

La Critica Sociologica



127. AUTUNNO 1998
chiuso in redazione - dicembre 1998

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

www.windpress.com

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 dicembre 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

127. AUTUNNO 1998
agosto-novembre

SOMMARIO

F.F. — Ancora sugli « spaghettaggi dello spirito » e il loro sonno profondo alle soglie del Giubileo	III
--	-----

SAGGI

M. Introvigne — Chi ha paura delle minoranze religiose?	1
L. Montagnini — Comunicazione « ipermediale » e cultura umanistica	13
S. Benvenuto — Olismo/Individualismo. Un falso dilemma delle scienze sociali	28

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

M. Simeoni — Il problema immigrazione in alcune riviste italiane di sociologia	43
M.R. Damiani — Un'indagine sul lavoro « non dichiarato » attraverso gli uffici del Ministero del Lavoro	58
C. Zaccaria — Lavoro nero oggi: il « caporalato » agricolo in Puglia	72

INTERVENTI

G. Della Pergola — Tra mito e politica: l'ultimo contributo di J.P. Vernant	87
E. Pugliese — Giovanni Battista Scalabrini, vescovo degli emigranti .	92
D. Coval — Contatti culturali italo-moldavi del XIX secolo	100

CRONACHE E COMMENTI

M.I. Macioti — Polvere o cenere	108
V. Roldan — Convegno del CESNUR a Milano	114

IL GIUBILEO

M.I. Macioti — Il Giubileo del Duemila: apocalisse prossima ventura?	119
U. Marongiu — Per una analisi dei grandi eventi	123

SCHEDE E RECENSIONI	132
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	151
---	-----

In copertina: Anna Scicchilone con i suoi figli alla ricerca dei bagagli a Ellis Island (Lewis W. Hine, 1905).

Per gentile concessione del Centro Studi Emigrazione (CSER).

Ancora sugli « spaghettoni dello spirito » e il loro sonno profondo alle soglie del Giubileo

Il Giubileo batte alle porte. I giovani sentono nell'aria una voglia di nuovo che non riesce a farsi programma, agitano progetti che non si fanno realtà. Il trentesimo anniversario del '68 non solo non ha portato l'immaginazione al potere; si limita a regalare agli epigoni più volenterosi una prospettiva di precariato a vita. Recensendo il mio volumetto Homo sentiens (Liguori, Napoli, 1995) Luca Leonello Rimbotti nota in Diorama (n. 188 — settembre 1995) che « l'agile analisi... mette sotto gli occhi dei lettori un dato indubitabile: a larghe aliquote di giovani l'imbolsimento tecnologico della società non piace; ne rifiutano l'assenza di spessore ideale, il vuoto culturale e la mancanza di obiettivi degni ». Ma dove sono gli intellettuali? È mai possibile che neppure il frastuono dei cantieri, i tubi di scappamento dei pullman del Giubileo riescano a svegliarli? Sulla rivista diretta da Carlo Ferdinando Russo, Belfagor (Anno LIII, n. 2, 31 marzo 1998) avevo lamentato, ma non era la prima volta, questa inspiegabile assenza. L'Agenzia Adnkronos, trasmettendo il sunto del mio intervento, raccoglieva le reazioni dei professori Sabatucci e Perfetti e altri i quali ne riconoscono la fondamentale verità, affrettandosi però a soggiungere: « Vero, tutto vero, ma banale ». Come se la verità potesse cadere in prescrizione. Come se la banalità potesse far dimenticare la verità. È stupefacente come non ci si avveda che reazioni del genere sono una conferma preziosa del mio assunto. Con una riserva: è probabile che un discorso sugli intellettuali e sulle loro responsabilità vada ripreso da lontano, e non solo in vista di scadenze ravvicinate. Per una positiva eccezione in proposito, si dovrà vedere il recentissimo contributo di Alberto Ronchey (Accadde a Roma nell'anno 2000, editore Garzanti, Milano, 1998), in attesa che altri non si mostrino così restii ad affrontare un tema che non sia la contemplazione del proprio ombelico da cominciare a fare i conti con la società in cui vivono.

Ronchey è un intellettuale militante e nel suo libro scende meritoriamente dall'empireo delle idee pure e non esita a fare i conti, con il piglio e il rigore che potrà sembrare angusto, di un ragioniere. Si prenda, per un esempio fra molti, la riflessione sull'eventuale raduno del Giubileo alle porte di Roma, fra l'Ardeatina e il Santuario del Divino Amore. « Quell'adunanza multinazionale dell'agosto Duemila — scrive Ronchey — su centinaia di ettari alle porte di Roma, peraltro già invasa da pellegrini o turisti, sarebbe costata non si sa quanto e non si sa precisamente a chi. Oltre

tutto, erano da fare le spese indispensabili a bonificare prati e macchie, oltché allestire o attrezzare le vie pedonali convergenti dai parcheggi di sosta per oltre ventimila pullman e per le speciali navette offerte dal Campidoglio. Erano poi da calcolare gli oneri della straordinaria mobilitazione di polizia e dei molteplici servizi pubblici, compresi quelli sanitari ». Non mancherà chi avverta in tanta solerzia burocratica puzza di ex-ministro. Ma almeno ci si potrà consolare constatando come in Alberto Ronchey la tradizionale retorica dell'intellettuale mediterraneo non sia riuscita a far breccia.

Del resto, pur consentendo circa lo scarso peso politico degli intellettuali, nessuno potrà dimenticare il rogo dei libri decretato a suo tempo dai nazisti, gli attuali stermini di intellettuali, scrittori e giornalisti programmati e con rara efficienza realizzati nell'Algeria e nell'Iran di oggi. Ciò non è ovviamente ricordato per coprire d'infamia tutta la civiltà islamica, in cui sono fiorite e tuttora brillano, per quanto a fatica e con gravi rischi le grandi tradizioni mistiche del Sufismo e l'ecumenismo dei Ba'hai. Si vuol solo dire che non è lecito dare per spacciati, come irrilevanti, gli intellettuali, magari con la scusa che sono « computer illiterate », o alfabeti del computer. Ci fu già un tempo in cui il filosofo, seduto nella polvere della strada, diceva al potente del giorno, che gli domandava cosa potesse fare per lui: « Ti prego; scostati un poco ché mi fai ombra ». Riferisce Plutarco, nella Vita di Alessandro, che questi ebbe a rimproverare Aristotele per aver scritto di filosofia aprendo così a tutti il suo sapere: « In che cosa infatti noi differiremo dagli altri, se tutti saranno al corrente di ciò che ci fu insegnato? Io vorrei distinguermi per la conoscenza di ciò che è meglio, più che per la potenza ». A parte il pregiudizio elitario di queste dichiarazioni, è evidente l'importanza riconosciuta alla cultura dagli uomini di potere dell'età classica. Alessandro, si sa, dormiva con una copia dell'Iliade, annotata, appunto, dal suo maestro Aristotele. Plutarco scrive che « la poneva con il pugnale sotto il cuscino ».

Siamo lontani da quei tempi. I politici di oggi, con troppo rare eccezioni, stentano a scorgere nell'intellettuale una figura che non si risolva in quella del maggiordomo.

F. F.

SAGGI

Chi ha paura delle minoranze religiose? La costruzione sociale di un panico morale

Dalla « minaccia islamica » al « pericolo delle sette », le minoranze religiose sono oggi più spesso percepite come un problema sociale che non come una risorsa. Prima della seconda guerra mondiale, i sociologi avevano già definito un problema sociale come « una condizione che è considerata da un buon numero di persone come una deviazione da norme sociali che hanno a cuore »¹. Una letteratura recente, più ampia, suggerisce che — se i problemi *sociali* muovono da condizioni suscettibili di verifica empirica — come essi si *sviluppano* e sono *rappresentati* è il risultato di processi sociali molto più complicati. Non tutti gli specialisti di problemi sociali si considerano « costruzionisti », ma molti ammettono che, almeno in una certa misura, i problemi sociali sono socialmente costruiti e politicamente negoziati.

Negli anni Settanta fu sviluppato il nuovo concetto di « panico morale » per spiegare come alcuni problemi sociali siano ipercostruiti e generino quindi paure esagerate. I panici morali sono stati definiti come problemi sociali socialmente costruiti caratterizzati da una reazione sproporzionata all'effettivo pericolo, sia nella rappresentazione mediatica sia nella discussione politica. Altre due caratteristiche sono state citate come tipiche dei panici morali. In primo luogo, problemi sociali che esistono da decenni sono ricostruiti nelle narrative mediatiche e politiche come « nuovi » (o come oggetto di una presunta e drammatica crescita recente). In secondo luogo, la loro incidenza è esagerata da statistiche folkloriche che, benché non confermate da studi accademici, sono ripetute da un mezzo di comunicazione all'altro e possono ispirare misure politiche². Secondo Philip Jenkins (un eminente studioso « costruzionista »), « la reazione di panico non avviene a causa di una valutazione razionale della portata di una particolare minaccia ». Piuttosto, è « il risultato di timori non ben definiti che finiscono per trovare un centro drammatico e semplificato in un particolare incidente o stereotipo, che quindi offre un simbolo visibile per la discussio-

¹ R.C. FULLER-D. MYERS, « The Natural History of a Social Problem », *American Sociological Review*, 6 (1941).

² ERICH GOODE-NACHMAN BEN-YEHUDA, *Moral Panics*, Basil Blackwell, Oxford 1994. Cfr. anche Stan Coher, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*, Basil Blackwell, Oxford 1972; e Stewart Hall et al. *Policing the Crisis*, Routledge, Londra 1978.

ne e il dibattito »³. Jenkins sottolinea il ruolo nella creazione e gestione dei panici morali di « imprenditori morali » che hanno interesse a perpetuare specifici timori. Tuttavia, mette anche in guardia contro il ritenere necessariamente « che programmi sinistri o segreti si nascondano dietro questi processi »⁴. La costruzione sociale dei problemi è un processo troppo complesso per essere attribuito interamente all'iniziativa di gruppi o lobbies identificabili come tali.

