ebrei è l'organizzazione temporale che avrebbe potuto essere celebrata dovunque. L'osservanza dei tempi religiosi ha quindi permesso all'ebraismo di preservare il gruppo giudaico dall'estinzione e di identificarsi sempre più nel calendario giudaico, sebbene la sua componente sociale fosse sparsa nel mondo.

L'ebraismo nel corso dei secoli è stato interpretato come una religione che mira alla santificazione del tempo in molteplici modi. Oltre ad essere legato all'evento sacro biblico, sviluppando una concezione ciclica temporale, è caratterizzato dalla prospettiva escatologica di un perfezionamento sociale.

Una concezione di tempo lineare insieme a quella di un tempo ciclico rituale rappresentano le linee direttrici del messaggio ebraico.

La responsabilità ebraica di essere messaggera nel mondo di un tempo divino che si rivela nella scansione dei tempi della giornata, ha dato vita a caratteristiche sociali proprie e ha contribuito a mantenere la comunità ebraica unita nonostante la diaspora. L'osservanza dei tempi religiosi ha marcato di fatto le differenze tra la singola comunità ebraica e la società di accoglienza.

Il tipico esempio di questo processo è l'osservanza del Sabato che fa identificare immediatamente dall'interno e dall'esterno chi è ebreo e chi non lo è. Ma la celebrazione del Sabato è solo uno dei momenti in cui si riconosce l'importanza della diversa temporalità che nella cultura ebraica si fonda sull'educazione familiare temporale che comporta forti ripercussioni in senso trasversale nell'ambiente culturale in cui gli ebrei vivono. Sebbene si alternino periodi di tolleranza con momenti drammatici, il gruppo sociale ebraico sviluppa una concezione del tempo che si trasmette ininterrottamente così come è stato prescritto all'origine.

La culturalizzazione concettuale del tempo diviene quindi, una delle chiavi di lettura del giudaismo. Attraverso la ritualizzazione del tempo sacro il rapporto uomo-D-σ¹ è rinnovato quotidianamente e diviene predominante nell'esperienza religiosa ebraica. Dalla distruzione del Santuario

¹ Nella tradizione ebraica è forma di rispetto il nome del Creatore; si scrive in questo modo « D-σ » o attraverso i Suoi Attributi (nota dell'autore).

il tempo religioso è segnato unicamente dagli appuntamenti del calendario stabiliti nella Bibbia: da un Santuario spaziale ad uno temporale. Uno spostamento nella pratica quotidiana, da quella concreta e materiale del sacrificio, a quella astratta e spirituale dello studio e della preghiera. I risultati di questo mutamento, vecchio di duemila anni sono ancora visibili nella diversa identità ebraica, eterogenea nei diversi modi di manifestare le proprie radici, tra le componenti giudaiche dell'Africa settentrionale e dell'Europa mediterranea che costituiscono il mondo sefardita e quelle dell'Europa centrale e settentrionale che danno vita alla corrente aschenazita. Il rito sacro assimila dal luogo in cui vivono gli ebrei il diverso fattore emotivo locale, ma viene mantenuta intatta la struttura temporale giudaica.

L'identità ebraica originaria fondata su Terra, Popolo, Legge, dopo aver perso il vincolo fisico e con esso l'atto sacrificale che consacrava il rapporto con D-o, sposta il suo baricentro fideistico sulla consacrazione dei tempi stabiliti dall'ordinamento giuridico ebraico. Poiché l'unica consacrazione spaziale concessa era la Terra della Palestina, in mancanza di essa, gli ebrei coltivano e sviluppano una dipendenza unica dal tempo.

Si sviluppa all'interno della componente ebraica una coscienza storica ed un senso di memoria collettiva caratteristiche di questa cultura. Nel pensiero ebraico il rispetto della temporalità divina è legato alla concezione che l'azione collettiva del popolo eletto sia indispensabile all'avvento dell'era messianica. Ma questa azione deve avvenire nell'osservanza del precetto divino e quindi dei tempi sacri. Ciò porta ad una affermazione di sacralità attraverso l'azione all'interno di contesti sociali diversi.

Da questo punto di vista la « temporalità » ebraica nel divenire identità religiosa si trasforma in identità culturale.

Mircea Eliade, considerato il più grande storico contemporaneo delle tre religioni, considera che con le tre fedi monoteistiche — ebraismo, islamismo, cristianesimo — vi sia un passaggio dalla concezione ciclica del tempo, come circolare, chiuso, continuamente ritornante su se stesso, nell'eterno ritorno all'identico, alla concezione lineare del tempo. Mentre nel primo caso vi è una concezione del tempo « naturale », nel senso che in natura il tempo ritorna sempre, si succedono giorni, notti, mesi, stagioni, generazioni. Tutto finisce per ricominciare. In questo tempo circolare l'essenziale è l'eterno, cioè il fulcro immobile intorno al quale ruota interminabilmente l'universo, per ritornare sempre di nuovo allo stesso punto.

Invece, nelle religioni che hanno una concezione lineare del tempo, ovvero « storica », cioè dal passato verso il futuro, vi è stata un'influenza nel creare il concetto di storia. L'essenzialità del futuro, è come dettata dalle religioni abramitiche, la meta alla quale tende il corso degli eventi. Va precisato che anche l'ebraismo e il cristianesimo conoscono il loro tempo ciclico, nell'attualizzazione rituale degli eventi del passato. Ma è accanto ad un senso storico del discorso religioso che si propone nella forma secolarizzata una realizzazione di giustizia sociale.

L'influenza del tempo religioso nell'analisi dei tempi sociali è preminente, sia per il forte fattore aggregante, sia per l'importanza che ha ricoperto nella storia il movente religioso. Noi viviamo nel mondo occidentale

con un calendario gregoriano, secondo una cronologia religiosa, che volente o no, condiziona i nostri punti di riferimento temporali. L'apporto della religione alla temporalità non si limita all'organizzazione dei tempi sociali, ma detta dei concetti che hanno a che fare con più fattori « tempo ».

Nel caso specifico del gruppo sociale ebraico, noi possiamo rintracciare molteplici chiavi di lettura temporali, che possiamo definire più tempi sociali, che racchiudono in senso trasversale le problematiche della cultura giudaica. Come è analizzato dalla sociologia contemporanea in ogni componente sociale vi sono diverse metodologie d'applicazione temporale. La ricerca scientifica tenta di razionalizzare in concetti chiari i diversi modi d'interpretazione del tempo nei differenti usi, tradizioni, regole giuridiche, che le diverse componenti sociali si sono date nel corso della storia. Il concetto di tempo che viene usato è molto astratto e generale anche quando si parla di tempo religioso, senza tener conto che comprende un bagaglio storico come quello ebraico. La riflessione deve far riferimento ad una definizione socio-culturale come elemento d'interpretazione che caratterizza la cultura ebraica sin dalle origini.

L'analisi delle strutture temporali su cui poggia l'ebraismo nelle sue dinamiche sociali non può non dar spazio alle problematiche di studio bibliche, al commento rabbinico, pilastri questi e fattori d'identità del gruppo ebraico e della sua temporalità.

Come osserva P. Sorokin in *Il tempo socio-culturale*² esistono una pluralità di tempi fisico-matematici, biologici, socio-culturali, psicologici, ognuno dei quali ha una sua funzione. Anche all'interno della cultura ebraica è molto dilazionata la molteplicità dei tempi, sebbene punto d'unione, nella sua pluralità, sia l'essere proiettati nello stesso momento tanto nel tempo biblico che nella prospettiva evolutiva di perfezionamento. Nella cultura ebraica è un monito pressante la coscienza del proprio tempo e della sua scarsità per l'uomo.

Vi è una forte sensibilità storica motivo d'identificazione in tutto ciò che è collegato al percorso del tempo. Il ricordo, la memoria attraverso il quale si rende presente ciò che superficialmente è un tempo passato.

Tutto ruota intorno alla dimensione temporale. Il momento sacro detta il ritmo della comunità. Il numero di norme temporali investe l'insieme del diritto ebraico. Non c'è aspetto della vita comunitaria israelita che non sia regolato dal calendario. Difatti, la pratica individuale deve rispettare l'ordinamento giuridico collettivo.

Afferma Durkheim³ che

« la nozione di sacro... non può formarsi nello spirito dell'individuo in quanto tale: essa è il risultato di esperienze soggettive della collettività ».

Si può allora sostenere, che il tempo individuale del singolo israelita è al servizio del tempo sociale ebraico. Per fare un esempio; nell'ortodossia

² P.A. SOROKIN e R.K. MERTON, *Tempo sociale: un'analisi metodologica e funzionale*, in *Tempo e Società* di S. Tabboni, Franco Angeli, Milano, 1990.

³ DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano, 1982, pag. 119.

ebraica non è ammessa la circoncisione se non all'ottavo giorno, tale regola ammette soltanto eccezioni per motivi di salute, essendo la normativa ebraica una legge di vita, oltretutto una legge sociale. Ogni singolo atto previsto nella Bibbia è ebraico, nella misura in cui si rispetta l'attuazione dei tempi stabiliti. Nel giudaismo i momenti della preghiera, di gioia, di sacro, di lutto, di ricordo avvengono tramite la scansione del tempo. Il significato di atti e situazioni sociali è largamente dipendente dal loro contesto temporale. Molti sociologi della religione, da Durkheim in poi, sostengono che l'essenza del fenomeno della religione si trova nella categorica distinzione tra il tempo sacro e profano e nella loro totale separazione. E. Durkheim afferma che la natura sociale del tempo è di origine normativa religiosa. Infatti egli sostiene che il tempo è una:

« categoria dell'intelletto ».

Categoria che ha un'origine religiosa poiché è⁴

« ... un prodotto del pensiero religioso... ».

Nel pensiero ebraico tale concetto è stato talmente introiettato che ha fatto sì che si sviluppasse un concetto di tempo fortemente storicizzato. In maniera trasversale ha toccato molteplici sfere culturali prendendo in prestito dallo studio biblico una metodologia intellettuale di cui il fattore temporale è una struttura portante. A ciò ha contribuito l'esperienza degli ebrei di ogni epoca che hanno temporalizzato, oltre che il proprio calendario religioso, le proprie vicissitudini collettive. È indubbio l'apporto costitutivo nelle discipline scientifiche di intellettuali ebrei in materie che razionalizzano il concetto di tempo.

Evidenzia Norbert Elias il legame tra l'essere umano ed il proprio ambiente socioculturale nell'apprendimento del concetto di tempo⁵:

« Ma ciascun individuo non s'inventa il concetto di tempo da solo. Sin dall'infanzia, noi apprendiamo sia il concetto che l'istituzione sociale, da questa inseparabile, del tempo, sempre ammesso che si cresca in una società in cui questo concetto e questa istituzione sono di casa ».

Le tematiche del ricordo, della memoria, di una umanizzazione del tempo, non si sono limitate allo studio biblico, ma si sono estese alla cultura laica occidentale. Lo stesso concetto di messianesimo, legame tra tempo passato e tempo futuro, ripreso dalle religioni apparse successivamente, era stato affermato nel messaggio escatologico ebraico. L'azione umana viene considerata, non fine a se stessa, ma inquadrata in un discorso storico collettivo, di perfezionamento sociale e naturale. La culturalizzazione del tempo presente diviene continuazione del passato e passaggio nel futuro.

A questo si aggiunge una caratteristica fondamentale della diaspora ebraica. L'aver vissuto in più luoghi ha determinato un multilinguismo, una multiappartenenza che sono peculiari nello studio delle scienze sociali.

⁴ DURKHEIM, *Le forme...*, op. cit., pag. 11.

⁵ NORBERT ELIAS, *Saggio sul Tempo*, Il Mulino, Bologna, 1985, pag. 17.

Dall'antichità il popolo ebraico ha attribuito alla percezione temporale un'importanza decisiva, creando una visione del mondo poi ripresa dalle diverse culture.

Da questo punto di vista possiamo dire che l'esilio del popolo ebraico ha determinato l'incontro di un patrimonio storico con le diverse realtà sociali dei luoghi in cui ha vissuto nel corso dei secoli.

Osserva Mongardini⁶:

« Le migrazioni hanno notevoli effetti tanto sui gruppi e le strutture che subiscono il flusso degli individui in entrata o in uscita, quanto sugli individui che si spostano nello spazio. Il più significativo risultato delle migrazioni è la diffusione della cultura. Attraverso le migrazioni sfere culturali geograficamente isolate entrano in contatto tra loro e confrontano e scambiano valori e modelli di comportamento ».

Si può affermare che proprio la non attuazione del concetto precetto temporale biblico del sacrificio si sia riversata culturalmente nella realtà sociale dell'esilio. Ciò avviene in due modi differenti. Nell'Europa orientale, dove le limitazioni agli ebrei negli studi laici erano tra le più estese, il campo d'azione del loro studio rimane incentrato all'introspezione biblica. Questo finisce per comportare una vasta produzione rabbinica, il sorgere del chassidismo⁷ e la valorizzazione del Midrasch⁸. Persecuzioni ed oppressioni costringono per secoli gli ebrei a circoscrivere la loro vita sociale e culturale nell'ambito della propria comunità con forti carenze di scambi al di fuori del gruppo. Ciò ha comportato l'impossibilità di rivolgere all'esterno quel potenziale culturale assimilato nel corso della storia tra cui la divulgazione del proprio concetto di struttura temporale. Per gli ebrei l'unica alternativa era lo studio delle antiche scritture all'interno dei propri ghetti o *shetl*, come nel caso della Mitteleuropa.

Come osserva Modigliani⁹:

« ... gran parte della nevrosi ebraica è consistita e consiste, in una spasmodica macerazione interiore che consente la sublimazione dell'aggressività cioè l'utilizzazione "pacifica" delle correnti istintuali aggressive, originariamente e "biologicamente" destinate alla distruzione dei nemici ».

Dove era possibile svolgere una libera attività culturale, in Inghilterra e nell'Impero Austro-ungarico, l'ebreo trova terreno fertile per trasmettere un discorso temporale assimilato nel corso dei secoli, non gravato da formalismi precettistici. Questa si può dire che sia stata l'individualità della cultura ebraica del concetto di tempo. Ci si può domandare se il compito

⁶ CARLO MONGARDINI, *La conoscenza sociologica*, Ecig, Genova, 1988, p. 320.

⁷ Chassidismo: il più recente moto popolare di misticismo religioso del giudaismo, nato a metà del sec. 18° in Polonia (Ucraina), esso incoraggia una fede candida e una condotta etica. Il pio (Chasid) di qualsiasi livello sociale e culturale può con una fede sincera raggiungere il grado di giusto (Zaddik).

⁸ Midrasch: Ricerca, interpretazione. Raccolta di esegesi, interpretazioni poetiche e spiegazioni omiletiche. Sia di commento biblico che postbiblico.

⁹ AA.VV., *Freud e gli ebrei*, La Giuntina, Firenze, 1990, p. 30.

del popolo ebraico fosse diffondere un discorso di tempo all'interno del sacro testo rabbinico o fare un lavoro di speculazione intellettuale. È indubbio che nella produzione di cultura laica, l'apporto del messaggio ebraico temporale sia stato ed è tuttora notevole. I concetti di razionalizzazione della memoria, del ricordo, di un tempo non dimenticato, sorgono nella cultura occidentale simultaneamente all'emancipazione ebraica, di fine ottocento. Cioè nel momento stesso, in cui gli ebrei hanno la possibilità di esternalizzare il proprio pensiero « snaturalizzato » dalla religione.

Nel corso dei secoli l'osservanza del tempo religioso nel giudaismo si è mantenuta ininterrottamente fedele al testo biblico. Nei diversi luoghi dell'esilio la celebrazione del calendario è stato e rimane il maggior fattore d'identificazione ebraica, ma non l'unico. Le frequenze dell'osservanza dei tempi sacri al giudaismo sono abbastanza variabili.

Bisogna premettere che la legislazione giudaica definisce israelita chiunque sia nato da madre ebrea o si sia convertito secondo le procedure stabilite dal tribunale rabbinico. In tal modo le frequenze dell'osservanza temporale rabbinica sono ininfluenti al fine dell'identificazione giuridica ebraica. La relazione fra identità ed osservanza, quindi, non è mai necessariamente simmetrica ed inequivocabile. Un'analisi dei « budget time ebraici », però, può essere indice della religiosità esaminata.

Osserva Della Pergola¹⁰:

« Un ebreo osservante s'identifica naturalmente con l'ebraismo, ma un ebreo fortemente identificato con l'ebraismo non è necessariamente osservante sul piano religioso ».

L'osservanza del « tempo sacro ebraico » nel corso della storia è stata in relazione alle diverse condizioni socio-culturali del popolo giudaico. Persecuzioni e limitazioni si alternano a momenti meno drammatici in cui la componente israelita può diversificare i modi di identità della propria fede e gli stessi tempi ebraici possono essere sia dedicati al fattore religioso sia al tempo sociale delle organizzazioni comunitarie israelite.

Vi sono periodi in cui l'osservanza del tempo religioso nelle comunità ebraiche ha un ruolo più o meno accentuato come dopo l'esilio, in cui è una scelta obbligata come fattore determinante per evitare la sorte dell'estinzione. In altri momenti storici, invece, in seguito all'emancipazione ottocentesca, viene meno, a vantaggio di uno sviluppo di diversi modi d'identificazione non religiosa.

Anche oggi si può sottolineare che l'osservanza al tempo ebraico religioso presenta difficoltà oggettive. Nonostante la normativa statale riconosca attraverso l'intesa con le comunità ebraiche il diritto al rispetto del calendario giudaico, il tempo degli israeliti interagisce con i tempi del lavoro non ebraici nei luoghi dove vivono gli ebrei. Ciò riguarda soprattutto la fedeltà al tempo dello Sciabbat — settimo giorno — e delle feste.

Se si esamina la maggioranza degli ebrei dediti al lavoro del commer-

¹⁰ DELLA PERGOLA S., *Anatomia dell'ebraismo italiano*, Carucci, Roma, 1976, p. 167.

cio od occupati in attività professionali, dirigenziali od impiegatizie, la celebrazione del Sabato è incompatibile con i tempi che regolano il lavoro della società mondiale.

Soltanto nello Stato d'Israele, sebbene questo si professi laico, il tempo sociale è sincronizzato con il « tempo ebraico ».

JONATAN SAMUEL DELLA ROCCA

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

3

anno XXXII luglio-settembre 1994

Direttore
VINCENZO CESAREO

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 20.000 - per l'Estero L. 35.000
Abbonamento annuo 1994: per l'Italia L. 66.000 - per l'Estero L. 104.000
c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
Direttore responsabile: dott. L. Ranelli - Proprietario: Università Cattolica

Registrazione del Tribunale di Milano 5 febbraio 1963, N. 6184
Pubblicità inferiore al 50%

Arti Grafiche Tibiletti s.n.c. - Azzate (Varese)

Finito di stampare nell'ottobre 1995

S o m m a r i o

Saggi

- K. WULF
Paradigmi della scienza dell'educazione. La nascita della scienza dell'educazione
in Germania » 247
- I. VACCARINI
L'antieroticismo nella cultura della prima modernità e nella cultura dell'epoca borghese » 265

Note e commenti

- A. CAFORIO
Ordine e disordine nelle società folkloriche: la morte apparente » 283
- A. CEREDI
Il concetto di disciplinamento sociale. Dai trattati etico-religiosi alla teoria sociologica » 299
- M.A. ZOCCHI DEL TRECCO
Società e disturbi della condotta alimentare » 313
- Summaries » 333
- Analisi d'opere » 335

Interventi

Ancora oggi, Tommaso Campanella

Un testo di interesse storico scritto da un uomo di lettere, autore di romanzi e saggi questo *Campanella, il frate rivoluzionario* di Luciantonio Ruggieri (Roma, Newton Compton, 1994). E insieme, da un drammaturgo che è anche autore di cortometraggi cinematografici. La presentazione della casa editrice a questo bel testo, corredato da un'ampia e interessante parte iconografica, trova un puntuale riscontro nelle modalità di scrittura di questo libro. Che è scritto per *capitoli* e *interludi*. Questi ultimi danno il necessario supporto storico, il quadro di sfondo su cui poi si snoderanno i capitoli. Lo stile è decisamente innovativo, molto particolare.

Il racconto così è ora in prima, ora in terza persona, con passaggi fulminei che denotano una forte padronanza stilistica. Basti per tutti quello relativo a un nuovo incarico affidatogli a Roma: « Per le strade, a contatto con la gente, sente vivo ancora il senso della ribellione di settant'anni fa contro papa Carafa: l'assalto al palazzo dell'Inquisizione, il tentativo di bruciare il monastero domenicano di Santa Maria sopra Minerva dove ora è diretto, la voglia di gettare i monaci giù per le finestre... I passanti si scambiano parolacce e bisbigliano di feste pagane segrete nel lusso più sfrenato, dove i grossi prelati, di nascosto dal Papa in digiuno pentecostale, impiegano gli interessi di interi patrimoni. Alcuni di quei passanti lo fissano con adulazione, molti con rabbia, cosa succederebbe se sapessero — pensa Tommaso — che da due giorni ho assunto la direzione spirituale del convitto dei cosiddetti bastardi, chiamato a rigore di logica sacerdotale: "Istituto degli orfani di Gesù Bambino"? Qui organizzerò rapporti di studio e di lavoro secondo la mia idea di un microcosmo comunistico... ». Siamo a pagina 29, e già da tempo ha fatto la sua comparsa la città di Roma: una delle più rilevanti protagoniste di questo libro.

Il sottinteso paragone fra la Roma di Campanella (fine '500, prima metà del '600) e la Roma di oggi balza agli occhi anche del più distratto dei lettori: « Queste strade sono ora animate dai linguaggi strani dei tanti italiani inurbati da ogni regione e di tanti stranieri — spagnoli, turchi, polacchi, francesi — e di qualche ebreo uscito dal ghetto » (p. 56). E questo accorrere a Roma avviene anche se si tratta della « città del mondo che produce meno e consuma di più ».

Ci sono moltissimi filoni tematici, spunti godibili. C'è il racconto della seduta spiritica in casa della sorella Timotea — e non potrebbe essere una seduta spiritica di oggi? — che così viene narrata: « La vera concentrazione tarda a venire, le seggiole sulle quali siedono si riscaldano come rovi arden-

ti, le tende si agitano mosse da venti inesistenti. Tentano con ogni forza possibile e impossibile di richiamare al presente Pico attraverso la magica voce di Tommaso » (p. 51). Ed ecco che si presentano due fantasmi « in ricchi e neri abiti contemporanei... Dalle bocche mosce spuntano i denti cariati; al più grasso esce muco dal naso fino a imbrattare un'onorificenza sotto la gorgiera bianca pieghettata all'ultima moda » (p. 51). Sono « fronzoli d'uomini una volta e anime svendute al presente » (p. 52) e osano sostituirsi al molto atteso Pico della Mirandola? Ma poi finalmente l'esperimento procede e compaiono immagini di guerrieri turchi dai lunghi speroni, il Sultano Solimano e il re Osman con i loro seguiti. E ancora minareti e piccoli e robusti cavalli evocati dal giovane Pico il cui viso sprizza intelligenza. Il coesistere in Campanella di tratti di grande modernità, di acuta intelligenza, di durezza di giudizio con credenze di tipo magico esoterico rinvia una volta ancora al mondo contemporaneo, caratterizzato da commistioni apparentemente inesplicabili fra razionalità formale e tendenze magico-esoteriche, fra sapienza tecnologica e adesioni a quella che viene da più parti indicata come una nebulosa magico-sacrale.

È presente, è evidente una forte vena anticlericistica. Sono le affermazioni di Tommaso: « Copernico ha ragione e anche Dio. Noi ci muoviamo, non il sole ». Oppure: « Crociati? Ambiziosi ingordi, e la vera fede dov'era? ». Per non parlare del fatto che la chiesa inviava gente nell'Europa orientale fino a Caracorum e « il fatto terribile per noi, macchia indelebile, (*il papa*) firmava la bolla *Ad extirpanda*, cioè l'uso della tortura da parte dell'Inquisizione ». Campanella del resto ha scoperto presto che « a Roma, in un ospedale, arrivano le monache d'Italia. Ebbene: si ricoverano gravide, ripartono sgravate e vergini » (p. 24). È forte la polemica contro l'aristocrazia che sacrifica figlie e sorelle spedendole in monastero per la salvaguardia del patrimonio familiare: « state tranquilli signori, principi duchi marchesi conti nobili impennacchiati e superbi, lo Stato ecclesiastico pensa anche ai vostri pruriti dinastici... » (p. 36). C'è persino un cenno polemico all'edilizia ecclesiastica. Tommaso si è svegliato al passaggio degli armenti, « nervoso, eccitato, respira dalla finestra la metropoli ma gli sembra stretta dove prima c'erano i giardini ora sorgono sia pure in nome del Vangelo cinquantaquattro chiese appena costruite » (p. 55). Dibattiti accesi hanno recentemente avuto spazio sui giornali, in Campidoglio, per proposte, per propositi non molto diversi da quelli che hanno cambiato il volto della Roma di Campanella. Come non aspettarsi, del resto, una vena anticlericistica in un Campanella amico dei Turchi? Da uno che già dalla prima pagina dichiara « ho simpatia per gli ottomani, vorrei trovarne un gruppo al convento al posto dei fratelli frati, gran brutte spie. Va bene, io Tommaso Campanella sono un frate e per di più domenicano anche se non ho torturato nessuno... ».

Un frate atipico, Campanella. Si trova meglio con gli uccelli che non con i cristiani: « confabuliamo tra noi; racconto con le parole dell'alfabeto cristiano, capito da tutti senza correre rischi inquisitori, la mia totale sfiducia verso i poteri centrali e verso ogni esteriorità di culto... » (p. 47). Si

trova a suo agio con la gente del popolo, con le prostitute dal mestiere chiaro, evidente, piuttosto che con ambigui prelati.

Questi stati d'animo, con l'amore-odio per Roma, emergono con forza dal succoso racconto di una disavventura occorsagli: perché lui è appena stato gettato nel Tevere, fuori da una barca. « È la fine. I pretoriani del vascello ridono sgangherati alle mie scomposte bracciate per raggiungere la riva. Chi troverà questo corpo annegato, deteriorato non penserà al martirio, eviterà certo di ripormi sotto un qualsiasi altare maggiore o minore. Così penso quando l'angelo bello dell'Annunciazione, con un'ampolla in mano, mi trae in salvo dalle onde bellicose in un giardinetto di parietaria e rosmarino » (p. 69). Troppo tardi si accorge che l'angelo bello dell'Annunciazione è in realtà una bellissima cortigiana che si occupa del suo corpo infermo, più che non della sua anima da salvare. E le cose si complicano in fretta, perché è il 20 dicembre 1598, notte di una potente alluvione. Ecco quindi che da ponte Sisto viene lanciato l'allarme, e l'acqua supera la più alta delle quattro arcate. Cavalli imbizzarriti nuotano nella corrente, mentre una enorme massa d'acqua ricade sulla strada in getti violenti. « La città è un mare, i suoi affluenti sono le strade ridotte a canali dove navigano le carrozze con i relativi equipaggi in cerca di riparo, tavoli da osteria cozzano contro mobili e porte » e intanto « a cento metri nella via del Piacere, chiamata da Olympia con disprezzo la via crucis del mal francese, sommersa prima dalle prostitute di media e bassa categoria e ora dall'inondazione, parecchi volenterosi corrono a salvare delle peccatrici... Altri, nemici delle Maddalene e del genere umano le rincorrono per le stanze, le raggiungono sulle terrazze dalle quali le gettano giù a sfraccellarsi dopo essersi fatti consegnare i risparmi e gli ori » (p. 75). « Scorrono nell'acqua cadaveri di porchette, conigli, capponi, i mercati rispuntano dalle piazzole angurie e meloni ». E intanto, il cielo è illuminato da fuochi d'artificio mentre « il Tevere deposita strati di melma nei pianterreni, nei negozi tra gli acri odori delle cloache straripanti, Roma creatura regale repubblicana imperiale papale si inginocchia ed erutta perdono dei peccati; l'obelisco di Eliopoli del Faraone Psammetico II non indica più con la sua ombra l'ora del giorno, il mese ma solo il segno della antichissima vendetta egizia ». E intanto « io Tommaso domenicano arso da dubbi religiosi e Olympia meretrice arsa da mistiche sicurezze, finalmente ci ricomponiamo dal dramma ancora incombenente lontani dall'acqua e accanto al fuoco del camino completato dal calore di un braciere scintillante di turcheri » (p. 78). Salvatosi su una piccola barchetta, nel suo percorso Campanella farà incontri vari; tutti, comunque, interessanti, godibili. Valga per tutti quello che l'arcivescovo che « benedice scenografico, paludato dal lungo strascico della veste crociata sul petto da antico guerriero teutonico », che porta con sé una richiesta di grazia di Beatrice Cenci, disposta in cambio a sopportare le spese per la ricostruzione dei ponti devastati. Un arcivescovo pomposo, accompagnato da chierici e rematori, che chiede la flagellazione e poi comunica le stesse persone che ha fatto punire.

