# La Critica Sociologica

**124.** INVERNO 1997-1998

chiuso in redazione - 31 gennaio 1998

Sped. in abb. post. 45% - art. 2, comma 20/b, legge 662/96 - Filiale di Roma

# 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 Litografica 79 s.r.l. - Via di Vigna Girelli 78 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 51.40.825 - Roma
Finito di stampare febbraio 1998

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

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

# La Critica Sociologica

**124.** INVERNO 1997-1998
novembre-gennaio

# SOMMARIO

F.F. — 1997: l'anno dei ragazzini assassinati ..... III

SAGGI

C. Silva — Differenze culturali come « invenzioni » ..... 1
L.A. Dos Santos Baptista — Storie dell'immondizia urbana ..... 10
A. Marcone — Le nuove tendenze dell'antropologia culturale ... 23
F. Ruggeri — Sulla nozione di divisione del lavoro ..... 40

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

C.C. Canta — Cultura e natura in Brasile ..... 67
B. Cartasegna — Zingari e integrazione sociale ..... 78
C.A. Capo — Identità religiosa e immigrazione ..... 87

INTERVENTI

R. Bertelsons — Ancora la televisione ..... 102
F. Gambacurta — Il concetto di cultura come contenuto educativo 108
A. Filipetto — Democrazia, telecrazia, consenso politico ..... 116

CRONACHE E COMMENTI

S. Alotta — Studiosi italiani fra vecchie e nuove generazioni .... 134
G. Barbalace — Cantieri edili romani ..... 139

SCHEDE E RECENSIONI ..... 144

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES ..... 158

In copertina: Foto di Nicoletta d'Ardia Caracciolo, Nepal - Swayambhunat.

## 1997: l'anno dei ragazzini assassinati

*L'antichità classica non aveva dubbi:* Maxima debetur puero reverentia *ossia « Al fanciullo si deve il massimo rispetto ». In proposito, nessuna tirata retorica o lagrimosa. Questo rispetto lo si esprimeva, sul piano pratico, nel consentire al fanciullo di restare tale, di crescere a poco a poco, senza forzature, fino alle soglie dell'età adulta, senza perdere quella capacità di meravigliarsi e di interrogare da cui nasce l'impulso filosofico e che faceva dire al giovane Nietzsche che i Greci erano il popolo fanciullo per eccellenza.*

*La nostra epoca è impaziente. Vede nella velocità un valore, tende a trasformare i mezzi strumentali in scopi finali. La si potrebbe definire l'epoca della putrefazione accelerata — un'epoca triste che non permette al bambino di maturare con i suoi ritmi, che lo costringe ad assumere atteggiamenti e responsabilità che non gli spettano, a scimmiottare i più anziani, magari facendosi* baby-killer, *a entrare nel mondo adulto prima di averne compreso, nel bene e nel male, le motivazioni profonde. Eppure, quest'epoca, quasi a far tacere il rimorso d'avere assassinato, non solo metaforicamente, l'infanzia, non cessa dal bruciare incenso ai bambini, all'adolescenza e alla primissima giovinezza. Si proclama puero-centrica. In realtà, mai come in quest'anno 1997, nelle società in apparenza più progredite del pianeta, i bambini sono stati le vittime designate di meccanismi sociali e di carnefici dotati di rara crudeltà.*

*Il pensiero corre subito alla pedofilia criminale del civilissimo Belgio, patria del miglior cioccolato e delle tele più belle, a quella delle campagne in quel di Nola, dove il bambino non solo viene abusato e stuprato, ma poi, per farne perdere le tracce, viene fatto a pezzi, quindi opportunamente bruciato e le sue ceneri disperse in una discarica delle immondizie. Ma prima anvcora, e da anni, era in vigore e, anzi, a detta delle agenzie di viaggi specializzate nelle più progredite capitali del mondo suppostamente civile, lussureggiava, con giri d'affari da capogiro, il turismo sessuale: turismo, è appena necessario osservare, che nei paesi afflitti da povertà cronica come la Thailandia aveva, e ha, i suoi punti forti, i suoi sbocchi più succulenti.*

*Lo sdegno popolare non si è fatto attendere. Ma è forse troppo esibito e troppo in ritardo per poter essere creduto fino in fondo. È mai possibile che nello squallido quartiere di Cicciano, dove tutti sanno tutto di tutti, proprio nessuno abbia mai avuto sentore o sospetto di quanto avveniva nell'appartamento del vecchio pensionato? Non c'è forse nello stesso furo-*

*re che gli nega un luogo di sepoltura il tentativo di dar corso a un processo di autopurificazione di una comunità che si sente coinvolta e che presume di poter semplicemente « cancellare » una colpa che non può essere solo individuale?*

*Siamo però, finalmente, a Natale.* Sursum corda, *« in alto i cuori ». Parliamo di giocattoli. A titolo di compenso, compriamone tanti per i nostri bambini. Tanti e, naturalmente, elettronicamente progrediti. Non contente delle violenze gratuite « veicolate », come si dice (i massmediologi non hanno il dono dell'eleganza linguistica) da eroi del tipo Matzinga, certe ditte giapponesi, come la Nintendo, lanciano sul mercato giocattoli elettronici perversi che scatenano nei bambini crisi epilettiche. Ma siamo a Natale. La saggezza convenzionale suggerisce di non esagerare, di perdonare. D'accordo. Forse, alla società puero-centrica va solo ricordata una realtà che giustifica, in senso contrario e sinistro, la sua pretesa attenzione al bambino. Continua a fiorire nel mondo il lavoro minorile. Questa società poggia il suo benessere anche sul lavoro schiavile di ragazzini prepuberi, di adolescenti imberbi attivi nelle miniere, come al tempo di Marx, nelle camicerie e nelle maglierie clandestine d'una economa « invisibile » che è tale solo per chi non la vuol vedere. Alla fine del 1997 e del secolo ventesimo, quando il terzo millennio batte ormai alle porte, sarà bene notare che questa società tecnicamente progredita, a parte i grandi successi scientifici, sarà anche ricordata come la società che sfrutta e ammazza i bambini.*

F.F.

# SAGGI

## Differenze culturali come « invenzioni » nelle odierne società europee

### 1. Cultura e relazioni interculturali

È stata l'antropologia moderna a proporre una revisione del concetto di cultura, che ha avuto tra le sue conseguenze anche l'affermarsi dell'idea di una pluralità di culture. Il concetto scientifico di cultura — chiamato così dagli storici della filosofia e delle idee per distinguerlo da tutti i significati precedenti assunti da questo termine — nasce con la definizione di « cultura », ancora oggi sostanzialmente considerata valida, offerta da E.B. Tylor nel primo capitolo di *Primitive Culture* (1871). Come ha recentemente indicato Ugo Fabietti, ciò che è importante in quella definizione è l'idea che « la cultura è qualcosa di acquisito da un individuo *in quanto* membro di *una* società e non qualcosa che si trasmette attraverso la discendenza », e poi anche l'idea che ad ogni società corrisponde una cultura e che dunque « esistono *tante culture quante sono le società umane* » (Fabietti 1995, p. 53). Tylor però aveva un'idea evolutiva della cultura di tipo unilineare (cfr. Rossi 1983, p. 58) ed il suo « metro di misura » era « la società britannica vittoriana di fine Ottocento » (Fabietti 1995, p. 53). Il suo è pertanto un punto di vista « storico-evolutivo » di matrice illuministica, in virtù del quale quelli che fino ad allora venivano considerati popoli selvaggi potevano ora essere considerati anch'essi quali portatori di culture. Le società « extra-europee » vengono così ad essere caratterizzate da una « cultura primitiva » che corrisponderebbe ad una fase precedente rispetto a quella raggiunta dai « popoli civilizzati ».

È interessante notare come buona parte del senso comune europeo, soprattutto quello proprio delle generazioni meno giovani, sia ancora profondamente influenzato da una concezione evolutiva di questo tipo, fondata sulla coppia categoriale primitivi-progrediti, pur avendo la scienza antropologica superato da tempo questo modello. In questa concezione il darwinismo si mescola alla filosofia della storia di matrice hegeliana e anche all'esaltazione per le conquiste della tecnica, cosicché l'idea del progresso storico e tecnologico porta con sé l'idea di una superiorità culturale. Le culture « non europee » sono così fissate in un'immobilità atemporale e avvicinate allo stadio che i popoli europei hanno superato da molto tempo, secondo uno schema che si tramanda da secoli in Occidente e che è stato fatto proprio da pensatori che hanno avuto e hanno tuttora un'enorme influenza. Ad esempio, Marx, poco dopo il 1850, considera i paesi

« extra-europei » in una fase di « stagnazione » e il capitalismo occidentale non soltanto quale « modello interpretativo che consente di comprendere gli altri tipi di società [... ma...] anche il modello esemplare del loro sviluppo [...]. La via di uscita della stagnazione passa inevitabilmente, per tutte le altre società, attraverso l'Occidente » (Rossi 1988, p. 80).

Non soltanto i popoli non europei sarebbero dunque indietro rispetto alla « Storia », ma sarebbero anche in una condizione di semplicità e di naturalità che li differenzierebbe sostanzialmente dagli europei « civilizzati ». I non europei sono infatti equiparati dagli europei ai loro lontani antenati, sancendo così la loro « primitività ». L'attribuzione di « primitività » ai popoli non europei e ai propri lontani antenati ha le sue radici nella distinzione, in uso fra gli antichi greci, tra civiltà e barbarie: i popoli non greci erano relegati fra i barbari (cfr. Remotti 1990, p. 52). Più tardi, al tempo dei viaggi di « scoperta » e di « conquista » degli europei in cerca di materie prime e di nuovi territori da coltivare, verrà di moda il termine « selvaggi », per indicare le popolazioni indigene delle terre conquistate. Nasceranno anche, in contrapposizione a quella che veniva considerata la corruzione dell'uomo civile, i miti del « buon selvaggio » e del « saggio cinese » (cfr. Rossi 1983, pp. 31-32). I « primitivi » e i « selvaggi » vengono considerati dall'osservatore europeo (come dimostrano la letteratura e la filosofia di coloro che si rifanno ai diari di viaggio degli esploratori dell'epoca) come più vicini alla natura di quanto non lo siano i popoli « civilizzati », e dunque, per certi versi, più puri e incontaminati dagli effetti perversi prodotti dalla stessa cultura/civiltà (cfr. *ibidem*). Ciò ha favorito l'idea, a livello anche del senso comune diffuso, che i costumi (e poi, in seguito, le « culture ») dei popoli non europei siano più semplici e più statici di quelli degli europei. Si è formato così in Occidente una sorta di stereotipo culturale per il quale il « non europeo » (con la parziale eccezione di certe popolazioni dell'Asia) è vicino ad uno stadio quasi animale e perciò caratterizzato da capacità intellettive inferiori e dunque immerso in un modello di società più semplice, ma al tempo stesso di non facile interpretazione, in relazione alla rete di riferimenti « magici » su cui quel genere di società si fonderebbe. Naturalmente questo modello interpretativo stereotipizzante è stato superato nel tempo dalla scienza antropologica. Tuttavia gli effetti del suo forte radicamento nella cultura europea sono ancora presenti (si pensi agli spot televisivi, all'immaginario collettivo circa le popolazioni dei paesi « in via di sviluppo », ecc.).

La svolta che, a livello del dibattito antropologico, ha consentito di considerare le diverse culture non più come diversi gradi o fasi di uno sviluppo culturale unico e unidirezionale, è avvenuta nei primi decenni di questo secolo, grazie ai lavori di antropologi come Boas e Malinowski (cfr. Rossi 1983, pp. 60-66). L'idea di una pluralità di culture è dunque relativamente recente. Eppure è soltanto grazie ad essa che è divenuto possibile considerare le culture « primitive » non più dal punto di vista di chi si ritiene più « progredito », più « civilizzato » e più in avanti nella Storia. Trova così un solido fondamento quella concezione che viene chiamata « relativismo culturale » (il cui primo teorico è stato W.G. Summer, autore

nel 1906 di *Folkways*) e che si fonda sull'idea che non esiste un punto di vista privilegiato e superiore (quello europeo o occidentale) da cui si possono guardare le altre culture e che tutte hanno dunque un valore equivalente.

A proposito del relativismo culturale è necessario fare una distinzione: da una parte il relativismo, inteso come mero principio metodologico, può essere assunto dalla stessa antropologia come condizione delle sue indagini, ovvero come prospettiva corretta da cui analizzare le culture e i rapporti fra di esse; dall'altra, la stessa concezione, intesa invece come impostazione filosofica, porta alla conseguenza decisamente rischiosa di considerare le diverse culture come totalità organiche, chiuse e tendenzialmente immobili (cfr. Rossi 1983, pp. 43-44). Una concezione che intende attribuire il medesimo valore alle diverse culture e superare ogni forma di assolutismo si presta cioè ad essere trasformata in una sorta di dogmatismo che invece di favorire il confronto e lo scambio interculturale, tende a favorire il loro opposto, sulla base di una presunta incomunicabilità delle culture. In questo senso quello che sul piano antropologico alcuni hanno definito « relativismo culturale estremo » (Fabietti 1995, p. 15) corrisponde sul piano sociologico a quello che è stato definito « razzismo differenzialista » (Taguieff) oppure « differenzialismo culturale » (Gallissot). Il razziamo biologico è stato sostituito da un nuovo razzismo che non si fonda più sulla distinzione fra « razze » e dunque sul concetto di « razza », ma su quello di « cultura » e sulla differenza fra culture e sull'*incomunicabilità* tra queste ultime. Taguieff ha mostrato come il differenzialismo operi sia all'interno delle prese di posizione esplicitamente razziste, sia all'interno delle posizioni considerate « antirazziste ». Il discorso differenzialista è penetrato sia nel dibattito politico (a destra come a sinistra), sia nel linguaggio dei mass media, sia, persino, nel linguaggio delle scienze sociali, a livello teorico, ma anche pratico-applicativo.

Ciò vale anche nell'ambito educativo. In effetti molta parte dei lavori (ricerche, conferenze, dibattiti) e delle sperimentazioni didattiche sul tema dell'interculturalità insistono sulle differenze culturali e sulla necessità della loro valorizzazione, in nome del « diritto alla differenza » e del « rispetto dell'altro ». Questa impostazione a mio parere è molto pericolosa per i seguenti motivi: 1) perché legittima l'idea di una rigida differenziazione fra cittadini autoctoni e non e riconduce la tematica dell'integrazione di questi ultimi alla loro presunta differenza culturale; 2) perché non tiene presente quanto l'antropologia contemporanea ha messo in luce, ovvero che le culture non sono affatto delle totalità organiche, dei sistemi chiusi, ma sono sistemi aperti e in continua trasformazione. Gli individui che nascono all'interno di un sistema non sono perciò portatori passivi della cultura di quel sistema, ma sono degli agenti di trasformazione di quest'ultimo (cfr. Rossi 1983, pp. 44-51). Ogni soggetto è pertanto il potenziale elemento trasformatore della propria cultura e di fatto è proprio questo quanto avviene: elementi di innovazione vengono introdotti in continuazione nel sistema di appartenenza, in virtù anche degli scambi con altri sistemi. Ciò vale per tutte le società, ma a maggior ragione per quelle attuali, appartenenti all'epoca dei media e del « villaggio globale ».

Le trasformazioni non avvengono solo per i sistemi o le società, ma anche per gli stessi individui. La cultura pertanto non va concepita come qualcosa di connaturato all'individuo, ma, anzi, di derivato dal processo di adattamento dello stesso individuo all'ambiente sociale in cui vive. Questa concezione, influenzata dal darwinismo, è alla base della moderna antropologia e dello stesso relativismo culturale. Nel caso dei migranti ciò è particolarmente evidente, proprio perché si tratta di persone che passano da un contesto sociale e culturale ad un altro in modo repentino e sono indotti da questo passaggio ad una trasformazione della loro identità culturale. Quando si definiscono le odierne società di immigrazione come società multietniche o multiculturali, è importante aver presente che non emigrano le culture, ma emigrano gli individui. E gli individui che emigrano, proprio in virtù dell'adattamento al nuovo contesto, subiscono e operano delle trasformazioni che producono delle ibridazioni culturali. Non è dunque possibile riferirsi alle persone che hanno vissuto l'esperienza della migrazione come ci si potrebbe riferire ai portatori delle loro culture di provenienza rimasti in patria. In questo senso la cultura di un nigeriano che vive a Lagos non sarà quella del nigeriano originario di Lagos che vive da vent'anni a Pisa. Equiparare culturalmente queste due persone significa compiere una « antropologizzazione » errata e pericolosa, ancorché inutile alla comprensione della dimensione dei rapporti fra le culture. Ancora più arbitrario sarebbe considerare culturalmente omogenei uno studente capoverdiano quindicenne che vive nel suo paese ed un ragazzo della stessa età, nato in Italia da genitori originari di Capo Verde. È necessaria dunque una forte attenzione al piano biografico per evitare la reificazione delle culture attorno ai soggetti che si spostano tra le culture. A proposito dei migranti e dei loro figli, in forza di quanto appena detto, è altrettanto sbagliato considerarli come portatori di una « doppia identità », perché l'idea di una somma di culture presuppone ancora sempre l'idea di culture separate e reificate, suggerendo l'immagine di un soggetto passivo di fronte alla cultura e non coinvolto in alcun processo di metamorfosi e di rielaborazione.

Parlare di diversità culturale o di cultura di origine per questi individui deve assumere allora un significato molto più sfumato e più flessibile. A questo proposito pare interessante riprendere un'idea sorta in ambito antropologico negli anni '30 e cioè quella che intende la cultura non come « abito » ma come « valore ». Accanto alla dimensione adattativa della cultura viene così collocata quella selettiva. Vale a dire che i membri di un gruppo scelgono quegli aspetti della cultura a cui attribuire (o continuare ad attribuire) valore e quelli da non far propri (cfr. Rossi 1983, p. 68). Questo implica fra l'altro che in una determinata società possono coesistere diversi sistemi di valori e quindi diverse forme culturali, non tanto perché provenienti da zone geografiche diverse e lontane, quanto in virtù della scelta, da parte di certi gruppi, di attribuire significato e importanza a certe forme di vita piuttosto che ad altre.

La concezione della cultura come una selezione di valori operata dai soggetti che vivono una determinata società permette di concepire questi

soggetti come elementi attivi e non passivi, come attori e non come portatori di un « abito » che sarebbe ad essi consegnato al momento della nascita o in relazione al loro contesto geografico di provenienza o a quello dei loro genitori. Ciò permette di evitare il rischio del riferimento « al sangue », spostando l'attenzione sul « suolo » (o meglio sui suoli) in cui un soggetto nasce e vive.

Rifiutando il relativismo culturale estremo si evitano dunque molti equivoci, tra cui anche quello di considerare i soggetti come portatori passivi delle culture. Servirsi del relativismo culturale come mero principio metodologico per addentrarsi nella pluralità delle culture consente invece di comprendere come non si debba porre quale oggetto di studio la storia di culture irrelate fra di loro, ma la storia dei rapporti fra le culture (cfr. Rossi 1983, p. 51). Il tema delle relazioni tra le culture non riguarda poi, ovviamente, soltanto i rapporti che culture spazialmente distanti stabiliscono tra di loro, ma anche i rapporti interculturali che possono darsi all'interno di una specifica società. In questo secondo caso è particolarmente evidente che gli agenti di interscambio culturale sono singole persone, ognuna con una storia, dei progetti, delle aspettative particolari.

## 2. Identità ed etnicizzazione

L'antroppologia contemporanea, in questi ultimi anni, si è interessata, fra l'altro, proprio del tema dell'identità culturale, del formarsi di quest'ultima e del suo rapporto con l'alterità. Inoltre gli antropologi e i sociologi si sono occupati anche del concetto di « identità etnica » e dei processi di etnicizzazione cui vanno incontro i rapporti sociali nelle società odierne. Attraverso questi studi si è venuta a formare una concezione dell'identità, intesa non più come struttura rigida, fissata una volta per sempre, ma come una costruzione, un'invenzione. L'identità, come sostiene Francesco Remotti, è un fatto di decisione (cfr. Remotti 1996, p. 5). Modelli di identità vengono costruiti dall'uomo a causa del fatto che la sua struttura biologica è carente ed egli ha bisogno sia della cultura che dell'identità per superare la propria manchevolezza. L'uomo, dunque, si costruisce socialmente e attraverso la creazione della propria identità cerca risposte ai suoi desideri e bisogni non solo culturali e intellettuali, ma anche affettivi, emozionali, ecc. In questa prospettiva l'identità risulta essere un fatto irrinunciabile per l'uomo, che ne fa oggetto di rivendicazione « nella competizione per le risorse, di qualunque tipo esse siano » (Remotti 1996, p. 59). D'altra parte, la stessa identità « rappresenta (in quanto tale) un vicolo cieco, un piano fallimentare » (Remotti 1996, p. 60). Di sola identità si può morire (come in Rwanda o altrove). L'identità, pertanto, si trova ad uscire da se stessa per sopravvivere ed evitare questo vicolo cieco; così essa deve fare i conti con l'alterità. Se da una parte l'identità si costruisce a scapito dell'alterità e tende a rifiutare e marginalizzare quest'ultima, è anche vero che l'alterità ritorna, tanto che si può supporre che l'alterità « si annidi nel cuore stesso dell'identità » (Remotti 1996, pp. 61-62). L'alterità non

solo viene così riconosciuta nella sua esistenza dall'identità, ma anche nella sua inevitabilità e persino nel suo essere appunto interna a quest'ultima. L'alterità si dimostra utile all'identità, che, isolandosi, vedrebbe diminuire drasticamente le risorse necessarie alla propria sopravvivenza. Allorché si osserva un'identità dall'interno (ovvero nella prospettiva che ne hanno gli attori coinvolti nel suo mantenimento), si tende ad occultare o sminuire l'alterità e il suo contributo indispensabile alla costruzione di quella stessa identità, mentre quando è l'antropologo ad osservare quell'identità dall'esterno, allora è possibile rendersi conto di quanto sia importante l'alterità nei confronti dell'identità, tanto da poter essere considerata un *ingrediente* dell'identità (cfr. Remotti 1996, pp. 63-64). Tutto ciò vale sia sul piano dell'identità individuale — che ormai da più parti viene considerata come un'identità multipla e composita —, sia sul piano dell'identità collettiva, di quello che viene anche chiamato il « noi ». Come l'« io » è frutto di una costruzione e di una negoziazione fra le sue molteplici componenti, così il « noi » è allo stesso modo « precario » e « costruito ». L'identità dell'io e quella del noi sono entrambe, su questo piano, delle « finzioni » o costruzioni simboliche.

Questa teoria antropologica si oppone dunque decisamente e con fermezza a quella reificazione o essenzializzazione dell'identità ad opera del relativismo culturale di tipo « estremo », che abbiamo già trattato a proposito della cultura. Remotti propone, nel suo ultimo libro, di andare « oltre l'identità », nel senso di uscire dalla logica dell'identità, in un « elogio della precarietà, che è poi la "libertà" a cui si è ricondotti o a cui si è condannati tutte le volte che si depongono, sia pure per un istante, maschere e finzioni » (Remotti 1996, p. 103).

Anche la nozione di « etnia » (come quelle di « cultura » e di « tribù ») è « il risultato di operazioni intellettuali [...] che si inscrivono di volta in volta, e in presenza di determinate condizioni, in un rapporto di forza e di dominazione esercitato da alcuni gruppi nei confronti di altri » (Fabietti 1995, p. 17). L'etnia e l'etnicità, come l'identità, sono delle costruzioni simboliche, dei « *costrutti culturali* mediante i quali un gruppo produce una definizione del *sé e/o dell'altro collettivi* » (Fabietti 1995, p. 18). Dunque anche l'etnia ha lo stesso carattere di « invenzione » che possiede l'identità. « Ma », come spiega Fabietti, « l'identità etnica non è il frutto della pura immaginazione. Una volta "immaginate", le etnie assumono una consistenza molto concreta per coloro che vi si riconoscono, e la prova migliore di questo fatto sono i conflitti "etnici" che divampano un po' ovunque nel mondo » (Fabietti 1995, pp. 18-19).

René Gallissot, considerando le nuove società di immigrazione, ha individuato « nell'etnicizzazione dei rapporti sociali », uno degli effetti negativi del differenzialismo. Si tratta di un fenomeno che « occulta le discriminazioni di status e di diritti » di cui sono vittime gli immigrati, e che, costruendo una « frontiera ideologica » avente quale « fondamento la proprietà genealogica culturale europea [...] contraddice gli effettivi processi di acculturazione e di *métissage* » (Gallissot 1995, p. 23).

Nelle società di immigrazione i rapporti di forza tra la maggioranza

composta da cittadini nazionali e la minoranza composta da immigrati, rifugiati ecc., hanno prodotto il fenomeno dell'etnicizzazione. Così, nei paesi dell'attuale Unione Europea « si delinea la discriminazione che vede, da una parte, gli europei "di stirpe", che sarebbero i nazionali "di stirpe" degli Stati membri (dunque in base ad un criterio equivalente al riconoscimento nazionale); e, dall'altra, i nazionali europei che non appartengono alla Cee, i nazionali d'Oltremare non europei, cioè i cittadini francesi dei territori e dei dipartimenti d'Oltremare, i cittadini britannici del Commonwealth, gli olandesi euroasiatici e indonesiani, i bi-nazionali dell'espansione portoghese, spagnola, italiana e, infine, in fondo alla scala, i nazionali e gli altri migranti d'Africa e d'Asia, resi "inassimilabili" dalla loro "differenza di origine e di cultura" » (Gallissot 1995, p. 23).

L'identificazione etnica, sovrapponendosi alle differenze sociali e occultandole, produce l'idea di una differenza per natura e per essenza che intercorrerebbe fra coloro che sono d'origine europea e coloro che non lo sono. Interessante è l'uso che viene fatto degli appellativi etnici, mirante a sottolineare tale differenza, fino al punto di trascurare la nazionalità di provenienza dei soggetti di cui si parla. Infatti si parla, soprattutto in ambito francese, di « arabi », « musulmani », « africani », « neri », persone o individui « di colore », invece di fare riferimento alla nazionalità di tali individui (che, in effetti, hanno sovente acquisito la nazionalità francese). Tutto ciò, oltre a fomentare gli stereotipi e il razzismo, allontana dalla comprensione i caratteri tipici delle nuove società europee: « si tratta di una cultura urbana e di una cultura generazionale: e tale cultura urbana corrisponde a un *métissage* culturale di massa » (Gallissot 1995, p. 26).

Gallissot ha messo in luce la portata del pregiudizio culturale scatenato dall'immigrazione e tipico del differenzialismo, facendo notare come non esistano, nel caso francese dei giovani maghrebini e degli altri giovani, distanze culturali rilevabili, fino al punto che si può parlare per essi di un'uniformità culturale o di una cultura comune che ruota intorno agli stessi ritmi, canti, colori, disegni, modi di abbigliarsi, atteggiamenti, ecc. (cfr. Gallissot, 1992, p. 92). Ciò può sembrare persino paradossale, ma è invece utile a far riflettere su come certe categorie o modalità di approccio apparentemente rispettose delle differenze, possano letteralmente produrre delle differenze che non esistono e che sostituiscono, nascondendole, altre differenze (sociali, economiche, di status, di diritti) assolutamente reali.

Tutto ciò rende chiaro quanto più sopra accennato circa l'inconsistenza della nozione di « doppia identità », fondata sull'idea di una « doppia cultura » oppure di una « marginalità culturale » (l'« essere collocati fra due culture »), espressioni introdotte nell'analisi delle relazioni interculturali per superare le contraddizioni legate alle dinamiche dell'immigrazione, come quella dell'acculturazione generazionale cui si faceva riferimento più sopra. Scrive in proposito Michel Giraud: « si suppone che l'identità individuale sia costituita dalla appartenenza a uno o più gruppi etnici, quando invece si costruisce attraverso questa o queste appartenenze, così come attraverso i legami con altre identità d'ordine differente (sesso, classe sociale,

confessione religiosa...), alle quali l'individuo, interpretandole, conferisce senso » (Giraud 1995, p. 98).

È importante notare che gli attori coinvolti nel processo di etnicizzazione (nel nostro caso immigrati, ecc.) non sono soltanto dei recettori passivi dell'attribuzione di etnicità, ma a loro volta alimentano questo processo, appropriandosi delle definizioni prodotte dalla maggioranza, fino a rivendicare, in una sorta di « effetto di ritorno », il diritto ad essere riconosciuti sulla base di quelle definizioni « etnicizzanti ». A questo proposito andrebbe esteso alle minoranze presenti nelle società europee quanto Fabietti mette in luce riguardo agli « effetti di ritorno dello sguardo etnologico sulla rappresentazione che le popolazioni studiate dagli antropologi hanno di se stesse » (Fabietti 1995, p. 44). In quest'ottica, ad esempio, si potrebbero leggere il fenomeno del raggruppamento per comunità nazionali da parte degli immigrati, così come molti aspetti della percezione che quest'ultimi hanno di se stessi.

CLARA SILVA

**Bibliografia**


AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza contemporanea*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 1970.

AA.VV., *L'identità sospesa. Essere stranieri nella scuola elementare*, Arnaud-Cidis, Firenze-Perugia, 1994.

JAMES CLIFFORD, *The Predicament Of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, The President and Fellows of Harward College, 1988, trad. it., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

UGO FABIETTI, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.

RENÉ GALLISSOT, *Misère de l'antiracisme*, Éditions de l'Arcantère, Paris 1985, trad. it., *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell'immigrazione*, Dedalo, Bari, 1992.

RENÉ GALLISSOT, *Il pluralismo culturale in Europa: identità nazionale e identità europea. Dall'intellettuale « meticcio » al métissage culturale di massa*, in R. GALLISSOT-A. RIVERA (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari, 1995, pp. 15-27.

CLIFFORD GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, trad. it., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987.

MICHEL GIRAUD, *Assimilazione, pluralismo, « doppia cultura »: l'etnicità in questione*, in R. GALLISSOT-A. RIVERA (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari, 1995, pp. 93-103.

FULVIO PAOLETTI (a cura di), *L'educazione interculturale*, La Nuova Italia, Scandicci, 1992.

ANTONIO PEROTTI, *La via obbligata dell'interculturalità*, EMI, Bologna, 1994.

FRANCESCO REMOTTI, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

FRANCESCO REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

PIETRO ROSSI, *Cultura e antropologia*, Einaudi, Torino, 1983.

PIETRO ROSSI, *Occidente e società extra-europee in Karl Marx e in Max Weber*, in « Rivista di filosofia », vol. LXXIX n. 1, Aprile 1988, pp. 59-95.
FRANCESCO SUSI, *L'educazione interculturale fra teoria e prassi*, in FRANCESCO SUSI (a cura di), *L'interculturalità possibile. L'inserimento scolastico degli stranieri*, Anicia, Roma, 1995, pp. 11-64.
PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *La force du préjugé*, Éditions La Découverte, Paris, 1987, trad. it., *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.
VITTORIO TELMON-LORIS BORGHI, *Valori formativi e culture diverse*, Armando Editore, Roma, 1995.
TZVETAN TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, trad. it., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino, 1991.
EDWARD BURNETT TYLOR, *Primitive Culture*, Murray, London, 1871, trad. it. parziale del I cap. in AA.VV., *Il concetto di cultura*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 1970; del II cap. in Ugo Fabietti (a cura di), *Alle origini dell'antropologia*, Boringhieri, Torino, 1980.

## IL POLITICO

180
*(Gennaio-Marzo 1997)*

Salvatore Veca, *L'idea di equità*

Gian Paolo Calchi Novati, *Italy and Suez 1956: How to be Committed and Equidistant*

Paola Piciacchia, *Dal dibattito sulle riforme all'istituzione della Commissione Bicamerale. Interrogativi e proposte.*

Sara Lorenzini, *Reparation Measures for Jews in occupied East Germany. Commitment and Frustration*

Giorgio Recchia, *La convenzione di Ginevra per l'istituzione di una Corte penale internazionale sul terrorismo*

Francesco Ciro Rampulla, *La Legge Bassanini e le autonomie locali.*

Gaspare Nevola, *Il ritorno della Nazione.*

Giorgio Borsa, *Huntington, la modernizzazione e lo scontro tra civiltà.*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

## Storie dell'immondizia urbana *

> « Ci sono opere che ci mostrano la sala di ricevimento della Storia con i ritratti incorniciati alla parete, i mobili in stile ed una bella sistemazione fatta per essere vista. Ma ci sono ricerche che vanno al fondo della casa, nelle cucine e nelle botteghe, che frugano nei terreni incolti dove si lasciano detriti, quei luoghi in cui si muovono le figure minori e furtive ».
>
> ECLEA BOSI, 1984

Qualcosa di sporco, odore di urina, una fila di corpi avvolti di stracci. Sono corpi magri, sguardi attenti, nella maggior parte negri che non abitano in nessun luogo. La strada li protegge con i loro stracci e odori e gli assegna il disegno del non luogo. Il silenzio è rotto dal rumore del traffico scarso di fianco ai cassonetti della spazzatura dei ristoranti che hanno chiuso le loro porte. Dei topi cercano cibo nei pressi di chi è ancora privo di sonno. Forse la fame o il freddo dell'inverno impedisce loro di dormire. A decine dormono ritratti nella fila amorfa e sporca che odora di urina, di fianco ai cassonetti dei resti di un giorno che sarà uguale all'altro se non accadrà nulla, se lo sguardo attento desisterà, o se non verranno assassinati. Il tempo di questi bambini senza età non è lo stesso della strada che li ripara. Il tempo di coloro che sono assegnati al non luogo è intenso e nervoso. Un filo di nylon legato alle caviglie unisce questi bambini durante il sonno; legandoli l'uno all'altro si fa sì che il risveglio di uno, per l'agguato di qualche visitatore notturno, svegli tutti. Anche il loro sonno è nervoso. Il filo di nylon li difende dai trabocchetti della strada e simultaneamente li difende da una imboscata. Senza che se ne accorgano, il passato e il futuro vengono strappati e rubati alle loro miserevoli proprietà. Secondo i sorveglianti della città, la presenza del passato e del futuro sotto i loro stracci, incrostati sulla loro pelle, potrà convertirli in un pericolo maggiore, in inattesi e temuti bambini di qualche luogo. Il sogno di quelli che dormono riuscirà a comprendere il sogno del fondatore dell'Avenida Presidente Vargas [1]? I loro sogni si incontrano con quelli della città?

* Questo saggio è una versione modificata del primo capitolo della tesi « La Città dei Saggi » presentata al concorso per la cattedra di professore titolare presso l'Università Federal Fluminense, Rio de Janeiro, nel marzo 1994.

[1] La Avenida Presidente Vargas fu progettata dall'urbanista francese Hubert H.D. Agache, « ... visto che le aspirazioni della borghesia dell'epoca erano tipicamente francesi... ». Il progetto Agache fu presentato per la prima volta « ... nello stand del Ministero dei Traspor-

Perché la città sogna da sola? Sappiamo che questi sogni non si incontrano, rimangono distanti e le immagini, le sensazioni e i desideri sono altri. L'immaginario ha corpo, storia e odore. L'onirico dell'Avenida e dell'urbano non puzza di urina, non ha bisogno del filo legato alle caviglie e il suo tempo è un altro. Mentre i bambini del luogo sognano le trame del presente legati nella fila amorfa e sporca, il futuro, il progresso e la modernità vengono ristampati, perpetuati e sognati in ogni singolo tracciato della Avenida do Estado Novo, edificata sulle macerie delle case sovraffollate, delle balere, dei bordelli, degli squalificati sociali che anche puzzano; su modi di abitare e di sentire[2] in cui la modernità e la ragione non dicevano nul-

ti alla Feira di Amostras, realizzata nel 1938... ». Il 19 aprile del 1941 hanno inizio i lavori di apertura, « ... con la demolizione del primo edificio: il n. 52 della Rua Visconde de Itaùna. Un accompagnamento sistematico dei giornali dell'epoca divulgava ogni avanzamento dell'opera chirurgica e mano a mano che gli isolati venivano buttati giù, si veicolava l'impegno del governo per offrire al popolo grandi facilità per il traffico e il risanamento. Poiché tutti i mezzi di comunicazione dovevano sottostare obbligatoriamente alla censura preventiva del Dipartimento dell'Impresa Pubblica (D.I.P.), si sa molto poco sulle manifestazioni popolari tenute in quell'occasione ».

(...)

« La ricerca svolta sui giornali dell'epoca ha dimostrato quasi sempre che si è occupata solamente dei fatti esaltanti, dimenticandosi di pubblicare la reazione avversa della popolazione trasferita e i conflitti sociali connessi ».

(...)

« Rileviamo che nel progetto elaborato per la Avenida Presidente Vargas, non fu presa in considerazione questa anima della città, ricca di tradizioni. Il quartiere ebraico, le associazioni di negri, gli immigrati portoghesi e italiani che si dedicavano al commercio locale non hanno significato nulla per i mentori del progetto ».

LIMA E.W., *Avenida Presidente Vargas: uma drastica cirurgia*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1990.

[2] Con MODI intendiamo affermare il concetto di potere in quanto produzione: « Momento importante quello in cui una società attribuisce parole, manierismi e grandi frasi, rituali di linguaggio, alla massa anonima del popolo perché possa parlare di se stesso — parlare pubblicamente e sotto la triplice condizione di dirigere e far circolare questo discorso all'interno di un dispositivo di potere ben definito, di far apparire il fondo fino ad allora quasi impercettibile delle esistenze e, a partire da questa guerra infima delle passioni e dgli interessi, di dare al potere la possibilità di un intervento sovrano (...) *come sarebbe senza dubbio gradevole e facile da smantellare il potere, se si limitasse a vigilare, spiare, sorprendere, proibire e punire; ma incita, suscita, produce; non è solo occhio e orecchie; fa agire e parlare* ».

Circa i modi di abitare, Foucault M., 1990, pag. 212, ci propone la seguente argomentazione: « Mi sembra che alla fine del XVIII secolo l'architettura comincia a specializzarsi, ad articolarsi con i problemi della popolazione, della salute, dell'urbanesimo. Una volta, l'arte di costruire rispondeva soprattutto alla necessità di manifestare il potere, la divinità, la forza. Il palazzo e la chiesa costituivano le grandi forze, alle quali è necessario aggiungere la fortezza; si manifestava la forza, si manifestava il sovrano, si manifestava Dio. L'architettura per molto tempo si è sviluppata intorno a queste esigenze. Poi sul finire del XVIII secolo compaiono nuovi problemi: si tratta di utilizzare l'organizzazione dello spazio per raggiungere obiettivi economico-politici. Appare un'architettura specifica. Philippe Ariés ha scritto cose che mi sembrano importanti rispetto al fatto che la casa, fino al XVIII secolo, continua ad essere uno spazio indifferenziato. Esistono camere: in esse si dorme, si mangia, si riceve, non ha importanza. Dopo, poco a poco, lo spazio si specifica e diventa funzionale. Noi ne abbiamo un esempio nell'edificazione delle città operaie degli anni 1830-1870. La famiglia operaia sarà stabilita; per lei verrà prescritto un tipo di moralità, attraverso la determinazione del suo spazio di vita, come una stanza che serve da cucina e sala da pranzo, la stanza dei

la. Nel suo asfalto, l'odore del futuro segnala la forza e il carattere; carattere pulito, trionfale, eretto per fare della memoria la guardiana degli eroi senza odore, una memoria asettica e inodore. La memoria della città parla di qualche luogo; essa non si copre di stracci e non si alimenta di resti di cibo. La memoria urbana dimentica il non luogo. Eroica, e legata al futuro, fa del passato la barbarie.

La città dorme, i bambini dormono, ma la spazzatura rimane sveglia; non dorme, ma concima, alimenta, avvelena, o forse racconta storie che ci presentano una crudele, sconcertante e promettente realtà: il quotidiano[3]. Dicono che conoscendo le città, immergendosi nel loro quotidiano, sapremo dell'immondizia prodotta, i detriti umani e inumani che alimentano, concimano e fortificano il loro carattere. Attraverso i detriti scopriremo altre versioni della storia. Sentendo ciò che espelle, ascolteremo progetti di città inventate, progetti fracassati, sociabilità create nella resistenza dove modi di abitare e di sentire non erano costruiti nel silenzio. Immergendosi nella spazzatura, avremo nel quotidiano il narratore implacabile che svela e frantuma il tracciato rettilineo e trionfale delle Avenidas Presidente Vargas. La quotidianità narrata dalle scorie non è sempre visibile attraverso le luci e il neon della pianta urbana. Le luci della città nel loro splendore notturno riparano decine di corpi amorfi che odorano di urina, che sono del non luogo e che non sanno se saranno vivi il giorno suc-

genitori (che è il luogo della procreazione), e la stanza dei bambini. (...) Sarebbe necessario fare la "storia degli spazi" — che al tempo stesso sarebbe una "storia dei poteri". (...) È sorprendente vedere quanto tempo è servito perché il problema degli spazi apparisse come problema storico-politico: o lo spazio era rimesso alla "natura" — al dato, alle determinazioni prime, alla "geografia fisica", ossia ad un tipo di fascia "preistorica", o era concepito come locale di residenza o di espansione di un popolo, di una cultura, di una lingua o di uno Stato. Insomma si analizzava lo spazio *come tale* o come *aria*; ciò che importava era il *sostrato* o le *frontiere* ».

FOUCAULT M., *O que é um autor?*, Lisboa, Passagens, 1992.

[3] Articolando quotidiano e storia e mettendo in risalto l'importanza della quotidianità come strumento di analisi, Le Goff, 1986, pag. 80, segnala la seguente questione: « Il quotidiano, se lo scrutiamo attentamente, si rivela come uno dei luoghi privilegiati delle lotte sociali... così come il realismo in letteratura e nell'arte non è una fotografia della realtà ma una griglia di presentazione e di rappresentazione del mondo e della società, la storia del quotidiano è una visione autentica della storia perché rappresenta una delle migliori forme di approccio alla storia globale, nella misura in cui attribuisce ad ogni attore e ad ogni elemento della realtà storica un ruolo, nel funzionamento di sistemi, che permettono di decifrare questa realtà ».

GOFF L., *Historia e Nova historia*, Lisboa, Teorema, 1986.

Il quotidiano non è inteso come strumento illustrativo della realtà o forma autentica della storia. Kosik K., 1976, ampliando l'articolazione quotidiano-storia, ci offre un significato che sfugge al mero luogo della rappresentazione o della descrizione: « ... separare radicalmente la quotidianità dalla variabilità e l'azione storica conduce, da una parte, *alla mistificazione* della *storia*, che si presenta come un monumentale imperatore a cavallo; e dall'altra allo svuotamento della quotidianità, alla banalità e alla "religione della laboriosità". Separata dalla Storia, la quotidianità è svuotata e ridotta ad una assurda immutabilità; mentre la storia, separata dalla quotidianeità, si trasforma in un colosso assurdamente *imponente*, che irrompe come una catastrofe nella quotidianità, senza poterla cambiare, senza poter eliminare la banalità né darle contenuto ».

KOSIK K., *Dialectica do concreto*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

cessivo, ma offuscano e privano del riparo i rumori, i gemiti e le grida usciti dai cassonetti. Per quale motivo il quotidiano frantuma il tracciato rettilineo delle Avenidas? Perché i bambini del non luogo sono temuti? In che modo il quotidiano frantuma il tracciato rettilineo della ragione? Sentiamo Kant:

> « La casa, il domicilio, è l'unica barriera contro l'orrore del caos, della notte e dell'origine oscura; racchiude tra le sue pareti tutto ciò che l'umanità ha pazientemente raccolto nel corso dei secoli; si oppone all'evasione, alla perdita, all'assenza, poiché organizza il suo ordine interno, la sua civiltà, la sua passione. La sua libertà fiorisce nella stabilità, nel contenere, e non nell'aperto o infinito. Stare in casa è riconoscere la lentezza della vita e il piacere della meditazione immobile... Pertanto, l'identità dell'uomo è domiciliare; ed ecco perché il rivoluzionario, colui che è senz'arte né parte, e quindi senza fede né legge, condensa in sé tutta l'angoscia del vagabondaggio... *L'uomo del non luogo è un criminale in potenza* »[4].

Adesso sappiamo, attraverso il razionalismo kantiano, che ha orrore del caos della notte, che l'uomo del non luogo è un angosciato criminale in potenza. Il filosofo difensore dell'attività domiciliare, senza saperlo, si avvicina alla storia dell'Avenida Presidente Vargas. Anche gli ingegneri costruttori di questa strada credevano nella ragione della « meditazione immobile »; gli urbanisti del 1930 combattevano nuovamente il pericolo della « angoscia del vagabondaggio ». Il passato per questi agenti del Progresso rappresentava il caos e le barbarie. L'uso della ragione dell'« identità domiciliare » gli era sufficiente per la lotta alle tenebre e al disordine. Perché gli basta solo la ragione? Cosa teme la ragione del Progresso?

L'urbanesimo e la ragione, quando vengono sollecitati a parlare sull'inatteso del giorno per giorno, messi a confronto con scene banali del quotidiano che non sono inserite nei loro discorsi, si turbano, rendono visibile il macchinario che li muove, esplicitano le loro strategie politiche. La quotidianità porta il « non-familiare » e svela. Svelando, la ragione viene incessantemente interrogata. L'immondizia l'interpella e la fa parlare su modi di abitare, modi di sentire, su modi di tacere. Facendo parlare la ragione

[4] In questo brano di Kant citato da Perrot M., 1991, pag. 307, segnaliamo i seguenti argomenti di Muricy K., 1988: « Il regno nell'opinione dei filosofi dei Lumi è un'organizzazione del potere sotto la visibilità collettiva e anonima. A questa esigenza di trasparenza del sociale corrisponde, nel XVIII secolo, un rigetto dell'oscurità, di ciò che sfugge o resiste allo sguardo illuminista. L'edificazione di un nuovo ordine morale e politico dipendeva dal fatto che la luce della ragione e della giustizia, incarnata nello sguardo del cittadino, illuminasse le regioni ombrose dove trovano rifugio l'ignoranza, la superstizione religiosa, la menzogna dei tiranni. In questo senso, sono molto suggestive le considerazioni di Michel Foucault sulla diffidenza e la paura che gli uomini del secolo dei Lumi cominciarono ad avere per i luoghi inaccessibili ai loro sguardi: castelli, fortezze, conventi; e anche su come, nell'immaginario dei romanzi di terrore contemporanei alla Rivoluzione, un paesaggio fantastico fatto di prigioni sotterranee, cimiteri e castelli cominci ad ospitare l'orrore... ».

Muricy K., *Tradiçao e barbarie em Walter Benjamin*, in *Revista Gavea*, Rio de Janeiro, n. 3, 1986.

attraverso il « non-familiare », la meditazione difficilmente sarà immobile, così come la vita, o forse l'umano.

L'uomo del non luogo è un potenziale criminale, è posto il silenzio, è posta la paura. La città kantiana è collocata nel trionfo della razionalità domiciliare, che vede nella strada la materializzazione del caos e del crimine. I bambini non sanno se saranno vivi il giorno successivo e un filo di nylon li unisce durante il sonno. A loro la « lentezza della vita » e il piacere della « libertà che fiorisce nella stabilità » non dice nulla e potrà causare dei danni, il loro tempo è nervoso e questa lentezza li indebolisce. Il XVIII secolo rieditato riserva loro sinistre sorprese. La polizia, i gruppi di sterminio e la paura di coloro che li vedono hanno appreso che l'uomo senz'arte né parte è un criminale in potenza. La storia dell'asfalto, narrata dall'immondizia, ci rivela la storia di alcune ragioni.

All'alba di un giorno di luglio del 1993, vicino alla statua dell'ingegnere-prefetto Pereira Passos[5], alla fine dell'Avenida Presidente Vargas, tra il busto di Zumbi e la chiesa della Candelaria, si è verificato un fatto significativo. In questo posto, l'odore di urina e la fila amorfa sono diminuiti e il filo di nylon non ha funzionato. La statua dell'ingegnere-prefetto ha assistito impavida al massacro. La città è diventata più pulita.

Trascorsi alcuni giorni, le pagine dei giornali di Rio de Janeiro vengono visitate da un pensiero insolito. Parlando di ciò che è accaduto vicino alla statua dell'ingegnere-prefetto, all'accento tedesco della « identità domiciliare » si mescolano le voci carioca indignate, invocando giustizia, ordine e pulizia:

> « La strage della Candelaria richiede alcune considerazioni. In primo luogo, niente giustifica il verificarsi dell'episodio. Tuttavia, la forte commozione che tutti sentiamo non deve celare alcuni fatti, distorcere verità e condurre all'altare degli eroi della patria, elementi non abilitati a questo. Allora

[5] Nominato direttamente dal Presidente della Repubblica Rodrigues Alves, l'ingegnere Francisco Pereira Passos assume la carica di prefetto del Distretto Federale nel dicembre del 1902. Secondo gli storici dell'urbanesimo brasiliano, Pereira Passos è detto « L'Hausmann Tropicale », il prefetto francese nominato prefetto del Dipartimento della Senna tra il 1863 ed il 1870 da Napoleone III. Il principale obiettivo di Hausmann era quello di trasformare Parigi nel modello di metropoli industriale moderna. Benchimol J., 1992, ci descrive le seguenti caratteristiche dell'urbanista francese: « Hausmann realizzò, nel centro di Parigi, un insieme monumentale di larghi ed estesi boulevards in prospettiva, con facciate uniformi su entrambi i lati, riducendo in polvere i popolosi quartieri popolari e l'intreccio di strade strette e tortuose che dalla rivoluzione del 1789 fino alla grande insurrezione proletaria del 1848, avevano costituito il leggendario campo di battaglia della guerra di barricata del proletariato parigino. (...) Il progetto di Hausmann aveva come strategia principale la neutralizzazione del proletariato rivoluzionario di Parigi, la distruzione della struttura materiale urbana che serviva ai moti popolari di strada. Nell'esposizione dei motivi del suo progetto, manifestava il proposito di "isolare i grandi edifici, palazzi e quartieri, di modo che risultino più gradevoli alla vista, e che permettano un accesso più facile nei giorni di celebrazioni di atti, e semplifichino la difesa nei momenti di rivolta". Le nuove strade avrebbero facilitato il rapido accesso e la mobilitazione delle truppe per la città... ».

BENCHIMOL J.L., *Pereira Passos: un Hausmann Tropical*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

vediamo: l'età delle persone uccise nella Candelaria è 22, 20, 19, 18, 17, 15, 11 e 10 anni. D'accordo con la legge in vigore, in questo rapporto abbiamo quattro adulti, due adolescenti e due bambini... Gli adolescenti e i bambini affliggono la vita della città praticando innumerevoli delitti... Una reporter annuncia alla televisione la sepoltura di un ragazzo di 22 anni. Un altro parla della difficoltà di identificazione di un minore di 20 anni. Qualcuno propone di costruire un monumento in ricordo dei ragazzi uccisi della Candelaria. Convoco le vittime della violenza a Rio de Janeiro per protestare contro tutto questo, attraverso una partecipazione attiva contro l'apologia del caos che si è installata nella nostra città » [6].

Il caos persiste, la città dorme, i bambini che ancora restano dormono con lo sguardo attento, alcuni sonnecchiano legati al filo di nylon, altri dormono pesantemente, ma l'immondizia resta sveglia, svelando avvenimenti, impietosamente. Quando il vento della notte batte forte sui cassonetti della spazzatura, volano storie di vari luoghi. I desideri della città non si riparano solamente nel selciato; scuole, fabbriche, cimiteri, ospedali sono alcuni dei luoghi, tra gli altri, dove potranno essere trovati. Nell'ospizio di Rio de Janeiro, in una cittadella chiamata ospedale colonia Juliano Moreira [7], il vento porta e ci presenta un episodio curioso: piatti, brocche, cappelli, rose di plastica, pettini, bracciali, fiori di carta, stracci, collane, specchi, tutti questi oggetti e altri ancora fanno parte dell'abbigliamento esibito nel patio dell'ospedale della residente della colonia. La donna esibisce i suoi oggetti con un sorriso non molto chiaro, una espressione enigmatica che sfugge al significato della sua condizione di pazza. Nel padiglione dove è internata da vari anni lo spazio non le dice niente, non le offre niente di vivo, se non il vuoto e la sentenza che il mondo le sfugge, che il quotidiano è rimasto là fuori. Anche se protetta, la sua abitazione non è una « barriera contro l'orrore del caos, della notte e dell'origine oscura ». Nella cittadella, nei vestiti grigi e nelle pareti bianche, il non luogo partecipa nuovamente al giorno per giorno ospedaliero. Anche gli internati della colonia Juliano Moreira sono dei criminali in potenza. Perché la donna dagli oggetti appesi al corpo balla sorridendo nel patio dell'ospizio? Cosa dice il suo sorriso? Cosa le dà la forza per sopportare tanto peso sul suo corpo?

[6] Brano della lettera di un lettore pubblicata sul Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 5 agosto 1993.

[7] L'espressione corpo-casa è tratta dalle analisi di Guimaraens D. e Cavalcanti L., 1984, sul quotidiano ospedaliero dell'Ospedale Colonia Juliano Moreira. Secondo questi autori: « Nel caso della Colonia Juliano Moreira, l'istituzione totale del manicomio — responsabile di una serie di degradazioni e profanazioni fatte all'"io civile" dei pazienti — *ha portato gli internati a cercare di resistere, con simboli e segni impressi sul proprio corpo* — come nel caso dei "corpi-casa" — ad una completa destituzione dei loro diritti come persone, destituzione rappresentata dalla perdita dei ruoli sociali che costituivano in precedenza la loro vita fuori dalle mura dell'ospedale psichiatrico.

« Altri pazienti dimostrano una necessità di personalizzazione, in mezzo all'ambiente altamente massificante del manicomio, attraverso un abbondante uso di ornamenti corporali — come bigiotteria, collane, anelli e bracciali in profusione, fiori nei capelli utilizzati dalle donne, oltre a pezzi di stoffa attaccati ai vestiti e ai cappelli di varie forme indossati dagli uomini ».

Guimaraens D. e Cavalcanti L., *Morar - A casa brasileira*, Rio de Janeiro, Avenir, 1984.

Anche questa donna del non luogo puzza; sulla bocca rossa truccata nervosamente, il sorriso enigmatico è accompagnato dal rumore degli oggetti attaccati al suo corpo. Quando balla, rotola o cammina nel patio i colori dei suoi vecchi oggetti, sporchi e consumati, sono in sintonia con il rumore delle sue cose, che battono l'una contro l'altra, in contrasto con il silenzio della cittadella in cui vive da vari anni e che le è pesantemente estranea. Questo peso, non sempre lo sopporta.

Uomini sdentati, nella maggior parte negri, usano cappelli ammucchiati sulla testa. Alcune donne giocano con bambole, altri non usano niente, solo l'uniforme grigia. Pochi, uomini e donne, vicini della cittadella triste, attaccano oggetti sbavati e puzzolenti alle loro vesti, ma nessuno di loro ascolta il suono misterioso. In alcuni momenti i loro compagni balbettano strani rumori, sono accordi medici, psicanalitici, polizieschi, giuridici, mescolati al dolore, al vuoto, alla disperazione; sono accordi della solitudine che non gli impediscono di ascoltare la confusione dei pendagli della donna del non luogo. Gli uomini e le donne della cittadella non ascoltano il suono che proviene da piatti, brocche, cappelli, rose di plastica, pettini, bracciali, fiori di carta crespa, stracci, collane, specchi, del quotidiano e della guerra. Neanche quelli che vivono fuori della cittadella; neanche i turisti; gli uomini e le donne in bianco ancor meno; i saggi, i familiari, funzionari, sacerdoti, poliziotti, urbanisti ed architetti nemmeno. Nessuno ascolta la musica della donna che puzza e sorride misteriosamente? Gli uomini in bianco ed i turisti della cittadella dicono che questo è frutto della tristezza e del dolore della pazzia. I loro compagni di cella e di destino credono in questa trappola, in questa sentanza e la osservano con diffidenza o indifferenza. Cosa le dà la forza per sopportare tanto peso sul suo corpo?

La musica e il sorriso di questa donna non sono tristi, non sono il frutto della pazzia, non sono deliri, non sono carenze, non sono allegria, e nemmeno un simbolo che attende di essere decifrato, un significato che rappresenta qualcosa di inscritto nella sua natura di pazza; il suo gesto non rappresenta, ma afferma vita in intensità nervosa. La donna dei pendagli dice no a una cittadella in cui il mondo le sfugge e dice sì ad un modo di sentire ed abitare in cui il quotidiano non le è estraneo. Dice sì inventando, facendo del suo corpo una casa nella cittadella che non le permette di scappare dal luogo alcuno. La musica del corpo-casa fa politica nella cittadella del silenzio ma non appartiene solo alla donna protagonista di questa storia. È uno strumento di lotta trovato nell'immondizia urbana in attesa di uso e di compagnia.

Un filosofo tedesco di nome Adorno stette un po' di tempo fa a Los Angeles e la città non gli piacque. A suo parere, Los Angeles è una città priva di segni, priva di piste umane[8]. Seguendo le orme del filosofo, il

[8] Adorno T., 1992, ci presenta il seguente racconto sulla città americana: « Ciò che manca al paesaggio americano non è tanto, come piacerebbe ad una illusione romantica, l'assenza di reminescenze storiche, quanto il fatto che in esso la mano dell'uomo non abbia

corpo-casa si è ribellato; ha affermato che le città tacitano i loro occupanti con il vuoto e l'assenza di impronte. Il corpo-casa puzza, ma dice sì. Ad Adorno non è piaciuta la città senza storia, uguale a tante altre, simile al vuoto del Juliano Moreira. Il corpo-casa puzza, lascia la sua impronta dondolando i suoi pendagli e rivendica nervosamente la sua storia. Rivendica con tensione e vigore impronte digitali su piatti, brocche, cappelli, rose di plastica, pettini, bracciali, fiori di carta crespa, stracci, collane, specchi e sul quotidiano. Impronte digitali che non registrino identità o nature, ma la narrazione di storie con intensità e sfumature differenti, simili a un'opera d'arte, a un racconto non concluso, a una proposta di umano basata sul fare. I personaggi del non luogo posseggono i finali delle loro storie, sono già pronti, gli resta solo da guardare attraverso uno specchio arrugginito il tempo che passa immobile.

Tutto nel mondo è iniziato con un sì, dice Clarice Lispector, presentandoci la storia di un'altra immondizia urbana soffiata dal vento chiamata Maccabea, una donna « incompetente per la vita », del nord-est e brutta[9]. Il suo personaggio ci rivela che si è « vendicata », ovvero è riuscita a fuggire dalla morte del deserto di Alagoas. Maccabea è sopravvissuta e il suo nome ha origine nella « indole eroica dei maccabei, popolo guerriero nella storia degli ebrei ». Affermando che tutto nel mondo ha avuto inizio con un sì, simile al corpo-casa, Clarice comincia la sua storia presentandoci questa donna dal « corpo bacato », del nord-est, brutta, che si è vendicata, « incompetente per la vita! », che arriva a Rio de Janeiro, città dell'Avenida Presidente Vargas, della cittadella in cui anche il corpo-casa si è vendicato, della statua dell'ingegnere-prefetto dove la fila amorfa è diminuita e ha lasciato pulita la città nel giorno del Massacro della Candelaria. Cosa può raccontarci questo corpo bacato dal non luogo chiamato Maccabea? Cosa ha da dirci la narratrice che afferma che tutto nel mondo è iniziato con un sì e che ascolta attentamente il suono del corpo-casa e diffida del pericolo del caos?

lasciato traccie (...). È come se nessuno avesse mai accarezzato questo paesaggio. È desolato e desolante. A questo corrisponde la maniera di percepirlo. Poiché ciò che lo sguardo frettoloso intravide appena dall'interno dell'automobile non può essere trattenuto e, siccome gli mancano le traccie, così anch'egli sparisce senza lasciare traccie ».

ADORNO T., *Minima moralia*, Sao Paulo, Actica, 1992.