I pericoli della musica rock, l'abuso dei bambini in generale e specificamente l'abuso da parte di satanisti e di « preti pedofili », la presenza di *hooligans* tra i tifosi britannici di calcio, i *serial killers*, e molti altri problemi sono stati studiati come problemi socialmente costruiti e/o panici morali⁵. I panici morali hanno ai loro inizi condizioni obiettive e pericoli reali. Nessuno sosterebbe seriamente che i *serial killers*, i preti (e i non preti) pedofili, i padri (e le madri) che commettono abusi non esistono, e l'Italia ha visto la sua parte di tifosi di calcio violenti, britannici e non britannici. Il satanismo contemporaneo è stato talora decostruito come un problema sociale interamente inventato. Tuttavia, anche se non si sono trovate prove di una grande rete segreta di satanisti impegnati su scala mondiale a cibarsi ritualmente di bambini, episodi in Scandinavia, in Italia e altrove mostrano che piccoli gruppi di reali (e talora violenti) satanisti esistono davvero⁶. I panici morali, tuttavia, si sviluppano quando i fenomeni sono presentati come nuovi (mentre sono esistiti per decenni o secoli, eventualmente sotto altre forme e nomi), le statistiche sono grossolanamente esagerate, e misure politiche drastiche sono invocate sulla base di statistiche folkloriche. È certamente vero che due *serial killers* o due pedofili sono due di troppo. Ma per valutare quale reazione sociale è appropriata, è importante sapere se i satanisti sono qualche dozzina o qualche migliaio, se i preti cattolici pedofili sono diverse centinaia o diverse migliaia, e se i pedofili in generale sono migliaia, decine di migliaia, o milioni. È anche importante raccogliere dati attendibili sull'incidenza relativa degli episodi più gravi all'interno di una categoria più ampia vagamente definita. Quando è citato il numero di crimini commessi da satanisti, ci piacerebbe sapere quanti di questi crimini consistano nello scrivere slogan anticristiani sulle mura delle chiese (un'attività che certamente giudico intollerabile) e quanti invece si riferiscono a violenze carnali, incesti o omicidi. L'abuso

³ PHILIP JENKINS, *Pedophiles and Priests. Anatomy of a Contemporary Crisis*, Oxford University Press, New York e Oxford 1996, p. 170.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ Cfr. per esempio, JOEL BEST, *Threatened Children*, University of Chicago Press, Chicago 1990; Philip Jenkins, *Intimate Enemies. Moral Panics in Contemporary Great Britain*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1992; Id., *Using Murder. The Social Construction of Serial Homicide*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1994; James F. Richardson, Joel Best e David Bromley (a cura di), *The Satanism Scare*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (New York) 1991.

⁶ Cfr., su questo punto, il mio *Enquête sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVIIe siècle à nos jours*, ed. fr. aggiornata, Dervy, Parigi 1997.

verbale è oggi spesso classificato all'interno della categoria generale dell'abuso sessuale, anche da tribunali di vari paesi. Ma rivolgere alla propria segretaria insulti sessualmente allusivi (un'attività, ancora, certamente poco raccomandabile) è tuttavia qualche cosa di diverso da una violenza carnale.

Le « sette » e i « culti » sono spesso stati studiati come obiettivi tipici dei panici morali. Per citare ancora Jenkins: « Le sette svolgono un'utile funzione integrativa offrendo un nemico comune, uno "straniero pericoloso" contro cui la maggioranza si può unire e riaffermare i suoi valori e credenze condivise. A seconda dell'ambiente legale e culturale di una data società, la tensione tra le "sette" e la comunità maggioritaria può risolversi in persecuzione attiva o può prendere la forma di ostracismo e creazione di stereotipi negativi »⁷. Le società post-secolari contemporanee non accetterebbero facilmente cacce all'eretico teologiche o filosofiche. Sulla base di una difficile distinzione tra comportamenti e credenze⁸, sospettano le religioni minoritarie di essere attivamente impegnate in una varietà di attività nocive, dalla frode al terrorismo. Nell'Europa Occidentale all'inizio soprattutto gruppi teologicamente marginali (anche se, su scala mondiale, i loro membri possono essere milioni) sono stati considerati con sospetto come « sette » o « culti », forse « distruttivi ». Più recentemente gli aggettivi « fondamentalista » e « apocalittico » sono a loro volta diventati offensivi quando sono applicati a movimenti religiosi, non senza qualche confusione. « Vasti complotti di destra » sono stati citati da uomini politici più « a sinistra » per spiegare non solo i problemi privati del presidente Clinton⁹, ma anche le attività di alcuni « culti », « sette » o anche organizzazioni non religiose rapidamente confuse con i « culti ». In alcuni paesi dell'Europa dell'Est la parola-chiave, insieme con « culto » o « setta », è « missionario ». Ogni sorta di cattive azioni sono imputate ai « missionari », normalmente « stranieri », che si trovano lì per « rubare il gregge » alle locali Chiese ortodosse. Nel mondo intero una nuova parola, « islamofobia », è stata aggiunta ai dizionari. È definita come la logica (per la verità fallace) che vede in ogni musulmano un « fondamentalista » e in ogni « fondamentalista » un terrorista. Pressoché ovunque le minoranze religiose diventano, più che un agente sociale (e meno ancora una *risorsa*), un problema sociale e la materia di un panico morale.

Come si è accennato, i panici morali non mancano mai di qualche tipo di base obiettiva. Nessuno nega seriamente il pericolo del terrorismo islamico (benché alcuni potrebbero mettere in dubbio l'opportunità di usa-

⁷ P. JENKINS, *Pedophiles and Priests*, cit., p. 158.

⁸ Cfr., su questo punto, il mio « New Religious Movements and the Law: A Comparison between Two Different Legal Systems (The United States and Italy) », in Eileen Barker - Margit Walburg (eds.), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Aarhus-Oxford 1998, pp. 276-291.

⁹ Per chi ha meno familiarità con la politica americana sarà opportuno ricordare qui che la First Lady aveva originariamente attribuito l'invenzione dell'intera vicenda Lewinsky a un « vasto complotto di destra ».

re l'aggettivo « islamico »). O le cattive maniere di *alcuni* missionari che entrano in nuovi campi di missione con un disinteresse completo per la cultura locale. O che *alcuni* nuovi movimenti religiosi siano stati, e siano tuttora, colpevoli di un certo numero di attività criminali, da evidenti casi di truffa fino agli orrori del Tempio Solare.

Ci viene detto ogni tanto dai critici che certi accademici sono « apologisti delle sette » pronti a negare che attività criminali o comunque illegali siano mai state perpetrate da nuovi movimenti religiosi o in genere da minoranze religiose. Questi « apologisti delle sette » sarebbero tipi piuttosto strani, ma se esistono io non ne ho mai incontrato uno. Naturalmente, dibattiti esistono fra gli studiosi su alcuni movimenti, e opinioni diverse sono manifestate sulle stesse riviste scientifiche circa l'esistenza o incidenza (sia storica sia contemporanea) di possibili attività illegali all'interno di un certo numero di gruppi. Fra questi i satanisti, The Family, la Chiesa di Scientology, o anche Aum Shinri-kyo, se la domanda è esattamente quanti membri in Giappone erano a conoscenza delle attività criminali di un certo numero di dirigenti. Il vero problema, tuttavia, è l'incidenza, non l'esistenza. La maggioranza degli specialisti di nuovi movimenti religiosi sottoscriverebbe la conclusione del recente rapporto svizzero su Scientology che « l'immensa maggioranza di questi gruppi ["sette" o "culti"] non rappresenta un pericolo per i loro membri né per lo Stato »¹⁰. Solo una piccola minoranza di studiosi, d'altra parte, sarebbe d'accordo con i rapporti parlamentari francese (1996) o belga (1997), che hanno elencato decine di gruppi come "sette" o "culti" attualmente o potenzialmente pericolosi.

I panici morali partono da una base nella realtà, ma si amplificano attraverso esagerazioni e statistiche folkloriche quando commenti adeguati se riferiti a uno o più incidenti particolari sono invece generalizzati. Questo è accaduto negli Stati Uniti dopo Jonestown (1978) e sta accadendo in Europa dopo il Tempio Solare (1994, 1995 e 1997). È nell'amplificare — non nel creare — il panico morale che gli « imprenditori morali » con i loro interessi entrano nel quadro. Si tratta di un'intera gamma di diversi movimenti anti-sette, e alcuni di loro ricevono oggi in diversi paesi europei un grado senza precedenti di sostegno statale.

In questo contesto, alcuni dei rapporti parlamentari o amministrativi prodotti dopo gli incidenti del Tempio Solare in Europa hanno adottato un modello interpretativo tale — credo — da garantire virtualmente una futura ulteriore amplificazione dei panici morali. Faccio qui riferimento a quelli che potrei chiamare i documenti ufficiali di tipo I, tra cui il rapporto francese (1996), quello belga (1997), ampie parti del rapporto del Cantone di Ginevra (1997) e certamente tutto quanto è noto dei documenti del-

¹⁰ *La Scientologie en Suisse. Rapport préparé à l'intention de la Commission Consultative en matière de protection de l'État*, Département Fédéral de Justice et Police, Berna 1998, pp. 132-133.

l'Osservatorio del Primo Ministro Francese sulle Sette (1998). Se non in Francia, le critiche degli studiosi dirette contro i rapporti di tipo I sembrano avere esercitato altrove una certa influenza. Abbiamo visto quest'anno quelli che chiamerei rapporti di tipo II pubblicati dal parlamento tedesco e dal Ministero degli Interni italiano (anche se quest'ultimo rapporto non era forse destinato originariamente ad essere reso pubblico). Ricomprirei in questa più ampia categoria del tipo II la parte generale sulle « sette » del rapporto svizzero sulla Scientologia, e il rapporto Berger che è stato proposto — ma ultimamente non adottato — dal Parlamento europeo. Questi rapporti sono diversi l'uno dall'altro, e a loro volta sono al centro di un'ampia discussione: ma non applicano il modello che ispira i rapporti di tipo I, e prestano maggiore attenzione alle discussioni accademiche.

Ho presentato un modello in quattro stadi, che sta dietro ai rapporti di tipo I, in diverse circostanze, la più recente il 30 luglio quando sono stato onorato di essere chiamato a testimoniare nell'indagine condotta a Washington dalla Commissione per la sicurezza e la cooperazione in Europa e dalla Commissione parlamentare per le relazioni internazionali sul tema « L'intolleranza religiosa che continua in Europa ». Riassumerò qui brevemente tale modello.