Una città, si diceva, amata e odiata. E se dalla parte dell'amore ci

sono le prostitute, gli uccelli, i derelitti, i poveretti, dalla parte dell'odio ci sono i prelati, i gran signori — unica eccezione, Pompeo Ruggieri, che finanzierà la spedizione in Calabria —, i falsi sapienti: ed ecco la visita al Rettore dell'Università. Campanella ha già una sua idea in merito, mentre si avvia: « le informazioni su di lui paiono sconcertanti e contraddittorie. Uomo di cultura buono per ogni stagione e debole polemista, sembra oggi un ambizioso seguace servile della spregiudicatezza dei gesuiti e della loro limitata autonomia culturale. I miei amici laici lo definiscono un conformista figlio dell'attuale disorientamento, tenta di apparire perfino bizzoso, mentre è divorato dalla rabbia dei successi altrui » (p. 55). La sorella consiglia al filosofo di farsi, per una volta tanto, umile e piccolo. E Campanella riflette fra sé, si chiede « Ha già deciso, secondo il sistema di potere valido nel suo secolo? Godrà dell'umiliazione di un giovane più dotto di lui e, malgrado la fama e la preparazione, lo respingerà? Farà eccezione soltanto se il postulante gli sarà raccomandato anzi imposto da almeno un cardinale? Il Rettore è il tipo che si inchina al solo pensiero dello strascico rosso e della croce pettorale d'oro » (57). Le assonanze con l'università di oggi, l'università dei concorsi, del clientelismo, delle correnti che decidono posti e cattedre, balza agli occhi. Il Rettore, nel colloquio di allora, parla di Galilei, giovane ambizioso senza un avvenire, piccolo e oscuro lettore all'Università di Pisa; parla di Leonardo da Vinci, un fallito privo di cattedra universitaria e cattivo pittore... E Campanella non può non avere pensieri amari: « ... questo torto vivente fatto alla cultura ha il potere ora nell'università, io nel cervello. Vive in un'istituzione, il mio cervello in una creazione » (p. 59). È chiaro che il colloquio, nonostante il tentativo di buona volontà di Tommaso, nonostante le preghiere della sorella, non può che finire male. E Campanella pensa che volentieri « strapperebbe dai suoi odiosi piedistalli quell'Università fondata due secoli fa da Bonifacio VIII, durata in suo nome sessantasette anni, risorta purtroppo quarant'anni fa per l'attuale abominio e umiliazione » (p. 63). Meglio recarsi a respirare un po' di aria pura sul Palatino...

È, questo, un libro pieno di sogni, pieno dei sogni di Tommaso Campanella. Sogni colorati, paradossali, rivelatori; in essi piovono dalle case rifiuti, ci sono viperai che colpiscono alla schiena, col coltello, innocui merciai ambulanti di zolfanelli. E a pochi passi invece si erge una villa delle sette meraviglie, con « mirti, terebinti, querce di Dodona, fiori di loto »; una villa piena di germogli e incantesimi, con uccelli colme di fagiani di monte e galli cedroni, di uccelli del paradiso. Una villa colma di note musicali che escono da fascinosi violini. E — preceduto da cinque servi in ricche livree con leoni rampanti sul petto — avanza Zizim Ahmed discendente di Zizim Pascià, fratello di Baiazet II. Manca ancora — ma sta arrivando — l'emissario segreto, il molto atteso gentiluomo: « È proprio lui, dal volto pallido e fine vestito di raso lavorato color blu di Prussia, la gorgiera di fittissime pieghettature, le brache argentate e le calze bianche di maglia di seta... ora mi è proprio di fronte, l'ultimo fiore di una nobile famiglia, degno del suo avo venuto dal-

l'Apulia e dalla corte di re Ruggiero quattro secoli fa quale ambasciatore a Roma. » Pompeo Ruggieri, nella cui casa romana i muri sono affrescati da Cherubino Alberti, con le immagini della guerra di Pompeo Magno contro Mitridate: finanzierà lui — sogno tramutatosi in realtà — l'impresa calabra. Perché il sogno di tutti i sogni è proprio questo della liberazione della Calabria. Terra bruciata, certamente: ma è pur sempre la sua amatissima terra, da riportare in situazione di minore sudditanza e sfruttamento. Anche se non è che la chiesa, il dominio temporale dei papi sia poi molto meglio. Infatti, « Dopo l'avventura lussureggiante sensuale e anche regale di Papa Alessandro VI Borgia, dopo il furore guerriero e mecenatesco di Giulio II Della Rovere, dopo il terrore e l'ordine sociale di Sisto V Peretti, ora l'Aldobrandini Clemente VIII viaggia e amministra, secondo Tommaso Campanella, con spirito troppo poco cristiano. La sua è un'età amministrativa... » (p. 89). Il che non vuol dire che non imperino avidità e cinismo. Se ci fosse stato un dubbio in merito, questo viene chiarito dal colloquio col pontefice, prima della partenza per la Calabria. Nell'anticamera, « anche monsignore tutto violette Sovrintendente alle Cerimonie è preoccupato di non trovare il suo utile... ». Tipico poi l'atteggiamento del pontefice: se Campanella dovesse vincere e riportare la Calabria al papato, « Noi avremo in voi frate, un bagliore eminente di cardinale in più, un principe della Chiesa vestito di rosso come un incendio, una meraviglia di nuova vita attraente, certo adatta per chi ci tiene e lotta per essa ». Se invece questa dovesse rivelarsi una guerra perduta, è bene che Campanella rammenti « ... che Roma da sempre ne è all'oscuro, di idee e trame s'intende, non vi puniremo certo noi perché al rogo ci penserà la Spagna » (p. 97).

Ed ecco che inizia il viaggio, ecco l'approdo a Pozzuoli con la solfatarra che erutta getti di vapore e fango bollente, dove « le puttanelle provinciali ricciolute e ambigue si dissetano con acqua pura di sorgente » e dove « vertigini di desideri fornicano in ogni angolo del pubblico mercato e nel porticato pieno di botteghe con efebi dagli occhi preziosi e la fronte bassa e stretta » (p. 117).

Al fondo del viaggio, la grande utopia della liberazione dagli spagnoli mediante l'alleanza con i turchi. La giustificazione di Campanella è l'idea della libertà (152). Ed ecco gli alberi abbattuti, i cannoni dai tiri lunghi, ecco le spingarde turche. E si consultano gli astri, si cercano segni positivi nell'aria, contro i presagi oscuri. Fervono i preparativi, e « le fruste sibilano sugli enormi buoi che trascinano i cannoni e con il loro peso sprofondano fino ai garretti nella terra fangosa » (p. 163). Tutto invano, perché l'esito sarà la sconfitta e il carcere: ventisette anni di galera a Napoli, poi il trasferimento a Roma, dove resterà sotto sorveglianza fino alla grazia e all'esilio a Parigi.

Perché Tommaso Campanella camminerà sulle pietre di Parigi e dedicherà al cardinal Richelieu una delle sue opere. Canterà la nascita del futuro re Sole. A lui appena nato dedicherà una bella egloga. E « un anno dopo al convento domenicano di Rue Saint-Honoré in Parigi, si benedice-

vano le sue spoglie.. Due Soli erano troppi, anche per la grande Francia » (p. 237).

Una vivida riproposizione della *Città del Sole* e del suo autore, degli anni confusi di un papato nepotista. Degli anni, insieme, di Giordano Bruno, di Savonarola, di Giovanni da Palestrina e di altri artisti quali Giacomo Della Porta e degli Alberti, nella possente ricostruzione di un uomo di cultura come Luciantonio Ruggieri che meriterebbe più larga attenzione e riscontro.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

COPIE SACCIO SU RICHIESTA • TEL. (011) 8142745

Animazione Sociale

Mensile di formazione
per operatori sociali e volontari
Abbonamento annuo L. 65.000 • Enti pubblici L. 80.000

ASPE

Quindicinale di informazione
su disagio pace ambiente
Abbonamento annuo L. 60.000 • Enti pubblici L. 80.000

narcomafie

Mensile di informazione su mafie e narcotraffico
In edicola a L. 2.500
Abbonamento annuo L. 25.000 • Sostenitore L. 200.000

ABBONAMENTI CUMULATIVI

Aspe + Animazione Sociale	L. 110.000
Narcomafie + Aspe	L. 75.000
Narcomafie + Animazione Sociale	L. 80.000
Narcomafie + Animazione Sociale + Aspe	L. 130.000

Versamenti sul ccp 155101 intestato a:
GRUPPO ABELE PERIODICI, via Giolitti 21, 10123 Torino

GRUPPO ABELE

PERIODICI

Tra radicamento e distanza: Gramsci chierico militante

La recezione di Gramsci in America, passata attraverso un percorso tutt'altro che lineare, è un fatto ormai acquisito. La letteratura americana, in particolare, ha rivisitato il concetto gramsciano di egemonia, affascinata dall'« importanza sconvolgente che Gramsci attribuiva alla società civile » (Genovese). Il libro di Benedetto Fontana (*Hegemony and power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, 1993) si pone in questo senso in una certa continuità con la letteratura americana sul pensatore e politico sardo¹. Tuttavia, all'interno della via maestra costituita dall'analisi del concetto di egemonia, Fontana ritaglia un percorso certamente originale comparando il pensiero di Gramsci con quello di Machiavelli, il concetto di egemonia con quello di virtù. L'originalità di questo percorso consiste nel fatto che Fontana sposta l'asse dell'interpretazione del pensiero gramsciano dalla tradizionale comparazione con il pensiero marxista, con Lenin e con i classici temi interni a quel pensiero (funzione del partito, delle avanguardie ecc.) per ricondurlo invece al nocciolo del pensiero politico occidentale, ed in particolare alla tradizione machiavelliana. In questo senso il pensiero di Gramsci rappresenta per l'autore un tentativo di riscoprire e riformulare una politica in chiave umanistica, di riconciliare etica e politica, conoscenza e prassi. Fontana riporta così il pensiero di Gramsci entro l'alveo del pensiero repubblicano e dell'umanesimo civico.

Il rapporto tra Gramsci e Machiavelli costituisce il blocco tematico centrale del libro, ma emerge ancora più chiaramente dal confronto tra Gramsci e Croce, e dall'analisi delle diverse interpretazioni che essi danno di Machiavelli.

La critica che Gramsci rivolgeva a Croce dal carcere di Turi è nota al lettore italiano. Essa verteva sul rapporto che la concezione della storia etico-politica di Croce intratteneva con la filosofia della prassi. Gramsci, « colui che riportò la filosofia della prassi all'altezza della più avanzata cultura mondiale » (E. Agazzi) scrostandola dal positivismo e dall'economicismo dogmatici, considerava la storia etico-politica di Croce come « una ipotesi arbitraria e meccanica del momento dell'egemonia, della direzione politica, del consenso, nella vita e nello svolgimento dell'attività dello Stato

¹ Cfr. i saggi di BUTTIGIEG e di F. ROSENGARTEN in *Gramsci in Europa e in America*, (a.c.di) E. Hobsbawm, Laterza, Bari, 1995.

e della società civile »², non perché la filosofia della prassi « non dia importanza alla direzione culturale e morale e giudichi realmente come “apparenze” i fatti di superstruttura. Si può dire che non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell’egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella “valorizzazione” del fatto culturale, dell’attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici »³, quanto piuttosto perché la filosofia della prassi critica come « indebita e arbitraria la riduzione della storia a sola storia etico-politica... L’opposizione tra il crocismo e la filosofia della praxis è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo »⁴.

Il carattere speculativo del crocismo portava Gramsci a criticare aspramente anche l’idea dell’intellettuale che Croce incarnò con fasi alterne nella sua stessa vita. Gramsci non visse abbastanza per sapere che Croce sarebbe diventato il padre morale della Resistenza antifascista, l’autorità a cui le variegiate anime della Resistenza avrebbero guardato facendo propria la sua religione della libertà. Allora Gramsci scriveva perentoriamente che « quello che importa al Croce è che gli intellettuali non si abbassino al livello della massa, ma capiscano che altro è ideologia, strumento pratico per governare, e altro la filosofia e la religione che non deve essere prostituita nelle coscienze degli stessi sacerdoti »⁵.

A questa concezione dell’intellettuale come soggetto disincarnato e distaccato dagli interessi materiali che lo allontanerebbero dalla verità, Fontana contrappone nettamente quella gramsciana dell’intellettuale organico, del filosofo democratico. Il filosofo democratico è l’intellettuale radicato nella storia di cui è parte, colui che diventa coscienza ed espressione delle masse che educa venendone allo stesso tempo educato in un rapporto paritario. Il rapporto che il filosofo democratico intrattiene con le masse è appunto un rapporto egemonico, nel senso che « ciasun termine della relazione trasforma in continuazione l’altro, dove l’attività dell’educatore “modifica” la realtà di cui lui o lei è parte, che a sua volta retroagisce sul filosofo — un processo che si caratterizza come una auto-critica continua”. È un processo basato sul discorso e la conversazione »⁶, che ha come fine ultimo la trasformazione della realtà in cui il filosofo e la massa vivono.

Da queste premesse così radicalmente diverse sul ruolo della filosofia e degli intellettuali, non poteva che derivare un’interpretazione altrettanto divergente dell’opera di Machiavelli. Per Croce, Machiavelli rappresenta

² A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, cit. pag. 1222.

³ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pag. 1224.

⁴ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pag. 1224.

⁵ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pag. 1212.

⁶ B. FONTANA, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1993, cit. pag. 107.

l'inventore della moderna scienza della politica, colui cioè che riconosce l'autonomia della politica come sfera che regola il « bellum omnium contra omnes », come strumento tecnico di regolamentazione moralmente neutrale dei conflitti. Per Gramsci invece Machiavelli rappresenta il primo filosofo democratico della storia italiana, i cui intellettuali per Gramsci hanno sempre oscillato tra un cosmopolitismo indifferente allo spirito nazional-popolare e un campanilismo incurante anch'esso dell'identità nazionale. Per Croce, Machiavelli opera la separazione tra etica (in cui si conserva il momento universalistico) e politica (il regno del particolare), sintesi tra i due momenti che Croce risolveva nel regno del pensiero. Per Gramsci invece Machiavelli è tutt'altro che uno scrittore privo di una visione normativa, è anzi portatore di una visione morale e politica radicalmente diversa da quella che aveva sotto gli occhi. Machiavelli è il primo filosofo democratico perché « nella conclusione (del *Principe*) il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo "genericamente inteso", ma con il popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza e espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro "logico" non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato immediato »⁷. Il filosofo democratico si identifica con il popolo e fa dell'attività di trasformazione della realtà una pratica sociale e collettiva.

Un altro luogo concettuale attraverso il quale Fontana focalizza il rapporto tra Machiavelli e Gramsci è rappresentato dal concetto gramsciano di nazional-popolare. Machiavelli viene presentato da Gramsci come il primo filosofo democratico in quanto capace di dare espressione e di rielaborare in uno scambio continuo con il popolo quei sentimenti e bisogni che di questo sono propri, e che emergono dalla sua storia e dalla sua biografia collettiva. Machiavelli era l'antitesi dell'intellettuale cosmopolita tipico della storia italiana⁸. Per Gramsci in Italia c'era stato alle volte un sentimento nazionale, ma non uno nazional-popolare, c'era stato cioè un « sentimento puramente soggettivo, non legato a realtà, a fattori, a istituzioni oggettive. E perciò ancora un sentimento da "intellettuali", che sentono la continuità della loro categoria e della loro storia ». Gli intellettuali in Italia « non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è d'origine popolana, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi, ma, nei confronti del popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta »⁹.

Qualche anno fa Marcello Veneziani scriveva che « il nazional-popolare di Gramsci non si richiama alle identità originarie e reali del popolo, né all'eredità storica e civile di una nazione e al suo patrimonio d'idee, tradizioni e fatti. Il nazional-popolare non si pone in Gramsci nella linea di

⁷ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pag. 1556.

⁸ B. FONTANA, *op. cit.*, cap. 3, in particolare pagg. 47-49.

⁹ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pag. 769 e pag. 2117.

un radicamento effettivo e profondo del progetto politico nel tessuto della nazione e del popolo a cui si rivolge »¹⁰, fallendo là dove sarebbe invece riuscito Mussolini, ossia nella conquista di un vasto consenso attraverso l'integrazione della "memoria collettiva" della nazione. Veneziani non dice, ma Fontana ci ricorda, che per Gramsci la "memoria collettiva" della nazione, di cui il carattere nazional-popolare della letteratura ad esempio doveva farsi portavoce e il filosofo democratico interprete, non è qualcosa di statico, ma anzi un elemento che va rielaborato dal filosofo democratico in costante dialogo con il popolo in direzione di una "riforma" della "realtà effettuale"¹¹. Per altro, sia detto per inciso, Gramsci aveva intuito perfettamente qual'era il carattere del nazionalismo italiano, che il fascismo avrebbe in buona misura ereditato, e che egli bollava come "sciovinismo culturale", l'unico di cui gli italiani fossero capaci¹².

Ma torniamo all'accostamento tra Gramsci e Machiavelli. Nell'interpretazione che Gramsci dà di Machiavelli, il momento della forza e della violenza (*Il Principe*) servirebbero a trasformare la virtù militare in virtù politica, a trasformare una moltitudine in popolo (*L'Arte della Guerra*), scardinando un contesto sociale che impedisce alla politica di essere la sfera della libertà, la sfera del bene comune, inteso repubblicanamente come vivere civile (*I Discorsi*). Allo stesso modo per Fontana in Gramsci il momento della forza e della violenza (la dittatura del proletariato) sarebbero ingredienti necessari per creare uno spazio pubblico nuovo (centrato sul dialogo libero da coercizioni, sull'egemonia in sostanza) in cui si realizzi il passaggio dalla cura per il particolare (la "fortuna" machiavelliana) al vivere civile (il bene comune), che dà come risultato la concezione gramsciana del potere come sintesi di dominio e di direzione democratica.

Attraverso questa equazione, lungamente preparata dal confronto tra Gramsci e Croce e dall'interpretazione crociana di Machiavelli — equazione che costituisce il centro del libro e la sua parte più originale e interessante — Fontana ci restituisce un'immagine fresca di Gramsci come non solo teorico del filosofo democratico, ma come egli stesso filosofo democratico. Un'immagine fresca ed esente da ogni tensione interna. Un'immagine quanto mai accattivante, a cui vorrei però fare un piccolo contrappunto, che vorrebbe peraltro sottolineare ulteriormente l'attualità e l'interesse del libro di Fontana.

Il contrappunto è costituito da un saggio di M. Walzer, « L'impegno di Antonio Gramsci »¹³, stranamente non citato da Fontana, che dà dell'opera di Gramsci un'interpretazione decisamente più severa. Walzer parte da una domanda secca e precisa: « Gramsci è il precursore segreto, il teorico ridotto al silenzio dell'eurocomunismo (o persino dell'eurosociali-

¹⁰ M. VENEZIANI, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Sugarco, Milano, 1987, cit., pag. 90.

¹¹ B. FONTANA, *op. cit.*, pag. 47.

¹² A. GRAMSCI, *op. cit.*, pagg. 181 e 1201-2.

¹³ M. WALZER, « L'impegno di Antonio Gramsci », in *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1991.

smo)? Oppure fu sempre un fedele leninista, che appoggiava la dittatura del comitato centrale e che probabilmente avrebbe continuato a farlo?... Gramsci non è in realtà un esempio di comunista democratico... intendendo che egli non costituirebbe un regime socialista se non con il consenso della gente? ». La risposta è altrettanto secca: « Secondo me non lo è; la sua visione del ruolo del partito e della posizione assunta dagli intellettuali come lui nella vita politica è così profondamente ambigua, così penosamente irrisolta, che non le si può attribuire un'etichetta così gradevole »¹⁴.

Nel saggio di Walzer l'ambiguità di Gramsci tra distanza e radicamento è più nettamente tematizzata che non in Fontana, quell'ambiguità che ha fatto di Gramsci il luogo vivente delle speranze e delle contraddizioni del comunismo italiano. Un'ambiguità che Walzer scioglie con pochi riguardi per quelle speranze.

Se prendiamo la Sardegna come immagine del « mondo morale » che costituiva il contesto in cui Gramsci era nato, come lo era l'Abruzzo per Silone (il vero modello di critico sociale per Walzer) la tesi di quest'ultimo si chiarisce immediatamente: « ciò che Gramsci pretendeva dagli operai era quello che pensava di aver raggiunto lui stesso. Essi dovevano rompere con la "Sardegna" del senso comune in maniera così radicale come aveva fatto lui con la Sardegna reale in cui era nato e cresciuto. Dovevano arrivare a odiare la loro "schiavitù spirituale" come lui aveva odiato l'arretratezza sarda. In Sardegna, scrisse una volta, aveva conosciuto soltanto "il lato più brutale della vita". La verità è che aveva conosciuto di più: i primi moti di rivolta, la simpatia per gli oppressi, persino la solidarietà... Ma si trattava di un sentimento appena abbozzato, strettamente legato alla versione locale del senso comune... Lo stesso valeva per il senso comune degli operai, anche se talvolta esso favorisce una forma "primitiva di solidarietà" »¹⁵. Una forma primitiva di solidarietà che non basta a fare di Gramsci un filosofo democratico, come sostiene invece Fontana, che non basta a rendere paritario il rapporto tra l'intellettuale e le masse che vuole educare. Un fondamento giacobino irrisolto pregiudicherebbe irrimediabilmente la possibilità di una vera identificazione con donne e uomini subordinati nella struttura della società. L'ambiguità di Gramsci sta nel fatto che egli sapeva di non poter guidare il popolo senza il suo consenso, ma credeva anche che il popolo dovesse sottomettersi alla guida del partito, il moderno Principe, portatore di conoscenze elaborate scientificamente.

Riassumendo, si potrebbe dire che quello che Fontana presenta come il nucleo del pensiero di Gramsci, il concetto di egemonia e di filosofo democratico, è invece per Walzer una sorta di atto mancato. Per Walzer l'intellettuale per essere un vero critico sociale, un critico efficace e non un predicatore nel deserto, deve essere parte della sua comunità, non uno straniero in patria ma un cittadino tra gli altri. Gramsci invece aveva nei confronti dei suoi concittadini — e degli operai — lo stesso atteggiamento

¹⁴ M. WALZER, *op. cit.*, pagg. 109-110.

¹⁵ M. WALZER, *op. cit.*, pag. 125.

di irato distacco che ebbe nei confronti della Sardegna, pur avvertendo l'importanza del legame con la sua gente.

A questo punto si impone però una considerazione ulteriore, che ristabilisca l'equilibrio e renda giustizia non solo a Fontana ma anche a Gramsci. Walzer è forte dell'esperienza democratica statunitense, e non ha avuto per sua buona sorte esperienze come quelle italiane. Il concetto è ben espresso da Nadia Urbinati: « la Sardegna dalla quale Gramsci esiliò non era né l'Atene di Socrate, né la "moderna società democratica come confabulazione di critici" di Walzer. La storia italiana contempla vari casi di dissociazione da ciò che era supposto o imposto come "comune". Come scrisse nel 1933 Carlo Rosselli, la patria — o la comunità — non è la stessa per tutti: dichiarare guerra alla "patria" fascista era un modo per professare la propria devozione a una patria libera e più giusta. In alcune circostanze e in alcuni paesi i rapporti di vicinanza e di lontananza sono spesso rovesciati, e ciò che sembra un segno di distanza ideologica può essere di fatto il segno di una maggiore vicinanza ai valori della comunità »¹⁶. L'errore di prospettiva in questo caso sarebbe insomma di Walzer, e sarebbe dovuto proprio alla distanza dal contesto italiano (e dalla Sardegna) in cui viveva Gramsci. Se questa può essere un'attenuante per Walzer, è chiaro che l'« errore di prospettiva » è ben più grave per Veneziani.

Riassumendo le vicende alterne della fortuna internazionale del pensiero di Gramsci, Hobsbawm notava che l'influenza della moda intellettuale è stata a più riprese determinante, non da ultimo proprio in questi anni novanta, « quando gli appartenenti alla sinistra trasformati in neoliberali non sopportano che si ricordi loro qualunque cosa possa rievocare antichi entusiasmi »¹⁷. Credo che le trasformazioni di cui parla ironicamente Hobsbawm abbiano alle volte la loro buona ragion d'essere nel fatto che la parte migliore del pensiero liberale di questi ultimi anni è sensibilmente diversa dal liberalismo di Hayek o di Popper, e sia un interlocutore da cui anche la sinistra non deve assolutamente prescindere. Ha ragione però il grande storico a sottolineare che Gramsci può ancora essere una fonte d'ispirazione importante per una sinistra vincente. Fontana suggerisce opportunamente che il pensiero di Machiavelli e di Gramsci offre una sponda per una riformulazione, concorrente rispetto a quella dei pensatori liberali, di un concetto di « democrazia dei cittadini » in cui questi ultimi possano riconoscersi reciprocamente come persone realmente libere ed eguali, su delle basi teoriche anti-essenzialistiche e postmetafisiche¹⁸.

Mi limito a ricordare in conclusione alcuni dei temi che mi sembrano maggiormente passibili di sviluppo, temi che nel libro di Fontana trovavano tutti uno spazio centrale, e che potrebbero averne uno forse anche mag-

¹⁶ N. URBINATI, « Lealtà e dissenso: la democrazia pluralista di M. Walzer », in « Teoria Politica », n. 2, 1993, cit., pag. 120.

¹⁷ E. HOBSBAWM, *op. cit.*, pag. V.

¹⁸ Il carattere anti-essenzialistico del pensiero di Gramsci è ben sottolineato da Benedetto Fontana nel saggio « The concept of nature in Gramsci », testo presentato durante una conferenza.

giore nel contesto italiano: l'analisi del concetto di nazional-popolare, alla luce del rinato interesse per la nostra identità nazionale; il rapporto tra Gramsci e Machiavelli, ossia tra un pensiero schiettamente di sinistra e la tradizione del repubblicanesimo classico, che tenta anch'essa negli ultimi tempi faticosamente di far sentire le sue buone ragioni; la figura del critico sociale e le basi normative della critica, stretti tra radicamento e trascendimento dei contesti.

MASSIMO ROSATI

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, Edtlori 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 Rosenberg & Sellier Editori in Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino, specificando la causa del versamento « Religioni e Società ».

Lettera da Berlino

Il cuore antico — duecentesco — di Berlino è doppio (*Coelln + Berlin*) ed è orientale (fino a sei anni fa, oltre al Muro). Oggi, la *Spreinsel* (l'isola di *Coelln* sul fiume *Spree*, detta anche *Museumsinsel*), raccoglie i musei più prestigiosi della città, tra i quali spicca quello di Pergamo. L'antica Berlino è invece rappresentata dal *Rathaus* (il Palazzo Comunale, detto anche Palazzo Rosso) e dalla *Nikolaikirche* (la più antica Chiesa di Berlino)... anche se si tratta di ricostruzioni del dopoguerra.

Il limite orientale di questo doppio nucleo è segnato dalla *Fernsehturm* — l'alta torre della TV, eretta del regime « socialista » nel 1969 — anche denominata, con tipico umore berlinese, *Teleasparago*. Sorge, questa Torre, sulla *Alexanderplatz* (« *Alex* »), la piazza che costituiva il centro della capitale della Repubblica Democratica Tedesca (la defunta *DDR*). Il limite occidentale, invece, potrebbe essere costituito dal *Brandenburger Tor*, i settecenteschi propilei — con tanto di vittoria alata e quadriga — che davano accesso al famoso viale *Unter den Linden*. Il *Brandenburger Tor* è stato per trent'anni una barriera praticamente invalicabile tra Berlino Est e Berlino Ovest ed è anch'esso, beninteso, una ricostruzione del dopoguerra.