[9] Fukelman C., 1992, nella presentazione del racconto *A hora de estrela* di Clarice Lispector, ci fornisce delle delucidazioni sull'affermazione dell'autrice circa il « tutto nel mondo cominciò con un sì »: « Nell'affermare che "tutto nel mondo cominciò con un sì", il narratore rivela di sapere che le *cose si creano con un atto di volontà e di affermazione*. Conosce, quindi, il *modo* in cui qualcosa comincia ad esistere. La comprensione di questo qualcosa però, inciampa in ciò che lo ha preceduto e che ha reso possibile l'espressione di una volontà, ha reso possibile avere il *no* e il *sì*, di modo che, dunque, venga fatta la scelta. (...) Poiché se è vera l'affermazione iniziale del libro, che "tutto nel mondo cominciò con un sì", ci troviamo di fronte a un enigma da decifrare e a una sfida da raccogliere. L'enigma si riferisce al primo sì (l'origine del mondo); *la sfida è dire sì*, con Clarice Lispector, *per continuare ad inventare il mondo* ».

LISPECTOR C., *A hora de estrela*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1992.

« Mi limito a raccontare le labili avventure di una ragazza in una città fatta tutta contro di lei. Lei che sarebbe dovuta rimanere nel deserto di Alagoas con il vestito di juta e senza alcuna conoscenza di dattilografia, che già scriveva così male, aveva solo la terza elementare.

Voglio prima assicurare che questa ragazza non si conosce se non vivendo a casaccio. Se avesse la stupidità di chiedersi "chi sono io" cadrebbe stramazzata e in pieno al suolo. È che "chi sono io" provoca necessità. E COME SODDISFARE LA NECESSITÀ? Chi si indaga è incompleto.

La persona di cui parlerò è così sciocca che alle volte sorride agli altri per la strada. Nessuno risponde al suo sorriso perché nemmeno la guardano... Incompetente per la vita. Le mancava la propensione ad adattarsi. Solo vagamente prendeva coscienza di una specie di assenza che aveva di sé in se stessa.

Se fosse una creatura ad esprimersi direbbe: il mondo è fuori di me, io sono fuori di me.

Voglio in questo istante parlare della nordestina. È in questo modo: lei come un cane randagio era teleguidata esclusivamente da se stessa. Poiché si era ridotta a sé » [10].

Maccabea, gli uomini e le donne sdentati della colonia, i bambini della fila amorfa sono tutti completi. Gli scarti del non luogo riducono a sé. La città li definisce e li riempie, fornendo specchi arrugginiti che designano ciò che sono. In questo specchio, un se stesso sprovvisto delle trame del mondo, simile alla radice fissata alla terra, immobile e solitaria. Negli occhi di coloro che li vedono con paura o indifferenza, le essenze o destini li completano e li definiscono rendendo il mondo una cosa, una cosa simile

[10] Nell'analisi di Foucault M., 1989, il ridursi a sé è così definito: « Tutte le lotte della quotidianità ruotano intorno alla stessa domanda: chi siamo noi? Sono un rifiuto delle astrazioni, un rifiuto della violenza economica e ideologica esercitata dallo Stato, che ignora chi siamo noi individualmente, e sono anche un rifiuto della ricerca scientifica o amministrativa che determina la nostra identità.

« In sostanza, l'obiettivo principale di queste lotte non è propriamente questa o quella istituzione di potere; ciò che esse attaccano è una tecnica particolare, un tipo di potere.

È un tipo di potere che si esercita direttamente nella vita quotidiana, che classifica gli individui in categorie, designandoli per le loro individualità, afferrando la loro individualità e imponendo loro una legge della verità che devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma l'individuo in oggetto. La parola "soggetto" ha due significati: soggetto sottomesso agli altri, per controllo e dipendenza, *e soggetto legato alla propria identità, grazie alla coscienza o conoscenza di sé. Questa parola suggerisce, in entrambi i casi, un tipo di potere che soggioga e assoggetta.* In generale possiamo dire che esistono tre tipi di lotta: quelle che si oppongono alle forme di dominazione (etniche, sociali e religiose); quelle che denunciano le forme di sfruttamento che separano gli individui da ciò che essi producono; *e quelle che combattono tutto ciò che lega un individuo a se stesso, assicurando così la sua sottomissione agli altri* (lotta contro l'assoggettamento, contro le diverse forme di soggettività e sottomissione).

(...)

« ... Forse la cosa più importante in questo momento non è scoprire, *ma rifiutare quello che siamo*. Dobbiamo immaginare e costruire quello che potremmo essere per liberarci da questa sorta di "double impasse" politico costituito dalla individualizzazione e dalla totalizzazione perpretate simultaneamente dalle moderne strutture di potere ».

Foucault M., *Dois ensaios sobre sujeito e o poder*, traduçao Lilia Valle, 1989, mimeo.

al programma della radio-sveglia che Maccabea ascolta attentamente tutte le notti, prima di dormire. Il tempo alla radio della nordestina goccia reso niente, inumano, rivelando la sua condizione banale, da scartare, ma completa.

La città è contro di lei, dice la narratrice, ma contro che? Cosa afferma la città? Dice sì, dice no, o è semplicemente uno scenario in cui questi personaggi mediocri deambulano angosciati nelle loro individualità complete? la città è contro cosa? Cosa ci rivela Clarice circa il suo personaggio a Rio de Janeiro?

Dopo la morte della zia con cui viveva nel deserto di Alagoas e che le aveva trovato un impiego, arriva a Rio per lavorare come dattilografa. Maria, Maria da Penha, Maria José, Maria Aparecida sono le quattro compagne banconiste delle Lojas Americanas che dividono la stanza con la nuova ospite che odora sgradevolmente, è bianchiccia e vergine. Rua do Acre è l'indirizzo del caseggiato in cui abitano, vicino alle banchine del porto, frequentato da donne della notte, marinai e topi. Prima di andare a dormire, Maria da Penha le prestava la radio a pile e Maccabea ascoltava attentamente la radio-sveglia e si sorprendeva delle scoperte che faceva nella nuova città.

> « Quando si svegliava non sapeva più chi era. È solo dopo che pensava con soddisfazione: sono dattilografa e vergine, e mi piace la coca-cola. Sòlo allora si vestiva di se stessa, passava il resto della giornata interpretando obbedientemente il ruolo di essere ».

Nonostante sia del non luogo, questa donna non è potenzialmente pericolosa. Il pericolo consiste nel cadere stramazzata al suolo, nell'inquietarsi, nello smettere di essere completa. In alcuni momenti, la nordestina si avvicina al pericolo. Un giorno ascoltò un'opera alla radio a pile, pianse, sentì qualcosa nel suo corpo bacato che non sapeva cosa fosse, visse per alcuni minuti l'incompleto, per poco non sentì rabbia, ruppe lo specchio arrugginito e quasi udì la città dire no, oppure non dir niente. L'incompleto di pochi minuti non la rimetteva ad una carenza triste e amara. Questo non so che dall'incompletezza l'avvicinava all'imprevedibile, al caso e alle infinite possibilità. Il non so che la emozionò con forza non era una mancanza e trasformò quasi la radice in linfa nervosa, in vento o in caos.

Questa notte si allontanò dagli uomini e dalle donne sdentate, dal filo di nylon della fila amorfa, dagli accordi medici, giuridici, psicanalitici mescolati al dolore, al vuoto e alla solitudine e scorse da vicino il corpo-casa con la sua musica nella camera del suo caseggiato.

Al lavoro batteva senza abilità le parole che non conosceva sulla macchina da scrivere, masticando un sandwich e sporcando il foglio di grasso. Il capo dell'ufficio, che aveva accolto la raccomandazione della zia del deserto di Alagoas, la guardava con irritazione e pena. Batteva lentamente i tasti della macchina e mangiava adagio per economizzare l'hot dog caldo del pranzo. Nella sua vita rada e completa nella città estranea non era solo il pranzo ad essere digerito a poco a poco economicamente... « si

difendeva dalla morte attraverso un vivere di meno, consumando poco della sua vita affinché non finisse ».

Oltre a queste avventure di modi di sentire, di abitare e di tacere, Maccabea amoreggiava. Una domenica conosce Olimpico de Jesus, operaio nordestino a cui piaceva presentarsi come metallurgico.

> « Maccabea era contenta della posizione sociale di lui perché anche lei era orgogliosa di essere dattilografa, nonostante guadagnasse meno del salario minimo. "... Metallurgico e dattilografa" formavano una coppia di classe. La mansione di Olimpico aveva il gusto che si sente quando si fuma una sigaretta accendendola dalla parte sbagliata, sulla punta del filtro. Il lavoro consisteva nell'afferrare sbarre di metallo che scivolavano dalla cima della macchina per collocarle in basso, sopra una piastra scorrevole. Non si era mai chiesto perché collocava la sbarra in basso. La vita non gli andava male e metteva persino da parte un po' di soldi: dormiva gratis in un casotto in demolizione per cameratismo del vigile ».

Nei pochi incontri che ebbero parlavano di carne affumicata, farina, carne secca, pelatura, succo di canna da zucchero. Olimpico chiacchierava piacevolmente dei ricordi di Paraiba esibendo il suo dente d'oro. La sua compagna di Alagoas, quando non veniva ricordato il deserto, non sapeva che dire. Impacciata, ripeteva al paraibano quello che aveva appreso alla radio-sveglia, oppure parlava di viti, puntine e chiodi. Maccabea chiedeva anche cose che irritavano Olimpico. La sua mancanza di modi lo infastidiva, turbava il rilucente dente d'oro. I due smarriti nella città di Rio de Janeiro non sapevano cosa dire. Questo corteggiamento non ebbe esito. La nordestina incompetente per la vita fu sostituita con la collega d'ufficio, una carioca seduttrice che incantò Olimpico. L'operaio nordestino si stancò e si irritò con lo specchio arrugginito di Maccabea che gli ricordava che era del non luogo, completo e « metallurgico ». Maccabea attraverso gli occhi della città gli faceva vedere che era un altro scarto urbano, nonostante i sogni di diventare deputato e di avere molto denaro.

Sebbene triste per la separazione, la nostra eroina che « si era vendicata », che « sembrava essere nata da una idea vaga qualunque dei genitori affamati », diciannove anni, non desistette dai suoi sogni. Cercò una cartomante, seppe che avrebbe incontrato il suo principe azzurro e ne fu molto felice. Nel centro della città di Rio de Janeiro, vicino alla Avenida Presidente Vargas, non molto lontano dalla statua dell'ingegnere-prefetto, a pochi chilometri dalla colonia Juliano Moreira, una macchina ad alta velocità investì Maccabea. Ancora qualcos'altro è finito nei cassonetti dell'immondizia. La città la fece sognare, la rese completa e rimase più pulita.

Prima della sua morte e della fine del corteggiamento di Olimpico, lei gli raccontò del giorno in cui rimase incompleta, parlò della musica che la fece sentire caos, ma lui non capì niente. Clarice la narratrice che dice sì e che non crede nel pericolo della notte e del caos, ci rivela quello che accadde:

> « *Una Furtiva Lacrima* era stata l'unica cosa bellissima della sua vita. Asciugando le proprie lacrime tentò di cantare quello che aveva ascoltato.

Ma la sua voce era cruda e stonata tanto quanto lei stessa. Quando sentì cominciò a piangere. Era la prima volta che piangeva, non sapeva di avere tanta acqua negli occhi... Non piangeva a causa della vita che faceva: perché non avendo conosciuto altri modi di vivere, aveva accettato che per lei fosse "così". Ma credo anche che piangesse perché, attraverso la musica, intuiva che forse c'erano altri modi di sentire, c'erano esistenze più delicate e persino con un certo lusso d'anima. Molte cose sapeva che non sapeva comprendere ».

Questa notte lei si allontanò dagli uomini e dalle donne sdendate degli accordi medici, giuridici, psicanalitici mescolati al dolore, al vuoto e alla solitudine, si allontanò dal filo di nylon della fila amorfa che odora di urina, dalla ragione della meditazione immobile avvicinandosi di molto alla musica di piatti, brocche, cappelli, rose di plastica, pettini, bracciali, fiori di carta crespa, stracci, collane, specchi, carne secca, succo di canna da zucchero, carne affumicata, farina, rapadura e a molte altre più cose.

Dicono che la città turba, crea l'anonimo, l'impersonale. La cosidetta grande città è disumana e fa ammalare, dicono anche. E la spazzatura? Che umano fragile è questo, maltrattato dall'urbano? E la spazzatura?

Ora sappiamo attraverso le storie fuoriuscite dai cassonetti che i personaggi del non luogo sono predestinati a rappresentare storie dai finali imprevedibili e gli resta solo da guardare attraverso lo specchio arrugginito il tempo che passa immobile.

Sappiamo che attraverso i detriti di una città conosciamo il suo carattere, i suoi sogni, fondati sull'investimento del silenzio. Quello che non sempre è detto chiaramente è che la storia dell'immondizia è una storia di lotte, di combattimenti, nella quale non sempre è posto il silenzio. Queste lotte ci presentano le trame di un umanesimo che temendo l'inatteso e il caos, aziona modi di abitare, modi di sentire, modi di tacere in cui i suoi attori sono destinati a rappresentare una completezza radicata o una fragile e disorientata modalità di esistere. In queste lotte il silenzio non sempre è posto perché l'immondizia non solo concima ma avvelena e interpella l'astuzia dell'urbano.

La disumanità della città è ancora un altro trabocchetto come il filo di nylon dei bambini del tempo nervoso, degli accordi medici degli sdentati dell'ospizio, o dell'economia del non sciupare la vita della donna dal corpo bacato. La città non violenta l'umano ma ne condivide il fare. Ritagliati, intessuti e prodotti, la fila amorfa, gli internati della colonia, nordestini, tra gli altri, ci presentano cronache del tempo, del corpo, del se stesso e di resistenze.

Nella città del Capitale tutto dà profitto, materia organica, inorganica e persino i sogni di Maccabea. Merci, anche così sono definiti i nostri personaggi urbani quando non sono in lotta. In questo processo lavorativo le macchine non possono fermarsi.

Maccabea, quando si avvicinò al corpo-casa e divenne incompleta ruppe lo specchio arrugginito e fece sì che qualcosa fosse visto senza gli occhi

della città del Capitale. Vide una donna nordestina narrando storie nelle quali altri uomini e donne con odori e intensità diverse condividevano il suo corpo bacato e affermavano sì con molto sudore e cicatrici impresse negli occhi. L'incompletezza ha mostrato come questi segni rendono questi uomini e queste donne un testo collettivo e multiplo, voci non di routine e non addentrate nel quotidiano della radio-sveglia, ma cicatrici disegnate come un'opera aperta, vigorosa, affermando scomodamente sì.

LUIS ANTONIO DOS SANTOS BAPTISTA *

* Luis Antonio dos Santos Baptista è professore titolare del corso di Psicologia Sociale al Dipartimento di Psicologia presso l'Università Federal Fluminense (Rio de Janeiro). Attualmente è borsista come ricercatore di post-dottorato del CNPQ presso la Facoltà di Sociologia dell'Università La Sapienza, Roma.

# Le nuove tendenze dell'antropologia culturale

## Premessa

In diverse occasioni ad ambiti, da tempo ed a più riprese emerge il discorso sulla crisi della rappresentazione di un mondo in continuo mutamento in cui categorie come comunità, società, stato, nazione, cultura ed identità sembrano ormai insufficienti per esprimere la contemporaneità. Quello che è stato definito un *decentramento* della storia e delle idee della cultura occidentale evidenzia una doppia tendenza che, se da una parte prende la forma di una crescente omologazione sotto l'aureola di un progresso tecnico e scientifico, dall'altra parte assiste all'emergere di realtà altre che si affermano nella loro peculiarità e individualità. Questa opposizione produce modi di pensare, atteggiamenti, idee, ideologie che influenzano i comportamenti e producono trasformazioni da cui emergono codici comunicativi che *navigano* tra diverse correnti, spesso non definibili e che richiedono all'antropologia di essere analizzati.

Questa analisi, intrapresa da un gruppo di studiosi nordamericani, sarà una spinta a ripensare lo statuto della disciplina antropologica, a decostruire il proprio apparato concettuale, a rivedere e ridefinire il proprio oggetto di studio e i propri strumenti di lavoro. L'antropologia tralascia, di conseguenza, quei riferimenti certi che, se da una parte le hanno consentito stabilità e riconoscimenti, dall'altra l'hanno però bloccata su posizioni che sono servite a legittimare il consenso alla politica coloniale e postcoloniale occidentale. Tenteremo di delineare brevemente le nuove prospettive che « L'antropologia come critica culturale » (Marcus e Fischer, 1994) sembra offrire. Focalizzeremo anzitutto la nostra attenzione su un ambito che deve ancora essere definito e che prende come riferimento iniziale la svolta interpretativa di Clifford Geertz (1967), analizzeremo sia la scrittura dei testi etnografici che rinnovate forme di rappresentazione, al fine di ridefinire il ruolo dell'antropologo stesso, per delineare quali nuove prospettive si prefigurino con quell'innovata metodologia di ricerca che prende il nome di *critica culturale*.

## Dall'ermeneutica all'antropologia

Il pensiero ermeneutico ha rappresentato un'importante apertura per le scienze sociali e particolarmente per l'antropologia, alla ricerca di nuove modalità di incontro con l'alterità. Dall'ontologia ermeneutica di Gadamer

l'antropologia ha estrapolato una linea di ricerca legata alla *modalità di comprensione* dell'essere. Un'ontologia che supera e *dissolve* l'idea di un processo storico unitario e che culmina nelle riflessioni *contaminate* di Vattimo: la storia è composta di tante storie particolari contrassegnate dalla provvisorietà e dalla particolarità che rivendicano la loro presenza nel mondo.

Vattimo coglie automaticamente la fragilità dell'antropologia alla ricerca di una nuova collocazione nell'ambito accademico, in un momento in cui sembrava, come rileva Sobrero, che la sua metodologia ed esperienza si fossero esaurite e che essa si dovesse dedicare a raffinare le proprie teorie di comprensione e di ordinamento dei dati raccolti e ad inserirli nell'interno di schemi precostituiti. La presa di coscienza della propria impotenza « sempre più incapace di vedere "l'alterità" (1992, 206) ha portato l'antropologia ad una profonda crisi dal momento che proprio questa alterità, sia quella delle culture extra-occidentali che quella delle sub-culture urbane della nostra società, sta irrompendo nella storia di oggi e diviene pertanto sempre di più oggetto di studio dell'antropologia culturale.

L'approccio ermeneutico offre la posisbilità di superare un atteggiamento unilaterale che ha contrassegnato la cultura occidentale, per arrivare ad elaborare nuove interpretazioni ed intrecciare interconnessioni tra ambiti differenti, abbandonando significati già stabiliti per ricercarne dei nuovi. L'*oggetto* di studio dell'antropologia oltre ad essere l'altro esotico fuori di sé è anche l'altro che si trova all'interno della propria cultura: il *soggetto* non sarà più un osservatore esterno, ma si collocherà *all'interno* dell'evento che intende interpretare. L'interpretazione, secondo il ruolo che essa ha nella filosofia ermeneutica, diviene un momento dialogico in cui i soggetti si pongono in gioco e da cui essi stessi escono trasformati (Gadamer, 1983).

Vattimo evidenzia come la modalità del pensare, che sta cambiando profondamente i connotati del nostro tempo, abbia delle grosse implicazioni e conseguenze quando dice: « Pensare l'essere significa ascoltare i messaggi che provengono da tali epoche passate (n.d.a.) e quelli che provengono dagli altri, anche contemporanei — le culture dei gruppi, i linguaggi specialistici, le culture "altre" che l'Occidente incontra nella sua impresa di dominio e unificazione del pianeta, le sub-culture interne all'Occidente stesso, che cominciano a prendere la parola » (1989: 8) e più avanti « il dialogo con le altre culture è un vero dialogo (...) si tratta solo di esercitarlo per davvero » (41).

Non tutte le attività interpretative sono però direttamente classificabili come *ermeneutiche*, ma solo quelle che rientrano nella scuola filosofica dell'ermeneutica, quelle cioè che mettono in questione se stessi e che procedono all'abbandono di ogni significato stabilito a priori. Questo aspetto dell'ermeneutica è stato ripreso dai diversi autori che noi tratteremo. Essi hanno ricercato innovate e radicali sperimentazioni senza però appiattirsi su posizioni già stabilite e conosciute.

## L'antropologia interpretativa di Clifford Geertz

Con Clifford Geertz l'antropologia contemporanea inizia a riflettere intorno ai principi, al metodo della conoscenza scientifica e al ruolo dell'antropologo. Egli apre la strada, così, anche se contraddittoriamente, verso la sua *teoria interpretativa*. L'antropologia tradizionale, egli dice, è basata sui concetti onnicomprensivi e universalistici propri della metafisica e del materialismo dialettico e questo approccio oggi non è più possibile. Non si possono più ricercare delle strutture universali all'interno di differenze culturali in quanto ciò implicherebbe proprio la negazione dell'oggetto della ricerca antropologica: lo studio delle differenze culturali che richiedono di essere rappresentate con tutto il loro carattere bizzarro e singolare al fine di coglierne *il significato*.

Geertz è interessato a cogliere nuove idee epistemologiche, nuove forme di analisi che gli permettano di strutturare la propria ricerca in favore del particolare, della stranezza aprendo una via che si allinea con una delle caratteristiche principali dell'antropologia contemporanea: *la rappresentazione delle differenze culturali* — in contrasto con la visione globalizzante incapace di cogliere la diversità umana. Le argomentazioni teoriche di Geertz, che vengono accompagnate dalla pratica etnografica del lavoro sul campo, divengono il luogo in cui si realizza l'analisi dei simboli e dei loro significati, che sono i veicoli tramite i quali si tenta di comprendere ciò che emerge dall'azione sociale.

La cultura diventa così, per Geertz, un testo il cui significato può essere svelato in primo luogo dal nativo, il quale è la prima persona che può rivendicare la conoscenza della propria cultura. Per Geertz, il fulcro, dell'antropologia si può sintetizzare in « ciò che chiamiamo i nostri dati sono in realtà le nostre interpretazioni delle interpretazioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti » (1987: 45), nel modo in cui l'antropologo svolge questo lavoro e come egli si interpone tra un insieme di espressioni o di simboli. Egli tenterà quindi di sviluppare un relativismo più innovativo e critico che porrà attenzione alla peculiarità della cultura umana che emerge, specialmente oggi, sotto forma di particolarismi etnici e verso i quali l'antropologia dovrà procedere con studi focalizzati di realtà locali: le differenze culturali esistono e come tali vanno mostrate e rivendicate.

Nella prefazione a *Il sapere degli antropologi* (1984) Dan Sperber rileva che, con la pubblicazione del diario di Malinowski avvenuta nel 1967, l'antropologia inizia a mettere in dubbio un sapere antropologico sempre più confuso, che oscillando tra il bisogno di spiegazione/descrizione e di comprensione/interpretazione non riesce più a garantire l'esigenza di scientificità. Malinowski, ad esempio, nei suoi libri ufficiali reclamava una scientificità che eliminava proprio la dimensione soggettiva nell'ambizione di perseguire un ideale metodologico basato sul metodo funzionalista, questa presa di posizione era legata all'idea che le società fossero delle comunità isolate in cui l'antropologo poteva entrare e descrivere gli eventi a cui assi-

steva. Con questo ideale l'antropologo era costretto a vivere in quello che Weber definisce un « profound personal struggle, disaffection and cynicism about his hosts, guilty self-indulgence on the margins of European society » (1982: 91). Il diario di Malinowski dimostra quanto fosse fittizia la ricerca di una metodologia unitaria a tutti i costi e come tale atteggiamento provocasse una scissione, quasi schizofrenica, nella personalità dello studioso costretto a vivere la propria intimità ed emotività al di fuori del proprio ruolo ufficiale. Con la pubblicazione del diario si apre una prospettiva diversa sulla figura dell'antropologo e ci si inizia a domandare su quali basi questi si assuma l'incarico di studiare l'altro. Come abbiamo già accennato il dibattito che si sviluppa apre nuove possibilità di ricerca. L'antropologia contemporanea discute apertamente il senso del proprio lavoro, fa emergere le proprie contraddizioni, si interroga sul nuovo *status* di scienza, una scienza che però non può mancare di integrare le riflessioni intime dell'antropologo con il lavoro etnografico basato su assunti scientifici.

Del resto anche l'etno-surrealista Michel Leiris, autore de « L'Afrique Fantôme » (1950), aveva analizzato il rapporto tra sapere antropologico e colonialismo già negli anni '30-'50, muovendosi all'interno di un'antropologia del sé e proponendo un'impostazione etnografica legata alle emozioni dell'antropologo. L'innovazione di Lieris consiste nell'aver recepito come l'elemento soggettivo faccia parte della ricerca etnografica e come sia fittizio l'ideale di pervenire a quella conoscenza astratta di un'etnografia scientifica che il periodo storico richiedeva: *preferirei essere posseduto, piuttosto che possedere*, egli dice.

La pubblicazione del diario di Malinowski ha provocato un profondo *shock* all'interno del mondo accademico accendendo interessanti discussioni su come valutare la soggettività in un incontro etnografico e questo ha portato a dei confronti, alcune volte molto aspri, tra gli studiosi. Geertz, ad esempio, nonostante dia ampio spazio alla soggettività dell'antropologo nei propri scritti, asserisce che in un incontro etnografico dovrebbero essere evitate le interferenze psicologiche e critica duramente quegli antropologi che non riescono a porsi a debita distanza dall'oggetto/soggetto di studio. Nel saggio *Tuhami* (1980) Vincent Crapanzano affronta lo stesso argomento facendo emergere tutte le difficoltà dell'incontro dell'antropologo con l'alterità. Secondo Crapanzano, la dinamica emotiva che emerge dall'incontro etnografico non può essere negata, essa anzi deve essere esplicitata in tutta la sua contraddittorietà: la realtà che viene interpretata, egli dice, si crea insieme all'interlocutore e non, come nel passato, ricorrendo ad un linguaggio retorico di un'autorità etnografica con cui è impossibile instaurare un rapporto veramente dialogico [1].

[1] Per un approfondimento rimandiamo al saggio di Vincent Crapanzano « *Hermes' Dilemma: the Masking of subversion in Ethnographic Description* » del 1986.

## Le nuove prospettive dell'antropologia culturale e il programma di critica culturale

Dal diario di Malinowski emergono profonde riflessioni che porteranno ad una vera e propria svolta paradigmatica e verso il pluralismo metodologico. Molte di queste riflessioni saranno oggetto, tra l'altro, di discussioni all'interno di un seminario interdisciplinare svoltosi a Santa Fe nel 1984 in cui prenderanno la parola alcuni studiosi aperti mentalmente verso nuove sperimentazioni ed innovazioni: *il seminario marcherà un punto di non ritorno*, afferma Canevacci, e i saggi che verranno poi inseriti nel libro redatto nel 1986 da James Clifford e George Marcus, *Writing Culture; the Poetics and Politics of Ethnography* anticipano tematiche che si sono rivelate molto attuali.

Prendendo l'avvio da una generale critica del lavoro di Geertz, la maggior parte di questi saggi si propone di affrontare e discutere alcune problematiche legate all'epistemologia antropologica e alla sperimentazione di nuove forme di scrittura collegate alla letteratura, alla politica, alla poetica. L'intento è di introdurre una coscienza letteraria nella pratica etnografica, illustrando i diversi modi in cui l'etnografia potrebbe essere letta e scritta.

Gli studiosi muovono dall'analisi critica delle etnografie classiche trattandole come dei *fieldworks* — dei testi cioè che vengono visti come veri e propri oggetti di studio analizzando, d'altra parte, anche la retorica dei testi contemporanei nelle rappresentazioni dell'alterità. Ciò apre nuove possibilità sperimentali per l'antropologia la quale sia con il suo intrecciarsi con le avanguardie storiche che con i contributi di altre scienze umane e sociali quali la psicoanalisi, la storia, l'estetica, la filosofia-ermeneutica e l'economia riesce a considerare problematiche più ampie quali il potere, le diseguaglianze, i limiti istituzionali, le imposizioni dei sistemi sullo sviluppo culturale localizzato. L'elemento politico e l'elemento poetico non si possono più separare, la stessa scienza inizia ad essere vista all'interno di processi storici e linguistici. « The seminar (...) pursued an attempt to come to terms with the politics and poetics of cultural representation » (1986a, viii), dice Clifford e — ribadendo un suo concetto fondamentale — fa notare come dalle *Storie* di Erodoto fino alle *Lettere Persiane* di Montesquieu lo sguardo obliquo dell'etnografia si sia diretto verso orizzonti lontani e collettivi: « Ethnography looks obliquely at all collective arrangements, distant or nearby. Ethnography makes the familiar strange, the exotic quotidian. (...) Ethnography is actively situated *between* powerful systems of meaning. It poses its questions at the boundaries of civilizations, cultures, classes, races, and genders. Ethnography decodes and recodes, telling the grounds of collective order and diversity, inclusion and exclusion. It describes processes of innovation and structuration, and is itself part of these processes. Ethnography is an emergent interdisciplinary phenomenon. Its authority and rhetoric have spread to many fields where "culture" is a newly problematic object of description and critique » (2-3).

C'è comunque da premettere che questi saggi non sono finalizzati alla

costruzione di un discorso coerente all'interno di una disciplina vista come unitaria, stabile e completa, ma si muovono piuttosto all'interno di uno spazio che apre ad una nuova disintegrazione del concetto dell'Uomo con la U maiuscola dando così la possibilità di sviluppare nuovi ambiti di incontro e di discussione (Clifford, 1986a).

Data la vastità e la complessità dei temi affrontati cercheremo di muoverci per tematiche. In primo luogo si analizzeranno le modalità di costruzione del testo etnografico, quella che Clifford chiama *autorità etnografica* produttrice di un testo; si analizzerà in seguito come si possa far ricorso a differenti modalità rappresentative nel descrivere l'esperienza umana (parziale) di una realtà in continuo mutamento, sempre più frammentata e sincretica, per affrontare, infine, se e come si possa realizzare il passaggio da una critica letteraria ad una *critica culturale*, una rinnovata metodologia antropologica.

Vorremmo comunque sottolineare che la suddivisione di questi ambiti ci è utile per addentrarci in questa complessa discussione teorica ma che difficilmente, nella pratica empirica, questi si potranno trovare suddivisi in quanto si sovrappongono e si integrano a vicenda.

## La costruzione del testo etnografico

Il merito di James Clifford è stato quello di aver posto l'accento sulla coscienza letteraria presente nella costruzione dei testi antropologici, soggetto che la disciplina doveva affrontare già da molto tempo (Rabinow, 1986).

« Interdisciplinary consists in creating a new object that belongs to no one » (Clifford, 1986a: 1). Con questa frase di Roland Barthes, Clifford ci introduce a scoprire il nuovo oggetto dell'antropologia: la scrittura etnografica, punto di partenza per comprendere la costruzione dell'autorità etnografica all'interno del testo.

Clifford osserva una realtà sociale in continuo cambiamento e l'evidente crisi che investe l'Occidente pone in discussione sia la stessa identità futura dell'antropologia che la sua modalità interpretativa ancora influenzata da modelli sub-coloniali.

L'analisi dei testi etnografici è un presupposto irrinunciabile, fa parte della riflessione epistemologica e produce degli interrogativi che attengono sia al carattere retorico dell'indagine etnografica sia alla sua convenzionalità: in che modo, attraverso quali espedienti retorici, seguendo quali stili narrativi, gli antropologi costruiscono le proprie immagini degli altri? Come avviene la rappresentazione e la scrittura degli eventi antropologici? Come si può procedere a rappresentare nuove forme di scrittura considerando però che queste vengono comunque determinate da situazioni contingenti, come forze politiche, storiche, ideologiche e istituzionali che vanno oltre il controllo dell'autore e che determinano le sue apparentemente neutre rappresentazioni? « How are the truths of cultural accounts evaluated? Who has the authority to separate science from art? realism from

fantasy? knowledge from ideology? » si chiede Clifford (25). Dietro il testo etnografico in realtà si celano significati e strategie di scrittura che cambiano a seconda del contesto storico-politico e ciò ha significato, per la disciplina, dover mistificare più che rappresentare veramente le culture. È questa la radice delle grosse problematiche che devono essere oggi affrontate.

I diversi tipi di scrittura etnografica delineata da Clifford — empirica, interpretativa, dialogica e polifonica — evidenziano sia il ruolo che il testo etnografico ha ricoperto da quando l'antropologia si è sviluppata come scienza, sia il significato politico delle problematiche emerse durante il colonialismo nonché le modalità attraverso le quali il testo rispecchia il cambiamento nella rappresentazione dell'altro.

Come abbiamo già accennato, l'impostazione empirica dei primi antropologi sul campo mutuata dal metodo etnografico dell'osservazione partecipante avrebbe voluto permettere un tipo di studio imparziale, oggettivo e impersonale che creava un equilibrio, anche se solo apparente, tra la soggettività e l'oggettività dell'autore che si separava emotivamente dal testo. Le opere antropologiche di questo periodo forniscono senza dubbio un quadro di riferimento importante per i resoconti delle culture con cui si viene in contatto garantendo, allo stesso tempo, il sostegno alla politica economica-politica che l'occidente si prefiggeva. La scrittura etnografica diveniva così uno strumento di potere nelle mani dell'antropologo.

La tesi di Clifford è, quindi, che la scrittura antropologica degli anni '20-'40 abbia soppresso la parte dialogica del lavoro proprio a causa del grande potere che l'antropologo aveva sul testo che redigeva. Clifford intende dimostrare che la scrittura monologica — basata cioè sull'autorità unica dell'antropologo — come forma di potere continua a riproporsi nonostante le varie dichiarazioni di principio dei vari autori e dello stesso Geertz.

A partire dagli anni '60 le teorie della cultura e la ricerca si erano venute a trovare in una situazione di incertezza che coincideva con un momento di profonda crisi che non era solamente accademica ma anche sociale e politica. La crisi accademica era dovuta all'instabilità dei paradigmi conoscitivi e si ripercuoteva nei diversi campi delle scienze sociali. Inoltre, con la caduta del colonialismo era avvenuto un mutamento nella situazione mondiale: i popoli asiatici, africani, sudamericani rivendicavano la propria indipendenza e — nonostante i tanti problemi economico-politici e di riorganizzazione, non solo interna, che dovevano affrontare — cominciavano a dar vita ad un discorso interculturale creativo ed originale che l'antropologia sentiva di dover rappresentare. D'altra parte essa non poteva neanche sfuggire alla crisi che investiva le scienze sociali in genere, e, non volendo più mantenere un ruolo subalterno alle scienze naturali, sentiva la necessità di assumere un suo *status* scientifico. Essa considerava con interesse sempre maggiore la capacità di cogliere il mutamento culturale, ma ciò la portava necessariamente a rivedere i propri canoni epistemologici e metodologici se non voleva sparire dalla scena.

La riflessione sulla modalità di scrittura, a ben guardare, non è che una conseguenza, sicuramente importante, di un cambiamento generale che

investe l'etnografo sia nell'incontro con l'altra cultura che con la propria. Il testo stesso diviene testimonianza di una realtà culturale.

La proposta di Clifford riguarda un'etnografia che non sia soltanto esperienza individuale, né interpretazione di un'altra realtà ma « una transizione costruttiva coinvolgente almeno due, e di solito più, soggetti consapevoli e politicamente intenzionati » (1993: 58). Clifford usa il termine « dialogico » avendo in mente due soggetti che si trovano in una posizione di scambio; gli studi di Bachtin sulla letteratura diventano un importante punto di riferimento per la sua analisi: una cultura si può svelare profondamente solo attraverso gli occhi di un'altra cultura. A questo punto però sorgono altre problematiche, non minori: la prima attiene alla rappresentazione del punto di vista del nativo e la seconda al modo in cui vengono raccolti i dati per permettere al lettore un controllo sulla loro attendibilità. Il contributo dell'ermeneutica in questo specifico ambito ha permesso l'applicazione di una forma di conoscenza più ampia per procedere ad una più approfondita riflessione sull'altro, sul modo in cui i nativi decifrano e decodificano i loro stessi testi, sia in senso letterale sia che si tratti di altre forme di comunicazione come i rituali. Penetrare nel mondo dei nativi significa instaurare un dialogo che apre la via ad una rinnovata conoscenza: « Il dialogo è diventato l'immagine per esprimere il modo con cui gli antropologi (e, per estensione, i loro lettori) devono impegnarsi nel processo attivo di comunicazione con un'altra cultura » (Marcus e Fischer, 1994: 74).

Dagli incontri con l'informatore emerge un'inedita consapevolezza ed un rinnovato atteggiamento dell'antropologo che non può non ripercuotersi nei due momenti fondamentali della ricerca etnografica: prima di andare sul campo e al ritorno a casa nella stesura scritta dell'esperienza vissuta. Lo studioso non si limita più ad osservare, descrivere ed interpretare ma si impegna anche a ricercare nuove strategie testuali: viene rifiutata la prima persona singolare, si mette in discussione lo stile indiretto, espressione propria di quell'autorità monologica per cui la scrittura si era ridotta ad un semplice procedimento di « keeping good field notes, making accurate maps, "writing-up" results » (Clifford, 1986a: 2). Inoltre, alla retorica dell'esperienza oggettiva si sostituisce l'autobiografia nonché un più ironico ritratto dell'antropologo stesso: « anthropology no longer speaks with automatic authority for others defined as unable to speak for themselves » (10). Di conseguenza le basi conoscitive ed i riferimenti metodologici si modificano marcando così un passaggio da un'antropologia semplicemente interpretativa ad un'antropologia più attenta alla comunicazione, sia tra le singole culture che al loro interno.

Secondo Marcus e Fischer, il dialogo può presentarsi come una metafora seduttiva e il suo scopo è quello di presentare una molteplicità di voci all'interno di un testo cercando di incoraggiare le letture da diverse prospettive, anche da parte dei lettori stessi.

Alcuni esempi di narrazione dialogica sono presenti nell'opera di Marcel Griaule *Dieu d'eau* e in quella di Crapanzano *Tuhami, portrait of a Moroccan*, in cui l'autore riesce sia a trattenersi dall'assumere il classico ruolo dell'etnografo che a coinvolgere anche il lettore nel proprio resoconto.

Altra nuova modalità letteraria è quella polifonica che viene definita da Rabinow come un'« arena carnevalesca di diversità ». Dice Canevacci: « Se la dialogica è la parola chiave che stabilisce un diverso rapporto tra due soggettività, la polifonia si relaziona nello stesso tempo all'oggetto della ricerca e al metodo. (...) Il metodo della ricerca antropologica è polifonico perché moltiplica le osservazioni e gli stili » (1992a: 13).

Le autorità locali indigene, ad esempio, rivestono un'enorme importanza nelle ricerche e spesso hanno potuto operare un controllo sulla conoscenza trasmessa all'antropologo occidentale. Questo è uno dei motivi per cui l'indigeno non può più essere considerato l'informatore dell'antropologo, ma diviene egli stesso una figura importante attraverso cui arrivare all'Altro. Ma, come si può rappresentare la sua autorità sempre esistita ma solo ora svelata? Anche in questo caso gli studi di Bachtin influenzano Clifford. Per Bachtin la condizione di esistenza del romanzo polifonico è di rappresentare i soggetti parlanti in un campo di discorsi multipli. Nel campo letterario Bachtin considerava le opere di Dostojweski, Dickens, Conrad come esempi di « spazio polifonico », in cui le diverse voci dei personaggi potevano esprimere la propria opinione senza l'influenza del pensiero monologico dello scrittore: quando Clifford parla di una polifonia applicata all'antropologia allude proprio a questo tipo di spazio.

Con l'introduzione della polifonia, Clifford amplia il proprio discorso etnografico alla letteratura nelle sue espressioni allegoriche e poetiche, e il ruolo che essa può ricoprire nella conoscenza di una cultura. In passato, prima che l'antropologia emergesse come scienza dei fenomeni umani e culturali, i racconti etnografici venivano legati a referenti letterari allegorici presenti, tra l'altro, anche nelle opere di famose antropologhe come Margaret Mead, Ruth Benedict (che già negli anni Trenta scrivevano poesie) e che in seguito troviamo nelle opere di Clifford Geerts, di Victor Turner, di Mary Douglas, di Lévi-Strauss. La dimensione letteraria agisce, secondo Clifford, a tutti i livelli e non può essere considerata come una dimensione decorativa che si possa tenere separata dai *fatti oggettivi*, essa penetra all'interno della disciplina antropologica.

Recuperare *tutti* i diversi livelli di significato che emergono da un testo, tra cui quelli allegorici e poetici, è quindi essenziale: le diverse voci allegoriche esprimono un vissuto che può risultare interessante per l'etnografo, dando uno spazio ad un discorso multi-culturale in cui è la voce degli indigeni ad essere ascoltata — interrompendo così il circolo che dà voce alla rappresentazione monologica scientifica occidentale. Il riconoscimento dell'allegoria complica sicuramente la scrittura e la lettura etnografica, ma in maniera creativa e positiva.

Il testo etnografico assume quindi un'importanza fondamentale e di rilievo nel momento in cui aiuta a chiarire la natura stessa delle differenze: con la scrittura dialogica e polifonica si opera un mutamento nel modo in cui si può scrivere sulle altre culture. Questi lavori danno la possibilità di discutere del lavoro sul campo, del ruolo dell'antropologo e sullo stato dell'antropologia riguardo al metodo.

Il carattere polifonico, o multivocale, modifica radicalmente la produ-

zione dei testi: con la polifonia si possono unire più voci dissonanti a patto che si contribuisca a far comunicare tra di loro anche ambiti che sono sempre stati considerati opposti: quello scientifico e quello artistico. Se l'oggetto della rappresentazione è multivocale, il metodo della sua rappresentabilità non può che essere multivocale. È necessario, di conseguenza, moltiplicare sia i punti di vista che osservano un determinato fenomeno che i metodi di ricerca.

Per Marcus l'opera di Gregory Bateson *Naven*, ad esempio, scritta nel 1936, segna un momento fondamentale per i lavori sperimentali di oggi. Bateson usa infatti un genere quasi letterario nel descrivere la propria esperienza sul campo e, per risolvere la propria inquietudine epistemologica, ricorre a nuove strategie di rappresentazione, come l'inserimento di fotografie all'interno del testo, l'uso di uno stile di scrittura etnografica liberata dalle convenzioni e con cui rimetteva in discussione l'autorità degli antropologi (Marcus, 1988).

Il testo di Margorie Shostak: *The Life and Words of a Kung Woman* del 1981 è un testo sperimentale in cui Clifford mette in luce i diversi livelli allegorici che esistono all'interno dei testi etnografici. Si tratta di un racconto che illustra il rapporto dell'antropologa con la propria informatrice ed in cui si fa ricorso ad un modello di dialogo che rivela come possa venire costruita una storia di vita e come possano emergere molteplici punti di vista. Accettare questo significa cambiare il modo in cui questo genere di testo può venire scritto e/o letto.

Se il testo diventa uno strumento etico con cui attivare il desiderio di comunicare con l'altro e con la sua esperienza, *l'autorità etnografica* non scompare ma non è più prerogativa della cultura occidentale che *predica il dialogo* ma che nella realtà *pratica il monologo* (Tedlock); l'autorità ora si distribuisce tra più soggetti: con l'uso di nuove forme di scrittura e di lettura, sia dialogica che polifonica, si incoraggiano le persone coinvolte nel testo — lo studioso, l'informatore e in particolar modo il lettore — a produrre un proprio *significato*. Dice Clifford al riguardo: « L'odierna teoria letteraria insegna che la capacità di un testo di produrre senso in modo coerente dipende meno dalle intenzioni consapevoli di un autore che l'ha generato di quanto non dipenda dall'attività creativa di un lettore » (1993: 70). È il testo « autonomo » di Ricoeur.

## Le nuove forme di rappresentazione

Facendo ricorso ad altri canoni comunicativi, l'antropologia si è aperta così ad un gioco che va dal simile al differente, dal conosciuto allo sconosciuto, dal passato al futuro, dall'esterno all'interno. Gli elementi eterogenei danno vita ad un *collage* mai sperimentato prima, in un rimando tra rottura e composizione che porta alla creazione di modelli ibridi, sincretici, in cui si può leggere una compresenza di immagini o di situazioni che appaiono frammentate e che rende difficile la loro stessa rappresentazione.

È quindi importante rivedere il concetto onnicomprensivo di cultura e quello totalizzante di identità. Featherstone riporta a riguardo: « La varietà di reazioni al processo di globalizzazione suggerisce chiaramente che vi sono poche prospettive di un'unica cultura globale unificata, mentre esistono piuttosto culture globali al plurale » (1996: 19).

Siamo consapevoli che il concetto di cultura oggi non riunisce più in sé tutte le espressioni delle attività umane ma che è una miscela ibrida, sincretica, che sporca ogni cosa, anche se stessa. Questo porta ad una sensazione di forte sradicamento, di instabilità, di disgregazione. « In misura crescente persone e cose sono fuori posto » dice Clifford (1993: 18) l'Altro entra sempre di più ed anche fisicamente nelle nostre case, non si può più mantenerlo distante. L'idea di una identità precostituita crolla. Ciascuna identità ora si mescola con le altre, diventa più ricca e creativa, ma non solo. Con l'irrompere del perturbante e dell'estraneo che compaiono all'interno di uno spazio « borghese » si genera anche disorientamento, sensazioni di angoscia che si ripercuotono su tutti i livelli di vita individuale e sociale.

Con le diverse realtà che si *contaminano* tra di loro, assistiamo all'emersione sulla scena sociale di una pluralità di soggetti finora considerati marginali che desiderano rivendicare la propria storia e riaffermare le proprie differenze: non esiste più un'autenticità perduta e una modernità che rovina — si devono superare le romantiche nostalgie rousseauniane — i *frutti puri* non esistono, non sono mai esistiti, ma esistono delle promiscuità che ci dicono che *non c'è ritorno possibile, non c'è un'essenza da recuperare*. Una realtà ibrida richiede all'antropologia l'assunzione di un atteggiamento più aperto, creativo e critico capace di utilizzare anche un linguaggio che aiuti ad integrare tra di loro e a rappresentare i diversi aspetti di questa realtà così ricca e diversificata.

La frammentarietà e la mutevolezza della realtà possono essere quindi rappresentate attraverso nuove modalità, oltre a quelle letterarie come abbiamo visto, e cioè integrando tra di loro altri campi del sapere allo scopo di descrivere più esaurientemente le tematiche politiche, storiche, estetiche ed economiche che contraddistinguono le culture. Uno stesso fenomeno può essere colto alternando allo stile saggistico « classico », i codici linguistici della fotografia o del video, dispiegando una sensibilità poetico-letteraria, aumentando le interviste qualitative.

Questo modo di procedere è importante per un rinnovamento della base epistemologica della disciplina che si deve far carico delle contraddizioni irrisolte, dei paradossi e delle incertezze che emergono in questa fase. È necessario esplorare nuove vie sperimentali nella relazione noi-altro, penetrare all'interno della stessa soggettività dell'antropologo, considerato non più monolitico e compatto ma sempre più « plurale ». A questo potente ingresso di una pluralità di voci soggettive, di polifonie metodologiche e sincretismi cognitivi deve corrispondere un analogo processo moltiplicativo delle forme sperimentali della rappresentazioine (Canevacci, 1994b).

## Verso un'antropologia critica culturale

Abbiamo già menzionato che negli anni '30 l'intreccio tra l'etnografia e il movimento d'avanguardia del Surrealismo ha rivelato un'antropologia capace di esprimere la propria parte creativa senza più pretendere di essere una scienza della *conciliazione*. In questo periodo si delinea anche il concetto di critica culturale che consiste in una presa di posizione alternativa che si sviluppa nelle società occidentali da parte di movimenti di avanguardia e di intellettuali, contro le trasformazioni portate dal capitalismo industriale nelle società europee.

L'opera di Margaret Mead *The Coming of Age in Samoa* (1928) viene considerata da Marcus e Fischer uno dei primi esempi di critica culturale. In questa opera, la studiosa sviluppa una strategia di giustapposizione tra due società, quella samoana e quella americana. Con questo studio, frutto dell'esperienza diretta di lavoro sul campo, la Mead intendeva rivedere la convizione degli americani rispetto alle loro consuetudini, ritenute naturali e immutabili: « such *cultural criticism* of America worked by juxtaposing alternative patterns elsewhere in the world: that is, real world examples, not utopian fantasies » (Fischer, 1986: 217).

Oggi l'etnografia sembra aver riscoperto, dice Clifford, la vocazione alla critica culturale che si poteva trovare, oltre che nei lavori di Montaigne e Montesquieu, anche nello spirito pionieristico presente nella Scuola di sociologia urbana di Chicago. Alcuni studi hanno messo in evidenza una crisi nella sociologia, simile a quella in atto nell'antropologia, che evidenzia come sotto l'influenza della teoria culturale marxista del *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, si stia realizzando un avvicinamento tra l'etnografia sociologica ed antropologica.

Clifford afferma inoltre che l'etnografia mostra sempre più attenzione al lavoro dei biologi, dei fisici, al sistema di parentela americano e si sta muovendo anche in aree che sono state a lungo occupate dalla sociologia, come la devianza e le comunità urbane, il romanzo e la critica culturale d'avanguardia: « redescovering otherness and difference within the cultures of the West. It has become clear that every version of an "other", wherever found is also the construction of a "self" » (1986a: 23).

L'antropologia è consapevole che emergono interrogativi sulla natura dei sistemi di potere su scala planetaria e sulla dipendenza economica; i saggi di critica culturale che sono pubblicati sono decisamente più innovativi e più realistici di quelli pubblicati negli anni '30, e si stanno concretizzando in lavori sperimentali dell'avanguardia culturale. L'ambito in cui ci si muove è interdisciplinare — storico, economico, poetico — ed è un campo che fino a poco tempo fa è stato escluso dagli interessi della disciplina. L'antropologia culturale oggi, oltre a porsi in maniera critica nei confronti del presente, tenta anche di formulare delle alternative positive.

La nostra analisi fino ad ora si è soffermata su quel versante della critica culturale che si interessa a quei nuovi stili di scrittura e di sperimentazione con cui si possano ottenere adeguate forme di rappresentazione. Ci siamo mossi dunque lungo quello che Marcus e Fischer definiscono il

*fronte esterno* dell'antropologia e questo ha significato interessarsi e riflettere sia sulle culture altre che sul ruolo dell'antropologo.

L'antropologia riflette però anche su se stessa quando riconosce che l'Altro non esiste più solamente al di fuori dei propri confini ma anche al proprio interno. Per applicare questo intento essa deve assumere un linguaggio bifronte e confrontarsi con una rinnovata dimensione riflessiva su se stessa. Essa, insieme con la ricerca etnografica, concretizza un discorso unitario: è importante saper cogliere e riportare le variazioni culturali che si esprimono nella frammentazione della realtà e che divengono materiale di confronto e/o critica con altre situazioni sociali.

L'attenzione che viene posta alla realtà interna diviene una necessità per una disciplina che si occupa del sociale in special modo in un mondo come quello attuale, in cui si assiste ad un continuo processo di migrazione. Questo processo crea un proliferare di stili culturali che provengono proprio da quelle subculture urbane sempre più emarginate dai processi tecnologici e che, nel loro isolamento, danno vita a dei processi culturali ricchi e creativi che sperimentano nuovi linguaggi e modi di vita. La sfida di una critica culturale più riflessiva è dunque di portare al centro ciò che si è intuito in periferia, per fare ciò essa deve necessariamente eliminare modi consolidati di pensare e di concettualizzare. All'antropologia viene richiesto di « sperimentarsi » nell'altro da sé nello stesso sforzo di comprenderlo. « E allora la grande sfida della complessità che ci attende è quella che tenta di connettere i due livelli della ricerca e dell'etica antropologica tra la "nostra" e le "altre" culture — tra loro irriducibili e sempre di più inseparabili — in un unico, grande processo in cui si *decentra* la reciprocità meta-comunicativa tra l'osservato e l'osservatore » (Canevacci, 1992b: 403).

La grossa sfida per l'antropologia oggi risiede nel saper rimodellare l'uso dei materiali etnografici culturali, trasferirli al proprio interno, inquadrare le problematiche che emergono e suggerire delle alternative che mirino ad integrare le conoscenze su scala planetaria senza eliminare o sopprimere le diversità culturali, contrapponendo ed integrando le differenze che emergono da questo incontro. Come si può però concretizzare e praticare questa possibilità?

Due sono le tecniche etnografiche proposte da Marcus e Fischer e usate nello studio di realtà non-occidentali che possono esser applicate all'antropologia sperimentale: la critica epistemologica e la giustapposizione, ambedue varianti di quella strategia critica di base che è la *defamiliarizzazione*.

Con l'uso di queste tecniche si intende allargare il proprio orizzonte conoscitivo al fine di sviluppare un nuovo criticismo. La defamiliarizzazione, già usata dai surrealisti, è una tecnica che aiuta lo studioso e il lettore a divenire consapevoli delle differenze: se essi desiderano attivare delle capacità creative, devono innanzitutto procedere a disconoscere le categorie familiari che fanno parte del proprio bagaglio culturale. Ciò serve alla sfida culturale in quanto aiuta ad eliminare consolidati modi di pensare e concettualizzare.

Le opere di M. Fischer, V. Crapanzano, G. Marcus, abbiamo già det-

to, offrono alcuni strumenti per analizzare questi processi sia dentro che fuori l'Occidente, disegnando al tempo stesso un ritratto delle costrizioni storiche che influenzano la costruzione di testi etnografici. La loro critica epistemologica si muove in due direzioni: da una parte si interessano agli studi sperimentali che vengono resi conformi alle esigenze e alle problematiche politico-economiche e dall'altra si inseriscono all'interno di un'antropologia che riflette sì su se stessa, ma che è anche molto attenta alla realtà che la circonda.

Nonostante queste opere si indirizzino anche allo studio dei soggetti dell'antropologia tradizionale, come la parentela, i culti religiosi, le minoranze etniche, il tipo di interesse che in essa si muove verte soprattutto sui modi di espressione della cultura di massa, della cultura popolare, della cultura giovanile, della cultura etnica e porta a collocare questi diversi tipi di cultura in uno spazio specifico all'interno di una società che tende invece ad appiattire qualsiasi espressione culturale originale e diversificata.

La tecnica della defamiliarizzazione secondo la giustapposizione transculturale invece può essere applicata da un antropologo che conosce molto bene e con una certa familiarità un'altra cultura e intende procedere a fare delle analisi comparative con un'altra cultura — in genere quella di provenienza.

Un'antropologia che persegue una critica culturale è un *viaggio bidirezionale o dialettico* che esamina le realtà da due lati — bifrontalmente — affinché possa confrontarsi e interrogarsi sulle differenze culturali in vista di una comprensione comparativa e non etnocentrica da parte dell'etnografo.

Il programma di *critica culturale* si realizza proprio in questa direzione nell'intento di formulare alternative di ricerca più complete, meno unilaterali e etnocentriche: promuove analisi comparative, amplia il proprio interesse alla realtà emotiva e socio-culturale sia dell'antropologo che dell'interlocutore, si confronta con problematiche concrete e considera le ideologie che influiscono sulla lettura della realtà quotidiana, offre una rappresentazione e comprensione più completa di altre realtà culturali inoltrandosi infine nello studio dei mutamenti delle società occidentali e integrando tra di loro ambiti di conoscenza considerati opposti come l'economia, la politica, la letteratura, l'arte, la psicoanalisi.

L'antropologia quindi rinnova se stessa sia attraverso la ricerca empirica che attraverso la revisione del proprio apparato concettuale e, come propriamente riporta Canevacci: « Il massimo livello teorico "gioca" con il massimo livello d'internità empirica, in quanto solo così è possibile rispondere alle "classiche" domande sociologiche: "chi?, quando? dove?, quanti?" » (1994b: 7).

Una vera critica culturale si fonda quindi sulla bifocalità di prospettive e questo è importante in un mondo in cui le società sono sempre più interdipendenti ed in cui i membri delle diverse culture sono sempre più lettori critici dell'etnografia. Al riguardo Fischer suggerisce una lettura etnografica intesa come giustapposizione di due o più tradizioni culturali che presti attenzione sia alla lettura che alla costruzione di etnografie, in modo da

comprendere come la giustapposizione e le tradizioni culturali lavorino sia a livello conscio che inconscio. « Seeing others against a background of ourselves, and ourselves against a background of others. The juxtaposing of exotic customs to familiar ones, or the relativizing of taken-for-granted assumptions, has always been the kind of cultural criticism promised by anthropology » (1986: 199). Uccidere questo gioco tra le culture, tra le realtà, significa uccidere un'importante riserva che sostiene rinnovate capacità umane.

La caratteristica degli scritti sperimentali è quella di incoraggiare la partecipazione del lettore alla produzione di significato: non si tratta più solamente di una descrizione dei modi in cui l'etnicità viene sperimentata ma di rendere il testo uno strumento etico che tenti di attivare nel lettore il desiderio di comunicare con l'altro preservando le differenze invece di cancellarle. È un genere di letteratura liberatorio, che rafforza la tolleranza e il pluralismo nella società.

**Prospettive**

Le nuove sperimentazioni dell'antropologia si concretizzano oggi lavorando in *senso contrario* rispetto ad una generale tendenza alla globalizzazione planetaria che volge verso un *addomesticamento* delle differenze. È un'antropologia che sta acquisendo nuove formè di creatività che è in grado di cogliere ed integrare nel suo essere. L'antropologia afferma così la *globalizzazione della diversità*, interessandosi ed immergendosi in una realtà che si rimescola e si contamina facendo coesistere paradossi e dissonanze.

Abbiamo visto che, a partire dalla pubblicazione del diario di Malinowski, l'antropologia inizia a riflettere apertamente su se stessa e sull'incontro etnografico facendo emergere aspri confronti che denotano opposti orientamenti all'interno della disciplina: la considerazione della soggettività è ormai una condizione necessaria della nuova antropologia culturale che intende riflettere su se stessa e *rimpatriare*.

Bachtin ha parlato di un atteggiamento creativo nell'incontro tra due persone — o tra due culture. Dice Todorov, altro studioso di Bachtin: « Gli interpreti di fatti culturali si sono riferiti allo stesso modello (delle scienze naturali) mentre al contrario avrebbero dovuto riconoscere e mantenere la *dualità* costitutiva della loro attività, che è la sola fonte di arricchimento » (Todorov, 1990: 149). Una cultura si può svelare profondamente solo attraverso gli occhi di un'altra cultura e, continua Bachtin, « la produttività dell'evento non sta nella fusione di tutti insieme, ma nella tensione della propria (essotopia) e nella distinzione, nell'uso del privilegio del proprio posto fuori dagli altri » (ibidem). Dice Canevacci: « L'arte dell'ascolto tra due soggettività è sempre squisitamente antropologica » (1993b: 38).

Sull'arte dell'ascolto anche una sociologa italiana, Marianella Sclavi, che lavora « sui modi di guardare e arte di ascoltare » dice: « Per arrivare a delle soluzioni bisogna fare in modo che tutte le parti in causa imparino ad ascoltare e a mettersi in gioco. Le soluzioni non "ci sono", si creano » (1994: 129).

Ci muoviamo all'interno di un'antropologia che sfida paradigmi già esistenti, che supera quelli strutturalisti e funzionalisti e che propone nuove forme di comprensione del mutamento. È largamente comparativa, sviluppa una lettura trasversale delle culture, riprende e sviluppa un relativismo molto più critico e impegnato rispetto a quello che già si era sviluppato negli anni '20; un rinnovato relativismo capace di fornire la chiave per comprendere le mutevoli condizioni culturali, storiche ed economiche. Un relativismo che non contrasti o sottovaluti le differenze dell'umanità ma che, al contrario, dia un contributo alla comprensione delle contraddizioni, dei paradossi e che colga la ricchezza che emerge dal confronto tra i vari aspetti dell'attività umana.