In primo luogo, il modello dichiara che alcune minoranze non sono veramente « religiose » ma qualcosa di diverso: « culti » o « sette » (qualcosa di diverse dalle religioni genuine), associazioni a delinquere o agenti dell'imperialismo straniero. Questo argomento non è particolarmente nuovo. Nel luglio 1877 l'autore anti-mormone G.H. Beadle scriveva sullo *Scribner's Monthly* che « gli americani hanno una sola religione nativa [il mormonismo] e questa è la sola apparente eccezione alla regola americana della tolleranza universale (...) Di questa anomalia sono offerte due spiegazioni: la prima, che gli americani non sono davvero un popolo tollerante e che quanto chiamiamo tolleranza è tale solo nei confronti del nostro comune protestantesimo, o più generalmente del cristianesimo; l'altra, che qualche cosa di peculiare al mormonismo lo esclude dalla sfera della religione »¹¹. L'astuta osservazione di Beadle agiva come ricatto per il lettore americano, il quale poteva soltanto concludere che il mormonismo non è una religione. Infatti, il lettore era presumibilmente affezionato sia alla tolleranza religiosa sia all'idea che gli Stati Uniti sono, per definizione, il paese della libertà religiosa. In civiltà dove la libertà religiosa è riconosciuta come valore costituzionalmente protetto (ma la libertà religiosa è oggi garantita anche da trattati e dichiarazioni internazionali), l'unico modo per discriminare una minoranza religiosa è sostenere che non è religiosa affatto. Questo non significa che definire la religione sia un compito facile. Ho sostenuto altrove che le auto-definizioni da parte dei gruppi interessati sono chiaramente insufficienti, citando un certo numero di decisioni giudiziarie riferite a quelle che chiunque riconoscerebbe come truffe evidenti. Negli anni Ot-

¹¹ G.H. BEADLE, « The Mormon Theocracy », *Scribner's Monthly*, vol. 14, n. 3 (luglio 1877), p. 391.

tribunali americani hanno concluso che, con il sostegno di avvocati con pochi scrupoli, un certo numero di cittadini piuttosto benestanti (molti di loro, per qualche ragione, piloti di linee aeree) avevano deciso di registrare le loro famiglie come Chiese (o come congregazioni delle cosiddette « Chiese per corrispondenza »). Chiamavano le loro case « canoniche » e persino le loro piscine « fonti battesimali »¹². Contrariamente a quanto talora si afferma, la sentenza del 1997 sulla Scientologia della Corte di Cassazione italiana — un organo il cui nome viene spesso tradotto in inglese come « Corte Suprema », anche se coesiste con una Corte Costituzionale che ha funzioni diverse — non si è affidata alle auto-definizioni. Ha cercato una terza via tra le auto-definizioni e il « consenso della pubblica opinione » utilizzato come criterio da precedenti sentenze italiane. Questo criterio, ha affermato, non è valido giacché la pubblica opinione è facilmente vittima di pregiudizi nei confronti delle minoranze religiose. La Cassazione ha considerato più importante l'« opinione dei dotti » e degli studiosi. Infine, la Cassazione ha sostenuto che i padri della Costituzione italiana del 1947 non erano ingenui, ma molto accorti, quando garantirono alla religione una protezione costituzionale senza definirla. La religione, in effetti, è un concetto in continua evoluzione, e qualunque definizione proposta nel 1947 non avrebbe potuto comprendere fenomeni successivi, creando così discriminazione contro nuove forme che sarebbe stato impossibile prevedere oltre cinquant'anni fa¹³. Esaminando questa e altre sentenze, si può essere d'accordo con Greil quando afferma che da un certo punto di vista la « religione » non è « una caratteristica inerente a certi fenomeni, ma... una risorsa culturale attorno alla quale lottano gruppi con interessi diversi. Da questa prospettiva, la religione non è un'entità ma una rivendicazione proposta da certi gruppi, e — in alcuni casi — contestata da altri, del diritto ai privilegi collegati, in una data società, all'etichetta religiosa »¹⁴. In ogni caso, questi dibattiti sono qualcosa di diverso dalla rapida liquidazione di qualunque minoranza religiosa impopolare come non « veramente » religiosa.

In secondo luogo, il modello presuppone che quanto distingue le vere religioni dai gruppi che rivendicano falsamente il loro diritto all'etichetta religiosa è qualche cosa chiamato lavaggio del cervello, manipolazione mentale, o controllo mentale. Anche questo non è veramente nuovo. Beadle preferiva la teoria che il mormonismo fosse un'organizzazione politica il

¹² Cfr. la mia relazione nel quadro del progetto LISOR-MTSR « The Definition of Religion: Concepts, Contexts and Contests », (atti in corso di pubblicazione presso Brill, Leida, nel 1999). Sulle « Chiese per corrispondenza » cfr. BRUCE CASINO, « I Know It When I See It: Mail-Order Ministry Tax Fraud and the Problem of a Constitutionally Acceptable Definition of Religion », *American Criminal Law Review*, vol. 25, n. 1 (1987), pp. 113-164.

¹³ Corte Suprema di Cassazione, sentenza n. 1329 dell'8 ottobre 1997, Bandera et al.

¹⁴ L. GREIL, « Sacred Claims: The « Cult Controversy » as a Struggle over the Right to the Religious Label », in DAVID G. BROMLEY - LEWIS F. CARTER (a cura di), *The Issue of Authenticity in the Study of Religion*, JAI Press, Greenwich (Connecticut) 1996, pp. 46-63 (48).

cui scopo fosse dominare il mondo (non che questo argomento non sia utilizzato contro altri gruppi oggi). Ma altri autori antimormoni come Maria Ward attribuivano il carattere non religioso del mormonismo al suo uso sistematico di « un'influenza magica e mistica » capace di privare i seguaci dell'« esercizio senza restrizioni della libera volontà ». Questo è quanto « è oggi popolarmente noto con il nome di mesmerismo ». Secondo la Ward il profeta mormone Joseph Smith « era venuto in possesso di conoscenze riguardo a quell' influenza magnetica diversi anni prima della loro circolazione generale nel paese » grazie a un « ambulante tedesco »¹⁵. Giacché la religione è, per definizione retorica, un esercizio di libera volontà, a una non-religione si può aderire solo se sottoposti a qualche forma di coercizione. Questo paradigma ipnotico utilizzato contro i mormoni riemerge — dopo che la guerra fredda aveva utilmente fornito la metafora del lavaggio del cervello — nelle « guerre delle sette » degli anni Settanta negli Stati Uniti e altrove. Alla fine degli anni Ottanta le prime teorie « crude » del lavaggio del cervello erano state ampiamente screditate nel dibattito di lingua inglese. Nuove teorie del lavaggio del cervello sono state recentemente proposte da un certo numero di autori, tra cui Benjamin Zablocki¹⁶. Benché a loro volta controverse, queste teorie non pretendono di spiegare perché le persone aderiscono a certi movimenti (piuttosto, spiegherebbero perché i movimenti possono rendere difficile ai loro membri *andarsene* massimizzando i loro costi di uscita). Non proclamano neppure di aver trovato una formula per distinguere le religioni genuine dalle non religioni come le « sette » o i « culti ». Le teorie « crude » del lavaggio del cervello (con o senza l'uso dell'espressione stessa « lavaggio del cervello ») sono invece tuttora utilizzate nei rapporti europei di tipo I, e sono parte integrante del modello.

In terzo luogo, giacché le teorie del lavaggio del cervello sono oggetto di notevoli critiche da parte di studiosi, il modello richiede come terzo passo una discriminazione tra le fonti e le narrative. Il rapporto francese e quello belga usano poco, o niente affatto, le fonti accademiche. Il rapporto belga afferma esplicitamente di essere a conoscenza delle obiezioni accademiche contro il modello del lavaggio del cervello, ma di avere compiuto la scelta etica di preferire a queste obiezioni i racconti delle « vittime »¹⁸.

¹⁵ MARIA WARD, *Female Life Among the Mormons*, Roulledge, Londra 1855, p. 230.

¹⁶ BENJAMIN D. ZABLOCKI, « Exit Cost Analysis: A New Approach to the Scientific Study of Brainwashing », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 2 (1998), pp. 216-249.

¹⁷ Cfr. la risposta a Zablocki di David G. Bromley, « Listing (in Black and White) Some Observations on (Sociological) Thought Reform », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 1, n. 2 (1998), pp. 250-66; e la « Reply to Bromley » dello stesso Zablocki, *ibid.*, pp. 267-271.

¹⁸ Chambre des Représentants de Belgique, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et les dangers qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge. Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête*, Chambre des Représentants de Belgique, Bruxelles 1997, 2 voll., vol. II, pp. 114-118.

Per « vittime » la Commissione belga intende quelli che i sociologi definiscono normalmente « apostati ». Si tratta di quegli ex-membri che si sono trasformati in oppositori attivi del gruppo che hanno lasciato. Anche se molti di questi ex-membri non amano essere chiamati « apostati » il termine è tecnico, non offensivo, ed è stato usato dai sociologi per alcuni decenni come documenta il recente ed eccellente volume curato da David Bromley¹⁹. Forse termini diversi da « apostati » potranno essere usati in futuro: ma qualche tipo di termine è necessario per distinguere tra gli « apostati » e altri ex-membri che non diventano oppositori militanti del gruppo che hanno lasciato. Studi empirici sulla percentuale di apostati tra gli ex-membri sono disponibili solo per un numero limitato di nuovi movimenti religiosi, ma tutti suggeriscono che si tratta di una minoranza²⁰, forse tra il quindici e il venti per cento. La maggioranza degli ex-membri hanno piuttosto sentimenti ambivalenti a proposito della loro precedente affiliazione, e comunque non sono interessati a partecipare a crociate contro il gruppo che hanno lasciato. Gli « apostati » sono una minoranza interessante. Il modello, tuttavia, li considera come se si trattasse degli unici rappresentanti dell'intera, ben più ampia categoria degli ex-membri.

Alle obiezioni secondo cui gli « apostati » non sono obbligatoriamente rappresentativi risponde il quarto stadio del modello. I « culti » o le « sette » non sono religioni. Non lo sono perché usano il lavaggio del cervello, mentre alle religioni si aderisce per definizione con un atto della volontà libera. Sappiamo che usano il lavaggio del cervello perché ci fidiamo della testimonianza delle « vittime » (cioè degli « apostati »). Sappiamo che gli « apostati » sono rappresentativi rispetto ai membri (o almeno agli ex-membri) del gruppo perché sono esaminati e selezionati da organizzazioni private di vigilanza affidabili. Una facile obiezione al rapporto belga (dove, a differenza del rapporto francese, i verbali delle udienze sono stati pubblicati) è che per la maggioranza dei « culti » o « sette » la Commissione ha ascoltato uno, due o in ogni caso un numero molto limitato di ex-membri. Perché questi debbano essere considerati rappresentativi della più ampia categoria degli ex-membri in generale non è veramente spiegato.

¹⁹ Cfr. DAVID G. BROMLEY (a cura di), *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Praeger, Westport (Conn.) 1998. Cfr. pure la precedente raccolta pure a cura di D. Bromley: *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Sage Publications, Newbury Park e Londra 1988.

²⁰ Cfr. JANET JACOBS, *Divine Disenchantment. Deconverting from New Religions*, Indiana University Press, Bloomington 1989; Trudy Solomon, « Integrating the Moonie Experience. A Survey of Ex-Members of the Unification Church », in THOMAS ROBBINS - DICK ANTHONY (a cura di), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, Rutgers University Press, Princeton (New Jersey) 1982, pp. 275-294; JAMES R. LEWIS, « Reconstructing the "Cult" Experience », *Sociological Analysis*, vol. 47, n. 2 (1986), pp. 151-159; ID., « Apostates and the Legitimation of Repression. Some Historical and Empirical Perspectives on the Cult Controversy », *Sociological Analysis*, vol. 49, n. 4 (1989), pp. 386-396; e al mio « Defectors, Ordinary Leavetakers, and Apostates: A Quantitative Study of Former Members of New Acropolis in France », in corso di pubblicazione in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*.