Se poi scegliamo il grande complesso ospedaliero della *Charité* come limite Nord, e, come limite Sud, il rudere della *Anhalter Bhf* (la Stazione ferroviaria dove arrivò all'inizio del 1939 l'infelice Presidente della Repubblica Ceca *Hacha*, costretto a consegnare il suo Paese a Hitler), abbiamo definito il quadrilatero di circa 6 o 7 kmq che ci interessa. Si tratta essenzialmente, anche se non esclusivamente, di una città — Berlino-Est — da riscoprire. Magari a piedi, anche se passeggiare per Berlino-Est non è attualmente cosa piacevole, per via dei numerosi cantieri di ricostruzione in corso. Inizieremo il nostro giro di ricognizione dalle Ambasciate. Non da quelle che sono sopravvissute alle distruzioni della seconda guerra mondiale (come l'Ambasciata d'Italia — attualmente Consolato — nella zona del *Tiergarten*) ma dalle tre Ambasciate di Francia, d'America e d'Inghilterra. Oggigiorno non resta nulla di queste storiche Ambasciate, che fino a poco più di cinquant'anni orsono si affacciavano sulla *Pariser Platz*. In compenso, enormi transenne e il pulsare di potenti macchine edilizie, indicano che si lavora attivamente alla ricostruzione delle antiche sedi di queste rappresentanze diplomatiche.

Tra qualche anno, infatti, con il trasferimento della capitale della Repubblica Federale, da Bonn a Berlino (1998 a 2000), tutte le ambasciate

riapriranno i loro battenti nella capitale prussiana. Nel frattempo, la *Pariser Platz* — appena oltre il *Brandenburger Tor*, all'inizio della *Unter den Linden* — è invasa da mercanti ambulanti — polacchi, indiani, turchi... — che svendono materiale militare dell'ex Esercito Rosso (medaglie, casacche, berretti, binocoli, ecc.) e « pezzi » della ex DDR (sempre molto di moda, sono i frammenti « autentici » del Muro).

Oltre alle tre ambasciate, risorgeranno sulla *Pariser Platz* anche lo storico *Hotel Adlon*, la *Akademie der Kuenste* (già Palazzo von *Arnim*) e la casa del pittore *Max Liebermann*.

L'*Auswaertiges Amt* (il Ministero degli Affari Esteri) — dove imperava, all'epoca del Terzo Reich, il borioso von Ribbentrop — era ad un tiro di schioppo dalle tre ambasciate, lungo la vicina *Wilhelmstrasse*. Anche l'*Auswaertiges Amt* risorgerà a Berlino, ma non nella sua antica sede (peraltro distrutta). Avrà un suo nuovo palazzo sulla *Spree*, laddove un tempo era la *Reichsbank* (la banca centrale) e poi fu per trent'anni la sede del Comitato Centrale della SED (il partito « socialista » della DDR).

La costruzione del nuovo *Auswaertiges Amt* fa parte della grossa ristrutturazione di Berlino che, come accennato, deve poter accogliere entro la fine del secolo il Parlamento e il Governo del *Bund* (la Federazione). I finanziamenti connessi con il trasferimento della capitale federale da Bonn, sono impressionanti. E così che il Land di Berlino ha ricevuto, nel 1994, un finanziamento di 1,3 miliardi di DM dal Governo federale, per la trasformazione della città in Capitale (Bonn, rimasta orfana, riceverà 2,8 miliardi di DM per investimenti vari).

Anche il *Reichstag* — incendiato in condizioni non del tutto chiarite nel 1933; più recentemente impacchettato da Christo e da Jeanne-Claude nell'estate del 1995 — è in ristrutturazione, in vista di accogliere il Parlamento federale (architetto: l'inglese Sir N. Foster; costo: 600 milioni di DM). È, il *Reichstag*, sulla cosiddetta *Spreebogen* (l'ansa della *Spree*), proprio sul « confine » della guerra fredda. Ed infatti, attraversato il fiume, troviamo un buon tratto di Muro ancora in piedi. Mani pietose vi hanno indicato, anno per anno, il numero delle vittime causate da questa traumatica divisione della città in due. Sarebbero 588 i fuggiaschi uccisi dalle guardie della DDR; cui dovrebbero aggiungersi 11 persone affogate nella *Spree* e 25 guardie « popolari » di frontiera che tentarono — invano — di passare in Occidente.

Un altro quartiere in ristrutturazione è la già accennata *Spreeinsel*. Se infatti il Nord dell'isola è e continuerà ad essere occupato dai Musei — con una nuova sistemazione proposta dall'architetto italiano Giorgio Grassi — il centro dell'isola stessa era stato trasformato dalla DDR in quartiere governativo. Fatto saltare nel 1951 il vecchio *Stadtschloss* (residenza degli Hohenzollern per quasi 5 secoli), era stata creata la *Marx-Engels-Platz*. Su questa, sorsero il *Palast der Republik* (enorme edificio in marmo bianco e vetri neri) — detto dal popolo Palazzo Prozzi (da « portzig »: ostentato, vistoso), lo *Stadtsratsgebäude* (Consiglio di Stato) e l'*Aussenministerium* (una specie di Farnesina, attualmente in corso di demolizione). Al posto di quest'ultimo, risorgerà la *Bauakademie* (eretta negli anni 1832-6,

questa fu la prima costruzione civile di Prussia in mattoni rossi). Fu questa una delle belle realizzazioni dell'architetto della Berlino classicheggiante, Karl Friedrich Schinkel (1781-1841).

I piani per la sistemazione del centro dell'isola non sono del tutto definiti; resta per esempio incerto se si ricostruirà o meno il Castello-Residenza. Resterà invece al suo posto il pomposo Dom (la Cattedrale), costruito in stile vagamente italianeggiante un secolo fa, con l'attiguo Lustgarten (oggi semplice piazzale con striminziti alberelli). Nel sottosuolo della Cattedrale riposa il *Grosse Kurfuerst*, il Gran Principe-Elettore *Friedrich Wilhelm* (1640-1688). Per saperne di più sulla storia della Prussia e della Germania, conviene ritornare sulla *Unter den Linden*, dove proprio all'inizio, sulla riva della *Spree*, è la *Zeughaus* (l'Arsenale). Qui è alloggiato — in attesa di poter occupare la sua nuova sede costruita dall'architetto italiano Aldo Rossi — il *Deutsche Historische Museum*. La settecentesca *Zeughaus* fa parte delle belle architetture della *Unter den Linden*, assieme alla *Deutsche Staatsoper*, alla *Deutsche Staatsbibliothek*, alla *Humboldt Universitaet*, alla *Neue Wache*. Quest'ultima, per cent'anni la « Guardia del Re », poi sede del Milite Ignoto e quindi Memoriale alle vittime del fascismo e del militarismo, è una delle belle opere dello *Schinkel*. Influenzato dall'Italia, dove visse negli anni 1803-1805, lo *Schinkel* operò a *Postdam* (la *Nikolai-kirche*) e a Berlino (tra l'altro la *Schauspielhaus*, l'*Alte Museum*, e, per l'appunto, la *Neue Wache*). Oggi, dietro una facciata a tempietto dorico, la *Neue Wache* contiene una iscrizione che onora le vittime della guerra, del Terzo Reich e del regime totalitario. Al centro dell'edificio, sotto la luce discreta che arriva da una sfinestratura nella volta, è una versione ingrandita della espressiva statua del 1937 « madre con figlio morto » di *Kaethe Kollwitz*. Quando ci rechiamo a vedere l'originale di questa statua — esposta alla grande retrospettiva « Berlino-Mosca 1900-1950 » che si tiene nel *Martin Gropius Bau* — ci troviamo al centro delle memorie del terrore nazista degli anni 1934-1945. È qui, infatti, sulla *Prinz Albrechtstrasse* (oggi la *Niederkirchnerstrasse*, incassata tra due tratti del Muro), che sorgevano l'*Hotel Prinz Albrecht* (sede della *Reichsfuehrung der SS*, con a capo Himmler), la sede della *Geheime Staatspolizei* (la *Gestapo* di Mueller), il Palazzo del *Prinz Albrecht* — già ristrutturato nel 1830-2 da *Schinkel*, all'epoca sede del *Sicherheitsdienst der SS* (la SD di Heydrich e poi Kaltenbrunner) — nonché la sede del *Reichssicherheitshauptamt* (la RSHA). Per nostra fortuna non rimane molto di questi luoghi infami, se non qualche tetra cella di « interrogazione » (*Hausgefuegniss der Gestapo*). Per questa celle passarono tanti patrioti, anche tedeschi, come nel 1944 quell'*Ulrich von Hassel* che era stato Ambasciatore a Roma dal 1919 al 1921, poi di nuovo dal 1932 al 1938.

Rimane invece quasi intatto il *Reichsluftfahrtministerium* del Terzo Reich (già regno di Goering), in seguito adottato dalla DDR come *Haus der Ministerien*. In quest'ultimo enorme complesso, lungo la *Wilhelmstrasse* (tra la *Prinz Albrecht* e la *Leipzigerstrasse*), è attualmente un Ufficio federale della Riunificazione con compiti speciali (*Sonderaufgaben*, dizione sfortunata, ché tanto assona con la tristemente famosa *Sonderbehan-*

dlung). In futuro, il complesso è destinato al Ministero delle Finanze.

Ancora qualche passo lungo la *Wilhelmstrasse*, ed eccoci alla *Vossstrasse*. Sulla destra, la *Wilhelmsplatz*, occupata da un edificio cubico, moderno: l'Ambasciata della Repubblica Ceca. Qui era il famoso *Hotel Kaiserhof* dove Hitler e soci tenevano il loro quartier generale alla vigilia della *Machtergreifung* (la presa del potere, all'inizio del 1933). Successivamente, nonostante i lavori di adattamento del 1934, il Palazzo *Borsig* (*Kanzlei des Fuehrers*) e il Palazzo *Radziwill* (*Reichskanzler Palais*) essendo stati giudicati insufficienti alle esigenze del nuovo regime, Albert Speer fu incaricato nel 1938 di costruire una nuova Cancelleria. La modernissima sede della *Reichskanzlei*, terminata a tempo di record in un anno, si estese praticamente lungo tutto il tratto della *Vossstrasse* compreso tra la *Wilhelmstrasse* e la *Hermann Goeringstrasse* (già *Koenigraetzerstrasse* e, oggi, *Ebertstrasse*). La *Neue Reichskanzlei* fu inaugurata con il ricevimento per il corpo diplomatico in occasione degli auguri al Fuehrer per il nuovo anno 1939. Gli Ambasciatori accreditati a Berlino poterono così ammirare la *Ehrenhof*, la *Vorhalle*, la *Mosaiksaal*, la *Runder Saal*, la *Marmogalerie* (lunga ben 150 metri), la *Empfangsaal*... forse qualche ardita Eccellenza riuscì anche a dare un'occhiata alla *Reichskabinettsaal*, alla *Arbeitszimmer des Fuehrers* o alla *Speisesaal*. Certo videro le statue « ariane » di Arno Breker, e si affacciarono sul grosso giardino interno (dove sorgerà poi il famoso Bunker).

Di fronte all'ingresso della *Neue Reichskanzlei*, sulla *Wilhelmstrasse*, completavano la *Wilhelmsplatz* il *Reichspropagandaministerium* e la *Reichskulturkammer* (regni di Goebbels).

Nulla rimane, oggi, di questi inquietanti edifici. Sul luogo stesso della *Reichskanzlei*, sorgono invece edifici residenziali, destinati in futuro ad esser sede delle rappresentanze dei *Bundeslaender*. C'è da chiedersi quale sarà lo sfortunato *Land* che capiterà sul luogo dove era lo studio del Fuehrer.

Ma fuggiamo da questi luoghi torbidi, usciamo dal quadrilatero della Berlino del *Dritte Reich*.

Berlino è dopotutto una vastissima metropoli. Con i suoi 880 chilometri quadrati — dei quali oltre la metà sono spazi verdi o acque — Berlino è la terza città d'Europa, dopo Londra e San Pietroburgo. E, come abbiamo visto, sede di importanti musei, gallerie e monumenti. Conta tre Università (*Freie, Technische e Humboldt*) e vari istituti di ricerca (*Bessy, MDC, DIW, WZB*, ecc.). Ci sono teatri famosi, c'è musica prestigiosa, ci sono opere, cabaret, caffè, ristoranti, vita notturna, sport (la vela, ad esempio).

Quanto a noi, andremo a *Moabit*, dalle parti del *Westhafen* (il porto fluviale occidentale della città). Qui, alla *Huttenstrasse*, dietro grandi alberi, è il prototipo dell'architettura industriale moderna, in vetro, metallo e cemento. Trattasi del salone di montaggio della fabbrica di turbine della *AEG*, eretto nel 1909 da *P. Behrens*. Siamo sul luogo di nascita del « funzionalismo », concetto ripreso e sviluppato dall'allievo del *Behrens*, *Walter Gropius* (un pronipote del Martin Gropius). *W. Gropius* nacque a Berlino nel 1883, diresse la *Bauhaus* prima a *Weimar* poi a *Dessau*, tra il 1919 e il 1928, emigrò a Londra nel 1935, si trasferì a *Harvard* nel 1937, e morì

a *Boston* nel 1969. Anche la biografia di *L. Mies van der Rohe* (anche lui allievo di *Behrens*) è simile: nato ad Aquisgrana nel 1886, trasferitosi a Berlino nel 1912, diresse la *Bauhaus* a *Dessau* e a Berlino (1930-1933), emigrò a *Chicago* nel 1938 ed ivi morì nel 1969.

Fu così che la tecnologia e l'arte della *Bauhaus* — la prestigiosa scuola fu chiusa dai nazisti nel 1933 — emigrò dall'Europa all'America. Ma la storia di quella bella avventura è ancor oggi presente al *Tiergarten* di Berlino. Non solo nella *Nationalgalerie* — una delle ultime opere di *Mies van der Rohe* — ma anche nel *Bauhausarchiv* (opera tarda del *Gropius*). Qui sono conservati i modelli, gli strumenti, le suppellettili, i disegni, i progetti, gli acquarelli creati da *W. Gropius*, *H. Meyer*, *L. Mies van der Rohe*, *M. Breuer*, *L. Hilberseimer*, *H. Bayer*, *L. Feininger*, *J. Itten*, *W. Kandinsky*, *P. Klee*, *L. Moholy-Nagy*, *G. Muche*, *O. Schlemmer* e tanti altri artisti, architetti, maestri e artigiani. Una selva di nomi e una messe di oggetti d'arte che ci portano molto lontano dal fosco passato-recente della Germania e ci parlano della vera cultura tedesca, sotto il cielo di un'altra, più limpida Berlino.

MANFREDO MACIOTI

Documentazione e Ricerche

Stereotipi e pregiudizi contro gli immigrati nella Germania riunificata

Stereotipi e pregiudizi contro gli immigranti nella Germania riunificata vanno visti all'interno di una tradizione più che centenaria di vasto uso di manodopera straniera. Max Weber (1972) ha affermato che il sentimento di appartenenza ad una determinata etnia e gli stereotipi e i pregiudizi che l'accompagnano non sono fatti « naturali » o « culturali », ma il risultato di una costruzione sociale. È interessante vedere come essi si sono evoluti dalla fondazione dell'impero prussiano nel 1870, passando per vicende solo recentemente fatte segno di studi sistematici (Herbert, 1986) come quelle del lavoro forzato degli stranieri (*Zwangsarbeiter*) nella prima guerra mondiale, quello del lavoro forzato prima e durante la seconda guerra mondiale, che ha coinvolto, dal 1937 al 1945, 8 milioni di lavoratori stranieri, fino a giungere nel dopoguerra all'impiego su larga scala dei cosiddetti lavoratori ospiti (*Gastarbeiter*).

L'immigrazione ha un'importanza centrale per lo sviluppo dell'economia, per il tipo di struttura dell'occupazione e per l'identità del *we-group*.

Essa è accompagnata da stereotipi e pregiudizi ricorrenti che si possono ricondurre tutti al dogma fondatore dell'identità del *we-group*. La nazione tedesca, risultato della tarda unificazione di una miriade di staterelli sotto l'egemonia prussiana, si autodefinisce come uno spazio monoetnico, abitato da un popolo omogeneo per origini e per provenienza. Carl Schmitt ha portato questo assunto alle sue conseguenze estreme, affermando che la sostanza dell'eguaglianza democratica si basa sull'omogeneità nazionale e che la chiave della pace interna consiste nel disprezzo e nel rigetto degli altri (*Andersgearteten*). La forza politica di una democrazia si manifesta a suo parere nel fatto che essa « sappia liquidare e tenere lontano l'altro, il non-eguale, colui che minaccia l'omogeneità » (Carl Schmitt, 1928, p. 231).

Lo stereotipo principale è quello che vede lo straniero come « non cittadino », la cui presenza è transitoria e tollerabile solo se funzionale al benessere tedesco, egli non ha alcun legittimo accesso a processi decisionali e ad un'integrazione con pari diritti. Questa idea è insita nella denominazione stessa dei lavoratori chiamati *Fremdarbeiter*-lavoratori estranei/stranieri e dal 1960/65 in poi *Gastarbeiter* o lavoratori ospiti, termine ambiguo che sottolinea lo stato di esclusione permanente da processi di partecipazione sociale, dovuto allo status di ospite provvisorio, di « non cittadino »...

Si creano gli stereotipi complementari del tedesco diligente, responsabile, competente e dello straniero pigro, privo di un'etica del lavoro e non

qualificato. La possibilità di diversificare la struttura sociale verso il basso, favorendo la qualificazione della manodopera tedesca e dando loro posizioni di responsabilità e di controllo nei confronti di una vasta fascia di lavoratori stranieri non qualificati alimenta questo stereotipo, che spesso ha la funzione di profezia che si autoadempie.

Gli stereotipi contribuiscono anche alla stabilizzazione della identità, tramite la costruzione di una superiorità e la proiezione sugli stranieri di conflitti sociali interni. Molto prima del nazismo è diffuso lo stereotipo dello straniero come appartenente ad una cultura inferiore, come potenziale portatore di tendenze disgreganti, come minaccia alla purezza della cultura e della razza. Già allora si differenziano gli stranieri in base a supposte gerarchie culturali, che stigmatizzano polacchi e russi e contribuiscono a discriminare anche persone in possesso della nazionalità tedesca come i cosiddetti *Ruhrpolen*. Si prepara il passaggio nel periodo nazista ad una concezione dello straniero materia prima o comunque appartenente ad una razza lavoratrice, serva degli *Herrenmenschen*, che fonda l'impiego sotto la luce del sole di più di 8 milioni di lavoratori forzati (*Zwangsarbeiter*).

Per capire la situazione attuale è importante delineare un breve quadro dell'immigrazione nella BRD e nella DDR prima della riunificazione. In sintesi la presenza degli stranieri è un fenomeno marginale nella Rep. Democratica, dove questi rappresentano l'1% dei residenti su 16,9 milioni di abitanti. La Rep. Fed. invece è accompagnata da forti fenomeni migratori che vedono nell'immediato dopoguerra un'immigrazione « tedesca » ammontante a più di otto milioni di persone provenienti da tutte le parti dell'ex-Reich. Dal '55 si accompagna ad essa l'afflusso di lavoratori stranieri, *Gastarbeiter*, ingaggiati in Europa tramite accordi ufficiali che già nel '73 raggiungono i due milioni e mezzo di unità e aumentano nonostante il blocco delle assunzioni (l'*Anwerbestopp*) nel 1973, che li doveva motivare al ritorno nei propri paesi e raggiungono alla fine degli anni '70 la quota di tre milioni e mezzo, grazie all'afflusso dei loro famigliari nella RFT. Nel frattempo ci si trova alla presenza di una seconda e terza generazione di residenti stranieri « ospiti », nati e cresciuti in Germania. Fino al 1970 il gruppo nazionale più consistente è rappresentato dagli italiani, dall'80 in poi dai turchi. In questi primi trent'anni di immigrazione prevalentemente europea si sono poste le basi per una etnicizzazione dei rapporti sociali. (Jaschke, 1994). Gli stranieri residenti vengono ancora visti come ospiti, che hanno il dovere di assimilarsi ad usi e costumi tedeschi e non possono godere del diritto di voto. Nel periodo precedente gli anni ottanta è molto diffuso un atteggiamento di ostilità nei confronti degli stranieri, chiamato per questo *Ausländerfeindlichkeit*, in cui si nota una particolare animosità contro i turchi, visti come popolo non integrabile, che approfitta del benessere tedesco senza mostrare alcuna volontà di assimilazione.

Negli anni '80 e fino alla riunificazione si nota un cambiamento di fondo. In questi anni si intensifica l'arrivo di profughi da tutte le parti del mondo, in gran parte persone che cercano di sfuggire a situazioni di miseria e fame. Per legge essi vengono accolti nell'attesa che venga appurato il loro diritto all'asilo politico. Vengono convogliati in luoghi di raccol-

ta, le cosiddette *Asylantenwohnheime*, che si trovano spesso in piccoli paesi, a volte mai coinvolti fino allora da fenomeni migratori, dove i rifugiati vivono mantenuti dal governo con l'esplicita proibizione di svolgere attività retribuite. In questi anni l'ostilità nei confronti degli stranieri si ridefinisce in un atteggiamento di ostilità nell'ambito dell'alterità.

Si parla di *Fremdenfeindlichkeit*, di ostilità nei riguardi di tutto ciò che è altro, estraneo (*das Fremde*) e minaccia il benessere e l'integrità tedesca.

Nonostante a livello governativo ostilità e violenza vengano stigmatizzate e marginalizzate come comportamenti di estrema destra (*Rechtsextremismus*) esse si diffondono tra la popolazione e tra i giovani.

Ai vecchi stereotipi e pregiudizi si aggiungono argomentazioni nuove, al cui centro c'è il concetto della differenza tra le culture e il diritto inalienabile di ogni popolo alla conservazione della propria. Con cultura si intende spesso solo l'appartenenza ad una etnia e ad una nazione.

Tutti coloro che non ne fanno parte vengono riassunti in una comune categoria di alterità. Il discorso culturale porta a fondare il diritto alla lotta contro quelle altre culture, che minacciano di corrompere l'integrità della propria, a creare gerarchie tra culture « compatibili » e « integrabili » e altre percepite come totalmente estranee. La cultura non viene vista come fenomeno storico in continua trasformazione, ma come costruito immutabile di natura, che definisce deterministicamente le persone che ne fanno parte. Spesso questo nuovo discorso sull'alterità si esprime con argomentazioni apparentemente rispettose: « Non ho nulla contro gli stranieri », « Trovo il multiculturalismo importante, ma... ». Esse confermano il detto di Simmel che lo straniero contro cui si rivolge lo stereotipo ostile è colui che « oggi viene e domani resta » (Simmel G., 1987).

Due studi, entrambi compiuti nella BRD negli anni ottanta, hanno fatto il punto sulla novità e l'importanza dei pregiudizi nei confronti degli stranieri, sulla loro diffusione nella società civile, nonché sulla funzione che possono assolvere presso i giovani nella interpretazione di conflitti sociali e nella costruzione dell'identità personale.

Il primo, noto come *Sinus Studie* (1981) descrive in due scale di atteggiamenti, quelli di estrema destra (*Rechtsextremismus-Skala-Res*) e quelli autoritari (*Autoritäre Einstellungs-Skala-Aes*) gli stereotipi che li contrassegnano.

Gli stereotipi di estrema destra sono informati da paure latenti di non adempiere alle aspettative della società federale, che si trasformano in aggressività contro le minoranze e gli esclusi, i quali assumono il ruolo di capri espiatori. A questo si accompagna l'aspirazione ad uno stato nazionale senza pluralismo, informato ad una rigida gerarchia di valori, in cui dominano popolo, patria e famiglia. È viva la convinzione che i fini di cui sopra non possano essere raggiunti senza che il « vero » tedesco assuma il ruolo di martire e combatta i nemici della Germania. Complementare è l'idea di una Germanicità che deve essere mantenuta pura da mescolanze con altri popoli. Il 13% dei votanti si riconosce nel 1981 in questi valori.

La scala degli atteggiamenti autoritari tiene presente che larghe fasce della popolazione respingono valori come militarismo, culto del Führer

e antisemitismo, ma non sono per questo meno sensibili ad atteggiamenti ed opinioni discriminanti nei confronti degli stranieri. Gli autori non si informano alla famosa *F-Skala* di Adorno (1973), ma la ridefiniscono, tenendo presente i cambiamenti avvenuti.

La scala documenta « sentimenti diffusi di minaccia, di mancanza di orientamento e di impotenza (...) un pessimismo culturale che assume tratti antipluralistici e antidemocratici (*Sinus Studie*, 1982, p. 93). Al centro c'è la nostalgia di un'identità nazionale, che diventi baluardo contro conflitti e problemi sociali. Questo potenziale autoritario coinvolge il 37% dei votanti.

Alla *Sinus Studie* va il merito di aver messo in rilievo il ruolo di ponte tra posizioni dichiaratamente di estrema destra e posizioni autoritarie latenti, svolto dalla *Fremdenfeindlichkeit*, dalla ostilità nei confronti degli stranieri.

Un altro studio importante è la *Bielefelder Rechtsextremismus-Studie* di Heitmeyer (1992), uno studio longitudinale dal 1985 al 1990 su giovani di Bielefeld in età dai 17 ai 21 anni, che dopo aver assolto l'obbligo scolastico e di formazione professionale si trovano di fronte ai problemi dell'inserimento nel mondo del lavoro e della definizione di una propria identità sociale. Si parte dall'assunto che l'estremismo di destra non debba essere identificato con l'iscrizione o la militanza ad un gruppo di destra e lo si ridefinisce operazionalmente come ideologia della diseguaglianza e accettazione della violenza. L'ideologia della diseguaglianza si basa sullo stereotipo di una naturale inferiorità degli « altri », basata su differenze di valore tra nazioni, su differenze eugenetiche, su gerarchie naturali tra i popoli e sul diritto del più forte. Esso porta ad auspicare o realizzare processi di discriminazione sociale, culturale, legale ed economica nei confronti degli « altri ». Lo stereotipo motiva l'alterità con argomentazioni diverse, che sono frammenti di più complesse teorie discriminanti, usati come pezzi intercambiabili, che fondano la inferiorità dei diversi « altri ». Al centro dell'analisi ci sono giovani dalle biografie comuni e il ruolo che svolge in esse l'ideologia della diseguaglianza nell'offrire un quadro di riferimento e soluzione per problemi e conflitti, con cui i giovani vengono confrontati a scuola, nella ricerca del lavoro, nella definizione della propria identità sessuale e sociale. (Heitmeyer, 1992). La socializzazione dei giovani viene vista nell'ambito di processi di disgregazione sociale, che vedono la perdita di significato di forme di orientamento e solidarietà sociale — come famiglia, vicini, chiese, partiti — che li porta a cadere « in surrogati di identità collettive ». La costruzione dell'altro nelle categorie dell'alterità è importante nella sua mancanza di specificità, perché permette di tener dietro alle fluttuazioni nella presenza degli oggetti del pregiudizio. Nel corso della ricerca sono via via i profughi, ma anche *Aussiedler* e *Übersiedler*, cioè gli immigrati tedeschi dall'est appartenenti alla propria etnia che vengono visti come « altri ». Al centro sta lo stereotipo dell'omogeneità e purezza dei tedeschi, unica garante per il mantenimento della loro cultura e baluardo contro la minaccia della fine del benessere, attaccato da ogni tipo di invasori.

Di pari passo con la costruzione dell'« altro » c'è una produzione di

stereotipi che reinterpretano il passato. Si salva il nazismo come ideologia sociale, condannandone come limite la persecuzione degli ebrei e la guerra. Se ne relativizzano i crimini, mettendone in dubbio l'entità o confrontandoli con crimini commessi ad esempio dai russi. Comune è lo stereotipo che non vede continuità tra la biografia personale e la storia. Questa viene relegata in un passato inattuabile tramite ragionamenti del tipo: « Io non posso sapere che cosa ha fatto mio nonno ».

Gli stereotipi del presente si nutrono, però, di elementi del passato in una continuità ininterrotta.