Il ruolo etico/politico dell'antropologia oggi è più che mai necessario. Facendo leva sulla propria vitalità intellettuale ed avvalendosi del programma di critica culturale — nel suo muoversi tra ricerca empirica e riflessione sulle proprie fondamenta epistemologiche — essa oggi possiede gli strumenti per poter leggere criticamente una realtà da cui emergono livelli di contraddizione e di ambiguità, spesso paradossali e devastanti.

La negazione dell'Altro, la falsa e romantica idea di universalità planetaria in cui tutti condividono gli stessi valori e la stessa cultura nasconde molti più conflitti e tensioni rispetto ad una dimensione in cui le differenze vengono portate alla luce. Riteniamo che il dialogo autentico tra le diversità e le culture sia ancora possibile — per quanto possa apparire utopico questo pensiero — e consideriamo questo perché crediamo che ogni cultura ed ogni individuo abbiano molto da insegnare l'uno all'altro, a patto che ogni interlocutore sia capace di riposizionare e di ricollocare il proprio punto di vista, per ricreare insieme nuove possibilità, una nuova storia, una nuova memoria. È una sfida imponente che apre un cammino tortuoso e che richiede uno sforzo, e non solo concettuale, enorme.

ANNA MARCONE

**Bibliografia**


BLEICHER, J. 1986, *L'ermeneutica contemporanea*, Bologna, Il Mulino.

CANEVACCI, M. 1992a, « *Per un'antropologia sincretica, dialogica, polifonica* », in *I Giorni Cantati.*

1992b, « Polifonie antropologiche: un leader Xavante tra i Guaranì », in *America Latina. Temi e problemi d'antropologia* a cura del Museo Etnografico Nazionale « Pigorini ». Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato.

1993a, *La città polifonica: saggio sull'antropologia della comunicazione urbana*, Roma, Seam.

1993b, « *Gregory Bateson e le trame della rappresentazione: il carattere e il corpo balinese* », in *La critica sociologica 105.*

*1994a, « L'autorità della scrittura »*, in *Marcus-Fischer* (1994).

1994b, « *Presentazione* », in *M. Featherstone* (1994).

1996, *Antropologia della comunicazione visuale*, Genova, Costa & Nolan.

CLIFFORD, J. 1986a, « *Introduction: Partial Truths* », in Clifford-Marcus (1986).
1986b, « *On Ethnographyc Allegory* », in *Clifford-Marcus* (1986).
1993, *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
CLIFFORD, J. and MARCUS, G.E. (eds.) 1986, *Writing Culture: the Poetics ad Politics of Ethnography. A School of American Research Advanced Seminar*, Berkeley, University of California Press.
CRAPANZANO, V. 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
1986, « *Hermes' Dilemma: the Masking of Subversion in Ethnographic Description* », in Clifford-Marcus (1986).
FEATHERSTONE, M. 1994, *Cultura del consumo e postmodernismo*, Roma, Seam.
1996, *Cultura globale, nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Roma, Seam.
FISCHER, M.M.J. 1986, « *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory* », in Clifford-Marcus (1986).
GADAMER, H.G. 1983, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.
GEERTZ, C. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino.
1990, *Opere e vite: l'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino.
1993, « *Colloqui con Clifford Geertz: diversità culturale e interpretazione* », in Ossimori (3).
MALIGHETTI, R. 1991, *Il filosofo e il confessore: antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Milano, Unicopli.
MALINOWSKI, B. 1992, *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando.
MARCUS, G.E., 1988, « *Una opportuna rilettura di Naven: George Bateson saggista, oracolare* », in G. Bateson, *Naven: un rituale di travestimento in Nuova Guinea* », Torino, Einaudi.
1986a, « *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System* », in Clifford-Marcus (1986).
1986b, « Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers », in Clifford-Marcus (1986).
MARCUS, G.E. e FISCHER, M.M.J. 1994, *Antropologia come critica culturale*, Milano, Anabasi.
PRICE, S. and JAMIN, J. 1988, « *A Conversation with Michel Leiris* », in Current Anthropology (29).
RABINOW, P. 1986, « *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology* », in Clifford-Marcus (1986).
REMOTTI, F. 1987, « *Introduzione all'edizione italiana* », in Geertz (1987).
RICOEUR, P. 1985, « *Dialettica o dialogica della storia* », in T.F. Geraets, Dialettica e ermeneutica, Urbino, Quattroventi (10-34).
SCLAVI, M. 1994, *La signora va nel Bronx*, Milano, Anabasi.
SOBRERO, A.M. 1992, *Antropologia della città*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
SPERBER, D. 1984, *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli.
TEDLOCK, D. 1983, « *Per un'antropologia dialogica* », in *I Giorni Cantati* (4).
TENTORI, T. 1992, « *Introduzione all'edizione italiana* », in Malinowski (1992).
TODOROV, T. 1990, *Michail Bachtin: il principio dialogico*, Torino, Einaudi.
1992, *La conquista dell'America: il problema dell'altro*, Torino, Einaudi.
VATTIMO, G. 1989, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
1991a, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
VERLICCHI, E. 1993-94, *Antropologia culturale e pensiero post-moderno*, Tesi di Laurea, Facoltà di Sociologia, Roma, « La Sapienza ».
WEBSTER, S. 1982, « *Dialogue and Fiction in Ethnography* », Dialectical Anthropology 7 (2).

## Sulla nozione di divisione del lavoro (per una lettura critica)

### Premessa

Ragionare del lavoro e della sua divisione nell'ambito di una prospettiva di analisi di tipo sociologico è operazione tanto più ardua quanto più scontate ed intuitive sembrano risultare le percezioni della sua consistenza, del suo vario frammentarsi ed articolarsi e le considerazioni che a riguardo di tutto ciò possono essere sviluppate. Si deve ritenere, infatti, che la presenza continua del lavorare, del suo suddividersi e dello svilupparsi dei suoi connotati abbiano il medesimo effetto di disorientamento che deriva dall'esperienza concreta che normalmente si ha della gravitazione universale, esperienza che appunto fa sembrare la terra al centro dell'universo. Così, nel caso proposto, si finisce per ritenere ovvia e naturale ogni loro manifestazione. La conseguenza è, all'opposto, che diventa radicalmente incerta ed ambigua la comprensione delle trasformazioni già registrate e che si vengono producendo, delle ragioni — per così dire — del loro presentarsi, delle sfide e tensioni che le hanno animate e che continuano ad animarle. In definitiva è proprio il carattere sociale che finisce con il rimanere in ombra.

Non è difficile avvertire infatti, per esempio che con *divisione* si fa riferimento al ripartirsi di attività e pertinenze all'interno di un tessuto sociale, fra i membri di una collettività. Più specificamente, in questa ripartizione si intrecciano insieme: 1) esigenze tecniche, relative sia al come meglio utilizzare la risorsa lavoro, sia al presentarsi di tale risorsa nella forma necessaria della cooperazione, sia alla connessione con il repertorio disponibile di conoscenze e tecnologie, 2) valenze politiche collegate a queste stesse esigenze tecniche e 3) problemi di strategia sociale in ordine alle diverse forme di investimento. La conseguenza sarebbe allora che proprio il riferimento a *divisione* può rappresentare l'elemento startegico per ordinare la comprensione del carattere sociale. Eppure, non solo tale riferimento non è di per sé soddisfacente, proprio perché capace di descrivere quanto accade ma incapace di darne ragione, ma per di più non si può essere certi del fatto che esso sia sempre possibile.

Sembra infatti che solo così — assenza o non riconoscimento della presenza della divisione — si può spiegare il modo contraddittorio con cui l'antichità classica dà conto del fenomeno lavorativo considerandolo, nello stesso autore e nello stesso contesto culturale, ora attività demiurgica, ora obbligo proprio degli schiavi: « Il codice della buona società autorizza

ovunque il proprietario fondiario, grande o piccolo, a dedicarsi personalmente ai lavori agricoli. Lo autorizza pure ad usare gli utensili dell'artigiano, qualunque gradino della scala sociale occupi. Ma condanna lo stesso artigiano, come condanna il commerciante [...] Le attività professionali dell'artigiano da una parte, del medico e dei suoi simili dall'altra, si equivalgono solo in questo: nessuno di loro produce da sé il necessario al proprio sostentamento e a quello della propria famiglia. Tutti lo devono ad altri uomini per i quali lavorano, che li fanno lavorare quando lo giudicano necessario e ricompensandone più o meno generosamente i servizi richiesti e eseguiti »[1].

In questo contesto il giudizio sulle stesse attività muta in funzione del loro essere o meno compatibili con l'attributo proprio dell'uomo libero: l'esercizio del governo (della guerra eventualmente) e di tutte le attività e relazioni connesse. Su questa base si può cogliere una sorta di continuità essenziale fra il lavorare, l'essere cittadino e l'*ozio* del politico e del filosofo. La radicale autonomia dell'essere cittadino, l'essere sciolti rispetto agli altri cittadini, diviene allora il determinante per definire il carattere sociale dell'esperienza di lavoro. Ne deriva però che in questa prospettiva non si riesce a dare conto delle forme societarie e delle attività lavorative caratterizzate dalla reciprocità della dipendenza se non nella forma della schiavitù e dell'appartenenza (la differenza, per esempio, fra il capo ed il resto della famiglia e quella fra i generi).

Ora, all'opposto, è evidente che con riferimento alle nostre società è proprio del complesso di questi vincoli di reciprocità ed interdipendenza che occorre dare ragione; peraltro, l'esperienza del lavorare in queste società si qualifica come societaria proprio in funzione della relativa dipendenza e della sua fondamentale problematicità - *divisione* -.

Per non essere tentati di considerare troppo generica l'affermazione fatta torna utile tenere presente quanto annotato da uno dei classici del pensiero sociologico[2]:

> Il contrassegno del carattere politico-sociale di un problema consiste precisamente in questo [...] che [...] *si è costretti a disputare* intorno agli stessi criteri regolativi di valore [...]. Di certo c'è, in ogni circostanza, soltganto una cosa che quanto più « generale » è il problema del quale si tratta, vale a dire quanto più esteso è il suo significato culturale, tanto meno esso può trovare una risposta univocamente determinata in base al materiale del sapere empirico [...] [p.63] [e che...] un problema economico-sociale [...] sorge soltanto dove il significato di quei fattori [che lo costituiscono] è problematico [p.76].

[1] A. AYMARD, *Gerarchia del lavoro e autarchia individuale nella Grecia arcaica*, in R. MONDOLFO, *Polis, lavoro e tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1982, pp.137-139.

[2] M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Mondadori, 1974; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

Si tratta allora di riuscire a smontare la presunta ovvietà del lavorare e dell'essere legati da vincoli di dipendenza, per comprendere le dinamiche in atto, i motivi di tensione che le animano, le prospettive di ulteriore sviluppo che in qualche modo sembrano presenti. Per questa via ci si può attendere che la comprensione dell'esperienza lavorativa, ma anche di quella sociale, risulti un po' meno scontata ed insieme meno acritica.

Questa maniera di prospettare il problema conoscitivo che si vuole affrontare corrisponde, peraltro, alla circostanza per la quale in concreto la divisione del lavoro non è materia nella quale i comportgamenti siano automatici ed univoci. Come intendere, altrimenti, le diverse strategie soggettive rispetto al lavoro ed al suo presentarsi scomposto ed articolato? Da dove deriverebbero gli sforzi per ridisegnare gli assetti presenti e le possibilità che eventualmente essi producano dei cambiamenti significativi? Come dire che per quanto naturale sembri il lavorare ed il farlo in un ordito di alternanze e connessioni non meno insistita risulta, anzi, la circostanza per la quale si tratta di esperienza altamente problematica, sia sul piano individuale che su quello sociale[3].

Quanto si verrà proponendo nelle pagine che seguono rappresenta proprio un tentativo di portare in evidenza le dinamiche che sono all'opera nei processi in questione. Lo si farà presentando, innanzi tutto, quella che può essere considerata la problematica generale, sottolineandone le implicazioni e le difficoltà di interpretazione presenti in letteratura, difficoltà tanto marcate da far pensare ad un vero e proprio stallo della sociologia. Di seguito si prenderanno in considerazione i contributi di alcuni autori classici che si collocano, in un certo senso, all'inizio dell'attuale esperienza economico-sociale e ne esprimono in misura significativa la conoscenza che veniva maturando dei problemi presenti. Nel paragrafo ancora successivo si metterà a fuoco una particolare forma di divisione del lavoro — « l'organizzazione scientifica del lavoro » — evidenziandone la specificità; lo si farà però in modo da far risultare più agevole la comprensione e l'approfondimento della tematica generale. Sulla base di ciò, infatti, nell'ultimo paragrafo si cercherà di sottolineare — ed è il cuore della *tesi* che si vuole sostenere — come dal punto di vista dell'analisi sociologica lo svilupparsi delle *divisioni* non faccia che riproporre in un modo, se è possibile ancora più intenso, la necessità delle loro mutue connessioni: certamene non vengono meno scomposizione ed articolazione, al contrario esse si moltiplicano e si radicalizzano; il loro accrescersi però ripropone con ancora maggiore forza le ragioni del corrispondersi reciproco fra le molteplici parti e, di conseguenza, la centralità del processo sociale deputato alla gestione di tale corrispondenza.

Va da sé, ma merita avvertirlo esplicitamente, che l'espressione *divisione del lavoro* sarà usata in modo generico, come contenitore descrittivo,

[3] Un importante e pertinente contributo da tenere in considerazione, anche se con riguardo esclusivo ai fenomeni della divisione tecnica del lavoro, è H. Kern e M. Schumann, *La fine della divisione del lavoro?*, Torino, Einaudi, 1991.

un'espressione cioè da sottoporre al vaglio critico per pervenire ad un suo uso più avvertito. Inoltre si può convenire, schematizzando quanto si è detto fino ad ora, che:

1) non abbia senso dal punto di vista dell'analisi sociologica fare riferimento al *lavoro* come attività di « ricambio organico con la natura », perché accezione di per sé incapace di qualificarne il significato sociale; quindi

2) la produzione materiale è soltanto la produzione socialmente determinata, nel senso che non si dà prodotto se non all'interno di una qualche forma di meccanismo sociale che rende necessaria e possibile la relativa attività (attraverso una qualche forma di regolazione sociale durevole);

3) di conseguenza, con questo carattere si introduce la dimensione dell'etero-controllo del comportamento individuale, come coessenziale alla stessa relazionalità [4]; allora

4) diventa importante capire se la relazionalità di questo connotato fondamentale si realizzi nella forma di un rapporto di mero dominio (ma, comunque, non di razzia!) o all'estremo opposto, nell'articolarsi ordinato di contributi diversi all'interno di un protocollo di operatività unico e condiviso (un ordinamento di connessioni).

## L'importanza della *divisione* e le difficoltà della letteratura

Per avere una idea più precisa della portata delle difficoltà segnalate è utile considerare il contributo di alcuni studiosi contemporanei; ci si riferisce ad essi come ad indicatori dei problemi, anche se non si pretende di esaurire ogni riferimento possibile alla letteratura. Il più significativo può essere considerato il saggio di H. Marcuse del 1933 *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica* [5]. Il motivo principale di interesse è dato dal fatto che il contributo marcusiano vuole essere un bilancio critico, come si capisce dallo stesso titolo, rispetto al modo consueto di riferirsi al lavoro e la proposizione di elementi utili per una diversa concettualizzazione.

Bisognerebbe premettere che c'è un limite forte nel modo di ragionare dello studioso tedesco: esso è rappresentato dall'impostazione di tipo es-

[4] Sottolineare l'essenzialità dell'etero-controllo non rappresenta un'irruzione di tipo metafisico o morale. Si tratta piuttosto di un'esigenza di tipo epistemologico connessa al riferimento alla relazionalità: non si può ragionare cioè della relazionalità come se fosse possibile pensarla svincolata ed immunizzata rispetto al reiterato, eventualmente ricorsivo prodursi di disparità fra i termini del suo realizzarsi. Solo su questa base sembra possibile diagnosticare come l'etero-controllo si concretizzi nelle varie situazioni; concretizzazioni che saranno anche molto diverse, in corrispondenza di forme relazionali in ipotesi molto distinte; cosicché si potrà cercare di capire come avvenga il passaggio dall'una all'altra o come si colleghino fra di loro. Peraltro questa posizione sembra coerente con tutta o quasi la tradizione del pensiero sociologico; un riferimento significativo e coerente è R. Darhendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1963.

[5] Pubblicato in H. Marcuse, *Cultura e società*, Torino, Einaudi, 1969; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

senzialistico (« sui fondamenti filosofici... »), si vorrebbe dire metafisico, con cui egli affronta il problema [6]. A questa impostazione corrisponde la definizione del lavoro come processo attraverso il quale l'uomo, ciascun uomo, si realizza. La *natura* specifica di esso è data dall'essere il lavoratore nell'atto lavorativo legato e sub-ordinato ad esigenze che egli non determina, ma che al contrario subisce. In questa direzione depongono la contrapposizione fra *gioco*, come « *lasciar* accadere », e *lavoro* come « *far* accadere » e la connotazione del secondo attraverso tratti che indicano l'essere il soggetto in balia di elementi esterni alla sua volontà: la *durata*, la *permanenza* ed il *peso* [pp.157-159]. La molla del processo è indicata nella « bisognosità » [pp.166-167].

Va notato che queste due ultime osservazioni introducono un importante elmento di tensione: il lavorare è per il suo protagonista essere « presso la cosa » ed al tempo stesso « giungere al suo proprio essere ». Si tratta di due polarità che delimitano il campo al cui interno si situa ogni esperienza lavorativa:

> [..] da un lato il fare posto a servizio della produzione e riproduzione « materiale » [...] L'altro polo è costituito da tutto il lavoro che va al di là di questa necessità, e che rimane legato al far accadere l'esistenza » [p.177]. Anche al di là delle necessità, l'accadere dell'esistenza umana rimane prassi: anche qui c'è del « lavoro » da fare, ma il suo carattere è mutuato. Ora il lavoro [...] *risulta dalla* forma e *dalla* pienezza dell'esistenza come loro realizzazione [p.178].

Si potrebbe dire che la prima è una prassi necessitata, laddove la seconda è libera poiché deriva dalla soddisfazione di quella necessità precedente, anche se si sostanzia ancora di cose da fare; che però, appunto, si vuole fare e per le quali, dunque, ci si adopera (*peso*). Si pone allora un problema delicato, decisivo per la presente prospettiva: qual è (dov'è) il confine fra questi due ambiti?

La risposta di Marcuse è quanto mai significativa:

> In linea di principio ogni modo della prassi può diventare un modo « libero », a seconda della possibilità e del potere di quell'esistenza che in esso si realizza. Ma [...] ciò che l'esistenza è « autenticamente » non sta nell'individuo o di un insieme di individui, l'esistenza stessa rende neces-

[6] Si è convinti che non ci siano alternative percorribili ad una prospettiva di approccio di tipo *osservatore-dipendente*, tutto ciò che può essere detto non può essere un predicato di realtà ma *soltanto* una proposizione all'interno di un determinato sistema conoscitivo. Perciò i criteri della fondatezza ed attendibilità di una proposizione conoscitiva possono essere ricercati solo all'interno dell'adeguatezza e coerenza di un determinato sistema conoscitivo. In questa direzione si deve ricordare la puntigliosa ed insistita affermazione di Weber a proposito della circostanza che la « validità *oggettiva* poggia sul fatto [...] che la realtà data viene ordinata secondo categorie che sono *soggettive* [cfr. n.2 p.134] così pure il netto rifiuto di Wittgeinstein di accettare l'« ostensività » come criterio per la verità conoscitiva: *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

saria l'idea di un « *ordinamento gerarchico* » dei modi della prassi secondo la verità e la pienezza dell'esistenza ad essa immanenti [pp.178-179].

Questo riferimento mette fra parentesi, per così dire, la sua stessa elaborazione precedente di tipo essenzialistico — malgrado il linguaggio impiegato — e sposta l'attenzione sul sistema di relazioni sociali: *ordinamento gerarchico*. Però è altrettanto importante che dopo aver preso molto impegno a chiarire i « fondamenti filosofici » del lavoro ed aver stabilito che è decisivo sul piano teoretico rifarsi all'« ordinamento gerarchico » per distinguere tra i due referenti del lavoro, il resto dello studio resti soltanto a livello di abbozzo. Infatti si introduce la « *divisione del lavoro* come « un dato di fatto » [p.180], si afferma che « il lavoro storico è stato già da sempre diviso » e che « questa parzialità essenziale "ha termine" soltanto nelle varie comunità storiche (famiglia, stirpe, polis, Stato, ecc.) intese come vero "soggetto" del rispettivo mondo » [p.180] (e relativo tipo di lavoro) e si annota che ogni forma di lavoro « si realizza nel contrasto tra lavoro *dominante e dominato* [p.181] e che ogni « comunità storica [...] si costituisce nel rapporto fondamentale di *signoria e servitù* [p.183]. Di queste notazioni, raccolte coerentemente nello spazio di sole quattro pagine, non si può non sottolineare tre cose.

Innanzitutto, il modo acritico con cui sono proposte. Se infatti si confrontano con la precisione didascalica delle annotazioni metodologiche weberiane che si sono riportate all'inizio a proposito di cosa sia problema sociale non si può non restare perplessi del riferimento al « dato di fatto » e della pretesa ovvietà di quello alle « comunità storiche ». Non può sfuggire, invece, che sono proprio questi gli aspetti sui quali focalizzare. Peraltro lo stesso autore ha notato che ogni comunità storica è caratterizzata dal rapporto di signoria e servitù: non significa questo che è proprio su di esso che si deve concentrare il fuoco della capacità critica dell'analisi?

Per capire queste poche pagine del contributo marcusiano si deve pensare che esse rappresentino una specie di programma della ricerca da compiere; qui si delinea la seconda osservazione: la modestia cioè dello sforzo conoscitivo profuso dall'autore; modestia che è coerente con l'idea del programma, ma assolutamente sproporzionata con l'impegno conoscitovo che il disegno tracciato lascia intuire. Se si considera il periodo in cui è stato prodotto questo saggio si capisce perché sopra si è parlato di stallo nella riflessione sociologica.

Però, non può sfuggire, ed è la terza osservazione, l'ampiezza e la radicalità del profilo delineato: la connessione fra bipolarità del lavoro (necessità/autorealizzazione), il carattere della *divisione*, per quanto solo accennato (che però introduce di per sé la dimensione sociologica — società storiche —), e la bipolarità di signoria/servitù delinea un percorso analitico di grande interesse ed efficacia esplicativa, utile proprio nella prospettiva che si sta tentando di seguire.

Così un risultato può essere registrato rispetto a quanto richiamato

a proposito dell'antichità classica: la divisione del lavoro, o il lavoro diviso, diviene il perno su cui costruire una capacità di analisi del modo d'essere delle nostre società nella misura in cui il rapporto signoria/servitù:

a) non è esterno ad una società data (come invece sarebbe stato per l'antichità classica);

b) si caratterizza per la distinzione fra lavoro disponente e lavoro disposto;

c) è presente, potenzialmente, in ogni forma di divisione del lavoro, forme che comunque sono proprie delle comunità storiche;

È come se si registrasse un ingresso della guerra e della razzia all'interno del tessuto della società, dentro i suoi confini; come se guerra e razzia fossero diventate il suo modo di funzionare; d'altra parte peché meravigliarsene posto che comunque si tratta di divisione degli sforzi di produzione e divisione della ricchezza? Va anche notato come in questo il riferimento alla coppia signoria/servitù divenga un asse tematico e teorico su cui si dispongono sia le società antiche che quelle moderne.

In questo senso si pongono le basi per un'analisi della *divisione del lavoro* con riguardo sia agli ambiti compresi normalmente nella nozione di *divisione tecnica* che a quelli, spesso evocati ma nella sostanza inesplorati, della *divisione sociale*. La conclusione è che divisione del lavoro non è più necessariamente sinonimo esclusivo di integrazione sociale e che ragionare di lavoro non significa più, se non « in astratto » ed ammesso che l'equivoco sia mai stato possibile, ricambio organico con la natura.

Le difficoltà non diminuiscono se si considerano altri contributi. Un caso esemplare è *Lavoro e interazione* di Habermas[7]. Il saggio cui ci si riferisce è un'attenta rilettura della costruzione hegeliana che va sotto il nome di Filosofia dello Spirito Jenese. Il motivo di interesse è colto da Habermas nel fatto che nelle lezioni tenute a Jena (1803-1806) dal filosofo tedesco il processo di formazione dell'Io è pensato attraverso l'azione congiunta di tre principi di mediazione concreta: il *linguaggio* (come denominazione e memoria), il *lavoro* (come comportamento strumentale) e l'*interazione* (riconoscimento dell'altro, condizione di relazionalità).

Per quanto qui interessa, va notato il rilievo della questione che si pone il sociologo tedesco nella misura in cui si interroga sulla connessione fra *lavoro* e *interazione*. Opportunamente, infatti, Habermas avverte come in Hegel sia indicato un terreno preciso per tale connessione: « Il possesso come fondamento del riconoscimento giuridico è frutto di processi lavorativi. Nel prodotto riconosciuto del lavoro... si trovano congiunti il comportamento strumentale e l'interazione »[p.38] ed osserva, parafrasando Hegel:

> Nell'organizzazione sociale del lavoro si dà la divisione fra processi lavorativi e scambio dei prodotti del lavoro. Si generalizzano così sia i bisogni sia il lavoro, perché il lavoro di ciascuno è, per il suo contenuto, lavoro

[7] J. Habermas, *Lavoro e interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

generale per i bisogni di tutti. Il lavoro astratto produce per bisogni astratti. Il valore astratto del prodotto assume così valore di scambio [ibidem].

Sembra evidente che « lavoro di ciascuno », « lavoro generale », « bisogni di tutti », « lavoro astratto », « bisogni astratti », « valore di scambio » ed infine i rapporti fra essi siano allo stesso tempo elementi chiave della *divisione del lavoro* e luoghi significativi per un'analisi teoretica ed empirica della *congiunzione* fra « lavoro » ed « interazione ». Ciò malgrado non si spende una parola di più su di essi e quando ci si riferisce al lavoro esso è concepito unicamente ed ancora come scambio con la natura. Peraltro, questo non è conseguenza dello stare alla lezione hegeliana ma l'orizzonte del ragionamento habermassiano tant'è vero che in conclusione al suo studio egli osserva: « [...] lo sviluppo di forze produttive tecniche [...] è qualcosa di ben diverso dalla creazione di norme capaci di risolvere la dialettica della relazione etica nella interazione libera da dominio, fondata su una spontanea reciprocità » [pp.46-47]; anche se nelle ultime righe del saggio ribadisce a mo' di programma: « dal rapporto fra lavoro e interazione dipende sostanzialmente il processo di formazione dello spirito e anche della specie » [p.47] [8].

Si tratta infatti di una prospettiva che porterebbe la considerazione del problema dell'« equità » sul terreno dei giudizi di valore, scindendola dall'analisi delle modalità attraverso cui la società produce se stessa o, per lo meno, le basi della sua esistenza (anche nella prospettiva del suo mantenersi coesa) e riducendo quest'ultima a questione tecnica di adeguatezza fra impieghi e ricavi: la lettura contestuale dei due ultimi brani sembra quasi una dichiarazione di impotenza.

Non dissimili sono le conclusioni cui si perviene considerando il contributo di H. Bravermann, un autore che ha avuto in anni recenti un notevole rilievo nel dibattito scientifico, specie in lingua inglese, e che ha posto il rapporto fra capitale e lavoro al centro della sua riflessione [9].

Se c'è un luogo che è strategico nell'approccio dello studioso americano questo è sicuramente quello in cui egli sottolinea che:

> L'unità fra ideazione ed esecuzione può essere rotta [...] nell'individuo e riaffermata nel gruppo, nell'officina, nella società nel suo complesso [p.51].

[8] Una soluzione per il problema di Habermas starebbe nell'ipotizzare che un unico codice regolativo sia all'opera in ambiti distinti di relazionalità, sia pure attraverso modalità specifiche per ciascuno di essi. Probabilmente il riferimento hegeliano al possesso ed al riconoscimento giuridico potevano provocare in quella direzione. La prospettiva sembra non solo possibile ma persino necessaria da un punto di vista epistemologico e sembra funzionare dal punto di vista conoscitivo. La conseguenza dell'impostazione habermassiana è il carattere idealistico del riferimento all'equità e l'impossibilità di svincolare il riferimento al lavoro dal rapporto uomo-natura e dal suo carattere pre-sociale.

[9] H. Bravermann, *Lavoro e capitale monopolistico*, Torino, Einaudi, 1978; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

L'osservazione più immediata ed importante, ma anche più generale, è che « gruppo », « officina » e « società nel suo complesso » sono tre ambiti diversi. Certamente possono essere rappresentati come livelli distinti, progressivamente inclusi, dell'organizzarsi delle relazioni sociali relative, in qualche modo, al lavorare. Però l'aspetto su cui sembra importante concentrare l'attenzione non è tanto quello della distinzione, e della progressiva inclusione, quanto quello della presenza di modalità di regolazione della relazionalità afferenti a sistemi regolativi che possono essere del tutto estranei fra loro. Infatti, pur restando ad un considerevole lilvello di astrazione, si può probabilmente convenire sul fatto che nel caso del « gruppo » l'elemento strategico del suo strutturarsi e dell'articolarsi dei contributi individuati sia una qualche forma di *identità condivisa*; laddove nell'« officina » quell'elemento si configuri nella prescrizione etero-diretta, sulla base del principio di competenza, dei contributi individuali; mentre, ancora, « nella società » non ci sia una identità collettiva (per lo meno forte) né si pretende normalmente di definire i contributi individuali sulla base dell'imposizione o della competenza.

Si può convenire che in tutti e tre i casi si sia in presenza della ricomposizione della rottura fra ideazione ed esecuzione: il punto è che in essi la ricomposizione si determinerebbe con percorsi diversi ed in funzione di equilibri sociali molto divaricati. Così, ragionando con Touraine, si potrebbe ritenere che la ricomposizione sia ovvia; o, almeno, che essa sia una necessità epistemologica [10]; tuttavia ad essere problematiche sono le modalità con cui essa si realizza e gli equilibri cui da luogo: d'altra parte era la conclusione con cui si era già giunti considerando i due contributi precedenti.

Venendo ad una considerazione più specifica, si potrebbe ritenere che il riferimento di Bravermann alla « rottura » rappresenti la divisione del lavorò. Tuttavia è utile notare come questa espressione non sia usata nella circostanza richiamata. Essa invece è impiegata qualche pagina più avanti quando si sottolinea che: « Mentre la divisione sociale del lavoro suddivide la *società*, quella parcellizzata suddivide gli *umani*; e mentre la suddivisione della società può valorizzare l'individuo e la specie, la sottodivisione dell'individuo, se realizzata senza tenere conto della capacità e dei bisogni umani, è un crimine contro la persona e l'umanità » [p.74].

Ma non si può evitare le domande: quale rapporto c'è fra le due, pòsto che difficilmente si può pensiare che esse procedano separate? Perché la prima *può* essere positiva mentre la seconda *è* negativa? Non ci sono alternative per queste due prognosi? Il punto è che il lavoro in Bravermann è inteso come « funzione naturale » [p.279], definita prima e con indipendenza da ogni rapporto sociale: « il lavoro umano come azione finalizzata guidata dell'intelletto, è il particolare prodotto dell'umanità » [p.49]. A

[10] Questo è probabilmente l'elemento unificante di tutta la produzione del sociologo francese; un luogo chiaro ed esplicito in questa direzione è dato da A. Touraine, *Per una sociologia azionalista*, in « Rassegna italiana di sociologia », 1996, n. 1.

partire da qui può accadere che esso sia estorto (problema sociale); per essere restituito a se stesso dovrebbe essere riportato a condizioni di *...naturalità*; rimarrebbe però il non piccolo problema di spiegare cosa ciò possa significare dal punto di vista dell'analisi sociologica.

Così non si può ritenere che l'analisi bravermaniana del lavoro e della sua degradazione rappresenti una adeguata comprensione dello svilupparsi del processo lavorativo nelle società industriali avanzate (« divisione parcellizzata »), né una messa a fuoco del significato sociale di tale processo e del suo svilupparsi (« divisione sociale »).

Si può obiettare che quanto si va ricercando non era precisamente nelle intenzioni dello studioso americano; quindi non gli può esser chiesto. Ma, anche accettando questa opinione che pure è discutibile visto che sul lavoro, sul suo deteriorarsi e sul significato sociale di ciò si incenta il suo programma, si tratta esattamente di quanto si voleva mettere in evidenza: le difficoltà cioè, od i vuoti, della riflessione scientifica, proprio nelle sue componenti più significative e sensibili, a sviluppare lo studio della divisione del lavoro.

Si può concludere allora che proprio in una società in cui la divisione dei lavori e la divisione dei compiti all'interno di una data lavorazione diventano sistematiche e dove questo connotato della divisione acquista una rilevanza socialmente essenziale, caratterizzando il complesso dei fenomeni e delle dinamiche sociali (oltre al lavoro, i rapporti di autorità, i sistemi di regolazione e più in generale l'interazione):

1) emerge e si afferma un modo *astratto* di intendere il lavoro — scambio organico con la natura —, cosicché si ignora il suo specifico e sempre più impegnativo carattere sociale, disperdendo la possibilità di condurre uno studio della società e della relazionalità con riguardo ad esso;

2) questo accade a proposito di quel tanto di sociale che la specificazione della lavorazione come ambito a sé viene a costituire dando luogo al lavoro combinato;

3) ma accade anche, e presumibilmente con maggior rilievo, con riguardo alla comprensione del modo di funzionare delle varie forme di relazionalità sociale e del loro mutuo interagire.

## Per una sociologia del lavoro e della sua divisione: i classici e le coordinate teorico-tematiche del problema

Per capire meglio questa situazione di blocco, e cercare di cogliere le possibilità di un più proficuo sviluppo, è utile fare un passo indietro e chiamare in causa il contributo di studiosi che hanno riflettuto sul formarsi ed affermarsi della società moderna. La ragione di questo passaggio è data dalla necessità di verificare se in un simile contesto. verosimilmente cruciale, si possono cogliere i motivi dello stallo di cui si è detto. Ovviamente non ci si aspetta di individuare un preciso nesso di causa-effetto; tuttavia si vuole esplorare le correlazioni che eventualmente possono aiutare in quella comprensione. Gli autori in questione sono i cosiddetti classici

dell'economia politica e fra essi si utilizzerà come paradigma di riferimento il contributo di A. Smith relativo alla « natura e le cause della ricchezza delle nazioni »[11].

Per dare ragione di quest'ultima scelta sarebbe sufficiente, probabilmente, ricordare che lo studioso inglese è considerato il padre dell'economia politica. Va anche notato che sono coerenti sostanzialmente con il contributo smithiano quelli degli altri classici dell'economia politica. Si potrebbe inoltre rammentare che natura e cause sono fatte risalire proprio alla divisione del lavoro.

Sembra appropriato però, per motivare questa scelta, citare il brano nel quale, indicata la diffusa presenza dell'« inclinazione a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con un'altra », Smith osserva: « Se poi questa inclinazione sia uno dei principi originari della natura umana [...] o se invece [...] essa non sia la conseguenza necessaria delle facoltà della ragione e della parola, è un problema che non riguarda questa ricerca » [p.17].

Il risultato di una siffatta asserzione è lo stacco netto da ogni ragionamento di filosofia morale (bene/male) o di tipo ontologico (natura umana) e la costituzione della disciplina economica come studio autoreferenziale di meccanismi sociali specifici. Infatti il brano citato può essere considerato l'atto di nascita della riflessione scientifica sui fenomeni sociali (nel caso economici)[12].

Alla luce di queste premesse risulta ancora più incisivo quanto si può cogliere nel suo contributo a proposito di divisione del lavoro. Fra i brani più significativi ci sono quelli che si riportano di seguito:

> La causa principale del progresso nella capacità produttiva del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza ed intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto sembra sia stata la divisione del lavoro [p.9]. Un uomo che spende tutta la sua vita compiendo poche semplici operazioni [...] non ha nessuna occasione di applicare la sua intelligenza o di esercitare la sua inventiva e di scoprire nuovi espedienti per superare difficoltà che non incontra mai. Costui perde quindi naturalmente l'abitudine a questa applicazione ed in genere diviene tanto stupido ed ignorante quanto può esserlo una creatura umana [...]. La sua destrezza nel suo mestiere specifico sembra in questo modo acquisita a spese delle sue qualità intellettuali, sociali e militari [p.770]. Sebbene in una società primitiva ci sia molta varietà nelle occupazioni di ogni individuo, non c'è molta varietà in quelle della società nel suo complesso [...]. Al contrario, in uno stadio avanzato della civiltà, sebbene ci sia poca varietà nelle occupazioni della maggior parte degli individui, c'è una varietà quasi infinita in quelle del complesso della società [p. 771].

[11] A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, Mondadori, 1977; idem, *La ricchezza delle nazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1971; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero di pagina si riferiscono alla prima opera citata; invece per indicare la seconda si userà la dizione *abbozzo*.

[12] L'affermazione è perentoria; con ciò non si è voluto escludere la presenza di casi analoghi di grande rilievo (uno dei pochi sembra essere *Il principe* di N. Machiavelli). Invece si è voluto sottolineare la chiarezza e la coerenza con cui questa indicazione è seguita.

Da essi si ricava con forza due elementi importanti: il primo è una sorta di contraddizione nel ruolo che è attribuito alla divisione del lavoro; il secondo è dato dalla sottolineatura della trasformazione radicale a carico della « varietà nelle occupazioni » di individui e società con il passaggio dalla « società primitiva » a quelle « avanzate ».

Il primo elemento è, a prima vista, quello più controverso: come è possibile che lo stesso fattore (divisione del lavoro) sia insieme « causa » di ricchezza materiale (ma non solo economica) e di impoverimento intellettuale e politico?

Esso però si può spiegare con facilità se si tiene conto che: « La filosofia o speculazione, con il progredire della società, diventa naturalmente, come ogni altro mestiere, l'unica preoccupazione di una particolare classe di cittadini » [p.25]. Questo, peraltro, doveva essere un punto fermo e chiaro nella costellazione concettuale smithiana se alcuni anni prima, nell'*abbozzo*, aveva sottolineato coerentemente che: « In società ricche e commerciali [...] il pensare od il ragionare diventa, come ogni altra occupazione, una particolare attività, che viene svolta da pochissime persone, le quali forniscono alla gente tutti i pensieri e tutte le argomentazioni che diventano patrimonio delle vaste moltitudini lavoratrici » [p.34]. Su questa base si può intendere la netta differenza fra la « destrezza » che si basa sulla ripetizione automatica di un dato comportamento, e la capacità di collegare eventi diversi che si presentano in condizioni inedite, che appunto produce le « qualità intellettuali, sociali e militari ». Il problema diventa allora quello di capire come accade che lo stesso processo di distinzione e specificazione delle occupazioni in alcuni casi impoverisce mentre in altri esalta le suddette qualità.

Tuttavia, per quanto clamorosa possa apparire questa distinzione, ancora più significativo risulta dal presente punto di vista il secondo elemento. Innanzi tutto merita notare la continuità, rispetto al primo. Infatti, se la destrezza corrisponde alla ripetizione di un numero limitato di comportamenti determinati la conseguenza è che in sua presenza non c'è « varietà nelle occupazioni di ogni individuo ». La varietà ora si sposta fuori dei comportamenti individuali e si colloca nella molteplicità accresciuta dei compiti cui si provvede socialmente attraverso la loro ripartizione. *Una qualche forma* di « varietà nelle occupazioni di ogni individuo » permane soltanto per quei soggetti che la « varietà [nelle occupazioni] della società » *destina* al « pensare » ed al « ragionare ». Da qui la strategicità della loro posizione sociale e le possibili connessioni con il dominio sociale[13].

[13] L'argomentazione smithiana è conforme a quella di Ferguson, suo contemporaneo, che riferendosi agli operai con l'espressione *iloti*, annota: « L'ignoranza è la madre dell'industria come della superstizione [...] le manifatture prosperano di più quando la mente viene consultata il meno possibile e quando l'officina può essere considerata [...] come una macchina le cui parti sono uomini », A. FERGUSON, *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze, Vallecchi, 1973, p.207. Va sottolineato l'accostamento fra lo « scambiare » e le « facoltà della ragione e della parola ». Su di esso insisterà con una forza analitica particolare uno studioso tedesco contemporaneo, riprendendo peraltro, anche se con un esito completamente

Ma, a ben vedere, con questa considerazione, mentre si spiega la ragione della divaricazione segnalata sopra, si mette a fuoco una trasformazione radicale nel modo d'essere e di funzionare della società. Questa non è più un insieme (ristretto) di soggetti (spesso, però, maschi ed adulti) che condividono la funzione di governo della loro comunità (gli abitanti della polis), avendo anche in comun e origini ed occupazioni, aspirazioni e codici di comportamento. Essa è divenuta un insieme ampio e differenziato, i suoi membri non si assomigliano né si conoscono automaticamente: infatti la diversità è il loro tratto comune; e possono anche non riconoscersi, nel senso che il farlo è esito, non sempre scontato, di specifiche procedure sociali [14]. La « varietà » è divenuta il suo connotato centrale, posto che le sue varie componenti si sono venute differenziando.

La prima conseguenza è allora che non si può ragionare di *divisione tecnica* come altro della *divisione sociale*: distinti e diversi sono i loro modi di operare; lo sviluppo dell'una però si connette in modo significativo, anche se indiretto, alla presenza dell'altra [15]. La seconda conseguenza si collega alla prima e la specifica: malgrado l'insistenza sulla tecnicità della prima *divisione*, insistenza peraltro fondata, non si può ritenere che questo significhi la non-esistenza di problemi sociali connessi in modo non casuale al suo dispiegarsi, interni al suo proprio costrutto [16]. La terza conseguenza è infine che, in una società caratterizzata da « una varietà quasi infinita » delle sue occupazioni le funzioni di coordinamento diventano tanto più essenziali quanto meno scontate, tanto più suscettibili di divenire appannaggio di « pochi » quanto più basate sulla consapevolezza e su qualità intellettuali anch'esse soggette ad essere attività a sé stanti » [17].

È di grande interesse, in definitiva, ed è opportuno apprezzarlo, che

diverso, il solco della riflessione hegeliana circa il rapporto fra *interazione* e *lavoro* e giungendo ad una sistemazione teorica di grande efficacia ed interesse: si pensi a A. SOHN-RETHEL, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Milano, Feltrinelli, 1977; in esso, appunto, il processo di *astrazione* costituisce nello stesso tempo il fondamento della conoscenza e della sua sistematicità, da una parte, e l'oggetto dell'estraneazione (servitù e sfruttamento), dall'altra.

[14] Sembra essere quanto si incontrerà più tardi in Weber con riguardo alla *razionalità* ed in E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Ed. di Comunità, 1971, a proposito della *solidarietà organica*.

[15] Un commento adeguato a ciò è la seguente osservazione presente in C. MARX, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1972, 1, vol.2: « [...] che cos'è che produce il nesso fra i lavori indipendenti dell'allevatore di bestiame, del conciatore, del calzolaio? L'esistenza dei loro rispettivi prodotti *come merci*. E invece che cos'è che caratterizza la divisione del lavoro di tipo manifatturiero? Che l'operaio parziale *non produce nessuna merce*. È solo il *prodotto comune* degli operai parziali che si trasforma in *merce* », pp.54-55.

[16] Il riferimento va alla perdita delle « qualità intellettuali, sociali e militari » di Smith ed alla « nazione di iloti » di Ferguson. Merita notare come questo riferimento nei classici sembri ben più radicale e comprensivo della degradazione su cui insiste Bravermann: il primo riguarda il lavorare ma soprattutto il relativo significato sociale; nel secondo invece si focalizza le trasformazioni relative al saper fare.

[17] Merita osservare, richiamando quanto si diceva sopra in n. 13, come il processo di specializzazione delle funzioni di coordinamento ed intellettuali sposti il riferimento alla *signoria*: essa non è più atto esplicito di dominio ma si presenta, nascondendosi/trasformandosi, come esigenza tecnica di funzionamento.

in Smith non si assiste alla denuncia dei limiti della divisione tecnica come attentato alla *natura* dell'uomo e del suo lavoro. Si guarda piuttosto al modo di funzionare della socialità — anche a proposito della divisione tecnica — in un contesto connotato dalla differenziazione, evidenziandone appunto i limiti. All'interno di questo carattere di tipo epistemologico è altrettanto di grande interesse che il classico dell'economia politica ragioni come se ritenesse di trovarsi davanti ad un cambiamento della morfologia sociale, al passaggio fra due tipi diversi di società [18], sottolineandone le difformità. È per questo che si può ritenere che la sua riflessione recupera e porta a dignità di osservazione scientifica la considerazione del lavoro, del suo essere auto-realizzazione, del suo presentarsi storicamente diviso e collegato al rapporto di signoria/servitù ed al differenziamento fra divisione tecnica e divisione sociale.

Ricapitolando in modo schematico, tre sembrano le coordinate essenziali del suo contributo.

1) la consapevolezza chiara che *il lavoro non è l'attivita di ricambio organico con la natura*, esso invece si definisce socialmente e si concretizza attraverso la *divisione*;

2) la distinzione netta fra due tipi di *divisione*, appena abbozzata sul piano analitico, ma tanto chiara e rilevante da dare luogo alla contrapposizione fra « società primitiva » e società che si trovano « in uno stadio avanzato della civiltà »;

3) la definizione di ciò che è insieme in un principio epistemologico irrinunciabile ed il campo che si apre per la riflessione sociologica: la differenziazione e la autoreferenza; si ritorna così al punto di inizio della considerazione proposta del contributo smithiano.

## I fraintendimenti d'obbligo: l'affermarsi della lavorazione come ambito tecnicicizzato, ovvero della divisione tecnica del lavoro

A partire da qui è possibile ricostruire il significato dello sviluppo della divisione tecnica del lavoro a patto però di tenere conto del fatto che essa è possibile in funzione di due coordinate analitiche. La prima è che quello in questione è un ambito differenziato, per il quale cioè si sono sviluppate modalità auto-nome di regolazione. La seconda è data dal consistere tali modalità in un complesso di attività che comunque sono precisamente connotate dalla dimensione sociale.

I termini della questione sono schematicamente i seguenti: a) la lavorazione non cessa, anzi, di essere un fatto sociale; b) tale connotato si realizza nella modalità relazionale che essa assume in forma e misura sempre crescenti — divisione tecnica —; c) tuttavia, tale connotato non ha un collegamento diretto con la generale dinamica sociale — divisione sociale —; d)

[18] Si è detto appositamente *morfologia* per segnalare l'assonanza con la proposta modellistica di E. DURKHEIM, *La divisione* ... già cit.

il collegamento invece, non si può ipotizzare che non ce ne siano, opera *indirettamente*, non per questo però esso riesce meno impegnativo.

L'aspetto dal quale procedere è dato dal carattere tecnico che la lavorazione ha assunto — differenziazione —. Va detto innanzi tutto che non ci si riferisce affatto all'utilizzazione dei macchinari ma esclusivamente alle modalità organizzative attraverso cui è impiegata la forza-lavoro.

Come è ovvio questa precisazione è valida più sul piano logico-epistemologico che non su quello descrittivo. In effetti l'organizzazione del lavoro si sviluppa e si manifesta in una qualche coincidenza con lo sviluppo tecnologico. Così, verosimilmente, l'impiego di determinate tecnologie rende più agevole o più difficile l'impiego di determinate soluzioni organizzative. Inoltre la coincidenza suddetta in alcuni casi (in particolare quando le innovazioni relative ai materiali ed alle modalità strumentali non hanno ancora consentito adeguati livelli di standardizzazione delle procedure di operatività) risulta particolarmente stringente.

Ciò malgrado, indipendentemente dal rilievo pratico di siffatte coincidenze, insistere su di esse equivarrebbe a perdere di vista il fuoco del presente problema: lo svilupparsi della lavorazione come un i nsieme di attività integrate e secondo modalità che sono conoscibili, progettabili e prescrivibili [19].

Peraltro è in questa direzione che si colloca il contributo degli autori classici ed il riferimento riguarda non solo Smith ma anche Babbage ed Ure [20]. Pure in questa direzione sono essenziali soprattutto il contributo del fondatore dell'« organizzazione scientifica del lavoro », F.W. Taylor [21], e quello di E. Mayo, al quale si associa la nozione di « relazioni umane ».

È significativo, con riguardo al primo, il modo con cui egli pone il nocciolo della questione:

> Nell'ordinario sistema organizzativo, il successo dipende quasi interamente dall'avere a disposizione le capacità di iniziativa della mano d'opera,

[19] Ci si può porre semmai la questione se siffatto parallelismo possa essere interpretato, e come, nell'ambito dell'indagine sul rapporto fra genesi della conoscenza e caratteristiche del lavoro e dei relativi rapporti sociali; in questa direzione si rinvia al già cit. contributo di Sohn-Rethel; si consenta anche il rinvio a M. Manciulli, L. Potestà & F. Ruggeri, *Il dilemma organizzativo*, Milano, F. Angeli, 1986, in particolare la *parte terza*.

[20] È la logica della manifattura degli spilli, su cui ragiona Smith ma anche C. Babbage, *Economia delle macchine e della manifattura*, Torino, Stamperia dell'Unione Tipografo Editrice, 1863; è la regola del multiplo (« ...tutti gli opifici che non adotteranno un numero di lavoranti esattamente multiplo, fabricheranno con minore economia », p. 155 del contributo di Babbage). In A. Ure, *Filosofia delle arti e delle manifatture*, Torino, Stamperia dell'Unione Tipografo Editrice, 1863, si parla enfaticamente di *automa*, riferendosi all'insieme ordinato di uomini e macchine che è diventata la lavorazione. Analogamente Marx, quando indica il carattere essenziale della lavorazione diretta dal capitale fa riferimento all'« organizzazione sociale del lavoro mediante la cooperazione, la divisione del lavoro e l'unione del lavoro con le scienze naturali » (C. Marx, *Il Capitale*, già cit., l.III, vol.I, p.324),

[21] F.W. Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Etas Kompas, 1967; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

ed è davvero raro che ciò effettivamente sia. Adottando il metodo scientifico, l'iniziativa di chi lavora — cioè lavoro intenso, buon volere ed ingegnosità — la si ottiene in modo assolutamente uniforme ed in grado superiore a quanto sia possibile con il sistema tradizionale; accanto a questo miglioramento della prestazione della mano d'opera, i dirigenti assumono nuovi compiti, oneri nuovi e responsabilità mai sognate nel passato [p.166].

Per quanto concerne il significato di « metodo scientifico » si osserva che « la grande disuguaglianza, o mancanza di uniformità che si manifesta [...] nello sviluppo dei numerosi elementi che insieme costituiscono l'organizzazione » è da attribuirsi al fatto che

> [...] l'organizzazione non è ancora considerata come un'arte, con leggi tanto esatte e chiaramente definite quanto, per esempio, i principi generali dell'ingegneria, che richiedono lungo studio ed intensa applicazione. L'organizzazione è ancora considerata una questione di uomini, secondo l'opinione antica che, quando si ha l'uomo adatto, i metodi possono essere tranquillamente lasciati alla sua discrezione [p.10].

Il motivo di interesse nel caso di Mayo consiste nel fatto che, attraverso il suo contributo la considerazione del carattere integrato e *scientifico* si approfondisce, poiché non si limita a cogliere la *cooperazione* come concatenamento di operatività ma giunge a metterne a fuoco il carattere di interazione consapevole e volontaria [22]:

> Nella grande industria moderna i tre problemi che si presentano costantemente alla direzione sono i seguenti: 1. l'applicazione della scienza e della capacità tecnica a qualche bene prodotto o materiale; 2. l'ordinamento sistematico delle operazioni; 3. l'organizzazione del lavoro di gruppo, ossia di una collaborazione durevole [...]. Il terzo, in paragone agli altri due, è quasi totalmente trascurato. Eppure rimane vero il fatto che se questi elmenti non sono bene equilibrati l'organizzazione nel suo insieme non avrà successo. I primi due fanno sì che l'industria sia *efficace* [...] il terzo la rende *efficiente* [p.229].

D'altra parte non può sfuggire come attualmente ambiti molto vasti dello studio e della progettazione, come l'organizzazione industriale e l'organizzazione del lavoro, si basino esattamente sul presupposto che la lavorazione sia realtà caratterizzata da una conoscibilità affidabile — scientificità — e che il suo tratto essenziale si concretizzi nell'essere integrazione di contributi operativi parziali e discreti.

La precedente asserzione di Mayo a proposito della « collaborazione durevole » evidenzia in modo particolarmente chiaro in che senso si tratta di un fatto sociale, come si è detto all'inizio del presente paragrafo. La socialità qui non ha a che fare con la dialettica sociale in generale ma,

[22] E.G. Mayo, *I problemi umani e socio-politici della civiltà industriale*, Torino, U.T.E.T., 1969; i brani menzionati successivamente nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

semplicemente, con la circostanza che la prestazione è tanto inutile ed assurda come singola attività a sé quanto, invece, è essenziale e razionale come segmento di un meccanismo generale; cioè un pezzo del lavoratore collettivo: un'organizzazione appunto. Ed è proprio da ciò che derivano un certo numero di problemi che proprio per tale ragione possono essere detti sociali.

Un primo ordine di problemi può essere indicato, utilizzando una espressione tipica del dibattito teorico contemporaneo, dicendo che per la realizzazione dell'« azione collettiva » (Oslon) occorre affrontare i costi ad essa relativi [23]. Si tratta di costi riferiti al raggiungimento dell'intesa ed al mantenimento della collaborazione. Nel presente caso tali costi si concretizzano essenzialmente nella struttura autoritaria con cui l'attività si viene realizzando [24].

Si sviluppa cioè un reticolo sistematico di competenze e di concatenazioni rispetto al quale il contributo di tutti, o quasi, i membri dell'organizzazione risulta, in qualche modo disposto, etero-diretto. Questo scenario è animato, come è facile capire, dalle strategie di ciascuno dei soggetti presenti: al fine di realizzare se stessi; per farlo eventualmente a danno degli altri; per evitare di subire danni dalle analoghe strategie altrui (nei termini estremamente generali ma non generici di Olson: per conribuire il meno possibile allo sforzo collettivo, traendone il vantaggio più ampio possibile). L'effetto è un relativo e tendenziale deperimento delle possibilità di raggiungere gli obiettivi posti ed un relativo impoverimento del senso di sé e della dignità individuale dei singoli prestatori.

È certo che tutto ciò è molto generale; non per questo però è meno attendibile; senza considerare che in alcuni casi il malessere cui dà luogo e le relative conseguenze sono molto pesanti; peraltro tutto ciò ha a che fare con il modo relazionale ed integrato con cui la lavorazione si è venuta realizzando e consente di interpretare tutta una serie di problemi che si presentano sullo scenario.

All'interno di questo primo ordine di problemi se ne delinea uno più circoscritto e specifico. Il processo di industrializzazione ed il suo svilupparsi attraverso la cosiddetta organizzazione scientifica del lavoro si è realizzato per il tramite del metodico superamento del saper fare lavorativo preesistente. C'è stata e c'è una componente di distruzione, nel senso che alcuni elementi di questo saper fare si sono persi e soprattutto nel senso

[23] Premesso che difficilmente si può ritenere che l'attività dei vari soggetti all'interno del « lavoratore combinato » non sia «azione collettiva », si rinvia a M. Olson, *La logica dell'azione collettiva*, Milano, Feltrinelli, 1983.

[24] Olson parla di « incentivi selettivi », ponendosi dal punto di vista del soggetto che decide o meno di cooperare; ponendosi dal punto di vista del modo in cui la cooperazione diventa possibile parla di « costi organizzativi »; fra i meccanismi che rendono possibile la cooperazione indica l'autorità e il suo esercizio. L'indicazione del ruolo che svolge l'assetto autoritario per l'azione collettiva è ancora più netto in K.J. Arrow, *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas Libri, 1977 ed è indicato come limite in *I limiti dell'organizzazione*, Milano, il Saggiatore, 1986 dello stesso autore.

che i detentori di esso ne sono stati in qualche modo privati. È la storia, clamorosa, delle prime fasi della industrializzazione con le lotte contro le macchine (luddismo); ma sono tutte le lotte e le preoccupazioni anche contemporanee che accompagnano l'introduzione delle macchine. Situazioni studiate con molta attenzione dagli autori classici e per le quali alcuni di loro si sono sentiti nella condizione di utilizzare toni epici e celebrativi[25].

Però considerare soltanto l'introduzione di soluzioni meccaniche (dagli automatismi più semplici a quelli più integrati e sofisticati) può indurre in errore perché finisce per nascondere il carattere sociale che invece è presente e determinante. Torna particolarmente utile allora il riferimento di Taylor alla circostanza secondo cui una delle cure maggiori della direzione deve essere quella di « [...] raccogliere decisamente tutta la massa di conoscenze tradizionali che nel passato erano patrimonio dei lavoratori, ossia la pratica acquisita attraverso anni di esperienza [...] registrarle, radunarle, ed in certi casi ridurle a leggi, regole, e perfino formule matematiche [...] sviluppo di una scienza che rimpiazzi le vecchie conoscenze approssimative degli operai [...] » [p.263].

Questo del razionalizzare e del rimpiazzare è il filo conduttore di tutto il lavoro teorico e pratico dello studioso americano. Esso non ha niente a che fare con le macchine e le relative conoscenze e significato. Tuttavia, come le macchine, rappresenta lo sviluppo di una conoscenza scientifica e, ancor più importante dal presente punto di vista, quello di una capacità lavorativa combinata, che non possono essere ricondotti al saper fare di ciascuno dei precedenti prestatori d'opera.

Va precisato peraltro che tale processo, verosimilmente, non è confinabile nel tempo. Esso cioè non riguarda soltanto la rilevazione-razionalizzazione-sostituzione delle professionalità preesistenti allo sviluppo industriale. Al contrario si tratta di un processo che si produce in funzione degli elmenti di conoscenza e di saper fare che si presentano di volta in volta dalla parte dei prestatori d'opera[26].

Anche in questo caso è facile vedere come la dialettica fra i soggetti presenti nell'ambito della lavorazione sia decisiva nel senso di qualificare quest'ultima come fatto sociale e di ordinarne crescita e trasformazioni.

È presente un terzo ordine di problemi, un po' più generale dei precedenti — ne costituisce quasi lo scenario —, analogamente radicato nella dialettica fra i soggetti in questione, ma in qualche modo non esattamente presente all'interno della lavorazione. Il punto è che la lavorazione, come ambito differenziato, non si configura e non si regola più in funzione della dinamica sociale esterna o, con più precisione, del processo sociale di richiesta-utilizzo di determinati beni. Il suo sistema regolativo è divenuto

[25] È il caso di Ure che annota in modo enfatico: « [...] quando il capitale arruola al suo servizio la scienza, la mano ribelle dell'industria impara sempre a divenire ubbidiente », p.98 del testo citato.

[26] Cfr. M. Manciulli, L. Potestà & F. Ruggeri, *Il dilemma* ..., già cit., in particolare il cap.IV della *parte terza*.

la congruità interna dei suoi fattori, attraverso la quale realizzare i beni suddetti, mentre non ha più alcuna importanza che essi siano effettivamente utilizzati.

Questa situazione sembra paradossale. Eppure essa è molto ben presente sul piano conoscitivo già ai classici dell'economia politica, oltre ad essere coerente sotto il profilo teoretico — differenziazione —. E' il caso dell'analisi di Ricardo[27] il quale, ragionando a proposito del significato dell'impiego delle macchine, osserva che « Macchine e lavoro si fanno costantemente concorrenza » e per spiegarlo annota che:

> [...] la scoperta, e utile applicazione, delle macchine adduce sempre ad un aumento del prodotto netto della nazione [...esso tuttavia...] è compatibile con una diminuzione del prodotto lordo: i motivi che militano per l'impiego delle macchine sono sempre sufficienti ad assicurarne l'impiego se questi adduce ad un aumento del prodotto netto sebbene esso possa, spesso debba, addurre ad una diminuzione sia dell'ammontare del prodotto lordo, sia del suo valore [...] [p.299].