Tuttavia, alla luce di commenti nel rapporto stesso, è come minimo probabile che nella maggioranza dei casi siano stati selezionati e presentati alla Commissione da organizzazioni anti-sette, il cui ruolo è sia lodato sia sostenuto dal rapporto. Le organizzazioni anti-sette, ci viene detto, sono più affidabili degli accademici perché le prime, a differenza dei secondi, hanno un'esperienza « pratica » e lavorano con le « vittime ».

Questo modello a quattro stadi svolge un ruolo importante nel perpetuare il panico morale, e sembra sia strettamente seguito da documenti e istituzioni pubbliche nell'Europa di lingua francese (ma, occasionalmente, emerge anche altrove). Anche se la transizione dai rapporti di tipo I al tipo II è un segno incoraggiante, e i panici morali normalmente non durano decenni, una domanda finale — o un oggetto per ulteriori studi — può essere perché esattamente i panici morali a proposito di minoranze religiose siano diventati più frequenti negli ultimi anni in Europa. Gli avvenimenti del Tempio Solare, per quanto orribili, sono stati un catalizzatore più che una causa. Non è possibile in questa sede entrare veramente nella discussione sulle relazioni tra postmodernità e religione²¹. Un certo numero di sociologi distingue fra teorie postmoderniste e la postmodernità come fatto²². Si dibatte ampiamente se le teorie postmoderniste siano di qualche utilità per lo studio dei movimenti religiosi contemporanei. D'altra parte, le teorie generali della postmodernità normalmente comprendono la discussione dell'emergere di un atteggiamento critico nei confronti della razionalizzazione, del razionalismo, e del concetto moderno di scienza.

Benché ci si metta spesso in guardia contro il vedere la postmodernità come semplicemente « irrazionale »²³, la crisi del razionalismo moderno apre la strada a un nuovo atteggiamento nei confronti del sacro. Questo atteggiamento non rivitalizza necessariamente la religione maggioritaria, giacché quest'ultima si è spesso adattata alla razionalizzazione e alla modernità. L'« irrazionale » religione postmoderna « accade » in gran parte al di fuori delle Chiese maggioritarie (qualche volta al loro interno, ma in forma di nuovi movimenti) ed è stata chiamata nuova religiosità, o nuova consapevolezza religiosa. Non tutti vedono con favore i processi di postmodernizzazione. Esistono istituzioni il cui compito è proteggere i valori cruciali della modernità. Quasi ovunque la scienza « ufficiale » mette in guardia nei confronti della « pseudoscienza ». Avvenimenti recenti in Italia, dove una cura miracolosa contro il cancro rifiutata dalla scienza medica ufficiale ha ricevuto un grande sostegno popolare ed è diventata un importante problema politico, confermano che la scienza « ufficiale » non è sempre considerata infallibile neppure dalle forze politiche — forse un

²¹ Cfr., per alcune prospettive, con riferimento esplicito ai nuovi movimenti religiosi, KIERAN FLANAGAN e PETER C. JUPP (a cura di), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Macmillan, Basingstoke e Londra 1996; e il mio *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996.

²² Cfr. per un'eccellente visione d'insieme STEPHEN CROOK - JAN PAKULSKI - MALCOLM WATERS, *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Sage Publications, Londra 1992.

²³ S. CROOK - J. PAKULSKI - M. WATERS, *op. cit.* p. 63.

altro argomento per affermare che la postmodernità esiste. Mentre in altri paesi il laicismo organizzato è ridotto ad un piccolo fenomeno, nei paesi di lingua francese la secolare eredità rivoluzionaria della « laïcité » è presa molto sul serio. In una recente proposta approvata dal Senato francese, che mira a ridurre la possibilità di impartire l'educazione scolastica ai figli in casa, ci viene detto che i valori laici sono minacciati da un'educazione « settaria ». Commenti simili sono inclusi nella parte nota del rapporto del 1998 dell'Osservatorio del Primo Ministro sulle Sette. Anche se la religione « irrazionale » postmoderna certamente non si limita ai nuovi movimenti religiosi — e infatti l'Osservatorio francese cita come potenzialmente pericolosi, nella stessa vena, il New Age e le attività in Francia di predicatori evangelici americani — le « sette » e i « culti » sono facilmente identificati come agenti dell'irrazionalità. I panici morali contro le minoranze religiose possono così essere letti, particolarmente in alcuni paesi, come forme di una reazione laicista contro la religione postmoderna.

D'altra parte, gli studiosi della religione sono spesso accusati di rimanere isolati, e di prestare poca attenzione agli studi compiuti al di fuori del loro campo specialistico. Questo è certamente vero se si prende in esame la postmodernità, una condizione che è stata spesso studiata con pochi riferimenti alla religione. La modernità è stata a lungo identificata con processi di differenziazione (durkheimiani) combinati con la razionalizzazione (weberiana). In nessun campo questi processi sono stati più studiati e dibattuti che in quello della politica e dello Stato. Sia Poggi sia Giddens hanno definito lo Stato moderno come una potente macchina centralizzata capace di tollerare la diversità perché è anche capace di aumentare il controllo attraverso la razionalizzazione e la burocrazia. Giddens ci dice che la modernità ha visto la crescita progressiva del controllo statale e della sua estensione²⁴. La postmodernità in questo contesto è stata descritta come la crisi dello Stato moderno a causa di un cambiamento dal basso e di un decentramento verticale. « A differenza del decentramento orizzontale, che è normalmente guidato dall'alto, il decentramento verticale è normalmente lo sbocco di pressioni incontrollate e anti-istituzionali dal basso »²⁵. Verrebbe la tentazione di paragonare i nuovi movimenti religiosi ai « nuovi movimenti sociali » studiati da Offe e considerati un aspetto cruciale della postmodernità politica²⁶. Tuttavia i nuovi movimenti sociali di Offe sono stati originariamente descritti come organizzati in modo fluido, una caratteristica che si può attribuire al New Age ma non alla Chiesa di Scientology. Offe, tuttavia, ha più tardi notato una istituzionalizzazione dei nuovi movimenti sociali²⁷. Più in generale, la postmodernità

²⁴ ANTHONY GIDDENS, *Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley 1985; GIANFRANCO POGGI, *The State, Polity*, Cambridge 1990.

²⁵ S. CROOK - J. PAKULSKI - M. Waters, *op. cit.*, p. 98.

²⁶ CLAUS OFFE, « New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics », *Social Research*, vol. 52, n. 4 (1985), pp. 817-868.

²⁷ C. OFFE, « Reflections of the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model », in RUSSELL J. DALTON - MANFRED KUECHLER (a cura di), *Challenging the Political Order*, Polity, Cambridge 1990, pp. 232-250.

è spesso vista come un'espansione del settore privato che lo Stato ha difficoltà a controllare. Le nuove tecnologie rendono molto più facile per il settore privato eludere il controllo, e sembrano giustificare le affermazioni secondo cui il settore privato è oggi incontrollabile e caotico. Dopo essersi fatti una immagine del dominio dell'Anticristo prima del Millennio nella forma di uno Stato moderno che controlla tutto, anche alcuni protestanti evangelici pongono le loro speranze in Internet. Nei romanzi evangelici di grande successo della serie *Left Behind*²⁸ un solo cristiano con un computer può tenere testa all'Anticristo comunicando via Internet da un rifugio sotterraneo segreto, con l'aiuto soltanto di un pugno di amici fedeli. Questi cristiani sono perfettamente convinti che il Web, come la televisione dai predicatori, può essere utilizzato a servizio del bene. Tuttavia, rimangono impauriti di fronte agli « stranieri » e alla globalizzazione. Quando uno straniero per eccellenza diventa, nel primo romanzo della serie, segretario generale delle già sospette Nazioni Unite, ci rendiamo subito conto che è al servizio del Male. Viene dalla Romania, un paese che evoca tradizionalmente immagini oscure, dal conte Dracula al compagno Ceausescu. Quando il romeno trasforma le Nazioni Unite in un governo mondiale, la Comunità Globale che ha sede in una città chiamata Nuova Babilonia, non abbiamo bisogno di un teologo del Dallas Theological Seminar per capire che si tratta dell'Anticristo. È un universo in bianco e nero dove la localizzazione tramite Internet è « buona » e la globalizzazione è « cattiva ». Lo Stato moderno è nato come Stato nazionale e si sente minacciato sia dalla localizzazione e dal decentramento verticale dal basso, sia dalla globalizzazione dall'alto. Chi si è autonominato custode della modernità politica può certamente pensare che il settore privato cresca in modo « impazzito », e che ci sia bisogno di più controllo. I panici morali a proposito delle minoranze religiose offrono un'eccellente occasione per confermare che l'espansione, apparentemente illimitata, del settore privato è potenzialmente pericolosa. Lasciate le organizzazioni private senza controlli come oggi sono, e vi ritroverete il Tempo Solare.

I movimenti di reazione contro la postmodernità, che chiedono un ritorno al buon vecchio Stato centralista (in Russia, forse, al buon vecchio Stato precedente al 1989), sono molto diffusi, e possono difficilmente essere attribuiti ad una singola forza. Le minoranze religiose minacciate spesso incolpano i socialisti, o la « destra », o le Chiese maggioritarie per i loro problemi. Il socialismo è per definizione in favore di un maggiore controllo statale, ma lo stesso si può dire di alcuni « conservatori » del tipo che invoca volentieri legge e ordine. Le Chiese maggioritarie hanno mostrato un'intera gamma di atteggiamenti diversi a proposito delle minoranze reli-

²⁸ TIM LAHAYE - JERRY V. JENKINS, *Left Behind. A Novel of the Earth's Last Days*, Tyndale House Publishers, Wheaton (Illinois) 1995. I volumi della serie pubblicati fino ad oggi (presso lo stesso editore) sono: *Tribulation Force. The Continuing Drama of Those Left Behind* (1997). *Nicolae. The Rise of Antichrist* (1997), *Soul Harvest. The World Takes Sides* (1998).

giose e delle cacce ai « culti » o alle « sette ». In alcuni paesi dell'Est europeo le Chiese ortodosse stanno cercando di ritornare a una sorta di monopolio di Stato, con diversi risultati. Nell'Europa Occidentale, le Chiese maggioritarie hanno un'ampia varietà di atteggiamenti, e talora si trovano a dover difendere gruppi che, al loro interno, sono accusati di essere « culti » o « sette » pericolose. Le controversie a proposito dell' Opus Dei, di comunità all'interno del Rinnovamento dello Spirito Cattolico in Francia, dell'Oeuvre (una congregazione cattolica) in Belgio, e di predicatori evangelici collegati al Trinity Broadcasting Network in un certo numero di paesi sono esempi di questa situazione. E forse è ancora più importante ricordare che le Chiese maggioritarie non hanno mai sostenuto senza riserve lo Stato moderno.