Un breve articolo sulle barzellette sui turchi (Albrecht, 1983) mostra come la loro pubblicazione sia ancora tabù, persino su riviste di destra. L'espressione orale però non conosce reticenze e si sbizzarrisce sul tema che il turco migliore è quello morto, nominando Auschwitz e la morte per cremazione, cosa che acquista ora con gli incendi dolosi una sua macabra attualità.

L'analisi dei pregiudizi nei confronti degli stranieri della DDR prima della riunificazione è agli inizi. Pregiudizi e stereotipi vengono banditi dalla storia ufficiale, che è improntata ai valori dell'antifascismo e dell'internazionalismo. In questi anni sono stati pubblicati i risultati di uno studio (Intervallstudie) condotto dal *Zentrales Institut für Jugendforschung Leipzig* negli anni 1964, 1968, 1978, 1988 sugli atteggiamenti ed opinioni nei confronti delle altre nazioni. Mentre fino agli anni '70 le risposte sono conformi all'ideologia dominante, nell'80 si nota un cambio di mentalità e un atteggiamento di protesta. In cima alle simpatie ci sono gli americani, i francesi e i cittadini della BRD, in fondo russi, polacchi e vietnamiti. (Friedrich, W.u. Griese H., 1991). In studi compiuti in questi ultimi anni si sta ricostruendo la storia della nascita dei gruppi *skinheads* nella DDR dal 1983 in poi. La subcultura di destra si articola come protesta contro lo stato comunista, è dominata dal rifiuto di tutto ciò che è di sinistra e vede una rinascita di temi nazionali come l'abbattimento del muro, la riunificazione dello stato tedesco e la libera circolazione (Korfes G., 1992). Uno studio della polizia criminale sulle attività neofasciste nella DDR del 1989 (*Studie der Kriminalpolizei*, 1989) mostra il valore centrale che rivestono nella loro ideologia nazionalismo e odio verso gli « altri », categoria in cui vengono accomunati stranieri, omosessuali e handicappati.

Come si vede tali fenomeni erano già presenti prima della riunificazione e si sono poi ulteriormente radicalizzati.

Se consideriamo la situazione attuale degli immigrati nella Germania riunificata, essa è caratterizzata da nuove gerarchie interne tra i diversi gruppi autoctoni e gli stranieri (Jahschke, 1994). Dalla riunificazione in poi c'è stato un massiccio fenomeno migratorio interno di tedeschi dall'est all'ovest, che ha raggiunto nei primi due anni il milione di unità. Si tratta di cittadini dei nuovi stati federali che si sottraggono in questo modo ai processi di trasformazione e di declassazione della propria società, di rifugiati dai paesi dell'est, *Volksdeutsche*, cioè appartenenti al popolo tedesco,

che spesso non parlano più la lingua e vengono raccolti all'inizio in cosiddette *Aussiedlerwohnheime*. Entrambi i gruppi sono spesso invisibili ai cittadini della BRD. Seguono in questa gerarchia gli stranieri/*Gastarbeiter* e all'ultimo gradino i profughi provenienti dal Terzo Mondo. Queste gerarchie non sono legate solo al grado di estraneità, ma rispecchiano lo status sul mercato del lavoro e le possibilità d'accesso alle risorse dello stato assistenziale. Nella Germania riunificata è aumentata oggettivamente la disegualianza sociale come dimostra il Rapporto sulla povertà (*Armutsbbericht*) presentato nel 1994 dal sindacato DGB. Ma il diffuso senso di disegualianza non deriva da una oggettiva deprivazione, ma da un diffuso senso di disegualianza di opportunità all'interno di una fascia consistente della popolazione colpita da processi di ristrutturazione a più livelli. I cittadini delle nuove regioni federali ad esempio si sentono i colonizzati e i perdenti dei profondi processi di modernizzazione iniziati dopo la riunificazione.

Dal '90 in poi si è verificata un'esplosione della violenza contro gli stranieri specie nelle nuove regioni federali.

Tenuto presente il rapporto tra popolazione residente e numero di stranieri presenti la probabilità di diventare vittima di aggressioni razziste nella ex-DDR è tredici volte maggiore che nei vecchi stati federali.

Le azioni di violenza compiute nella ex-DDR sono caratterizzate dal fatto che avvengono in gruppi numerosi e in pubblico (vedi Hoyerwerda e Rostock), mentre all'ovest si registrano gruppi con meno di dieci persone o singoli autori (Willems u.a. 1993). I gruppi all'est non sono organizzati, le azioni nascono in maniera spontanea. In esse sono coinvolti gruppi di giovani e giovanissimi. Il 95% hanno al momento dei fatti meno di 25 anni, una gran parte meno di 18.

Essi si sentono esecutori della volontà popolare. Questa idea è suffragata dalla presenza di un pubblico che applaude e incita, come è avvenuto spesso durante attacchi contro *Asylantenwohnheime* (centri profughi). Heinsohn (1993) parla di 3000 *Bystander* che incitano gli estremisti a Rostock.

Questo fatto dimostra anche che non si può parlare solo di fenomeno giovanile viste le grandi simpatie godute presso la popolazione.

Stöss (1989, 1993) ha messo in rilievo che l'estremismo di destra a ovest si orienta invece maggiormente verso forme istituzionalizzate come partiti, associazioni giovanili e si organizza con case editrici, organi di stampa, produzione di video e congressi.

Le vecchie regioni vedono dall'89 in poi l'avanzata del partito dei *Republikaner*, che ha al centro del suo programma la lotta contro i *Fremde* e contro coloro che consegnano i tedeschi nelle loro mani. Se si esamina la struttura sociale dell'elettorato dei *Republikaner* (Klär, 1989, 1) si vede che non raccoglie solo i voti di neonazisti, ma da piccoli borghesi dell'SPD e CDU, che considerano la propria patria minacciata dagli stranieri, da giovani lavoratori autoritari con una visione edonistica della vita, che non si sentono più legati alla tradizione operaia e vedono negli stranieri dei concorrenti invisibili e da persone che vivono dell'assistenza sociale.

Negli ultimi tre gruppi sono fortemente rappresentati ex votanti del

partito socialdemocratico senza un'ideologia di destra, in cui predomina un rifiuto nei confronti degli stranieri motivato culturalmente e la proiezione delle cause di problemi sociali su « altri ». Come si vede il tema stranieri fa da catalizzatore tra fenomeni e fasce di popolazioni diverse. Come dimostra la *Trierer Studie* (Willems, 1993) anche gli autori degli atti di violenza contro gli stranieri non appartengono solo a gruppi neofascisti. A parte una fetta consistente di *Skinheads*, un 20% sono giovani che non appartengono a nessuna organizzazione o gruppo subculturale, che provano un odio diffuso contro stranieri e « altri ». I sociologi di *Trier* identificano quattro tipi: i classici picchiatori con precedenti penali; giovani senza interessi ideologici, che si sentono emarginati e tramite atti di violenza vogliono attirare l'attenzione sulla propria situazione; giovani provenienti da famiglie divise e con grandi problemi e giovani provenienti da famiglie borghesi sia nel ruolo di gregari che in quello di caporioni. Studi recenti (Förster, Friedrich, Müller e Schubarth, 1993) esaminano pensiero e comportamento dei giovani dai 14 ai 18 e dai 19 ai 25 anni nelle nuove regioni federali nel '90 e nel '92.

I giovani sono delusi dei partiti e si definiscono politicamente su un generico asse destra-sinistra. Quelli dai 14 ai 18 anni propendono maggiormente per posizioni di estrema destra.

L'identificazione con stereotipi e pregiudizi è già radicata all'età di 14/15 anni e rimane poi costante. Nelle nuove regioni federali l'odio contro gli stranieri si accompagna alla rinascita di un complesso di stereotipi a carattere nazionalistico che riguardano la grandezza dei tedeschi, la loro attuale superiorità nei confronti di altri popoli e pensieri espansionistici nei confronti dei paesi dell'est. La grandezza della nazione si accompagna al dovere di preservarla da mescolanze con altri popoli e all'idea di non fare figli con gli stranieri. Il tema della grandezza tedesca significa ammirazione nei confronti della potenza economica e del benessere creato dalla Germania, minacciato dagli stranieri.

L'atteggiamento ostile nei loro confronti è diverso a seconda della nazionalità. I più invisibili a tutti sono i polacchi, i turchi e gli zingari. Polacchi e zingari furono anche nel passato al centro di discriminazioni e di stereotipi ostili, il fenomeno nei confronti dei turchi è relativamente nuovo.

Tra i giovani con dichiarate ideologie di destra c'è un costante rifiuto nei confronti delle persone di colore e dei vietnamiti (Förster u.a., 1993, p. 138). Richiesti di motivare le cause della loro ostilità, i giovani hanno indicato nell'ordine la mancanza di abitazioni, la disoccupazione, il fatto che gli stranieri vivano alle spalle dei tedeschi e che abbiano una grande propensione alla violenza e alla criminalità (Förster u.a. 1993, p. 141). Il fenomeno più interessante è comunque il fatto che gli stranieri, pur essendo relativamente pochi, vengono creati come un invasore numeroso e minaccioso.

Ciò va di pari passo con la crescente insoddisfazione nei confronti della riunificazione. A distanza di due anni c'è una diffusa delusione che viene constatata anche nello studio della Fondazione Schell del 1992 (Günther/Keiser, 1992). Pur riscontrando aspetti positivi soprattutto per quanto

riguarda l'offerta delle merci, la libertà di circolazione e al terzo posto la libertà personale, gli intervistati pensano che gli aspetti negativi prevalgono. Al primo posto c'è la disoccupazione, seguono nell'ordine l'aumento della criminalità, il forte rincaro del costo della vita, le difficoltà a scuola e nella formazione professionale in seguito all'uniformazione del sistema educativo della DDR a quello della BRD, la fine della solidarietà sociale. Dall'89 ad oggi si registra un calo costante delle simpatie nei confronti dei tedeschi occidentali, i cosiddetti *Wessis*. In particolare essi vengono accusati di avere spirito di colonizzatori, di declassare la ex-DDR e di uniformare semplicemente i nuovi stati federali ai vecchi, trasformando un'intera società secondo i propri principi e i propri bisogni. Una risposta sembra condensare bene l'animosità « I *Wessis* sono freddi ed arroganti: ci trattano come i turchi » (Förster, 1993, p. 83). Come si vede c'è uno spostamento di motivi che trasforma il risentimento accumulato contro gli invasori fratelli nell'ostilità contro i fantastici invasori stranieri.

Il fenomeno della *Fremdenfeindlichkeit* non risparmia il mondo del lavoro. Al 26° Congresso dei sociologi tedeschi nel '92 Roland Eckert ha parlato di « conflitti motivati etnicamente, la cui fonte è da identificare nella concorrenza presunta o reale del mondo del lavoro » (Eckert, 1993, p. 17). Un recente studio di Freyberg (1994) sugli addetti tedeschi e stranieri della nettezza urbana a Francoforte mette in luce che nei conflitti tra i lavoratori si mischiano e sovrappongono gerarchie e motivazioni etniche. Gli stereotipi usati dai lavoratori tedeschi sono confusi e contraddittori. Il filo conduttore che li attraversa è che essi giustificano e spiegano una situazione di diseguaglianza a loro favore. I colleghi stranieri sono percepiti come intrusi, suscettibili, assenteisti, non in grado di collocarsi in una gerarchia. In base allo stereotipo dello straniero che non ha un'etica del lavoro viene giustificato il fatto che non ricoprano posizioni di coordinamento e di responsabilità.

Lo stereotipo agisce presso gli stranieri come una profezia che si autoadempie. Non sono rare anche espressioni molto aggressive che vedono l'uso della manodopera straniera come quello di un prodotto « usa e getta ».

Molto interessante per mettere in luce le diversità degli stereotipi in diversi strati sociali uno studio fatto anch'esso a Francoforte sull'atteggiamento nei confronti di una società multiculturale di impiegati di banca, pubblicitari e programmatori elettronici (Grimm/Ronneberger, 1994). In generale gli intervistati sono tutti a favore di una società multiculturale, condannano la violenza, che considerano in conformità alla informazione data da stampa e televisione come fomentata da giovani spostati di estrema destra. Si noti che i pubblicitari hanno persino promosso una campagna contro la *Fremdenfeindlichkeit* ai tempi degli incendi dolosi ai centri dei rifugiati. Ciononostante nelle risposte è molto diffuso lo stereotipo degli stranieri come ospiti, il cui numero non deve oltrepassare i limiti della tolleranza, che si devono adeguare alla situazione in quanto « non cittadini » e ospiti provvisori. Il multiculturalismo non viene visto come un processo per cui impegnarsi, ma confuso con vaghe idee cosmopolite. Accanto a questi stereotipi della società multiculturale aperti per lo meno di principio

ad altri popoli, vive indisturbato quello degli stranieri come classe inferiore pericolosa dedita al commercio di droghe e alla criminalità. Nella maggioranza dei casi è presente nelle argomentazioni l'idea che ci sia una differenza tra le culture, in cui fanno capolino anche sfumature di disegualianza e motivazioni a sfondo nazionalistico.

In sintesi gli stereotipi e i pregiudizi contro gli immigrati si sono ridefiniti in una visione di alterità, che ha il vantaggio di adeguarsi alle fluttuazioni degli oggetti del pregiudizio e permette di usare in maniera eclettica un prontuario di stereotipi che motivano l'alterità su basi culturali, eugeniche, di gerarchie tra i popoli, frammenti interscambiabili della costruzione dell'« altro ».

Questo uso eclettico consente ad ognuno di personalizzare la discriminazione. Il diffuso stereotipo della disegualianza tra gli uomini fonda la costruzione dell'alterità. Ad esso si accompagna la rinascita di stereotipi a sfondo nazionalistico, che agiscono come surrogato di mancanti identità e solidarietà collettive.

La grandezza della nazione viene spesso identificata con potenza economica e benessere assaliti e minacciati dall'afflusso e dalla presenza degli stranieri.

Infine si assiste alla diffusione di stereotipi revisionistici che tendono a reinterpretare e relativizzare il passato, non per ricostruire una continuità, ma per fondare un presente in cui vengano legittimati l'uso di stereotipi e una fattiva discriminazione.

MARIA GRAZIA BIANCHI SCHAEFFER

Bibliografia

- ADORNO T.W. (1973), *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main.
- ECKERT R. (1993), *Zur Genese ethnisch begründeter Konflikte. Beitrag auf dem Deutschen Soziologentag*, Düsseldorf, 28.9.-2.10.1992, in: *Rechtsextremismus und Gewalt*, (Hrsg), Friedrich-Naumann-Stiftung, Bonn, p. 17 e sg.
- FÖRSTER P.-FRIEDRICH W.-MÜLLER H.-SCHUBARTH W. (1993), *Jugend Ost. Zwischen Hoffnung und Gewalt*, Opladen.
- T. FREYBERG VON, (1994), *Ausländerfeindlichkeit am Arbeitsplatz. Zur Untersuchung ethnischer Konflikte zwischen deutschen und ausländischen Beschäftigten*, in: *Institut für Sozialforschung* (Hrsg): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*, Frankfurt a.M./New York, pp. 129-166.
- FRIEDRICH W.-GRIESE H. (Hrsg), (1991): *Jugend und Jugendforschung in der DDR*, Opladen.
- GRIMM S.-RONNEBERGER K. (1994): *Welstadt und Nationalstaat. Frankfurter Dienstleistungsangestellte äußern sich zur multikulturellen Gesellschaft*, in: *Institut für Sozialforschung* (Hrsg.): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*, Frankfurt a.M./New Yor, pp. 91-127.
- GÜNTHER C.-KEISER S. (1992), *Was hat die Vereinigung den Jugendlichen gebracht?* in: *Jugend 92*, (Hrsg) Jugendwerk der Deutschen Shell, 3 Vol. Opladen.

- HEINSOHN G. (1993): *Rostocks Gewalt und ihre Erhellung durch die Bystander-Forschung*, in: *Leviathan* 1/1993.
- HEITMEYER W. (1992): *Die Bielefelder Rechtsextremismus-Studie*, Weinheim, München.
- HERBERT U. (1986), *Geschichte der Ausländerfeindlichkeit in Deutschland 1880 bis 1980*, Saisonarbeiter, Zwangarbeiter, Gastarbeiter, Berlin-Bonn.
- KLÄR K.H. u.a. (1989), *Die Wähler der extremen Rechten*, 3 Vol. Bonn.
- KORFES G. (1992): *Zur Entwicklung des Rechtsextremismus in der DDR*, in: *Kriminologisches Journal* 1/1992.
- JASCHKE H.G. (1994): *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit*, Opladen.
- SIMMEL G., (1987), *Der Fremde*, Frankfurt am Main.
- SINUS, (1981): *5 Millionen Deutschen: « Wir sollen wieder einen Führer haben »*, Reinbeck...
- STÖSS R. (1989), *Die extreme Rechte in der Bundesrepublik*, Opladen.
- STÖSS R. (1993), *Determinanten des Rechtsextremismus*, in KLINGEMANN H.D.-ERBRING L.-DIEDERICH N. (Hg.), *Zwischen Wende und Wiedervereinigung. Vergleichende Analysen zur politischen Kultur in West- und Ost Berlin 1990*, Opladen.
- SCHMITT C. (1928), *Verfassungslehre*, München/Leipzig.
- Studie über Erkenntnisse der Kriminalpolizei zu neofaschistischen Aktivitäten in der DDR, (1989): manoscritto non pubblicato.
- WEBER M. (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen (1. ed. 1921).
- WILLEMS H.-WÜRTZ S.-ECKERT R. (1993), *Fremdenfeindliche Gewalt: Eine Analyse von Täterstrukturen und Eskalationsprozesse*, (Hrsg.) vom Bundesministerium für Frauen u. Jugend, Bonn.

Ceto medio e innovazione: considerazioni a margine degli ultimi dati Censis sui nuovi modelli di consumo

I dati riportati nel 27° Rapporto Censis sulla propensione al consumo e al risparmio degli italiani negli anni '90 segnalano un indebolimento crescente della ricchezza familiare essenzialmente dovuta a due ordini di fattori: da un lato la tradizionale fonte di benessere economico costituito dalla rendita immobiliare, favorita, in particolar modo negli anni '80, dall'affermarsi del modello di famiglia multirendita, manifesta palesemente i segni di un definitivo declino, colpita negli ultimi tempi da una sempre maggiore pressione fiscale che a seconda del genere di bene e di reddito dei proprietari è crescente nel triennio 1990-93, tra il 150% e il 180%; dall'altro la forma privilegiata di allocazione del risparmio¹ e cioè l'investimento in titoli di stato, ritenuto dalle categorie di ceto medio, in questi ultimi anni, come la fonte di reddito più « protetta », è andato costantemente calando a seguito del processo di adeguamento, deciso dalle autorità monetarie, agli accordi di cambio europeo, che ha ridotto sensibilmente i tassi di interesse nel nostro paese, e del tentativo di contenimento dell'inflazione.

Lo stesso rapporto Censis di fronte a questi dati avanza decisamente l'ipotesi che si vadano affermando, tra le famiglie, crescenti timori riguardo alla possibilità di difendere i livelli di benessere raggiunti.

Le famiglie italiane, secondo la recente indagine condotta dal Censis, hanno la percezione di dover subire un progressivo « impoverimento » e di rischiare la perdita di uno o più posti di lavoro. E se questo processo è per il momento in realtà più temuto che effettivamente in atto, l'orientamento dei gruppi familiari è risultato comunque in direzione dell'assunzione di nuovi atteggiamenti e comportamenti nei modelli di consumo, risparmio, lavoro.

Questo cambiamento è già evidenziato, nei dati statistici più recenti, da una « caduta » dei consumi che in termini relativi appare più evidente dello stesso decremento del reddito disponibile. Il diffuso atteggiamento di incertezza verso il futuro, la presente sempre più critica instabilità politica, il potenziale processo di impoverimento, possono costituire fattori suf-

¹ Il « risparmio » è stato considerato dagli osservatori economici, tradizionale punto di forza del modello di sviluppo nazionale.

ficienti e spiegare le mutate tendenze nella propensione al consumo di larghe fasce della popolazione media²?

Questi dati e le relative osservazioni che il rapporto produce su un nuovo atteggiamento manifestato dalla larga massa dei ceti medi in relazione alle specifiche categorie di consumo hanno indotto chi scrive a riconsiderare e infine a ritenere quanto mai valide alcune tesi avanzate in relazione al rapporto « ceto medio-innovazione » (nota sul cultural change) a conclusione di una ricerca antropologica interdisciplinare sulla evoluzione dei modelli culturali di orientamento all'azione nel ceto medio condotta alla fine degli anni '80.

Seguendo ancora il rapporto, un dato balza all'attenzione del ricercatore, sopra ogni altro: il decremento nelle varie tipologie merceologiche non è uniforme; è maggiore in relazione al consumo dei cosiddetti « beni di status » — i beni ad alto contenuto simbolico, fortemente rappresentativi della appartenenza di ceto. È nullo in relazione ai beni che assicurano una qualità della vita elevata: istruzione, salute, alimentazione, ecc.

Questa nuova ottica di un consumo « personalizzato »³ — il prevalere di un'attribuzione di valore ai « consumi di cittadinanza » a scapito di quelli tipici di rincorsa individualistica, sembrano apparentemente fenomeni prodotti all'interno di una situazione strutturale specifica che è quella precedentemente descritta. In realtà i dati emersi alcuni anni or sono, ricavati da indagini approfondite sulla propensione antropologica e sulle motivazioni socio-culturali che orientavano al consumo in quel momento un campione rappresentativo del ceto medio urbano⁴ ci condussero ad una interpretazione del « fluttuare » di tale propensione nell'individuo, sottoposto alle più svariate suggestioni consumistiche, « condannato » di volta in volta, a seconda del momento congiunturale, a « risparmiare » o a « sperperare », interpretazione che riteniamo valida ancora oggi.

Infatti la relazione Censis alla quale ci stiamo riferendo precisa nei seguenti punti essenziali le motivazioni che secondo gli esperti sono alla base del nuovo andamento del rapporto mercato-consumatore, e cioè:

² In effetti, sul finire degli anni ottanta, la piramide sociale ha assunto le sembianze di una « grande pera » — con una grande e indistinta classe media sempre più benestante in termini assoluti, e sempre più schiacciata verso i livelli medio bassi in termini di differenza relativa (tra il 1981 e il 1991 la spesa totale delle famiglie ha subito un incremento di circa il 40% mentre la stratificazione sociale ha visto un addensarsi della concentrazione delle famiglie, intorno a valori medi e medio bassi di benessere) che evidenzia diffusi atteggiamenti di chiusura dei singoli gruppi e di difesa dei livelli di benessere raggiunti, tanto che il senso della direzionalità della crescita e la stessa cultura del rischio e dello sviluppo sono andati progressivamente diluendosi nel corpo sociale, da *La società italiana al 1993*, 27° Rapporto Censis.

³ Capacità personale di ottenere il meglio senza assecondare ogni spinta dell'offerta verso la crescita dei prezzi.

⁴ Il campione intervistato dall'équipe di ricerca, in base ad una griglia di domande che si inserisce nell'ambito di una « situazione di intervista » del tipo « life-story », venne sottoposto, data l'interdisciplinarietà della ricerca ad ulteriori tecniche di controllo (TAT, tests di percezione di status, tests psicologici, ecc.).

a) il mondo dei consumatori non appare più segmentato in base al reddito e alla appartenenza socio-economica⁵;

b) la « piramide » dei consumi appare destrutturata: i consumatori appartenenti alle classi socio-economiche più elevate mostrano sovente una sorta di « infedeltà » agli standard di consumo tradizionalmente esibiti dalle classi con maggiore potere di acquisto: si rivela un rifiuto diffuso di accedere ai beni di migliore qualità senza vincoli di prezzi e la tendenza a rivolgersi ad ambiti di mercato differenziati; d'altro canto la base della piramide — classi medio-basse — va rifiutando sempre di più prodotti sotto un certo livello di qualità, cercando di ottenere il massimo con una spesa contenuta;

c) le scelte si fanno più equilibrate e si concentrano su un nucleo di bisogni corrispondenti a servizi o consumi sociali ritenuti, oggi, più irrinunciabili rispetto a ieri. Queste scelte sono maggiormente sganciate dalla appartenenza di status, riducono lo spazio assegnato a consumi di beni non essenziali.

Queste considerazioni su dati statistici attendibili, rimangono però tali, cioè supposizioni sulle tendenze attuali della domanda e del mercato ma non ci forniscono spiegazioni adeguate di questo mutare di atteggiamenti, fluttuare di propensioni più o meno spinte al consumo.

Il punto di vista antropologico che oggi fornisce, a nostro avviso, le interpretazioni più valide a spiegare i cambiamenti e le condizioni sociali e culturali di questi cambiamenti all'interno del mercato della domanda di beni, parte dal presupposto che il « consumo è scambio »⁶.

Questa tesi che è alla base della « teoria dell'utile » proposta da Marshall Sahlins in contrapposizione ai principi dell'economia politica classica tende, nell'opera complessiva dell'antropologo statunitense, a chiarire il fondamento simbolico dell'attività pratica.

Sahlins insoddisfatto, al pari di Baudrillard, delle « teorie dell'utile a scopo della massimizzazione dei fini », e delle più recenti interpretazioni sociologiche che vedono nella massimizzazione della produzione in connessione col sistema di valori della società (Parsons, Gervasi) lo scopo della

⁵ Secondo questa teoria il consumatore abitualmente e su ogni tipo di mercato avrebbe dovuto scegliere prodotti corrispondenti al suo status socio-economico, i prodotti medi per le classi medie, « poveri » per i meno abbienti e così via.

⁶ « Il consumo è scambio. Un consumatore come colui che parla, non è mai solo. Ed è a questo punto che è necessario l'intervento di una rivoluzione totale nell'analisi del consumo: come non vi è il linguaggio perché vi sarebbe un bisogno individuale di parlare... ma fin dal principio vi è il linguaggio, non come sistema assoluto, autonomo ma come struttura di scambio, contemporanea al senso stesso, e sulla quale si articola l'intenzione individuale della parola — così non esiste un « consumo » per il fatto che vi sarebbe un bisogno obiettivo di consumare, una intenzionalità del soggetto verso l'oggetto: ciò che esiste è una produzione sociale in un sistema di scambio, di un materiale di differenza, di un codice di significati e di valori di status, mentre la funzionalità dei beni e dei bisogni individuali si raggiunge successivamente a questi meccanismi strutturali fondamentali per razionalizzarli e in pari tempo rimuoverli », J. Baudrillard, 1972, cit. da M. Sahlins, 1982, tr. it., p. 176.

economia⁷, ha dimostrato come le scelte dell'individuo « si basano sulla funzione significativa sociale delle opposizioni concrete tra prodotti ».

In tal modo questi diventano « valori d'uso », al di là della loro esplicita funzione che non possiede alcun valore intrinseco, per determinate persone che in conseguenza di ciò si differenziano da altri soggetti. Se non è quindi la mera esistenza che l'uomo si produce bensì « un determinato modo di vita » e quindi l'intera natura e l'apparato materiale frutto della produzione non sono altro che un'oggettivazione della cultura⁸ (per cui l'ordine culturale si realizza anche come ordine di beni), ogni variazione di rapporti all'interno di questo sistema va letta tenendo presente che ogni sistema di beni « fa da codice oggettuale per la significazione e la valutazione di persone e occasioni, di funzioni e situazioni »⁹.

Basandoci su questo assunto teorico dell'antropologia simbolista applicata al comportamento economico degli individui nelle società, riteniamo di poter riproporre a spiegazione dei recenti dati sull'andamento dei comportamenti di consumo nella società italiana contemporanea, le conclusioni cui pervenimmo a seguito dell'analisi dei dati ricavati da una ricerca su categorie di ceti medio poste di fronte alla sollecitazione verso l'acquisizione di beni nuovi.

Secondo l'approccio simbolista al problema abbiamo tentato una lettura del codice di consumo analizzando il fenomeno in questione in una realizzazione integrata, con gli altri sistemi simbolici, nella quale quello del consumo si colloca (sistema delle relazioni sociali, sistema delle classificazioni condivise, ideologia di gruppo, ecc.).