L'uso delle macchine e l'aumento del prodotto netto si verificano nella lavorazione, tramite i criteri di razionalità che in essa sono all'opera; invece il prodotto lordo ed il suo ammontare dipendono dalle scelte dei possessori del reddito nette, scelte che sono esterne alla dinamica della lavorazione. Il punto, con le espressioni ricardiane, è che i lavoratori sono « non poco interessati » al modo in cui il reddito netto viene utilizzato, visto che da ciò dipende il loro impiego, però non hanno alcun titolo socialmente valido per interloquire efficacemente a riguardo di ciò.

Questa divaricazione è indicata con particolare forza nell'analisi marxiana e ciò è fatto, merita notarlo, per approfondire il significato delle trasformazioni introdotte nel processo lavorativo e non tanto per denunciarne le conseguenze negative sulle condizioni dei lavoratori. È sintomatica in questo senso l'insistenza sulla distinzione fra funzioni direttive e ruolo del capitalista[28]:

> Dunque la direzione capitalistica è, quanto al *contenuto*, di duplice natura a causa della duplice natura del processo produttivo stesso che deve essere diretto, il quale da una parte è processo lavorativo sociale per la fabbricazione di un prodotto, dall'altra parte processo di valorizzazione del capitale; ma quanto alla forma è *dispotica* [I.I, vol.2, p.29] [...] Da un lato tutti i lavori in cui molti individui cooperano esigono la coesione e l'unità del processo in una volontà che comanda e nelle funzioni che riguardano non i lavori parziali, ma l'attività complessiva dell'officina, così come avviene

[27] D. RICARDO, *Principi dell'economia politica e delle imposte*, Torino, U.T.E.T., 1947; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

[28] I brani sono tratti da *Il capitale*, già citato. È utile notare che le espressioni marxiane a proposito del ruolo della struttura autoritaria sono quasi più contenute di quelle di Arrow nel contributo citato su *I limiti...*.

per il direttore di un'orchestra. È questo un lavoro produttivo che deve essere eseguito in ogni modo di produzione combinato. D'altro lato... questo lavoro di sovrintendenza sorge necessariamente in tutti i sistemi di produzione che hanno per base l'antagonismo fra l'operaio, come produttore immediato, ed il proprietario dei mezzi di produzione [I. III, vol. 2, pp. 59-60].

Il nocciolo della questione è che la funzione di coordinamento non è altro che uno dei molti contributi in cui si articola il lavoratore combinato; non più essenziale degli altri, anche se rispetto ad essi strategico in ordine al coordinamento e controllo di tutto il sistema operativo ed al suo controllo rispetto alla dinamica sociale esterna.

In altri termini si può dire che la ragion d'essere e le modalità di attuazione della funzione di coordinamento sono tutte all'interno del configurarsi della lavorazione come ambito tecnico specifico, la cui particolarità è data appunto dal realizzarsi come opera di un lavoratore collettivo. Che tale funzione sia strategica in ordine al modo d'essere e di operare del processo lavorativo fa sì che controllarla sia essenziale dal punto di vista della dinamica sociale esterna alla lavorazione. Da qui il legame stretto fra i due elementi: direzione della lavorazione - divisione tecnica — e determinazione del valore sociale di ciò che viene prodotto (con un'espressione marxiana, valorizzazione[29]) — divisione sociale —.

Si può ritornare così al punto di partenza del presente paragrafo. Attraverso il suo percorso si è dato conto del fatto che il lavorare è decifrabile solo all'interno del suo connotarsi socialmente. Tuttavia, l'aspetto tipico di questa situazione non è il collegamento (positivo/negativo) fra il lavorare e l'autodeterminazione. All'opposto, e detto in modo negativo, è nel contesto del coordinamento — eterodeterminazione — che prende forma e si sviluppa il suo connotarsi socialmente. In positivo si può dire che tale connotato ora si qualifica proprio attraverso il suo specificarsi rispetto alla generale dinamica-dialettica sociale: si autonomizza dal rapporto diretto

[29] A proposito dell'espressione marxiana va detto che il richiamarla in questo contesto può sembrare una forzatura a beneficio della presente tesi, vista l'insistenza con cui nei testi dello studioso tedesco si ragiona del collegamento fra « processo lavorativo » e « processo di formazione del valore ». Non si tratta qui di rivendicare l'importanza dei luoghi in cui si sottolinea il carattere sociale del processo (p.es. a p.70 ci si riferisce alla scambiabilità in termini di « ...proprietà sovrannaturale di entrambe le cose: il loro valore, qualcosa di puramente sociale » e della forma del valore si dice che « in essa si cela un rapporto sociale »; oppure a p.81 si conclude l'analisi della merce affermando che « La forma generale di valore ... mostra d'essere l'espressione sociale del mondo delle merci, proprio mediante la propria struttura »: tratti dal 1.1. v.1 della edizione già cit.). Così pure non è il caso di insistere sulla *sua* stessa distinzione fra « processo lavorativo » e « processo di formazione di valore » (p.es.3°sez., cap.5°). Sembra più utile ed adeguato rivendicare la coerenza espistemologica — il sociale si spiega con il sociale ed anche al suo interno è sempre necessario indicare come si passa da un ambito analitico ad un altro — ed avvertire che solo per questa via è possibile indagare, senza corto-circuiti logici, su come sia possibile il collegamento e la subordinazione fra ambiti distinti di relazioni sociali.

con quella dinamica nella misura in cui si delineano ed affermano modalità tecniche proprie della sua propria presenza ed operare.

Non tener conto di questo sviluppo significa:

1) non riuscire a mettere a fuoco la peculiarità del « lavoratore combinato »;

2) non orientarsi rispetto al senso delle tensioni e contraddizioni che gli sono proprie;

3) precludersi la possibilità di cogliere i legame fra la generale dinamica sociale e l'articolarsi del « lavoratore combinato »;

4) disperdere le possibilità di una consapevole e critica presenza all'interno della dinamica sociale.

Per questo si è usata l'espressione « fraintendimenti d'obbligo », per riferirsi cioè alle possibilità di mistificazione oggettivamente presenti.

## Dalla divisione sociale alla divisione tecnica e ritorno, ovvero per un'introduzione alla cittadinanza sociale

Il punto è che dirigere la lavorazione ha ben poco a che fare di per sé, sul piano analitico ma anche su quello pratico, con gli equilibri e le relative modalità di trasformazione a livello della dinamica sociale nel suo complesso. Infatti, tornando per un momento a quello che si è detto lo scenario dell'antichità classica, in esso il disporsi dell'abitante della polis rispetto al fare lavorativo, ed il suo esserne padrone, era essenziale ed insieme omologo rispetto al ruolo sociale generale che egli giocava nei confronti della conduzione degli affari politici (sfera pubblica). Uscendo da quello scenario quella continuità non è più automatica ed immediata sul piano dei modi di funzionamento della società; è possibile che essa sia essenziale, e scontata eventualmente, nell'esperienza soggettiva di ciascun individuo-attore; questo però è un ragionamento completamente diverso.

Così più in generale, gestire *un* sistema differenziato — nel caso la lavorazione — non significa affatto gestire *il* sistema sociale nella sua interezza. Si può ritenere che coerenza e congruità siano operanti fra i vari sistemi che si sono venuti differenziando; si può ritenere cioè che una qualche forma di continuità sia all'opera non solo nello scenario interiore di ciascuno ma anche fra i vari sistemi, come si è evidenziato attraverso l'analisi ricardiana a proposito della presenza e significato delle innovazioni tecnologiche. Tuttavia essa non si produce automaticamente dall'interno delle loro modalità di regolazione.

Ritorna con forza l'eco delle notazionis smithiane sulla differenza fra « società primitiva » e « stadio avanzato della civiltà », con riguardo al differente modo di definirse delle incombenze individuali e dei meccanismi sociali, e si propone urgente e essenziale l'osservazione durckehimiana sulla differenza fra *solidarietà meccanica* ed *organica*[30]:

[30] E. DURKHEIM, *La divisione* ... già cit.; i brani successivamente menzionati nel testo e seguiti dal numero della pagina si riferiscono all'opera citata.

> Mentre la precedente implica una somiglianza tra gli individui, questa presuppone la loro differenza. La prima è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva; la seconda è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo di azione, e di conseguenza una personalità. La coscienza collettiva deve quindi lasciare scoperta una parte della coscienza individuale [...] e più questa ragione è estesa, più forte è la coesione che risulta da tale solidarietà [...] L'individualità del tutto si accresce quindi contemporaneamente a quella delle parti; la società impara sempre più ad agire in perfetto accordo, nello stesso tempo in cui ognuno dei suoi elementi acquista una maggiore autonomia [p.145].

Ciò che prima si è formulato in negativo, nel testo del sociologo francese viene detto in positivo, indicando appunto la necessità della coincidenza fra l'affermarsi e svilupparsi delle particolarità individuali da una parte e la forma più ricca di solidarietà dall'altra. E' utile richiamare però come nel contributo di questo studioso la suddetta coincidenza non è argomentata ed analizzata; cosicché si può ritenere che essa sia problematica, fino al punto di riuscire improbabile.

I termini della questione possono essere così schematizzati: se è vero che l'assetto della *divisione sociale* non è irrilevante per quello della *divisione tecnica* e viceversa, anche se il funzionamento di quest'ultima si è autonomizzato rispetto alla prima, ne consegue l'essenzialità e l'irrinunciabilità di capire e gestire le forme di connessione che sono all'opera fra le due e, più in generale, fra i vari ambiti che si sono differenziati; ritorna così la centralità del riferimento alla *divisione sociale*. Ci sono diversi livelli a cui è possibile (e doveroso) coniugare questo problema.

Uno è sicuramente quello teoretico. Il percorso non compiuto, come si è notato sopra, da Durkheim spetta ancora di essere portato a termine[31]; anche se in questa sede e provvisoriamente, si può ragionare come se il relativo risultato possa essere dato per acquisito: dal punto di vista dell'analisi sociologica, i singoli ambiti della società si differenziano sviluppando la loro peculiare autoreferenza, non per questo perdono la capacità di dialogare e regolarsi l'un l'altro, essi dispongono cioè di un codice di coerente comunicazione reciproca.

Un altro livello, sempre di tipo teorico e conseguente al primo, è quello di una adeguata comprensione delle modalità specifiche attraverso le quali quella capacità di dialogo e mutua regolazione si attua. Si tratta di capire cosa e come svolga questa funzione di interfaccia fra i diversi sistemi. Si tratta di un interrogativo particolarmente importante che chiama in causa questioni come i fondamenti della conoscenza o il rapporto fra autorità e potere ed il suo carattere strutturante per tutte le forme di orga-

[31] È sintomatico in tale direzione un contributo come quello di A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Bari, Laterza, 1988: si può dire che esso sia attraversato proprio da questa tensione; si consenta di sottoporre a considerazione critica quella che è parsa una via per uscire da queste strettoie: F. Ruggeri, *Politica sociale e sviluppo*, Milano, F. Angeli, 1990; proposta che è stata formulata in particolare sulla base del contributo di Ardigò e di quello presente in L. Gallino, *L'attore sociale*, Torino, Einaudi, 1987.

nizzazione sociale[32]. Come che sia, i limiti del presente contributo non permettono assolutamente di considerare né questo livello, né il precedente. Ce n'è però un terzo che deve essere considerato, è quello relativo allo studio delle connessiono pratiche, dei meccanismi operativi, che concretizzano quella corrispondenza, definendone certi profili e determinate possibilità.

Con riguardo alla lavorazione un caso è appunto quello segnalato di Ricardo che sottolinea il doppio ruolo che viene ad essere proprio dei possessori del reddito netto. A ben vedere però non riguardsolo questi ultimi ma anche gli stessi prestatori d'opera, nel momento e nella misura in cui riescono a porre le loro esigenze di difesa delle proprie condizioni di esistenza in termini tali da debordare i confini del contratto di affitto della propria forza-lavoro. Di questo si ha una testimonianza molto ricca e precisa in tutto l'ampio dibattito sulla storia, ruolo, significato e prospettive dell'azione sindacale[33].

Meriterebbe porsi per questo tipo di problema non solo dal lato del sistema lavorativo e dei suoi attori ma anche da quello di ciascuno degli altri sistemi differenziati che si sono venuti sviluppando. Ovviamente non può essere questo il luogo giusto per articolare una simile analisi, sia per i limiti di spazio che per l'inadeguatezza dell'impianto concettuale. Tuttavia si può porre, almeno in parte, la questione dall'interno della prospettiva del presente ragionamento, con riguardo cioè al lavoro, chiedendosi se quanto accade per la lavorazione diretta capitalisticamente, volta alla produzione di bni e servizi scambiati sul mercato — merci —, abbia una qualche corrispondenza nelle lavorazioni i cui prodotti non sono gestiti per tramite del mercato ma attraverso forme di regolazione di altra natura: si pensa in generale al pubblico impiego.

È utile anteporre alcune precisazioni. Non si può sostenere attendibilmente che non si tratta di attività lavorativa. Peraltro è un caso tipico di attività che può svolgersi soltanto in condizione di integrazione fra apporti e contributi diversi di molteplici operatori: cioè, il carattere di lavoratore collettivo per essa è particolarmente essenziale. Né si può ritenere che non valgano in essa, almeno in linea di principio, i criteri di razionalità

[32] Occorre cioè pensare a degli elementi, a delle forme di relazione (sociale), che sono presenti in ambiti diversi così da costituirsi come attivatori dell'abilità di tali ambiti a chiamarsi in causa reciprocamente. Si è convinti che un esempio sia il riferimento ad *astrazione*, proposto da Sohn-Rethel nell'opera citata. Esso andrebbe ulteriormente approfondito e sistematizzato; sarebbe anche necessario verificare se sono presenti altri elementi che hanno la stessa funzione.

[33] Già la costituzione dell'azione sindacale e la prospettazione del contratto collettivo si inscrivono in questa logica. Se poi si considerano i diversi livelli di contrattazione (p.es. locale/nazionale), i diversi contenuti della contrattazione (dal salario all'organizzazione del lavoro o all'ambiente di lavoro, dalle questioni attinenti ad una singola attività lavorativa a quelle del lavoro in generale e a certi aspetti dell'assetto sociale) e la stessa presenza dei cosiddetti contratti di solidarietà, ci si rende conto con facilità della fondatezza dell'affermazione proposta. Un contributo sintentico di grande efficacia prospettiva è G. Romagnoli, *Contro la legge ferrea*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992.

tecnica che sono all'opera nell'altro tipo di lavorazione — prevedibilità, prescrittibilità —.

Anzi, il pubblico impiego è connotato da una consistente presenza di soluzioni tecniche per la gestione della sua operatività (espressioni come « protocolo », « procedure », « pratica » ed altre ancora sono addirittura tipiche di esso). Dal punto di vista di tali soluzioni non ci si pone il problema se ciò che si fa serve socialmente ed a cosa (tratto questo coerente con quanto sottolineato sopra e di per sé da non giudicare in modo negativo).

Non si può sostenere però che per essa non ci siano forme di connessione con la generale dinamica sociale; connessioni che vanno gestite: la definizione del valore sociale di ciò che in essa viene realizzato non può non essere presente; anzi, si può pensare che questo tipo di lavorazione risulti sensibile in modo particolare ad un giudizio siffatto; per di più i titolari di tale giudizio sono numerosi ed intervengono per vie diverse. È utile precisare questo riferimento alla sensibilità.

Ovviamente fa parte del processo di tecnicizzazione proprio del pubblico impiego che si sviluppino elementi atti a diaframmare gli ambiti differenziati rispetto a quanto è esterno al loro funzionare. In questa direzione giocano elementi nuovi e vecchi di competenza professionale, le tecnologie impiegate, criteri presenti tradizionalmente come la riservatezza ed infine la stessa complessità crescente delle procedure. Ciò malgrado l'attuazione e gestione dei servizi pubblici, in generale, hanno sempre più bisogno di giustificarsi con riferimento all'utilità sociale, in funzione dello stesso svilupparsi all'interno della società delle strategie di integrazione.

Questo profilo non indica la necessità di una particolare forma di regime politico, né una certa definizione di cosa sia utilità sociale; tanto meno implica che i percorsi di giustificazione siano adeguatamente agibili per tutti. Esso indica soltanto che la funzione di governo di una società diviene sempre più quotidiana e diffusa mentre si mimetizza nelle varie procedure; si presta sempre più ad essere chiamata in causa mentre si autonomizza in misura crescente tramite il ricorso ai protocolli tecnici. Lo stesso esercizio del consenso plebiscitario nelle società totalitarie è un esempio efficace, anche se estremamente semplificato, di questa dinamica. Per tutto ciò sopra si è detto del bisogno dei servizi pubblici di giustificarsi con riguardo all'utilità sociale.

Schematizzando, si può dire che questo giudizio si colloca a monte del processo lavorativo, corrispondendo alla presenza del personale politico e, a valle, con riguardo ai fruitori del servizio (non a caso l'espressione « voto di scambio », « mercato politico » ed altre simili riguardano il rapporto fra questi due poli). Il risultato è che sia l'esistenza in generale di un servizio pubblico sia in particolare le singole modalità, anche le più circoscritte, con cui esso si realizza sono condizionate significativamente dal giudizio di utilità sociale (non importa quanto esso sia effettivo o fondato, né l'ampiezza di coloro che ne traggono giovamento). Ci si deve chiedere allora se il rapporto ravvicinato con i secondi (utenti-cittadini) non ponga oggettivamente le condizioni per un assetto ed una regolazione di questo tipo di lavorazione che includa in modo significativo il loro giudizio.

Sembra infatti che ci si trovi in una situazione in cui divisione tecnica e divisione sociale vedrebbero emergere con maggiore intensità i loro legami reciproci. Non si ritorna alla situazione precedente alla loro specificazione; si verrebbero però a creare condizioni in cui, senza negare il processo che le ha portate a distinguersi, sarebbe relativamente agevole imbattersi nei collegamenti che le raccordano.

In questa prospettiva le raccomandazioni metodologiche di Weber richiamate all'inizio diventano annotazioni di merito. Dal punto di vista dell'analisi sociologica cioè i cittadini sono titolari non di pre-rogative innate ed a-priori ma di interessi e strategie relative al modo d'essere di una società, in particolare, alla molteplicità delle trame di attese e sfide che la connotano nel suo insieme e nelle sue diverse parti[34]. Ciò sembra tanto vero nell'ottica dell'analisi weberiana che si può ritenere che la società e le sue varie agenzie non possano evitare, per funzionare adeguatamente, di stimolare e sostenere il protagonismo dei loro membri[35].

Riferendosi ad un caso celebre, i diritti del malato non sarebbero tanto prerogative esterne al rapporto di cura, le quali non vengono meno in presenza di esso; sarebbero piuttosto il criterio della realizzazione stessa del rapporto di cura, la misura della sua effettività[36].

A) È con riferimento a ciò che sembra più adeguato parlare di cittadinanza sociale. Il principio di cittadinanza cioè non sarebbe un connotato originario, primitivo — come per i membri della polis: la loro capacità di autodeterminazione —; ma la capacità di traguardare finalità e funzionamenti della società e dei suoi diversi ambiti.

B) Va da sé che questo non è detto per una qualche forma di riduzionismo — la libertà ed i diritti sono tali in funzione di un ordinamento che li definisce e li determina —, ma per coerenza epistemologica — le condizioni dell'analisi sociologica — e conoscitiva — lo svilupparsi della « solidarietà organica », per dirla con Durkheim —. All'opposto si ritiene che per questa via si possa realizzare una espansione dei cosiddetti diritti di cittadinanza, nella forma di una loro maggiore capacità di presa rispetto al modo d'essere e di funzionare della società e delle sue molteplici agenzie.

Non si tratta qui di perorare l'opportunità di introdurre elementi di gestione sociale all'interno del normale modo di funzionare dei pubblici uffici, anche se si è convinti che sul piano dell'analisi organizzativa questa sia ormai una esigenza all'ordine del giorno. Si tratta invece di avvertire come lo sviluppo del lavoro e della sua divisione sia giunto al punto di

[34] In questa direzione sembra particolarmente utile la lettura della nozione di « possibilità » che è presente in M.A. Toscano, *Marx e Weber. Strategia della possibilità*, Napoli, Guida, 1988.

[35] F. Ruggeri, *Politica sociale e lavoro sociale*, in M.A. Toscano, *Scienza sociale, politica sociale e servizio sociale*, Milano, F. Angeli, 1991.

[36] Un riferimento in letteratura al quale sembra utile rifarsi è M. Crozier, *Stato modesto, stato moderno*, Roma, ed. Lavoro, 1988. Lo si propone perché l'argomentazione in esso sviluppata, per quanto prospettata forse in modo troppo ellittico, sembra risultare comprensiva ed affidabile, oltre che efficace.

aumentare enormemente le potenzialità di integrazione e crescita sociale — la solidarietà organica di Durkheim — e ciò proprio attraverso il raccordo fra « particolari individuali » e « solidarietà » sociale.

Resta comunque la circostanza che, proprio per la sua delicatezza ed importanza, un simile raccordo non possa essere affidato esclusivamente a dinamiche occasionali o private. In questo caso il rischio è che si verifichino zone più o meno ampie di incongruità, di non-senso, fra lavorazione e valorizzazione, fra divisione tecnica e sociale e fra i diversi ambiti di relazioni sociali che si sono venuti differenziando. Con l'espressione sintetica usata all'inizio di questo paragrafo si può ribadire: gestire un sistema differenziato non significa affatto gestire l'intero sistema sociale; tuttavia, se non si provvede in modo consapevole a fronteggiare questa situazione di non-immediato collegamento l'esito sarà una perdita costante di risorse e la presenza di più o meno gravi squilibri sistemici.

Si può concludere ora con una specie di quadro sinottico molto essenziale. Posto che, nell'ottica conoscitiva delineata, *divisione sociale* e *divisione tecnica* rappresentino gli esiti più significativi del secolare processo di differenziazione sociale ed utilizzando la coppia *limiti/potenzialità* per intendere i problemi che sono presenti, e non invece come giudizi di valore, si può delinare il seguente schema:

| *processo di sviluppo* | *limiti* | *potenzialità* |
|---|---|---|
| divisione tecnica | degradazione / | lavoratore combinato |
| differenziazione | | |
| divisione sociale | incongruità / non-senso | raccordo consapevole |

È necessario per motivi di completezza fare due precisazioni. La prima è relativa alla coppia *limiti/potenzialità*. Dicendo che le due « divisioni » si esprimono attraverso in questi due modi si intende sostenere che ogni loro situazione concreta si colloca su un asse caratterizzato da quegli estremi.

Così per la prima il lavoratore non è più un operatore individuale; la sua realizzazione come « combinato » si produce attraverso una degradazione più o meno ampia — *limiti* — (massima nel caso della disoccupazione, minima fino a zero in quello di una formazione continua con crescita del saper fare e relativo impiego) e si realizza in modi più o meno adeguati in termini di capacità conoscitiva ed operativa — *potenzialità* — (minima nel caso della catena di montaggio, massima in quello della cooperazione autogestita).

Così per la seconda, l'inevitabile affermarsi di ambiti di relazionalità autoreferenti si realizza con il rischio più o meno attuale che essi risultino socialmente incongrui, non servono a niente, ed attraverso una capacità più o meno effettiva per i soggetti reali di traguardare da un ambito ad un altro.

La seconda precisazione è relativa all'andamento lineare che caratteriz-

za lo schema. Tale andamento non dà ragione del fatto che al suo termine — « raccordo consapevole » — si propongono, per così dire, le condizioni per la comprensione e gestione del suo punto di partenza — differenziazione —. In effetti non si tratta di un semplice ritorno indietro; per questo una rappresentazione circolare non avrebbe sortito un effetto migliore: non avrebbe dato conto cioè del cambiamento radicale nel modo d'essere della società e delle sue relazioni introdotto appunto con la differenziazione. Probabilmente un'idea grafica può essere suggerita da una curva elicoidale[37].

Come che sia, ciò che sembra necessario tener fermo è che in coincidenza col « raccordo consapevole » si dà la possibilità di decifrare il processo che si viene sviluppando, — sdoppiamento fra *divisione sociale* e *divisione tecnica*, ed in particolare le modalità che assume la *divisione sociale*, e di verificare l'adeguatezza e congruità dei fenomeni che si inscrivono nella *divisione tecnica*: un qualche « raccordo » c'è ed è all'opera, altrimenti si verificherebbe una crisi per entropia, non è detto, però, anzi, che la possibilità di raccordare si dispieghi in tutta la sua ampiezza; tale possibilità non può non essere « consapevole » proprio perché connessione e congruità tra i diversi ambiti non sono garantite sulla base di automatismi, ma necessitano di essere appositamnete focalizzate; non è scontato nulla però a proposito della ampiezza e fondatezza di tale consapevolezza.

Sembra di poter sottolineare con queste ulteriori annotazioni la corrispondenza di questo quadro con quanto si è cercato di argomentare e con i problemi interpretativi che via via sono stati proposti; in questo senso sembra anche possibile considerarlo un prospetto sintetico delle condizioni che rendono fondato un ulteriore studio.

FEDELE RUGGERI

[37] La possibilità di interpretare-rappresentare in questo modo — elicoide — la dialettica sociale e la relativa possibilità di gestire, con riguardo specifico all'organizzazione del lavoro, è stata tentata nel contributo di chi scrive nel già cit. M. MANCIULLI ..., in particolare nel cap. IV della *parte terza*.

# DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

## Cultura e natura in Brasile

### 1. Premessa

Non è facile scrivere oggettivamente su questa esperienza che mi ha coinvolto, oltre che intellettualmente, nel profondo della mia esistenza.

Mi sono resa conto già fin dall'inizio che i parametri e le teorie che applichiamo alle nostre analisi antropo-sociologiche risultavano inadeguati per interpretare la realtà brasialiana, così lontana dalla nostra e così eterogenea e contraddittoria anche al suo interno.

Avrei voluto compiere uno studio preliminare consultando analisi scientifiche che sono state recentemente compiute sulla società brasiliana ma nessuno vieta che lo si possa fare in seguito.

In queste pagine non c'è nessuna pretesa di completezza e di scientificità, sia per la brevità della nostra permanenza, sia per la povertà degli strumenti metodologici, sia per i limiti personali.

Le riflessioni che seguono, a partire dagli « appunti di viaggio », cercheranno di descrivere alcuni momenti della cultura (intendendo con questo termine il modo di vivere e di pensare di un gruppo sociale), che abbiamo condivisa con la gente di Sonora e di Porto Velho.

Il tentativo di analisi spesso parte da un'intuizione, un sentimento, un'immagine, collocandosi ancora in una fase pre-scientifica; è un primo approccio per uno studio che in seguito potrebbe essere più approfondito.

Certamente alcune valutazioni potranno essere errate, mi scuso di ciò soprattutto con chi da tempo ormai « condivide » quotidianamente la vita di questa gente. Mi riferisco in particolare a P. Antonino della diocesi di Caltanissetta, P. Enzo e P. Alfredo della diocesi di Caltagirone ma anche P. Paruzzo e P. Andrea, che ci hanno dato ospitalità nella bellezza e nell'incanto della Mariapoli « Araceli » presso San Paolo.

### 2. Verso Sonora

Quando alle 16,30 del 2 agosto, con ben 6 ore di ritardo, arriviamo all'aeroporto di Campo Grande, abbiamo subito la sensazione di essere in « altro mondo » o almeno in un mondo molto diverso dal nostro.

Dall'alto, prima di atterrare e da lontano, andando verso Sonora, vediamo in tutta la sua estensione i grattacieli di Campo Grande, che è la

za lo schema. Tale andamento non dà ragione del fatto che al suo termine — « raccordo consapevole » — si propongono, per così dire, le condizioni per la comprensione e gestione del suo punto di partenza — differenziazione —. In effetti non si tratta di un semplice ritorno indietro; per questo una rappresentazione circolare non avrebbe sortito un effetto migliore: non avrebbe dato conto cioè del cambiamento radicale nel modo d'essere della società e delle sue relazioni introdotto appunto con la differenziazione. Probabilmente un'idea grafica può essere suggerita da una curva elicoidale [37].

Come che sia, ciò che sembra necessario tener fermo è che in coincidenza col « raccordo consapevole » si dà la possibilità di decifrare il processo che si viene sviluppando, — sdoppiamento fra *divisione sociale* e *divisione tecnica*, ed in particolare le modalità che assume la *divisione sociale*, e di verificare l'adeguatezza e congruità dei fenomeni che si inscrivono nella *divisione tecnica*: un qualche « raccordo » c'è ed è all'opera, altrimenti si verificherebbe una crisi per entropia, non è detto, però, anzi, che la possibilità di raccordare si dispieghi in tutta la sua ampiezza; tale possibilità non può non essere « consapevole » proprio perché connessione e congruità tra i diversi ambiti non sono garantite sulla base di automatismi, ma necessitano di essere appositamnete focalizzate; non è scontato nulla però a proposito della ampiezza e fondatezza di tale consapevolezza.

Sembra di poter sottolineare con queste ulteriori annotazioni la corrispondenza di questo quadro con quanto si è cercato di argomentare e con i problemi interpretativi che via via sono stati proposti; in questo senso sembra anche possibile considerarlo un prospetto sintetico delle condizioni che rendono fondato un ulteriore studio.

FEDELE RUGGERI

[37] La possibilità di interpretare-rappresentare in questo modo — elicoide — la dialettica sociale e la relativa possibilità di gestire, con riguardo specifico all'organizzazione del lavoro, è stata tentata nel contributo di chi scrive nel già cit. M. MANCIULLI ..., in particolare nel cap. IV della *parte terza*.

# DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

## Cultura e natura in Brasile

### 1. Premessa

Non è facile scrivere oggettivamente su questa esperienza che mi ha coinvolto, oltre che intellettualmente, nel profondo della mia esistenza.

Mi sono resa conto già fin dall'inizio che i parametri e le teorie che applichiamo alle nostre analisi antropo-sociologiche risultavano inadeguati per interpretare la realtà brasialiana, così lontana dalla nostra e così eterogenea e contraddittoria anche al suo interno.

Avrei voluto compiere uno studio preliminare consultando analisi scientifiche che sono state recentemente compiute sulla società brasiliana ma nessuno vieta che lo si possa fare in seguito.

In queste pagine non c'è nessuna pretesa di completezza e di scientificità, sia per la brevità della nostra permanenza, sia per la povertà degli strumenti metodologici, sia per i limiti personali.

Le riflessioni che seguono, a partire dagli « appunti di viaggio », cercheranno di descrivere alcuni momenti della cultura (intendendo con questo termine il modo di vivere e di pensare di un gruppo sociale), che abbiamo condivisa con la gente di Sonora e di Porto Velho.

Il tentativo di analisi spesso parte da un'intuizione, un sentimento, un'immagine, collocandosi ancora in una fase pre-scientifica; è un primo approccio per uno studio che in seguito potrebbe essere più approfondito.

Certamente alcune valutazioni potranno essere errate, mi scuso di ciò soprattutto con chi da tempo ormai « condivide » quotidianamente la vita di questa gente. Mi riferisco in particolare a P. Antonino della diocesi di Caltanissetta, P. Enzo e P. Alfredo della diocesi di Caltagirone ma anche P. Paruzzo e P. Andrea, che ci hanno dato ospitalità nella bellezza e nell'incanto della Mariapoli « Araceli » presso San Paolo.

### 2. Verso Sonora

Quando alle 16,30 del 2 agosto, con ben 6 ore di ritardo, arriviamo all'aeroporto di Campo Grande, abbiamo subito la sensazione di essere in « altro mondo » o almeno in un mondo molto diverso dal nostro.

Dall'alto, prima di atterrare e da lontano, andando verso Sonora, vediamo in tutta la sua estensione i grattacieli di Campo Grande, che è la

capitale del Mato Grosso del Sud. Qui è concentrata quasi metà (800.000 abitanti) della popolazione esistente nel Mato Grosso del Sud (2.000.000 di abitanti) che, per avere un termine di riferimento familiare, ha la stessa estensione dell'italia.

Il pullman, vecchissimo ma efficiente (come si rivelerà in seguito), che P. Antonino Migliore ci ha messo a disposizione, cammina lentamente verso Sonora; da questo momento Nilson, il nostro « motorista », sarà uno di noi.

Ci colpiscono subito la « terra rossa » e il « verde intenso » della vegetazione tropicale.

Man mano che proseguiamo la terra sembra sempre più rossa, qua e là forma delle protuberanze costruite dalle formiche per sfuggire al formichiere e l'aspetto dell'ambiente ricorda quello delle zone di campagna nel dopoguerra in Italia.

Si incontrano piccoli aggregati di baracche, *favelas*, mentre lontano si vedono ancora i grattacieli della città, indicatori di benessere, come le schiere di ville con piscine che si vedevano dall'alto.

Il contrasto tra miseria e ricchezza è subtio evidente e stridente e sarà una costante del nostro viaggio. Il Brasile si presenta immediatamente come una « terra di contraddizioni ».

### 3. Sonora

A circa 400 km da Campo Grande, dopo una sosta a Xoxim, sede della diocesi, e a San Gabriele, dove vivono molti emigrati veneti (ma c'è anche qualche trentino), abbandonata la strada asfaltata, arriviamo a Sonora, nella « Paróquia Nossa Senhora Aparecida », dove siamo accolti da un « Bendito aquele que vem em nome do Senhor » e da alcune donne di Sonora che con umiltà e in silenzio ci hanno circondati di premure per tutto il nostro soggiorno.

Chiamiamo Sonora una « città » perché nel raggio di centinaia di chilometri è l'unico centro abitato e perché tale è giuridicamente, da qualche anno, avendo anche un sindaco; d'altra parte applicare i nostri criteri « occidentali » e le nostre definizioni amministrative sarebbe certamente fuori luogo.

La città di Sonora è sorta tre anni fa e da allora il flusso migratorio di famiglie che si stabiliscono in questo territorio provenendo in particolare dal Paranà, dalla zona interna dello stato di San Paolo e da varie parti del Mato Grosso del Sud è stato incessante.

L'arrivo di gruppi familiari e singoli individui che si stabiliscono in questo territorio nella speranza di migliorare le loro condizioni di vita è incessante, ma difficilmente essi si fermano qui per più di 6 mesi.

Ciò crea problemi non indifferenti di organizzazione amministrativa. È difficile, anzi impossibile stimare in termini quantitativi l'entità della popolazione.

Quando, ancora coi nostri « parametri sociologici », abbiamo chiesto

in un incontro col « geometra » del comune i dati sulla popolazione per fasce d'età ci ha sorriso incredulo e bonariamente; non c'è alcuna anagrafe, nessuno comunica all'autorità civica di essere arrivato, né registra i numerosi bambini che pure nascono. A livello orientativo, secondo quanto riferivano le persone che abbiamo incontrato e soprattutto la nostra « guida », si può dire che a Sonora vivono alcune migliaia di persone.

La struttura urbanistica della città è fatiscente, non ci sono veri e propri quartieri, non esiste nessun piano regolatore e ognuno ha costruito dove e quando ha voluto, anche se si distingue una zona di case basse in muratura con prospetto e patio esterno, un'altra di case costruite con mattoni rossi, senza prospetto, che sembrano mimetizzarsi con la terra dello stesso colore e una zona, più ai margini, con « abitazioni » costruite con materiali di risulta, cartoni, giornali, sacchi di plastica o legno e sabbia rossa.

Tranne le case di quest'ultima zona, in tutte le altre vi è l'antenna della televisione e spesso dalle case si sente il suono della musica ad alto volume.

Molte *favelas*, pur nella loro miseria, mostrano una certa dignità e razionalità nella struttura in modo da renderle vivibili.

*Quadro n. 1.*

Una donna vuole preparare il caffè per alcuni di noi e ci porta nella sua abitazione realizzata con travi e sacchi di plastica, abbastanza grande, al cui interno sono ricavate diverse « stanze », all'esterno in un cortile-giardino ci sono il pozzo e un capanno di « servizio ». Qui, ci racconta con orgoglio la donna, vive lei con cinque figli, di cui due sposati; è ben lieta di farci conoscere due adolescenti: sono le sue nuore.

Le costruzioni non sono disordinate ma allineate lungo degli assi che potrebbero diventare delle vie. Attualmente a Sonora non c'è una sola strada asfaltata per cui non solo le strade sono molto polverose ma questa sabbia rossa s'insinua dappertutto, dentro le abitazioni, sui mobili, nelle scarpe, nei vestiti, tra i capelli, nelle borse, in bocca, mentre escono le parole; è nell'aria e si respira con essa.

La rete idraulica e fognaria è ancora un'utopia; ci sono tanti pozzi da cui si attinge l'acqua, quasi tutti senza nessuna protezione di sicurezza. Frequenti sono infatti, in tutto il Brasile (ne abbiamo avuto conferma anche a Porto Velho), gli incidenti legati a questa situazione di cui sono vittima soprattutto i bambini.

La « rete fognaria » è esterna, il liquame scorre lungo le strade in perfetta geometria, delimitando la vie e da ogni abitazione scende giù un rigagnolo che confluisce in quello principale.

Il bisogno di case a Sonora è enorme e proprio in questa zona la parrocchia « Nossa Senhora Aparecida » sta realizzando la costruzione di abitazioni dignitose per nuclei familiari che ne hanno necessità. Il progetto comprende 28 case popolari e uno spazio centrale per le attività sociali; all'inizio di agosto ne era stata ultimata una, dove già viveva una famiglia e altre due erano in costruzione; a livello simbolico, senza nessuna pretesa, anche noi abbiamo scavato le fondamenta della terza casa.

Quasi ogni baracca ha uno spazio di terra attiguo e qui, a dispetto di tanta miseria, crescono fiori bellissimi di enormi dimensioni e alberi di banane, maman e altri frutti tropicali. La piccola pianta di « vinca », dai fiori rosa-viola, che in Italia vediamo quasi nascosta ai bordi dei giardini, qui cresce fino a diventare un cespuglio coi fiori grandissimi è quasi un arbusto e ostenta una bellezza rara. Anche la fauna, dai piccoli e strani animali, rane volanti (?), ragni, zanzare..., (che la sera trovavamo nelle nostre camere), ai giacarè, ai tatù... che abbiamo incontrato nel Pantanal: erano di una bellezza pari alla flora.

## 4. La canna da zucchero

Tutta la vita di Sonora ruota attorno alla canna da zucchero. I campi immensi la circondano per chilometri e chilometri. Fa parte integrante della natura e della cultura di Sonora. Di essa si nutre chi non ha altro e su questa si basa l'economia della popolazione poiché del lavoro nella locale fabbrica di alcool vivono molte famiglie. In particolare l'emigrazione in questa zona è legata proprio alla possibilità di un lavoro nella fabbrica o nella raccolta della canna. Di fronte alla maggior parte della popolazione, che non svolge alcuna attività retribuita, è un privilegiato chi riesce in questo modo ad avere un salario, la cui misura media è di circa 2.600 cruzeiros (circa L. 80.000), in pratica quanto serve per permettere ad una famiglia di mangiare riso e fagioli tutti i giorni.

*Quadro n. 2.*

Un pomeriggio abbiamo visitato questa industria; dopo aver indossato l'elmo, per sicurezza (si fa per dire!) siamo saliti nei vari piani, tutti esterni, su scale di ferro per osservarne le varie fasi di lavorazione, dal lavaggio della canna fino all'estrazione dell'alcool da usare come carburante (in sostituzione della benzina, più economico e non inquinante). Ci rendiamo conto di trovarci ancora nella « preistoria della industria »; le condizioni di lavoro sono allucinanti, molte operazioni vengono compiute con spreco di energie e di vite umane.

Dalla canna si estrae anche la « pinca », liquore di 42 gradi, di cui fanno grande consumo gli abitanti di Sonora. Si osserva infatti che anche l'alcolismo, diffuso perfino tra i giovani e le donne di Sonora, è legato alla produzione di questa pianta.

## 5. Gli Indios

I nuclei familiari *indios* vivono nelle rispettive tribù a circa 600 km da Sonora; solo gli uomini vengono qui per un periodo di 6 mesi e poi ripartono sostituiti dagli altri.

Costituiscono la mano d'opera «privilegiata » perché sono i soli a svolgere un lavoro integrato e pericoloso che pochi altri vogliono fare: tagliare le canne. A sera tardi appiccano il fuoco ai campi di canna per privarla

delle inutili foglie e al mattino, coperti di mantelli per non ferirsi il corpo, mentre il caldo e l'umidità rendono più acido l'odore del fumo ancora nell'aria e più pesante la loro fatica, ne tagliano le canne nere con enormi coltelli. Sarebbe forse necessario vivere a Sonora per un lungo periodo per abituarsi al terribile e nauseante odore della canna bruciata che si respira tutte le sere. Nell'oscurità della notte si vedono le fiamme (la prima volta abbiamo pensato che fosse un incendio). Una sera da una parte e la sera successiva da un'altra, e un'intenso odore di zucchero bruciato pervade l'aria e, secondo come spira il vento, diventa più intenso e irrespirabile. Solo in un secondo momento si capisce che tutta la città, i suoi abitanti e tutto ciò che contiene sono intrisi di questo odore indimenticabile.

Gli *indios* non vivono in città e non sono inseriti nella sua realtà sociale.

*Quadro n. 3.*

Un pomeriggio siamo andati a trovarli ed è ancora difficile comunicare i sentimenti suscitati in quell'occasione. È stato certamente lo spettacolo più allucinante di questa esperienza; centinaia di *indios* vivono in enormi capannoni-dormitoio accanto ai quali è un capanno dove alcuni di loro stanno cuocendo dentro enormi pentole di alluminio « brillantissimo » riso e fagioli, il loro unico pasto. Ancora con la sensazione di disagio enorme vissuta in quel momento, ricordo i volti tristi di questi uomini in giovane età, segregati qui, ci hanno poi riferito i locali, per evitare che in città bevano e si ubriachino.

*Quadro n. 4.*

Un'altra volta passa un camion con le grate parallele come se trasportasse cavalli, ... guardiamo..., è pieno di *indios*, ammucchiati, i volti senza alcuna espressione; sembrano un'antica carovana di schiavi. Altre volte la scena si è ripetuta.

Ho ripensato spesso a loro, tre li vedo ancora in chiesa, hanno aspettato dopo la messa finché non siamo saliti sul pullman. Gli sguardi si sono incrociati più volte nell'impossibilità di comunicare in altro modo; ancora mi chiedo se non volessere dirci qualcosa, mentre mi pare ancora di sentire un canto tristissimo e incomprensibile che ci hanno dedicato in chiesa per salutarci.

## 6. Famiglia e legami parentali

Anche se più volte si sono usati i termini « società », « famiglia », « nucleo familiare », in questa realtà non si può parlare né di struttura societaria né comunitaria, per esprimerci, in mancanza di altri parametri più appropriati, in quelli ormai classici di Toennies.

Ciò che emerge subito è una realtà sociale di tipo multirazziale; molti negri, discendenti degli schiavi, mulatti, indios, bianchi, discendenti di emigrati veneti, ma anche tedeschi, vivono in una « mistura » non solo nel medesimo territorio ma in uno stesso contesto familiare. Sia a Sonora che a Porto Velho non era molto raro incontrare una donna con quattro o

cinque figli coi caratteri somatici di razze diverse, magari due biondi con gli occhi chiari, un altro tipo *indios* e una bimba negra e ricciuta, (e magari l'attuale « marito » non è il padre di nessuno di loro).

In genere i vincoli familiari sono molto labili. Pochi sono i matrimoni religiosi o civili celebrati in questa zona e certamente « troppo originale » e atipico è stato il matrimonio religioso a cui abbiamo partecipato nella fazenda « Porto Alegre ».

È una società senza radici in questa zona, senza una tradizione e una cultura che abbiano le basi qui dove vivono. Alcuni hanno le radici altrove anche se sono attaccati a questa terra, altri sono « sradicati » se non « sbandati », soprattutto gli *indios*, privati di un'identità culturale, pronti a cambiare luogo se trovano una migliore opportunità di lavoro.

In questo contesto è veramente difficile cogliere le coordinate antropologico-culturali che aiutino a progettare per una realtà che muta continuamente la sua fisionomia ma che tuttavia ha urgenza di un mutamento sostanziale nella qualità della vita.

## 7. Le donne e i bambini

La donna, con la sua funzione materna, occupa un posto privilegiato nel sistema sociale. È importante osservarne il ruolo.

Soprattutto noi donne, forse per una sorta di solidarietà implicita, abbiamo conosciuto molte altre donne e, nei limiti imposti dalle difficoltà di linguaggio, abbiamo cercato di comunicare per conoscerne la realtà presente e le aspettative per il futuro.

Chi è costretta a vivere qui provenendo da una grande e moderna città come San Paolo, con la sicurezza di una situazione economica privilegiata, si sente estranea in questa realtà, prova un ambivalente sentimento di ribellione e di frustrazione e l'unica sua aspirazione è quella di andar via.

Alcune donne, poche in verità, con semplicità e disponibilità collaborano alle attività sociali della parrocchia.

La maggior parte, e sono veramente tante, vivono condizionate dalla loro situazione di povertà. La miseria è una *Weltanschaung*, che diventa « rassegnazione » più che « accettazione » dello stato delle cose così come sono.

Ne incontriamo moltissime; nelle diverse ore della giornata chiacchierano pigramente tra di loro, si scambiano lunghissime visite, con una percezione del tempo molto soggettiva, quasi incuranti di ciò che le circonda. Spesso i bambini piangono, sono sporchi o giocano nel liquame davanti ai loro occhi ed esse non sembrano accorgersene; coninuano per ore e ore a lucidare l'alluminio.

Anche senza conoscere, come già detto, nessun dato anagrafico, i bambini sono moltissimi, ogni nucleo familiare è molto numeroso. Ne vedevamo tanti, bellissimi, svegli, sporchi e con gli occhi vivaci. Quando, dopo un primo momento di diffidenza, si avvicinavano, erano pronti ad intuire quello che volevamo comunicare e con la stessa velocità coglievano, nono-

stante le difficoltà della lingua, le regole dei giochi che Giacinta e Cristina, le due assistenti sociali del gruppo, insegnavano loro.

La reazione dei bambini ai nostri stimoli era sempre immediata e appropriata rivelando così una grande facilità di apprendimento.

## 8. Il latte di soia

*Quadro n. 5.*

Come ogni mercoledì, anche nella mattinata del 7 agosto soprattutto le donne del « centro sociale » della parrocchia hanno lavorato la soia ricavandone farina per farne il pane e il latte.

Nel pomeriggio alcuni bambini, accompagnati dalle mamme, sono venuti a prenderne nel salone attiguo alla parrocchia e poi siamo andati in giro per le strade, nella parte più povera, a distribuirne a coloro che non sarebbero mai venuti.

Nonostante tutti siano a conoscenza dell'iniziativa quasi nessuno di quelle zone si sposta verso la parrocchia. Molti bambini venivano a prendere il latte e prima ancora di distinguere la loro figura appariva il luccichio della ciotola di alluminio che tenevano in mano. Si avvicinava anche qualche donna, per la verità lentamente, come se non ne avesse voglia, certamente ne aveva bisogno. Molte stavano sull'uscio a guardare, aspettando che qualcuno andasse a chiamarle, altre erano dentro le abitazioni.

Anche se, come ci dicevano le donne che erano con noi, questo era un comportamento abituale, legato anche ad un loro modo di vivere, che può sembrare un po' indolente, la nostra presenza di « stranieri » doveva bloccarli non poco. A ripensarci, la nostra immagine ai loro occhi appariva certamente inadeguata al contesto: pur cercando di renderci utili, stavamo vicino al piccolo camion con macchine fotografiche e cinepresa...

## 9. Un « menino » nel pozzo

*Quadro n. 6.*

Un bambino di quattro anni è morto annegato in un pozzo in una *fazenda* di Sonora. Siamo andate a trovarlo in tre; il corpicino, gonfio ancora di acqua, era stato deposto dentro una piccola bara bianca, tutto ricoperto di petali di fiori profumati. Le bollicine di acqua si formavano ancora alle narici come se respirasse e il papà con delicatezza le asciugava.

Era sistemato con cura al centro di una stanza, subito dopo l'ingresso; amici e parenti entravano continuamente, mentre nell'altra i nonni, abbandonati sul letto, piangevano disperati.

Avevamo sentito lamenti e pianti già dalla strada.

Sembra incredibile sentire tanto dolore per la perdita di un bambino quando, nello stesso luogo, ne abbiamo incontrati altri abbandonati e trascurati come se non appartenessero a nessuno. Probabilmente si trattava di una famiglia particolare, di più elevata condizione economica e con solidi vincoli familiari.

Al rito del funerale, semplicissimo, erano presenti la maggior parte degli abitanti del paese e tutti i bambini delle due scuole locali.

Incidenti di questo tipo, ci raccontavano i locali, accadono molto spesso per cui perdono la vita molti bambini.

## 10. Incontro con la scuola

A Sonora abbiamo partecipato a due incontri con gli operatori scolastici (insegnanti, direttore, assessore alla cultura) di due scuole, una comunale, e l'altra statale. L'ordinamento scolastico nazionale prevede 3 gradi:

— primario, che può essere comunale o statale e dura 8 anni (4+4), il corrispettivo della nostra elementare e media.

— secondaria e liceo, di istituzione governativa, dura 3 o 4 anni e varia da una regione all'altra.

— universitaria, con corsi della durata di 4 o 5 anni.

L'obbligo scolastico è previsto dalle leggi vigenti fino al 14° anno ma nella realtà l'evasione scolastica è la norma. Come ci veniva riferito dall'assessore alla cultura, (che nella scuola comunale viene designato dal sindaco), mentre in altre regioni circa il 25% dei bambini e adolescenti in età scolare frequentano gli studi « oggi tutti i bambini di Sonora vanno a scuola, mentre tra gli adulti l'analfabetismo è del 25%. In realtà noi vedevamo molti bambini in età scolare per le strade nell'orario scolastico...! Anche a Porto Velho l'evasione scolastica è generalizzata, certamente superiore al 25%.

Nello stesso plesso scolastico si alternano tre turni di bambini. Nella scuola comunale il direttore è designato dal sindaco mentre nelle altre è eletto dai colleghi. L'incentivo prioritario per la frequenza scolastica è costituito dall'uso della mensa che assicura in questo modo almeno un pasto al giorno.

Certamente vi sono bambini che presentano *handicaps* fisici e/o psichici; le legge prevede la istituzione di « classi differenziali » ma al momento a Sonora non esiste niente di tutto questo, né tanto meno un servizio medico-psico-pedagogico.

La scuola primaria è basata soprattutto sull'apprendimento della matematica, della lingua portoghese e delle scienze. Il materiale didattico è fornito dalla prefettura.

Alla nostra domanda circa l'uso della metodologia di P. Freire ci hanno risposto che poche scuole seguono questa filosofia e genericamente cercano di realizzare la « democrazia » nel tentativo di venire incontro ai « bisogni » degli alunni ma « proprio per questo motivo il livello culturale è molto basso », nonostante i programmi educativi e culturali siano validi.

Alcune informazioni importanti ci sono state fornite dai docenti della scuola statale (alcuni di loro insegnano anche in quella comunale).

Nella stessa struttura scolastica sono presenti i tre ordini di scuola, dall'elementare al liceo.

L'abbandono scolastico è altissimo; in particolare la totalità degli

alunni iscritti è di 1050 unità, 600 in prima elementare, 200 in seconda, 22 frequentano la terza media, uno per classe in genere arriva in primo liceo, mediamente 4-5 arrivano in terza liceo, attualmente in prima liceo c'è un solo alunno. Tutti i corsi superiori sono serali sia per la mancanza delle strutture edilizie, che sono fatiscenti, sia perché chi studia svolge anche un'attività lavorativa. Molti corsi universitari, così come ci hanno confermato a Porto Velho, sono serali.

La scuola superiore ha quasi la stessa struttura di quella italiana (licei e istituti tecnici) e fornisce fondamentalmente una cultura di tipo teorico.

Esistono, in altre zone del Mato Grosso, scuole professionali. Solo i grandi fazenderi fanno in modo che i figli frequentino l'università; e il governo li agevola con dei prestiti, senza interessi, fino a due anni dopo la laurea.

I docenti parlano dell'esistenza di due classi sociali: poveri e ricchi; essi stessi si collocano nella classe più bassa. Lo stipendio medio di un docente è di circa 8.000 cruzeiros, pari a 250.000 per chi ha un turno giornaliero di 4 ore (ma generalmente ogni insegnante ha due turni e a volte anche tre). Pure i docenti universitari non sono retribuiti in maniera adeguata. È indicativo che a Porto Velho un professore della locale università, per integrare il modesto stipendio, la domenica venda il pane per le strade.

Il curriculum formativo di un docente prevede un corso triennale per il diploma presso il magistero, una laurea e un concorso per l'abilitazione. Anche in Brasile si riscontra ultimamente una difficoltà di occupazione per gli insegnanti, soprattutto nelle grandi città.

## 11. San Tiago e Porto Velho

Porto Velho, capitale della Rondonia, è una città « alle porte » della foresta amazzonica, a tal punto che alcuni quartieri periferici, come quello dove siamo stati ospiti per una settimana, sono stati sottratti con rabbia alla foresta, che è lì proprio dopo l'ultima casa. In questo quartiere, dove avevamo la sensazione di essere alla « fine del mondo », è situata la parrocchia di San Tiago, servita da sacerdoti della diocesi di Caltagirone.

Il quartiere è immenso, attraversato da un labirinto di strade polverose, le case sono in muratura, le fogne all'aperto, negozi e bancarelle dove si vende di tutto sono numerosi lungo le strade; sui banchi si vedono soprattutto frutta tropicale, pesci, polli; e tutto appare molto sporco e confuso. E infatti una sensazione di confusione e disperazione ci ha accompagnati per tutto il periodo che abbiamo trascorso a Porto Velho. È veramente tutto molto squallido e triste; anche qui c'è un ossessivo odore di fumo insieme con quello delle fogne perché continuamente si bruciano i rifiuti e gli alberi della foresta (per fare spazio alle nuove *favelas*).

Se la miseria è sempre triste, quella delle periferie urbane lo è molto di più, per gli altri connotati disgreganti che vi si associano: la delinquenza, la droga, la paura.

Eppure le risorse naturali in questo territorio non mancano; oltre alla

frutta, il pesce (di cui è generoso il Rio Madeira) questa è la terra dell'oro. A pochi chilometri di distanza lungo la strada che, attraversando la foresta amazzonica giunge al confine con la Bolivia, fino a Guayaramerin, si incontrano gruppi di capanne di sabbia rossa col tetto di paglia e un villaggio dove vivono i « garimperos », i ricercatori d'oro. Sulle capanne si legge « compro oro »; in queste zone « assolate » si costruisce la ricchezza di altri. Il territorio che corre lungo la polverosa strada è bellissimo e suggestivo, ricco di piante e di animali, e a tratti sembra che la foresta con prepotenza lo risucchi.

In questa realtà tutto è troppo esuberante; troppo impetuose sono le cascate del Rio Madeira ed « esageratamente belli gli alberi » di banane e di maman. Anche le celebrazioni liturgiche si inseriscono in questo contesto; ogni messa dura diverse ore e troppo belli e allegri sono i canti.

## 12. La festa di San Tiago

*Quadro n. 6.*

La festa di San Tiago nel mese di agosto, trasferita qui da Caltagirone si è protratta per due giorni. Il grande cortile davanti la parrocchia si è trasformato in un paese in cui c'era di tutto come nelle feste dei piccoli centri del Sud alcuni anni fa. Erano stati approntati dei banchi dove si vendevano povere cose, vestiti, scarpe e giocattoli usati. In un angolo era organizzato l'immancabile *churrasco*.

Si è svolta una grandiosa tombola per un dolce. Da un povero palcoscenico ricavato su un vecchio camion venivano diffusi musica e canti; (anche il gruppo proveniente dal nisseno ha fatto la sua esibizione).

In un'improvvisata e polverosa « balera » si sono esibiti, in modo tecnicamente perfetto, precoci e già bravissimi ballerini. Sono presenti parecchi italiani, della terza generazione, soprattutto tra gli organizzatori; la loro cultura è quella tipica dell'immigrazione; per loro l'Italia è quanto è rimasto nei racconti dei nonni. Il *paisà*, un ingegnere di origine italiana, è molto orgoglioso di essere riuscito ad organizzare per noi un ballo italiano, la « quadriglia ». Gli emigrati si comportano e pensano come se vivessero ancora nell'Italia del primo dopoguerra, senza sapere che tante cose sono cambiate.

Una nota diversa è costituita dalla « *Casa Familia* », realizzata da P. Enzo, proprio accanto alla chiesa. Qui vivono alcuni ragazzi che non hanno avuto un'infanzia felice, né hanno conosciuto una famiglia; ne è l'educatore un giovane seminarista, aiutato da qualche volontario. Le motivazioni che hanno portato alla realizzazione di questa esperienza nascono dalla volontà di offrire una risposta educativa e concreta ai problemi di una città ad alto rischio minorile.

In realtà qualsiasi progetto si voglia realizzare in questa realtà deve andare oltre ogni speranza. Ne abbiamo avuto conferma anche partecipan-

do al convegno « Droga: un desafio para Rondonia », realizzato il 12 e il 13 agosto.

In Brasile la tossicodipendenza coinvolge il 4% della popolazione. Porto Velho è tristemente famosa: nel 1973 era ancora una piccola città; si è sviluppata incessantemente attorno al traffico di droga. In Rondonia non c'è una sola fascia di persone che usano cocaina, sono coinvolte tutte le fasce, anche i bambini e gli adolescenti di qualsiasi ceto sociale. L'attività legata alla droga costituisce una vera e propria impresa.

CARMELINA CHIARA CANTA


# *democrazia e diritto*

trimestrale dell'Associazione Crs
numero 4, 1996

## SPAZIOTEMPO

### IL TEMA

Giuseppe Cotturri, *Globalizzazione e territorio*
Mauro Di Meglio, *Il tempo e lo spazio nelle analisi sullo sviluppo*
Gabriele Blasutig, *Verso un'economica socialmente « situata ». Una rivisitazione delle categorie di spazio e tempo nella lettura della vita economica*
Daniele Ungaro, *Le nuove frontiere del lavoro e dell'interazione. L'organizzazione spazio-temporale della società e della politica postfordiste*
Brunella Antomarini, *Sulla distinzione tra povertà naturale e povertà indotta*
Lorella Cedroni, *Spazio etologico e spazio politico*
Giuseppe Cantarano, *L'esistenza e le forme. Architettura come filosofia*
Francesco Saverio Nisio, *Mille sguardi. Lo spazio della città tra etica ed estetica*
Marco Venturi, *Spazio, tempo, innovazione urbana*
Maria Carla Baroni, *Dalla città capitalistica alla città sostenibile*
*L'appropriazione del territorio: il paradosso della politica instabile* (Massimo Ilardi, Massimo Canevacci, Valerio Marchi, Paolo Desideri, Mara Memo)

### SAGGI

Pasquale Serra, *Mediazione indipendente e « incongruenza » italiana. Sulla crisi del progetto di « democrazia postfascista » (Augusto Del Noce 1945-1948)*
Rocco D'Ambrosio, *La ri-teorizzazione della scienza politica in Eric Voegelin*

### IL DIBATTITO

Enrico Scoditti, *Discorrendo su « Democrazia e diritto »*

### EUROPEA

Elio Testoni, *Antitrust e authority nella legislazione europea: i casi di Francia, Germania e Gran Bretagna*
Lucia Ciampi, *Classe politica e stampa nelle elezioni europee: Italia e Francia (II)*

## Zingari e integrazione sociale: alcuni dati su una comunità genovese *

La problematica dell'integrazione sociale degli zingari presenta aspetti di notevole complessità dovuti principalmente alle particolari caratteristiche culturali ed alla storia di questo popolo [1].