I panici morali non sono creati da una singola mano nascosta. Né normalmente muoiono quando la mano nascosta è smascherata. Spariscono quando il pubblico in generale perde interesse all'argomento, o è raggiunto da valutazioni e statistiche più equilibrate. Come tutti sappiamo, quello delle minoranze religiose è un soggetto delicato. Gli ambasciatori che recano notizie che si oppongono al clima generale di un panico morale facilmente portano pena. Contro-movimenti che denunciano gli « apologisti » o i « compagni di viaggio » di quello che è percepito come « il nemico » non sono sorprendenti. Fanno parte integrante di ogni panico morale che si rispetti. Alla fine, tuttavia, questi contro-movimenti non sono davvero importanti. Le società, se intendono sopravvivere, normalmente — forse dopo un lungo e doloroso processo di prova ed errore — pervengono a identificare e valutare in modo più realistico le condizioni obiettive che si trovano alla radice di un panico morale. Così i mali reali sono affrontati per quello che sono, mentre le frange paranoiche che denunciano mali immaginari sono emarginate. Nell'attuale situazione europea sembra che ci troviamo ancora piuttosto lontani da questo eventuale lieto fine. I messaggeri di notizie equilibrate — anche se non necessariamente buone — devono continuare il loro lavoro, per quanto sparare sul messaggero sia destinato a rimanere in questo campo uno sport popolare.

MASSIMO INTROVIGNE

Comunicazione « Ipermediale » e cultura umanistica

Il caso dei Cd-Rom è un frammento emblematico di quel gigantesco mosaico che ci si sta parando davanti, quello delle *Information Technologies*¹, frutto del connubio tra comunicazione ed elettronica, sulle quali è ancora difficile pronunciarsi e sulle quali soprattutto è complicato riflettere per la frenesia di cambiamento che le percorre. Il mondo dei Cd-Rom è tuttavia un po' più stabile, ma non ci facciamo illusioni e chi scrive ha avuto l'opportunità di saggiarne la realtà effettiva nella attività quotidiana di una biblioteca pubblica romana, biblioteca molto frequentata da persone di ogni età e stato socio-economico, che insieme ai libri possiede anche Cd-Rom.

Parlando dei Cd-Rom, il semiologo Umberto Eco risponde perentoriamente ad una giornalista: « e non mi faccia ripetere che non sostituiranno mai i libri. Rimpiazzeranno le enciclopedie, punto e basta »².

Franco Ferrarotti sembra quasi rispondere idealmente a questa sicura affermazione quando scrive: « Non il libro è venuto a morte, ma muore invece la cultura che su di esso si imperniava, la cultura fondata sulla pagina scritta, la cultura dei pochi e per i pochi, quella che volentieri chiamerei la "cultura del paralume" »³. Cultura dove la grande biblioteca paterna significava « l'unione perenne della scienza elitaria e del decoro sociale »⁴. Che « in Europa, nel Nordamerica e nella gran parte dei paesi tecnicamente progrediti è tuttora la cultura dominante », ma che è anche cultura che si « commemora »⁵.

Da un lato il semiologo, scrittore nonché produttore di Cd-Rom, è convintissimo che il libro sia vivo e vegeto, che non può essere insidiato dalle enciclopedie su Cd-Rom. Dall'altro il sociologo sposta il discorso su un piano probabilmente più profondo: c'è una crisi della cultura che ha assunto il libro a proprio vessillo. Il confronto è tra due culture, anzi tra due logiche: « la logica della scrittura non è più la sola logica e neppure

¹ LYON DAVID, *The Information Society: Issues and illusions*, Cambridge — Oxford, Polity Press Basil Blackwell, 1988; tr.it. *La società dell'informazione*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 10.

² MUNZI ULDERICO, *Per cacciare demoni e complotti Eco mette Lumi in Cd-Rom*, in « Corriere della sera », 5 febbraio 1997.

³ FERRAROTTI FRANCO, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 12.

⁴ Ivi, p. 12.

⁵ Ivi, p. 12.

la logica primaria o dominante »⁶. Si assiste alla nascita di un « nuovo tipo umano », « *l'homo sentiens* » che « non legge, ma vede e ascolta. Non ragiona. Intuisce »⁷. Si tratta di una neo-oralità ma non di un ritorno alla oralità arcaica profetizzata da McLuhan, perché rispetto a quella anche « la memoria, d'altro canto sta diventando rapidamente obsoleta. Non serve più »⁸. Il libro non muore: « Il libro resiste e viene, in apparenza, a ragionevole compromesso. Incalzato dalle immagini e dai suoni, dalle *telenovelas* e dalla elaborazione in tempo reale dei dati a grande distanza, il libro comincia la sua lunga, disperata guerriglia urbana, per così dire, cerca e sfrutta gli interstizi di sopravvivenza, si trasforma in tascabile e in sceneggiatura, diventa *instant book*, accetta l'abominio della copertina plastificata, si fa cassetta, cartone animato, carillon, "non libro" »⁹.

La sociologia si è data un compito storico, possiede una vocazione, sono il compito e la vocazione di descrivere ed indicare com'è e dove sta andando la società. Essendo scienza — e scienza resta anche quando non usa numeri e tabelle ma ricerca nelle pieghe riposte del quotidiano — la sociologia cerca di evitare « i principi di preferenza personale »¹⁰, soprattutto senza prevenzioni. Ma il sociologo non può non giudicare almeno in conclusione: « Quella storia dei vertici sociali era certamente finita, ma ne cominciava — o potrebbe cominciare — un'altra: la storia di tutti e per tutti »¹¹. Tuttavia preoccupante è la situazione di vuoto, la « perfezione del nulla », che si instaura. Continua Ferrarotti: « la prima conseguenza, che a mio parere dovrebbe preoccupare, è la relativa dequalificazione della mano umana »¹². Inoltre « il cervello, il gusto e la capacità di elaborare ragionamenti logici, l'attitudine a progettare scopi e a diluirli nel tempo, a realizzarli a poco a poco, gradualmente, ma con la sicurezza di chi abbia esattamente calcolato costi e benefici, sono al pari della mano chiamati in causa e sfidati al punto da renderli irrilevanti »¹³.

Ad una considerazione strettamente tecnica Umberto Eco ha ragione. È da ritenersi ancora più pratico, economico e probabilmente lo sarà sempre leggere un giallo di Agatha Christie su carta piuttosto che sullo schermo di un computer. Tuttavia il pericolo per il libro è all'interno della società.

Si possono riscontrare di fatto alcune caratteristiche differenziali che rendono preferibile la lettura di un testo stampato su carta rispetto al video-

⁶ Ivi, p. 59.

⁷ Ivi, p. 63.

⁸ Ivi, p. 64.

⁹ FERRAROTTI FRANCO, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 10.

¹⁰ FERRAROTTI FRANCO, *Ibidem*, p. VII.

¹¹ FERRAROTTI FRANCO, *Ibidem*, pp. 126-127.

¹² FERRAROTTI FRANCO, *Ibidem*, p. 127.

¹³ FERRAROTTI FRANCO, *Ibidem*, p. 146.

testo. Un testo a stampa non richiede la mediazione di alcun dispositivo intermedio. Si può lodare quanto si vuole il PC, ma rispetto al libro a stampa questo dispositivo risulta costoso, complesso ed ingombrante persino quando assume le dimensioni del più piccolo dei portatili. La lettura di un Cd-Rom su PC, per quanto l'interfaccia possa essere « amichevole », deve comunque essere preceduta da un *training* (aggiuntivo rispetto all'alfabetizzazione ordinaria) che riguarda non solo l'uso del PC ma anche l'uso dello specifico programma previsto dal Cd-Rom. Inoltre i computer sono pur sempre dei dispositivi elettro-meccanici: richiedono interventi tecnici che il *training* per diventare utenti ordinari non potrà mai sostituire. Perché si possa preferire il video-testo al testo a stampa occorre che gli svantaggi arrecati dal video-testo siano rimpiazzati da numerosi vantaggi differenziali. Occorre che la video-lettura abbia delle virtù che il libro a stampa non offre.

Queste idee, che ho maturato sulla base della mia esperienza personale, si ritrovano in un libro scritto da Bill Gates con la collaborazione di Natan Myhrvold, laureato in fisica e in filosofia e del giornalista vincitore del premio Pulitzer, Peter Rinearson. Vi si legge: « Il libro, la rivista o il quotidiano basati su carta hanno ancora parecchi vantaggi rispetto al loro corrispettivo digitale. Per leggere un documento digitale occorre un apparecchio informatico come il personal computer, in confronto al quale un libro è piccolo, leggero, ad alta risoluzione e a basso costo. Per almeno un decennio leggere un lungo documento sequenziale sullo schermo di un computer non risulterà conveniente quanto farlo su carta »¹⁴.

Inoltre non basterà nemmeno fare un semplice libro elettronico, ma un prodotto che abbia una propria originalità comunicativa: « Per essere ampiamente utilizzati, i documenti digitali non dovranno limitarsi a duplicare il vecchio mezzo di comunicazione, ma dovranno offrire una nuova funzionalità »¹⁵.

Secondo Bill Gates e collaboratori invece, « tra i vari generi di documenti cartacei, i libri di narrativa sono gli unici che non trarranno beneficio dall'organizzazione elettronica »¹⁶. Questo perché si tratta di documenti che si leggono in maniera lineare, cioè dall'inizio alla fine e non ha senso coglierne qui e là delle informazioni.

Il dubbio resta ancora: vi sarà ancora qualcuno che capirà che leggere un bel romanzo è affascinante anche se è « solo-testo »? I bambini e le persone che non leggono in genere, non amano i libri perché non hanno le figure. Provano un senso di disagio di fronte ad una pagina fitta

¹⁴ GATES BILL CON MYHRVOLD NATAN E RINEARSON, PETER, *The Road Ahead*, Viking penguin, a division of penguin Books, 1995; tr.it. *La strada che porta a domani*, Milano, Mondadori, 1996, p. 143.

¹⁵ GATES BILL CON MYNRVOLD, NATAN E RINEARSON, PETER, *tr. cit.*, p. 143.