L'atteggiamento di prevenzione e talvolta ostilità ampiamente diffuso, nel nostro campione, verso il possesso dei cosiddetti « beni nuovi » e soprattutto verso la loro ostentazione ci ha spinto ad approfondire maggiormente l'analisi intorno a questo aspetto del rapporto individuo-beni di consumo. Filtrando le affermazioni ricavate da nostre precise domande sull'argomento, attraverso l'analisi del vissuto concreto dei soggetti¹⁰ abbiamo costruito un'ulteriore possibilità di verifica alla ipotesi centrale del nostro discorso che vede in un relativo conformismo e nella permanenza di comportamenti consumistici standardizzati uno dei punti di forza della perdurante coesione di questi ceti.

Da A. Smith (*Theory of moral sentiments*, 1759) a T. Scitovsky (*Joint Economy*, 1976) economisti e altri specialisti si sono sforzati di spiegare come mai ogni qualvolta una nuova ondata di beni di consumo raggiunge il mercato, si manifesta una precisa presa di posizione da parte del consu-

⁷ Questa sociologia culmina nella nozione di « standard package », definito da Riesman come l'insieme dei beni e dei servizi che costituisce la specie di patrimonio base dell'americano medio. Secondo questo modello la « scelta razionale » degli economisti, si trasforma nella « scelta della conformità ».

Lo standard package non designa tanto la materialità dei beni quanto l'ideale di conformità.

⁸ Cfr. M. SAHLINS, cit., 1982, p. 176.

⁹ Cfr. M. SAHLINS, cit., 1982, p. 177.

¹⁰ Analisi resa possibile dalla interpretazione, attraverso griglia costruita ad hoc, di storie di vita.

mattore medio che spesso si esprime in dichiarata ostilità verso alcune caratteristiche di questi stessi beni (ostilità che, negli ultimi decenni il sistema pubblicitario utilizzato da grandi e piccole industrie si sforza di controllare e trasformare in interesse e desiderio).

In genere le interpretazioni date vanno da un parziale elogio della capacità dei beni di consumo durevoli imposti come novità sul mercato, di « stimolare » il consumatore verso nuove mete di soddisfazione, ad una radicale disapprovazione di essi.

In un lavoro di alcuni anni fa condotto sul rapporto tra accesso ai beni e capacità, da parte dell'individuo medio di raggiungere la felicità, l'economista Albert O. Hirschman¹¹ prendeva in considerazione un'ulteriore ipotesi, posta in relazione al fatto che, in genere, il fenomeno dell'*ostilità*, risulta ripetersi quale che sia la natura dei nuovi beni. « L'ostilità potrebbe essere dovuta alla *novità* dei beni come tale, nonché alla loro diffusione su larga scala, per la prima volta, tra certi nuovi gruppi sociali »¹². Non sarà opportuno in questa sede ripercorrere le tappe dell'interessante dibattito sul « lusso » al quale lo stesso Hirschman si richiama e che ebbe inizio sin dal XVIII secolo e vide in A. Smith e nella sua opera « *An Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations* » uno dei punti centrali. Tuttavia ci preme ricordare come nella storia di questa « querelle » due sono, sostanzialmente, gli effetti maggiormente indicati quali conseguenze immediatamente negative del progressivo allargarsi dell'orizzonte dei consumi.

Uno di questi consiste nella convinzione che i beni nuovi costituiscano una minaccia all'ordine e alla gerarchia sociale perché (a causa della loro diffusione di massa) gli strati inferiori della società ne entrano in possesso o sono posti nella condizione di desiderarli fortemente¹³. L'altro argomento che rende conto della ostilità per il *nuovo* pone in rilievo il fatto che gli articoli nuovi sono acquistati in primo luogo dalle classi più agiate e di conseguenza non fanno che accrescere il divario visibile tra ricchi e poveri¹⁴.

Queste due interpretazioni pongono in luce come la nuova ricchezza materiale sia guardata con allarme e dai *conservatori* — per il potenziale rivoluzionario insito per natura nella *innovazione*, che metterebbe in pericolo l'ordine costituito — e dai *progressisti* in quanto amplierebbe « ... Le disparità negli standard di consumo »¹⁵. Ma quale effetto l'innovazione produrrebbe su quelle categorie sociali in progressivo avanzamento economico e di formazione borghese relativamente recente?

¹¹ Cfr. A. HIRSCHMAN, *Shifting Involvements. Private interest and public action*, Princeton University Press, 1982; tr. it. *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, 1983.

¹² Cfr. A. HIRSCHMAN, *op. cit.*, p. 59.

¹³ Cfr. F. TANNENBAUM, *Ten keys to latin America*, New York, 1962.

¹⁴ È in base a quest'ultima tesi che si formò a seguito del processo di industrializzazione del terzo mondo e dei paesi dell'America latina quella corrente intellettuale che tentò di fermare la spinta alla modernizzazione tecnologica, nel convincimento che il prodotto delle industrie di insediamento recente va innanzitutto alle classi medie e alte.

¹⁵ Cfr. A. HIRSCHMAN, *op. cit.*, p. 62.

Non trascurando il fatto che elementi *conservatori* o *progressisti*, eventualmente presenti in questi ceti potrebbero rinviarci agli effetti sopraindicati, una volta rilevata la tendenziale ostilità di questi soggetti sociali verso il *nuovo*, abbiamo ritenuto opportuno chiederci se non vi fossero altre motivazioni a spingere questi individui verso comportamenti di consumo *controllati*, generalmente *cauti*, assolutamente *non-ostentativi*.

Ammettendo l'esistenza di uno stimolo costante presente nei ceti della piccola e media borghesia al raggiungimento di posizioni più avanzate nella scala sociale, che si traduce nella continua ricerca del possesso di *status-symbol* che di volta in volta ne evidenzino l'avvenuta conquista (Veblen), alcuni studiosi hanno cercato di spiegare le successiva delusione del consumatore medio per i beni il possesso dei quali gli ha garantito l'adeguamento al modello di vita ambito, indicando la *disparità* che esisterebbe tra *aspettative* e *realtà* dei beni desiderati.

In effetti il consumatore in fase di ascesa economica non può permettersi quasi mai il possesso immediato di particolari *beni nuovi*, senza correre il rischio di mettere in crisi l'equilibrio economico appena raggiunto. Quando egli è finalmente in grado di acquistare gli oggetti tanto desiderati spesso questi hanno sproporzionalmente aumentato il loro costo o non possiedono più le caratteristiche di esclusività che presentavano al loro apparire sul mercato (*beni posizionali*)¹⁶.

In sostanza amarezza e delusione verrebbero riservati quotidianamente al cittadino medio che non raggiungerebbe, così, mai l'appagamento consumistico. Riteniamo di poter affermare, sulla scorta delle analisi di tipo qualitativo condotte su soggetti con reddito medio e con caratteristiche socio-culturali medio-borghesi, che tutte queste interpretazioni, valide per un verso, non tengono conto di due serie di fattori, particolarmente rilevanti dell'agire per il consumo e debitamente messe in luce dall'antropologia simbolica.

Da un lato la capacità del consumo di mutuare *significati culturali* e il suo potere di *aggregazione sociale*. Dall'altro le possibilità dell'industria di presentare sul mercato una varietà di proposte consumistiche tali da prevenire qualunque « ritardo » da parte del consumatore più « lento » nel raggiungimento della floridità economica. Per riprendere un esempio portato da Hirschman, l'industria del turismo fornirà sempre la « novità » di una « *oasi di pace* », di una « *spiaggia tranquilla* », all'acquirente desideroso di vacanze « speciali », anche se, quando questi è in grado di pagarla, la meta turistica che si era prefisso all'epoca dell'insorgenza del bisogno, è ormai divenuta un luogo affollato, « di massa », per niente più desiderabile.

Inoltre l'importanza della prima serie di fattori ci ha fatto propendere verso una particolare utilizzazione della teoria dell'« effetto dimostrativo » (*demonstration effect*) di J.S. Duesenberry¹⁷ che, all'analisi dei dati rac-

¹⁶ Cfr. F. HIRSCH, *Social limits to growth*, citato da Hirschman, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷ Cfr. J.S. DUSENBERRY, *Income, Saving and the theory of consumer behavior* Cambridge, Harvard University Press, 1949.

colti, una volta stabilita sufficientemente la natura delle aspettative di ruolo dei nostri soggetti-campione, sembra risultare ancora valida¹⁸.

Rispetto alla teoria di Veblen in cui la struttura *organica* della società americana del primo novecento fissava in rigidità di « *status* » le scelte socio-culturali della classe agiata consentendo per un certo periodo dei punti di riferimento stabili per chi aspirava ad essa, il modello di Duesenberry è caratterizzato, al contrario, dall'aspetto relativistico delle influenze di « *status* ».

Il sistema sociale dell'America odierna è caratterizzato da una strutturazione dei consumi che si effettua sulla base di influenze provenienti da più canali sociali. Duesenberry per dimostrare ciò pone l'accento particolarmente sulla qualità di mobilità del tipo di società odierno e sul suo *atomismo*. Altrettanto importante è, secondo noi, l'effetto principale di questa possibilità di movimento che si offre ai vari strati sociali e cioè la possibilità di « scelte » in più direzioni per raggiungere lo stesso scopo. Il modello di Veblen era un modello *verticale*, quello di Duesenberry un modello *orizzontale* nel quale l'individuo e le famiglie pur *esposti* alle influenze di « *beni superiori* » e di stili di vita di rango diverso, reagiscono piuttosto in relazione alle scelte effettuate dagli individui e dalle famiglie dello stesso gruppo (*demonstration effect*). Se per Veblen i valori della *rispettabilità* e della *onorabilità* si testimoniano attraverso il *consumo vistoso* e la agiatezza ostentata, e per Duesenberry è il valore del *successo* che muove le spinte consumistiche del gruppo sociale, oggi si verifica, da noi, una trasformazione di quest'ultimo orientamento che pone al centro i valori della *moderazione* e di un *uso del denaro controllato*. Il ceto medio, da noi studiato attraverso un campione rappresentativo, è portato sì a desiderare i beni di migliore qualità ma a regolarne la scelta oltre che in rapporto alla propria possibilità di spesa — ogni acquisizione di un bene nuovo e migliore riduce la quota di risparmio — in rapporto altresì al rischio inevitabile di rompere un equilibrio economico e culturale ben consolidato. L'*abitudine*, la *routine* costituiscono l'impedimento maggiore all'acquisizione di beni nuovi. Ogni esposizione all'influenza di beni migliori o semplicemente « nuovi » si rivela una minaccia per la struttura edificata dei rituali consumistici acquisiti e condivisi dal gruppo. D'altro canto è stato notato come le trasformazioni nel comportamento di consumo mentre non dipendono esclusivamente dal livello di reddito, cosa che Veblen aveva già dimostrato teorizzando tale comportamento come dipendente dalla struttura sociale, vanno altresì rapportate alla diversa velocità di formazione di un modello culturale collettivo di orientamento all'azione.

L'individuo facente parte di un universo culturale che ha faticosamente costruito la propria identità culturale, conquistandosi gradatamente quegli *status symbol* che lo qualificano ad un certo livello della scala sociale anche

¹⁸ Per una esposizione critica delle due teorie vedi anche F. ALBERONI, *I consumi come agire dotato di senso nel processo di sviluppo economico italiano*, in *Rassegna italiana di Sociologia* a. IV, n. 1, 1963, anche *Consumi e Società*, Il Mulino, 1964.

per precise connotazioni consumistiche, sarà naturalmente scettico ad approvare repentinamente qualunque tipo di novità possa, pur negli immediati vantaggi forniti dal suo possesso, alterare, soprattutto agli occhi degli altri, quell'*immagine* che ha reso possibile la sua integrazione nel gruppo. In sostanza la tesi del *demonstration effect* viene, nel nostro caso, ad essere verificata, ma gli effetti che ne derivano, nella nostra realtà sociale, sono l'opposto di quelli previsti dal suo autore, per il caso americano.

Infatti si dovrebbe ipotizzare all'interno del campione considerato, in relazione alla progressiva riduzione delle diseguaglianze di reddito che hanno determinato un aumento della potenzialità di acquisto di *status-symbol* da parte di molte famiglie, una progressiva riduzione del margine in cui opera il *demonstration-effect*.

Difatti il recente fenomeno di contrazione dei consumi che si accompagna ad una diffidenza verso l'acquisto di beni nuovi, se va spiegato con la tesi che ad un « potenziale aumento dei consumi dovuto alla maggiore propensione marginale al consumo delle classi che ricevono reddito addizionale » corrisponde, in realtà, « ... una rinuncia al consumo derivante dal fatto che ora c'è meno da imitare »¹⁹, va, d'altro lato motivato anche dalla osservazione che alcune categorie sociali, pur variando il flusso del reddito, e le loro stesse conoscenze delle moderne possibilità tecnologiche di liberarsi dalle necessità materiali, pongono volontariamente dei freni all'avanzamento del processo di consumo.

Tali scelte saranno sempre fatte tenendo conto del *significato* e quindi del *valore* che quella *rinuncia* o quella *propensione* avranno per il gruppo.

All'interno di un codice simbolico di classificazioni condivise, nel quale ogni atto di consumo rappresenta un fonema dal preciso significato culturale nell'ambito del sistema di approvazione o disapprovazione sociale di atteggiamenti e comportamenti, l'eccesso nei consumi o l'esagerata accondiscendenza mostrata nel lasciarsi affascinare dalle novità sarebbe un « segno » inequivocabile della graduale perdita di consenso dell'individuo nei riguardi del gruppo. Quale sarà il costo sociale, in termini di modificazioni nella valutazione che l'*altro* farà del mio comportamento, nel momento in cui decido dell'acquisto di un'automobile più prestigiosa? « Ho sempre vissuto nell'agiatezza... Mai avuto problemi economici... Tutto quello che occorre lo facciamo sempre. Ma ogni cosa ha il suo « costo » e va fatta al *tempo giusto*, quando si può... Sto preparando il corredo di Alba, come si faceva una volta... con tante lenzuola. Oggi ce n'è di tutti i prezzi. Lei ne vorrebbe almeno due paia di seta. Dice che oggi non se ne può fare a meno. Io dico che serve solo a far spendere di più... Un corredo è un corredo anche senza le lenzuola di seta: la quantità e la qualità non il superfluo »²⁰. « Ho tenuto sempre la famiglia nell'agiatezza, anche quando decisi, dopo la guerra, di avere un lavoro autonomo... Ma senza lussi, senza strafare... la normalità, il decoro, fuori e dentro casa sono

¹⁹ Cfr. S. RAGONE, *Modelli di consumo e struttura sociale*, Giannini, 1968.

²⁰ Cfr. protocollo 48/C.S., della ricerca interdisciplinare sui « cedi medi a Roma », 1986.

stati sempre i miei principi, anche per l'educazione dei figli » (uomo di 87 anni)²¹; « ... Che cosa sono tutte queste novità? Non è educativo, anche per i figli, frequentare gente o ambienti *strani*. Le forme estreme di socialità... Tutte queste piazzate... La troppa pubblicità delle *cose private*, portano ad invaghirsi del superfluo... » (uomo di 79 anni)²²; « Ho sempre frequentato gente con le mie stesse abitudini... Facciamo le stesse cose... Abbiamo gli stessi interessi... Quando c'è bisogno di aiuto so a chi rivolgermi. Sono quegli amici che potrebbero avere domani il mio stesso problema... » (uomo di 43 anni)²³.

Spreco e ostentazione sono, d'altro canto, presenti, seguendo molti autori, solo dove ci sia effettiva stratificazione sociale. Secondo Meillassoux « L'ostentazione suppone l'esistenza di un modo di circolazione dei beni che permette l'accumulazione di alcuni di questi tra le mani di una categoria sociale dominante e privilegiata. Suppone inoltre una struttura gerarchica lungo la quale si attua questa circolazione di prestazioni »²⁴.

L'ostentazione sottolinea la differenziazione, crea sentimenti di invidia, isola, emargina, quando è espressa da individui facenti parte di un ceto sociale i cui meccanismi di aggregazione si fondano, come abbiamo cercato di dimostrare, su un codice inespresso, ma latente che mira soprattutto a conservare le posizioni raggiunte, nell'ambito del quale l'individuo sembra soffrire più per l'avanzamento dell'altro che per la propria mediocrità²⁵. Tale sofferenza non va assolutamente intesa nel senso di invidia — che, abbiamo detto, non ha ragione d'essere — ma come consapevolezza del danno morale che l'ostentazione della nuova ricchezza può procurare alla stabilità e all'equilibrio etico-morale del gruppo. « Non abbiamo concesso ai figli il motorino o altri lussi del genere. Quello che ci ha sempre preoccupati è stato proprio *certa* ricchezza che si è introdotta nel quartiere e che è di cattivo esempio per i figli »²⁶.

Dovrebbe ormai apparire chiaro, inoltre, che tale consapevolezza non è il riflesso di una conformità per eguaglianza di *status*, né omogeneizzazione cosciente del gruppo, ma il sapere di avere in comune lo stesso codice, di condividere gli stessi *segni* che si fanno *differenti* rispetto a quelli di qualche altro gruppo. È la differenza dall'altro gruppo che fa la *parità* (piuttosto che la conformità) dei membri di un gruppo (Baudrillard).

LUCILLA RAMI CECI

²¹ Cfr. protocollo 40/G.M., della ricerca interdisciplinare sui « ceti medi a Roma », 1986.

²² Cfr. protocollo 53/E.A., della ricerca interdisciplinare sui « ceti medi a Roma », 1986.

²³ Cfr. protocollo 54/F.A., della ricerca interdisciplinare sui « ceti medi a Roma », 1986.

²⁴ Cfr. C. MEILLASSOUX, *Ostentazione, distinzione, riproduzione*, in *Economia della savana*, a c. di P. Palmieri, Feltrinelli, 1981.

²⁵ Assai diversa è la funzione dell'ostentazione nelle strutture comunitarie, ben messa in evidenza anche da V. Lanternari, a proposito della festa: lo spreco festivo, accanto all'aspetto psicologico di catarsi, esplica una funzione socializzata e coesiva, essenziale alla sopravvivenza della comunità. La pratica dello *spreco simbolico* produce ricchezza in termini di valori comunitari. Cfr. V. LANTERNARI, *Spreco, Ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, in *Antropologia e semiotica*, 1981.

²⁶ Cfr. protocollo 74/G.L., ricerca « ceti medi a Roma », 1986.

Bibliografia

- F. ALBERONI, *I consumi come agire dotato di senso nel processo di sviluppo economico italiano*, Rassegna italiana di sociologia, a. IV, n. 1, 1963.
- F. ALBERONI, *Consumi e società*, Bologna, Il Mulino, 1964.
- F. ALBERONI, *L'evoluzione attuale della struttura sociale e le teorie dei consumi*, Rivista Internazionale di scienze sociali, 1972, pp. 393-412.
- E. AMATURO-G. RAGONE, *Elementi di sociologia economica. L'analisi socioeconomica del consumo*, Napoli, Liguori, 1979.
- J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- P.N. BLOOM, R. BELK SMITH (a cura di), *The future of the consumerism*, Lexington, Lexington Books, 1986.
- CENSIS, *Consumo Italia 1983: tradizione e politeismo*, Milano, Angeli, 1982.
- CENSIS, *Consumi Italia 1987. Le cose, i messaggi e i valori*, Milano, Angeli, 1987.
- CENSIS, *Consumi 1990. I comportamenti e le mentalità in Italia, Francia e Spagna*, Milano, Angeli, 1990.
- CENTRO STUDI INVESTIMENTI SOCIALI, *Consumi Italia 1983. Tradizione e politeismo. Rapporto per conto della Sipra*, Milano, Angeli, 1983, Censis Materiali.
- N. DELAI-G. DE RITA-A. VINCIGUERRA, *La società abbondante. Come arrivammo agli anni '90*, Roma, Edizioni Euroitalia, 1990.
- J. DUESENBERY, *Income, saving and the theory of consumer behavior*, Harvard University Press, 1962.
- M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- G. FABRIS (a cura di), *Sociologia dei consumi*, Milano, Hoepli, 1971.
- L. FISCHER, *Bisogni, consumi e pratiche sociali*, Giappichelli, 1976.
- H.A.J. GREEN, *La teoria del consumatore*, Isedi, 1976.
- A.O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- INDAGINE ISTAT 1979-82, *Istat Consumi familiari. Bilanci*.
- F. MORACE, *Controtendenze. Una nuova cultura del consumo*, Milano, Edizioni Domus Academy, 1990.
- A. MORACE TERZI-N. TOMASSINI, *Iperspesa. Vendere e comprare nel duemila*, Milano, Lupetti, 1990.
- M. MORCELLINI (a cura di), *Lo spettacolo del consumo*, Milano, Angeli, 1986.
- J. NAISBITT-P. ABURDENE, *Megatrends 2000. Le nuove tendenze per gli anni 1990*, Milano, Rizzoli, 1990.
- G. RAGONE, *Modelli di consumo e struttura sociale*, Napoli, Giannini, 1968.
- M. SAHLINS, *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico della attività pratica*, Milano, Bompiani, 1982.
- F. TANNENBAUN, *Ten Keys to Latin America*, New York, 1962.

Cronache e commenti

La « Vera famiglia » e il reverendo Moon

È la sera dell'8 novembre 1995. Mi ritrovo con molti sconosciuti e con qualche collega all'Hotel Sheraton in Roma. Mi stupisco di alcune presenze: si tratta di accademici che non si sono mai interessati ai « nuovi movimenti religiosi ». Si intrecciano discorsi in inglese, in arabo, in italiano. Molti gli etiopici, i somali presenti. C'è anche un sacerdote libanese che più tardi pronuncerà una Invocazione, intonerà un canto pentecostale. In nome, immagino, dell'ecumenismo.

Sono i preludi alla comparsa di Sun Myung Moon, che molti riconoscono come il reverendo fondatore della Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity. Uno tra i più discussi leaders di questa « nebulosa magico-sacrale » contemporanea, già finito in carcere in Usa per motivi fiscali: fatto che viene di regola presentato dai suoi seguaci come una persecuzione religiosa. Ha 75 anni ben portati, è piccolo di statura. Vestito di scuro. Parla in coreano, con tonalità di voce molto variate, con accenti piani e, a tratti, veementi, drammatici. La sala è ampia, i suoi seguaci hanno colmato i vuoti delle prime file, si occupano del servizio d'ordine. Ascoltano, applaudono. Moon parla da un palco sopraelevato, davanti a più microfoni. Al suo fianco, il traduttore. La traduzione è consecutiva, resa facile da un testo scritto, già distribuito. La drammatizzazione di certi passaggi lascia presagire, induce, trascina gli applausi. Ai lati, due schermi ci rinviano l'immagine ingigantita di Moon. Lui sul bavero della giacca ha roselline rosse espanse, circondate da nebbiolina. La cravatta è tenuta ferma da una perla.

Per chi ne abbia seguito le vicende da tempo, il discorso qualche novità la presenta: è sempre stato decisamente schierato in senso anticomunista. Aveva dato vita al Carp, un organismo duramente antimarxista. Si poteva supporre un momento di difficoltà, data la scomparsa del nemico numero uno. Invece no: circolano dépliant con le foto di Moon e di Mikhail Gorbachev insieme. E Moon proclama con orgoglio il suo ruolo nella ripresa della nuova Russia. E dice: « Per salvare gli Stati Uniti che stanno andando verso la rovina, ho stabilito una base per creare speranza, qualcosa che altrimenti sarebbe rimasto irrealizzato... Dovete anche sapere che è stata la mia considerevole influenza dietro le scene a permettere al Partito Repubblicano di sopravanzare il Partito Democratico dopo 40 anni ». Non credo alle mie orecchie. E non basta. Davanti a decine e decine di lilium giganti, di alte sterlizie, di fiori rossi e ad una cascata di orchidee color viola, Moon prosegue: « Inoltre se l'Italia dovesse aggirarsi stretta al

Rev. Moon più saldamente di quanto abbia fatto l'America, l'Italia potrebbe diventare la nazione guida del mondo »: il tono della voce si è alzato in un evidente crescendo. Piovono applausi. Uscendo, più tardi, discuteremo con una mia collaboratrice: ci ha presi per un paese del terzo mondo? si interroga lei. Io immagino un più semplice andamento: un discorso scritto una volta per tutte, stereotipato, in cui di volta in volta cambia il nome della nazione ospitante.

Ma intanto siamo in sala e sentiamo parlare delle colpe di Adamo ed Eva, che hanno avuto a che fare con Satana, che hanno tradito i piani divini. Gli inizi di noi tutti, ci spiega Moon, sono da ricercarsi in una « famiglia caduta », tanto che « oggi non si può negare che più di 5 miliardi di persone nel mondo » siano « discendenti di Satana, avendo ereditato il lignaggio di sangue da genitori malvagi. Nessuno ha capito che il sangue di Satana, l'adultero, stava scorrendo nelle nostre vene e quanto repugnante fosse questo per Dio. Questo è il problema ».

Il mio problema è un altro. Vorrei capire come mai non c'è nessuno che si agiti irrequieto sulla sedia, non c'è nessuno che sorrida. Vorrei capire che ci fa qui, seria e attenta, tutta questa gente. Tutti studiosi di fenomeni religiosi contemporanei, dei movimenti sociali? Oppure tutti convinti che stia parlando il novello Messia, quello che prenderà su di sé i mali del mondo, che ha stabilito la « Vera Famiglia », lui che è il « Vero Padre », desideroso solo di « portare l'unità della mente con il corpo, l'unità fra i mariti e le mogli, fra i figli, e infine l'unificazione dell'intero mondo »? Non voglio crederlo. Cosa ci fa qui Adriano Alippi, docente di Fisica alla Sapienza, già direttore dell'Istituto di Acustica del CNR? Perché suo è stato il discorso di benvenuto a Moon: Moon « vero genitore e vero maestro », come sarà spiegato da un successivo video. « La vera famiglia e noi » è il titolo di questo intervento di Moon. E Alippi, nella sua presentazione, ha ricordato l'importanza della famiglia, oggi come ieri, la tradizione romana in merito. Ha scomodato Cornelia e i Gracchi.

Moon intanto ci ha chiarito che si è avuta una caduta, che « il nostro corpo è diventato la roccaforte dell'inferno », che bisogna aggrapparsi alla coscienza. Una coscienza incerta, se non fosse per il reverendo Moon. Perché la soluzione è semplice, chiara (che il tutto venga incontro al desiderio di semplificazione che oggi sempre più si respira?): Dio si sente solo, ha bisogno d'amore. Ci vuole una « Vera Famiglia ». Quella che non hanno saputo formare Adamo e Eva, nel loro tralignare. Non per nulla lui Moon ha unito in matrimonio 360.000 coppie provenienti da 163 diversi paesi, il passato 25 agosto: coppie provenienti da tutto il mondo, che hanno accettato, anche in questo, l'indicazione del leader. Perché da quando ne ho notizia, da decenni, Moon indica le coppie, sceglie il partner per i propri seguaci. Chi oserebbe ribellarsi alla volontà del Messia? Il tasso delle separazioni, dei divorzi, vantano i moonisti, è pressoché inesistente nelle loro fila, al contrario di quanto avviene nella società civile.

L'indicazione viene dal Padre della « Vera Famiglia ». Colui che con la attuale moglie ha 13 figli, tutti pronti a lavorare per la gloria di Dio. Moon e la moglie, viene spiegato, sono riconosciuti in tutto il mondo come

i « Veri Genitori ». La signora Moon è un efficace aiuto per il marito. Recentemente, scortata da George Bush già presidente Usa ha parlato a circa 50.000 persone al Tokyo Dome di Tokyo, e in varie altre città giapponesi.

E qual è, oggi il compito degli ascoltatori? Fondare una « vera famiglia », dare inizio a « un regno di liberazione, di libertà, di unificazione e felicità », conservare nel cuore il messaggio ricevuto...

E ancora, c'è la cerimonia delle targhe: offerte da esponenti di associazioni che a Moon si richiamano. E dei fiori: offerti a Moon e moglie da una giovane coppia italiana, una delle 360.000 di cui abbiamo sentito parlare.

La serata si scioglie mentre il Coro Polifonico « Pierluigi da Palestrina » si produce in un ultimo Intrattenimento musicale. La sala si svuota. Quelli che restano sono i miei interrogativi: come è possibile, un così vasto pubblico, una audience internazionale tanto ampia per un « messaggio » così semplicistico, così poco moderno? Dove siamo stati in questi ultimi anni, mi domando, noi sociologi delle religioni, se non sappiamo neppure dar conto di questi fenomeni, che pure riguardano tanta parte dell'universo giovanile, anche in terra d'Occidente?