Anticamente proveniente dall'India ed emigrato nei secoli, a più riprese e per i più vari motivi, verso l'occidente, fino a diffondersi quasi in tutto il mondo, il popolo zingaro si è sempre distinto dagli altri per la pratica costante del nomadismo. Generalmente poco tollerato dalle popolazioni circostanti, la sua storia è contrassegnata da una serie di persecuzioni (non ultima quella da parte del regime nazista, che li accomunava agli ebrei nel suo progetto di genocidio) che ne hanno ulteriormente accentuato la tendenza al nomadismo e la dispersione nel mondo. Infatti secondo Liégeois il nomadismo strutturale di questo popolo, dipendente da una particolare organizzazione sociale ed economica e dal desidero di viaggiare, si coniuga con un nomadismo congiunturale, di reazione agli eventi esterni. Ma certamente esso è una componente fondamentale della cultura zingara, pur non essendone né il prodotto, né il produttore [2]. Per Cozannet il nomadismo è la forma necessaria della vita sociale degli zingari, ne definisce il modo di essere in rapporto ai non zingari, nei suoi aspetti positivi e negativi [3].

Esso è dunque anche un elemento fondante dell'identità del po-polo zingaro, che si identifica come tale in opposizione alle popolazioni sedentarie.

Più generalmente gli zingari si identificano come tali in opposizione ai non zingari, ai *gagè* [4], ed il loro primo livello di identificazione sociale è dato proprio dall'etnia. L'identità zingara si definisce quindi principalmente in maniera negativa, oppositiva: gli zingari sono ciò che i *gagè* non

* Una prima parte di questo lavoro è uscita nel n. 120 de « La Critica Sociologica ».

[1] Cfr., tra gli altri, JEAN-PIERRE LIEGEOIS, *Zingari e viaggianti*, tr. it., Roma, Lacio Drom, 1987 (*Tsiganes et voyageurs*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1985) e FRANÇOIS DE VAUX DE FOLETIER, *Mille anni di storia degli zingari*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1978 (*Mille ans d'histoire des tsiganes*, Parigi, Librarie Arthéme Fayard, 1970).

[2] JEAN-PIERRE LIEGEOIS, op. cit., pagg. 26 e 65.

[3] FRANCOISE COZANNET, *Gli zingari, miti ed usanze religiose*, tr. it., Milano, Mondadori, 1990, (*Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris, Payot, 1973), pag. 111.

[4] *Gagè*, in lingua zingara, significa « non zingaro ».

possono o non vogliono essere. Costitutivi di questa identità sono tutta una serie di tratti culturali e di elementi relativi all'organizzazione sociale ed economica, entrambe funzionali alla pratica del nomadismo ed all'opposizione alle popolazioni *gagè*. Così il popolo zingaro ha proprie usanze religiose e tradizioni, proprie norme di controllo sociale, un particolare rapporto con il denaro e la proprietà, una concezione peculiare dello spazio e del tempo, diversa da quella vigente nella nostra società. Ha infine una propria lingua, tramandata esclusivamente oralmente, il cui uso è caratterizzato da un accentuato significato sociale, tale per cui non può essere né imparata né imitata da chi non è zingaro, quale ulteriore segno di separatezza e di opposizione rispetto alle popolazioni circostanti.

Tali caratteristiche ed una simile strutturazione dell'identità rendono immediatamente evidente la difficoltà di parlare di integrazione, nel senso classico del termine, per gli appartenenti a questo popolo. In primo luogo l'identità zingara non è semplicemente *diversa* da quella dei componenti le società ospitanti, ma *opposta*, ed è naturale chiedersi come sia possibile l'integrazione, quand'anche desiderata, in una società diversa, da parte di chi fonda proprio su tale diversità la propria identità che, dunque, rischierebbe di perdere completamente nel corso del processo integrativo. In secondo luogo la società zingara è fondata sul nomadismo, mentre l'integrazione presuppone comunque una qualche forma di stabilità, che consenta l'inserimento degli interessati nelle strutture economiche e sociali della società ospitante. D'altra parte la rinuncia al nomadismo — dati gli stretti legami della propria identità con questo — non può che costituire per il popolo zingaro un notevole fattore di crisi. Occorre infine tener presente che il nomadismo, con l'organizzazione economica ad esso collegata, ha sempre permesso la sopravvivenza degli zingari e la loro *coesistenza* con le società ospitanti, ben diversamente dalla loro *integrazione* in esse. Infatti il particolare stile di vita nomade, lungi dall'implicare problematiche integrative, era fondato proprio sulla mancanza di integrazione con le società ospitanti.

Dunque il problema dell'integrazione sociale comincia a porsi, per gli zingari, nel momento in cui il loro nomadismo viene meno ed il fenomeno della sedentarizzazione comincia ad essere piuttosto diffuso. È quindi una questione relativamente recente [5], che si pone riguardo ad una condizione di vita non naturale per questo popolo, ma già in se stessa problematica. Infatti con la sedentarizzazione l'organizzazione economica e sociale zingara, ed i caratteri culturali di questo popolo, perdono la loro funzionalità e sono soggetti ad un processo di trasformazione, nel corso del quale si evidenzia come « struttura e cultura non assolvono più il compito di reci-

[5] Un certo grado di sedentarietà è presente da sempre, nel popolo zingaro, ma il fenomeno della sedentarizzazione, indotto dalle sempre crescenti difficoltà ad esercitare il nomadismo nella società industriale, si diffonde in maniera crescente nell'arco degli ultimi trent'anni.

proca corrispondenza e funzionalità e tale squilibrio favorisce fenomeni di disordine e disagio sociale »[6]. Questo processo di trasformazione è inevitabile ai fini dell'integrazione sociale, ma richiede tempi molto lunghi, sia perché la distanza tra la cultura zingara e quella della nostra società è notevole, sia perché lo stesso processo non è adeguatamente favorito dalla società ospitante, che in genere non offre sufficienti risorse per il cambiamento e propone strategie integrative non scevre da problemi e da contraddizioni.

A mio parere taluni aspetti problematici e contraddittori connessi agli interventi attuati dalla nostra società nei confronti degli zingari sono da riferirsi proprio alle peculiarità intrinseche alla stessa identità e cultura zingara. Infatti la particolare identità dello zingaro suscita timore in chi lo avvicina. Per i *gagè* l'incontro con uno zingaro non è mai l'incontro con un semplice individuo, verso il quale si può mostrare maggiore o minore disponibilità, come avviene nei confronti di altri stranieri; più che un *incontro* è un *impatto* con un'identità ed una cultura che lo zingaro porta tutta quanta in sé e che non può abbandonare, perché « lo Zingaro... *è* e tutto è con lui, la sua identità non è attaccata né ad un avere né ad un luogo »[7]. Il timore induce alla difesa e gli interventi della nostra società nei confronti degli zingari sono spesso almeno parzialmente connotati in senso difensivo. Un tale aspetto è immediatamente evidente se per esempio prendiamo in esame la loro sistemazione alloggiativa. Questa è consentita esclusivamente nei campi appositamente predisposti, tranne casi rari di collocazione in appartamenti, subordinata al fatto che gli zingari la richiedano e che sia, poi, concretamente realizzabile, in termini di disponibilità economica di questi e di tolleranza da parte del vicinato. La collocazione geografica dei campi, quasi sempre in zone periferiche o semirurali, evidenzia le caratteristiche difensive di un tale intervento da parte della società ospitante. Tuttavia i campi sosta, che solo nel migliore dei casi sono adeguatamente attrezzati, sono sempre considerati una risorsa che la nostra società mette a disposizione degli zingari per favorire la loro integrazione. Indubbiamente situarsi in un luogo dove sia loro consentito vivere non espone gli zingari ad interventi decisamente repressivi, così come disporre di adeguate attrezzature igieniche e servizi diversi ne favorisce senz'altro l'integrazione. Ma proprio questa sistemazione alloggiativa, in se stessa, si configura come una ghettizzazione, una separazione territoriale, che rimanda a quella sociale, fra gli zingari ed il resto della popolazione. Il concetto a cui fare riferimento, dunque, sembra più quello di *segregazione* che quello di *integrazione*. E poco importa se tale segregazione è solo in parte coatta, ed in parte volontaria; ciò che resta evidente è la contraddizione di fondo

[6] Anna Rita Calabrò (a cura di), *Il vento non soffia più. Gli zingari ai margini di una grande città*, Venezia, Marsilio, 1992, pag. 31.
[7] Jean-Pierre Liegeois, op. cit., pag. 90.

nell'offrire agl zingari l'opportunità dei campi sosta per favorirne l'integrazione nella nostra società.

È in questo contesto che si situano attualmente i tentativi di una migliore integrazione sociale compiuti dagli zingari, che in parte li desiderano, in parte vi sono indotti da pressioni esercitate dalla nostra società sotto forma di interventi, volontaristici o istituzionali, a valenza risocializzante ed integrativa, ed è con l'attenzione a queste problematiche che abbiamo preso in esame una comunità di zingari genovese.

Attualmente gli zingari presenti a Genova sono circa trecento, suddivisi in cinque diversi campi sosta. La comunità di cui ci occupiamo è composta da Rom Khorakhanè, provenienti dalla Bosnia in gran parte agli inizi degli anni '80, cui se ne aggiungono periodicamente altri, spesso entrati in Italia come profughi dopo l'inizio della guerra che per anni ha devastato quei luoghi [8]. Occupa due campi, insediati in via provvisoria dall'Amministrazione comunale, il primo nel 1988 ed il secondo nel 1989, nel quartiere Foce: un quartiere prospiciente il mare, nella zona centrale della città, tradizionalmente benestante, sede di numerose attività commerciali ed in prevalenza abitato da appartenenti ai ceti medio-alti, dove l'intolleranza nei confronti degli zingari è diffusa. I due campi, denominati Foce 1 e Foce 2, situati in una zona poco visibile nel quartiere, sono adiacenti, divisi tra loro dalle strutture prefabbricate dei servizi igienici. Le abitazioni, disposte in maniera circolare, sono costituite da fatiscenti *roulotte* e da baracche, diverse tra loro per dimensioni e struttura, che gli zingari si costruiscono facilmente con legname e altro materiale di recupero. Lo spazio interno al campo e tra le baracche è esiguo, l'ambiente estremamente insalubre: sono moltissimi i topi e gli insetti tipici della sporcizia e dell'umidità. I servizi igienici sono otto per il primo campo (quattordici famiglie) e due per il secondo (otto famiglie) e non sempre sono tutti funzionanti. È garantita la fornitura della corrente elettrica e dell'acqua potabile, mentre non sono mai state installate docce, né prevista l'erogazione di acqua calda e l'allacciamento alla rete del metano; pertanto per la cottura dei cibi ed il riscaldamento delle abitazioni vengono utilizzate prevalentemente stufe a legna. La permanenza in questi campi è gratuita, ma tutto ha mantenuto il carattere di precarietà legato alla condizione originaria di provvisorietà dell'insediamento, tuttora in via di definizione.

Ho raggruppato nella tabella seguente alcuni dati utili ad evidenziare le principali caratteristiche della comunità in esame, scelti tra quelli che mi sembravano più significativi ai fini di uno studio sull'integrazione sociale.

[8] Questi ultimi non sono autorizzati alla sosta. Alcuni si trattengono per periodi di tempo limitati, anche perché i campi sono soggetti periodicamente a controlli da parte delle Forze di Polizia; altri sembra riescano a permanere clandestinamente anche per lunghi periodi.

| *Campi Foce 1 e Foce 2* | *1988* | *1989* | *1990* | *1991* | *1992* | *1993* | *1994* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Nuclei familiari | 10 | 18 | 19 | 21 | 20 | 20 | 22 |
| Totale occupanti i campi | 39 | 67 | 70 | 92 | 97 | 97 | 98 |
| Totale minori (0-18 anni) | 17 | 32 | 36 | 50 | 55 | 55 | 53 |
| Minori 4-6 anni | 2 | 11 | 13 | 16 | 11 | 13 | 13 |
| Minori 7-15 anni | 7 | 8 | 11 | 17 | 26 | 28 | 28 |
| Frequentanti Scuola Materna | — | — | 6 | 9 | 10 | 12 | 12 |
| Frequentanti Scuola obbligo | 6 | 5 | 8 | 9 | 14 | 19 | 22 |
| Condizioni di soggiorno irregolari | 1 | 1 | 5 | 15 | 37 | 30 | 35 |
| Condizioni di soggiorno dubbie | 9 | 19 | 17 | 28 | 11 | 11 | 14 |

La tabella evidenzia lo sviluppo nel tempo della comunità rispetto a tutti i dati presentati. La rilevazione è relativa, per ogni anno, al mese di maggio. Pertanto non sono stati considerati i minori nati nell'anno in corso dopo tale mese, che sono stati invece inseriti nell'anno successivo. I dati sono stati rilevati solo sui nuclei residenti stabilmente nei campi; non si è tenuto conto delle presenze saltuarie e momentanee (ospiti, profughi della ex Jugoslavia sistematisi poi altrove) né delle assenze temporanee dovute a migrazioni stagionali.

La rilevazione è relativa solo alle famiglie conosciute dal servizio sociale[9]; non si esclude la presenza stabile, per alcuni anni, di una o due famiglie non conosciute e non autorizzate alla sosta. Per quanto riguarda la frequenza scolastica dei minori, i dati sono relativi all'anno scolastico in conclusione a maggio, in modo da consentire la rilevazione anche degli inserimenti tardivi. Pertanto, per permettere il confronto tra le rispettive fasce d'età e la frequenza alla scuola materna o alla scuola dell'obbligo, le modalità più significative secondo cui raggruppare l'età sono state individuate in 4-6 anni e 7-15 anni. Per l'inserimento nella fascia di età è stato considerato l'anno di nascita, prescindendo dal mese. Vediamo analiticamente le diverse variabili.

Sono stati considerati nuclei familiari tutte le famiglie coniugali, con o senza figli: fatto, quest'ultimo, molto raro. L'aumento più consistente

[9] Tutti i dati sono stati rilevati da me personalmente nel corso del mio lavoro di assistente sociale presso il Consultorio Familiare della U.S.L. 3 « Genovese » del quartiere, che si occupa di queste famiglie dal momento del loro primo insediamento in zona.

dei nuclei familiari si verifica nel 1989 ed è relativo all'insediamento del secondo campo. L'andamento successivo registra un lieve aumento, che è da riferirsi più a nuovi matrimoni che a nuovi insediamenti. Le migrazioni vere e proprie sono poche e comunque legate ad un certo avvicendamento tra i nuclei. Data l'esiguità dello spazio a disposizione, infatti, è difficile che un nuovo nucleo possa insediarsi; tuttavia, se una famiglia si sposta definitivamente, è anche improbabile che lo spazio rimasto libero non venga occupato.

Anche per gli occupanti i campi l'aumento più significativo si riscontra tra il 1988 ed il 1989 ed è legato all'insediamento del secondo campo. Un altro incremento consistente (da 70 a 92), nel 1991, è dovuto all'arrivo di due nuovi nuclei molto numerosi, evidente anche dal parallelo aumento del numero dei minori (da 36 a 50). Gli altri aumenti sono graduali e da riferirsi soprattutto ai nuovi nati, che sono sempre parecchi, come si evince anche in questo caso dall'aumento progressivo del totale dei minori. Il rapporto tra il totale degli occupanti i campi ed il numero dei nuclei familiari fornisce la composizione media di una famiglia, che è di circa quattro persone. Fino al 1990 il rapporto si avvicina a 3,5, dal 1991 in poi si avvicina a 4,5, ad indicare la tendenza ad aumentare del numero dei figli.

L'età è stata raggruppata secondo tre diverse modalità, non mutuamente esclusive, ma di particolare significato per la nostra ricerca. La prima (0-18 anni) ricomprende le altre due (4-6 e 7-15 anni) e costituisce il totale dei minori, il cui sviluppo nel tempo è parallelo agli aumenti che abbiamo visto sopra per i nuclei familiari e per il totale occupanti i campi. Naturalmente l'aumento netto è dato dal saldo tra nuovi nati, nuovi insediati e minori diventati maggiorenni od emigrati con la famiglia. Ma il dato è soprattutto significativo se rapportato al totale degli occupanti i campi. È evidente che siamo in presenza di una popolazione molto giovane, dove il numero dei minori, nell'arco di tempo considerato, ha superato largamente il 50% della popolazione totale. Non è del tutto corretto, invece, rapportare il numero dei minori a quello dei nuclei familiari per evidenziare la presenza media di figli per la famiglia. Questo in quanto i nuclei familiari di più recente costituzione sono talvolta composti interamente da minori, a causa dell'abitudine diffusa tra gli zingari a contrarre matrimonio in età giovanissima. Le modalità 4-6 anni e 7-15 anni indicano, rispettivamente, l'età di frequenza alla scuola materna ed alla scuola dell'obbligo, ed è interessante il confronto con la variabile frequenza scolastica. Questa è stata rilevata per la scuola materna e per la scuola dell'obbligo (elementari e medie). Si è preferito tenere distinti i due tipi di scolarizzazione, perché la frequenza alla scuola materna e quella dell'obbligo sono due indicatori diversi. La prima è un semplice indicatore di socializzazione, essendo la frequenza alla scuola materna volontaria; la seconda è più un indicatore di conformità alla legislazione italiana. Entrambi fanno riferimento all'integrazione sociale.

Vediamo come i frequentanti la scuola materna sono numerosi se rapportati alla corrispondente fascia di età (4-6 anni), a partire dal 1990, anno in cui si evidenziano i primi inserimenti, effettuati a settembre 1989. Se

si osserva lo sviluppo nel tempo, i frequentanti la scuola materna ed i minori tra i 4 ed i 6 anni tendono a coincidere (nel 1994 sono 12 su 13), ad indicare la buona riuscita di un inserimento graduale. Invece la frequenza alla scuola dell'obbligo è cominciata contemporaneamente all'insediamento, in ottemperanza alle disposizioni di legge. Anche in questo caso il rapporto tra i frequentanti e la corrispondente fascia di età (7-15 anni) è discreto. Tuttavia, rispetto allo sviluppo nel tempo, l'aumento progressivo di frequentanti la scuola dell'obbligo non ha la stessa consistenza dell'aumento dei compresi nella fascia tra i 7 ed i 15 anni. Questo è dovuto al notevole grado di dispersione scolastica che si verifica dopo la quinta elementare [10]. Attualmente la qualità della frequenza per la scuola elementare è buona e non esistono bambini totalmente inadempienti.

Le condizioni di soggiorno vengono qui esaminate rispetto alla loro regolarità dal punto di vista della legge italiana. Questa fa riferimento al possesso di un permesso di soggiorno valido [11]. Si tratta di un documento fondamentale per tutti gli stranieri, molto riservato. Gli zingari non lo esibiscono volentieri e pertanto ho diviso questa variabile in « condizioni di soggiorno non regolari » e « condizioni di soggiorno dubbie ». Le condizioni di soggiorno dubbie sono relative a quelle situazioni in cui non ho potuto prendere visione del permesso di soggiorno per il motivo sopra esposto, ed alle situazioni in cui, al momento della rilevazione, i soggetti avevano fatto richiesta di permesso ed erano in attesa di una risposta. Comunque, proprio perché dubbie, si ritiene che tali condizioni siano in buona parte non regolari. La differenza tra il numero delle condizioni non regolari e dubbie, per ogni anno, ed il totale degli occupanti i campi, evidenzia le situazioni senz'altro regolari. Pur con questo margine di incertezza, è interessante considerare il numero delle condizioni di soggiorno non regolari. Infatti il dato è significativo ai fini dell'integrazione sociale: solo con un permesso di soggiorno valido, in Italia, lo straniero può lavorare godendo della copertura contributiva ed assicurativa, può ottenere la residenza e non rischia l'espulsione in caso di controlli di polizia. Una condizione di soggiorno regolare è pertanto indispensabile allo zingaro, come a tutti gli stranieri, per condurre una vita al di fuori della clandestinità e della precarietà.

Per l'accertamento delle condizioni di soggiorno sono stati considerati sia gli adulti, sia i minori. Per questi si è fatto riferimento all'iscrizione sul permesso dei genitori, quando non ne possedevano una proprio [12]. Anche il dato sui minori è rilevante, perché una posizione non regolare può provocare problemi ai genitori, quali difficoltà a passare la frontiera con i bambini, dubbi delle Autorità sulla paternità e maternità, impossibilità

[10] Questo fenomeno attualmente tra gli zingari in Italia è piuttosto diffuso.

[11] I permessi di soggiorno vengono rilasciati a tutti gli stranieri dalla Questura, secondo le condizioni previste dalla legislazione vigente, mutevole nel tempo. Sono validi per un certo periodo, variabile a seconda dei casi, e rinnovabili, sempre ai sensi della normativa specifica.

[12] Rispetto a questo, infatti, la prassi della Questura di Genova è fluttuante e non ne conosciamo i riferimenti precisi.

ad avere la residenza per i figli. Da una lettura orizzontale della tabella si nota come le condizioni di soggiorno non regolari aumentano nel tempo. Questo è da ritenersi indipendente dalle circostanze di vita soggettive degli zingari, che sono più o meno sempre le stesse, e sembra piuttosto strettamente correlato all'entrata in vigore di una nuova legge italiana in materia[13]. Tale legge prevede che il rilascio del primo rinnovo del permesso di soggiorno sia subordinato all'accertamento di un reddito minimo del richiedente, pari alla pensione sociale. La norma è relativa solo ai permessi di soggiorno ottenuti ai sensi di quella stessa legge e non riguarda le situazioni già precedentemente regolarizzate. Tuttavia un buon numero di zingari della nostra comunità si è trovato, al momento della richiesta di rinnovo, proprio in tali condizioni e non è stato in grado di dimostrare il possesso del reddito minimo previsto. Ciò anche perché, essendo questi zingari in condizioni di soggiorno non regolari prima dell'entrata in vigore di tale legge, se anche avevano un reddito, questo non era ufficiale e dimostrabile, ed il tempo intercorso tra il primo rilascio ed il primo rinnovo, legato a questo accertamento reddituale, non è stato evidentemente sufficiente a produrre un reddito adeguato. Dopodiché su una tale normativa si è innescato un circolo vizioso: senza permesso non si può lavorare, senza lavoro non si può rinnovare il permesso, e il numero dei definitivamente clandestini aumenta. Si rileva, inoltre, che la stessa legge vincola la possibilità di usufruire dell'assistenza sanitaria al possesso di un permesso di soggiorno valido. Chi non è in regola col permesso, dunque è anche soggetto ad un maggior rischio di trascuratezza della propria salute, di malattie e quindi di ulteriore emarginazione.

Dunque esaminando i dati dal 1990 in poi, si nota l'influenza della legge summenzionata e si evince come, presumibilmente, buona parte delle già numerose condizioni di soggiorno dubbie (28) del 1991 si trasformano nel gran numero di condizioni irregolari (37) del 1992. Il 1992 è anche l'anno in cui si riscontra il maggior numero in assoluto di soggiorni irregolari, ma questo può essere dovuto a motivi contingenti. In quell'anno, infatti, era in scadenza la maggior parte dei permessi di soggiorno all'interno della comunità esaminata ed è probabile che alcuni, che ne erano sprovvisti al momento della rilevazione, siano riusciti ad ottenerne il rinnovo nei mesi successivi. Negli anni seguenti, infatti, il numero degli irregolari presenta una leggera flessione. Infine, il rapporto tra le condizioni di soggiorno non regolari e dubbie ed il totale degli occupanti i campi rende evidente come sempre più della metà di questi sia in possesso di regolare permesso di soggiorno. A ciò si deve aggiungre che le posizioni di soggiorno irregolari sono in buona parte relative a minori che non risultano (o che ad un certo punto non risultano più) sul permesso dei genitori, spesso per problemi

[13] Legge 28 febbraio 1990, n. 39 « Conversione in legge, con modificazioni, del decreto legge 30 dicembre 1989, n. 416, recante norme urgenti in materia di asilo politico, di ingresso e soggiorno dei cittadini extracomunitari e di regolarizzazione dei cittadini extracomunitari ed apolidi già presenti nel territorio dello Stato. Disposizioni in materia di asilo ».

burocratici (difficoltà ad esibire il certificato di nascita, etc.). Dunque la maggior parte degli adulti si trova in condizioni di soggiorno regolari che — almeno dal punto di vista formale — possono spianare la strada verso l'integrazione sociale.

Anche i minori usufruiscono di opportunità di integrazione grazie alla scolarizzazione precoce e sempre più diffusa, mentre un momento di crisi lungo questo percorso sembra coincidere con l'approssimarsi dell'età adolescenziale ed il frequentissimo abbandono scolastico.

Dunque gli ostacoli che indubbiamente questi zingari incontrano sulla via dell'integrazione sembrano rintracciabili in fattori e resistenze di tipo culturale — di cui una raccolta di dati quantitativi come quella presentata difficilmente può rendere conto — piuttosto che in questioni formali o di mancata ottemperanza alla legislazione italiana. Fattori e resistenze che pesano soprattutto sulla popolazione adulta, o che è in procinto di diventare tale, che portano alla difficoltà nel proseguire gli studi e, in seguito, nell'intraprendere un'attività lavorativa e che possono essere individuati solo attraverso una comprensione più globale dell'evoluzione e delle dinamiche interne di una popolazione e di una cultura diversa dalla nostra sotto molteplici aspetti.

CHIARA CARTASEGNA

# Identità religiosa e immigrazione
# Un'indagine tra gli immigrati albanesi e tunisini di Tor Lupara

## 1. Perché immigrazione

È oggi innegabile il dato dell'aumento percentuale ed assoluto dell'immigrazione nel nostro Paese, risultato di un processo complesso, infiltratosi in modo latente e sotterraneo nella sua complessiva parabola evolutiva, ma oggi esploso in modo particolarmente evidente entrando a pieno titolo nel dibattito scientifico corrente. L'Italia, in particolare, ha esercitato una grande attrazione sull'immaginario collettivo di molti immigrati, mossi dalla disperazione e da una tenace, quanto spesso disillusa, volontà o miraggio, spesso illusorio, di ascesa sociale.

Questo quadro rende *significativa* una ricerca che tenti di apportare un pur modesto contributo conoscitivo in una tematica tanto complessa; potendo approcciarla da diverse angolature, abbiamo scelto quella specifica dell'identità religiosa perché ci è sembrato ragionevole supporre che l'appartenenza religiosa rappresenti un importante elemento di identificazione sociale, a livello personale o di gruppo, in una complicatissima e problematica condizione esistenziale.

Quello che ci siamo proposti di indagare in modo particolare è l'impatto che ha avuto l'esperienza di emigrazione sull'identità religiosa dei migranti.

### *1.1. Aspetti statistico-quantitativi del fenomeno immigrazione*

Prima di passare alla presentazione di alcuni elementi della ricerca e dei suoi risultati, ci sembra importante caratterizzare il fenomeno immigrazione da un punto di vista statistico-quantitativo, in linea con l'approccio fenomenico all'emigrazione che abbiamo deciso di seguire, evidenziando le dinamiche e i meccanismi che ne hanno determinato l'evoluzione verso la forma attualmente assunta, con un'attenzione particolare al suo *trend di sviluppo*.

I dati cui ci rifacciamo risultano da un'elaborazione della *Fondazione migrantes* su quelli del Ministero dell'Interno, con riferimento quindi alla stima dei permessi di soggiorno regolarmente accordati.

Per analizzare il *trend di sviluppo* del fenomeno abbiamo assunto a campione un numero preciso di anni: i nostri dati aggiornati arrivano al dicembre 1993, mentre come anno campione per raffronto è stato scelto

il 1981, anno del censimento che ha visibilizzato il fenomeno immigrazione in Italia, in linea con l'approccio di Macioti e Pugliese [1] alla problematica immigratoria del nostro Paese. I due Autori, infatti, sottolineano come già a partire dal 1981 si sia verificata una visibilizzazione del fenomeno immigratorio, con il dato a sorpresa dell'aumento della presenza straniera in Italia, desumibile dalla diversa connotazione del rapporto tra il numero dei presenti e dei residenti: mentre negli anni precedenti il rapporto risultava sperequato a danno delle presenze, già nel 1981 il numero dei presenti tende ad aumentare, in connessione con grandi spostamenti di uomini, non solo e non più di natura interna, ma articolantesi su scala nazionale.

Quest'operazione ci ha assicurato un ventagio di situazioni abbastanza vasto per avanzare delle ipotesi, che rendesse possibile nel contempo una stima per raffronto. (Tabella 1-2).

**Tabella 1. Valori assoluti dell'immigrazione italiana**

| | |
|---|---|
| 1981 | 331.665 |
| 1982 | 355.431 |
| 1983 | 383.765 |
| 1984 | 403.923 |
| 1985 | 423.923 |
| 1986 | 450.227 |
| 1987 | 572.103 |
| 1988 | 645.423 |
| 1989 | 490.388 |
| 1990 | 781.138 |
| 1991 | 862.977 |
| 1992 | 925.172 |
| 1993 | 987.405 |

Fonti: Elaborazioni Migrantes su dati del Ministero dell'Interno, in « *Servizio Migranti* », 5, 1993, p. 5.

[1] Macioti M., Pugliese F., *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Bari, 1991.

**Tabella 2. Graduatoria dei primi quattro continenti di provenienza**

| | *Europa* | *America* | *Asia* | *Africa* |
|---|---|---|---|---|
| 1981 | 174.711 | 67.862 | 48.354 | 34.942 |
| 1982 | 185.276 | 72.706 | 52.492 | 38.880 |
| 1983 | 199.660 | 77.504 | 58.889 | 40.885 |
| 1984 | 209.783 | 80.994 | 63.007 | 43.405 |
| 1985 | 220.504 | 82.371 | 65.158 | 44.569 |
| 1986 | 235.434 | 91.248 | 68.333 | 47.778 |
| 1987 | 268.464 | 108.275 | 95.309 | 91.466 |
| 1988 | 292.267 | 122.146 | 104.008 | 118.388 |
| 1989 | 210.944 | 94.007 | 80.434 | 99.509 |
| 1990 | 261.851 | 128.362 | 145.812 | 238.130 |
| **1991** | 297.682 | 140.147 | 153.639 | 265.521 |
| **1992** | 321.400 | 148.881 | 163.783 | 284.735 |
| **1993** | 363.934 | 157.447 | 172.538 | 287.601 |

**Fonti:** Servizio Migrantes, 3, 1994, p. 16.

Si evince dai dati della prima tabella che in dodici anni l'immigrazione italiana è più che triplicata, con un tasso di incremento che si mantiene piuttosto costante per tutto il periodo e pari al 6,7% nel 1993. Nella graduatoria dei paesi di provenienza, resiste al primo posto l'Europa, con 363.934 permessi regolarmente concessi, pari al 3,9% del totale e un aumento del 2,2% rispetto al 1992, dovuto soprattutto ai Paesi dell'Europa Orientale e tra questi principalmente alla Iugoslavia. Segue al secondo posto l'Africa, con 29,1% del totale, e un aumento modesto vista la diminuzione del numero di immigrati provenienti dall'Africa Mediterranea, con una contrazione nel numero dei permessi accordati ai soli tunisini dell'11%. Al terzo e quarto posto, con quote minoritarie, troviamo Asia e America, la cui incidenza sul totale è pari, rispettivamente, al 17,5% e al 15,9% [2].

[2] Monticelli L., *La presenza estera in Italia a fine 1993*, in « Servizio migranti », 1, 1994, pp. 59-64.

## 2. Il modello euristico

Le principali premesse teoriche che hanno guidato la ricerca trovano la loro origine nell'approccio di Hervè Carrier [3] all'identità religiosa: questo si costruisce intorno all'assunto che la strutturazione e definizione dell'identità religiosa si snodi contemporaneamente su tre livelli, ossia il *singolo membro*, con un particolare atteggiamento verso la religione, il *gruppo di appartenenza*, come luogo dell'affiliazione religiosa, il *contesto esterno*, portatore di specifiche caratteristiche socio-culturali.

Il triplice riferimento a questi diversi livelli d'analisi, implica un'attenzione che è contemporaneamente per la sfera individuale e per quella dell'ambiente sociale in genere, considerate coessenziali alla formazione stessa dell'identità religiosa. Quest'ultima, si struttura evolutivamente, attraverso il processo di identificazione a modelli, che a sua volta permette una riuscita operazione di socializzazione religiosa, come compito prioritario e iniziale della famiglia, anche se alla lunga intervengono altri agenti di socializzazione, afferenti al più ampio contesto sociale di appartenenza, quali il gruppo primario in genere, il gruppo amicale, e la comunità religiosa di appartenenza, in una prospettiva globale di socializzazione religiosa. È quindi compresente il riferimento da una parte, alla realtà individuale, allo specifico atteggiamento della persona verso il fatto religioso, dall'altra, alla sfera sociale, come comunità religiosa di appartenenza, che socializza il nuovo membro in vista dell'affiliazione.

Ci sembra inoltre importante sottolineare che l'atteggiamento religioso, in un approccio di tipo fenomenico al tema in questione, è ciò che noi cerchiamo di cogliere nell'individuo, come manifestazione osservabile del sentire religioso, realtà totale e comprensiva delle diverse componenti della personalità, come relazione intenzionale con un oggetto, e disposizione al comportamento. Questo ci consente di fare riferimento alla religiosità, come estrinsecazione della fede religiosa e realtà osservabile. Conviene precisare, infine, che la strutturazione dell'identità non è un processo definitivo, ma sottoposto ad una serie di aggiustamenti e modifiche, delle vere e proprie *ristrutturazioni*, come avviene nella conversione religiosa: vedremo come nel nostro caso si possa parlare di una *conversione provocata da un'esperienza drammatica* [4].

La scelta di due specifici gruppi etnici non è casuale: abbiamo supposto che i Tunisini provengano da una realtà che offre precisi e incisivi riferimenti religiosi, e che questi siano meno soggetti ad un'operazione di allontanamento dalla propria fede, capillarmente diffusa, indipendentemente anche dal convincimento personale, dato che opera comunque un forte e pregnante sostrato di tipo tradizionale.

Per gli Albanesi, invece, esiste una situazione diametralmente oppo-

[3] Carrier H., *Psicosociologia dell'appartenenza religiosa*, LDC, Torino, 1988.
[4] Vergote H., *Psicologia religiosa*, Borla, Torino, 1967.

sta: accertato che siano vissuti in un ambiente che ha sempre osteggiato qualsiasi tipo di manifestazione religiosa, in linea con il tentativo del Presidente Oxha di fondare il primo Stato laico, quindi socializzati in modo superficiale al fatto religioso, abbiamo supposto che nel loro caso l'esperienza di emigrazione abbia ulteriormente indebolito il loro senso di appartenenza alla religione islamica, incoraggiando forme di defezione, o l'adesione alla religione maggioritaria nella nuova comunità di appartenenza.

Abbiamo quindi adottato uno schema teorico che esalta la componente sociale del proceso di strutturazione dell'identità, e che tiene in particolare conto l'esperienza storica e le caratteristiche locali sia del contesto di appartenenza che di quello di provenienza.

### 3. Impostazione della ricerca

Nell'impostare la ricerca abbiamo assimilato sistematicamente due elementi, coniugando un binomio che si mantiene costante nel corso del lavoro: *immigrazione* e *Islam*. L'interesse per la religiosità islamica, oltre ad essere contestuale, legato quindi alle caratteristiche del campione e dell'area di indagine prescelti, si connette ad uno speculare e più generale quadro di riferimento, che ha portato alla graduale sostituzione, nell'immaginario collettivo, dello stereotipo dell'immigrato sporco e ignorante, con quello del musulmano integralista e violento.

Assistiamo oggi ad un rinnovato interesse per l'Islam, *riportato* in Europa in modo coatto e pacifico proprio dall'immigrazione. Questo quadro richiede un avanzamento nella conoscenza teorico-pratica di un Islam spesso invocato, quindi, ma ancora piuttosto sconosciuto.

Questo discorso vale soprattutto per quanto riguarda Paesi di difficile collocazione, come quelli dell'Est europeo, caratterizzati da una lunga, sofferta, ma non chiara, tradizione islamica, difficilmente assimilabili nell'immenso calderone dell'Islam ortodosso.

La domanda alla quale abbiamo cercato di rispondere nel corso del lavoro, ridotta ai suoi minimi termini, può essere così posta: *quanto resiste l'identificazione religiosa in un gruppo determinato di immigrati, con specifiche caratteristiche socio-culturali e religiose, concentrati in uno spazio fortemente delimitato dal punto di vista territoriale e fortemente caratterizzato?*

Molte e complesse sono le implicazioni contenute in questo interrogativo, che andiamo ora ad esplicitare.

La ricerca nasce da due precise contingenze: da una parte, la forte concentrazione di immigrati in una zona periferica di Roma, Tor Lupara, attirati dalla presenza di una Clinica abbandonata e fatiscente, battezzata *Madonna delle rose*, appartenente all'Università di Roma, *La Sapienza*, da più di dieci anni soggetta ad occupazione, inizialmente da parte di italiani, ai quali solo successivamente si sono aggiunti gli occupanti stranieri.

Abbiamo seguito da vicino l'evoluzione della situazione della Clinica, in uno stato di degrado dalle proporzioni allarmanti, con la minaccia sem-

pre imminente di malattie epidemiche, fino al suo epilogo, avvenuto il 4 agosto 1994, con lo sgombero e la successiva restituzione dei locali all'Università.

Il secondo fattore da noi identificato, interagente con questo nella dinamica evolutiva dell'immigrazione a Tor Lupara, è rappresentato dall'apertura, nel 1990, sullo stesso territorio, di una mensa gestita dalla Caritas locale, che ha catalizzato un intenso movimento di immigrati, attirati dalla possibilità di avere, oltre a un tetto, sia pure precario, almeno un pasto caldo al giorno, e di poter usufruire degli altri servizi che la Caritas stessa mette a loro disposizione: vestiti, docce, telefono.

La vita di ognuno degli intervistati ha ruotato intorno ad uno dei due poli, o ad entrambi, almeno nel periodo immediatamente successivo al loro arrivo a Tor Lupara.

Hanno guidato e diretto il lavoro due scelte contestuali: in primo luogo, quella dell'Islam come religione oggetto della ricerca, che nasce da una maggioritaria concentrazione di immigrati afferenti a questa religione nel territorio d'indagine, dall'altra, quello di occuparsi di immigrati albanesi e tunisini è ugualmente contestuale rispetto all'ambito di indagine, ma prescinde da qualsiasi equiparazione delle loro rispettive condizioni socio-politiche e culturali, nel loro esplicito rispetto e valorizzazione nel corso dell'indagine, con la consapevolezza che un'assimilazione possa avvenire solo a rischio di una pericolosa quanto impropria forzatura.

In realtà, abbiamo tentato un confronto tra due situazioni diverse, ma comparabili, come si evince dall'analisi delle stesse ipotesi.

## 4. Aspetti metodologici

L'opzione di fondo che guida il lavoro è quella di puntare ad individualità concrete, fortemente caratterizzate, con un'attenzione al loro essere storico-concreto, all'uomo e la sua storia, cercando di farla emergere da un anonimato indifferenziante.

Questo vuol dire che abbiamo cercato di portare allo scoperto casi e individui reali, non più e non solo numeri in una statistica, attingendo alla loro unica e irripetibile esperienza di uomini. Ad un interesse puramente documentale per il fenomeno, che non poteva soddisfarci, né si adatta alle caratteristiche del tema indagato, si coniuga un'attenzione costante per l'uomo nella sua concreta esperienza esistenziale.

### *4.1. La metodologia delle storie di vita*

Allo scopo da noi individuato ben si adatta la metodologia delle *storie di vita*, da noi adottata, che ci ha consentito di scavare in profondità nel vissuto religioso, e non, dell'intervistato, con la possibilità di attingere, anche retroattivamente, alla sua esperienza esistenziale più autentica.

Ci sembra però interessante sottolineare che questa metodologia ci con-

sente, ed in questo consiste la sua più interessante utilità, di scoprire il macro-sociale attraverso il livello micro, ossia « uno scavo nel microcosmo per intravvedervi il macrocosmo »[5]: non potendo esistere una situazione di *vuoto sociale*, ognuna delle storie di vita da noi analizzate permette di attingere indirettamente informazioni sul complessivo contesto sociale nel quale l'esperienza di emigrazione si sviluppa, ma contemporaneamente lascia emergere elementi cruciali nell'esperienza esistenziale del singolo individuo considerato. I fatti cui siamo interessati coinvolgono e abbracciano l'intera esperienza autobiografica del soggetto, e richiedono che questo sia disposto a raccontare, appunto, la sua vita, con riferimenti temporali ed esistenziali precisi, privilegiando evidentemente gli elementi relativi al suo vissuto religioso, che egli deve rivivere e raccontare.

Possiamo allora caratterizzare la nostra ricerca come qualitativa, per un'oggettiva impossibilità di adottare tecniche e strumenti quantitativi, standardizzati, come il questionario, sia per le caratteristiche della tematica affrontata, che richiedevano appunto uno studio in profondità, visto che « l'appartenenza religiosa non è codificata da nessun documento (non esiste un passaporto religioso)... e soprattutto non è misurabile con indicatori certi, oggettivamente verificabili »[6].

Del resto, le stesse caratteristiche degli intervistati rendevano impossibile un approccio esclusivamente quantitativo, per le evidenti difficoltà di comprensione linguistica e le differenti categorie concettuali, nonché una diversa *forma mentis*, che in questo caso separa intervistatrice ed intervistato, rendendo difficile a quest'ultimo l'approccio con uno strumento standardizzato come il questionario probabilmente per lui incomprensibile.

### *4.2. L'intervista*

Per assicurare un elevato grado di governabilità dell'intervista, si è proceduto alla *strutturazione* della situazione d'intervista e dell'intervista stessa.

In entrambi i casi, abbiamo seguito un modello di cui siamo debitori a Cipriani e Pozzi[7]; nel primo, si è proceduto ad una transazione tra intervistato-intervistatore per definire il *quando* e il *dove* dell'intervista, i *ruoli* dei partecipanti all'interazione, il *fine* dell'interazione stesa e i *codici* utilizzati.

Per la rielaborazione dell'intervista, poi, abbiamo previsto tre livelli d'analisi, complementari e necessari:

1. La *trascrizione*, che si ripropone di riprodurre con un grado elevato di fedeltà gli accadimenti verbali dell'intervista[8].

[5] *Per un'analisi preliminare di un protocollo di storia di vita*, in Cipriani R. (a cura di), *La metodologia delle storie di vita*, Euroma, Roma, 1992, 2ª Edizione, p. 26.

[6] Dassetto F., Allievi S., 1993, *Il ritorno dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1993, p. 51.

[7] Cipriani R., Pozzi E., 1992, op. cit.

[8] *Ibidem*, p. 248.

2. La *descrizione* « delle strutture e degli interventi non verbali dell'interazione »[9].

3. La *ricostruzione* « delle sensazioni, dei vissuti, delle associazioni e delle ipotesi che "sono passate per la mente" ai due ricercatori durante il riascolto »[10] della stessa.

### *4.3 Il campione*

Anche per quello che riguarda il campione, valgono le osservazioni precedentemente avanzate a proposito della nostra scelta di fondo di portare allo scoperto l'uomo e la sua storia: la selezione degli immigrati da intervistare non è dipendente da nessuna particolare tecnica di campionamento, la scelta di lasciar parlare le storie personali di ognuno di loro è legata ad una precisa volontà di lasciare che queste si impongano al ricercatore con la forza irresistibile della casualità, così come la strada e le circostanze vogliono, non potendo campionare la strada e la vita, nelle quali indifferentemente si intrecciano le tante storie di immigrazione.

Ognuna di esse sarà rappresentantiva di se stesa, ma offre nello stesso tempo la possibilità di una raffrontabilità reciproca e di una complessiva rappresentatività, assicurate da un rassicurante grado di coerenza interna che sostiene la ricerca, orientata e diretta da precise ipotesi teoriche e costruita sulla base di costanti impalcature metodologiche.

Gli unici limiti imposti sono di natura *territoriale*, perché volevamo che la nostra fosse un'indagine con precise coordinate spaziali, di tipo *numerico*, non potendo eccedere, o troppo difettare, nel numero di interviste, perché queste godessero di un minimo di rappresentatività, e di natura *temporale*, con un sincronismo nella realizzazione delle interviste, avvenuta nell'arco di tre mesi, che ci ha consentito di circoscrivere un momento delimitato nella storia di Tor Lupara.

## 5. Le tipologie dell'appartenenza religiosa

Nella gestione del materiale ricavato nella fase d'intervista, abbiamo articolato le testimonianze offerte dagli immigrati intervistati per specifiche **tipologie**, superando una più immediata aggregazione per Paese di provenienza, che pure abbiamo utilizzato nell'elaborazione delle ipotesi, ma che in questo caso non ci sembra particolarmente interessante o feconda di suggestioni.

Le quattro *tipologie* da noi identificate sono:

- i *sufficientemente socializzati*,
- gli *« ambigui » che tentano la strada del ritorno*,
- gli *indifferenti*,
- i *convertiti*.

[9] *Ibidem*, p. 249.
[10] *Ibidem*, p. 255.

Possono essere immaginate lungo un ideale *continuum*, essendo state infatti ordinate in senso decrescente rispetto all'intensità di adesione all'Islam; le prime come forme di appartenenza positiva, le altre due come appartenenza negativa, o meglio, non appartenenza, all'Islam stesso.

Ovviamente, nessuna delle tipologie indicate si presenta nella sua veste idealtipica, molto spesso è stato difficile inserire alcune figure di immigrati in questa o in quella categoria, presentando caratteristiche *di confine*, ma la scelta è stata effettuata sulla base delle modalità prevalenti.

Passiamo ora a meglio chiarire le aggregazioni da noi realizzate, attraverso il riferimento contestuale alle interviste.

### *5.1. I sufficientemente socializzati*

Abbiamo inglobato in questa modalità di appartenenza all'Islam quegli immigrati che presentano un indiscutibile attaccamento alla religione di appartenenza, con un atteggiamento positivo e propositivo, e che sono capaci di comportamenti adeguati alla loro ammissione di appartenenza.

Dobbiamo però osservare che in questo caso il loro atteggiamento è condizionato dalla precaria condizione di immigrati e quindi da una certa superficiale compresenza di comportamenti *ambigui* o da una relativa negligenza nell'assolvimento dei loro obblighi religiosi. « L'ambiguità consiste nel ritenersi muisulmani ma nel non resistere al fascino di elementi della vita europea che si ritengono moderni » [11]: il concetto di *ambiguità* da noi assunto, serve allora a caratterizzare l'atteggiamento dell'immigrato che presenta una singolare compresenza di elementi idiosincratici, ossia, un senso diffuso di appartenenza all'Islam, tenacemente e contestualmente millantato, e un'accettazione di aspetti della vita europea che possono esser in contrasto con la loro appartenenza religiosa. L'immigrato continua idealmente a sentirsi musulmano, ma contemporaneamente mutua alcuni elementi dalla cultura occidentale, inibiti nel paese d'origine.

È comunque caratteristico di questa tipologia il fatto che tale relativa negligenza sia dettata da precisi e verificabili impedimenti strutturali, reali, che si presentano in emigrazione, mentre rigoroso era il loro rispetto per la religione in patria; costante è anche un sincero rammarico per non poter assolvere puntualmente ai loro obblighi religiosi.

Ci sembra interessante annotare che in questo caso è presente un'incisiva esperienza di fede che si caratterizza per i suoi connotati ecclesiali, in senso lato, o meglio, trattando di Islam, sociali, comunitari, che sembra aver giocato positivamente nella strutturazione di una duratura affiliazione religiosa.

[11] Belaid A., *Islam in emigrazione: continuità e cambiamento dell'identità religiosa*, in « Religioni e società », 12, 1991, p. 52.

### *5.2. Gli « ambigui » che tentano la strada del ritorno*

Piuttosto complessa la caratterizzazione di questa tipologia, la quale riunisce gli immigrati che presentavano un atteggiamento di relativa inadempienza ai loro obblighi religiosi già in Patria, atteggiamento che l'esperienza di emigrazione ha sostanzialmente confermato, e accentuato.

Anche in questo caso ritroviamo la modalità di appartenenza alla religione islamica che abbiamo definito con il concetto di *ambiguità*, ma l'espressione è utilizzata in un'accezione particolare, prendendo in prestito un termine introdotto con un significato diverso, caratterizzatne un atteggiamento che emerge unicamente in emigrazione, mentre in questo caso l'emigrazione conferma, legittima e accentua quanto già apparso in Patria, a volte anche precocemente, attraverso le suggestioni di un occidente che, attraverso la televisione e sporadici contatti, è già presente in patria.

Possiamo allora far rientrare questa tipologia nel caso della *ristrutturazione dell'identità religiosa* [12], di cui la conversione è un caso prototipico, includendo questa modalità di risposta alla propria crisi esistenziale nel tipo della *conversione provocata da un'esperienza drammatica*: « scosso in profondità da una situazione drammatica, l'uomo vede frantumarsi la propria immagine del mondo e, nel crollo dei valori che davano significato alla sua vita, gli accade di rifarsi interamente a Dio, come all'unico valore che resiste al cataclisma » [13].

Possiamo differenziare due modalità complementari, ma distinte, delle quali ci interessa in questo caso la prima: qualcosa di singolare avviene nell'esperienza esistenziale di questi immigrati, che, precedentemente socializzati a specifici contenuti di fede, ai quali sono legati da una personale esperienza, vivono una riscoperta dei valori religiosi di riferimento precedentemente trascurati, come unica possibilità di autoidentificazione e quindi di individuazione e distinzione, in una realtà complessa che non sempre riescono a spiegare e rielaborare, spesso in antitesi con la realtà socio-religiosa osservata in Italia, con la decisa volontà di prendere le distanze da questa.

### *5.3. Gli indifferenti*

Possiamo far rientare in questa tipologia quegli immigrati che non presentano particolare attaccamento al fatto religioso, soprattutto se formalizzato in una religione specifica e circoscritta, ma che soprattutto non hanno sviluppato comportamenti strumentali a caratterizzare la loro posizione nel senso di una specifica appartenenza. Nel nostro caso, possiamo dire che la manifestazione di questo particolare atteggiamento nei confronti della religione islamica sia dettato dalla mancanza di una socializzazione

[12] Berger P., Luckman T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1975.

[13] Vergote H., op. cit., p. 233.

religiosa capillare, di riferimenti precisi e duraturi, che ha condotto ad una caratteristica mancanza di interesse per il fatto religioso.

### *5.4. I convertiti*

L'immigrato che vive una situazione di profondo disagio esistenziale può sperimentare una riscoperta dei valori religiosi che lo aiuta ad elaborare e a dare senso alla sua condizione e a superare lo stato di disagio psicologico ad essa connesso. In questo caso ci troviamo nel campo della seconda modalità prevista per la *conversione provocata da un'esperienza drammatica*, relativa in questo caso alla conversione dell'immigrato che, superficialmente socializzato, sperimenta come momento risolutivo di uno stato di disagio la riscoperta di valori religiosi che attingono a quella realtà che più ha vicina a sé, alla quale cerca di appartenere ed assomigliare, potendo così identificare questo ricorso ai valori religiosi come puramente strumentale ad una necessità di integrazione sociale, che passa attraverso coordinate religiose. Nel nostro caso specifico, si tratta di soggetti che scelgono di aderire alla religione cristiana, maggioritaria nell'ambiente di accoglienza, in uno sforzo palese di inserirsi nella nuova realtà sociale.

## 6. Distribuzione degli intervistati nelle tipologie per nazionalità

Ci sembra importante a questo punto avanzare alcune osservazioni preliminari relative alla distribuzione per nazionalità degli intervistati nelle quattro tipologie da noi identificate: della prima fanno parte in maniera preponderante giovani immigrati albanesi, ben quattro, mentre una soltanto è la presenza tunisina. Non possiamo sottacere questo elemento, né possiamo esimerci da un necessario esame di questa imprevista particolarità. Innanzitutto, osservando il caso degli immigrati albanesi, dobbiamo notare in via preliminare che si tratta di soggetti che hanno lasciato l'Albania successivamente all'apertura delle Moschee, avvenuta nel 1990: è questo un momento che agisce da vero e proprio spartiacque nella storia del Paese, dividendolo nettamente in un *prima* e un *dopo*.

Ci troviamo di fronte ad un primo nodo tematico che nella fase di formulazione delle ipotesi era stato totalmente trascurato, ma che nell'indagine assume una rilevanza del tutto particolare. Emerge in tutta la sua incisività l'azione socializzante seguita all'apertura delle moschee, in contrasto con la politica apertamente antifideistica adottata dal passato regime politico, che nella figura del presidente Oxha vagheggiava la realizzazione di uno stato totalmente laico.

La tipologia degli « ambigui che tentano la strada del ritorno », comprende esclusivamente immigrati tunisini, ben quattro: è interessante che siano proprio gli intervistati tunisini a manifestare questo particolare atteggiamento nei confronti della religione islamica, prima parzialmente trascurata, soprattutto a livello precettistico, ma sempre e comunque positiva-

mente considerata, poi, per un particolare movimento interno di *conversio*, vista come l'unica possibilità per il futuro, soprattutto in antitesi con la situazione osservata in Italia, per un desiderio di distinzione.

Un solo intervistato afferisce alla tipologia degli indifferenti, Daschmir, albanese: è evidente la superficialità con la quale l'intervistato parla della sua appartenenza, o meglio, non appartenenza religiosa, e millanta una sua ipotetica conversione, del resto solo e puramente strumentale, sicuramente non sentita.

Per quanto riguarda « i convertiti », osserviamo che si tratta di due soggetti, entrambi albanesi, e, cosa più interessante, hanno lasciato l'Albania prima dell'apertura delle Moschee, non potendo partecipare con evidenti conseguenze, a quel processo di risveglio religioso che ha sconvolto il Paese. Entrambi, quindi, hanno alle spalle una blanda socializzazione religiosa, fortemente inibita dalla caratteristiche della realtà socio-politica nella quale hanno vissuto.

**Osservazioni conclusive**

Una prima inferenza che a questo punto può essere avanzata, è relativa ad una modalità di appartenenza all'Islam introdotta attraverso il concetto di *ambiguità*: nel corso della ricerca è stato possibile osservare che questa non si presenta come modalità a sé stante, ma si ritrova *dispersa* nelle varie forme di appartenenza all'Islam.

Non siamo riusciti ad identificare, in parte contrariamente alle ipotesi, una tipologia che comprendesse esclusivamente gli immigrati con atteggiamento ambiguo, le storie degli intervistati non si prestavano a quest'operazione, se non a rischio di una pericolosa forzatura.

Nella stessa categoria degli efficacemente socializzati ritroviamo elementi che richiamano la nostra caratterizzazione dell'ambiguità, mentre anche l'operazione di ristrutturazione dell'identità religiosa, nel senso di un ritorno ai riferimenti religiosi delle proprie origini, passa attraverso l'esperienza dell'ambiguità.

Ambiguità sì, allora, ma con i caratteri della dipersione e della non assiomatizzazione teorica.

In secondo luogo, dobbiamo notare che le interviste hanno confermato la nostra ipotesi di una forte compromissione tra elementi religiosi e politico-sociali nell'esperienza degli immigrati albanesi, per i quali il regime politico rappresenta una variabile importante e imprescindibile. La socializzazione alla fede è stata realmente inibita dal controllo sociale esercitato dalle forze di regime, come compromessa, con risultati tangibili, è stata la possibilità di un'esperienza comunitaria della fede, che tanta influenza ha sulla strutturazione di un'affiliazione e di un'identità religiosa stabili e durature.

Non va del resto dimenticato un elemento imprevisto, che abbiamo definito di fondamentale importanza, che caratterizza l'immigrazione albanese: la riapertura, all'inizio del decennio novanta, delle moschee, chiuse

per decenni. Questo avvenimento ha determinato un risveglio religioso dalle proporzioni importanti, catalizzando un intenso movimento per ricostruire il paese anche dal punto di vista religioso, e rappresnta un importante spartiacque tra un prima e un dopo antiteticamente separati: le storie degli immigrati ci danno bene l'idea delle differenze che intercorrono tra coloro che hanno vissuto in Albania dopo l'apertura delle moschee e coloro che hanno lasciato il paese prima di questo importante avvenimento.

Del resto, come abbiamo visto, gli unici due casi di conversione alla religione cristiana, non solo millantata, ma concretizzata attraverso specifici comportamenti ad essa strumentali, si registrano proprio attraverso l'esperienza di due giovani albanesi, emigrati alcuni anni prima del novanta, e quindi estranei al clima di risveglio religioso che altri hanno potuto, con evidenti risultti, sperimentare.

L'unico caso di indifferenza alla tematica religiosa si registra poi ugualmente proprio in un soggetto albanese, in corrispondenza di una mancata esperienza di fede a livello ecclesiale, accompagnata da una blanda socializzazione religiosa, che non è andata oltre il ristretto ambito familiare, senza mai trovare conferme e possibilità di diretta sperimentazione nel più ampio ambito sociale, comunitario.

Le testimonianze degli immigrati albanesi sono dunque polarizzate intorno alle due modalità estreme, con una netta maggioranza nella prima, ben quattro sono infatti gli *efficacemente socializzati*, e ben due i *convertiti* al cristianesimo, mentre una sola, ma unica, è bene ricordarlo, è la presenza nella tipologia degli *indifferenti*. È significativo questo loro netto carattere polare, che del resto conferma e ripercorre le precedenti inferenze relative ad una funzione di spartiacque esercitata dall'apertura delle moschee. Gli efficacemente socializzati sono proprio coloro che hanno sperimentato la loro fede a livello comunitario più vasto, gli altri, coloro che non hanno avuto questa possibilità.

È interessante a questo proposito il fatto che alla tipologia degli efficacemente socializzati afferiscano in maggioranza schiacciante immigrati albanesi, e che in particolare questi siano passati attraverso l'esperienza della fede condivisa da una comunità che finalmente può apertamente manifestare e celebrare le proprie convinzioni religiose.

L'importanza, nella strutturazione di un'identità religiosa stabile, resistente alla dissipazione, della dimensione sociale, *ecclesiale*, di una socializzazione ai contenuti religiosi che si estrinsechi a livello della comunità di fede, emerge in modo palese e incisivo, capace anche di colmare le lacune profonde lasciate da anni di assenza di riferimenti religiosi.

Più scontata, ma importante, è la significatività di un'esperienza familiare della fede, il primo ambito nel quale si viene socializzati alla religione, nel quale ci si innamora di essa e si scoprono modelli significativi, è proprio la famiglia, che nel caso degli intervistati è spesso *allargata* a comprendere membri che non fanno parte del più ristretto nucleo familiare, ma che spesso sembrano avere avuto un ruolo incisivo.

Sembra però che questa da sola non basti, e sono proprio gli immigrati albanesi a ricordarcelo, gli *efficacemente socializzati*, i quali ammettono

che la sola testimonianza dei genitori, senza la possibilità di attingere ad un livello sociale più vasto, nel quale la fede sia condivisibile in modo diffuso, non appaia convincente, non soddisfi. Ecco che allora l'apertura delle moschee, la frequentazione di una scuola coranica, tempestivamente approntata, la possibiltà di partecipare alla celebrazione della fede nei frequenti viaggi a casa, diventano tutte occasioni per mettere alla prova e confermare ad un livello diverso, qualitativamente più elevato, le proprie convinzioni.

Pieno di suggestioni è stato lo stesso approccio con le storie degli immigrati tunisini: innanzitutto, va osservato che non si è registrato, pur tra forti tentennamenti, nessun caso di conversione religiosa al cristianesimo, neppure solo ipotizzata, al contrario, si è spesso osservata una decisa presa di distanza da qualsiasi possibilità di abbandono della fede islamica, sempre presentata con enfasi come *via giusta*, che prima o poi si abbraccerà.

Infatti, gli immigrati tunisini sono totalmente concentrati nelle due modalità di appartenenza all'Islam positivamente caratterizzate, ma in prevalenza in quella media, dai caratteri più neutri, degli *ambigui che tentano la strada del ritorno*, con ben quattro presenze, ed una sola nella tipologia degli *efficacemente socializzati*.