¹⁶ GATES BILL CON MYHRVOLD, NATAN E RINEARSON, PETER, *tr. cit.*, pp. 149-150.

di parole. Le figure a colori sono la prima multimedialità e mettono in secondo piano il testo. I prodotti multimediali possono rischiare di diventare un libro con figure, con tante figure che si muovono, coloratissime.

Mi sembra interessante, per capire i problemi della video-lettura, ritornare a quelli della video-scrittura. Uno dei più frequenti usi degli *home computers*, da quando furono introdotti, è stato ed è ancora l'uso come sostituto della macchina da scrivere. La video-scrittura divenne allora oggetto di un fervido dibattito: migliorava veramente la qualità della scrittura? In che modo la letteratura ne veniva modificata? Molti di coloro che allora difendevano i pregi della macchina da scrivere, della penna e qualcuno anche della matita, quando sono riusciti a superare l'ostacolo rappresentato dalla macchina in sé, poi non l'hanno più abbandonata. Tuttavia il rapporto con la macchina in sé resta problematico per molte persone. Vi sono alcuni che entrano immediatamente in familiarità con essa, altri che non vi riescono mai, altri ancora, che, costretti ad usarla, vi si adattano a malincuore, instaurando con essa un rapporto di « sopportazione » che resta relegato al minimo indispensabile.

Mi ha colpito scoprire una confessione di Isaac Asimov: « Ho scritto numerosi articoli in cui plaudivo l'arrivo della computerizzazione e dell'automazione del mondo. (...) Potreste pensare quindi che io sia tenuto a essere in prima linea sul fronte dei cambiamenti (...) Non è così! Sono uno scrittore, e anche prolifico, ho quindi per oltre quarant'anni usato ogni tipo di macchina da scrivere. Intorno a me, tuttavia, i miei colleghi scrittori stanno ora passando al computer. Sentivo parlare in continuazione dei vantaggi che il computer aveva portato loro, ma rimanevo sordo al richiamo e fedele alla mia macchina da scrivere (...) Preferivo far finta che non esistesse e continuare cocciutamente a battere a macchina »¹⁷.

Asimov ne adottò uno solo quando gli fu richiesto di scrivere un articolo su come il grande narratore di storie sui robot usava il computer. Forse per non contraddire alla propria fama e con grande riluttanza, cominciò ad utilizzarlo. Ma per i rapporti epistolari preferiva la macchina da scrivere.

Commentava a posteriori che « il pensiero di abbandonare tutto e di imparare qualcos'altro, di dover superare di nuovo il processo di apprendimento, fa terribilmente paura »¹⁸. Asimov non riteneva reale che il computer avesse aumentato la sua velocità di scrittura. Lo aveva aiutato soprattutto ad evitare gli errori di battitura: « Così, dopo tutto, non è una questione di velocità ma di perfezione. E spero che i redattori apprezzino il nuovo me stesso, e questo è tutto »¹⁹.

Asimov era quel che si può definire un tecno-entusiasta teorico, ma

¹⁷ ASIMOV ISAAC, *The Roving Mind*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1983; tr. it. *Il vagabondo delle scienze*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 104-105.

¹⁸ ASIMOV ISAAC, *tr. cit.*, p. 106.

¹⁹ ASIMOV ISAAC, *tr. cit.*, 1985, p. 434.

restava sul piano della vita pratica, un romanziere, un romanziere molto prolifico; come ricordava lui stesso, produceva circa un romanzo al mese già con la macchina da scrivere. L'unico limite a questo ritmo era posto dalla sua capacità creativa e il computer, riconosceva, non poteva aiutarlo nell'escogitare nuove trame. L'utilità o meno della video-scrittura dipende però dal modo in cui si sa scrivere. Asimov diceva: « batto a macchina rapidamente: novanta battute al minuto, quando sono felice, senza preoccupazioni e in buona giornata. E mantengo questo ritmo di battitura anche quando compongo, perché non credo nelle frivolezze. Nella mia prosa non c'è poesia né complessità, né ornamenti letterari. Quindi mi basta andare avanti a ticchettare, dicendo quel che mi passa per la testa, e salutando con la mano le persone che per caso passano vicino alla macchina da scrivere »²⁰. Il computer, affermava Asimov, è utile per chi fa molte revisioni, ma lui ne faceva pochissime, procedendo come una specie di spensierata locomotiva.

Vi sono però altri scrittori che hanno una grande necessità della revisione. Più si ha una scrittura riflessiva, più nascono i dubbi mentre si scrive, si torna sul proprio testo e si cambia. Jean-Jacques Rousseau ad esempio, nonostante avesse una prosa molto sciolta, interveniva molteplici volte sui propri testi, come testimoniano le numerose versioni che precedono le sue opere. Manzoni ha scritto molte versioni dei Promessi Sposi. La video-scrittura rischia addirittura di incrementare questo processo di revisione allungando i tempi anziché accorciandoli, secondo i meccanismi psicologici del perfezionismo. Alcuni autori hanno rilevato inoltre che la video-scrittura renderà molto impegnativa in futuro l'attività dei filologi, in quanto le varianti lessicali spariscono sotto il tasto di « delete » e molte prime versioni restano su supporto magnetico per poco tempo, prima di venire cancellate senza mai essere stampate.

In generale la video-scrittura trova ostacoli nell'essere adottata, soprattutto perché si ha a che fare con una macchina nuova che costringe a dover reimpostare le proprie abitudini. Una macchina che deve essere usata da persone che essendo uomini della scrittura sono spesso lontani dal mondo delle macchine. La video-scrittura inoltre amplifica la logicità del discorso piuttosto che attenuarla.

Soltanto però a patto che chi scrive al computer lo faccia al fine di ottenere un testo su carta, un testo che debba circolare su carta, che si vuole offrire alla lettura degli altri. In questo caso il testo tende a tener conto delle regole della scrittura, specialmente se deve diventare un libro.

Le cose cambiano su Internet. Il fatto che nella *e-mail* di Internet il testo non passi più per la fase cartacea è forse — a mio parere — il fattore decisivo per spiegare il linguaggio stringato e piuttosto « selvatico » che vi si adotta. Dinty W. Moore, assistente di letteratura inglese presso la Penn State University, ha scritto un pregevole e non propagandistico libro

²⁰ ASIMOV ISAAC, *The Roving Mind*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1983; tr.it. *Il vagabondo delle scienze*, Milano, Mondadori, 1985, p. 430.

su Internet. Affrontando il tema di come si scrive su Internet premette un quadro che non è inutile riportare ai fini del tema generale di cui stiamo discutendo: « Insegno scrittura creativa. Passo diverse ore alla settimana a correggere i temi scritti dagli studenti del primo anno e sono un testimone oculare, potrei dire sulla linea del fronte, del declino dell'ortografia, della grammatica e della sintassi elementare. Tra pochi anni diventerò un vecchio brontolone. Come i miei colleghi che insegnano letteratura in tutto il paese, dò la colpa alla televisione. Non s'impara a scrivere, a mettere le virgole al posto giusto o a riconoscere una semplice struttura sintattica, se non si legge, e i miei studenti non leggono niente. Quando assegno loro la composizione di un tema di due paginette, reagiscono in maniera scomposta come se avessi chiesto loro una poesia di otto stanze in pentametri giambici »²¹.

Che succede invece su Internet? Risposta: « I testi che leggo su Internet assomigliano molto ai temi dei miei studenti meno dotati, solo che sono molto peggio. Oltre a errori madornali, l'ortografia sembra essere solo un'opinione. Il problema è che la costruzione della frase è errata, proprio non si regge. E per di più non c'è vita, sono testi morti (...) Il fondo si tocca con i racconti brevi: parabole stantie, ignobili imitazioni di Stephen King e indecifrabili flussi di coscienza »²².

Forse è questo il punto. Una scrittura che riproduce il flusso di pensiero, linguaggio orale cristallizzato per un attimo su un testo elettronico che lascerà forse un piccolo ricordo su un'altra persona ma non resterà su carta né su un altro supporto: « Scrivere su internet è come fare castelli di sabbia. (...) Assomiglia per certi versi alle conversazioni che s'intrecciano alle feste »²³. Dinty W. Moore commenta con Thoreau: « L'uomo il cui cavallo trotta a un miglio al minuto non reca il messaggio più importante »²⁴.

Secondo Moore in ogni caso, « leggere dei blip multicolori su uno schermo non rimpiazzerà mai il piacere di avere tra le mani un bel libro corposo »²⁵. Anche a mio parere soltanto un enorme rialzo del costo della carta ci costringerebbe a leggere i libri esclusivamente da video. Ma quel che è in discussione è se le giovani generazioni possederanno ancora il gusto di leggere un testo.

Lo schermo del computer non permette di leggere meglio che sulla carta. Non a caso gli operatori su video-terminale percepiscono una indennità di rischio. Di fatto la video-lettura è stata fino a poco tempo fa un sacrificio cui ci si sottometteva soltanto per cogliere vantaggi che la carta non offriva. La banca dati della BNI (Bibliografia Nazionale Italiana), l'elenco di tutti i titoli di libri stampati in Italia, fu a partire dagli anni Settanta

²¹ MOORE DINTY W., *The Emperor's Virtual Clothes*, New York, Algonquin Books of Chapel Hill, a division of Workman Publishing Company, 1995; tr.it. *Capire Internet*, Milano, Fabbri, 1995, p. 79.

²² *Ivi*, p. 79.

²³ Qui Moore cita un cybernauta conosciuto su Internet. Cfr. *Ivi*, p. 78.

²⁴ *Ivi*, p. 79.

²⁵ *Ivi*, p. 78.

ta installata sul megacomputer della Corte di Cassazione a Roma. Il vantaggio essenziale delle banche dati era costituito dalla possibilità di compiere ricerche automatiche (*information retrieval*) e di poter avere una banca dati costantemente aggiornata. La tecnologia del Cd-Rom si offrì come la possibilità di scavalcare il collegamento telematico. Il basso costo di riproduzione del Cd-Rom avrebbe anche permesso un aggiornamento periodico (trimestrale, ad esempio).

Nacque anche l'idea di inserire l'intero testo di libri, enciclopedie e dizionari nel Cd-Rom. Esiste ad esempio un Cd-Rom che si chiama *LIZ*. Contiene 500 volumi della collana di Letteratura Italiana Zanichelli, a partire dall'intera *Divina Commedia* fino a tutte le opere di Italo Svevo.