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Chiesa dell'Unificazione.

Fondatore e ispiratore: Sun Myung Moon.

Finalità: un mondo di « Vere Famiglie », la salvezza dell'umanità.

Date rilevanti: 1990 incontro di Moon con M.S. Gorbachev; 1991 incontro con Il Sung Kim (Corea del Nord); 1992 la sig.ra Moon chiama le donne ad « Agire per l'educazione ed il risanamento morale delle famiglie e della società »; 1993, Moon fa conferenze in Usa e parla al Palazzo di vetro delle Nazioni Unite ad ambasciatori di 70 nazioni, ecc.

Sigle diverse che fanno capo alla Chiesa dell'Unificazione: FWP, Federazione per la Pace nel Mondo (1990); IRFWP, Federazione Interreligiosa per la Pace nel Mondo (1990); WFWP, Federazione delle Donne per la Pace nel Mondo (1992); HSAUWC, Associazione dello Spirito Santo per l'Unificazione del Mondo Cristiano (1994), FFUWP, Federazione delle Famiglie per l'Unificazione e la Pace nel Mondo. YFWP, Federazione dei Giovani per la Pace nel Mondo (1994); WCSF, Festival Mondiale e dello Sport (il 2°, agosto '95), ecc.

Indirizzo a Roma: via di Colle Mattia 131, tel. 06-20608055; via Veio 20/3, tel. 7009471. A Milano: via G.B. Bertini 12, tel. 02-33104227. Altre sedi: Firenze, Pesaro, Torino, Bergamo, Padova.

Bambini e donne rifugiati: una doppia condanna?

L'AWR (Associazione per lo studio del problema mondiale dei rifugiati) ha tenuto dal 24 al 27 settembre 1995 nella Repubblica di San Marino il suo venticinquesimo congresso mondiale su « Patria di origine e patria di rifugio. La particolare situazione dei bambini e delle donne ». In realtà, il congresso è stato aperto ufficialmente il 25 settembre con la relazione introduttiva del Presidente dell'AWR Internazionale Franco Foschi, che — oltre a porgere i consueti ringraziamenti agli ospiti — ha sottolineato il forte significato simbolico del luogo scelto per il congresso in quanto « [...] l'Italia — ed oggi aggiungo l'Europa e il mondo — può apprendere in questo piccolo terso specchio di un'era di libertà grande e gloriosa, l'esempio di maggiori franchigie popolari, di più savi ordinamenti, di mite e serena virtù civile ».

La prima sessione dei lavori ha avuto un carattere fortemente giuridico (indirizzo che ha permeato, del resto, tutto il congresso) ed è stata aperta dall'intervento di Mons. Silvano Tomasi che ha ribadito l'esigenza di dover considerare i rifugiati non esclusivamente come oggetti di assistenza, dimenticandone così il valore di soggetti aventi sia diritti che doveri, ma come individui con una propria storia alle spalle, la maggior parte delle volte molto drammatica, una storia che deve essere considerata. Egli ha, inoltre, ribadito la necessità di una reale tutela dei rifugiati, ovvero, di una necessaria accoglienza di tutti coloro che sono minacciati nella loro incolumità fisica. La Prof.ssa Rita Saulle ha proseguito il discorso riassumendo criticamente il percorso delle leggi sui rifugiati e ponendo l'accento sull'impossibilità di una reale « reintegrazione demografica » dei profughi nel loro Paese d'origine e, quindi, affermando la necessità di promuovere un forte impegno verso la scolarizzazione dei giovani presenti nei campi profughi, ribadendo il rispetto del bisogno di lavoro dei profughi stessi nei paesi ospitanti.

Ma la relazione che maggiormente ha evidenziato la duplice discriminazione cui sono soggetti le donne ed i bambini rifugiati è stata quella di Rita Wiesinger, una studiosa che ha visitato diversi campi profughi e, grazie anche a brevi soggiorni in essi, ha potuto cogliere le contraddizioni presenti in tali strutture. I problemi denunciati dalla relattrice hanno riguardato, ad esempio, la distribuzione della biancheria intima per le donne che — essa ha dichiarato — spesso non riesce ad essere distribuita perché il personale maschile dell'Acnur considera disdicevole farlo. Essa ha aggiunto che il personale medico presente nei campi è per la maggior parte

maschile; tale fatto ignora non solo le inibizioni presenti comunemente fra le donne, ma soprattutto trascura la cultura di provenienza di queste. Ma il problema più grave è la malnutrizione delle donne e dei bambini; essi sono privati delle loro razioni di cibo dai padri e dai mariti che le vendono al mercato nero per soddisfare i propri capricci (alcool e fumo). Confuse, perplesse e, ovviamente, affamate alcune donne arrivano così ad offrire il proprio corpo in cambio di un po' di cereali. D'altro canto i bambini stanno anche peggio; la loro vulnerabilità è maggiore sia da un punto di vista fisico che psicologico. La maggior parte di loro ha subito violenze fisiche ed i segni di queste rimangono indelebili nella memoria, condizionando il successivo sviluppo del fanciullo. La relatrice ha chiuso il suo intervento ricordando come tale dinamica rende difficile bloccare quel circolo vizioso che vede sorgere la violenza da essa stessa.

La seconda giornata ha visto, nella prima seduta, la presenza di relazioni che hanno fornito una panoramica sulle situazioni presenti in diversi paesi: dalla Germania all'Austria, dalla Turchia alla Croazia, dalla Francia alla Gran Bretagna, alla Svizzera. Riassumendo i contributi ascoltati intorno alle descrizioni sulle condizioni dei rifugiati nei vari paesi, possiamo dire che i relatori hanno centrato i loro interventi sulla preoccupazione che si può sintetizzare nella domanda cui, però, non è stata data una esauriente risposta: l'accoglimento è realmente un vantaggio per l'immigrato, oppure è per lui la condanna ad una discriminazione ancor più lunga (addirittura fino alla terza generazione)?

La seconda seduta è stata quella che, in maniera tangibile, ha permesso di tirare un po' il fiato a tutti gli intervenuti; infatti, le relazioni presentate sono state le uniche ad avere un taglio da un lato sociale e dall'altro psico-antropologico. In particolare, il contributo della Prof.ssa Maciotti ha fornito la base teorica utile alla comprensione di relazioni a carattere fortemente empirico quale quella già citata della Wiesinger. « Un destino straniero » è il titolo dell'intervento, un destino doppiamente discriminato « [...] in quanto donne e in quanto donne provenienti da paesi che hanno subito processi di colonizzazione o di subordinazione »; donne, però, che trovano una forma di riscatto e liberazione nella scrittura, raccontando le loro esperienze.

Sono state giornate, nel complesso, dense e alquanto faticose per la numerosità degli interventi che hanno avuto, come abbiamo già rilevato, un taglio prevalentemente giuridico; al contempo ciò ha visto il porsi dell'esigenza di un maggior spazio all'interno dell'Associazione delle scienze sociali, ovvero di quei contributi che, attraverso ricerche circoscritte, possano stimolare la riflessione e gli interrogativi sul quotidiano, sui reali problemi dei rifugiati e non solo sulle necessità di aggiornamento in materia legislativa.

GIOVANNA GIANTURCO

Dialogo tra culture e mutamenti in Europa e nel mondo

Il dialogo tra le culture è certo un pre-requisito della pace e dello sviluppo dei popoli. Se poi l'invito proviene da Trieste, da sempre città di confine tra il mondo latino e quello slavo, e viene proposto da oltre 350 sociologi provenienti da 42 paesi dei cinque continenti riunitisi a Congresso, esso certamente acquista maggiore autenticità e forza persuasiva.

Ciò è avvenuto nel corso dello stimolante e ben riuscito Congresso dell'Istituto Internazionale di Sociologia (IS), svoltosi presso l'Università di Trieste dal 3 al 7 luglio sul tema « Dialogue between Cultures and Changes in Europe and the World ». Alberto Gasparini, Coordinatore del Comitato Locale, nel saluto introduttivo ai lavori ha sottolineato non solo il valore del dialogo e la vocazione interculturale della città, ma ha pure evidenziato la rilevanza dello specifico contributo che la comunità internazionale dei sociologi può dare, in un periodo di rapidi e sconvolgenti mutamenti come l'attuale (il riferimento al dramma in corso nell'ex-Jugoslavia è stato inteso da tutti, anche se nel panorama internazionale non è affatto l'unico). La sfida che i rivolgimenti in atto pongono ai sociologi di tutto il mondo, secondo Gasparini, è quella « di utilizzare gli strumenti della sociologia per comprendere quali cambiamenti possono derivare dal dialogo tra culture, volti a progettare e a controllare i medesimi cambiamenti ».

Al fine di essere all'altezza di tale sfida intellettuale, la sociologia deve tuttavia evitare due pericoli, efficacemente individuati dall'attuale Presidente Erwin Scheuch (Università di Colonia, Germania) nel « nuotare dentro la specializzazione » e « nel richiamare tipi di sentimenti e di pensieri troppo generici e distaccati dai problemi ». Scheuch ha auspicato che l'IS sia « il forum di analisi dei grandi problemi, nel tempo in cui altri forum sono sommersi dalla routine di quella che Kuhn definiva "scienza normale" ».

Muovendosi in tale prospettiva il Congresso, il 32° nella lunga storia dell'IS — l'Istituto fondato oltre cent'anni fa (1893) da studiosi come René Worms, Lujo Brentano, Enrico Ferri, Georg Simmel ed altri (buona da sempre la partecipazione degli italiani, tra cui Achille Loria, Luigi Sturzo e Paolo Ammassari) — ha dato ampio spazio a temi quali gli effetti del dialogo fra le culture a partire dai cambiamenti in atto nelle religioni, nelle cittadinanze, nelle appartenenze. Il Congresso ha voluto pure affrontare le questioni sollevate dalla presenza di minoranze, però cercando al tempo stesso di vederle da entrambi i lati delle linee di confine oggi esistenti nelle relazioni tra stati, nazioni ed etnie. Questa volontà di « oltrepassare i con-

fini » è stata simbolicamente affermata anche nella giornata di trasferimento dei lavori a Gorizia, sede locale dell'Università triestina: un treno d'epoca ha trasportato i convegnisti all'andata lungo il versante italiano, al ritorno lungo il versante sloveno.

Nel breve spazio di una nota non è possibile neppure dare un'idea della varietà dei temi affrontati nelle sedute plenarie e nei lavori delle sessioni su temi specifici. Mi limito pertanto a ricordare alcuni aspetti del Congresso relativi al dialogo tra culture e religioni, che a mio avviso hanno costituito momenti davvero stimolanti e significativi per lo spessore delle questioni emerse.

Nel corso della seduta plenaria di mercoledì 5 dedicata a « Nuovi stati tra nazionalismo e dialogo tra culture », uno dei relatori, Madhi Elmandjra dell'Università di Rabat (Marocco), ha sostenuto che il dialogo tra le culture è oggi stimolato più dalla paura che da una volontà positiva; tra i « fattori di timore » egli ha indicato il risveglio dell'Islam, la corsa alla supremazia tecnologica del Giappone e la « bomba demografica », ovvero lo squilibrio crescente tra aree a forte sviluppo economico e a bassa crescita demografica (l'Occidente), e le altre, la maggioranza nel mondo, in cui avviene l'inverso. Elmandjra ha pure denunciato l'« etnocentrismo culturale » delle élites occidentali, che detengono la supremazia nel campo intellettuale e comunicativo, senza tuttavia curarsi di capire che cosa veramente pensi e voglia la gente, sia nella propria area, sia nel mondo intero. Elmandjra ha concluso invitando l'Occidente ad una revitalizzazione della propria cultura e a cercare con umiltà le vie del dialogo con i popoli della terra, specie con quelli di religione islamica.

Una prima risposta a questa provocazione, salutare perché ispirata da realismo e volontà di dialogo, è venuta dalla seduta plenaria tenutasi il giorno seguente (giovedì 6/7) e dedicata a « La religione tra fondamentalismo e secolarismo ». Sotto la presidenza di William D'Antonio (The Catholic University of America, Washington D.C.), quattro relatori hanno riflettuto sui mutamenti in atto in quelle che Weber ha chiamato le « religioni universali »: sul Cristianesimo sono intervenuti Gene Burns (Princeton University, New Jersey, Usa) e Danièle Hervieu-Léger (Cnrs, Parigi), sull'Islam Riffat Hassan (Univ. of Louisville, Usa) e sul Giudaismo Susannah Heschel (Cleveland, Usa). La molteplicità di tensioni interne alle religioni universali che i relatori hanno evidenziato (la tendenza del Cattolicesimo a divenire « discorso pubblico » per l'avvenire della democrazia in conflitto con altri « discorsi » di matrice liberale o radicale; le difficoltà create al Vaticano da episodi come la destituzione di un vescovo in Francia; la questione femminile che comincia a delinearsi pure all'interno del Giudaismo e dell'Islam, giungendo a contestare la tradizionale supremazia del maschio), sono, queste tensioni, altrettante espressioni di vitalità, attestazioni della crescente rilevanza sociale nel passaggio di fine millennio.

La necessità di rivedere la teoria della secolarizzazione, specie la sua versione unilineare e ingenuamente interna all'ideologia moderna, tale per cui la secolarizzazione come fine della religione era l'altro volto della modernizzazione, è emersa con forza nella sessione di lavoro tenutasi nel po-

meriggio della medesima giornata sul tema: « Religion and Changes between Secularization and Desecularization ». Ai lavori della sessione, di cui sono stati chairmen Roberto Cipriani (Univ. « G. D'Annunzio » di Chieti) e il sottoscritto, hanno partecipato Joseph Ning Yuen Wu (Center for Policy Studies, Kaohsiung, Roc, Taiwan), Gabriel Bar-Haim (Dept. of Behavioral Sciences, The College of Management, Tel Aviv, Israel) e, tra gli italiani, Giuseppe Capraro (Istituto Trentino di Cultura, Trento), Ornella Urpis (Univ. di Trieste) e Giuseppe Ercolano (Centro Studi Sociali di Sorrento). Muovendo da approcci diversi, tutti i partecipanti hanno tuttavia offerto riflessioni e stimoli utili a delineare una nuova teoria, in grado di dar ragione della complessità attualmente raggiunta dai fenomeni religiosi nel mondo.

Di questi ed altri materiali prodotti nel corso del Congresso si potrà presto trovare documentazione negli « Annals », il periodico dell'IS che nel 1990 ha ripreso la pubblicazione sotto la presidenza del compianto Paolo Ammassari.

STEFANO MARTELLI
Facoltà di Sociologia,
Università di Napoli « Federico II »

La 23.ma Conferenza di Sociologia delle religioni

Dal 26 al 30 giugno 1995 si è svolta presso la Università Laval (Sainte Foy-Québec, in Canada) la 23.ma Conferenza della Société Internationale de Sociologie des Religions / International Society for the Sociology of Religion. Giunta a questo appuntamento sotto la guida del Presidente Roland Campiche e della Segretaria Generale Grace Davie, la SISR/ISSR ha proposto un programma dei lavori di notevole importanza già sotto il profilo quantitativo: quasi 500 iscritti, oltre 200 contributi, 5 sessioni plenarie e quasi 90 sessioni tematiche.

(Il manuale della conferenza — disponibile presso la Segreteria 0044.1392.263285 e dedicato alla memoria degli scomparsi Leclercq e Verscheure — offre così un quadro sulle direzioni di ricerca di una porzione assai consistente della comunità scientifica dedita alla analisi sociologica dei fenomeni di rilevanza religiosa, oltreché una serie di indicazioni utili per immergersi in questo insieme di processi e di percorsi).

La sede della Conferenza ha ovviamente influito sulle tematiche e sul taglio del confronto scientifico. Laval, antica università dell'antico cuore francofono canadese, è erede di una tradizione di studi religiosi, anche sociologici, espressione di una forte e non recessiva identità locale, attorniata da un orizzonte sociale ed anche religioso affatto diverso come quello del Canada protestante ed anglofono e dei vicinissimi Stati Uniti d'America. La tradizione religiosa cattolica, seppur confortata da numeri più modesti, è ancora perno magari discusso di questo sistema sociale locale e della sua « comunità scientifica »; una sessione plenaria ed altre sessioni tematiche sono state appunto dedicate alla analisi del mutamento religioso nel cambiamento sociale profondo che interessa in questo scorcio di secolo anche la società canadese. Questa perdurante centralità del fattore religioso è stata particolarmente evidente anche nelle riflessioni più critiche e « di frontiera », come quella di Zylberbeg o come nell'importante contributo — vi ritorneremo — portato da un già radicato filone di riflessione « di genere » sulla religione.

Del resto, la Università Laval è stata e continua ad essere anche mèta di ricercatori e docenti europei, sovente invitati a tenere corsi ed a condurre ricerche.

La laurea honoris causa ad Emile Poulat, con le cui modeste e profonde parole di ringraziamento si sono di fatto aperti i lavori della Conferenza, ha espresso fin da principio uno dei significati essenziali della settimana di lavori.

Quanto al tema della Conferenza, uno forse è il chiarimento più importante e da fornire subito.

« La regolazione della natura e del corpo da parte della religione » è stato in realtà forse più un esempio, né scontato né marginale, di una questione più generale che non l'elemento di garanzia dell'unità dei lavori.

L'orizzonte tematico era nettamente imperniato sulla rilevanza della « questione religiosa », ed ancor di più della religione tout court, nel passaggio alla « post-modernità »; anche in questo caso, non estrinseca si è rivelata la scelta di affidare a Michel Maffesoli la relazione d'apertura nella prima sessione plenaria. E Maffesoli ha pienamente espresso questa tensione nelle sue riflessioni sul « vitalismo come spiritualismo del corpo ». Non sono ovviamente mancati, nel corso dei lavori, contributi diretti ed indiretti assai più critici sulla stessa possibilità di dirsi nella post-modernità » (piuttosto che non, magari, nella modernità che si rivela come già da sempre « crisi » e « critica »).

Una tale Stimmung testimonia senz'altro dell'incardinamento sicuro della SISR/ISSR nella più larga comunità scientifica dei sociologi e dell'ormai avvenuto superamento di certi tratti regionali e/o confessionali della sua origine.

Su questo sfondo hanno avuto particolare risalto alcuni temi ed alcuni soggetti, che difficilmente una tale riflessione può essere condotta credibilmente in termini impersonali. Al contrario, l'attenzione a punti tecnico-teorici, se non è stata assente, si è manifestata non come interesse autonomo ma come possibile contributo alla chiarificazione di singoli problemi già impostisi nella ricerca e nel confronto: è stato il caso dello sviluppo delle riflessioni della Hervieu-Léger sull'analisi delle credenze religiose e la loro trasmissione oltre gli approdi di religion pour mémoire, ovvero delle suggestioni di Beyer sulla globalizzazione del sottosistema religioso funzionalmente differenziato in un sistema sociale globale planetario innanzitutto funzionalmente differenziato.

Abbiamo già detto che la struttura delle sessioni tematiche offre una mappa utile degli orientamenti e delle preferenze di ricerca.

Anche in questo senso, allora, si può dire che una parte notevole dei lavori è stata dedicata alla questione del rapporto tra la religione e la cura del corpo, tra la religione e la regolazione del nutrimento nella quotidianità routinaria ed in particolari circostanze, tra la religione e la regolazione dell'attività sessuale.

La sessione curata da M. Bowman si è occupata di aspetti della cura del corpo in contesti nordeuropei e nordatlantici, mentre quella a cura di Khosrow-Khavar nel contesto islamico. Varga, Fitzpatrick, Holland, Keenan, van Otterloo, Jupp, Todorova ed altri hanno contestualizzato la questione della regolazione del corpo nell'ambito della « religione post-moderna ».

Pace e Motta hanno rispettivamente guidato la sessione plenaria e quella tematica dedicate al tema della regolazione religiosa del nutrimento.

Le sessioni, plenaria e tematica, sull'« attività sessuale » hanno visto — tra gli altri — contributi di Davies, Halmen, Hoellinger, Elahmadi, Boro-

wik, Thara Bhai, Zylberberg, da cui è emerso un forte invito a ridimensionare il peso delle differenze religiose e confessionali in ordine agli effetti pratici della normazione religiosa delle attività sessuali.

Tuttavia, nel sistema dei lavori hanno decisamente campeggiato un tema ed un soggetto.

Il tema-chiave è stato certamente quello del ripensamento del rapporto tra i difficili, tra i sempre più « improbabili » equilibri etici di una società « post-industriale », da un lato, ed il fattore religioso, dall'altro. (Non per caso si tratta di uno dei temi più autorevolmente candidati ad essere al centro dei lavori della 24.ma Conferenza, tra due anni a Tolosa).

Più consolidate attenzioni, ad esempio quella ai vecchi e nuovi movimenti religiosi, vengono reinserite in questa più generale eppure molto precisa urgenza conoscitiva. La stessa prospettiva di analisi dei temi già menzionati ed esplicitamente presenti nel titolo della Conferenza rende impossibile un loro isolamento. Piuttosto, l'istanza etica — vista come esigenza di un nuovo collante sociale, e, su altro piano, come componente centrale del bisogno di ricostruzione di riferimenti per la formazione della identità individuale — torna ad essere analizzata in alcune delle fibre essenziali del vissuto, anche (o forse nuovamente) di una società « post-moderna », quali la corporalità, la assimilazione — nutritiva e non solo —, la relazione sessuale.

Proprio la convinzione del carattere non regionale né opzionale di questa urgenza conoscitiva fa sì che essa si offra positivamente come occasione per sviluppare una nuova riflessione sulla « globalizzazione del sottosistema religioso ».

Nella omonima sessione tematica curata da R. Lemieux si segnala tra l'altro — appunto — l'intervento di Peter Beyer sulla differenziazione interna di un sottosistema religioso funzionalmente differenziato ed unificato in una società planetaria globale.

Il soggetto che emerge è invece senza dubbio — dacché una ricerca di questo genere difficilmente può, come detto, darsi in termini impersonali — quello sviluppato dalle scienze sociali della religione, dall'« altra metà della comunità scientifica » rappresentata alla Conferenza. (Una seconda metà finalmente tale quasi anche dal punto di vista quantitativo).

Le sessioni tematiche « femmes et religion/women and religion », così come il contributo delle ricercatrici al dibattito generale, hanno senz'altro rappresentato l'impersonarsi della sfida posta a tema della riflessione. È assolutamente evidente la crescita di confidenza, competenza ed autorevolezza della componente femminile della ISSR/SISR, e la sua capacità di non più solamente prendere-anche-la-parola, ma di dettare i temi.

Di Veillete, Wallace, Guillaumin, Sharpe, Rosado Nunes, Juteau, Laurin, Melancon, Joy, Dumais, Polzer, Thara Bhai, Nyariki, sono stati alcuni dei contributi più interessanti nelle sessioni citate. Dall'insieme, appare decisamente prevalente il riferimento alla riflessione sulla « differenza di genere », rispetto ad altri paradigmi del pensiero femminista.

Dunque, nella già accennata ipotesi di « mappa », le due centrali linee di ricerca sono caratterizzate dalle tematiche « religione e cultura » e « reli-

gione e politica ». Giustamente i temi possono insieme apparire tanto nuovi e tanto vecchi. « Dietro di loro », però, non si cela quanto poteva animare analoghi confronti tra gli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Settanta. I titoli veicolano il problema « classico » del difficile rapporto tra religione/i ed ordine sociale. In questione è la necessità ed allo stesso tempo la « pericolosità » del fattore religioso, delle sue trasformazioni e delle sue moltiplicazioni. È del resto questo un tempo nel quale culture ed istituzioni, in mancanza di miti « laici » credibili, tornano ai servigi che l'altare od il pulpito dovrebbero poter offrire, mentre si deve contemplare anche il potenziale ultimamente religioso che deflagra in tanti dei focolai accesi tra popoli ed etnie sul pianeta.

Le sessioni tematiche su « religione e cultura » sono state curate da Shiose, Fontaine e Ouellet, ed hanno avuto tra l'altro per tema i processi di socializzazione ai valori, il sistema scolastico, il fattore etnico, l'impatto dei fenomeni migratori.

Ancora maggiore il numero dei contributi alle sessioni tematiche « religione e politica »: Messier, Coté, Gignac, Zybelberg, Ali-Yahia, Atasory, Pisani, Isakovic, Lampinen, Oviedo, Kazempur, Rukavishnikov, Robinson, O'Neil, Kurvey, Blanchard.

Specificata attenzione è stata dedicata alla politica della sanità ed alla questione della eutanasia in apposite sessioni tematiche.

Dal primo filone, « religione e cultura », si diparte poi una serie di piste (e di progetti di ricerca annunciati in sede di Conferenza) che riguardano le « trasformazioni della religione », i suoi rapporti espliciti con i sistemi dei valori e quelli con le questioni concernenti l'identità personale e le nuove forme di terapia psicologica.

L'attenzione preponderante è stata quella dedicata alla trasmissione della religione, nella famiglia, nella scuola, nelle organizzazioni religiose. In questo contesto tematico ha avuto luogo l'intervento della Hervieu-Léger cui abbiamo già accennato e, tra gli altri, quelli di Campiche, Milot, Bréchon, Pizzuti, Willaime, Talin, Lavallée, Azria, Babès, Marler e Hadaway, van Meerbeeck. Su ambiente-etica-religione hanno portato il loro contributo Cipriani, Prades, Gould, Tessier, Holst, Ogotu, Shively, Cousineau, Adriance, Lapointe. Altre sessioni tematiche sono state dedicate a religione e valori (Dobbeleare, Jagodzinski, Voyé), religione ed identità individuali, religione e nuove terapie psicologiche (Cohen, Duricquebourg, De Groot). Di rilievo anche le tre sessioni dedicate alla verifica della fecondità della analisi sociologica sulle « credenze religiose », coordinate da Campiche e Lemieux, ed il punto su « religione e giovani ».

Uno spazio importante — una sessione tematica ma anche vivaci confronti in assemblea plenaria — è stato dedicato anche con toni autocritici alle questioni deontologiche cui l'analista delle credenze e delle pratiche religiose deve o dovrebbe attenersi.

Anche le attenzioni ad altre esperienze religiose ben consolidate — come quella del giudaismo — si lasciano ricondurre allo stesso filone principale di ricerca.

È stato il caso del bilancio degli studi sul rapporto tra giudaismo e

natura (e sul giudaismo in generale), così come quello di sessioni dedicate ai nativi americani od alle minoranze religiose nelle società multiculturali.

Al secondo filone, « religione e politica », si connette una serie di approfondimenti « regionali » sempre ultimamente riferibili al problema dei rapporti e delle tensioni tra religione ed etica per la società nuova che sembra manifestarsi.

Spazio notevole è stato dedicato al rapporto religione/politica in Europa (nei paesi occidentali ed in quelli « ex-comunisti ») ed in America Latina. Una sessione ha visto anche al centro del confronto la « rimappatura » della religione negli USA e lo scontro che vede impegnati la presidenza Clinton ed i movimenti cristiani conservatori estremisti.

Molto più contenuto è stato invece lo spazio dedicato ad altre questioni quali il rapporto tra religioni e media (dall'impatto sulla religione all'uso che ne fanno attori religiosi tradizionali come le chiese o nuovi come i « televangelisti »), o tra religioni e dinamiche economiche.

Poco senso avrebbe in questo caso parlare di lacune. Tuttavia è possibile notare almeno due punti.

Absolutamente evidente è la crescita della sensibilità alla dimensione storica da parte dei ricercatori sociali che si occupano di religione. Forse però, l'unica sessione tematica almeno intenzionalmente dedicata a questo punto testimonia di un cammino — non certo sconosciuto alle origini della sociologia e della sociologia della religione — ancora lungo e di un compito da assumere con maggiore sistematicità (come del resto quello di un più preciso confronto della sociologia della religione con il problema di una sociologia generale, ormai ampiamente anche se individualmente avvertito).