Nel caso degli *ambigui*, va osservato come proprio l'esperienza di emigrazione, che sembra confermare certe inferenze, e spesso legittima comportamenti interdetti dalla religione islamica, risvegli nell'immigrato il desiderio di ritornare ad una completa e capillare osservanza, in antitesi con la situazione osservata in Italia, per un desiderio di distinzione e di individuazione che supera qualsiasi possibilità di assimilazione. Perfettamente antitetica è allora questa modalità di ristrutturazione dell'identità religiosa rispetto a quella precedentemente identificata, almeno nelle intenzioni, più o meno consapevoli, degli intervistati, che in un caso mirano all'integrazione per assimilazione di caratteristiche comuni, nell'altro, ad una decisa presa di distanza.

Un solo Tunisino è presente nella categoria degli efficacemente socializzati, l'*unico* che abbia messo in atto comportamenti totalmente e puntualmente coerenti alla sua appartenenza religiosa anche in emigrazione, come la frequentaziuone di una moschea, la preghiera quotidiana, l'acquisto sistematico di carne *halat*.

Non possiamo però dimenticare il significato profondo della concentrazione degli immigrati tunisini in queste due categorie, che conferma l'ipotesi di una particolare situazione socio-religiosa di una Tunisia che vive nel cuore dell'Islam, lo respira, secondo la definizione di *religione diffusa* di Cipriani, che parla di una « forte resistenza alla dissipazione », per il suo profondo radicamento nella cultura e nel sociale, veicolato da un riuscito processo di socializzazione [14].

[14] Cipriani R., *Processo di socializzazione e religione diffusa*, in « Pedagogia e vita », 4, 1992, p. 69.

È naturale che un'ambiente intriso di riferimenti religiosi, che il bambino assimila sin da piccolo, prima in famiglia, poi a scuola e nel più vasto ambiente sociale di riferimento, partorisca soggetti che in un modo o nell'altro tornano all'Islam, che non prevedono un loro allontanamento come costante, ma lo circoscrivono ad un momento molto particolare della loro vita, di durata limitata. Anche l'ambiguità è una specifica forma di appartenenza all'Islam, che prevede come costante, nella nostra categorizzazione, la possibilità di un ritorno.

Nessuna delle conclusioni avanzate presenta particolari velleità di assiomatizzazione teorica, ma ostenta i caratteri della *provvisorietà* e della *contestualità geo-temporale*, legati alle peculiari caratteristiche del lavoro, necessitante di ulteriori approfondimenti, che aspira ad essere una *provocazione*, che ad altri, in luoghi e momenti diversi, spetta raccogliere, magari con ricerche analoghe, ma complementari.

Non possimao a questo punto non accennare alla grande carica di umanità degli intervistati, e di alcuni di loro in modo del tutto particolare: la relazione d'intervista, soprattutto quando, come nel caso del racconto autobiografico, attinge a contenuti privati e profondi, rappresenta una forma di interazione personale particolarissima, ma in questo caso è sfociata in vere e proprie relazioni amicali, al di là delle intezioni della ricercatrice stessa, che tanto ha ricevuto sul piano umano.

Dopo un'intervista, non si può guardare la stessa persona con gli occhi di prima, qualcosa di profondo e altrimenti inaccessibile si disvela sotto gli occhi attoniti e rapiti di chi ascolta confessioni, sfoghi, racconti privati, né l'uno né l'altro sono più gli stessi, qualcosa è irreparabilmente cambiato.

Loro, *gli immigrati* per me sono diventati facce e storie concrete, che sembrano incontrarsi ad ogni passo nelle facce e nelle storie che si intrecciano, un dedalo inestricabile di situazioni e problematiche, nella quotidianità, nessuno di loro può più essere un numero in una statistica, una persona senza volto.

Simmel ha detto che « la distanza nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto lontano è vicino » [15], alludendo alla particolare condizione di chi è spazialmente vicino, eppure avvertito così profondamente lontano. Noi, in questo caso, parafrasando Simmel, possiamo dire che mai, nell'essere straniero, *il soggetto vicino è stato tanto vicino...*

ANGIOLANNA CAPO

[15] SIMMEL G., *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano, 1989, p. 580.

# INTERVENTI

## Ancora la televisione

La constatazione del potere altamente politico della televisione accomuna due libriccini, entrambi usciti nel 1996: *Cattiva maestra televisione*, con contributi di Karl R. Popper, Karlo Wojtyla, John Condry e Charles S. Clark e *Sur la télévision* che raccoglie due teleconferenze di Pierre Bourdieu. La loro preoccupazione concerne il fatto che la televisione esercita il suo potere sugli spettatori in modo subdolo, senza che essi si rendano conto della portata dell'influenza. Mentre il primo volume riporta e medita gli esiti di ricerche empiriche sugli effetti della televisione sui bambini, i saggi di Bourdieu partono dal rapporto problematico fra televisione e intellettuali. In ciò che segue vorremmo svolgere alcune considerazioni sui saggi di Bourdieu, Condry e Popper.

Cominciamo con Bourdieu. Visto che la televisione non permette di esprimersi su un tema in profondità e determina sia le tematiche accettabili sia i modi di trattarle, Bourdieu ritiene che per un intellettuale abbia dell'insensato apparire in televisione e nello stesso tempo voler adempiere al suo ruolo di scienziato. Infatti, la maggior parte degli intellettuali non risponde a un invito della televisione per compiere un servizio di divulgazione ma piuttosto per sfruttare il mezzo televisivo per fini personali di pubblicità.

In tutto questo i giornalisti e, in genere, i conduttori di programmi giocano un ruolo importante (p. es., nel modo di porre domande, nell'interrompere i discorsi, nella capacità o volontà di adattarsi alle personalità diverse dei loro interlocutori). Ma sarebbe errato considerarli come « grandi manipolatori », perché anch'essi fanno *soltanto parte* del sistema, che Bourdieu chiama il « campo giornalistico ». Ma che cosa è il « campo giornalistico » o in generale un « campo »? Lo spiega Bourdieu a p. 46: « Un campo è uno spazio sociale strutturato, un campo di forze — ci sono dei dominanti e dei dominati, ci sono rapporti costanti, durevoli di diseguaglianza che si esercitano all'interno di tale spazio — che è anche un campo di conflitti per trasformare o conservare questo campo di forze »[1]. Per non perdere i finanziamenti degli sponsors e della pubblicità, tutte le trasmissioni devono adeguarsi al « gusto popolare »; quest'ultimo poi, piut-

[1] La traduzione dei passi citati dal saggio di Bourdieu è di chi scrive.

KARL R. POPPER, JOHN CONDRY et al., *Cattiva maestra televisione*, Donzelli, Roma 1996.
PIERRE BOURDIEU, *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Liber, Paris 1996.

tosto che descrivere un dato reale pare essere un concetto nebuloso e fittizio. Commenta Bourdieu in proposito a p. 29: « In breve, ci sono degli oggetti che vengono imposti ai telespettatori perché si impongono ai produttori; e si impongono ai produttori perché vengono imposti per motivi di concorrenza con altri produttori ». In questo meccanismo si innestano alla perfezione le cifre dell'Auditel: lungi dall'offrire indicazioni precise sul gusto degli spettatori l'Auditel provvede a una giustificazione della politica di palinsesto. Sia Bourdieu, sia Popper denunciano questa unità di misura come falsamente democratica, in quanto il pubblico può soltanto scegliere solo fra le produzioni offerte e non fra altre possibilmente migliori. Su ciò Bourdieu spiega a p. 78: « La televisione dominata dall'Auditel contribuisce a far pesare sul consumatore, che si presuppone libero e illuminato, le costrizioni del mercato che nulla posseggono dell'espressione democratica di un'opinione illuminata, razionale, come pure di una ragione pubblica, come invece vogliono farci credere i demagoghi cinici ».

Seguendo la logica dell'Auditel i programmi televisivi subiscono un processo di uniformazione. Da un lato si nota un allinearsi di qualsiasi tipo di trasmissione a delle precise regole di strutturazione (che fanno presa indipendentemente dal contenuto del programma). Dall'altro lato si verifica un'omologazione dei contenuti all'interno di un certo tipo di trasmissione (che si manifesta indipendentemente dall'ideologia politica della rete). Esempio calzante di quest'ultimo fenomeno sono i telegiornali: la concorrenza con le altre reti e il dominio dell'Auditel (con la ricerca esasperante del sensazionale) fanno sì che i tratti differenziatori dei vari telegiornali vengono smussati a vantaggio di una uniformazione ai tg concorrenti. Per non finire totalmente fuori dal coro, ciascuna redazione telegiornalistica si tiene informata sulle notizie in possesso delle altre redazioni; sicché, alla fine esse si copiano a vicenda. Ha dell'assurdo come certe sottili sfumature nel racconto giornalistico della notizia — ché altro l'avvenuta omologazione non permette — vengano gonfiate al fine di fungere da differenziazione.

Il potere politico del telegiornale risulta chiaro, come ritiene Bourdieu, innanzitutto mettendo a confronto ciò che ciascun telegiornale « omette » rispetto agli altri, colmando poi il vuoto con notizie futili. Si legge a p. 59: « I fatti di cronaca, come dicevo, hanno come effetto di creare il vuoto politico, di spoliticizzare e di ridurre la vita del mondo ad aneddoto e a pettegolezzo (sia sul piano nazionale o planetario, con la vita delle star o delle famiglie regali), fissando e trattenendo l'attenzione sugli avvenimenti privi di conseguenze politiche, che vengono drammatizzati per « trarne la morale » o per trasformarli in « problemi della società » [...] ». Il telegiornale rivela un altro fatto, che a prima vista può sembrare paradossale: la dominanza della parola sull'immagine. Senz'altro, il medium audiovisivo drammatizza gli eventi attraverso le immagini. Ma, senza parole o leggenda, queste rimangono insignificanti o addirittura fungibili. Piuttosto che commentare qualcosa che sia già visibile, la parola evoca dei significati non visibili. Scrive Bourdieu a p. 19: « Nominare, si sa, è far vedere, è creare, portare all'esistenza. E le parole possono creare delle devastazioni:

islam, islamico, islamista — il foulard è islamico o islamista? E se si trattasse semplicemente di un piccolo scialle, e *null'altro*? ».

Però il potere deformante della televisione non finisce qui. Lungi dall'essere soltanto uno fra i vari media, nel lasso di una ventina di anni la televisione ha trasformato la sua posizione (rispetto agli altri media) da quella di « medium dominato » a quella di « medium dominante ». Le leggi dell'Auditel non si limitano a determinare forma e contenuti dei prodotti televisivi, ma stanno invadendo altri campi. La stampa ne subisce le maggiori ripercussioni. Giornali spariscono del tutto o lottano per la sopravvivenza adattandosi agli standard televisivi. Commenta Bourdieu a p. 50: « Quanto più un giornale estende la sua diffusione, tanto più esso si dirige verso le tematiche qualsiasi [*les sujets omnibus*] che non sollevano problemi. Si costruisce l'oggetto conformemente alle categorie della percezione del recettore ».

Desta molto preoccupazione l'invasione della logica del « campo giornalistico » negli ambiti scientifici o artistici. Un tempo il campo si differenziava dagli altri a causa della sua eteronomia, ossia a causa della sua dipendenza molto diretta da forze esterne. Annota Bourdieu a p. 61: « Ma inoltre, non si trova entro il campo giornalistico l'equivalente di ciò che si osserva nell'universo scientifico, p. es., quel tipo di giustizia immanente che fa sì che colui che trasgredisce certi divieti si bruci o, al contrario, che colui che si adegua alle regole del gioco si attiri la stima dei suoi pari (manifestata p. es. sotto forme di riferimenti, di citazioni) ». Il malcostume dei *talk shows* di chiedere a chiunque giudizi su chiunque o qualunque cosa si sta diffondendo fra i comportamenti accettati anche entro il campo scientifico. Ciò comporta, come scrive Bourdieu a p. 66, che se ne « potrebbe anche trovare l'equivalente proprio nell'universo scientifico dove, [...] capita che la logica della demagogia — quella dell'Auditel — si sostituisca alla logica della critica all'interno ».

E come se non bastasse doversi sentir dire dai conduttori quale scienziato o artista vada considerato meritevole, si esprimono giudizi di questo genere stilando classifiche d'ogni sorta come per dei « bestseller ». « Perché — si chiede Bourdieu a p. 67 — ciò ottiene un tale successo? Perché questi sono degli strumenti che permettono di agire sulla borsa dei valori intellettuali e di cui gli intellettuali, per così dire, gli azionisti (spesso dei portatori piccoli ma potenti nell'ambito del giornalismo o dell'editoria...) si servono per tentare di far salire il corso delle loro azioni ». Se la caratteristica della smerciabilità diventa criterio decisivo per valutare un « prodotto culturale » tante espressioni non troveranno più il *background* o i soldi necessari per emergere. Ciò non comporta soltanto un declino della multiformità delle manifestazioni culturali ma mette a repentaglio le fonti del progresso della cultura stessa.

*Ladra di tempo, serva infedele*, il titolo del saggio di John Condry, sintetizza l'avviso dell'autore sul rapporto televisione/bambini: invece di servire a loro come strumento attendibile per conoscere il mondo, essa ruba tempo e energia ad occupazioni indispensabili per una socializzazione dif-

ferenziata. Scrive Condry a p. 61: « Indipendentemente da ciò che vedono, i bambini che guardano molto la televisione tendono a leggere di meno, a giocare di meno e ad esser obesi ». La particolare vulnerabilità del bambino in confronto alla televisione consiste da un lato nel suo bisogno di imparare attraverso l'osservazione quotidiana. Egli fa questo distillando dai programmi televisivi i mosaici per la costruzione cognitiva e morale del suo mondo. Dall'altro lato, deriva dalla capacità ridotta — o persino non esistente nel bambino piccolo — di discernere i fatti dalla finzione. Anche se per il bambino l'aspetto dell'intrattenimento è un motivo importante perch'egli decida di seguire i programmi televisivi, non si può certo dire che egli sia in grado di « godersi » semplicemente le immagini di un cartone animato o gli avvenimenti di uno sceneggiato differenziando i dati reali da quelli della *fiction*: i contenuti offertigli fungono sempre anche da rappresentante della realtà. Pertanto, non fa meraviglia che l'adozione del mondo televisivo come mondo reale da parte del bambino determini effetti negativi più frequentemente in quei bambini che non affiancano alla televisione altre attività.

Ma in che cosa consiste quel mondo televisivo? Innanzi tutto è un universo popolato da personaggi stereotipati, il cui comportamento si spiega con la mera appartenenza a un certo gruppo sociale, come, p. es., l'essere donna o l'esser uomo, l'essere giovane o anziano, l'essere poliziotto, medico, ecc. Questo appiattimento della realtà — che viene favorito dal fatto che il tempo delle trasmissioni è limitato e ci sono sempre orari da rispettare — si manifesta anche come mancanza della rappresentazione televisiva di situazioni complesse, cioè situazioni che non possano essere risolte entro la fine della stessa puntata. Sotto questo rispetto, scuola e televisione sembrano aver creato una stretta collaborazione in quanto anche la scuola, con il suo susseguirsi di materie svariate nel lasso di una mattinata, scoraggia l'approfondimento e il soddisfacimento di curiosità non superficiali. Le figure che fungono da modelli in questo mondo televisivo sono personaggi benestanti e belli, mentre la miseria e la deprivazione sociale non appaiono che in contesti di derisione. La vita lavorativa rimane tagliata fuori; cosa che desta ancora più meraviglia, se si considera l'alto valore positivo che viene d'altro canto attibuito alla ricchezza. Per quanto riguarda i valori morali presentati nelle sceneggiature televisive, Condry ritiene che a una morale superindividuale i programmi sostituiscano una « morale » di convenienza, che relativizza i concetti di bene e di male secondo che una azione venga compiuta dal « buono » o dal « cattivo » di turno. Spiega Condry a p. 74: « La correttezza o la scorrettezza del comportamento morale, così come è presentato dalla televisione, dipende dal fatto che l'azione sia compiuta da un personaggio simpatico e ammirato oppure da uno anticpatico e che ispira sfiducia. Molti comportamenti che normalmente sarebbero giudicati « immorali » — il ricatto, l'omicidio, la rapina ecc. — sono accettabili se adottati da qualcuno che gode del favore del pubblico ».

Condry non spera in un cambiamento della qualità dei programmi televisivi. Secondo lui spetta ai genitori e alla scuola munire i bambini di

antidoto per non lasciarli sopraffare dalle storture del mondo televisivo. A questo scopo i genitori dovrebbero dialogare di più con i figli sulle trasmissioni ed offrire loro anche alternative al consumo passivo della televisione. La scuola, da parte sua, potrebbe offrire gli strumenti per analizzare il contenuto dei messaggi pubblicitari o dei programmi preferiti dai ragazzi ed educarli ad un uso più consapevole del medium televisivo.

Sulla stessa linea argomentativa anche Karl R. Popper considera il rapporto fra bambino e televisione particolarmente sensibile. Commenta Popper a p. 39: « Nel rapporto tra bambini e televisione noi ci troviamo di fronte a un problema evolutivo: i bambini vengono a questo mondo strutturati per un compito, quello di adattarsi al loro ambiente. [...] Essi sono perciò dipendenti, in misura considerevole, nella loro evoluzione mentale dal loro ambiente [...] ». Anche se tutto ciò è ben noto dai tempi della psicologia evolutiva sembra che tali fenomeni rimangano estranei alla discussione sul problema della televisione.

Come Bourdieu, Popper individua la causa dell'eccedenza di programmi scadenti nelle strategie commerciali e nella concorrenza spietata delle stazioni emittenti. Mancano, inoltre, professionisti capaci di realizzare programmi interessanti e di valore. Intanto è più facile produrre trasmissioni di scarsa qualità. Per vendere poi con maggiore profitto questi prodotti al pubblico, le trasmissioni vengono insaporite con ingredienti « copri tutto »: scene di violenza e di sesso condite di sensazionalismo. Ed è qui, secondo Popper, che si innesta il meccanismo di un ulteriore scadimento. Scrive Popper a p. 37: « Il fatto è che più si impiega questo genere di spezie più si educa la gente a richiederne. E dal momento che questo tipo di intervento è il più facile a capirsi da parte dei produttori e quello che produce una più facile reazione da parte dell'audience, si determina una situazione per cui si smette di pensare a interventi più difficili ».

Da questa situazione Popper deduce una responsabilità educativa. Non sembra tanto adatto ai nostri tempi e alla nostra concezione di libertà individuale propatare la necessità di una educazione culturale. Invece ci si deve rendere conto, come annota Popper a p. 42, « [...] che l'educazione è necessaria in ogni società civilizzata, che i cittadini di una società civilizzata, le persone cioè che si comportano civilmente, non sono il risultato del caso, ma sono il risultato di un processo educativo ». Visto che la televisione, volente o nolente, dispone di un immenso potere formativo, è doveroso per i produttori dei programmi televisivi prenderne atto e cercare di ridurre il più possibile l'effetto deformante. A questo scopo Popper propone un insieme di istituzioni di autocontrollo capaci di garantire che chiunque lavori nell'ambito televisivo segua una certa etica professionale. Si legge a p. 41: « Io propongo che una organizzazione simile [a quella dei medici] sia creata dallo Stato per tutti coloro che sono coinvolti nella produzione di televisione. Chiunque sia collegato alla produzione televisiva deve avere una patente, una licenza, un brevetto, che gli possa essere ritirato a vita qualora agisca in contrasto con certi principi. [...] Perciò tutti, in un sistema televisivo che operasse scondo la mia proposta, si sentirebbero sotto

la costante supervisione di questo organismo e dovrebbero sentirsi costantemente nelle condizioni di chi, se commette un errore, sempre in base alle regole fissate dall'organizzazione, può perdere la licenza ».

La situazione dipinta dai saggi non è tanto rassicurante: Popper e Condry considerano la televisione di oggi un grande pericolo per lo sviluppo mentale e morale dei bambini, mentre Bourdieu illustra come le logiche commerciali sviluppatesi con la televisione degli ultimi decenni stiano investendo tutte le forme della produzione culturale. Entrambi insistono sulla necessità di ridimensionare questo potere (sia per il bene della maturità e civiltà sociale, sia per la sopravvivenza e la vivacità delle espressioni culturali). Popper non ha timore nel proporre dei provvedimenti che per il loro contenuto restrittivo possano sembrare poco democratici. Bourdieu, invece, non sembra tanto favorevole a una televisione a fini pedagogici perché si opporrebbe a un uso veramente democratico dei mass media. Per ridurre il rischio di una cultura dominata dall'Auditel, Bourdieu punta sulla consapevolezza delle singole persone. In proposito scrive a p. 63: « Per esempio, elevando la coscienza dei meccanismi egli [il sociologo] può contribuire a dare un poco di libertà alla gente che viene manipolata da questi meccanismi, siano essi giornalisti o telespettatori. [...] In realtà, all'interno del giornalismo si possono immaginare delle alleanze al di là dei giornali che permetterebbero di neutralizzare certi effetti che nascono dalla concorrenza ». D'altro canto Bourdieu ammette più avanti, a p. 64, « che la morale non è efficace tranne nel caso in cui si appoggi a delle strutture, a dei meccanismi che fanno sì che la gente abbia un interesse alla morale. E affinché qualcosa come una inquietudine morale appaia, è necessario che essa trovi dei supporti e dei sostegni, ossia delle ricompense, dentro questa struttura ».

Ci pare che queste considerazioni di Bourdieu non siano tanto lontane dalle riflessioni di Popper. Senz'altro, la proposta di Popper di instaurare una patente per la televisione lascia un po' perplessi per via del suo pragmatismo apparentemente semplificativo. Dubitiamo che la funzione della televisione possa esaurirsi nella trasmissione di programmi esclusivamente ad alto livello culturale. In realtà la funzione del mezzo televisivo è più variegata e sfaccettata di quanto non appaia nella lettura di Popper. Per parte sua, Bourdieu non formula proposte concrete, ma lascia intendere che le buone intenzioni di un singolo che operi all'interno del « campo giornalistico » non siano in grado di determinare cambiamenti strutturali di un certo rilievo. Soltanto se si riuscisse ad ancorare alle strutture stesse un certo numero di sollecitazioni per un'etica professionale, soltanto allora ci sarebbe modo per controbilanciare quei meccanismi commerciali che attualmente dominano la televisione. Intanto, riteniamo che tanto Bourdieu quanto Popper con i loro saggi abbiano pienamente adempiuto al compito di un intellettuale, che è quello di illuminare il cittadino-lettore-spettatore sul funzionamento delle regole che governano la produzione culturale. Televisiva e non.

ROSWITA BERTELSONS

## Il concetto di cultura come contenuto educativo

### La cultura tra modernità e postmodernità

Dal punto di vista della teoria sociologica, la nascita della *modernizzazione* viene individuata con l'insieme dei processi economici, sociali e culturali che hanno trasformato le società europee occidentali e nordamericane tra il XVIII e il XIX secolo, determinando le basi per lo sviluppo del moderno capitalismo industriale. La successiva esportazione del modello di sviluppo che si ebbe con l'espansionismo militare e culturale occidentale, determinò nell'arco degli anni una crescente assimilazione culturale e sociale (e prima di tutto economica) che vide nel processo di modernizzazione la base per l'instaurazione dei rapporti di dipendenza tra i paesi meno avanzati e gli altri.

In termini generali la *modernità* si può inscrivere in un processo tutt'ora in corso, sebbene gli sviluppi delle forme culturali e sociali che essa produce (e ha prodotto in passato) escano sempre più fuori dagli schemi classificatori e definitori che l'hanno contraddistinta, cedendo il passo ad un mutamento sempre più veloce.

Da un punto di vista culturale, non solo le contraddizioni emergono in forme sempre maggiori, ma esse sembrano avere un carattere adattivo di notevoli dimensioni, tanto che, accanto a forme evidenti di acculturazione convivono i rifiuti dell'acculturazione stessa e casi di riconquista del linguaggio, oltreché il recupero di identità etniche apparentemente perdute. Il flusso migratorio che attualmente investe i paesi europei ed extra-europei sottolinea il disagio strutturale dei paesi in via di sviluppo, ed apre la strada a nuove problematiche sociali e nuove contaminazioni culturali. Parallelemente fioriscono gli scambi interculturali, si spostano gli assi di riferimento verso culture non occidentali (*displacement*) e verso sub-culture interne che modificano e/o denunciano l'ordine culturale esistente. Si affaccia il concetto di *postmodernità* (termine in uso fin dagli inizi del secolo) e il processo di *postmodernizzazione* e, come afferma Fatherstone [1], si può dire che « parlare di postmodernità vuol dire suggerire uno spostamento o una rottura epocale rispetto alla modernità: ciò comporta l'emergenza di una nuova totalità sociale con suoi propri distinti principi d'organizzazione ».

[1] M. FEATHERSTONE, *Cultura del consumo e postmodernismo*, Roma, Seam, 1994, pag. 25.

In tal modo, il postmodernismo (in movimento verso uno spazio definitorio e di autoidentificazione) con un'ottica non assolutamente delimitativa si può offrire alla ricerca antropologica e sociale come una nuova modalità di analisi con la quale « tracciare l'attuale mappa dell'universo culturale »[2]. Esso implica una serie di spostamenti delle osservazioni socioculturali (sviluppo dell'attività artistica del corpo, frammentazione del tempo, estetizzazione della vita quotidiana ecc.), inscrivibili all'interno della cosiddetta « cultura del consumo »; mentre ad un livello globale « *l'altro* (corsivo nostro) risponde e contesta le rivendicazioni di ciò che un tempo si supponeva che fossero i centri culturali universali del mondo e che ora vengono meramente considerati sempre più come centri di un limitato progetto della modernità occidentale »[3]. Lo stesso concetto di cultura perde il suo carattere unitario assumendo sempre più nuove colorazioni, determinando l'abbandono di categorie e modelli di riferimento che hanno caratterizzato l'antropologia classica. Si affacciano nuovi parametri che sembrano accettare la velocità del mutamento senza rimanere ancorati al passato. Nell'universo del dibattito disciplinare in cui si afferma *l'antropologia come critica culturale*[4] si delineano nuove modalità di analisi e di ricerca con l'affermazione di parole-chiave quali: *polifonia, sincretismo* e *dialogicità*[5].

Nello stesso tempo, l'orientamento generale che procede in direzione del « decentramento » culturale per realizzarsi necessita e ribadisce l'autoanalisi culturale, come due poli che per realizzarsi devono necessariamente coincidere. Forse si affaccia l'idea che per capire e « studiare » gli « altri », bisogna prima capire e studiare se stessi.

Vediamo come in quest'ottica si inserisce, a nostro avviso, il discorso educativo.

*Educazione e cultura*

Penetrando gradualmente nel discorso educativo, ci sembra che le caratteristiche ed i mutamenti delle dinamiche culturali possano essere individuate nel rapporto tra la cultura e l'educazione, intese come « teatro sociale ». Esse si definiscono come parti di un unico *processo circolare*, in cui la cultura agisce come agente modificatore sull'educazione e ne è allo stesso tempo modificata e viceversa. Proprio la circolarità e l'interdipendenza di questi processi ci permette di constatare come l'educazione rappresenti un momento estremamente delicato per la tramissione del contenuto culturale specifico di una determinata società, per mezzo di diversi fattori concomitanti: la famiglia, il gruppo dei pari, la scuola ed i mezzi di comunicazione di massa. Questi, come è ben conosciuto, assumono un'enorme rile-

[2] ibidem, pag.59.
[3] ibidem, pag.197.
[4] Marcus-Fischer, Milano, Anabasi, 1994.
[5] M. Canevacci, *Per un'antropologia sincretica, dialogica e polifonica*, I Giorni Cantati 10-17, 1992.

vanza nell'individuo per il consolidamento di atteggiamenti, opinioni e sistemi di valori, caratterizzando il processo di inculturazioe nella sua inevitabile natura politica e sociale.

Il nostro osservatorio risiede nel campo autonomo di ricerca individuabile attualmente nell'antropologia educativa, che trova il suo riconoscimento ufficiale nel 1954 con il convegno promosso da G. Spindler. Inizialmente indirizzata verso i processi di diffusione e acculturazione (all'inizio del secolo) oggi essa si orienta maggiormente verso lo studio della trasmissione della cultura così come avviene nel rapporto inter-generazionale, richiamando l'attenzione della ricerca anche negli ambiti delle istituzioni scolastiche. In questo senso, la dimensione antropologica (grazie ai contributi disciplinari passati e presenti), applicata alle scienze dell'educazione è ciò che consente, oggi, di poter osservare ed intaccare con un maggior criticismo i modelli educativi della nostra società, aprendoli ad un confronto e ad una crescente complessità e variabilità[6]. E aderiamo completamente alla lucida analisi della C. Galli nel ribadire la necessità di una *antropologia dell'apprendimento*[7] che porti alla luce le modalità di acquisizione dei messaggi culturali e che allontani il ricercatore dall'equiparare insegnamento e apprendimento coime un processo unificato. Attenzione al contesto, notazione di ciò che viene appreso, studio del flusso comunicativo, sono tutti aspetti indispensabili per una prospettiva antropologico-educativa che, nell'ottica dell'auto-analisi culturale, rilevi cosa realmente avviene in una fase così importante del processo educativo.

L'attenzione alle modalità di apprendimento ci spinge verso l'osservazione di altre due dimensioni educative a quest'ultima strettamente correlate: *contenuti* educativi e *modalità di insegnamento*. Esse costituiscono tre dimensioni interdipendenti, ma nettamente distinte. La qualità e la conformazione di questo legame si può avvicinare all'immagine di un punto, da cui partono diverse e numerose strade che portano ognuna in un luogo diverso. Se identifichiamo il punto con il contenuto educativo, le strade con le modalità di insegnamento e i luoghi con le modalità di apprendimento si determina il fatto che presenti uno o più contenuti, la loro « trasmissione » dipende, in linea di massima e senza cadere in eccessivi riduzionismi, dal tipo di rapporto che si instaura con l'altro, ovvero dal tipo di metodologia che si decide di applicare. Si delinea quindi l'idea che l'apprendimento come processo finale costituisca una variabile dipendente con caratteristiche qualitative e quantitative tutte da misurare[8]. E non è sba-

[6] Per una interessante trattazione sull'antropologia educativa in generale e sul particolare argomento dei contributi antropologici nello studio dei processi educativi: M. Callari Galli, *Antropologia culturale e processi educativi*, Firenze, Nuova Italia, 1993, (pag. 41/42); C. Camilleri, *Cultural Anthropology and Education*, Parigi, Unesco, 1986.

[7] M. Callari Galli, *Antropologia delle società complesse*, (a cura di T. Tentori), 1990, Armando, pag. 122.

[8] In *Educazione multiculturale in una società globale* (Roma, Armando, 1993), J. Lynch fornisce una interessante mappa curriculare globale, incentrata sui diritti umani. Nelle definizioni generali illustra le differenti risposte di apprendimento in correlazione all'approccio di insegnamento e alle caratteristiche del contenuto educativo.

gliato ipotizzare che il rapporto triadico tra queste dimensioni risulti oggi incongruente e sfalsato, alimentato dalle disfrequenze presenti sia nelle programmazioni curriculari scolastiche, che nelle metodologie d'insegnamento, ripercuotendosi nei conseguenti processi di apprendimento degli allievi.

Deviando per un attimo dal discorso, e per avere solamente un'idea del panorama educativo italiano (relativo alle istituzioni formali), in ogni momento ci si può confrontare con l'alto tasso di dispersione scolastica e i bassi indici di scolarità [9].

E al di là della crisi politica ed economica, i mali affondano le loro radici in forti cristallizzazioni culturali in cui la scuola *è così*, mentre le politiche scolastiche cercano di stare al passo con i tempi (europei) con strategie che vorrebbero, ad esempio, interventi per il « problema » della multiculturalità, senza avere mai trattato quello a monte della *cultura* (come definizione, valenza e tipologia), con il risultato di un divario sempre più crescente tra istituzioni e società.

In quest'ottica, consapevoli delle disfunzioni interne degli organismi educativi, ci sembra che l'antropologia e l'educazione potrebbero (e anzi dovrebbero) lavorare concretamente in sinergia. Per questo, un tipo di analisi antropologica orientata a ri-analizzare i processi e i meccanismi di assorbimento dei valori culturali potrebbe iniziare a soddisfare un urgente bisogno di analisi mirata — come prima accennato — alla comprensione della nostra realtà. Mentre, da un punto di vista della « prassi » educativa la necessità si respira laddove i contenuti educativi risultano lontani dagli interessi degli educandi e quindi vivono in un tempo e una dimensione astratta rispetto alle problematiche quotidiane [10] e laddove le metodologie di insegnamento perseguono un tipo di relazione non-dialogica e non interattiva [11].

[9] In Italia, partendo dal censimento del 1981 gli analfabeti risultano un numero maggiore rispetto ai laureati, rispettivamente il 3,9% e il 2,8%; il 54,4% è privo di titolo di studio, mentre il 23,8% è in possesso del diploma di scuola media. Per quanto riguarda il tasso di abbandono della scuola pubblica, nel 1986/'87, per la scuola media è del 8,1% mentre per la scuola secondaria è del 24,7%. Anche le ripetenze si dimostrano molto frequenti, soprattutto nel meridione, dove i problemi dell'analfabetismo funzionale sono estremamente concatenati alla realtà culturale e sociale. Tuttavia, un dato complessivo più recente (Censis) conferma un miglioramento rispetto agli anni precedenti: il tasso di scolarità degli alunni che effettuano il passaggio dalla media inferiore alla media superiore nel 1993/'94 è del 72,3%, rispetto al 65% del 1989/'90. In un rapporto (Censis sui dati OCSE, 1991), che effettua un'analisi comparata dei tassi di scolarità (per la fascia d'età compresa trai 14 e i 18 anni) di vari paesi industrializzati (Giappone Usa, Canada, Francia, Germania e Gran Bretagna) l'Italia risulta all'ultimo posto con il 56,6%.

[10] Inoltre, si parla di contenuti che tendono generalmente a privilegiare lo sviluppo del pensiero logico, razionale e lineare a scapito di quello creativo, intuitivo, « laterale » o « divergente », secondo la definizione dello psicologo Edward de Bono, la cui crescita si dimostra indispensabile per una equilibrata crescita individuale e per la giusta funzionalità dei due emisferi cerebrali.

[11] Non si vuole qui ridurre la portata delle tipologie possibili di « contenuti » e « metodologie ». Per esplorare alcune possibilità espansive di queste due componenti della trasmissione culturale si può accennare, oltre al già citato Lynch, ai proficui interventi nel campo dell'Educazione alla Pace, alla Mondialità e allo Sviluppo relativi sia ai *contenuti educativi*,

Così, nelle scuole, contenuti e metodologie si alternano nel « gioco educativo » facilitando il rifiuto della scolarizzazione e dell'apprendimento stesso, mentre la diversità etnica diviene il mezzo che porta alla luce cristallizzate forme di pregiudizio e intolleranza razziale non facilmente arginabili; cultura ed educazione si incontrano a campo aperto, mentre fioriscono nuove strategie operative [12].

## La prima indagine sulla realtà: lo studio del concetto di cultura

Il concetto di cultura come contenuto programmatico educativo rappresenta, a nostro parere, un ottimo strumento per avviare la comprensione di alcuni aspetti significativi della realtà culturale e sociale nella quale si è abitualmente immersi.

Una delle prime sperimentazioni dell'uso del concetto di cultura nel campo educativo risale al 1962, all'interno della campagna di alfabetizzazione-coscientizzazione per adulti realizzata dal pedagogo brasiliano P. Freire. In altri ambiti abbiamo potuto studiare, approfondire e ri-attualizzare alcuni parametri teorici e metodologici del cosiddetto « metodo Freire » riconoscendo all'autore di aver arricchito il panorama educativo con indicazioni pedagogiche valide ed usate ancora oggi in diversi contesti [13].

Da tale revisione si è sviluppata la nostra esigenza di formulare l'ipotesi progettuale dell'inserimento del concetto di cultura all'interno dei curricula scolastici, ampliandone, tuttavia, le applicazioni e gli assunti metodologici.

Vediamone le linee essenziali.

Lo studio del concetto di cultura come *strumento educativo* viene proposto attraverso immagini *codificate* che illustrano alcuni aspetti della realtà culturale e sociale di appartenenza, sia ad un livello *locale* (analisi relati-

orientati all'attenzione di problematiche: quali il razzismo: conflitto con il diverso; la divisione Nord/Sud: conflitto con il terzo mondo; la questione ecologica: conflitto uomo/natura, che alle *metodologie d'insegnamento* con l'utilizzo di tecniche educative problematizzanti « complesse » ed « aperte » in sostituzione di altre « lineari » e « prevedibili » (a questo proposito: Daniele Novara, *Scegliere la Pace. Guida metodologica*, EGA, 1991).

[12] Si fa riferimento ai molteplici stimoli provenienti dagli studi sulle didattiche interculturali. Alcuni titoli sono nella bibliografia in appendice.

[13] F. Gambacurta, *Antropologia ed educazione: una interpretazione della prospettiva culturale nel metodo pedagogico di Paulo Freire*, Tesi di laurea in Antropologia Culturale, 1992/'93.

Il lavoro analizza il pensiero educativo e il metodo di alfabetizzazione per adulti elaborato dal pedagogo brasiliano Paul Freire, ricongiungendolo con le più recenti tendenze della dimensione multiculturale globale e più precisamente, con la programmazione curriculare incentrata sui diritti umani elaborata da J. Lynch. Il lavoro, rivisitando criticamente i presupposti freiriani e riesaminando questi ultimi alla luce delle trasformazioni attuali, converge verso una prospettiva antropologico-educativa, ribadendo la necessità dello studio del concetto di cultura all'interno della attuale realtà scolastica per una maggiore consapevolezza storica e sociale.

va all'ambito italiano, o del paese di appartenenza) che ad un livello *globale* (analisi relativa alla situazione planetaria).

Ad un livello *locale*, le immagini codificate hanno lo scopo di consentire la comprensione di *temi principali*, articolati dal semplice al complesso, come ad esempio: i concetti di natura e cultura; le differenti produzioni culturali; l'evoluzione e trasformazione della cultura; le tradizioni culturali e folkloriche delle regioni di appartenenza; le innovazioni culturali; la distinzione tra culture e sub-culture; le contaminazioni culturali; ecc. All'osservazione dell'immagine codificata segue la *decodificazione*, che consiste in una destrutturazione dell'immagine stessa attraverso una metodologia di insegnamento dialogica ed orizzontale. Si vuole porre l'accento sul fatto che lo scopo della decodificazione non presuppone una « immissione » di dati relativi ai temi di studio sopra esposti, ma implica la libera espressione del rapporto di comprensione che l'educando stabilisce con l'immagine rappresentata.

L'azione educativa così accennata si fonda su tre principi essenziali: 1) presa di contatto con un aspetto della realtà attraverso l'immagine; 2) emersione del pensiero/mito attraverso il rapporto dialogico; 3) elaborazione di nuove prospettive e considerazione dei tempi principali.

Lo studio del concetto di cultura, diversamente strutturabile a seconda del contesto nel quale si inserisce, consente, proprio per questa sua caratteristica, la comprensione di fattori (scaturiti dai *temi principali*) generalmente ignorati, sottaciuti o dati per scontato nelle tradizionali programmazioni scolastiche, che costituiscono invece le basi per una equilibrata e consapevole inserzione critica nella realtà: il ruolo di mediazione svolto dalla natura nei rapporti e nelle comunicazioni tra gli uomini; la posizione dell'uomo come soggetto e non come oggetto nei rapporti con gli altri; la nascita della cultura come risposta ai bisogni dell'uomo; la consapevolezza che tutti gli individui sono produttori e creatori di cultura (il disegno dell'educando e il quadro di Dalì rappresentano entrambi dei prodotti culturali) ecc.

Lo studio del concetto di cultura ad un livello *globale* consente invece di approfondire argomenti relativi alla situazione planetaria. Anche in questo caso, le immagini codificate (dal semplice al complesso) hanno lo scopo di permettere la comprensione di alcuni concetti scaturiti da diversi *temi principali* ad esempio: la Terra: culture e paesi (consapevolezza della globalità); Nord-Sud del mondo: economie e risorse a confronto; Nord-Sud del mondo: contaminazioni ed immigrazioni; ecc..

In sintesi, lo strumento principale dello studio del concetto di cultura, così strutturato, è rappresentato dalle immagini della realtà (locale e globale); il processo che permette la decodificazione è l'osservazione, che attraverso il dibattito dialogico ha la facoltà di generare o la comprensione del fenomeno (che a sua volta orienta verso un meccanismo di consapevolezza) o comunque l'emersione del pensiero-mito. Sia ad un livello locale che globale, lo studio del concetto di cultura costituisce uno strumento educativo efficace e diversificabile a seconda del contesto di appartenenza.

## Conclusioni

Nella presente trattazione, sono molti gli approfondimenti che avremmo voluto affrontare per fornire un più esaustivo quadro di riferimento. Abbiamo tralasciato di analizzare, per mancanza di spazio, una più dettagliata descrizione del livello *globale*, come anche gli aspetti metodologici della codifica e decodifica e rilevazione delle immagini.

È emersa tuttavia l'idea principale che maggiormente auspichiamo, ovvero l'inserimento del concetto antropologico di cultura nelle programmazioni scolastiche, contestualizzato e accompagnato da efficaci strumenti metodologici di verifica.

Tale pretesa, puramente propositiva, porta con sé la certezza che qualsiasi progetto educativo non può realizzarsi lontano dal contesto storico-sociale che lo caratterizza; essa è inoltre confermata dai numerosi richiami che ci provengono dall'assenza di memoria storica, dall'espansione del pregiudizio e dalla frammentazione sociale, che segnalano l'esigenza di un cambiamento di prospettiva. In quest'ottica, lo studio del concetto di cultura, inserito in una prospettiva curriculare globale, sarebbe in grado di rispondere alle esigenze attuali (non solo educative) di una maggiore comprensione e trasformazione (culturale e sociale) del mondo in cui viviamo, a partire dalla nostra realtà locale.

Esso potrebbe costituire uno dei possibili ponti di collegamento tra l'antropologia e l'educazione nella loro, ormai comune, sfida istituzionale.

FABRIZIA GAMBACURTA

### Bibliografia


AA.VV., *Educare al cambiamento*, Roma, Ed. lavoro, 1995.
AA.VV., *Per una pedagogia della Pace*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, 1993.
AA.VV., *La fabbrica del pregiudizio*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, 1994.
W. BREZINKA, *Morale ed educazione*, tr. it., Roma, Armando, 1994.
M. CALLARI GALLI,
— *Antropologia ed educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
— *La trasmissione dei meccanismi culturali: problemi di teoria e di metodo*, In T. Tentori (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando, 1979.
— *Antropologia Culturale e Processi Educativi*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.
C.G.D., *Il bambino colorato*, Napoli, Tecnidid, 1991.
G. CALCHI NOVATI, *Nord/Sud*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, 1987.
G. CAMILLERI, *Cultural Anthropology and Education*, Parigi, Unesco, 1986.
E. CAMILLETTI-A. CASTELNUOVO, *L'identità multicolore*, Milano, Angeli, 1994.
M. CANEVACCI,
— *Per un'antropologia sincretica, dialogica e polifonica*, I Giorni Cantati, 1992.
— *Sincretismi*, Genova, Costa & Nolan, 1995.
G. FAVARO, *Il mondo in classe*, Nicola Milano, 1992.
M. FEATHERSTONE, *Cultura del consumo e postmodernismo*, tr. it., Roma, Seam, 1994.

F. GAMBACURTA, *Antropologia ed educazione: una interpretazione della prospettiva culturale nel metodo pedagogico di P. Freire*, Tesi di Laurea in Antropologia Culturale, Università degli studi *La Sapienza* Di Roma, Facoltà di Sociologia, 1992/'93.
E. GIANNOTTI (a cura di) *Sottosviluppo, sviluppo e altro*, Milano, AICOS, 1992.
M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico;*, Bologna, Il Mulino, 1974.
J. LYNCH, *Educazione multiculturale in una società globale*, tr. it., Armando, Roma, 1993.
G.E. MARCUS e M.M.J. FISCHER, *Antropólogia come critica culturale*, tr. it., Milano, Anabasi, 1994.
A. NANNI-H. WELDERMARIAM, *Stranieri come noi*, Bologna, EMI, 1994.
C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, Roma, Las, 1990.
D. NOVARA-P. LONDERO, *Scegliere la pace*, Torino, EGA, 1994.
T. TENTORI (A CURA DI) *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando, 1990.
UNICEF, *La condizione dell'infanzia nel mondo*, 1994.
UNICEF, *Comunicazione e culture*, III incontro multidisciplinare di educazione allo sviluppo, 1992/'93.

*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

## Democrazia, Telecrazia, Consenso politico.

### Che senso ha parlare di democrazia nel contesto delle attuali società metropolitane?

Il processo di riconfigurazione spaziale che sta investendo le città trasform,andole in sistemi urbani metropolitani si presenta come un fenomeno di importanza epocale tale da investire i delicati meccanismi da cui trae origine la formazione dell'identità e della cittadinanza politica.

La crescente mobilità di informazioni, capitali, individui sta incrinando la logica territoriale sulla quale si sono originate le società occidentali a partire dall'epoca dei Lumi.

In un recente saggio intitolato *La fine della democrazia*[1], il sociologo J.M. Guéhenno pone un inquietante interrogativo: « sopravviverà la democrazia all'anno duemila? ».

Al di là di ogni facile catastrofismo è lecito domandarsi se, nei moderni contesti metropolitani attrarversati da flussi di informazioni, di merci immateriali, di comunicazioni mediate dai moderni media di massa, sia ancora lecito parlare di politica come strumento di governo delle società umane.

Straordinaria invenzione della città greca, la politica è sempre stata l'arte di governare una collettività di uomini definiti nel loro radicarsi in un luogo: la *polis*, comunità di uomini la cui identità urbana si fondava sulla consapevolezza di un eguale diritto alla partecipazione politica.

Nella radice semantica di questa parola si riconoscono infatti tre distinti significati: — quello di città — quello di politica — quello di pluralità.

Il legarsi del significato di parole come città e politica testimonia la necessità di uno stretto legame tra territorio antropizzato e forme di governo da parte degli uomini che lo abitano, così come il congiungersi di tali termini con la parola pluralità, rappresenta il riconoscimento delle diversità culturali e politiche come fondamentale principio di tolleranza democratica.

Il concetto di città e quello di democrazia si trovano quindi ad essere intimamente legati in una comune matrice non solo semantica ma pure storica e antropologica.

Nella città della tradizione dunque nella *polis* greca così come più tardi

[1] J.M. Guéhenno, *La fine della democrazia*, Garzanti, Milano, 1994.

nelle città dell'età comunale, la relazione tra città politica e pluralità, tra spazio fisico e istituzioni democratiche, tra forma della città e forma della società si ricopriva di un importante significato simbolico, ed era proprio questa relazione a tradursi in una peculiare forma urbana, che si traduceva poi nei luoghi fisici della città.

La piazza rappresenta infatti il cuore politico, il centro simbolico e comunicativo della città. Il luogo della relazione e del confronto sociale e politico, luogo in cui si esprime pienamente una comune identità sociale ma anche luogo in cui le differenze possono trovare piena visibilità, possibilità di espressione e di confronto.

Ma in un contesto metropolitano caratterizzato dalla mancanza di un centro fisico riconoscibile sia dal punto di vista sociale che simbolico è lecito chiedersi se lo spazio della piazza ricopre ancora il ruolo di scena politica della città.

La riconfigurazione del significato sociale e simbolico dello spazio della piazza come luogo di formazione del consenso democratico comporta la comprensione di quei processi che, sullo sfondo della crescita metropolitana hanno portato, attraverso l'opera dei media di massa, primo fra tutti il medium televisivo, ad un livello crescente di mediazione nelle forme della rappresentatività democratica.

## 2. Democrazia diretta vs democrazia indiretta

Nella polis, nel libero comune, nella città storica, si esercitavano, da parte delle comunità insediate, forme di democrazia diretta. Ma con l'avvento delle società di massa, la democrazia diretta ha ceduto inevitabilmente il passo ad altre forme di rappresentatività caratterizzate dalla necessità di frapporre crescenti livelli di *mediazione* tra eletti ed elettori.

La democrazia diretta, pur essendo la più limpida ed efficace forma di rappresentatività democratica, presenta tuttavia delle caratteristiche tali da renderne impossibile l'applicazione in realtà sociali complesse ed articolate come quelle scaturite dai processi di democratizzazione che hanno investito, negli ultimi due secoli, masse crescenti di individui.

In altri termini, forme di democrazia diretta sono concepibili solo nell'ambito di « un gruppo sociale a bassa densità, per un breve periodo di tempo, per una civiltà i cui fini collettivi siano comuni, chiari ed espliciti a tutti i suoi aderenti »[2]. Forme di democrazia come quelle appena descritte hanno senza dubbio avuto modo di manifestarsi in diversi contesti storici istituendo sovente legami assai profondi con le diverse culture urbane.

Tuttavia esse sono legate a realtà che non corrispondono più all'attuale complessità delle società umane.

Nell'ambito delle moderne società di massa, alla *democrazia diretta*

[2] G. Della Pergola, *Il declino della città*, Liguori, Napoli, 1994, p.77.

si è perciò dovuta sostituire la *democrazia indiretta*, una forma di rappresentatività democratica senz'altro più adatta di quella originaria a gestire problematiche e complessità di un elettorato diffuso, tuttavia con l'estensione della base elettorale, per garantire efficacia e funzionalità al sistema democratico si sono rese necessarie forme di intermediazione sempre più pesanti tra eletti ed elettori, tra cittadini e classe politica.

### *2.1. La democrazia parlamentare nello stato di diritto borghese*

In una prima fase di maturazione delle istituzioni democratiche, (nell'ambito dello stato di diritto borghese), il rapporto tra cittadini e classe politica subisce una prima mediazione, che avviene all'interno dell'istituzione parlamentare e riguarda rapporti di delega stipulati tra cittadini-elettori e cittadini-deputati, legati ad una medesima estrazione sociale e alla comune appartenenza ad un pubblico omogeneo.

Il Parlamento in origine si configura come sede principale di discussione di un pubblico raziocinante, in esso il peso ed il ruolo dei partiti politici (partiti-frazione) è ridotto.

Tuttavia con l'ingresso di forti interessi di classe nel contesto della sfera pubblica politica, svanisce l'illusione illuministica della possibilità di una discussione razionale finalizzata al raggiungimento di accordi nell'interesse generale, gli interessi di classe si intrecciano all'ideologia di partito, alle fluide associazioni di elettori (partito-frazione) vengono quindi a sostituirsi ben più forti associazioni partitiche organizzate su scala più ampia, caratterizzate da una crescente gerarchizzazione e burocratizzazione degli apparati interni.

### *2.2. Partiti di massa e consenso politico*

Il partito politico tende quindi ad organizzare la complessità sociale secondo strutture rigide e precisi modelli gerarchici formalizzandosi in tal modo in schemi spesso mutuati da modelli aziendali, o burocratici.

In tal modo tuttavia, alle finalità originarie della rappresentanza politica, vengono a sostituirsi le ragioni di una sopravvivenza autonoma dell'organizzazione di partito, divenuta ormai un complesso organismo che esige ordine, efficienza, disciplina interna.

*« Se la finalità del partito è dunque la perpetuazione del proprio potere politico, la ricerca del consenso di massa sarà il primo dei suoi obbiettivi strategici.*

*I partiti si propongono dunque di « integrare » alle proprie esigenze elettorali masse di cittadini che non corrispondono più al pubblico raziocinante (e tuttavia elitario) dello stato di diritto borghese.*

*Ma se i diritti elettorali vanno progressivamente estendendosi alla totalità della popolazione, ampliando enormemente l'area della cittadinanza politica, la necessità di raccogliere consensi in questo vasto elettorato di-*

*venta un imperativo per tutte le organizzazioni di partito. Queste, servendosi del fondamentale supporto dei mass-media (prima venne la stampa, poi via via tutti gli altri medium informativi, radio, cinema televisione) mediarono il loro rapporto con l'elettorato attraverso comunicazioni tendenti all'orientamento dello stesso. Nasce così la propaganda politica la quale « sin dall'inizio presenta il volto bifronte della chiarificazione e della guida, dell'informazione e della réclame, della pedagogia e della manipolazione »* [3].

È chiaro che ad un pubblico di massa, senz'altro più disincantato nei confronti dei media, ha corrisposto un parallelo affinamento delle tecniche di orientamento dell'opinione pubblica, che dagli originari e tanto temuti messaggi propagandistici veicolati all'origine dell'era radiofonica, si sono fatte sempre più sottili, raffinate, in grado di adattarsi allo sviluppo di nuove tecnologie mass-mediali e all'evoluzione (o involuzione?), degli orientamenti e del costume sociale e politico.

I partiti di massa si trasformano, attraverso la crescita degli apparati e dell'organizzazione interna, in istituzioni sempre più autonome e in grado di autoperpetuarsi. Essi sono ancora strumenti per la formazione del consenso, tuttavia non sono nelle mani del pubblico (di massa) bensì di coloro che guidano l'organizzazione partitica.

### *2.3 Professionismo politico e personalizzazione del leader*

La nascita di una classe di professionisti della politica corrisponde quindi ad un ulteriore livello di intermediazione tra pubblico e classe politica.

L'elettorato attivo, attraverso l'esercizio del proprio diritto di voto, elegge l'elettorato passivo costituito dai candidati politici.

Tale processo di cristallizzazione del ceto politico, che vede il progressivo scollamento di un insieme di individui separati e privilegiati, il gruppo degli eletti, dal resto della società civile, si accompagna un'ulteriore forma di mediazione simbolica e iconica offerta dai media, primo fra tutti il medium televisivo.

Nel contesto della democrazia di massa, il consolidarsi del sistema dei partiti, con la necessità di organizzazione, la conseguente burocratizzazione e professionalizzazione del ceto politico, introdusse già un primo livello di intermediazione tra elettori ed eletti. Tuttavia i partiti politici erano in grado di attivare, pur con tutti i limiti e i tentativi di strumentalizzazione, processi *reali* di comunicazione politica, che consentivano ancora un contatto diretto tra candidato ed elettore, almeno nell'ambito del comizio politico (se non più in quella della discussione critica nell'ambito di un pubblico omogeneo comprendente sia gli eletti che gli elettori). Attraverso il sistema dei media si viene ad introdurre un secondo livello di mediazione tra

[3] J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

ceto politico e società civile. In essa alle forme tradizionali della partecipazione politica si vanno sostituendo nuove modalità di interazione virtuale per il cui tramite i cittadini/teleutenti trovano un punto di riferimento *ottimale* per l'orientamento politico.

Al tempo stesso il ceto politico, sempre più cristallizzato in una sorta di casta, si servirà del sistema dei media per rafforzare la propria immagine e garantirsi, attraverso l'orientamento dell'opinione pubblica, un'ulteriore chance di legittimazione politica.

Non è dunque casuale che, come sostengono Mannelli e Cheli, alla professionalizzazione del ceto politico, ad un uso sempre più spinto di tecniche di marketing politico, siano strettamente intrecciati fenomeni di personalizzazione, tesi a porre in risalto l'immagine del leader, più facile da investire, grazie all'ausilio del mezzo televisivo, di valenze simboliche ed iconiche di facile presa. Alla comunicazione di programmi e linee politiche si privilegia così la promozione di un'immagine, di un volto più o meno accattivante, affascinante, carismatico.

### *2.4 Consenso politico e competenza*

Grazie alla spettacolarizzazione della propria immagine, leader politici trovano quindi importanti strumenti di promozione e consolidamento della propria popolarità. Se tuttavia le tecniche di marketing e « orientamento dell'opinione » che sfruttano l'immagine televisiva possono servire a vendere il « prodotto uomo politico » come si vende una qualsiasi altra merce, ciò avviene a prescindere dalla sua competenza, dalla capacità di risoluzione di problemi e questioni che il suo mandato gli impone.

Se le modalità di ottenimento del consenso politico sono indipendenti dai meriti e dalle qualità specifiche del candidato, se una volta eletto, il suo operato non viene sottoposto all'attenzione critica di un pubblico capace di atteggiamento critico, è chiaro che tra legittimazione e rilegittimazione politica si introduce un elemento di discontinuità che vede i due termini sempre meno legati alle logiche conseguenze della capacità di verifica, di giudizio dell'operato del ceto politico da parte della società civile. Il consenso democratico è allora sempre più legato alla capacità di orientamento e di formazione dell'opinione pubblica tramite processi di mediatizzazione ad opera dei media.

Il complesso dei media tra i quali spicca per importanza e incisività il medium televisivo tende quindi a sostituirsi all'involucro spaziale della piazza almeno per quanto riguarda la sua essenziale funzione di scena politica.

## 3 Televisione: una piazza virtuale nella metropoli?

La televisione è in grado di indurre comportamenti, di orientare la formazione delle opinioni e di mobilitare le piazze, questa sua prerogativa

che ha origine in uno spazio virtuale, si ripercuote successivamente, in tempo reale, nello spazio concreto della metropoli.

Nella città tradizionale il processo era inverso: la manifestazione pubblica nello spazio reale suscitava l'attenzione dei mezzi di comunicazione di massa, primo fra tutti la stampa. Il ruolo di questi ultimi consisteva essenzialmente nella riproposizione degli eventi che, pur non rinunciando ad una visione interpretativa, miravano alla restituzione il più possibile fedele degli avvenimenti, privilegiando in tal modo i contenuti informativi su quelli spettacolari o sensazionalistici e fornendo così elementi utili all'elaborazione critica degli stessi da parte dell'opinione pubblica.

Ma nella città contemporanea, il mezzo più efficace per indurre reazioni pubbliche di massa, rispetto a un'iniziativa riferita alla sfera politica o sociale, è quello di comunicare attraverso una trasmissione televisiva: la capacità del medium televisivo di generare reazioni nell'opinione pubblica è molto forte anche se queste reazioni sono effimere, superficiali e spesso di breve durata.

*Così alle piazze reali si sostituiscono quelle virtuali nel senso che gli eventi, i fatti che si manifestano nello spazio concreto vengono sì riprodotti in quello virtuale, ma solo come spunto, come materiale grezzo che subirtà un successivo processo di rielaborazione da parte degli apparati della produzione televisiva.*

*Ciò avviene (come vedremo in seguito) in chiave autoreferenziale, poiché lo scopo principale degli apparati stessi è quello di guadagnare e mantenere nel tempo il consenso del pubblico.*

Tale processo, ha luogo nei territori della virtualità televisiva e comporta un'inevitabile riconfigurazione delle modalità con le quali opinione pubblica e consenso democratico vanno formandosi.

Del resto (e non casualmente) alla scarsità crescente di luoghi concreti di incontro e di scambio che caratterizza la metropoli contemporanea fa riscontro un proliferare di trasmissioni televisive che ricalcano, nella concezione stessa del programma, forme e funzioni sociali tipiche delle piazze tradizionali. Ma gli spazi televisivi sono semplici simulacri dei luoghi reali della discussione e del confronto politico e sociale.

### *3.1 La piazza virtuale, uno spazio realmente democratico?*

*La capacità di porsi di fronte alla collettività come spazio privilegiato della relazione sociale e del confronto politico fa dei luoghi virtuali della televisionei centri comunicativi delle attuali realtà urbane e territoriali. Tuttavia:*

*se per scendere nella piazza delle città è necessario uscire di casa, attraversare lo spazio fisico di quartieri e isolati per recarsi in un luogo, scendere nella piazza della televisione vuol dire accedere agli spazi della comunicazione televisiva.*

*Uno spazio che si propone come la nuova piazza della metropoli contemporanea deve poter offrire ai cittadini sufficienti garanzie di accesso*

*democratico, nuovi diritti di cittadinanza che non potranno limitarsi a garantire la sola fruizione del mezzo, ma dovranno poter assicurare reali strumenti e opportunità di partecipazione.*

La televisione tende a offrire l'immagine di un pubblico attivo, protagonista in un luogo aperto allo scambio e al confronto democratico, la possibilità di partecipazione del pubblico sembra infatti il principale elemento di novità della programmazione televisiva degli ultimi 15 anni.