Cd-Rom del genere però non hanno attratto un vasto pubblico, nemmeno se la consultazione si offriva gratis in una *public library*. È molto più pratico leggere la *Divina Commedia* su testo a stampa. In effetti *LIZ* è stato realizzato non per il lettore comune ma per lo specialista di letteratura italiana, il filologo che vuole conoscere la frequenza di determinate parole in Dante ecc.; è una classica applicazione di informatica per umanisti. Al lettore comune *LIZ* non interessa non tanto in quanto si tratta di un Cd-Rom, ma perché la filologia esula dai suoi interessi. Chi ama e conosce Dante può trovare attraente un sistema che gli permette di rintracciare un verso che ricorda poco, sempre che vi sia qualcuno in grado di aiutarlo nella ricerca automatica. Lo stesso dicasi per la Bibbia su Cd-Rom, per i Vangeli o per il *Corpus* di S. Tommaso. Questo uso del Cd-Rom non è altro che il prolungamento di procedure che già si conducevano su carta, con indici, lessici ecc. L'interesse per questo uso si fonda su una cultura umanistica che trova le sue ragioni al di là dell'informatica.

In occasione dell'uscita del Cd-Rom *Nomen*, della casa editrice Paravia, creato come sussidio scolastico per le versioni dal latino, su un quotidiano sono stati intervistati due latinisti. Uno, Alessandro Fo, docente di letteratura latina all'Università di Siena, se ne diceva entusiasta: « (...) è vero, parte della nostra memoria sarà delegata al computer, ma se dare meno importanza alle declinazioni e più alla cultura che le ha prodotte salverà il latino, io sarò soddisfatto »²⁶.

Un altro studioso, Luca Canali, insigne latinista, allievo di Paratore, di Sapegno e Chabod, non era d'accordo sull'utilità didattica di questo Cd-Rom: « bisogna sapere il latino come una lingua moderna, non dico che lo si debba parlare, ma il punto d'arrivo è pur sempre quello di arrivare a leggerlo senza vocabolario ». Canali insisteva sulla centralità della memoria umana: « che prima o poi il latino vada imparato a memoria questo non si discute ». Tuttavia è interessante notare che a suo parere l'informatica è utile a «livelli di conoscenza e specializzazione superiori ». In questo

²⁶ FIORI CINZIA, *Latino. Cicerone salvato dal computer. Mentre molti la danno per spacciata, la lingua dei nostri avi trova un alleato nelle nuove tecnologie. Ma l'operazione non convince tutti*, in « Corriere della Sera » del 31 gennaio 1997, p. 31. L'articolo annunciava anche un convegno su questo tema che si sarebbe tenuto il 14-15 febbraio a Genova organizzato da MicroMega e dal Centro di iniziativa democratica degli insegnanti.

secondo caso può servire « per studiare, ad esempio, il linguaggio di un certo autore, per vedere quali parole più di frequente ricorrano nei suoi testi, quali invece siano rare »²⁷.

Tuttavia la questione della memoria umana qui sollevata non è banale. Un pensiero che sa muoversi mentalmente entro i labirinti di libri che si tengono a mente è più fertile. Pensiamo anche attraverso la nostra memoria. Più la nostra memoria è povera e poco allenata, più ci diviene difficile pensare. Questo discorso non è comunque altro da quello che già Platone faceva con riguardo alla scrittura:

« E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitare la memoria perché, fidandosi dello scritto, richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di essi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Nè tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno di essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sanno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti »²⁸.

Nemmeno le enciclopedie come la Einaudi su supporto magnetico hanno avuto granché successo. Va anche detto che la Einaudi non ha avuto successo nemmeno nella forma cartacea. È troppo filosofica e per niente storica, non risponde alle esigenze di chi voglia, ad esempio, conoscere la storia della biblioteca, ma espone la nozione ideale di biblioteca; non dice nulla su Robespierre ma espone la nozione ideale di rivoluzione. Non riporta fatti storici ma discorsi sulla storia in sé. Non menziona nessuna catastrofe, ma parla sempre della teoria delle catastrofi. La filosofia oggi interessa a pochi, perciò l'enciclopedia Einaudi ha lo stesso destino. Forse in potenza interesserebbe a molti, ma la maggior parte delle persone non conoscono il linguaggio dei filosofi. L'Einaudi è scritta in quel linguaggio e quasi nessuno la capisce.

Negli stessi anni furono tentati anche corsi di lingua su supporto magnetico. Costosissimi e angoscianti: ti davano giustamente errore se scrivevi « perchè » anziché « perché ». Nel complesso la tecnologia del Cd-Rom dalla metà degli anni Ottanta all'inizio degli anni Novanta ha offerto dense raccolte di testo (enciclopedie solo-testo, vocabolari, cataloghi bibliografici) a prezzi molto elevati, che sono state apprezzate soltanto da specialisti.

Tra il 1994 ed il 1995 però c'è stato un salto qualitativo delle tecnologie su Cd-Rom. videotesto si è aggiunta la multimedialità. Si è introdotta

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ PLATONE, *Fedro*, 274e-275b, trad. di Piero Pucci. Cfr. il passo commentato da McLuhan, MARSHALL, *La galassia Gutenberg*.

la cosiddetta interfaccia grafica che rende il testo su video più attraente. Tutti i monitors sono divenuti a colori. Si sono aggiunte le casse acustiche. Il lettore di Cd-Rom, che prima era una sorta di complicato giradischi a parte connesso con materie di fili è stato incastrato in un cassetto apposito. È aumentata la velocità di elaborazione delle macchine ed è stato possibile vedere sul video foto a colori, animazioni, filmati ed ascoltare musica e discorsi.

Se prima il videotesto era essenzialmente un enorme librone, antipatico da leggere, dopo questa innovazione è, diventato una cosa nuova. Direi un « neolibro ».

Occorre fare una doverosa precisazione. Quando si parla di Cd-Rom ci si riferisce ad un supporto. Ciò serve poco a specificare cosa vi sia dentro. Se per libro si intende solo della scrittura stampata su carta e rilegata nella forma del *codex*, saranno libri l'elenco del telefono, i *Promessi Sposi*, le favole di Cappuccetto Rosso in edizione multicolorata per bambini, i fumetti di *Topolino*. In un Cd-Rom possiamo inserire software operativo (come un programma di scrittura), un programma che giochi a scacchi, simulatori di volo, infine qualcosa che ricorda molto da vicino i libri, come nel caso delle enciclopedie su Cd-Rom. Ma anche a questo livello i generi si possono differenziare su una banda molto larga: oltre all'enciclopedia si può avere un corso multimediale di inglese, un dizionario bi o plurilingue, sia testuale che parlante, un corso di matematica con lezioni, esercizi e videogioco educativo ecc.

A grandi linee, comunque, messo da parte l'uso del Cd-Rom come semplice supporto per software applicativo, il mondo dei Cd-Rom si potrebbe dividere in due grandi aree: quella dei videogiochi e quella dei Cd-Rom per uso educativo, culturale, informativo. Occorre anche dire che non è necessario che queste cose risiedano su un Cd-Rom. Potrebbero risiedere in quello che si sta profilando come il suo diretto successore, cioè il DvD-Rom. Potrebbero anche risiedere sul server di rete ed essere consultati telematicamente. Non è facile dire a questo punto se non che si tratta « di prodotti ipermediali », cioè di prodotti in cui si ha « ipertestualità », termine che investe le molteplici forme in cui può essere trattata la ricerca automatica, e la « multimedialità », cioè il fatto che testo, foto, filmati, animazioni, simulazioni, musica, parlati, sono messi insieme a formare un nuovo tipo di testo.

Fin dagli inizi della storia dell'informatica è stato chiaro che il computer digitale poteva essere utilizzato sia per creare dei video-giochi, sia per un uso didattico. Si pensò per esempio all'implementazione su computer dell'istruzione programmata skinneriana; allo stesso modo un suo uso umanistico, sia per la gestione di testi che per la gestione dei cataloghi bibliografici, fu discusso già intorno al 1945 sia dall'ingegner Vannevar Bush, dall'inventore della parola *cybernetics*, e probabilmente del computer stesso, cioè Norbert Wiener.

Di fatto quando il computer digitale iniziò ad entrare nelle case e giustamente si parlava allora di home computer, fu usato o come una macchina da scrivere o per giocarci. Quest'ultimo uso ha avuto una diffusione

esuberante. Tanto esuberante che hanno avuto una forte commercializzazione computer specializzati solo per il gioco, le *play stations*, che utilizzano come schermo quello del televisore.

Detto per inciso, è scandaloso come le istituzioni sanitarie nazionali ed internazionali siano state così pazienti rispetto al fatto che con l'avvento delle *play stations* si siano costretti i bambini a giocare per delle ore praticamente attaccati allo schermo TV, che andrebbe guardato sempre ad una distanza di sicurezza a causa delle radiazioni che emette. La situazione peggiorerà ulteriormente quando, con l'ingresso dei *Dvd* e dei *Network computers*, si generalizzerà la sostituzione del video televisivo al monitor del computer.

Ma tornando ad una valutazione dei contenuti, di fatto negli ultimi vent'anni l'informatica domestica, non raramente anche quella giunta sui posti di lavoro, è stata una grande fiera dei solitari. Tutti i *windows* di questo mondo ne possiedono uno. Si tratta appunto di un gioco di carte, di quelli tipici degli anziani che vogliono ammazzare il tempo. La cosa non scandalizza forse perché ha i connotati dell'elettronica e del futuro. La maggior parte dei *videogames* sono dei solitari anche se utilizzano lottatori o aerei da caccia o scacchi o missili. Il videogioco crea come molti giochi una dipendenza, che una volta si diceva « il vizio del gioco », fa perdere la cognizione del tempo e delle proprie responsabilità.

I videogiochi sono il tipo di prodotto su cui si è più investito in tutta la storia del computer per uso domestico e rappresentano il più tipico riempimento di Cd-Rom. Di per sé nulla vieterebbe di farne dei passatempi utili, piuttosto che occasioni per operazioni ripetitive, in cui si esalta solo l'abilità del cliccare per simulare la pressione del grilletto, o in cui si impara che cos'è un siluro Arpoon o un razzo Maverick. Il Cd-Rom, *Adam nel mondo dei numeri*, per esempio, è la prova provata che un video-gioco divertente ed educativo è possibile crearlo. Ma si tratta di una mosca bianca.

Pensando in maniera più allargata e con uno sguardo a raggio, occorrerebbe chiedersi non solo se l'enciclopedia ipermediale sia superiore all'enciclopedia su carta, ma se Umberto Eco e persone che come lui si occupano di produrre enciclopedie ipermediali, siano in grado di tagliare loro la barba a tal punto da farle apparire meno barbose e noiose di un *videogames*. Il vero pericolo per il libro, anzi per la cultura del libro, infatti a mio parere non è rappresentato tanto dai testi ipermediali, ma dal rifiuto che le generazioni presenti e soprattutto future potrebbero maturare per essa.