Per altro verso, di grande rilievo, ma da connettere meglio teoricamente e tematicamente al resto degli interessi socio-religiosi è l'insieme degli studi (ancora un poco — come dire — « sparpagliati ») dedicati alle trasformazioni istituzionali che stanno piano piano intervenendo nelle strutture, nei riti, nelle prassi anche delle più tradizionali istituzioni religiose. È per altro chiaro che anche attraverso questo tipo di studi passa la possibilità di comprendere quale presenza del fattore religioso si andrà riorganizzando nel nuovo contesto sociale. Si sta ponendo attenzione anche a fenomeni quali l'insospettata elasticità organizzativa di cui tuttora si mostra capace anche un attore religioso come la Chiesa Cattolica (universale e locale) che continua peraltro a tentare di fornire di sé una immagine tendenzialmente stabile.

Si sono tenute sessioni tematiche sulle strutture democratiche nelle « chiese », sui sinodi diocesani cattolici dopo il nuovo Codice di Diritto Canonico, sulle trasformazioni delle parrocchie, sui processi decisionali nelle chiese, sui presupposti e le modalità della « nuova evangelizzazione ». Si sono approfondite le questioni relative all'insegnamento delle discipline socio-religiose, ed in termini analoghi si sono riprese le analisi su nuovi e vecchi movimenti religiosi (Abruzzese, Palard, Turcotte, Willaime, Shiose, Montminy, Palard, Courcy, ed altri).

Il programma dei lavori è stato completato dalla discussione di alcuni recenti volumi, e da alcune sessioni di lavoro per aree linguistiche.

Il gruppo « italiano », oltre che sul bilancio della ricerca socio-religiosa nel paese, si è interrogato sulla possibilità di accompagnare la crescita che in questo settore di studi si è registrata, in questi ultimi anni, con adeguate occasioni di riflessione innanzitutto metodologica (anche in vista della prossima uscita di altri notevoli contributi, e della necessità di allargare oltre i confini degli aderenti — anche alla sezione « religiosa » dell' AIS — le relazioni scientifiche con l'intera e ben più ampia cerchia dei sociologi comunque interessati alla religione). È stato altresì discusso l'intento di riportare in Italia — dopo Tolosa '97 e dopo trenta anni da Roma '69 — la Conferenza ISSR/SISR.

LUCA DIOTALLEVI

Schede e recensioni

M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Ediz. Adelphi, Milano, 1994, pp. 170.

Già Nietzsche nel secolo scorso aveva prognosticato l'incurabile malattia di cui è, ancor oggi, afflitta l'Europa. Da questa diagnosi, affermata fra l'apodittico e il profetico, prende le mosse il percorso di M. Cacciari, che, dalle talasocratiche civiltà mediterranee prende, cronologicamente, il via per descrivere il carattere « ontologicamente » instabile dell'Europa. Una instabilità perenne che procede fin da prima dell'ellenicità per enigmi, bivi, meandri, labirinti, sradicamenti, dilemmi, attraverso il periodico crearsi di feroci tensioni di opposti per i quali a nulla serve ridurli a poli dialettici: ogni tentativo di ricomposizione è una forzatura che neanche sfiora lo scopo, anzi porta a un accentuarsi della tensione, della violenza, del conflitto. Così questo aspetto tragico, di non soluzione, si snoda attraverso lo spazio storico-temporale incontrandosi a concetti che ne aumentano e ne teorizzano l'aspetto tragico: la *techné politiké* di Machiavelli, la volontà di potenza e di potere implicita nella sfera del « politico » teorizzata da C. Schmitt, anche la repubblica di Platone, l'abdicazione irenica di Simone Weill, « L'ultimo Dio » di Heidegger, sono concettualizzazioni di questo tipo.

Un libro che segna un altro passo del percorso intellettuale ed esistenziale del sindaco-filosofo, un percorso cominciato dalla dialettica negativa alla dialettica del politico, dalla estetica critica Mitteleuropea alla filosofia teologica de « L'angelo necessario » e « le icone della legge ». È questo un testo di difficile lettura, criticato da più parti, dal linguaggio in sé affascinante, forse in alcuni trat-

ti poetico, eppure estremamente ostico a volte indecifrabile, persino esoterico.

GIUSEPPE CHITARRINI

JACQUES COENEN-HUTHER, *Observation participante et théorie sociologique*, Editions L'Harmattan, Paris, 1995, pp. 192.

Come suggerisce l'autore stesso, questo testo va letto secondo tre direttrici: la prima (capitoli I e II) è quella della concettualizzazione, la seconda (capitoli III e IV) è dedicata alla ricerca sulle invarianti del comportamento umano, la terza (capitoli V e VI) riguarda la collocazione del ricercatore nel contesto della scoperta.

Del tutto singolare — ma strettamente consequenziale alla scelta dell'argomento da trattare — è la modalità dell'autore (che insegna sociologia all'università di Ginevra) di presentare il suo approccio attraverso una serie di esemplificazioni sul campo, dunque con una traduzione immediata del discorso teorico in applicazione concreta. E così l'esperienza in un kibbutz della Galilea, quella in un'azienda metallurgica del territorio di Liegi, l'insegnamento di Luc de Heusch all'Università Libera di Bruxelles, una degenza ospedaliera sgradita ma fertile per gli spunti offerti nell'osservazione sociologica, un viaggio a Mosca nel 1991 dopo avvenimenti storici importanti ed alla vigilia di altri fatti significativi, sono tutti elementi (insieme con ulteriori esempi) di una sequenza che accompagna il lettore in un percorso intrigante ed intricato, lungo le strade della sociologia classica e contemporanea, da Berger e Luckmann a Boudon, da Goffman a Merton, da Mead a Lévi-Strauss, da Weber a Simmel.

Obiettivo di Coenen-Huther è di togliere l'osservazione partecipante da una sorta di minorità scientifica nella quale da tempo era stata relegata. Un po' come sta avvenendo per la sociologia qualitativa in generale, anche la tecnica (ma forse meglio sarebbe definirla una vera e propria metodologia) dell'osservazione partecipante riprende quota ed evidenza i suoi caratteri peculiari.

Un altro obiettivo dell'autore è di favorire l'incontro fra varie scienze sociali ed in particolare fra etnologia e sociologia, discipline in cui l'osservazione partecipante rappresenta pur sempre una chiave di volta.

Non è un caso che alla stregua di Strauss e Glaser, fondatori della *grounded theory*, anche il sociologo ginevrino abbia avuto modo di collocarsi al meglio nel contesto della scoperta proprio in un ambiente ospedaliero, cioè dove il ruolo del paziente è assunto ma anche subito, agendo come rivelatore di dinamiche sociali imprevedibili eppur decisive (si veda in proposito l'illuminante paragrafo sul problema della morte, alle pagine 136-137).

Un personaggio strategicamente rilevante nel quadro complessivo del volume è senza dubbio Monsieur Morat, uno di quei soggetti le cui caratteristiche peculiari consentono un più agevole passaggio dall'idiografico al nomotetico e fanno dunque dell'osservazione partecipante uno strumento privilegiato d'indagine.

Un testo godibile, in definitiva, e certamente « istruttivo » per la sua logica tesa alla comprensione-ricostruzione-proiezione dell'agire sociale.

ROBERTO CIPRIANI

RALF DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 68.

Il mito dello « sviluppo » continua a mietere le sue vittime. In effetti, per anni, fino a tempi recentissimi e grazie alle crescenti e sempre più rumorose preoccupazioni ecologiche, lo « sviluppo » è

stata una sorta di formula magica. Si pensava che fosse per tutti a portata di mano e che ad ogni buon conto potesse indefinitamente estendersi, a poco a poco, a macchia d'olio, partendo dal « primo mondo », ossia dalle società tecnicamente progredite, per raggiungere poi le più lontane e marginali aree economicamente depresse. Non solo si dava per scontato che le materie prime e le risorse materiali del pianeta fossero di fatto inesauribili. Ci si dimenticava — ma era probabilmente presso molti politici della promessa facile una dimenticanza freudiana — di porre la domanda fondamentale: sviluppo, a quale prezzo? E poi: sviluppo, per chi e contro chi? per che cosa e contro che cosa?

Lo sviluppo non può essere fine a se stesso. È un concetto essenzialmente strumentale. Rimanda a un insieme di valori che lo giustifichino. Volere lo sviluppo a tutti i costi comporta probabilmente, buone intenzioni a parte, un aumento generalizzato della sofferenza umana non strettamente necessaria. Di ciò anche le autorità morali e politiche più alte non sempre hanno mostrato di essere pienamente consapevoli. Basti pensare al famoso « decennio dedicato allo sviluppo » da parte delle Nazioni Unite, un programma tanto ambizioso quanto povero di effettivi risultati. Lo stesso insegnamento papale, a partire dalla *Populorum progressio* di Paolo VI fino alle più recenti encicliche *Mater et Magistra* e *Sollicitudo rei socialis* e al recentissimo discorso alle Nazioni Unite di Giovanni Paolo II, non sembra del tutto scevro delle pur generose illusioni che sottendono il « mito dello sviluppo ». Come in altra sede ho osservato, nessuno si sognerà mai di pensare che il Papa abbia abbandonato i postulati della trascendenza o i dogmi della destinazione ultima dell'uomo o ancora la concezione del bene comune di tutta l'umanità, sorretta e mossa dalla preoccupazione per lo « sviluppo spirituale e umano di tutti » anziché dalla ricerca del profitto particolare. Ma sta di fatto che soprattutto la *Sollicitudo rei socialis* poggia su una analisi

sociologica e politologica della situazione mondiale che non consente alcun ottimismo circa il famoso « programma per lo sviluppo » perseguito e, anzi, si potrebbe dire, sbandierato dalle Nazioni Unite per oltre due decenni e oggi, agli occhi di osservatori non prevenuti, avviato a un deprimente fallimento.

Questo sviluppo non ha funzionato. Questo sviluppo non solo non ha migliorato la situazione esistente o le carenze tradizionali; le ha drammaticamente peggiorate. Perché? Dove sono le ragioni determinanti?

Ralf Dahrendorf ha il merito di cercare, con la consueta efficacia, una risposta, se non esauriente, almeno plausibile. Le « virtù » del Primo Mondo, costituito da Paesi che sono nello stesso tempo « ricchi, civili e illuminati », sono esaltate da Dahrendorf con un entusiasmo che ricorda molto da vicino quello con cui Marx e Engels, nel *Manifesto* del 1848, salutano la funzione rinnovatrice e, anzi, « rivoluzionaria » della « borghesia », che razionalizza la vita sociale e che non esita, per liberarsi della manomorta del passato feudale, a « spazzar via gli idiotismi della vita rurale ». Il problema che sta oggi davanti al mondo è con chiarezza definito dal sociologo anglo-tedesco: « C'è una sola risposta, e non è semplice. È l'universalizzazione dei benefici del Primo Mondo: ciò che ha finito per essere chiamato "sviluppo". [...] Oggi noi sappiamo per certo, ammesso pure che lo sapessimo già prima, che lo sviluppo economico e sociale di un paese dipende dall'assistenza esterna non meno che da uno sforzo interno. [...] È un processo precario, ma anche lungo, il quale sta preparando all'umanità il periodo più denso di minacce della sua storia. [...] Si tratta di far quadrare il cerchio fra creazione di ricchezza, coesione sociale e libertà politica » (pp. 11-14).

Non si potrebbe dir meglio. Ma è curioso che un concetto così problematico come quello di sviluppo sia tuttavia presentato da Dahrendorf in maniera, per così dire, neutra. Come se il processo di sviluppo avesse luogo in un vuoto socia-

le e politico, come se cadesse dalle nuvole e non implicasse invece responsabilità operative, culturali e politiche molto precise. Dahrendorf si rende conto e afferma che, anche a causa o comunque in concomitanza con lo sviluppo, è in atto un pericoloso processo di polarizzazione sociale, che nuovi « veri svantaggiati » compaiono sulla scena, che come corollario dell'ineguaglianza crescente aumentano vistosamente, specialmente nelle aree metropolitane, xenofobia, « guerre » tra poveri e violenza. Egli giunge a scorgere alcuni effetti socialmente negativi della « globalizzazione dell'economia », la quale inevitabilmente tende a indebolire, se non addirittura a tagliare, il legame fra imprenditori e comunità, fra progresso tecnico e qualità della vita.

L'elenco delle conseguenze negative della « globalizzazione », anche se non completo, è tuttavia minuzioso: « Certe persone [...] semplicemente non servono. [...] È giocoforza ripiegare sull'opzione retribuzioni basse-alta specializzazione. [...] La metà del personale impiegato in passato è in grado di produrre il doppio dei beni (o forse più). [...] Resta uno strano assortimento di posti di lavoro mal pagati nel terziario, di numerose forme di disoccupazione nascosta » (pp. 26-39). La stessa società civile dei paesi opulenti — si fa per dire, tutti ricordano che il titolo famoso di John Kenneth Galbraith, *La società opulenta*, era chiaramente ironico — è oggi in pericolo. I ricchi sono sempre più ricchi, e sempre meno numerosi, mentre cresce drammaticamente il numero dei « nuovi poveri » e degli indigenti. Quando, dieci anni fa (in *Cinque scenari per il 2000*, Laterza, 1985) scrivevo che i ricchi dei paesi sviluppati avrebbero dovuto vivere in *enclaves* circondate e difese da guardie private armate, quasi si trattasse delle fortezze di un imprevisto neo-feudalesimo, si poté pensare che stessi esagerando, cedendo per amor di tesi ad un pessimismo eccessivo.

L'analisi di Dahrendorf oggi conferma quella previsione. Eppure riesce nel complesso irritante. Scorge i pericoli del-

l'autoritarismo incombente, agita lo spettro della fine della democrazia parlamentare della crisi del *Welfare State*, offre, come rimedio d'emergenza, la ricetta della « flessibilità », lo « sradicamento » delle persone come condizione dell'efficienza e della competitività. È lecito qualche dubbio: si calcola che negli Stati Uniti ogni anno circa il venticinque per cento della popolazione cambi stato di residenza e occupazione professionale. Ciò è vero. È anche vero che le anticamere degli psicanalisti in quel grande paese traboccano di pazienti, che le comunità si dissolvono, che il disorientamento e la tossicodipendenza sono in aumento, che la violenza, spesso immotivata, almeno apparentemente, dilaga. Manca una domanda cruciale nel testo di Dahrendorf. Senza di essa la sua analisi è la scoperta dell'ombrello. Chi decide le scelte della globalizzazione? In base a quali criteri? La risposta è ovvia: a decidere sono i « chief executive officers » delle grandi multinazionali. E si tratta di decisioni che passano sulla testa dei singoli Stati nazionali. Nell'assenza o, anzi, nel vuoto giuridico e morale che la crisi dello Stato nazionale determina, le società multinazionali sono oggi il solo vero potere che agisca sul piano planetario, abolendo quella che Adam Smith chiamava « la frizione dello spazio ». Non fa specie che il libro termini chiamando in causa il *Welfare State*: questione grossa per tutto il mondo sviluppato, su cui converrà tornare.

F.F.

MARCELLA DELLE DONNE, a cura di, *Lo specchio del « non sé »*. *Chi siamo, come siamo nel giudizio dell'« altro »*, Liguori Editore, 1994, pp. 348.

La ricerca di Marcella Delle Donne riguarda il modo in cui gli immigrati giudicano valori e comportamenti degli italiani. In questo senso ella si inserisce all'interno di una svolta che le scienze sociali da qualche tempo stanno compien-

do nella relazione io-altro. In antropologia tale svolta ha assunto i connotati — non solo metodologici — della dialogica. L'altro, sia il nativo che l'immigrato, non è più visto come qualcosa di inerte, di oggettivo, che acquisisce individualità solo attraverso la lettura compiuta dal ricercatore occidentale. Al contrario, la relazione osservato — osservatore si è complessificata e dialogicizzata sulla base epistemologica per cui anche l'osservato osserva e interpreta testualmente l'osservatore: e questa attività modifica attivamente non solo la rilevazione dei dati da parte dell'osservatore (che non si trova più in un contesto in cui si muovono solo le variabili quantitative presunte oggettive), ma anche la stesura del testo. La dimensione qualitativa di tipo sperimentale (che in parte coincide col nuovo relativismo culturale) diventa fondamentale nella relazione interpretativa e dialogica che si instaura tra due soggettività.

Marcella Delle Donne presenta il suo metodo come basato sull'elaborazione statistica attraverso cui emergono percentuali ed incroci, ma anche su una complessa gamma di risposte di tipo qualitativo e non strutturate che ad ogni singola domanda offre una determinata comunità; e, infine, anche « sull'intero quadro di riferimento valutativo per ogni singolo soggetto intervistato ». Così il testo offre i materiali conoscitivi su un universo composto di 210 soggetti selezionati a Roma per dieci comunità di immigrati: cinque di religione cattolica (Filippine, Capoverde, Brasile, Perù, India-Kerala) e cinque di religione musulmana (Iran, Egitto, Marocco, Somalia, Senegal). I requisiti previsti nella scelta dei soggetti da intervistare sono stati: la conoscenza della lingua italiana, un titolo di studio universitario o di scuola media superiore, una permanenza di almeno tre anni in Italia con un soggiorno di un anno nel nord.

Devo dire che la prima sensazione di una sociologia che si muove verso prospettive multiple e innovative si può avere nella lettera anomina in forma di poesia

citata all'inizio del testo, trovata dalla stessa Delle Donne sulla vetrata del convegno « Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto ». La poesia, infatti, può essere uno strumento attraverso cui fare ricerca sociale utilizzando mezzi diversi da quelli classici della sociologia. La dimensione letteraria, estetica, espressiva si presenta come una forma di conoscenza (certamente non come unica), in quanto la ricerca basata sull'unico linguaggio della razionalità presenta delle verità troppo parziali per il livello attuale della ricerca.

Per questo le scienze sociali e umane rinnovate non possono che essere « polifoniche »: esse assumono all'interno della stessa forma della rappresentazione la possibilità di utilizzare modelli diversificati e plurali del linguaggio, ciascuno dei quali coglie e dà senso ad una parte (ad una parzialità) messa in atto nel corso della ricerca stessa.

Dopo questa premessa, il testo si divide in due parti: nella prima inizia con l'universo empirico della ricerca, fatto di cattolici e musulmani, sondando in particolare il lavoro, l'abitazione, le associazioni, il mito del ritorno e la condizione femminile (sulla quale sarebbe necessaria una recensione specifica). Poi la parte più innovativa, accennata all'inizio, basata su come « loro » percepiscono il « noi » degli italiani, sul ruolo delle istituzioni, sul rapporto tra razzismo e stereotipi. La seconda affronta gli scenari della diversità, in particolare relativi alle comunità islamiche e cattoliche, all'esperienza soggettiva del presidente della Focsi, associazione multiculturale e multi-etnica, ma anche di persone impegnate da anni su questi temi, come Ali Baba, Corazon Sim, Alvaro Sanchez. Infine un'appendice offre il profilo delle comunità al loro interno.

Il giudizio dell'« altro » nei confronti del razzismo sperimentato in Italia è articolato, a volte (giustamente) duro per i comportamenti spesso basati su un'ignoranza totale circa la cultura dei vari paesi di provenienza delle varie persone. Ciò non stupisce: i testi di storia, di let-

teratura, di arte nelle scuole medie ignorano del tutto — se non per riprodurre spesso accentuati livelli eurocentrici — le diversità culturali. Vorrei citare una riflessione, a mio avviso significativa, presentata da un iraniano: « gli italiani sono impreparati ad accettare la diversità, ma non sono chiusi » (p. 95). Capire i motivi profondi di questa impreparazione è compito di altre ricerche, ma è significativo che emerga con chiarezza proprio dallo sguardo dell'altro.

Il testo a volte mette in risalto anche gli stereotipi che gli immigrati hanno verso le loro differenze interne, come la distinzione netta fatta da un brasiliano tra un abitante di Rio e dell'Amazzonia, pregiudizio alquanto presente in Brasile (e, a proposito di questo paese, vorrei osservare come la scheda preparata non sia esente di imprecisioni, pp. 270-4).

Per accentuare le possibilità di una metodologia dialogica tra osservato e osservatore, non insensibile ai nuovi livelli sperimentali della ricerca, vorrei infine commentare brevemente due aspetti: il commento all'intera ricerca si potrebbe immaginare come una interazione — per l'appunto dialogica, cioè a più voci tra loro diversificate non riconducibili ad unità, ma dispiegate negli orizzonti di una pluralità moltiplicativa — tra valori percepiti dall'altro e dal ricercatore interno. Forse è necessario spingere affinché l'alterità possa interpretare anche tutti i momenti della ricerca, non solo essere soggetto-interprete della propria parzialità. Nello stesso tempo, la ripresa vigorosa e critica del nuovo relativismo culturale, che sta impegnando la nuova antropologia, spinge a non nascondere il proprio punto di vista quando è diverso da quello dell'alterità osservatrice, ma si dispieghi nella ricerca dolce e decentrata del dialogo. Per questo, a mio avviso, una leader così attenta e sensibile come Maria de Lourdes a volte sembra collocarsi su posizioni eccessivamente rigide o tradizionali, come quando vede l'emigrato capoverdiano come « né carne e né pesce. Non sei più come quando sei partita, perché questa nuova realtà ti entra

dentro, la vivi, è parte di te, e quando ti immergi di nuovo nella realtà originaria » è difficile ritrovarsi. Forse, anziché cercare una forma di integrazione delle due realtà, potrebbe essere più produttivo vedere la diffusione di nuove identità plurali come una sperimentazione — certamente anche dolorosa e « ambigua » — che si dirige verso qualcosa di completamente nuovo. Avere due identità, anziché una sola — fissa e immobile — può essere fonte di arricchimento personale, in cui si esplorano e verificano alcuni tratti caratteristici della contemporaneità: quelli, ad es., di una pluralità che non coinvolge solo le culture-mondo, ma anche le sensibilità individuali. Esse si possono dirigere, una volta sconfitto il senso di perdita legato alle identità fisse, verso una straordinaria ricchezza moltiplicativa e mobile.

Il fascino esplorato e sperimentale dell'emigrazione non sta nella prospettiva del mitico ritorno finale al paese di origine, pensando di poter restaurare il cerchio della cultura unitaria da cui si era usciti. Al contrario: il cerchio non si chiude, ma si può aprire. Anzi, è già aperto grazie alla fuoriuscita dal familiare e al vivere nel contesto straniero. La deprecata « interruzione della continuità » sofferta dall'emigrato si può così rovesciare nella sua ricchezza. Non solo. Il ricercare la discontinuità può essere il legame che unisce osservato e osservatore, l'io e l'altro, la ricerca socio-culturale e il vissuto quotidiano defamiliarizzato, l'interno e l'esterno: le diverse forme — plurali e dialogiche — della razionalità e dell'emozione.

MASSIMO CANEVACCI

J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, R. Cortina Edit. Milano, 1994, pp. 245.

« Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo », così, nel 1848, recitava l'incipit del manifesto del Partito Comunista di Marx ed Engels; J. Derrida — filosofo francese maestro del

de-costruzionismo — così titola questo libro cambiando il singolare spettro con il plurale spettri; perché spetta ad un filosofo, pensatore assai complesso, ad un eterodosso per eccellenza, mai stato marxista occuparsi dello spirito (o degli spiriti) del marxismo? Proprio oggi che gli intellettuali ortodossi di un tempo, seguendo la fatuità modaiola, non ne parlano più, lo hanno tolto dalle loro fornite biblioteche casalinghe. Altrettanto strano è il fatto che sia toccato a un'altro pensatore, di tutt'altra fatta, Sylos Labini, un tranquillo economista riformista da sempre, farsi carico, insieme a qualche altro economista e sociologo, in un libro recentissimo edito da Laterza, di ripescare quello che c'è da ripescare in Marx (e i lettori di quel libro si sono accorti che il ripescato non è poca cosa): il metodo scientifico di analizzare la società, la quale-sia pure post-industriale, è pur sempre una società divisa in classi e altri elementi del pensatore di Treviri validissimo anche oggi.

Probabilmente questi due pensatori così diversi e così distanti cominciano la critica ad un nuovo dogmatismo, a una nuova intolleranza e ideologizzazione: quella che assolutamente vuole morto Marx e il marxismo. Morto e sepolto, morte legittimata da un atto di morte: come i morti di morte violenta vengono non ricordati, scotomizzati, narrati a mezza bocca se proprio non se ne può fare a meno, così non si deve più menzionare Marx per scongiurarne l'eventuale presenza: Sant'Agostino, Machiavelli, Schmitt, Hobbes, Th. Moore, Tocqueville, Spinoza, persino Proudhon purché non si parli di Marx, forse anche perché la filosofia di quest'ultimo è implicita a una prassi e segue prassi, in tempi di generica deregolarizzazione e de-moralizzazione, è cosa troppo difficile. Lo spettro di Marx è però un esserci dell'assente: il lutto per la sua scomparsa non viene elaborato perché elaborarlo significherebbe menzionarlo, e questo non si deve fare, ma il lutto non elaborato significa mancanza di sepoltura definitiva: il morto non è ben morto. Il suo spirito, incarnato nel-

lo spettro (o negli spettri) si aggira in luoghi domestici come la vecchia Europa ormai quasi completamente balcanizzata e morente, dilaniata da interessi economici grandiosi e spaventosi, mortificata — come tutto il genere umano del 2000 — da nuove (ma poi non tanto) ideologizzazioni, alienazioni, mercificazioni, pauperizzata da un mercato talmente libero, talmente deregolarizzato da consentire la totale illegalità.

Insomma un bel libro, ma dalla lettura difficilissima, soprattutto i primi due capitoli, un linguaggio tutto giocato sulla metafora e sulla decostruzione linguistico-simbolica; per gli appassionati vale la pena di comprarlo e rifletterci sopra.

GIUSEPPE CHITARRINI

BRUNO MANGHI, *Il tempo perso*, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 107.

È opinione diffusa e comunemente accettata come vera che la nostra epoca — l'epoca dei mass media che trasmettono e elaborano dati a grande distanza in tempo reale e dei computer capaci di fare milioni di operazioni in pochi secondi — sia un'epoca caratterizzata dalla fretta di raggiungere lo scopo e dalla velocità dei percorsi. Questa fretta, divenuta presto abitudine interiore, e la velocità spesso spasmodica verso la meta sono intese naturalmente a risparmiare tempo. La ragione sembra intuibile e non esce dai confini del buon senso: il tempo è prezioso perché il tempo è denaro e il denaro è insieme vita e potere. Dalle fabbriche, dove dapprima fecero la loro comparsa, i cronometristi si sono piuttosto rapidamente inseriti in tutte le attività. Lewis Mumford riteneva, con buoni argomenti del resto, che non la macchina a vapore, ma l'orologio fosse la macchina rivoluzionaria per eccellenza. Sta di fatto che i cronometristi, con l'orologio marca-tempo in mano, sono pronti a segnare con compassata indifferenza ore e minuti di ogni operazione

e quindi a misurare e a valutare la performance di ciascuno. La cartolina-orologio, da timbrare all'entrata e all'uscita anche in gran parte ormai degli uffici e non solo nelle fabbriche, ha l'immobilità, impersonale e un poco tremenda, di una sentinella, se non di un totem.

È dunque facile comprendere perché risparmiare tempo nelle società tecnicamente progredite sia oggi un imperativo morale e non solo un'esigenza funzionale. Nulla di più falso. L'agile volumetto di Bruno Manghi batte in breccia consimili luoghi comuni e dimostra in maniera divertente che appunto nei paesi tecnicamente all'avanguardia, proprio quelli in cui il tempo sembrerebbe una risorsa tanto scarsa quanto preziosa, si è andata perfezionando l'arte del perdere tempo e che, anzi, una delle occupazioni preferite dai vertici sociali, politici e culturali consista appunto nel dedicarsi a un « operoso tempo perso ».

Non sembra, dirà taluno, una grande novità. Precisamente nell'ultimo anno del secolo scorso, il sociologo nordamericano Thorstein Veblen pubblicava a Chicago la « Teoria della classe agiata », in cui con implacabile impassibilità e una buona dose di umorismo implicito descriveva le febbrili giornate di coloro che, non avendo bisogno di lavorare per vivere, si inventavano impegnative occupazioni tutte tendenti a mostrare al pubblico che si astenevano rigorosamente da qualsiasi lavoro utile, che anzi il loro solo impegno consisteva nel « consumo onorifico », dalle cacce alla volpe alle interminabili, noiosissime partite di cricket. Si davano anche casi alquanto drastici, che Veblen diligentemente annota. Per esempio, le donne cinesi erano costrette a lasciarsi atrofizzare i piedi per mostrare a tutti la loro inidoneità a usare il proprio tempo in attività per qualche verso utili, e quindi per ciò stesso caratterizzate dal marchio infamante della « contaminazione manuale e utilitaria ». Veblen si spinge fino a raccontare di un re di Francia, probabilmente inventato, che pur di non allontanarsi da solo dal fuoco del caminetto e tardando i servitori ad

accorrere, in nome della buona forma permise che la real persona fosse tostata al di là di ogni possibilità di recupero.