La necessità di fornire l'immagine di una televisione aperta a tutti, che garantisca un accesso libero e paritetico dei cittadini teleutenti, ha suggerito ai gestori degli spazi televisivi un'altra possibilità di rappresentazione di un pubblico attivo: portare cioè il proprio pubblico direttamente negli studi, realizzando nella sede tecnica della televisione « la piazza, il luogo comune tra emittente e recettore »[4].

È soprattutto nei dibattiti, nelle trasmissioni di servizio, nei *talk show*, come pure nei grandi contenitori di intrattenimento popolare, che al pubblico viene concessa la possibilità di partecipare, di esprimere la propria opinione in merito a fatti e problemi che trovano un suo coinvolgimento; è in essi che alla *gente comune* è data la possibilità di fornire una testimonianza, di raccontare le proprie vicende personali a scopo esemplare, spettacolare, o semplicemente esibizionistico.

In questi luoghi di interazione comunicativa, le modalità partecipazionali offerte al pubblico in studio consentono la sua espressione sia attraverso l'accesso alla conversazione, al dibattito, sia attraverso una presenza visiva, è cioè giocata su entrambi i linguaggi della comunicazione televisiva, quello delle immagini e quello della parola.

Tuttavia i margini effettivi di interazione autonoma del pubblico in trasmissione sono soggetti a tutta una serie di barriere, o sono comunque inquadrati in un gioco comunicativo con limiti e regole ben precisi, stabiliti da un'elaborazione testuale nella quale l'intervento del pubblico (sia da casa che in sutdio) viene guidato ed ha margini di autonomia piuttosto ridotti.

La televisione, « anche quando invita ad esprimersi e ad intervenire [...] ha già predisposto il quadro mentale e spaziale, il contenitore [...] in cui gli interventi verranno a collocarsi »[5].

### *3.2 Strategie di controllo e gestione dell'interazione comunicativa*

Se in tutte le trasmissioni analizzate il pubblico è chiamato ad esprimersi, le modalità con le quali ciò avviene sono stabilite in maniera precisa da autori, registi e conduttori televisivi.

Questi sono infatti i gestori e i guardiani dei luoghi televisivi e tendono a privilegiare gli aspetti performativi della comunicazione, ciò avviene me-

[4] G. Simonelli, P. Taggi, *I fantasmi del dialogo. Il telefono nella radio e nella televisione*, Bulzoni, Roma 1985.

[5] F. Ferrarotti, *Mass media e società di massa*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

diante tutta una serie di strumenti di regolazione della comunicazione tra i quali:

— la gestione più o meno rigida e preordinata dei turni di parola;

— l'uso del microfono come strumento apparentemente accidentale di negazione oppure di ratifica dell'intervento pubblico;

— l'appello costante di conduttori e presentatori al rispetto dei tempi e dei ritmi televisivi (espediente valido per interrompere un intervento non pertinente o sgradito);

— il ricorso alla interruzione pubblicitaria per cercare di smorzare i toni incandescenti di uno scontro verbale;

— il gioco delle inquadrature.

A seconda delle intenzioni dei gestori della comunicazione televisiva, le regole del gioco potranno favorire alternativamente i diversi *attori* dell'interazione comunicativa inscenata nei diversi spazi televisivi:

— il pubblico in trasmissione,

— il pubblico da casa,

— gli ospiti, portatori di opinioni e/o competenze specifiche;

oppure, come avviene più di frequente, il consenso dei cittadini verrà indirizzato sul medium stesso.

La valorizzazione in chiave autoreferenziale della stessa enunciazione televisiva si esprime principalmente attraverso la figura del conduttore.

Simbolo del medium televisivo, il conduttore si fa interprete delle esigenze di espressione del pubblico e al tempo stesso è il principale controllore della comunicazione televisiva, garante del rispetto delle regole e del galateo televisivo.

Il conduttore tende così a privilegiare gli aspetti performativi della comunicazione.

Gli elementi che caratterizzano le piazze televisive non si esprimono quindi nei diversi gradi di partecipazione concessa al pubblico, ma nella costituzione di differenti patti rituali e simbolici nei quali sono coinvolti i principali attori della comunicazione televisiva, conduttori, ospiti, registi, autori ovvero gli ideatori e i progettisti della piazza virtuale.

Alla possibilità di interazione reale si sotituisce un particolare *protocollo di intesa*, dato da tutta una serie di regole, di procedure, di forme rituali e cerimoniali all'interno delle quali si costruisce e si rafforza il patto comunicativo con il pubblico.

La presenza del pubblico ed il suo comportamento in studio, gli applausi, l'enfasi posta sui tempi televisivi, lo stile di conduzione, ovvero la gestione dei turni di parola, del microfono in sala, della telefonata, del collegamento esterno, sono tutti elementi che conferiscono alla trasmissione una specifica morfologia forgiando al tempo stesso un particolare *galateo* televisivo.

L'unico elemento in grado di differenziare le diverse piazze televisive non è dunque da ricercarsi in una minore o maggiore possibilità di partecipazione da parte del pubblico, comunque circoscritta e limitata dalle esigenze della messa in scena televisiva, ma è dato piuttosto dal diversificarsi del patto etico-fiduciario che lega il conduttore della trasmissione alla sua

audience. Attraverso queste forme di organizzazione rituale la televisione è quindi in grado di esercitare una particolare funzione pedagogica e orientativa nei confronti del pubblico finalizzata alla rappresentazione di determinati modelli di comportamento che, mediati dalla rappresentazione televisiva, entreranno a fare parte della normale interazione sociale.

### *3.3 Autoreferenzialità e consenso*

Tuttavia le differenti forme di ritualizzazione precedentemente esemplificate esprimono un essenziale bisogno del medium televisivo che si concretizza nella necessità di rafforzare il consenso del pubblico sull'oggetto mediatico stesso.

La spettacolarizzazione degli spazi della comunicazione televisiva è tuttavia una particolare sfaccettatura di un fenomeno più ampio che vede nelle strategie autoreferenziali del medium televisivo un essenziale strumenti di capitalizzazione del consenso accordatogli dal pubblico.

La televisione ha infatti come scopo principale quello di creare e rafforzare consenso per sé, consenso —che si traduce in gradimento delle audience e a sua volta, come posto in luce da Echeverria[6], subisce un'ulteriore trasformazione in capitale economico.

La fruizione televisiva da attività generalmente considerata come afferente alla sfera del tempo libero e perciò improduttiva, si trasforma invece in un'attività in grado di generare valore economico. Il tempo trascorso di fronte al video diventa oggetto di scambio, tra apparati della produzione televisiva e agenzie concessionarie di pubblicità.

Ma è proprio la trasformazione in senso statistico dell'utenza televisiva a determinare la redditività della fruizione stessa: gli utenti, così come i consumatori o gli elettori non vengono considerati come una pluralità di individui ma si trasformano in oggetti statisticamente rappresentativi: l'individuo si trasforma in oggetto campione segmento rappresentativo di un più vasto target di riferimento).

Il fine degli apparati di produzione televisiva consiste dunque nel reperimento di fonti di sostentamento economico, con i quali garantire la sopravvivenza e l'ulteriore sviluppo del sistema stesso, tuttavia per le emittenti televisive il mezzo più sicuro per garantirsi il consenso delle audience, (trasformate in target di potenziali acquirenti da mettere a disposizione delle agenzie di inserzioni pubblicitarie), consiste proprio nella *spettacolarizzazione* delle forme della comunicazione televisiva.

Il linguaggio della spettacolarizzazione ha come fine quello di promuovere una partecipazione emotiva da parte del pubblico, tende a creare un clima di familiarità e di consenso, la logica che utilizza è quella della:

— *frammentazione* delle immagini televisive, favorita da ritmi serrati

[6] J. ECHEVERRIA, *Telepolis*, Laterza, Bari, 1995.

nei toni e nelle forme della comunicazione. Il linguaggio televisivo basato su tale logica pone quindi in primo piano gli aspetti formali o *performativi* della comunicazione, più adatti ad attivare il livello emotivo del telespettatore a scapito di una comprensione razionale dei contenuti (l'aspetto performativo della comunicazione riguarda tutto ciò che si fa per comunicare, non si comunica infatti solo attraverso i contenuti ma anche attraverso la posture, i gesti, l'abbigliamento, il modo di parlare ecc.);

— *banalizzazione* dei contenuti e delle forme linguistiche, che ha come scopo la riduzione della complessità, l'attenuazione delle contraddizioni e dei dubbi (la rappresentazione della complessità sociale e politica è di scarsa resa spettacolare, non si adatta ai ritmi e alle esigenze della comunicazione televisiva, un argomento che non può essere riassunto in una sola frase non ha cittadinanza nella piazza televisiva);

— *accentauzione della presentazione del dibattito in forme agonistiche*, attraverso contrapposizioni nette e spesso semplicistiche. Il pubblico mostra particolare interesse per gli aspetti tattici e agonistici del dibattito, alle vittorie, alle sconfitte, alle ritirate ma sempre meno ai contenuti della comunicazione.

*La principale finalità del medium televisivo consiste quindi nella stabilizzazione del consenso in funzione autoreferenziale.*

*Questo avviene attraverso le strategie precedentemente evidenziate ma soprattutto grazie alla capacità di costruire un linguaggio, quello della spettacolarizzazione, accettato dal pubblico, attraverso il quale la TV è in grado di esercitare quell'importante funzione di riduzione della complessità sociale, di decodifica di orientamento in una realtà complessa e contraddittoria.*

*Una volta ottenuto il consenso stabile del pubblico, il mezzo televisivo può permettersi di riconvertirlo su altri soggetti, politici o economici, bisognosi di spazi di visibilità e costretti quindi a transitare dalla piazza virtuale per potere venire a contatto con vaste audience, equivalente statistico di una moltitudine di possibili elettori o consumatori.*

### *3.4 Il leader politico e la piazza virtuale: i meccanismi della popolarità televisiva: quando il politico entra nella piazza televisiva*

La spettacolarizzazione della comunicazione politica è quindi semplicemente un mezzo utile alla riconversione del consenso accordato al medium televisivo su altri soggetti, in questo caso politici.

L'ingresso dei politici negli spazi della visibilità televisiva è difficilmente subordinato a condizioni economiche, la loro presenza favorisce infatti un scambio reciproco di legittimazione tra medium e ceto politico. Essi devono tuttavia adeguare il proprio linguaggio, (sia verbale che paraverbale) a quello spettacolare delle piazze televisive, utilizzando gli stessi codici linguistici e d'immagine utilizzati dagli apparati della produzione televisiva.

Tuttavia il solo fatto di presenziare nei luoghi della virtualità televisiva

non è sufficiente ad ottenere il consenso dei cittadini-teleutenti: è necessario sapere sfruttare il mezzo a proprio vantaggio. Per l'ospite televisivo la maniera più efficace è quella di accettare i rituali della dinamica comunicativa del medium, accogliendo con disinvoltura le regole di comportamento della piazza virtuale.

Chi voglia entrare nel circo della popolarità televisiva dovrà quindi adottare il linguaggio della piazza virtuale e, contemporaneamente, uniformarsi agli stereotipi del « personaggio televisivo » che deve poter offrire di sé un'immagine il più possibile varia, dovrà perciò essere in grado di fornire esibizioni inedite che esaltino la sua versatilità in campi che non gli competono ma che, proprio grazie a tale inadeguatezza, ne evidenziano défaillance umanizzanti.

L'aspirante personaggio televisivo dovrà inoltre sapersi muovere nelle diverse piazze televisive per offrire di sé la più ampia gamma di sfaccettature.

L'abilità nello sfruttare le logiche comunicative tipiche della popolarità televisiva è un fattore che, assieme alla capacità di adoperare con coerenza e naturalezza i diversi canali della comunicazione verbale e gestuale, contribuisce a costruire un'immagine del politico in cui coincindono in maniera ottimale l'immagine effettiva con quella potenzialmente più vantaggiosa.

Tuttavia queste competenze comunicative, che possono essere frutto di una precisa operazione di marketing, hanno la capacità di incidere sulla percezione dei contenuti espressi dal leader stesso. Questi viene dunque a delinearsi non solo nel *ruolo* ufficiale e legittimato dalle sue funzioni di rappresentanza, ma tende piuttosto a configurarsi nell'immagine del personaggio carismatico ritratto *a tutto tondo*.

Se quindi il politico è soprattutto un uomo e come tale diventa un personaggio, egli verrà valutato dal pubblico per queste caratteristiche personali e non per la pertinenza dei suoi interventi, per l'efficacia delle sue argomentazioni. Si assiste quindi ad uno slittamento dell'attenzione degli stessi spettatori dai contenuti delle argomentazioni politiche alla modalità della comunicazione: dalle argomentazioni razionali si passa alle performance spettacolari.

In questo modo si produce un generale allontanamento dell'audience, cui è rivolta la comunicazione politica, dalla dimensione cognitiva verso altre dimensioni comunicative.

**Ma in tale contesto attraverso quali modalità è possibile la formazione delle opinioni?**

Le opinioni, difficilmente possono fondarsi su criteri di valutazione basati sull'esperienza diretta ma tendono a configurarsi come reazioni immediate ad un insieme di stimoli, quindi sono per loro natura mutevoli, esse del resto si dovrebbero poter fondare su cognizioni, valutabili o in rapporto a criteri oggettivi dell'informazione comunicata, e non sugli atteggiamenti, modalità instabili, intuitive e personali di risposta ad una situazione di stimolo.

Il medium televisivo non può quindi essere considerato come un semplice supporto audiovisivo, un canale neutro attraverso il quale passano flussi informativi che nulla aggiunge ad un discorso preconfezionato e indipendente da esso.

Il passaggio dal comizio in piazza alla rappresentazione del dibattito e della discussione politica nelle piazze televisive comporta un adattamento, una trasformazione sia delle forme che dei contenuti della comunicazione politica.

La *piazza virtuale*, quello che potrebbe essere uno spazio di servizio, tale da consentire la partecipazione dei cittadini attraverso la messa in comune della conoscenza dei termini reali del dibattito politico, si trasforma al contrario in uno spazio di spettacolarizzazione.

Tuttavia la conoscenza e la capacità di utilizzo delle regole e dei linguaggi della comunicazione televisiva, è in grado di dimostrare solo in che modo la padronanza del *galateo televisivo* sia efficace ai fini di un'ottimale *performance*, da ciò non discende automaticamente che il gradimento delle audience si riversi indifferentemente sul responso delle urne.

L'influenza televisiva sulle dinamiche elettorali non può infatti misurarsi in base all'esito di un dibattito, per quanto spettacolare e seguito da milioni di telespettatori potenziali elettori; recenti teorie sugli effetti della televisione politico-elettorale tendono infatti ad escludere repentine oscillazioni delle intenzioni di voto soprattutto nel breve periodo della campagna elettorale; tendono altresì ad evidenziare gli effetti nel tempo di una mediazione televisiva della comunicazione politica. Se quindi un semplice dibattito non serve a spostare milioni di voti, nel lungo periodo, un certo modo di comunicare può stabilire una particolare intesa con il pubblico e restituire a chi comunica in maniera coerente con il linguaggio televisivo quel consenso accordato al medium stesso.

La TV influisce sulla formazione dell'opinione pubblica soprattutto sul medio e lungo periodo e in condizioni del tutto eccezionali, come nella campagna elettorale 1994, può accelerare processi di formazione del consenso politico già in corso di formazione nella società ai quali il medium televisivo ha senz'altro preso parte, ma la sua influenza incide soprattutto sulla formazione di nuovi linguaggi, diffusione di valori e mediatizzazione dei comportamenti sociali.

*La TV ha quindi essenzialmente una funzione di stabilizzazione del consenso attraverso una riconferma delle convinzioni e dei pregiudizi politici degli elettori, convinzioni che non si formano mediante un processo di discussione critica, ma attraverso la sollecitazione emotiva della spettacolarizzazione televisiva.*

## 4 Opinione pubblica e sistema televisivo

La società civile scompare e si maschera da opinione pubblica (caratterizzata da forme statistiche di rappresentanza) che a sua volta è oggetto

di un processo di mediatizzazione sempre più spinto tale da produrre un progressivo deterioramento della sua capacità critica.

I dibattiti, le discussioni su temi di pubblico interesse, organizzate negli spazi televisivi, prevedono solo in parte la partecipazione di privati cittadini le cui possibilità di accesso, come è stato possibile verificare, sono comunque regolate da un'attenta regia, le cui opinioni potranno essere espresse e raggiungere la massa dei telespettatori solo se troveranno una certa coerenza o funzionalità nell'ambito della discussione tra esperti, politici, *opinion leaders*.

Quindi nelle piazze virtuali organizzate dal medium televisivo non è dunque possibile riprodurre quelle condizioni di autonomia e ragionevolezza nelle modalità di discussione che sole possono portare alla formazione di una pubblica opinione efficace.

I singoli individui sono infatti costretti ad assistere *separatamente* e da semplici *spettatori* alla *messa in scena* della pubblica discussione, senza tuttavia poter contare su reali garanzie di partecipazione e di interazione con quegli *attori legittimati* ad esprimersi pubblicamente.

*Quindi nelle moderne società la democrazia è nelle mani dell'opinione pubblica e non della società civile.*

Se quest'ultima è composta da individui, soggetti in carne ed ossa, che lavorano, che studiano, che credono, che si affannano, che amano, che mettono al mondo i figli, che muoiono[7], l'opinione pubblica, (nella sua forma attuale, definita da Haberrmas opinione non-pubblica), esiste solo quando è sollecitata ad esprimere pareri, preferenze che rientrano sempre più nella sfera dei gusti personali, un'opinione sempre più acritica, sempre meno legata alla realtà di un pubblico in grado di discutere razionalmente.

La sfera politica tende quindi ad assomigliare sempre più alla sfera dei consumi, la vendita di un candidato politico non sarà dissimile da quella di un qualsiasi altro prodotto ma ciò è possibile solo perché il comportamento del pubblico nei due casi tende ad assomigliarsi sempre più. Quando la società civile ha a disposizione come strumento di scelta soltanto la possibilità di esprimere un'opinione sotto forma di gusto personale, di preferenza, allora perde i suoi connotati di soggetto in grado di esprimersi in una reale dimensione pubblica e si maschera da opinione non-pubblica.

In tal modo verrà svilita in un processo di mediatizzazione ad opera dei media di massa, sommersa da linguaggi collettivi sempre più banalizzati, semplificati in una falsa ricerca di accessibilità e ridotti invece a luoghi comuni di massa.

In tale contesto allora gli elettori, individui facenti parte di una dimensione pubblica politica, si ridurranno al concetto ambiguo e demagogico di *gente*, al tempo stesso gli eletti tenderanno a promuovere soprattutto la loro immagine esteriore, se infatti il criterio di scelta di un'opinione non-pubblica tende ad assimilairsi a quello usato per un qualunque prodot-

[7] G. Della Pergola, *Il declino della città*, op. cit.

to commerciale, è ovvio che in tale contesto venga maggiormente premiata l'immagine, la *confezione* del prodotto rispetto alla *sostanza* dello stesso.

Nel contesto delle metropoli contemporanee tali fenomeni possono assumere dimensioni inquietanti, infatti se « anziché essere la società civile a scegliere la propria classe politica quale sua legittima rappresentante, è l'opinione pubblica pilotata a condizionare la scelta del futuro ceto politico »[8] il problema è capire in che modo tale scelta possa avvenire in maniera corretta in un contesto metropolitano in cui la crisi del sistema della rappresentanza parlamentare e partitica apre sempre più il campo alla consultazione popolare diretta (mediante referendum ma anche sondaggi in tempo reale ecc.).

Fenomeni come questi, con connotazioni spesso demagogiche, estendono tuttavia il campo della decisione politica delegata alle scelte dell'opinione pubblica. In un contesto metropolitano complesso, l'estendersi delle responsabilità politiche ai meccanismi di scelta di un'opinione sempre meno pubblica, è un fenomeno che tende quindi ad aggravarsi all'aumentare del numero degli elettori (democrazia di massa), al complessificarsi delle alternative di scelta politica; di un pubblico sempre più integrato da linguaggi e immagini mutuate dal medium televisivo.

*Ma allora come è possibile recuperare, nell'attuale dimensione metropolitana uno spazio che torni ad essere un luogo di rappresentazione dell'identità ma anche della possibilità del confronto?*

Nell'attuale fase la maggioranza dei cittadini partecipa alla vita sociale in forma essenzialmente passiva: il cittadino è soprattutto un telespettatore, entità statistica di un campione più vasto, parte infinitesimale di una *audience*.

### *4.1 L'agorà elettronica: uno spazio democratico?*

Recentemente si è molto parlato di uno spazio alternativo a quello dei tradizionali mass media, le enormi possibilità offerte dalla comunicazione interattiva sembrerebbero poter risolvere e superare l'impasse di una comunicazione mono-direzionale ed autoreferenziale tipica del medium televisivo.

Tuttavia, un serio atteggiamento critico ci invita a riflettere in modo realistico anche sulle effettive possibilità di apertura democratica della comunicazione interattiva.

Ogni utopia che dipinge mondi possibili in cui si risolvono tutte le contraddizioni delle attuali società, si rivela una lettura acritica e una pericolosa riduzione della complessità che le attuali tecnologie tendono invece ad amplificare.

Giudizi affrettati e definitivi sulle possibilità di apertura democratica delle reti informatiche non sono ancora possibili. La mancanza di consoli-

[8] Ibidem.

dati strumenti d'indagine in grado di restituirci un quadro esauriente delle dinamiche comunicative specifiche della rete, rende difficile esprimere opinioni sensate, tuttavia Tomás Maldonado in un recentissimo e lucidissimo saggio intitolato « Critica della ragione informatica » sembra avere già le idee molto chiare sulla possibilità che nell'immediato futuro possano svilupparsi forme di democrazia virtuale.

Maldonado non crede che il solo sviluppo di nuove e potenti tecnologie tese a potenziare le chanche comunicative tra le persone possa di per sé tradursi in uno sviluppo della democrazia.

Riprende alcune considerazioni di Sherry Turkle[9] che in un recente saggio affronta la questione dell'identità e dei giochi di ruolo in Internet. L'autrice richiamandosi ad una vasta esperienza di osservazione del comportamento proprio e di altri nell'uso di canali di comunicazione in rete e dell'E-mail sostiene che il rapporto interpersonale tramite Internet è un rapporto in cui prevale una falsa identità, un gioco tra falsi Io. La comunicazione in rete di fatto garantisce l'anonimato degli interlocutori in quanto l'interfaccia tra utenti, nella modalità di comunicazione scrittura-lettura esclude qualsiasi tipo di comunicazione faccia a faccia.

Tuttavia la possibilità che gli stessi canali di comunicazione possano essere utilizzati — e sta già accadendo — come *forum* di discussione mirante alla formazione di scelte politiche, suscita in Maldonado parecchie perplessità: « io sono convinto — sostiene — che un genuino forum politico è possibile solo quando i partecipanti sono implicati di persona nella discussione, ossia in un confronto *faccia a faccia* tra di loro »[10].

Riprendendo la teoria dell'agire comunicativo di Habermas, T. Maldonado ribadisce l'importanza, per un corretto sviluppo della prassi democratica, che la comunicazione avvenga tra soggetti in grado di conoscersi di persona.

Habermas sostiene infatti che una democrazia deve non solo tutelare ma anche promuovere un particolare *agire comunicativo pubblico* che privilegia la deliberazione razionale, soprattutto in quei casi in cui più attori sono chiamati a decidere su questioni di fronte alle quali, in partenza, non c'era accordo. Ciò implica la capacità dei diversi attori di pervenire, grazie alla comunanza di convinzioni motivate in modo razionale, ad un superamento delle proprie concezioni soggettive e dei propri pregiudizi.

Tuttavia queste condizioni presuppongono l'esistenza di un ambiente comunicativo in cui:

— gli attori possono agire in compresenza e in reciproca visibilità;

— gli attori possano pubblicamente esporre senza timori le motivazioni personali che sono alla base dei loro giudizi e delle loro scelte;

— che ci siano le condizioni in grado di assicurare a tutti gli interlocutori le stesse opportunità — in termini ad esempio di tempo messo a dispo-

[9] S. Turkle, *Life on screen. Identity in age of the Internet*, Simon and Schuster, New York, 1995.

[10] T. Maldonado, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano, 1997.

sizione — per esprimere le proprie opinioni e argomentare in difesa le proprie idee.

Anche se queste potranno sembrare condizioni ideali quasi utopiche di interazione comunicativa orientata in senso democratico, secondo Maldonado esse si situano agli antipodi del modello di comunicazione *on-line*.

In questo infatti si negano la presenza fisica e la reciproca visibilità, è possibile nascondere la propria identità e un'equa opportunità di espressione è difficilmente verificabile.

L'interagire tra false identità corrisponde infatti ad un modello comunicativo per nulla adatto agli inteerssi della democrazia sia diretta che indiretta. Non è credibile un modello che falsifica la natura dell'attore sociale, facendo di lui un soggetto in cui nulla di certo si può sapere e che rinuncia a sapere qualsiasi cosa sul conto degli altri: un soggetto totalmente autoreferenziale!

In un contesto comunicativo di questo tipo la discussione pubblica su grandi temi politici, sociali e culturali del nostro tempo risulterebbe necessariamente incanalata in circuiti in cui transitano solo o prevalentemente individui *senza faccia*, individui che, protetti dall'anonimato, si spediscono a vicenda brevi testi più o meno cifrati sui più svariati (e complessi) argomenti di interesse generale.

Ma attori sociali depersonalizzati e, per giunta, costretti ad esprimersi in un limitato repertorio di frasi prefabbricate, sono la negazione di un corretto modo di intendere l'esercizio della partecipazione democratica.

« Per me — sostiene Maldonado, la discussione pubblica di temi di grande rilevanza per la collettività deve irrimediabilmente assumere la forma di un aperto confronto di donne e uomini con faccia, ossia di cittadini che si incontrano e si scontrano con tutto ciò che fa parte (e caratterizza) la loro individualità » [11].

## Conclusioni

La speranza che le moderne tecnologie interattive possano contribuire ad una radicale trasformazione del nostro modo di intendere e praticare la democrazia, rendendo possibile una riedizione, in versione elettronica, della democrazia diretta, evidenzia come, ancora una volta, alle tecnologie si crede possa essere affidato un ruolo taumaturgico nel risolvere questioni di fondo della nostra società.

Tuttavia l'ingenua fiducia nelle sorti « magnifiche e progressive » di un utopia iper-tecnologica nella quale si risolvono tutte le contraddizioni e le insufficienze della democrazia di massa, può risultare assai pericolosa. Un'ulteriore mediazione data dalla comunicazione elettronica semplicemente giustapposta alle forme di mediazione televisiva e mass mediale assai diffi-

[11] Ibidem.

cilmente potrà garantire la realizzazione di una chimerica *telecrazia permanente*, garanzia di partecipazione piena e armoniosa di tutti i cittadini all'*agorà elettronica*! [12].

Come osserva criticamente Danilo Zolo [13], la crescente specializzazione delle funzioni politiche, la scarsità delle risorse di tempo, di attenzione e di competenza socialmente disponibili in società ad elevata complessità e differenziazione funzionale, così come la frammentazione e dispersione della sfera pubblica politica, l'abitudine ad un contatto mediato dalla fruizione simbolica delle forme di partecipazione politica, rendono assai improbabile la ridefinizione della teoria e della prassi democratica su base *digitale* o la creazione di forme inedite di democrazia partecipativa basate esclusivamente sull'interattività.

*È solo passando attraverso il recupero di forme di relazione e di espressione capaci di esaltare i principi della libertà individuale, e quindi di riscattare le forme della convivenza civile dall'omologazione e dalla spersonalizzazione della rappresentatività dei campioni statistici, che si rende possibile la ricostruzione di una sfera pubblica come spazio della decisione politica mediata dalla razionalità.*

*Solo in questa prospettiva le possibilità di espressione e di confronto offerte dalla comunicazione interattiva potranno favorire la formazione di individui dotati di capacità di elaborazione e di giudizio critico, ragionato e responsabile.*

Solo in un rinnovato rapporto dialettico tra città materiale e città immateriale [14], tra piazza della comunicazione virtuale e piazza del concreto vivere e comunicare *faccia a faccia* sarà possibile la ricostruzione di una sfera individuale dalla quale ripartire alla conquista di una più ampia dimensione comunicativa.

In un contesto che vede nella crisi delle città, nel loro progressivo tradursi in sistemi urbani metropolitani un analogo indebolimento dei meccanismi decisionali delle democrazie di massa, è forse possibile un recupero della sfera pubblica come spazio della decisione politica; la società civile, tolta la maschera dell'opinione pubblica, tornerà ad assumere prerogative, compiti e responsabilità proprie di un ruolo strategico nei meccanismi di scelta e di orientamento all'interno del pubblico.

*Tutto ciò implica tuttavia un recupero di responsabilità da parte dei cittadini i quali dovranno saper rifiutare ogni forma di mediazione statistica della rappresentanza, così come tutto ciò che omologa e accorpa le differenze, recuperando in tale modo forme di rappresentatività e di espressione individuale.*

Ricreare canali, circuiti atti a ricostruire una sfera pubblica politica reale, implica l'assunzione di precise responsabilità individuali, significa

[12] A. Scafi, *Fuga e nostalgia del paradiso*, in Aa.Vv., *Fuga dal paradiso, Immagine e comunicazione nella città del futuro*, Marconi, Città di Castello, 1991.

[13] D. Zolo, *Il principio democratico*, Feltrinelli, Milano, 1992.

[14] G. Paba, *Ipotesi di un'urbanistica ben temperata* in A. Magnaghi (a cura di) *Il territorio dell'abitare*, Franco Angeli, Milano, 1991.

avere il coraggio di uscire di casa, attraversare l'*opaco spessore* dello spazio metropolitano, sempre più muto e svuotato di centralità, alla ricerca di luoghi concreti, di spazi dove sia possibile interagire in una discussione tra individui, tra persone reali.

*Esserci* attraverso la televisione è un vedere senza partecipare, è quasi uno spiare senza essere visti, una negazione di responsabilità civile e politica.

Esserci realmente assieme ad altri, in uno spazio concreto, qualunque esso sia, implica già una scelta, un'assunzione di precise responsabilità civiche.

Essere nello spazio reale, riscoprire lo spazio pubblico seppur mediato dalla virtualità, come luogo di comunicazione sociale, vorrebbe già dire riconfigurare il volto della metropoli in una sorta di meta-polis in cui le parole città, politica e pluralità possano ritrovare la comune radice.

ANNA FILIPETTO


# Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

3

Anno XXXIV luglio-settembre 1996

Direttore
VINCENZO CESAREO


© 1996 Vita e Pensiero / Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

## Sommario

**Saggi**


E. SGROI
La domanda di credito e l'offerta usuraria tra modernità e tradizione p. 2

Temi in discussione

L'ATTUALITÀ DEL TERZO SETTORE IN ITALIA:
ELEMENTI PER UN DIBATTITO

Introduzione (L.B.-D.B.-G.R.) » 2

D. BRAMANTI
Il volontariato oggi in Italia: quale posto nel terzo settore? » 2

G. ROSSI
La cooperazione sociale » 2

L. BOCCACIN
Le fondazioni pro-sociali: un'area emergente del terzo settore italiano » 2

**Note e commenti**

# CRONACHE E COMMENTI

## Studiosi italiani fra vecchie e nuove generazioni

*Il 25 settembre 1997 a Roma, presso la Biblioteca Emilio Sereni, l'Associazione Manlio Rossi Doria ha promosso un incontro di studio su* Migrazioni internazionali e mercato del lavoro, *tenuto da Enrico Pugliese.*

*Riferimento costante del seminario è stato senz'altro Manlio Rossi Doria che, come Pugliese ha sottolineato, ha fra l'altro studiato quel massiccio fenomeno di emigrazione che ha coinvolto centinaia di migliaia di italiani all'inizio del '900 e dopo la seconda guerra mondiale, muovendo dalla stessa prospettiva che oggi potrebbe avere uno studioso marocchino o senegalese. Dal punto di vista cioè, di coloro che emigrano e dei loro interessi.*

*L'incontro ha costituito un importante invito agli studiosi del fenomeno immigratorio in Italia ad affiancare al richiamo e alla constatazione dell'avvenuto passaggio dell'Italia da paese di emigrazione a paese di immigrazione e all'impegno di studio dell'« attuale », la ripresa degli studi che hanno accompagnato la nostra esperienza di emigrazione all'estero e le riflessioni e gli impegni che essi motivavano.*

*Durante il seminario sono state ampiamente evidenziate alcune delle caratteristiche che differenziano i periodi della grande emigrazione (fine '800, inizio '900 e secondo dopoguerra), da quello attuale che coinvolge gran parte delle popolazioni dei cosiddetti paesi in via di sviluppo.*

*Nell'attuale dibattito politico l'attenzione degli Stati coinvolti dal processo migratorio è costantemente rivolta al contenimento dei flussi mentre, è evidente secondo Pugliese che, a frontiere chiuse, gli immigrati entrano, superando o aggirando le frontiere come clandestini: infatti le ragioni dell'emigrazione dai paesi in via di sviluppo sono a suo parere ormai da addebitare, prevalentemente, a fattori di spinta quali l'elevata crescita demografica, la disponibilità di forza lavoro, i forti differenziali di reddito e di lavoro, gli alti tassi di disoccupazione e sottoccupazione che rendono inevitabile lo sbocco migratorio. Il fattore domanda, che Luigi Frey ha invitato a non dimenticare, sarebbe, secondo Pugliese, ormai meno determinante, per quanto sempre importante. Del resto questa non sarebbe l'unica novità dei nuovi flussi migratori. Se è stato rilevata la possibilità di individuare due grandi nodi dei flussi migratori — il Messico per chi si dirige verso gli USA e il Mediterraneo del nord per l'emigrazione verso l'Europa. Pugliese ha osservato che è di gran lunga aumentato sia il numero dei paesi partecipanti all'emigrazione sia quello dei paesi verso cui si dirigono gli immigrati, tanto da poter affermare che si parte da qualunque parte per andare in qualunque altra parte.*

*Peraltro sia Pugliese che Frey hanno sottolineato anche l'importanza dei flussi Sud-Sud, che però risultano meno conosciuti.*

*Quando l'Italia prese coscienza del fenomeno, gli studiosi come i politici associarono la presenza degli immigrati allo sviluppo dell'Italia, come era stato per la Francia o la Gran Bretagna verso cui si dirigevano un tempo i nostri connazionali. Sostanzialmente si interpretò la presenza degli immigrati come indice di sviluppo, non tenendo conto dei processi di frammentazione e di globalizzazione del mercato. Si perdeva di vista il fatto che tutti i paesi europei che si affacciano sul Mediterraneo, compresa Spagna e Grecia, si stavano trasformando in paesi di immigrazione a prescindere dal livello di disoccupazione o di sviluppo economico raggiunti. Se prima partivano i più preparati culturalmente ed economicamente, ora partono tutti.*

*A fronte dell'affermazione di Pugliese circa il carattere di internazionalizzazione dei fenomeni migratori, Frey ha osservato che ci sono diversi esempi di migrazione interna, in Russia per esempio, dove il potenziale migratorio resta all'interno della CSI. Per lo più, ha sottolineato Frey, i movimenti migratori si mantengono interni allo stesso continente di appartenenza. Sarebbero infatti più consistenti le migrazioni da paesi africani verso paesi africani e da paesi asiatici verso paesi asiatici, che da questi verso l'Europa.*

*Nell'ottica di una geografia dei flussi migratori, risulta ormai difficile una chiara individuazione delle direzioni dei flussi, molto più immediata nel passato. È evidentemente urgente una maggiore conoscenza dei flussi migratori intra-continentali o Sud-Sud che li si voglia chiamare.*

*Come ha potuto osservare Pugliese l'emigrazione italiana studiata da Rossi Doria si collocava in un quadro di sviluppo sociale ed economico ben differente da quello attuale. Si trattava di una migrazione di uomini che nei paesi di immigrazione assumevano i lavori meno qualificati per poi risalire nella scala occupazionale attraverso i posti lasciati liberi dagli autoctoni che a loro volta avevano migliorato la loro posizione lavorativa. Tutto ciò era possibile nel quadro di un processo di pieno sviluppo industriale e di espansione economica che non si verifica più perché non ci si trova più di fronte allo stesso modello di sviluppo e di emigrazione. L'industria non è più fonte sicura di lavoro, Non richiede più a sufficienza né lavoratori autoctoni né lavoratori stranieri. Sono entrambi impiegati prevalentemente nel terziario dove soprattutto i secondi svolgono attività di basso prestigio nella ristorazione, nell'edilizia e nell'agricoltura. Anche nei casi in cui è presente l'industria, si tratta sempre di piccole e specifiche imprese, come le concerie, l'artigianato del cuoio e le piccole industrie manifatturiere del Nord-Est. Esse si collocano nel settore secondario del mercato del lavoro ma con scarse possibilità di crescita reale.*

*Dal seminario è senza dubbio emersa anche la necessità di studiare tutto il flusso migratorio da una doppia prospettiva, sia da un punto di vista macroeconomico e quindi guardando alle migrazioni in relazione ai processi di internazionalizzazione e globalizzazione del mercato, sia dal punto di vista delle specificità delle politiche economiche, sociali e legislative dei diversi contesti.*

*È infatti evidente che in tutti i paesi europei, così come negli Stati Uniti, le condizioni di lavoro sono determinate dallo stato di regolarità, irregolarità e clandestinità degli immigrati per cui nella letteratura sociologica è diffusa l'idea che sia la disponibilità degli immigrati a peggiorare le condizioni lavorative e ad abbasare i livelli salariali, facilitando l'economia informale. Secondo Pugliese questa è invece da addebitarsi a ragioni di più ampia portata come il modello di sviluppo industriale, peraltro differente in America o in Europa. In particolare negli USA sarebbe caratterizzato dalla realizzazione di nicchie etniche specializzate in settori determinati. Si tratterebbe di attività svolte da appartenenti a determinati gruppi etnico-culturali che hanno dipendenti dello stesso gruppo etnico con produzione di prodotti che possono essere più o meno etnico-culturali.*

*In generale ovunque l'occupazione nel settore industriale tende a diminuire mentre cresce l'occupazione temporanea in attività del terziario caratterizzato dalla precarietà.*

*Anche il problema del controllo del mercato del lavoro si lega ai differenti canoni di definizione di « lavoro legale » adottati in Europa e negli Stati Uniti, che fanno sì che in America il livello a cui si colloca l'emersione sia molto più basso che in Europa.*

*Frey, sottolineata la complessità del fenomeno migratorio e ribadita l'importanza dei fattori della domanda accanto a quelli di spinta, ha suggerito una lettura dell'immigrazione dal punto di vista dell'emigrante: perché per esempio i Polacchi continuano a premere verso l'esterno mentre i Russi restano e si muovono all'interno? Secondo Frey i fattori storico-socio-culturali possono spiegare le diverse strategie migratorie per comprendere le quali bisogna far riferimento alle radici storico-sociali delle stesse istituzioni dei paesi di provenienza: mentre i problemi dell'immigrazione si affrontano nel paese di arrivo. Anche l'emigrazione dal sud italiano verso il nord ha dovuto essere affrontate nei paesi di arrivo. Ogni politica migratoria deve affrontare l'integrazione degli immigrati e delle loro famiglie coinvolgendo le varie istituzioni e gli stessi diritti di partecipazione politica e civile. Quello dell'inserimento dell'immigrato nel paese di arrivo era una questione molto cara a Rossi Doria. Questi, ha ricordato Frey, desiderava che l'emigrato si trovasse bene nel paese di arrivo ma certamente incoraggiava l'emigrazione anche in vista di un ritorno e di un miglioramento della vita contadina di partenza.*

*Pur riconoscendo l'importanza dei fattori sociali, Pugliese ha invitato gli studiosi del fenomeno a non sottovalutare i fattori economici, da lui giudicati determinanti e pressanti. Uno dei problemi dell'emigrazione è senza dubbio il suo essere caratterizzata da un continuo andare e venire; un andare e venire centrale nella vita degli individui. L'immigrato torna a casa per un lutto anche se sa che sarà più difficile il rientro. Questo evidentemente conferma che certamente non si parte solo perché c'è la necessità (spinta) ma anche perché c'è la possibilità (domanda). Le motivazioni a partire si intrecciano certamente con la presenza di fattori di richiamo e con la possibilità oggettiva, seppure illegale, di varcare i confini nazionali. Perdere di vista i fattori economici in favore di chiavi di lettura centrate*

*solo su fattori sociali, magari sulla catena migratoria, costituirebbe un grave errore.*

*Lo stesso Rossi Doria guardava all'emigrazione dal Sud. Si domandava: cosa vogliono gli emigranti? Emigrare. Come si può gestire l'emigrazione? Attraverso delle sanatorie. Ogni Stato ha i suoi strumenti per gestire i fenomeni di migrazione, mentre credere di poter risolvere il problema delle migrazioni costituisce un'illusione perché equivarrebbe a credere di poter risolvere quello della globalizzazione.*

*Il seminario ha avuto un importante ruolo nel suggerire una rilettura degli studi di Rossi Doria e dei suoi interventi a proposito della emigrazione italiana, sia interna che verso i Paesi europei o americani. Possiamo così ricordare che nel Convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi, intitolato* Nord e Sud nella società e nell'economia italiana di oggi, *svoltosi a Torino dal 30 marzo all'8 aprile del 1967 egli ribadiva la necessità di una visione unitaria e complessa del fenomeno migratorio. Affermava infatti: « Che la immigrazione porti una serie di problemi nei luoghi di arrivo è fatto ben noto. Questi problemi, tuttavia, non possono essere risolti affrontandoli solo nei luoghi di arrivo, ma sviluppando contemporaneamente una politica coerente sia nei luoghi di arrivo che nei luoghi di partenza ». Queste affermazioni suggeriscono oggi ai paesi cosiddetti « ospitanti » e a quelli di provenienza la necessità di adottare serie ed impegnative politiche migratorie centrate sul raccordo dei loro interventi legislativi in materia di migrazione. Rossi Doria certo non dimenticava gli aspetti umani della migrazione scriveva infatti: « Potete immaginare le situazioni che l'emigrazione lascia diestro di sé, i duri problemi umani che le famiglie hanno dovuto affrontare per conto loro. Il costo dell'emigrazione è un costo tremendo per chi la fa: un costo materiale e un costo morale di gravità estrema ». Era però convinto della necessità di un'analisi globale e di una considerazione unitaria del problema dell'emigrazione non solo con riferimento all'emigrazione tutta interna all'Italia, dal Sud verso il Nord, ma anche con riferimento alle centinaia di migliaia di italiani diretti verso i paesi europei. Molti di questi ultimi infatti, secondo Manlio Rossi Doria, sarebbero tornati in patria anche a causa di una mancata integrazione nel paese ospitante e ciò comportava la necessità di aiutarli, di approntare anche una politica del rientro. « Essi dovranno quindi ritornare in patria e bisognerà aiutarli in un tal processo e dar loro una sistemazione e una dignità di vita »*[1].

*Emergenza quindi di un raccordo delle strategie politiche fra paesi di partenza e paesi di arrivo.*

*Da un punto di vista scientifico, dalla rilettura di Manlio Rossi Doria e dallo sguardo verso il passato per una più avveduta lettura del presente, possiamo certamente accogliere l'invito ad una maggiore curiosità e senza dubbio ad un più intenso collegamento e scambio fra gli studi condotti sulle questioni migratorie sia nei paesi di arrivo che in quelli di partenza.*

[1] MANLIO ROSSI DORIA, *Nord e Sud nella società e nell'economia italiana di oggi*, Torino, Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi, 1968, p. 420.

*Pugliese probabilmente ha fatto proprio questo suggerimento quando ha ricordato che Rossi Doria ha studiato l'emigrazione italiana, in particolare dal sud d'Italia, dal punto di vista di coloro che emigrano e dei loro interessi. Preme qui evidenziare ancora una volta che Rossi Doria sottolineava la necessità di adottare un approccio unitario al problema dell'emigrazione. Anche quando in una raccolta di* Scritti sul Mezzogiorno *si interrogava sui doveri civili che il fenomeno migratorio chiama in causa, egli richiamava alla mente i doveri: 1) di conoscenza e valutazione dei fenomeni; 2) di assistenza ai cittadini coinvolti in un tale processo; 3) di soluzione dei problemi che esso mette in luce ed aggrava.*

*Con riferimento all'emigrazione italiana e tenendo conto del fatto che la sua attenzione era rivolta soprattutto all'emigrazione contadina del sud Italia, egli suggeriva una politica unitaria che seguisse tre direttive principali: « nelle città e negli altri luoghi del Centro-Nord, nei quali si è verificata e continuerà a verificarsi una massiccia immigrazione; nei luoghi di origine degli emigrati e principalmente in quelli donde più cospicuo si è mosso e si muoverà il flusso migratorio; e infine nei paesi europei, e talvolta extraeuropei, nei quali la massa dei nostri emigrati meridionali continua a trovarsi in condizioni di grave precarietà »* [2].

STEFANIA ALOTTA

[2] MANLIO ROSSI DORIA, *Scritti sul mezzogiorno*, Torino, Einaudi, 1982.

## Cantieri edili romani

*Il « cantiere » inteso come conoscenza tecnica, aggiornamento tecnologico, sperimentazione di prodotti nuovi, condizionamenti di mercato, cultura e storiografia architettonica, sociologia urbana, storia sociale e storia economica. Un « cantiere » interdisciplinare per una « storia integrata » del prodotto edilizio. Questa la premessa del prof. Giorgio Muratore, Facoltà di Architettura, La Sapienza, alla prima giornata di studio, 17 dicembre 1997, presso il Centro Convegni di Via Salaria, sotto l'egida del Dipartimento I.T.A.C.A., diretto dal prof. Antonio Paris.*

*Nel nostro Paese — sottolinea il prof. Muratore — e a Roma in particolare, non esiste una vera e propria documentazione storiografica delle vicende materiali ed imprenditoriali dei cantieri: ovvero, gli elementi delle costruzioni, l'organizzazione della produzione e del cantiere, le regole e i sistemi di misura e calcolo, l'analisi « dei materiali, costi, formazioni ed organizzazione del lavoro operaio dei progettisti, dei quadri intermedi, aggiornamenti tecnologici » (cfr. G. Muratore, a cura,* Cantieri romani del Novecento, *Ed. Archivio Guido Izzi, Roma, 1995). L'accesso agli archivi e alle biblioteche dei progettisti e degli Enti — prosegue Muratore — potrà consentire la definizione di un quadro complessivo di riferimento.*

*La storia dell'arte, dell'architettura, della città contemporanea, si stanno, da tempo, avvitando su se stesse. Una esclusiva attenzione filologica sembra, ormai, dominare la ricerca. Fare e ri-fare storia rileggendo documenti, riorganizzando canali di conoscenza:* aprire *il cantiere. Una* Storia delle arti industriali *di cui, appunto, è titolare l'arch. Muratore.*

*Sul ruolo dell'Unione Edilizia Nazionale — ente istituito nel 1917 onde provvedere alla ricostruzione dei centri danneggiati da eventi bellici e tellurici — si sofferma Luigia Ardingo. La ripresa edilizia, a Roma, marzo 1919, integra il ruolo dell'UEN con quello dell'Istituto Case Popolari. La consultazione di documenti presso l'Archivio Centrale dello Stato e l'Archivio di Stato di Roma, dimostra quanto fattiva sia l'azione dell'UEN: gli edifici nei quartieri Trionfale, ex Piazza d'Armi, Salario, Parioli, Nomentano, Appio, Città-Giardino Aniene, Villa Fiorelli, Villa Fabbri, Sant'Onofrio. Interventi concepiti con la tipologia del* villino *e della* palazzina*: in entrambi i casi l'ossatura portante è in cemento armato. Per superare frequenti oscillazioni di costi, materiali e manodopera, l'UEN adotta appalti* a misura *(breve durata),* in economia *(rimborsi spese) e l'*associazione in partecipazione *(integrazione d'iniziativa provata nel settore finanziario e tecnico). Una pluralità di linguaggi architettonici, per quanto attiene il filone stilistico, che può esser definito « barocchetto romano ».*

*Le condizioni di lavoro nell'industria laterizia, in Italia, a cura dell'Ufficio governativo del lavoro (cfr. Ministero di Agricoltura, Ind. e Comm., 1910, pubblicazioni Ufficio del lavoro, serie B - n. 28) e nuovi provvedimenti legislativi a favore dell'Istituto Case Popolari, aprile 1910, con successiva relazione, marzo 1911, di una apposita commissione parlamentare (presieduta da Maggiorino Ferrari e segretari-relatore il medico Giulio Casalini, deputato socialista riformista di Torino III, nonché direttore del mensile di studi municipali* Il Comune Moderno*) sono gli argomenti dell'intervento di Giuseppe Barbalace (Univ. Roma III, Dip. Studi Storici).*

*Un apposito questionario dell'Ufficio del lavoro — diretto dal prof. Giovanni Montemartini — viene inviato a circa duemila imprese di laterizi. Le fornaci prese in esame sono 372. Le risposte ottenute si riferiscono all'anno 1908. Si evidenzia: « In quasi tutte le regioni d'Italia prevalgono forni a* sistema Hoffmann *(fuoco intermittente con economia di combustibile) ». In funzione, « qua e là »,* sistemi Lanuzzi e Bassardt *a fuoco continuo e « con qualche particolarità tecnica ». Sembra — secondo l'Ufficio del lavoro — che il sistema a fuoco continuo « abbia portato seco il lavoro a cottimo e la formazione di una vera e propria maestranza nonché l'allungamento del periodo di lavorazione e l'introduzione delle macchine ».*

*Soltanto una illusione: « Da* pochi *tipi di macchine riscontrati, possiamo dare la seguente classificazione generale: modellatrici, laminatrici, a filiera. Tuttavia, data la* limitata *adozione di macchine e le* scarse *notizie raccolte sugli operai impiegati, resta ancora caratteristica la organizzazione del lavoro* a mano *». Una arretratezza industriale complessiva, innanzitutto a livello culturale-scientifico, travolge sia gli imprenditori delle costruzioni, sia la Camera del lavoro della capitale. Il prof. Giovanni Montemartini, con la teoria del « marginalismo economico », cerca spazi di iniziativa per le « piccole e medie economie » del commercio e dell'industria. Ma, nel settore delle fornaci e dei cantieri edili, trova dinnanzi i sindacalisti-rivoluzionari e gli anarchici della* Lega generale del lavoro *(nata nell'estate 1907) che considera la CdL di Roma, a guida riformista, come « sottocoda » dell'amministrazione capitolina gestita dai « partiti popolari » (cfr. G. Barbalace,* Riforme e governo municipale a Roma in età giolittiana, *Ed. Liguori, Napoli, 1994).*

*In tutt'Italia, nel 1908, tre tipi di contratto di lavoro nel settore dei laterizi: Parma, Bologna, Alba. La già citata inchiesta dell'Ufficio del lavoro rileva: «* Non *si hanno notizie, o* non *se ne sono potute ottenere, sull'esistenza di contratti di lavoro per il Lazio (ad eccezione delle tariffe o dei prezzi del cottimo), dove esistono, però, consuetudini locali ». Si può dire che « veri mattonai sono quelli addetti alle fornaci a fuoco continuo, mentre nelle fornaci a fuoco intermittente sono quasi sempre addetti braccianti-contadini ». A ritardare il ciclo lavorativo e a rendere poco competitiva la produzione di mattoni, tegole, pianelle, contribuisce —* esclusiva *(così, testuale, dall'Ufficio di lavoro) delle fornaci di Roma — la caratteristica dalla creta: va mescolata con l'acqua. In altre regioni, è già disciolta nel suolo. La forma dei mattoni viene impressa con « piccoli telai in legno ». La « sbavatura » è tolta a mano.*

*La rivista torinese* Il Cemento, *aprile 1911, illustra il forno rotativo per produrre calce allo stato di polvere (in sacchi o in fusti), oppure calce idratata con sistema di spegnimento. Sempre* Il Cemento *(direttore Giovanni Morbelli) si sofferma sulla deformazione delle tegole in argilla e sugli « assaggi » preliminari della composizione mineralogica al fine di calcolare la percentuale d'*acqua di plasticità. *I mattoni a macchina presentano una contrazione minore di due terzi rispetto ai mattoni a mano.*

*Nel 1910-11 Ponte Risorgimento, a Roma, è realizzato dall'ing. G.A. Porcheddu con un arco fortemente ribassato a cento metri di luce: il ponte — almeno fino agli Anni Venti — a maggior luce del mondo. L'ing. Porcheddu ha l'esclusiva, per l'Italia, del brevetto Francois Hennebique (depositato, a Parigi, il 18 dicembre 1892). È la « trave nervata », in conglomerato cementizio armato, di Hennebique.*

*In relazione alla* Lega generale del lavoro *appare opportuno — raccogliendo l'esortazione dell'arch. Muratore ad uscire da una « lettura prevalentemente ideologica » — non scivolare in populismi storiografici dinnanzi ad una presunta « Lourdes proletaria ».*

*È auspicabile una riflessione* complessiva *con più soggetti: generici salariati, ceti medi (risale al marzo 1911 la prefazione di Giovanni Montemartini al volume* Il problema della classi medie, *autore Benedetto Scarcelli), tecnici-imprenditori ed ex-capi mastro-imprenditori (sono in fase di sistemazione, presso l'Archivio Centrale dello Stato, le carte della Società generale immobiliare di lavori di utilità pubblica ed agricola), associazioni proprietari di case, leghe inquilini (segnalate, nel 1907, dalla statistica ministeriale, ma anche prima), sistemazione sociale del territorio e politica di piano (l'ing. Edmondo Sanjust di Teulada partecipa, nel 1901, al bando di concorso per il piano regolatore di Albaro (Genova), progetta i piani di Roma, Udine, Messina, Reggio Calabria, Salerno, è presidente della Società ingegneri ed architetti italiani nel 1910, sottosegretario di Stato ai trasporti marittimi e ferroviari nel governo Nitti, insieme a Bonomi, Murialdi e Soleri).*

*Seguire i movimenti del capitale finanziario genovese a Roma — con i tentativi d'interferire nel « piano Sanjust » — permette una indagine a ragnatela (l'ing. M. Vicarj, membro della commissione comunale per l'esame del piano regolatore di Albaro (Genova), è assessore ai lavori pubblici di Torino, avendo rapporti con le Case Economiche di Torino e l'impresa Porcheddu. Anche in merito alla già citata UEN, nel 1919, si potrebbero esaminare eventuali iniziative dell'allora sottosegretario di stato agli approvvigionamenti on. Murialdi. Una lettura soltanto filologica degli interventi dell'UEN rischia di essere una sfilata di « villini » e « palazzine ».*

*Il mondo delle fornaci romane è* fuori mercato, fuori scala. *D'altronde, sindacalisti-rivoluzionari prima, ed intransigenti-rivoluzionari dopo, « demonizzano » mercato, tecnica e profitti. È il timore della modernità.*

*L'arch. Mario Giovagnoli affronta l'avvento e l'uso del cemento armato, fornendo una mappa delle ditte che, a Roma, si muovono in questo campo tra fine Ottocento e primo Novecento ricostruendo i legami, più o meno diretti, del mondo imprenditoriale. La « Società cemento armato*

*e retinato Gabellini » ha come consigliere delegato l'ing. Italo Chiera, concessionari, a Roma, del « sistema Hennebique » dal 1898. L'ing. Chiera è anche direttore della sede romana dell'impresa Porcheddu. Seguendo la filiale romana della Porcheddu si individuano* nuove figure professionali *che si affermano, pienamente, negli anni successivi.*

*L'arch. Giovagnoli individua alcuni percorsi di ricerca: ad esempio, la « Società anonima italiana per azioni Ferrobeton » che, nel 1911, pur avendo ancora sede a Genova (la presenza del capitale finanziario ligure ha nel senatore Erasmo Piaggio una figura dei prestigio: cfr. G. Barbalace,* Genova in età giolittiana, *Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1996), si aggiudica l'appalto per la costruzione dei Magazzini frigoriferi al Mattatoio comunale, il complesso dei Magazzini Generali, la centrale termoelettrica Montemartini, i ponti Flaminio, Garibaldi e Testaccio, il Rettorato della Città Universitaria e gli ingressi di Lettere e Giurisprudenza.*

Nuove figure professionali — *l'ing Rodolfo Stoelcker nel caso dei Magazzini frigoriferi del 1911 o Romeo Cameti, perito costruttore, che, nel 1914, elabora un « Progetto di tramvia sotterranea » — protese a realizzare un proprio spazio imprenditoriale e a raggiungere l'autonomia nel settore dei brevetti. Nuove figure professionali messe in moto dall'entrata in vigore della Legge n. 103 del 29 Marzo 1903 (Assunzione diretta dei pubblici servizi da parte dei Comuni) ed della Legge n. 254 del 31 Maggio 1903 (Istituto Case Popolari).*

*L'arch. Massimo Critelli si sofferma sui brevetti relativi al cemento armato, studiando il materiale, quasi interamente inedito, periodo 1893-1919, depositato presso l'Archivio Centrale dello Stato.*

*La salvaguardia, l'ordinamento e la valorizzazione degli archivi di architettura contemporanea sono al centro della relazione di Lucia Principe, Margherita Guccione e Daniela Pesce della Sopraintendenza Archivistica per il Lazio. È la ricognizione sistematica degli archivi personali degli architetti romani che hanno operato nel corso dell'ultimo secolo.*

*L'arch. Silvia Manetti si occupa dei laterizi nella costruzione di Roma capitale con strumenti « territoriali » specifici: fotografie aeree, cartografia geologica, catasti storici, documentazione economica.*

*Silvano Olezzante (la Casa del Popolo al Colosseo, inaugurata in occasione del congresso nazionale socialista del 7-10 Ottobre 1906, con fregi G.A. Sartorio), Giaime Moser (contrattazione collettiva), Roberto Giuliani (il mercato edilizio con riferimenti squisitamente sociologici) e Giacomo Micheli (il travertino e la sua utilizzazione) ritornano su tematiche già affrontate con il volume* Storia degli edili a Roma 1870-1995, *Ediz. Ediesse, Roma, 1996.*

*Il prof. Francesco Piccarreta prende in esame le strutture in cemento armato dei palazzi monumentali dell'E-42, sottolineando la difficoltà di rinvenire la « documentazione strutturale » (ma* non *nel caso dell'E-12, allegata, invece, alle scritture contabili), la « corteccia interna », al fine di procedere ad efficaci operazioni di controllo e restauro.*

*L'evoluzione del calcestruzzo nei cantieri europei è il tema dell'intervento di Elisabetta Procida con attenzione ai prefabbricati e al restauro.*

*La Regione Lazio, con la creazione del « Centro Regionale per la Documentazione dei Beni Culturali ed Architettonici », 1984, cerca di « recuperare, criticamente, il valore del clima culturale moderno ». I due recenti volumi* Architettura moderna a Roma e nel Lazio 1920-1945. Conoscenza e tutela, *a cura di Luigi Prisco, e* Atlante, *a cura di G. Strappa e G. Mercurio, Edilstampa, Roma, 1996, si muovono in tale direzione. I cantieri archeologici degli Anni Trenta, ai Fori Imperiali, rappresentano, secondo l'arch. Luigi Prisco, « il primo, reale esempio di* intervento integrato, *coinvolgendo l'intero arco delle tipologie professionali e riconducendo le singole specificità ad un progetto unitario ».*

*Infine, gli interventi di Isabella Sacco (stuccatori e scultori, decoratori e pittori, studi, laboratori, cantieri) e dell'ing. Guido Ruggeri (scuola serale per Assistenti Edili e Stradali, posta sotto il patronato del Comune di Roma e fondata, nel 1905, dall'Unione Romana Ingegneri ed Architetti).*

GIUSEPPE BARBALACE

## In memoriam Danilo Dolci

Dopo anni di relativa oscurità, lontano dagli effimeri clamori dei mezzi di comunicazione di massa, Danilo Dolci, scrittore e operatore sociale, è venuto a morte in quella terra di Sicilia in cui aveva trascorso la parte matura e più attiva della sua esistenza, scegliendola come patria d'adozione dalla nativa Trieste. L'avevo più volte incontrato a Partinico negli anni '60, al tempo delle sue lotte generose per la costruzione della diga sul fiume Jato che avrebbe dato acqua in abbondanza per l'irrigazione, eliminando una delle strozzature su cui campavano, e tuttora campano, le cosche mafiose. Ma fin dal ritorno a Roma dagli Stati Uniti l'estate del 1953 una calda corrente di simpatia si era stabilita fra noi. Conservo in particolare assai nitido il ricordo di una sera che vedeva raccolti nel giardinetto a lato della « Libreria Einaudi » in via Veneto, a due passi dalla Biblioteca dell'USIS *(United States Information Service)* Carlo Levi e Rocco Scotellaro insieme con me per la presentazione del libro *Inchiesta a Palermo*. Noto forse più all'estero che in Italia, Danilo Dolci non era solo un analista sociale distaccato, per quanto a tratti dominato da una melanconica vena poetica. Nelle sue mani la ricerca si faceva occasione e strumento di autoconsapevolezza, premessa di rinnovamento individuale e collettivo. In questa luce mi sembra giusto ricordarlo anche a coloro che troppo frettolosamente e con una solerzia purtroppo vittoriosa hanno cercato di farne dimenticare l'esempio.

FRANCO FERRAROTTI

# SCHEDE E RECENSIONI

AA.VV., *Mediterraneo. Città, territorio, economie alle soglie del XXI secolo*, CRESME, Roma 1995, 2 voll. di pp. 528 + 957 e riassunti in inglese.

Che il Mediterraneo sia il mare intermedio tra le molte terre, ovvero come dice Braudel, una « pianura liquida » per le diverse economie, oppure, ancora un insieme di sottosistemi politico-economici autonomi ma congiunti dalle sponde, o ancora il luogo dove massimamente si sono confrontate le culture che hanno fatto grande la civiltà occidentale ma anche il teatro degli scontri religiosi più forsennati; che il Mediterraneo sia questo, tutto questo, e ancora molto altro, pone oggi a noi, studiosi di questa parte del mondo, il compito di intravedere il futuro (alle soglie del secolo XXI?, veramente possiamo datare così?, oppure già questa definizione della storia è di parte, e non funziona per l'Islam e per gli ebrei?). Il futuro sarà anche per i popoli che s'affacciano sulle sponde di questo mare piccolo e complesso, *un futuro nella modernità*, cioè un tempo non più soltanto applicato alle diverse tradizioni religiose e socio-politiche che per millenni si sono confrontate, spesso confliggendo tra loro dalle diverse parti delle coste marine. Quello che per certo sappiamo è che il Mediterraneo non può essere più *il Mare nostrum* di nessuno (e tanto meno dei romani in versione moderna). Né è il mare degli Ottomani, dissolti dalla storia, e neppure la *Quarta sponda* del regime fascista italiano (anch'esso sepolto), che l'immaginava non certo largo « come un Oceano » e quindi a disposizione del suo sogno imperialista. Non è neppure il mare che unisce la Francia alle sue ex-colonie, poiché, semmai, il Mediterraneo seppe sempre disgiungere (e non unire) Parigi da Tunisi e Algeri, non meno che dividere Roma da Bengasi e Tripoli.

Letto nell'ottica della modernità il Mediterraneo è il luogo più ravvicinato dove confliggono due grandi direttive politiche: da un lato, il Nord (industrializzato) contrapposto al Sud (in via di sviluppo), ma dall'altro anche l'Occidente (tecnologico, organizzato e razionale) *versus* l'Oriente (diversamente razionale, e diversamente coordinato su basi religioso-etico-politiche). E il Medio Oriente, così prossimo ma anche così remoto; così di tutti eppure solo così *per sé*, non media le tensioni internazionali, ma le assume, diventando crogiuolo del nuovo e terra straziata da tanto opposte strategie. In un certo senso è anche la contrapposizione tra i paesi latini e quelli islamici, dove l'ebraismo rimane autonomo e separato, seppure radicalmente investito dalle tensioni; o se vogliamo leggere lo stesso processo dal punto di vista islamico, è la contrapposizione tra il territorio della vera fede *(dar al-islam)* al territorio dell'insolenza e degli infedeli *(bilad as-siha)*. Il conflitto tra *religione come irrinunciabile nucleo di valori da cui ogni altra realtà discende, e secolarizzazione*, non necessariamente intesa come ateismo, *ma certamente come riconoscimento che esiste una metodologia autonoma dal dato rilevato per l'interpretazione delle realtà sociali e politiche*, non è un capitolo concluso e consegnato alla storia: esso, anzi, è ancor oggi vivo e cogente, ancor più acuito dai flussi migratori che dalle sponde meridionali del Mediterraneo quotidianamente giungono nelle città europee. Che nelle limitate dimensioni di questo mare semichiuso abbiano potuto fiorire miti e contromiti tanto opposti, è proprio

quanto sbigottisce ed anche quanto crea problemi: come salvare le diversità delle molte tradizioni e delle diverse prospettive territoriali, nell'orizzonte tecnologico della modernità che saprebbe facilmente cucire insieme Marocco e Spagna gettando un ponte di tredici chilometri tra l'Africa e l'Europa; che non avrebbe nessuna difficoltà a collegare il mar della Marmara col mar Nero, lontani tra di loro solo un chilometro e mezzo, e così unendo Asia e Europa; per non parlare del tunnel sotterraneo sotto il Bosforo, del cablaggio comunicativo tra le nazioni, o del gasdotto Italia-Tunisia? La modernizzazione! È facile affidarsi alle tecnologie e credere di poter cambiare ogni cosa un giorno con l'altro! Ma le sedimentazioni culturali, le credenze religiose, le interpretazioni mitologiche, non seguono il rapido (esageratamente frettoloso) passo delle nuove tecnologie. Troppo facilmente la potenza innovatrice di quest'ultime strappa, distorcendole, dilacerandole, le molte e inconfrontabili storie: forse ci troveremmo con un Mediterraneo diventato sì anche abbordabile e compatibile in ogni sua provincia, ma tuttavia trasformato in un ambiente sottratto dalla sua propria identità, e forse appiattito in una generale omologazione.

Cambiare? Sì, ma con quale gradualità, e come? Cosa toccare e cosa lasciare? Cosa rispettare e cosa invece riorganizzare? Come coniugare le vicende del passato con le speranze del futuro? Come ripensare la straordinaria storia raccontata dalle vestigie archeologiche, ma che si svolse in un ambiente fatto di miseria e di fame, con quel futuro che ci attende, carico forse di violenza e di nuova aggressività, ma che potrà svolgersi in un più generalizzato benessere? Rispetto alle universalistiche ma chiuse economie delle grandi tradizioni mediterranee che avevano realizzato in questa parte del mondo una forte centralità, la modernità si presenta proprio su di un versante opposto: in un Mediterraneo che nell'economia internazionale riveste un ruolo più periferico di quello che potè conoscere in passato, essa si caratterizza come un imponente e differenziato progetto di trasformazione della vita delle cività che oggi vi insistono, soprattutto legato sia *alla produzione e distribuzione del petrolio (e del gas), che al turismo*, divenuta ovunque una carta strategica per le economie dei diversi stati nazionali. Ma anche qui, attenti alle generalizzazioni! C'è un nord e c'è un sud del Mediterraneo, e la presenza di forze nazionali tanto tra loro differenziate, impedisce il ricorso a quelle troppo semplicistiche statistiche che non sanno tenere conto dei diversi pesi che hanno i paesi europei rispetto a quelli della costa africana.

Eppure, ovunque, la modernità parla di inedite compatibilità territoriali, di allacciamenti, di cuciture: tunnel sottomarini, gallerie, gasdotti, ponti, aeroporti, traghetti, dighe, alta velocità ferroviaria, autostrade, ammodernamento delle reti idriche, desalinizzazione delle acque, irrigazione dei deserti, depurazione delle acque, creazione di nuovi canali: siamo forse già entrati in una fase che allude alla possibile creazione di un'inedita *metropoli mediterranea integrata*? L'immagine a taluni potrebbe risultare troppo acerba, fin irrealistica, ma è certo che la modernizzazione ha intrapreso il suo cammino apparentemente inarrestabile, rendendo desuete le nostre fantasie sulle carovane dei cammelli nel deserto. Un mondo va rapidamente sparendo, e un altro già sta sostituendo quello in via di estinzione: le banche investono, le tecnologie determinano soluzioni fino a ieri impensabili, le grandi compagnie economiche si integrano, gli spazi si fondono... Tutto ciò non significa necessariamente pace, sviluppo e benessere. No: mentre la base della modernizzazione avanza, i conflitti restano, possono restare sopiti, oppure anche dilagare, più cruenti e ancor più violenti di ieri, proprio perché possono fare ricorso alle più sofisticate soluzioni belliche. La carta della modernizzazione rimane infatti ambigua: irrompe nella storia e altera scenari millenari, ma non per questo sa modificare qualitativamente le più stratificate sedimentazioni religiose, che si metamorfi-

cizzano, che spostano in avanti i loro equilibri, tutto lasciando immodificato proprio mentre tutto sembrerebbe mutare. Occorre dunque approfondire analiticamente, e pazientemente, quanto la modernizzazione del Mediterraneo possa alterare in meglio ma anche in peggio, e anche quanto, dietro l'apparente trasformazione indotta da tanti ingenti capitali, gli uomini sappiano restare ancorati a paradigmi di vita difficili da cancellare a mezzo delle tecnologie.

Il lettore potrà traovare, oltre a cartografie, fotografie satellitari e ricche illustrazioni, nel primo volume saggi scritti da: L. Bellicini, F. Farinelli, A. Becchi, M. Livi Bacci e A. Bertocchini, A. Clementi, P. Fareri, A. Musacchio. Nel secondo volume, dedicato analiticamente a diverse regioni o diverse nazioni mediterranee, saggi di: M. Cremaschi, P. Bellaviti, C. Gasparrini, C. Calvaresi, S. Stangherlini e S. Vecchietti, P. Fareri, A. Lodovisi, D. Rallo, R. Pavia e A.L. Palazzo, M. Neve, F. Bandarini e F. Miglioli.

GIULIANO DELLA PERGOLA

GIUSEPPE BARBALACE, *Genova in età giolittiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1996, pp. 146.

Nella Genova che rischia poco, che non ha vera cultura mercantile e, infatti, vede i suoi traffici portuali crescere della metà rispetto a Rotterdam, Anversa o Amburgo (problemi di ieri, problemi di sempre, pare), il movimento socialista riformista esprime, agli inizi del '900, una sorta di manager-imprenditore, cooperativistico, editoriale, che presto diverrà un « eretico », Luigi Murialdi, torinese di nascita, ma genovese di formazione.

È il primo dei non eletti socialisti nelle amministrative del 1902, le quali vedono, per la prima volta nella Genova moderata delle poche e grandi famiglie, l'ingresso di ben sei consiglieri di quel partito (nel 1903 anche Murialdi subentrerà). Una minoranza subito molto battagliera contro « il lusso spagnolesco delle classi dominanti ». Il 1902 è una tappa fondamentale nella storia dei « carbonin », della lega, cioè, dei caricatori-scaricatori di carbone, che ottengono il loro vero primo contatto. L'artefice è Luigi Murialdi (spesso chiamato Gino), già brillante avvocato. La sua singolare, sfaccettata figura viene attentamente ricostruita dallo storico Giuseppe Barbalace nel volume « *Genova in età giolittiana* » che segue gli studi significativi dedicati, dall'autore, alla Giunta Nathan e all'età giolittiana a Roma.

Anche a Genova, come nella capitale, una linea di demarcazione sempre più netta, e aspra, passa fra socialisti riformisti e socialisti « intransigenti » o « integralisti » spesso spalleggiati dai sindacalisti « rivoluzionari » fra i quali emerge, sotto la Lanterna, un calabrese che, poi, farà carriera, ma come quadrumviro della « marcia su Roma », Michelino Bianchi.

Murialdi guarda alla Francia di A. Millerand e alla sua legislazione sociale; proviene dalla « scuola » della piccola e media proprietà coltivatrice del Monferrato, al seguito del deputato riformista Annibale Vigna e secondo l'esempio della cooperazione di produzione in Belgio; con Giovanni Montemartini siede nel Consiglio Superiore del Lavoro; si batte contro lo sfruttamento (i contratti di rapina ai « carbonin » venivano fatti sottoscrivere, con la croce, nelle osterie) con misure concrete quali case popolari, ambulatori medici, crediti a tasso agevolato; caldeggia il teatro per i lavoratori, è determinante nella fondazione, nel 1903, del quotidiano « *Il Lavoro* » per il quale escogita un abile sostegno finanziario attraverso l'autotassazione dei portuali e l'Alleanza cooperativa ligure Avanti!. Che dovrebbe divenire, come nella Reggio Emilia di Prampolini, uno dei motori dell'autonomia finanziaria e dell'emancipazione operaia.

Ma la sua pragmatica linea « contrattualistica », la sua strategia per una cooperazione fortemente imprenditoriale si

scontrano, da una parte, con un patronato fermo — scrive Barbalace — alla Coketown di Dickens, dall'altra con un sindacalismo irriducibilmente massimalista (e pure con la retorica operaista di Pietro Chiesa). Murialdi ne viene schiacciato. L'occasione è data da un altro contratto importante — quello per i metallurgici e meccanici della fabbrica automobilistica *Itala* di Torino — avversato dalla FIAT e dai soliti « rivoluzionari » parolai. L'avvocato Murialdi è stato, in questo caso, soltanto consulente esterno ed ha ricevuto, alla luce del sole, un onorario subito dichiarato. Inoltre, non ricopre, in quel momento, nessuna carica nelle leghe sindacali. Non importa che anche quello diventi, poi, un contrattotipo. Anzi, è forse, il motivo (da destra e da sinistra) per farlo fuori.

In realtà, il suo prestigio è tale che, dopo essere transitato col gruppo di Bissolati, nel 1913 ad Acqui, e nel 1919 ad Alessandria, sarà eletto, al primo turno, alla Camera, come socialista indipendente, avendo nel governo Nitti la responsabilità del dicastero agli approvvigionamenti. Egli si spegnerà, a soli 48 anni, nel '20.

Il suo nome — come tanti della sinistra moderata — osserva Giuseppe Barbalace — viene a lungo rimosso o demonizzato. Anche recentemente — osserva Giuseppe Barbalace — se n'è parlato per sottolinearne, in negativo, le « scelte produttivistiche », la « compromissione », nei meccanismi di mercato delle cooperative (a Torino, Murialdi, ha potuto seguire l'esperienza della Alleanza cooperative ferrovieri, creata dal deputato Quirino Nofri, *leader* della categoria).

Un'accusa settaria che, del resto, sino a ieri la Compagnia portuale genovese ha rivolto a quella di Livorno. Che, però, aveva spalle ben più larghe dell'isolato anche se brillantissimo avvocato e onorevole Murialdi (divenuto a Roma imprenditore, laterizio, in proprio), padre di Vezio, giornalista significativo, e nonno di Paolo, giornalista anch'egli di spicco (al « Giorno » di Baldacci e di Pietra), storico del giornalismo nonché presidente della Federstampa dal '74 all'81.

La passione per la carta stampata nasce da Luigi il quale, oltre a fondare « *Il Lavoro* », risulta anche, sempre a Roma, promotore e comproprietario de « *Il Paese* ». Di lui, Giuseppe Barbalace, ricostruendo climi e personaggi della Genova « giolittiana », propone — come di tutto il riformismo pragmatico — un'appassionata e documentata rivalutazione. Per questioni che ancora bollono, e tornano, dentro la sinistra italiana così a lungo renitente all'Europa e alle socialdemocrazie.

VITTORIO EMILIANI

FRANCO BIANCO, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 198; REINHART KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 247; MARC BLOCH, *Storici e storia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 313.

Curioso destino, quello di Max Weber. Lo studioso e sociologo meno sensibile all'esigenza sistematica e più di altri attento, come l'amico Georg Simmel, alle « schegge della vita », aperto ai problemi immediati posti talvolta con prepotenza dalla cronaca in tutta la sua varietà e imprevedibilità, si vede sottoposto alle cure, non prive di crudele diligenza, da parte di studiosi che, in nome della sistematicità formale, ne smussano le punte e ne ricuciscono i frammenti nella generosa illusione di offrirci alla fine un Max Weber liscio, fotogenico, in una parola « sistematico ». Chi maggiormente si è distinto in questa che forse Roland Barthes non esiterebbe a definire la « toeletta del morto » è certamente Wolfgang Schlucher, da ultimo nel suo contributo *Paradodxes of Rationality* (Stanford University Press, 1996), per non parlare di autori meno noti, come Donald A. Nielsen e Stephen Kalberg. Riconosciuto, com'è necessario in via preliminare, il carattere frammentario e incompleto dell'opera di Max Weber, è indubbia-

mente utile tentare di approfondire e fissarne, anche quando si presentino in forme indirette o allusive o addirittura implicite, le basi teoriche.

È questo l'intento e qui risiede il grande merito del libro di Franco Bianco che non cede mai alla tentazione di scambiare l'interpretazione con l'interpolazione. Di qui, la limpidezza nella sua analisi che non si arresta davanti alle oscillazioni e alle vere e proprie contraddizioni dei testi weberiani: per Weber, è fuori discussione la « centralità dell'individuo », ma nella ricerca non si dà alcuna concessione all'individualismo metodologico oggi di moda; la ragione e la razionalità sono per Weber concetti fondamentali per comprendere la società occidentale, ma non sono taciute, sono anzi meticolosamente ricercate e « mostrate » le loro ambivalenze; se di « sistema » si vuole parlare, per Weber si tratterà sempre di un « sistema aperto », essenzialmente problematico; la « cultura » è evidentemente « soggettiva », ma la ragione su cui poggia è necessariamente « limitata ». Infine, la storia. Bianco è particolarmente felice nel chiarire come lo storicismo di Weber non possa etichettarsi né come martiano né come hegeliano. E neppure, a ben guardare, come « developmental history », o *storia evolutiva*, secondo l'interpretazione azzardata da Wolfgang Schluchter. Anche gli ultimi testi di Weber, a giudizio di Bianco, « esigono... molta cautela, poiché potrebbero offrire il destro per accreditare il ritorno dell'ultimo Weber ad un'interpretazione del mondo in termini storico-evolutivi, con il recupero di un paradigma che mal si accorda con il suo sforzo di concepire in modo nuovo, in un modo lontano da pretese metafisiche ed ambizioni ontologiche, tanto la nozione di razionalità quanto il processo di razionalizzazione ».

Torna nel libro di Reinhart Koselleck questo motivo d'una storia che si pone al di là d'una pura e semplice esercitazione filologica, ma si realizza al contrario, in termini weberiani, come ampia, polisemica e plurale « vita storica ». E tuttavia, Koselleck non ha dubbi circa la funzione degli studi storici. È infatti sulla base della « coscienza storica » che un popolo — tema caro ai romantici tedeschi — diviene completamente consapevole del suo essere e del suo posto nel mondo. Naturalmente, nessuna concessione alla storia con la « S » maiuscola, ossia alla storia come dogmatico « destino storico », per cui la ricerca storica e lo stesso senso storico si tramutano, da ricerca scientifica controllata, in profezia millenaristica. Piuttosto, si fa strada la consapevolezza che la storia di vertice non è più sufficiente e che la storia non è solo la storia *rerum gestarum* dei grandi condottieri e dei vincitori, ma che, anzi, nella « lunga durata », per usare la formula di Fernand Braudel, « i guadagni storici in termini di conoscenza provengono dai vinti ».

Ritroviamo la stessa preoccupazione e, *in nuce*, la stessa concezione della storia in un libro di saggi di Marc Bloch, curato da Etienne Bloch e mirabilmente introdotto da Francesco Pitocco. Bloch, fondatore con Lucien Febvre delle « Annales » e fucilato dai Tedeschi come membro attivo della Resistenza, tocca in questi saggi di diverso taglio e tenore sia i problemi di metodo della ricerca storica che fondamentali questioni di sostanza, specialmente con riguardo alla « storia comparata in Europa ». Probabilmente più di Weber e di Kosellech, Bloch intrattiene una concezione « militante » della storia e non si stanca di tornare sulle peculiari responsabilità dello storico, in una vena pedagogica forse non immemore della famosa massima ciceroniana « Historia magistra vitae ». « Dedicando a Febvre la sua opera ultima — osserva Pitocco — l'*Apologia della storia o il mestiere di storico*, Bloch definisce l'insieme della propria opera come un lungo *combat* per affermare una « histoire plus large et plus humaine ». Più « larga » della tradizionale storia politica, per le sue curiosità, per la sua strumentazione disciplinare. È più « umana », per la scelta del suo oggetto, per l'amore portato allo studio dell'uomo, anzi « degli

uomini ». Ma più umana, anche, per l'attenzione alla soggettività dello storico, al suo bisogno di legittimare il suo « mestiere » di fronte agli altri uomini che con lui vivono l'avventura del suo tempo ».

Il richiamo di Bloch alla « soggettività » dello storico ci richiama perentoriamente alla questione posta da Weber *in limine* alle sue ricerche di sociologia della religione. Il soggetto conoscente, vale a dire il ricercatore con i suoi valori personali, la sua storia, il suo orientamento generale e le sue motivazioni specifiche non è fuori, è dentro la ricerca, ne è parte integrante ed essenziale, tanto che ho creduto di poter affermare in più luoghi che « ogni ricercatore è anche un ricercato ».

Le pagine dedicate da Franco Bianco a questo nodo problematico sono tutte da ritenere. In esse, il distacco di Weber dal suo maestro Heinrich Rickert a proposito della concezione « ontologica » dei valori è pienamente argomentata e illuminata. Lungi dal considerare il « mondo dei valori » inattengibile e dotato d'una sua validità metastorica, Weber elabora la doppia etica dei « principî » e della « responsabilità ». La sfida che già il giovane Nietzsche aveva lanciato alla cultura europea con riguardo ai problemi posti dal nichilismo era andata disattesa dalle filosofie dominanti dell'epoca, forse troppo sicure del loro effetto di padronanza sul destino storico della modernità e su quello dei singoli individui. La « storia militante » di Marc Bloch si incontra qui con la « soggettività critica » di Weber. « Fin dall'inizio del secolo — scrive Bianco — Weber aveva intuito... che la disputa filosofica intorno alla verità passava necessariamente, nella nostra epoca, attraverso il riconoscimento della soggettività dei valori. Riconoscimento ch'egli giudicava inevitabile, ma che non significava volontà di soggiacere alla crisi e al nichilismo..., bensì impegno a confrontarsi con la nuova situazione e ad andare oltre ». Ecco, dunque, riemergere in Weber quella profonda, mai smentita vocazione pedagogica, che gli faceva dire che per gli uomini di oggi era più importante l'essere che il puro benessere e che ha trovato, nell'innumerevole schiera dei commentatori, la testimonianza più netta in Wilhelm Hennis (si veda W.H., *Max Webers Fragestellung*, Mohr, Tübingen, 1987; tr. it. *Il problema Max Weber*, Laterza, 1991). L'uomo fa la sua storia, ma non in assoluto. Non è né assolutamente libero né assolutamente determinato. È condizionato dalle circostanze storiche in cui si trova ad agire. È nella sua capacità di piegare la situazione di fatto al suo progetto che possiamo misurare la sua statura storica e morale.

F.F.

HOWARD CAYGILL, *Walter Benjamin - The Colour of Experience*, Routledge, London, 1998, pp. 165; WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 342.

Segnata da vicende bizzarre in apparenza, ma tragiche nella sostanza, stipata in quella valigia che l'esule Benjamin si trascina dietro nell'ultima fuga fra le montagne al confine franco-spagnolo nel 1940 come l'improbabile protagonista di una chapliniana « febbre dell'oro » — fuga che doveva concludersi col suicidio dell'autore — l'opera di Walter Benjamin ci giunge, dopo ritardi spesso a torto rimproverati al cugino Theodor Wiesegrund Adorno, nello stato di splendido frammento dal significato elusivo e inesauribile. Questo collaboratore della radio per i programmi dei bambini durante la Repubblica di Weimar resta nello stesso tempo l'a-sistematico, audace suggeritore di un progetto intellettuale di rara temerarietà. Partendo da una critica stringente di Kant con ciò che ammonta, a ben guardare, a una implacabile « resa dei conti » e a un corpo a corpo con quella grande ombra, Benjamin tenta di fondare una inedita storia culturale in cui emerge, rinnovato *ab imis*, il concetto di esperienza come motivo centrale,

autentico architrave che tiene legate e fa in sé convergere le discipline che l'*orbis intellectualis* tradizionale aveva giudiziosamente ordinate, ma anche congelate in sequenze gerarchiche essenzialmente arbitrarie.

Il merito del tentativo di Howard Caygill è da vedersi, a mio giudizio, nell'aver a fondo interrogato e in qualche modo fissato nelle sue linee portanti un pensiero per sua natura sfuggente, non didattico, espresso per lo più con metafore e aforismi criptici e in una scrittura che rifiuta la classificazione anche coerente ma esterna. In questo pensiero troviamo elementi di filosofia, teologia, storia, economia, sociologia, estetica, ma in una prospettiva, ancor più che multidisciplinare, *post-disciplinare*. In esso il concetto kantiano di esperienza appare profondamente ampliato e trasformato. È noto che per Kant i parametri del concetto di esperienza e, anzi, di ogni esperienza possibile sono costituiti dalle facoltà tipicamente umane dell'intuizione intellettuale, della comprensione e della ragione, che sono debitamente esplorate e definite nella *Critica della ragion pura*: spazio e tempo, unità, pluralità, contingenza, necessità, causalità, possibilità, e così via. Già i neo-kantiani avevano cercato, non sempre con successo, di dissolvere la distinzione, in Kant a loro giudizio troppo rigida, fra intelletto, o *Verstand*, e ragione, o *Vernunft*. Con l'impazienza e l'audacia, che sembrano caratteristiche dell'autodidatta, Benjamin si spinge oltre. Al di là dell'architettura mentale tripartita di Kant, Benjamin intende costruire i fondamenti ed elaborare una vera e propria « esperienza metafisica », egualmente lontana sia dalla metafisica pre-critica, quella che per Kant si appoggiava al suo « sonno dogmatico » prima della lettura di Hurme, sia dallo storicismo idealistico hegeliano.

Caygill non mi sembra giungere a tanto, ma a mio giudizio è possibile, nonostante l'oscurità dei frammenti di Benjamin, scorgere nella sua critica del concetto kantiano di esperienza i primi elementi di uno « storicismo non storicistico », vale a dire di uno storicismo privo di un concetto-guida o di un procedimento definitorio che finisce necessariamente nella presunzione di conoscere la storia e stabilirne il senso prima ancora di averla fatta, dimenticando — ed è una dimenticanza fatale — che la storia « non ha libretto » e non passa per tappe prevedibili e necessarie. Di qui, per Benjamin, l'importanza dell'allegoria poiché è proprio in grazia dell'*angelus novus* dell'allegoria che viene superata la concezione hegeliana della storia riassumibile senza residui nel simbolo che ne costituisce il culmine ultimo. Nel *Dramma barocco*, su cui opportunamente Caygill si sofferma, Benjamin scrive che « mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, fuggevolmente si rivela il volto trasfigurato della natura alla luce della redenzione, nell'allegoria si propone agli occhi dell'osservatore la *facies hippocratica* della storia come un pietrificato paesaggio primevo. La storia in tutto quanto ha, fin dall'inizio, di inopportuno, di doloroso, di sbagliato si configura in un volto — anzi: nel teschio di un morto... È questo il nucleo della concezione allegorica, dell'esposizione barocca, mondana della storia in quanto storia dei dolori del mondo; che è significante soltanto nelle stazioni del suo decadere ». Intreccio, dunque, nell'allegoria di una storia che è nello stesso tempo dialettica mondana e mito salvifico, rinuncia al sistema ma senza rinunciare alle determinazioni concettuali, problematizzazione del concetto di progresso ma senza svalutare gli sforzi degli uomini verso la salvezza. « Del resto — commenta amaramente Benjamin — che senso ha parlare di progresso a un mondo che sprofonda nella rigidità cadaverica? ».

Il concetto di esperienza esce pertanto da Benjamin liberato da ogni, per così dire, automatismo dialettico o procedere autarchico e riconsegnato agli individui vivi che in sé, nella propria vita quotidiana, lo « tessono », appunto come un « tessuto », che è poi il « testo » stesso della Legge. L'esperienza in Benjamin non è però riducibile al « vissuto » di

Wilhelm Dilthey, alla *Erlebnis*, che è sempre, ad ogni buon conto, un « rivissuto », ossia un'esperienza psicologica pregressa, non più recuperabile e destinata a soggiacere ad un contesto che non è in grado di trascendere. L'apporto originale di Caygill in proposito investe la natura dell'esperienza in Benjamin, che, contrariamente a quanto per lo più si ritiene, non è linguistica, bensì *cromatica*, e proprio in quanto affascinata dal « mutismo della pittura », accetta la doppia sfida di Nietzsche circa l'ambiguità essenziale del nichilismo europeo, che può essere nello stesso tempo attivo e passivo, rassegnato di fronte al nulla che avanza oppure in grado di richiamarsi ai valori, già creduti morti, della tradizione.

Utile, al riguardo, è la pubblicazione della tesi sul *Concetto di storia*, egregiamente introdotta e curata da Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti. E non solo, come del resto notano i curatori, per ragioni formali, le quali confermano « il carattere di una scrittura in un certo senso ambigua, ambiziosa, che non rispetta il genere letterario, allusiva e imprecisa, elaborata fino al virtuosismo persino nel momento della confessione più disperata », ma anche, e soprattutto, per ragioni di sostanza. L'uscita dallo storicismo di maniera, convinto che il progresso altro non sia che una fatalità cronologica, non potrebbe essere più netta. Infatti: « La vera immagine del passato *guizza* via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell'attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenere. « La verità non ci scapperà ». Questa frase, che è di Gottfried Keller, segna, nell'immagine di storia dello storicismo, il punto esatto in cui essa è infranta dal materialismo storico. Infatti è un'immagine non rievocabile del passato quella che rischia di scomparire con ogni presente che non si sia riconosciuto inteso in essa. La lieta novella che lo storico, con il respiro ansante, reca al passato viene da una bocca che forse, già nell'attimo in cui si apre, parla nel vuoto ».

L'esperienza di cui parla Benjamin non ha forse nulla a che vedere con quella sistemata e docilmente in attesa di venir catalogata nelle linde classificazioni di uno storicismo che procede attraverso scatti dialettici così previsti da escludere l'imprevisto, ma anche il colore della tragedia, il cupo approssimarsi degli uragani. In Benjamin l'esperienza riacquista tutto il carico di dramma, di incertezza e rischio, che solo nella speranza messianica può trovare, almeno per un istante, una pausa di riflessione, se non di ristoro, nel tentativo di superare la frattura, forse irreparabile, delle società tecnicamente progredite di oggi con un modo di vita tradizionale non ancora totalmente mercificato e subalterno all'esclusivo criterio utilitario. La realtà non è più mascherabile. E questa realtà è che, dopo due secoli di progresso ritenuto irreversibile e ininterrotto, ci troviamo poveri, irrimediabilmente poveri e denudati, privi di « aura », orfani del trascendente. Benjamin ha anticipato l'intima barbarie delle società dette progredite e opulente: « Siamo diventati poveri. Abbiamo ceduto un pezzo dopo l'altro l'eredità umana, spesso abbiamo dovuto depositarla al Monte di Pietà, ad un centesimo del valore, per riceverne in anticipo la monetina dell'attuale ».

F.F.

JEAN CLAIR, *La responsabilité de l'artiste*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 141.

Un testo articolato senza alcuna pretesa accademica, ma come una sorta di sottile percorso di rivisitazioni e battute d'arresto per interrogare con domande diverse un'arte che è in cerca di significati diversi. Direttore del museo Picasso di Parigi e organizzatore del Centenario della Biennale di Venezia, Jean Clair sviluppa la sua argomentazione in maniera abbastanza complessa.

Qual'è la giusta misura della modernità nell'arte contemporanea? Non è di certo la ricerca spasmodica di novità, sembrerebbe piuttosto tutto ciò che con

sapiente moderazione riesce ad integrare i vari aspetti scottanti ed estremi di questa nuova era e di questa nuova concezione sia dell'arte che della vita. Nulla è più utopisticamente staccato da nulla, tutto è parte dell'equilibrio e come tale non si può trascurare il bilancio degli opposti.

*Cet art qui dévore à mesure sa postérité avance aussi, parricide, ayant perdu la vue.* La contraddizione lacerante di un'opera artistica che si vuole innovatrice ma che diventa priva di nucleo organico e coerente perché perde le radici che la nutrono. L'artista ha bisogno di spazio, di vita a contatto con la natura, anche per creare l'opera più innovativa. Non a caso le opere d'arte contemporanee spesso non sono che imitazioni di se stesse, le uniche opere d'arte sono quelle che emergono dalle radici con menti fresche, giovani, anche se con apparati multimediali; ma opere o *performances* nelle quali è pur sempre presente la natura umana, l'affettività, la sofferenza, la compassione. Tutti sentimenti che l'avanguardia storica ha cercato di spazzare via con una ondata di violenza. È importante per l'artista possedere una identità forte e quindi una appartenenza radicata al proprio luogo di origine, dove ha imparato ad osservare il mondo; la cultura nasce dalla cultura della terra, dal rapporto primario dell'uomo con la natura e con le origini. Interessante e ad un tempo inquietante notare lo scivolamento della cultura d'avanguardia che nascondendosi dietro la copertura del progresso ad oltranza, fa della cultura l'antitesi di se stessa: la cultura della violenza. Con le avanguardie artistiche avviene una frattura nella concezione di una cultura come patrimonio unificatore alle basi di una nazione. Ma se la cultura ha una posizione di preminenza nel guidare l'uomo e la società verso le sue esigenze sotterranee, non avrà anche il diritto di distruggere quella parte di se stessa ormai sclerotizzata che le impedisce l'avanzamento?

La cultura avanguardistica si pone come cultura della distruzione. E con essa il concetto stesso di cultura assume significati diversi, la cultura non è più erudizione, ma è espressione. Espressione, arte, comunicazione, diventano prodotti dell'uomo scissi dalla loro funzione originaria aggregatrice, anzi, assumendo i toni anarchici dettati dalle avanguardie, disorientano l'uomo comune ed al tempo stesso creano una distanza abissale tra la capacità di comprensione dell'uomo *naiv*, e la capacità espressiva dell'artista e della sua opera. Ma cosa gioca in questa incapacità di trasmissione di significati nell'arte, una eccessiva soggettività dell'artista o invece un progressivo imbarbarimento collettivo dell'uomo comune che stenta a utilizzare correttamente il suo apparato sensoriale?

Jean Clair si chiede, nel quadro delle ideologie decadute nel nostro secolo, come mai l'avanguardia sia stata l'unica a non essere in grado di affrontare le critiche a lei rivolte. Essa risulta ancora intoccabile, forse impenetrabile. La responsabilità dell'artista e soprattutto dell'artista d'avanguardia sembra essere la responsabilità di una civiltà del progresso che avanza verso il male, la negatività: la negazione, se vogliamo, dell'arte creativa e salvifica. Ci si chiede fino a che punto l'arte d'avanguardia non sia stata l'arte speculare di una società sanguinaria e forse addirittura la sua guida inconscia.

Ma a dire il vero *l'esprit* del movimento surrealista, ad esempio, viene soprattutto dalla sua ricerca di libertà totale, la liberazione dell'uomo attraverso una vita vissuta all'apice delle passioni, ma sempre nella totale autenticità. Non è nella sua rivendicazione un movimento di distruzione, ne assume i connotati perché cavalca una esigenza reale e già probabilmente in nuce nella cultura europea. Nella produzione artistica spesso si è scaduti in opere di interesse puramente di mercato, ma proprio per questo motivo in realtà il nucleo pensante del movimento ruoterà sempre intorno alla personalità eclettica e passionalmente lucida di Breton. In un secondo momento il discorso di Clair si dipana sull'arte, ma in senso lato, affrontando il discorso del lin-

guaggio. Le due funzioni inferiori del linguaggio sono già presenti nell'animale: l'espressione e la comunicazione. Ma la sola funzione superiore, sviluppata dall'uomo, è quella della rappresentazione che permette di distinguere tra errore e verità. L'arte compresa nel quadro più ampio della cultura assume significato soprattutto in funzione della sua capacità espressiva, ma un'arte espressiva rischia di abbattere le linee di confine tra arte ed espressione, diventando puro dilettantismo privo di slancio creativo originale. L'arte è espressione della personalità, una individualità che si fa linguaggio ed attraverso esso comunica la propria singolarità. La singolarità, l'originalità, la ricchezza individuale sono spesso il frutto di incroci di diverse culture, elementi che favoriscono uno slancio creativo supplementare e di maggiore consapevolezza. Ma nell'epoca della globalizzazione, come si distingue il rispetto delle diversità dall'accettazione passiva del tutto omologato? In seguito al discorso sull'arte, sul suo linguaggio, prende forma l'esigenza di una rivisitazione della cultura. Come può l'uomo moderno emanciparsi da questo progresso in parte distruttivo, se la sua stessa cultura ne è pregna e quindi lo forma nella crescita. Ma la funzione educatrice della cultura, delle diverse culture, del rispetto tra esse delle reciproche diversità dove trova sbocco rispetto alla globalizzazione della cultura? Lo stesso linguaggio è strumento culturale, ma come ricorda Clair « La Pentecote célèbre le don des langues, non l'imposition d'un esperanto. Si la bonne parole est destinée à l'universel, elle se répand dans le respect de la diversité et de la complexité, de la richesse singulière des dialectes que parle l'humanité - et dans le respect de leurs frontières ».

Qual'è il rapporto tra l'avanguardia ed il totalitarismo? Calcolando che in effetti a questo tipo di estremismo culturale è equivalso storicamente un totalitarismo politico, si scorge nell'avanguardia la matrice di un animo radicale esasperato da sistemi preesistenti inadatti. L'espressione delle avanguardie si vuole espressione totale, autentica, la speranza del movimento surrealista risiede in un raggiungimento di totalità reale e in una libertà totale. La cultura in questa nuova epoca assume un posto di primo piano in quanto diviene il luogo dell'esperienza. In una società che limita in spazi inesistenti una esperienza spesso vissuta in differita, il campo della cultura, sia esso teatrale, forse in questo senso il più completo, ma anche il campo letterario, pittorico, divengono fondamentali come luoghi di espressione, di certo non abbastanza per parlare di opere d'arte, ma sicuramente già molto per lasciare spazio alla espressività negata negli altri campi invasi dalla tecnica e dalla specializzazione. La cultura si trasforma nello spazio dell'esperienza, l'incontro delle diversità diventa costruttivo e genera l'esperienza vissuta che nella vita sociale è ormai ridotta a poche occasioni di aggregazione priva di scopo condivisibile, diventa così il luogo della trasmissione di diverse personalità e originalità.

Il valore dell'arte astratta, universale è un Giano bifronte: semplifica un linguaggio altrettanto universale, ma il privilegio astratto dell'universale, dice Clair, permette di valutare, cioè di sottovalutare, tutte le altre culture. È proprio nella pretesa di studiarle, conoscerle e « rispettarle » che il multiculturalismo impone la sua superiorità. Come si potrebbe fare quindi? Noi sociologi non avremmo forse più pane per i nostri denti, finita la diversità non rimarrebbe che la posizione di osservare ciò che accade. L'osservazione, più o meno partecipante, rinascerebbe in tutto il suo vigore.

Anche per quanto riguarda la varietà di dialetti presenti in una nazione, non può che essere portato a conferma del fatto che a seconda delle diverse sfumature del linguaggio, la visione del mondo è differente. L'impoverimento dei dialetti, della natura, delle diversità linguistiche e geografiche dovute alla globalizzazione, spiegano l'impoverimento dell'arte. L'arte quindi non può che nutrirsi delle differenze culturali, non ci può essere arte significativa in base al progres-

sivo omologamento delle società. Nulla di nuovo: colui che non riconosce se stesso non può di certo riconoscere la diversità. Ma l'espressionismo, sia nell'arte che nel linguaggio, porta ad una caduta della rappresentatività, quindi ad una conseguenziale difficoltà di definizione tra il campo del vero e del falso, dell'originale e dell'imitazione. Qual'è dunque la responsabilità politica dell'artista? *Les « révolutionnaires » de l'art du futur ont souvent été de parfaits « réactionnaires » à leur époque. Sans rien dire de ceux qui, de Delacroix à Coubet et à Manet, furent sacrés révolutionnaires bien malgré eux. Barlach, Nolde, Heckel, Kirchner, Schmidt-Rottluff ne sont Delacroix à Courbet et à Manet, furent sacrés révolutionnaires bien malgré eux. Barlach, Nolde, Heckel, Kirchner, Schmidt-Rottluff ne sont pas plus responsables de l'usage que le nazisme aurait souhaité faire de leur art.*

La responsabilità dell'artista è di cercare un punto di incontro tra la propria originalità e la sensibilità dell'uomo comune, riuscire ad essere espressivo ma aggiungendo un supplemento di arte all'opera artistica, senza fare del momento artistico una occasione mercenaria e priva di spessore spirituale. O forse la responsabilità dell'artista è anche quella di una autenticità profonda che possa in qualche modo dare il nutrimento necessario per uno spirito a lungo trascurato ma che non si accontenta della salvezza offerta dalla religione?

ILARIA RICCIONI

ROBERTO ESCOBAR, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 221.

L'Antichità classica greco-romana, i progenitori della cultura europea occidentale, temevano sopra ogni cosa l'illimitato, l'ignoto smisurato che contraddiceva il senso della misura e del *ne quid nimis*, su cui ci ha lasciato pagine notevoli Osvald Spengler nella prima parte del *Declino dell'Occidente* richiamando il concetto dell'*àpeiron*, ossia della situazione priva di confini, di Anassimandro.

Resta tuttavia il fatto, ampiamente mostrato e commentato, fra gli altri, da Claude Lèvi-Strauss che non esiste alcuna società cumulativa in sé e per sé e che, anzi, la storia cumulativa non è prerogativa di alcune razze o di alcune culture che in tal modo si distinguerebbero dalle altre.

È proprio a questo proposito che Escobar approfondisce l'analisi al di là di ogni ottimismo meramente normativo. È vero che esiste una forza delle differenze. Ma persiste anche la paura del diverso, la diffidenza verso l'altro, soprattutto quando l'altro tende a confondersi con l'indigeno, con l'autoctono.

L'analisi di Escobar potrà parere al lettore avvertito metastorica, troppo legata a formule e a un impianto teorico archetipico tanto da renderla insensibile alle accidentalità della cronaca attuale. A mio giudizio, invece, si tratta di una analisi che dà conto e almeno in parte spiega il graduale emergere d'una società multietnica e multiculturale che, alla spicciolata e con un certo grado di disordine, sta già passando sotto le nostre finestre e provoca un'apprensione, nella popolazione indigena, che sarebbe impossibile negare e che si presenta come una delle molte facce della paura dell'altro. Le riflessioni di Escobar aiutano a comprendere come le recenti immigrazioni di persone di colore nei paesi europei abbiano determinato ondate di risentimento e di incomprensioni profonde. Molti commentatori si studiano con solerzia di chiarire che non si tratta, soprattutto in Italia, di delirio razzistico di tipo nazista. Da Georges Mosse a Ernst Nolte, per non citare gli storici più portati al neorevisionismo circa il Fascismo e gli stessi campi di sterminio, da Renzo De Felice a Sergio Romano, si spendono parole rassicuranti per dimostrare che il pericolo del razzismo è lontano e che la questione riguarda, al più, le « buone maniere ». Ma è un fatto che la discriminazione anti-minoritaria si configura, anche

nelle situazioni migliori, come pratica corrente e comportamento quotidiano di un pregiudizio che si fonda sul terrore del « contatto contaminante » e sulla concezione della persona di colore come « schiavo naturale », nel disconoscimento completo e addirittura sereno non solo della cultura di cui è nostalgico portatore, ma della sua stessa umanità. In questo senso, il libro di Escobar ha una sua carica demistificatrice che mi sembra difficile sovravalutare.

È opinione comune e, è appena necessario osservare, autocongratulatoria che la cultura europea occidentale poggi sulle sue solide quattro radici — ebraica, greca, romana e cristiana — tutte estranee alla xenofobia. Questo libro chiarisce che in proposito è lecito qualche dubbio. Gli immigrati extracomunitari possono certamente risultare economicamente utili o, anzi, persino indispensabili, come lavoratori addetti ai servizi socialmente « inferiori » o alle mansioni nocive e poco pagate, come « Gastarbeiter », come « lavoratori ospiti ». La vittima della discriminazione è, malgrado tutto, benefica. Apporta un contributo positivo alla comunità. Ma già nel termine « hospes » si nasconde un'ambiguità. Indica l'ospite, ma nello stesso tempo l'*hostis*, il nemico che non è solo un concorrente, un *inimicus* o un « rivale », cioè il dirimpettaio, colui che lava i panni nello stesso « rivo », ma il nemico mortale, con cui nessun compromesso è possibile, da fronteggiare e sconfiggere in una lotta fino all'ultimo sangue, fino all'annullamento. Di qui nasce il razzismo sia classico, alla de Gobineau, vale a dire il razzismo come sterminio del diverso, come risposta criminale a un problema che è indubbiamente reale, che « differenzialista » o culturale, alla Taguieff. Le riflessioni conclusive di Escobar sono in proposito illuminanti: « Questa "strana" ambivalenza — la vittima merita d'essere uccisa e merita d'essere venerata: è morte e vita, peste e rimedio — è rinsaldata dalla ripetizione dell'assassinio, fino a che il meccanismo sacrificale da spontaneo diventa culturale, rituale. A quel punto, la vittima è uccisa non per sciogliere la crisi mimetica ma per prevenirla » (p. 199).

La cronaca odierna offre esempi clamorosi di quest'opera di prevenzione che talvolta non rifiuta neppure nella terminologia ufficiale parole e formule di sinistra valenza igienico-sanitarie, come quella di « pulizia etnica ». Opportunamente l'autore richiama le osservazioni di La Cecla là dove si parla legittimamente del « genocidio culturale che ha luogo... nelle evacuazioni di indigeni dai loro territori, negli sfratti di intere popolazioni dai loro luoghi abituali, ma anche nel reinsediamento di masse di profughi, rifugiati e cittadini espulsi » (si veda in proposito P. La Cecla, *Perdersi*, Laterza, Roma-Bari, 1988). Scorgo però una nota di originalità nel contributo di Escobar soprattutto con riguardo alla funzione sociale della paura che ostracizza le differenze culturali portate dall'altro attraverso l'assolutizzazione dei propri valori — una assolutizzazione che è determinata non dalla certezza, come ritengono alcuni antropologi, bensì dall'insicurezza che sta al fondo dell'assenza di autonomia interiore dell'uomo-massa. È da qui che parte la tendenza a ricercare e a sacrificare il « capro espiatorio » e che si pongono inoltre le premesse per la costruzione dei fondamenti teorici del fanatismo.

F.F.

Alain Touraine, *Eguaglianza e diversità - i nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 86; Bruno Trentin, *La città del lavoro*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 270; Antimo Negri, *Novecento italiano - Filosofi del lavoro*, Antonio Pellicani, Roma, 1997, pp. 165; Pietro Crespi, *La memoria operaia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1997, pp. 115.

Un tempo non troppo lontano, certo non più di una generazione fa, parlare e scrivere di sindacati e del mondo del lavoro comportava nell'opinione comune

un restringersi dell'ottica intellettuale e aprire un discorso, se non proprio di categoria, alquanto settoriale e specifico, tale comunque da non interessare né tanto meno chiamare in causa le strutture del potere culturale e politico o i valori della democrazia. Il clima mentale prevalente è rapidamente cambiato. All'inizio della sua carriera scientifica, Alain Touraine, sotto la guida dell'indimenticabile Georges Friedmann, si occupava dell'evoluzione del lavoro operaio, ma non in generale, bensì come veniva svolgendosi nelle famose officine della Renault nel quartiere parigino di Boulogne-Billancourt, dove adesso fanno bella mostra di sé palazzine medio-borghesi adornate di balconcini con gerani piuttosto pallidi.

Oggi gli interessi di Touraine sono sempre centrati sui movimenti sociali, con particolare accentuazione della presenza operaia, ma coinvolgono, a quanto sembra inevitabilmente, le questioni della società globale e gli spinosi interrogativi che pesano sui regimi democratici alla fine del secolo ventesimo. L'operaio è divenuto cittadino, non solo formalmente, ma nella pratica quotidiana. L'uomo in tuta non è più soltanto il campione del tornio o della fresa. È l'elettore, l'attivista delle campagne per i nuovi diritti delle minoranze e per la difesa della natura. Il legame fra fabbrica e comunità si è fatto più sanguigno e impegnativo. Il nuovo rischio è la globalizzazione unilateralmente, ossia economicamente, intesa. « Questo indebolimento — scrive Touraine — dell'ordine sociale e politico a vantaggio, da un lato, di reti di relazioni, di scambio di informazioni, di capitali e di beni e, dall'altro, di identificazioni culturali, individuali e collettive, porta di per sé a una frattura sempre più netta tra i due universi il cui legame, come la separazione, definiva la modernità ». La concezione riduttiva della democrazia ne fa un puro e semplice meccanismo procedurale. Non basta. La democrazia è anche un insieme di idee e di ideali; è costata secoli di lotte e di sangue; accetta e difende la diversità e nello stesso tempo si fonda sull'eguaglianza.

In altre parole, come vuole Bruno Trentin, dire democrazia significa dire « città del lavoro » — una città sottratta alla logica puramente determinata dal calcolo razionale in senso organizzativo e dal criterio dell'efficienza aziendale, indifferente al destino della comunità. La stessa sinistra ha finito per cedere, sul piano sindacale e su quello politico, a siffatta logica. Ha creduto che la razionalità tecnico-formale fosse l'unica, dirimente razionalità. La critica di Trentin nei riguardi del sindacato e dei partiti della sinistra è a questo proposito durissima. A suo giudizio è indispensabile e urgente « ripensare il lavoro dopo Taylor » oppure, detto altrimenti, recuperare il concetto marxiano di classe operaia come « classe generale » allo scopo di comprendere come non sia possibile emancipare il lavoro senza liberare tutta la società.

Ciò comporta necessariamente l'uscita da ogni impostazione corporativa. Il corollario che Trentin ricava dalla sua analisi è limpido e arduo nello stesso tempo: « solo se matura tale consapevolezza nelle forze della sinistra riformatrice sarà possibile evitare che la crisi del fordismo e quella, ben più lunga e tormentata, del taylorismo, si traducano in una seconda « rivoluzione passiva »... le nuove frontiere da sperimentare nell'organizzazione del lavoro e dei saperi potranno coincidere sempre più con le nuove frontiere della libertà ».

Il nesso fra lavoro e libertà oppure fra lavoro e emancipazione della persona costituiscono il leit-motiv delle riflessioni di Antimo Negri, raccolte e riordinate a cura di Giovanni Praticò e Roberto Spirito. Passando dalla considerazione del lavoro nel neo-idealismo italiano ad una nutrita rassegna del pensiero di Rodolfo Mondolfo, Antonio Gramsci, Adriano Tilgher, Giuseppe Capograssi, Nicola Abbagnano, Maria Montessori e infine Luigi Volpicelli, Negri chiarisce, in toni forse inconsapevolmente hegeliani, che l'essere dell'uomo coincide con la sua produzione e che pertanto il lavoro è alla base del processo di autonomizzazio-

ne e di autoconsapevolezza della persona e che quindi è impossibile ridurlo ad una attività puramente salariata. Vi è in ciò un richiamo, misurato ma forte, desunto da una ricca analisi storica e nel contempo teoricamente fondato, nel lavoro umano come fondamento della dignità di ogni singolo lavoratore, anche del più umile e tecnicamente dequalificato, che fa pensare, in taluni passi fin letteralmente, al bisogno di riconoscimento e di dignità che pervade le pagine di Simone Weil, specialmente ne *La condition ouvrière.*

Ma per avvertire questa esigenza di dignità in tutta la sua portata occorre sviluppare, anche in mezzo al frastuono delle macchine e alla polvere delle officine, una capacità di ascolto, da parte dei compagni di lavoro ma più ancora dei dirigenti responsabili dell'organizzazione produttiva, degli aspetti meta-tecnici e propriamente umani dell'esperienza operaia. Questa capacità di ascolto è sempre stata rara. Oggi è dote rarissima. È difficile però immaginare un autosviluppo dell'operaio come persona autonoma senza tener conto della sua esperienza di lavoro come « storia di vita », raccontata e nell'atto stesso del raccontarla rivissuta. L'aureo libretto di Pietro Crespi tende a porre i principi metodologici per l'ascolto della « parola operaia », primo passo per ricostruire la memoria di una classe che, con pessimismo forse eccessivo, Crespi dà ormai per scomparsa mentre è assai probabile che, sotto i colpi dell'evoluzione tecnica del macchinario industriale e dei modi di produzione, stia semplicemente subendo drastiche trasformazioni. Finora il processo di industrializzazione, in Italia come altrove, è stato analizzato sotto il profilo meccanico, giuridico o ideologico. Forse è venuto il tempo di farlo raccontare da coloro che l'hanno vissuto. Correttamente osserva Crespi che la fabbrica non è soltanto « il luogo dell'alienazione; l'azione operaia è costruzione storica, non soltanto polo antagonista in una situazione di conflittualità irrisolte. Sui luoghi di lavoro si materializza l'esperienza operaia, ma si completa ai livelli di coscienza raggiunti nel raccordo con il contesto sociale, nel raffronto con la dimensione esistenziale che abbraccia il percorso di una vita ».

L'ascolto umile e attento delle storie di vita operaia può in proposito riservare qualche sorpresa. Nessun dubbio che l'azione operaia sia stata spesso, quasi sempre collegata con obiettivi conflittuali, in una tensione antagonistica costante con la controparte. Ma sarebbe un errore interpretativo grave ridurla a queste dimensioni. C'è nell'azione operaia, così come si può ricavare dalle parole stesse e dalle testimonianze autobiografiche degli operai, un bisogno di rapporti umani più funzionali, più giusti, più rispettosi della dignità delle persone che travalica l'orizzonte ristretto, per quanto legittimo, della corporazione e della categoria e investe la società globale, sospendendo su di essa un'istanza etica che ne richiede un rinnovamento strutturale profondo: nel modo di produrre ricchezza ma anche nei criteri di distribuirla, nelle ragioni di lavoro collettivo ma anche nelle nuove forme di libertà e nei nuovi spazi per i gruppi sociali e per gli individui. Un tempo sembrò che la coscienza di classe fosse di per sé foriera d'una umanità rinnovata negli scopi e nelle motivazioni. Oggi la coscienza di classe appare trasformata in consapevolezza del bene pubblico e « pubblico » non coincide più, ottocentescamente, con « statuale » ma indica invece, con forza, una realtà sociale in movimento, al di là di ogni parametro formale, alla ricerca di una vita più vivibile.

F.F.

## Summaries in English of some articles

CLARA SILVA — *Cultural differences as cultural "inventions".* Contrary to the common opinion among social scientists, the author contends that cultural differences, contradictions, or, at least, major discrepancies, have been overemphasized by the European social scientists. As a consequence, the author maintains that the notion of a "double identity", based on the idea of a "double culture" or a "cultural marginality", is clearly untenable. Immigrants are not only passive receivers; there is a feed-back between immigrants and local cultural patterns.

LUIS ANTONIO DOS SANTOS BAPTISTA — *Urban garbage stories.* After having reported some picturesque anecdotes, the author notes with great insight that in the urban environment everything, including garbage, can become a valuable commodity. Actually, in Rio de Janeiro, for instance, everything is taken as a sign of an outer world in such a way that urban living becomes a "multiple text" susceptible of many interpretations.

CARMELINA CHIARA CANTA — *Nature and Culture in Brazil.* These are only travel notes and the author is quite conscious of their impressionistic, pre-scientific character. But they are, however, impressive as regards the drug consumption in Brazil which concernes 4% of the total population. In particular, as an example, the author remarks that Porto Velho in 1973 was still a small town. At present, it is a fast developing urban center based on drug traffic as a major growth propeller.

CHIARA CARTASEGNA — *Nomads and social Integration.* This is the second and last section of a research report. The first part is to be found in "La critica sociologica", n. 120. It concerns the issue of social integration of nomads in the Genoa area. The author contends that the most important factors against integration, contrary to common stereotypes, are cultural and have to do with the Rom way of life and habits of thought which do not seem compatible with those of the indigenous population.

# IL POLITICO

179
*(Ottobre-Dicembre 1996)*

Carlos Flores Juberias, *The Breakup of the Czecho-Slovak Federation: Political Strategies and Constitutional Choices*

Gianni Salvini e Elisabetta Andreis, *Un'analisi comparata del processo di transizione in Unione Sovietica e nella Repubblica Popolare Cinese*

Marcello Guerra, *Il governo Mendes France e i caratteri della forma di governo parlamentare.*

Arturo Marzano, *La politica inglese in Mesopotamia e il ruolo del petrolio (1990-1920).*

Roberta Maggi, *Politica e cultura a Pavia dal 1926 al 1935: Annibale Carena e la Facoltà di Scienze Politiche.*

Sull'eredità di Bruno Leoni. Un dibattito a più voci (Raimondo Cubeddu, Mauro Barberis, Valerio Zanone, Angelo M. Petroni, Fabio Massimo Nicosia)

Pietro Giuseppe Grasso, *Ricordo di Paolo Biscaretti di Ruffa.*

Notiziario n. 10 della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE).

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 1997: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.
Ridotto studenti lire 80.000

Religioni & Società

Rivista di Scienze Sociali della Religione

anno XI, n.27, gennaio - aprile 1997

# Fattore religioso e crisi sociale nella Russia contemporanea

Arnaldo Nesti, Editoriale

Anatolij Krassikov, A modo di introduzione Stato e chiesa nella Russia di ieri, di oggi e di domani

posizioni e istanze

Viaceslav Ovsjannikov, "Separata ma non allontanata". La Chiesa ortodossa nella separazione stato-chiesa

Ravil' Gajnutdin, Pantà di diritti e dialogo tra le religioni Le istanze del mondo musulmano

Tadeusz Kondrusiewicz, Passato, presente, prospettive future della Chiesa cattolica in Russia

Studi

A.A. Nurullaev, Il ruolo del fattore religioso nella transizione

Vladimir S. Gtagoliev, Modernizzazione della tradizione culturale-religiosa ortodossa

Renato Risaliti, Annotazioni in tema di religioni e crisi sociale nella Russia contemporanea. Con un'Appendice a cura di Emilia Accrocca

Pietro L. Di Giorgi, Ortodossia e modernità. Sergej Bulgakov di fronte alla "tesi" weberiana

dialoghi/documenti

Orthodoxy and Modern Life/Ortodossia e società contemporanea. Un colloquio con padre Nikolaos Hatzinikolaou a cura di Nikos Kokosalakis, con una nota di Crisitano Camporese

Direzione: Via Sant'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 & Società, Dipartimento di Studi Sociali,Via Cavour 82,50129 Firenze
Per abbonamenti,cambi di indirizzo,indirizzare a:
Rosenberg & Sellier,Editori in Torino,Via Andrea Doria 14, tel. 8127820
abbonamento per tre Numeri: Italia £.70.000 estero £.100.000 paesi extraeuropei £.114.000

LA CRITICA SOCIOLOGICA
Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Spedizione in abbonamento Comma 26 Art. 2
Legge 549/95

L. 19.000