L'originalità di Manghi è però da vedersi nel suo rintracciare e delineare la « logica » del « tempo perso » nelle stesse attività generalmente considerate esempi di efficienza e da parte delle punte più agguerrite delle società industrializzate. È evidente che Manghi ha osservato dall'interno delle organizzazioni politiche e sindacali il paradosso di cui scrive. Di regola, chi si trova in posizione di responsabilità in una struttura organizzativa, sia egli identificato totalmente o meno con l'organizzazione, non riesce a compiere una simile autoanalisi, gli manca la necessaria distanza critica. Manghi ci è riuscito e chiarisce limpidamente cosa si nasconde dietro la « caccia ai tempi morti », il paradossale « spazio saturo di attività » dei « dissipatori » del tempo, con giornate così piene di cose fatte e da fare che non bastano mai, eppure dominate da una « frenesia vuota » e il tutto in una atmosfera di distrazione, « aspettando qualcosa, un altro obbligo da onorare nelle ore che verranno ». Non si pensi solo ai politici che chiacchierano all'infinito e che possono facilmente impiegare dieci o vent'anni per *non* fare una legge. « I nostri laboriosi dissipatori di tempo — scrive Manghi — sono assai numerosi, più delle decine di migliaia di politici. Ad essi si aggiungono amministratori, sindacalisti, dirigenti associativi, addetti alle relazioni esterne, responsabili di circoli, membri di commissioni. Nel loro vortice convergono le energie di militanti, aderenti e volentari in qualche modo convinti di prender parte ad un processo di decisione coerente con gli impegni dichiarati ». In realtà, nulla di tutto questo. Ci si riunisce, si discute, si presentano mozioni, ci si accalora e ci si annoia, alla fine si rinvia oppure si crea una commissione *ad hoc*. Su tutto plana l'aria rarefatta dell'inconcludenza, la recita, il fascino dell'altrove, l'atteggiamento interlocutorio, l'immagine invece della sostanza.

Specialmente in questa fase della vita

politica italiana — quella che tutti definiscono la fase della « transizione » o del « traghettamento » — il testo di Manghi è un vademecum indispensabile. Perché non si limita a fustigare i politici — esercizio del resto vastamente, e vanamente, praticato — la sferza sibila anche, e con maggior precisione, sulla schiena dei consulenti, delle lobbies, dei gruppi specializzati nell'intrigo dietro le quinte e nel lanciare notizie false o tendenziose ai giornali ad uso di lettori ingenui e ingordi. Qui non c'è neppure l'attenuante della « missione » o dell'ideale giovanile che ancora risuona, per quanto debolmente, nei discorsi dei politici. In nome della scienza e dell'alta specializzazione, qui splende di luce torbida la boria di chi pretende di compiere opera di scienziato mentre semplicemente riveste con logori trucchi formali da azzeccagarbugli, spacciati per nientemeno che « ingegneria costituzionale », l'antico vizio italiano del trasformismo, mette d'accordo capra e cavoli, offre, per esempio, il doppio turno elettorale alla sinistra e nel contempo assicura il presidenzialismo alla destra.

Straordinariamente godibili sono poi certi passaggi del libro di Manghi, come quelli che riguardano i congressi, la loro « funzione latente », ma reale, di turismo accademico, le varie fasi della preparazione, sempre le stesse, con i relatori che ripetono spesso le cose dell'anno prima mentre i congressisti leggono il giornale, sbadigliano, aspettano stancamente l'ora del pranzo, i sollazzi del dopocena. Di poco più in alto, fra le motivazioni troviamo il desiderio di comandare o, più modestamente, di « farsi noto in un mondo di sconosciuti », l'ansioso protagonismo di uscire da una massa di cui ci si proclama « servitori ». Per questi aspetti, il libro di Manghi mi ricorda da vicino, nello stile e anche nel taglio della prosa, Luciano Bianciardi, *Il lavoro culturale*. Ma l'agro maremmano, l'autore di *La vita agra*, descriveva la trasformazione dell'Italia degli anni Cinquanta ancora per gran parte agricola e tecnicamente sottosviluppata così come Augusto Frassinetti, nei *Misteri dei mini-*

steri e altri misteri, ci offriva un quadro a tutto tondo di una pubblica amministrazione ipertrofica e letargica che solo oggi cerca di mettersi al passo con il resto d'Europa. Manghi scava più a fondo, ritrova nell'Italia odierna le tracce di un passato parolai e inconcludente che non passa.

F.F.

S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1995, pp. 141.

La proposta di Natoli, a volerla riassumere brevemente, consiste in ciò: accettare la finitezza delle cose come passaggio decisivo per comprendere la contingenza ed anche per saperla adeguatamente controllare. Ma due esperienze si contrappongono a tale visione delle cose: quella religiosa e quella nichilista. Nell'esperienza religiosa il soggetto immagina un prolungamento illimitato della contingenza, come se la storia altro non fosse che il preludio (illusorio) dell'immortalità e dell'eternità; mentre all'inverso il nichilismo scarta la finitezza dell'esperire in nome di un appiattimento collegato all'inutilità e alla banalità del transeunte.

Contro tali posizioni Natoli ci ricorda, invece, che proprio soltanto nella finitezza dell'esperire sta la vera *bontà* del vivere, ciò che non è né un accontentarsi, né un immiserirsi nella mediocrità. se il transeunte è tutto ciò che ci è concesso, sembra dire Natoli, trasformiamo allora quel che troviamo in un'occasione di riflessione su quel che nell'esperienza comune è la vita.

In quest'etica della finitudine stava, già prima del cristianesimo, il messaggio del paganesimo: a quest'etica della *vita buona perché finita, e della vita finita e per ciò stesso buona*, Natoli richiama il lettore, affrontando con lui le questioni che, nella modernità, la diffusa secolarizzazione riapre, dopo che per secoli e seco-

li, i sistemi religiosi si erano appropriati della finitezza dell'esperienza, stravolgendone il senso con promesse di salvezza e ricompense eterne.

Nell'accettazione della finitezza dell'esperire esistono virtù che vennero camuffate come intrinsecamente religiose, ma che invece innanzi tutto, e in forma originaria, afferiscono alla coscienza del pagano: l'umiltà di fronte alla finitezza che non dev'essere forzata, e l'accettazione del vivere come abitare: il *dimorare* come conseguente e connesso ai costumi (*mores*).

« Il moderno nasce nel momento in cui l'uomo si fa garante della propria salvezza e proprio per questo tale epoca si caratterizza come un trapasso in cui da un lato Dio è perduto, dall'altro viene reintrodotta attraverso l'autoidentificazione dell'uomo » (p. 105).

Ci si salva da soli, non si crede più che si debba essere salvati da qualcun altro che ancora non sia se stessi. *Una secolarizzazione dell'idea di salvezza* (p. 105) ha soppiantato i messaggi religiosi e si sta radicando nel tempo della modernità come la nuova base di un credo laicizzato, ciò che origina una vera e propria metamorfosi dell'idea di salvezza.

Ridotta la fede a psicologia, a morale, oppure ad estetica, in un decorativismo che inevitabilmente si confonde con il formalismo e con l'esteriorità ipocrita, quel che invece rimane vivo è un radicale processo di immanentizzazione, che ha come finalità propria quella dell'autoaffermazione (p. 45). Che l'uomo, oramai sottratto alle religioni, diventi fine a se stesso: ecco il *telos* nel quale il neopagano può riconoscersi, un ideale che non è estraneo all'epoca rinascimentale, ma che specificatamente nella modernità trova la sua più confacente dimensione.

In un *hic et nunc* che compendia e raccoglie la totalità dell'esperire dell'uomo, il soggetto sa oggi che « *vive lì dove muore* » (p. 97). E se questa finitezza viene profondamente accettata, in essa sta tutta la saggezza del moderno, la sua promessa e il suo esserci nel mondo.

In una prospettiva filosofica che si alimenta di riprese heideggeriane (e forse anche kierkegaardiane), Natoli a mezza strada tra Aristotele ed Epicuro, in un modo che è anche quello di un disegno intellettuale autobiografico, ci addita in questo libro la chiave più propria per poter adeguatamente intendere anche i suoi altri libri.

GIULIANO DELLA PERGOLA

HEINRICH POPITZ, *Der Aufbruch zur Artifizialen Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995, pp. 142; PIERO CARDUCCI, *La valutazione degli investimenti in formazione*, Scuola Sup. G. Reiss Romoli, L'Aquila, 1995, pp. 196; FABRIZIO RAVAGLIOLI, *L'esperienza educativa nell'Occidente moderno*, Seam, Roma, 1995, pp. 238.

« Ci salveranno le vecchie zie? », si domandava nell'immediato dopoguerra, con una punta di affettata angoscia, lo spiritoso Leo Longanesi, tipico « fascista di sinistra », di quelli che, da Curzio Malaparte a Mino Maccari, aveva condotto una loro critica al regime dall'interno — una critica tanto guardinga quanto praticamente inoffensiva. O forse, seguendo il saggio consiglio di Eugenio Scalfari, che di recente si occupava del libro di Ralf Dahrendorf sul « quadrare il cerchio », bisognerà dire addio alle vecchie zie e sperare di venir salvati dai buoni baronetti, se non addirittura dal vecchio e famoso « stellone d'Italia », versione laica dell'idea di provvidenza. Può darsi invece che il miglior corso sia dopo tutto quello di pazienti indagini sulla situazione di fatto in cui versa la società odierna.

È appunto ciò che si propone, in un denso volumetto, il sociologo tedesco Heinrich Popitz. Sulla scorta di Lewis Mumford, specialmente di *Technics and Civilization* (New York, 1934; tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1961) e di *The Culture of Cities* (New York, 1938; tr. it. Comunità, Milano, 1953), e della vasta ope-

ra di Arnold Gehlen, una sorta di antropologo filosofico e tecnologo, che da noi non ha un corrispettivo, e specialmente del suo libro per molti aspetti straordinario, *L'anima dell'uomo nell'epoca della tecnica*, Popitz analizza i tre processi che stanno alla base del mondo moderno (biologico, costruttivo-architettonico, sociologico) ed afferma esplicitamente che, pur trattandosi di una « griglia » analitica e quindi non strettamente corrispondente a contenuti storici precisi, questa non è tuttavia un puro e semplice arabesco (« ist mehr als eine Arabeske »). Su questa base Popitz delinea quindi le « epoche della storia della tecnologia », distinguendo ben sette tecnologie fondamentali: a) dell'utensile; b) agricola; c) della città come tecnica dell'urbanizzazione; d) del fuoco; e) della macchina, in cui l'utensile è appunto incorporato nella macchina; f) della chimica; g) dell'elettricità e dell'elettronica.

In particolare, la cura con cui Popitz delinea la tipologia della città ricorda il grande tentativo di Max Weber di darne un profilo esauriente sia dal punto di vista strutturale che da quello dell'evoluzione storica. Con una meticolosità che ci fa sperare in prossimi lavori anche più ampi di questo, Popitz descrive il fenomeno urbano come: a) sede del potere (*Herrschaft*); b) granaio (*ein grosser Speicher*); c) attività lavorative; d) luogo di grandi folle (*Menschenmengen*).

Naturalmente, Popitz ha ben presente la domanda che sorge subito di fronte al titolo del suo libro, *L'emergere della società artificiale*. Egli sa bene che non si dà società storica che non sia un costrutto artificiale, *man-made*, più o meno in contrapposizione con i processi naturali. Ma l'intento di Popitz, al di là di questa tradizionale contrapposizione, consiste nell'isolare la variabile tecnica e quindi allineare i primi materiali — dati e riflessioni — per la costruzione di una vera e propria « antropologia della tecnica ». In questa prospettiva, la società artificiale sarebbe, nel pensiero di Popitz, quella che sempre più si allontana dalla natura e giunge a scorgere nell'esistenza

umana una realtà *sui generis*, non più o non soltanto « naturale ».

Ciò non solo non annulla, ma anzi enfatizza il bisogno di formazione pedagogica in tutte le sfere dell'attività consapevole e sottolinea l'importanza e l'urgenza dei metodi di valutazione dei programmi formativi. Il libro di Piero Carducci viene incontro a questa esigenza. Nella misura in cui la « società artificiale » avanza, si rende urgente la formazione della forza lavoro a tutti i livelli, messa com'è di fronte alla sfida costante di una tecnologia in continuo e rapido cambiamento. Altrettanto urgente si fa la valutazione degli investimenti in formazione. Vent'anni fa ci si limitava a scrivere intorno alla « education economy ». In altre parole, erano pionieri in questo campo Gino Martinoli e pochi altri, fra cui Giuseppe De Rita, e si cercava di valutare l'istruzione come un settore in cui occorreva investire — « investire nell'uomo », si diceva — poiché delle tre variabili fondamentali del processo produttivo (terra, lavoro, capitale) era appunto quella del lavoro, vale a dire il « fattore umano », il più carente, il meno malleabile e, d'altro canto, quello la cui collaborazione era resa indispensabile dalla stessa evoluzione tecnica. Piero Carducci mette egregiamente a fuoco questo punto: « Si è dimostrato come, per una corretta valutazione degli investimenti in formazione, occorra partire dal riconoscimento del fatto che la formazione è un fattore della produzione e, al pari degli altri servizi immateriali, costituisce un *input intermedio* del processo della produzione. [...] Molte volte nella realtà operativa aziendale il processo di formazione viene identificato *soltanto* con le attività comprese tra l'analisi dei bisogni e la valutazione terminale del corso. [...] Cosa ci si attende in uscita dal processo: partecipanti *cambiati* o semplicemente *soddisfatti*? ».

Forse è a questo punto che può intervenire Fabrizio Ravaglioli con la sua complessa ricostruzione della « filosofia pedagogica » dell'Occidente. Egli ha ragione nel mettere in guardia contro le fa-

cili scorciatoie formative che spesso approdano soltanto al lamentevole esito della conferma pomposa dello *statu quo*. « Impiegato nelle circostanze più svariate — scrive Ravaglioli — il termine cultura ha acquistato una radicale ambiguità. È un'impresa disperata enumerarne i significati sanciti dall'uso. Eppure una distinzione pare esistere: quella che rileva la differenza fra le conoscenze controllate e le rappresentazioni o speculazioni o argomentazioni che pur mostrando una coerenza interna non sono sottoposte a prove empiriche. In breve, la differenza è fra conoscenza e cultura ».

In questa divaricazione vedo un rischio: quello di scavare nuovamente un fosso, che potrà anche divenire fossato e frattura, fra scienze tecniche in senso proprio e cultura umanistica in senso lato. Di nuovo, si porrà dunque il dilemma se fare imparare e spiegare la seconda legge della termodinamica agli umanisti letterati oppure costringere gli ingegneri a leggere Shakespeare e a mandare a memoria la « Divina Commedia ».

Nulla di tutto questo, evidentemente. La polemica sulle famose « due culture » era viziata da una seria carenza interna. Sembrava non rendersi conto che la cultura che ha da essere insieme umanistica e scientifica nel senso di una valutazione dei fenomeni e delle situazioni umane che sia globale e complessiva, non ridotta ad una formula meccanica da applicarsi caso per caso, ma neppure condannata ad una genericità che termini in romantica vaghezza, incapace di offrire gli strumenti necessari alla comprensione dei problemi specifici. Forse solo per questa via sarà possibile non separare la scienza della coscienza e riscoprire nella cultura uno strumento essenziale di auto-consapevolezza.

F.F.

LEOPOLD ROSENMAYR, *Die Kräfte des Alters*, Edition Atelier, Wien, 1995, pp. 394.

Ecco un libro conto corrente. Gran parte dei demografi e gerontologi più ac-

creditati paventano il nuovo secolo, specie per i paesi tecnicamente progrediti e « procreativamente arretrati », come un'epoca di vecchi cadenti, sempre più numerosi a petto di risorse sempre più magre per nutrirlì e accudirli. Leopold Rosenmayr, noto sociologo viennese, nelle vesti di un novello Cicerone per un nuovo *Cato Major sive de Senectute*, spezza con convinzione una lancia in favore delle « forze del vecchio ». Certamente, all'epoca di Cicerone, quando l'età media non superava i ventisette anni, il vecchio era un fenomeno umano venendo, se non altro per la sua rarità. Oggi, con le donne che arrivano agevolmente agli ottantadue e gli uomini che sfiorano i settantacinque anni, l'alone intorno alla figura del vecchio è impallidito; l'aureola è scomparsa. C'è da temere che restino solo i colpi secchi della raucedine mattutina, i dolori misteriosi e persistenti delle artriti, la depressione che accompagna l'inutilità. Rosenmayr non chiude gli occhi di fronte a questa situazione e ai problemi specifici che comporta. Si interroga anzi, con notevole acume, se il prolungamento della vita possa significare una vita più piena, più ricca o invece semplicemente un lasso di tempo maggiore da « dissipare ». Non solo: giunge a formulare un dovere morale che forse potrà stupire, vale a dire la « salute come compito etico » (*Gesundheit als ethische Aufgabe*).

Ciò che mi sembra da sottolineare come un merito poco comune è che la ricerca di Rosenmayr non riguarda solo i paesi di lingua tedesca o l'Europa industrialmente sviluppata. Essa appare, anzi, rivolta ad un ambito che la mette al riparo da ogni caduta di tipo etnocentrico. Investe infatti anche la condizione degli anziani nelle « società tribali » (*Die Alten in einer Stammeskultur*) e castali, sia in Africa che in Asia e nell'Estremo Oriente. In particolare, Rosenmayr spiega il « principio dell'anzianità », o *Senioritätsprinzip*, e le sue conseguenze sociali. In Africa soprattutto, dove l'autore ha condotto inchieste dirette sul terreno, si registrano oggi, in concomitan-

za con i primi accenni di sviluppo e nonostante tutte le note difficoltà legate appunto, se non determinate, dalla struttura ancora tribale di quelle società, i chiari segni d'una crisi di autorità che colpisce gli « anziani del villaggio ».

È soprattutto nelle società tribali e castali extra-Europee che gli anziani, già depositari di poteri antichissimi e di origine addirittura « divina », si sentono chiamati in causa e in qualche modo spodestati dal processo di modernizzazione. È chiaro che questo processo intacca profondamente tutta la simbologia e il sistema delle credenze tradizionali, le pratiche magiche, la saggezza convenzionale che non sia in grado di giustificarsi in termini razionali. Lungi però dal procedere come un ferro da stiro e dal liquidare drasticamente il mondo di ieri, per così dire, ossia quell'insieme di pratiche esoteriche e di credenze che era alla base della vita dei villaggi prima dell'avvento delle macchine e dell'urbanizzazione selvaggia, troppo spesso non sorretta da una genuina industrializzazione, la modernizzazione tende a confondersi con i valori e i comportamenti della tradizione. Non procede a bianco e nero, non costituisce un taglio netto e irreversibile rispetto al passato. Dà invece luogo a un sincretismo arduo da descrivere e ancor più da interpretare. Quel che è certo è che i vecchi, anche in quelle regioni del mondo da tempo immemorabile escluse dalla storia o presenti solo come passive fornitrici di materie prime e di risorse umane allo stato schiavile, si sentono oggi in pericolo. La loro autorevolezza sui giovani, un tempo accettata come un fatto naturale, oggi viene messa in discussione e anche duramente contestata. È tutto un modo di vita che oggi, fra lotte sanguinose e tragiche incomprensioni, va lentamente tramontando.

In termini ben diversi, naturalmente, si pone il problema degli anziani nelle società occidentali. Non c'è dubbio che anche qui il vecchio non goda più dell'autorevolezza d'un tempo. Lo stesso sviluppo tecnologico e specialmente la rapidità del cambiamento hanno contribuito ad

erodere la fonte prima della forza dell'anziano: l'esperienza. In una situazione di veloci cambiamenti tecnologici l'esperienza rischia di tramutarsi in pregiudizio; non è più un aiuto, ma un ostacolo. Di più: come Rosenmayr conclusivamente dimostra, in una società panlaborista e iperproduttivistica, il vecchio è sempre più visto come un inutile inciampo, un sopravvissuto. È vero che le « scritture ultime », come le chiama suggestivamente in un bellissimo libro Armando Petrucci (Einaudi, 1995), le pietre tombali e le lapidi dei cimiteri sono ancora degne di attenzione, così come, del resto, il grande medievalista Raffaello Morghen ci aveva insegnato a conoscere la sostanza quotidiana della vita nel Medio Evo attraverso l'attenta decifrazione e comprensione dei testamenti dell'epoca. Resta tuttavia accertato che « il mondo industriale emargina il vecchio » (*Die Industrielwelt grenzt Alte aus*).

Che fare? L'analista sociale provetto è troppo coscienzioso per tradire il suo ruolo e confondere irresponsabilmente momento analitico-descrittivo e indicazioni terapeutiche. Ma Rosenmayr è il primo a riconoscere che la situazione di « angoscia e colpa » (*Angst und Schuld im Alter*) in cui versa il vecchio nelle società tecnicamente più progredite e socialmente più avanzate ammonta ad una assurdità intollerabile. Egli si astiene dal proporre ricette, ma sembra certo che, senza indulgere a facili illusioni omeopatiche, è oggi la stessa tecnologia produttiva a indicarci la strada per uscire dalla crisi della terza e della quarta età. Si tratta, in parole povere, del buon uso del

l'anziano, del non accettare che longevità diventi o resti sinonimo di inutilità. I vecchi di oggi sono in media più sani e vigorosi di quelli d'una volta. D'altro canto, la tecnologia produttiva richiede sempre meno l'erogazione di energia muscolare e sempre più senso di responsabilità, quieta attenzione al compito, capacità di sorveglianza e di intervento tempestivo.

Si sa che potenti interessi corporativi si oppongono a questo fine, ma occorre, in primo luogo, rivedere con urgenza i sistemi pensionistici e le varie modalità dei trattamenti di quiescenza. In secondo luogo — ma è forse lo scopo più ambizioso e più difficile — è necessario provvedere a rivoluzionare il sistema educativo per garantire a tutti, specialmente agli anziani, l'« istruzione permanente », quella che gli americani chiamano « continuing education ». I vecchi profili di mestiere hanno fatto il loro tempo. Monovalenti e chiusi nella loro angusta specializzazione, non servono più. Oggi occorrono nei lavoratori, a tutte le età, flessibilità mentale, duttilità, prontezza e capacità di adattamento alle nuove, cangianti mansioni che definiscono il panorama industriale più evoluto. L'età conta sempre meno. Contano le conoscenze, la disponibilità, la qualità umana degli atteggiamenti. L'emarginazione sociale dei vecchi non è il decreto d'un cieco destino. È la eventuale riprova della miopia di classi dirigenti, tecniche e politiche, che sono oggi chiamate a dare una risposta positiva alle loro nuove responsabilità.

F.F.

Summaries in English of some articles

GEORG SIMMEL - *Rome, an aesthetic Interpretation.*

Contrary to the usual mainstream conceptions of beauty as an artistic inspirational invention that is passionately pursued by a single author, or town planner, it is here maintained that Rome is the accidental beautiful product of the impersonal work of many generations. Strangely enough, Rome as the work of pure chance presents a fascinating unity, in which paradoxically a basic continuity seems to emerge from a plurality of unconnected inputs and approaches that, at the very moment in which differences and even contradictions are more strident, finally gives rise to a unique and homogeneous historical reality.

PAOLO ZOCCHI - *Albert Camus: Telemachy and Nostos.*

This is a critical analysis of the posthumous work, *Le premier homme*, divided into two Parts: Part I, *Recherche du père*; Part II, *Le fils*. While it could be regarded as a traditional "éducation sentimentale" account or a normal and fairly common *Bildungroman*, the author contends that this unfinished novel is actual a powerful summary of Camus's basic positions vis-à-vis the fundamental issues of human life: the construction of the Self, the relationship between son and mother, and father, and finally the climax of a son who becomes the father of his own father.

GLORIA CITRARO - *Max Weber and the Chinese Religion.*

The author maintains that Weber's interpretation is interesting mainly because it deals with worldly activities and not with their rejection, however religiously motivated. In this respect, Weber stresses the determining influence of money and its circulation in ancient China. These are directly connected with the Emperor and with the economy as shaped by the imperial power. Confucianism is obviously a central and original phenomenon, but Weber is never reluctant to establish historical macro-comparisons to the point of comparing analogically typical Chinese historical and religious phases with European Middle Ages, feudal cavalry, and so on.

JONATHAN SAMUEL DELLA ROCCA - *Social Time and the Hebrew Culture.*

The Jewish cultural message includes both a uni-linear and a cyclical concept of time. Undoubtedly, the prevalence of religious time over and eventually against social time is quite definite. However, memory, remem-

brance, and the humanization of time are not confined to the study of the Bible, but include the study of the non-religious western culture as well.

MARIA GRAZIA BIANCHI SCHAEFFER - *Stereotypes and prejudices against immigrants in the reunited Germany.*

This is an excellent study centering on a specific serious issue that is bound to confront, sooner or later, most developed democratic countries. The author shows conclusively that in the united Germany stereotypes and prejudices are not fixed but can be used alternatively against different targets. This eclectic use allows everybody to personalize his discriminatory practice by choosing his own scapegoat. In particular, one notices that the past is being revisited and reinterpreted, not in view of conscious continuity and responsible identity, but in order to legitimize present day negative prejudices and stereotypes against "foreigners" as a threat against the "Nation".

democrazia e diritto

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 2-3, gennaio 1995

NAZIONE

IL TEMA *Teorie e culture*

- Giuseppe Cotturri, *Il pendolo della nazione fra identità e soggettività*
Gian Enrico Rusconi, *Questione nazionale e ruolo della cultura storica*
Umberto Cerroni, *Identità italiana e formazione dello stato unitario*
Patricia Chiantera, *Nazione e nazionalismo nella formazione degli stati moderni*
Lorella Cedroni, *Federalismo versus nazionalismo? Elementi per una teoria politica integrata*
Alfonso M. Iacono, *Razza nazione popolo: facce nascoste dell'universalismo*
Pietro Barcellona, *La « città degli affetti » contro il falso universalismo*
Filippo Gentiloni, *Cuius regio eius religio*
Gianni Baget Bozzo, *Fondamentalismo islamico e nazionalismi*
Elisabetta Donini, *Genere nazione soggettività di donne*
Ruba Salih, *Le donne palestinesi fra Corano e Costituzione*
Armando Pitassio, *Nazionalismi jugoslavi e jugoslavismo*

LA QUESTIONE

Mondializzazione, localismi e federalismo

- Mario Pianta, *Globalizzazione dell'economia e dimensione locale*
Bruno Amoroso, *Mesoregioni: uno sviluppo alternativo per l'Europa*
Dario Padovan, *Oltre lo stato-nazione: localismo cosmopolita e localismo « triste »*
Antonio Papisca, *Dallo stato confinario allo stato sostenibile*
Antonio Cantaro, *Stato federale, eguaglianza e diritti sociali*
Daniele Petrosino, *Secessione*
Claudio De Fiores, *Presidente della repubblica e unità nazionale*

ARGOMENTI

Europa

- Pascal Delwit, *La crisi europea e l'impasso della sinistra*
Marianne Dony, *L'ambigua sussidiarietà nell'Unione europea*
Lucia Ciampi-Elio Testoni, *Classe politica e stampa nelle elezioni europee: Italia e Francia (I)*

IL DIBATTITO

Ancora sul diritto sessuato

- Nicoletta Gandus, *Per continuare a discutere*
Maria Grazia Campari, *L'autonomia femminile e il limite dell'ordinamento*
Maria Grazia Giammarinaro, *Diritto « leggero » e principi « pesanti »*
Luigi Ferrajoli, *Il significato del principio di uguaglianza*
Letizia Gianformaggio, *Soggettività politica delle donne: strategie contro*

IL SAGGIO

- Alfredeo Salsano, *Il dono: solidarietà e interesse*
Vincenzo Sorrentino, *Marx: corruzione e strategie occulte nella democrazia moderna*

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