Rompere la barbosità non è solo questione di colori, suoni e immagini in movimento. Desta noia tutto ciò che non si capisce e soprattutto quanto non corrisponde ai propri interessi. In questo l'*Enciclopedia Einaudi*, sia su carta che su supporto magnetico, è vistosamente noiosa per la maggior parte delle persone anche se a chi ha una preparazione filosofica può interessare. Non risponde alle esigenze che spingono le persone ad aprire una enciclopedia e anche quando vi risponde resta inaccessibile a causa del linguaggio troppo complesso: questa enciclopedia è il monumento ad una generazione di intellettuali italofrancesi che si è sentita molto dalla parte del popolo, ma che nella prassi ordinaria non è riuscita ad essere popolare.

Le enciclopedie più lette in assoluto sono la *Europea* della Garzanti, come pure le Garzantine e, cosa che mi ha sempre sorpreso, l'Oscar della consultazione spetta alla *Enciclopedia Treccani*, si noti, non tanto ai suoi aggiornamenti, ma a quei lunghi, storicamente approfonditi e filologicamente curati articoli scritti in gran parte negli anni Venti: la cultura quando è profonda non invecchia.

Tuttavia non si può negare che anche le forme hanno i propri diritti. Il prodotto ipermediale ha qualcosa che somiglia, come ho detto, alla letteratura per l'infanzia. Nessuno può negare il valore di questa letteratura. È probabile che un libro per bambini offerto anche agli adulti senza avere lo stigma del libro per infanzia, sia alla lunga uno stimolo per l'approfondimento culturale. Le forme hanno un valore fondamentale, d'altronde, nella « società dell'Immagine ».

Vorrei far vedere dunque come è cambiata l'enciclopedia divenendo ipermediale. Purtroppo non ho avuto occasione di conoscere i due Cd-Rom della collana *Enciclomedia* di Umberto Eco. Vorrei riportare ad esempio illustrativo le caratteristiche di una enciclopedia della Microsoft, *Encarta95*, che conosco bene perché è stata da me usata insieme ad una trentina di altri Cd-Rom, nel quadro delle attività di consultazione della biblioteca.

Di fatto *Encarta* sembra il meglio che si possa pretendere oggi da questo tipo di prodotto. Basta un click del mouse e si può procedere alla consultazione con altri rapidi clicks. È stato scritto che l'attuale sembra la rivoluzione del pigia pigia. Tuttavia la questione della semplicità nell'uso di queste tecnologie è vitale. Se vuoi studiare inglese al computer ti serve di concentrarti sull'inglese, se vuoi fare una ricerca su Shakespeare devi concentrarti su Shakespeare. L'Introduzione dei menù a icona e del mouse, le cosiddette interfacce amichevoli, hanno consentito di aumentare la « trasparenza » della macchina (sempre che tutto segua l'ordinaria routine), cioè di evitare che in ogni momento si avesse a che fare con problemi di Informatica, piuttosto che con gli argomenti che interessavano.

Encarta ha poi le possibilità offerte dalla ricerca automatica, quelle che sempre più frequentemente si chiamano ipertestualità. Qui sono estremamente perfezionate, con modalità pratiche, veloci e molto potenti. Il loro pregio è soprattutto quello che a differenza dei *browsers* (sfogliatori) che sempre più si introducono nei testi su computer, chi compie le ricerche ha sempre la possibilità di tenere il polso della situazione in mano.

In più possiede la multimedialità. Chiamo l'articolo *Einstein* e posso leggere l'articolo su di lui ma posso anche ascoltare la sua voce, scoprendo che parlava l'inglese con un accento terribilmente tedesco. Al *lemma* « muro di Berlino » trovo un filmato: si parte da Kennedy che dice « Ich bin Berliner » fino a vedere le immagini della caduta del muro. Alla voce immigrazione trovo dei brevi brani di interviste ad immigrati in America, presi dall'archivio di Ellis Island. Quasi tutto si può stampare, la musica si può incidere su floppy disc e cassetta, o utilizzare come un testo del proprio Word Processor.

Sul piano dei contenuti a Leopardi è dedicato troppo poco spazio.

Anche a Henry James ed a William James non si dà moltissimo spazio. L'enciclopedia appare troppo sbilanciata sul versante delle scienze naturali, della tecnologia e della geografia, tutto sommato corrispondendo all'impostazione della cultura americana. Le scienze umane sono trattate poco sotto il profilo teorico, molto però sotto quello pratico: vi si trova molto diritto, *business administration*, questioni sociali (immigrazione, problema nero ecc.). Molta cura è stata messa per quel che riguarda la musica, come testi, foto, filmati e brani musicali, con una grande cura anche sotto il profilo etnomusicologico.

Di fatto, se si confronta *Encarta* con un'altra enciclopedia americana, anch'essa inserita su Cd-Rom, *L'Encyclopaedia CD 97* e che costa 12 volte di più, emergono sul piano dei contenuti limitazioni altrettanto vistose se non più gravi, come l'assenza di una sia pur minima nota biografica su Claude Shannon, americano che fu uno dei grandi padri dell'informatica. È vero che gli articoli sono più lunghi di *Encarta*, ma le informazioni ed anche la scelta dei temi è più vecchia. La pressoché assente multimedialità non è un grande problema. Il dramma è costituito dalle capacità di ricerca terribilmente povere che essa offre.

Consultare *Encarta*, specialmente se nella versione originale inglese, è un interessante modo per avere un contatto con la cultura americana, diverso e forse migliore rispetto al libro tradizionale, anche se in Italia la versione inglese è stata penalizzata proprio dalla lingua. Questo prodotto ipermediale fa intuire la nascita di un nuovo tipo di prodotto figlio del libro che non è più un libro.

Un libro generalmente ha illustrazioni che nella maggior parte dei casi sono soltanto delle aggiunte utili ma un *Encarta* invece dimostra che è possibile avere un prodotto di comunicazione in cui la fotografia parla tanto quanto il testo, in cui la musica non è soltanto colonna sonora, ma un sistema di comunicazione dotato dello stesso valore. In cui oltre al testo posso sentire le voci vive, in cui le illustrazioni sono anche documentari video e le carte geografiche storiche sono animazioni.

Franco Ferrarotti ha commentato una ricerca condotta in coppia da Cesare Zavattini e dal fotografo Strand, come « un esempio straordinario anche per la sua precocità di uso interattivo dei mass media »²⁹. Aggiungendo che: « la fotografia, qui, offre un contributo importante: di documentazione, conoscenza, testimonianza, significato. Contrariamente alla TV, al cinema, al videotape e, in generale, a tutti gli altri mezzi audiovisivi, la fotografia consente la riflessione, si sottrae — o può sottrarsi — all'accelerazione faccitolante »³⁰.

Un Cd-Rom come *Encarta* riesce a inserire tutti i media entro un processo comunicativo che può essere fruito al di fuori della ribadita « accelerazione faccitolante ». Mostra come addirittura sia possibile, spero che nes-

²⁹ FERRAROTTI FRANCO, *Mass media e società di massa*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 23. Cfr. tutto il paragrafo su « un uso interattivo dei media », pp.23-26. Riferendosi a ZAVATTINI C. - STRAND P., *Un Paese*, Einaudi, Torino, 1965.

³⁰ FERRAROTTI FRANCO, *Mass media e società di massa*, op. cit., p. 71.

suno gridi all'eresia, una seria sociologia comprendente ipermediale in cui le foto delle persone, le registrazioni delle loro interviste, le foto dei luoghi, le immagini della vita quotidiana in movimento, i testi abbiano tutte una pari dignità comunicativa.

Sia chiaro che non parlo tanto di questa enciclopedia in sé, quanto delle possibilità che essa fa intravedere, anche se non nego che brani di storie di vita di immigrati, alcuni veramente commoventi, la grande attenzione per la musica, sia classica che popolare ed addirittura etnica, i ritratti fotografici, che si trovano in *Encarta* siano già indicazioni che questa strada sia percorribile.

Inoltre *Encarta* fa comprendere come il prodotto ipermediale possa divenire un « neo-libro » che non è più un video-testo, un libro scaricato su supporto non cartaceo, ma una cosa nuova, in cui il testo scritto non viene sommerso e nemmeno sommerge il resto delle forme del comunicare, e in cui d'altra parte è possibile controllare la lettura, la visione, l'ascolto, con tranquillità, ritornando sulle righe di testo, sulle foto e su tutti gli altri media, addirittura con maggiore facilità di quanto non sia possibile con il testo scritto su carta.

Di fatto questo « neo-libro » può essere visto come una evoluzione della cultura del libro, nella quale rifluiscono, rispettandone l'originalità e in forma non ancillare, le altre forme del comunicare. Il rischio vero è che realtà editoriali come la *Encyclopaedia Britannica* e ancor di più la *Enciclopedia Italiana* (che ancora non è su Cd-Rom e spero non segua l'esempio della Britannica), le quali dispongono di grandi tradizioni umanistiche e potrebbero dare un ottimo contributo in questo discorso, finiscano per riprodurre su Cd-Rom soltanto un libro, con qualche foto di consolazione, che motiverebbe forse le persone amanti della cultura, meno chi ancora deve avvicinarsi.

Dal 1996 sono uscite le prime enciclopedie su Cd-Rom ad opera di case editrici italiane che dal punto di vista tecnico sono qualitativamente paragonabili ad *Encarta* ed hanno avuto un successo maggiore. Sostituiranno le enciclopedie su carta? Se ci si limita a paragonare la tecnica di fruizione, la risposta dovrebbe essere affermativa. L'enciclopedia su carta è costosa quanto un Cd-Rom, ingombra, non ha i vantaggi dell'ipertestualità e della multimedialità. Una Treccani su Cd-Rom con gli stessi pregi di *Encarta* ucciderebbe certamente la Treccani su carta. Per ora non c'è e né *Encarta* né le enciclopedie su Cd-Rom riescono ad eguagliarla quando si tratta di compiere una ricerca scolastica. Va anche detto che la tecnologia su Cd-Rom diminuisce drasticamente i costi di riproduzione delle enciclopedie e ciò potrebbe comportare una diffusione più capillare di enciclopedie come la Treccani in Italia e probabilmente anche all'estero. Naturalmente, se così avvenisse, sarebbe un serio problema per le tipografie del settore grandi opere.

Le enciclopedie su Cd-Rom permettono di stampare gli articoli su carta. Ciò non comporta dei reali pericoli per i diritti d'autore. È la stessa cosa che fare una fotocopia sulla propria enciclopedia. Il vero problema è costituito dalle copie pirata che si diffondono con grande rapidità proprio

in quanto i costi di riproduzione sono quasi nulli. Un prezzo più abbordabile dei Cd-Rom originali e controlli più severi probabilmente limiterebbe questo fenomeno.

Tuttavia perché una enciclopedia su Cd-Rom dovrebbe costare milioni se il costo di riproduzione è minore delle diecimila lire? Comprando l'enciclopedia, come comprando il libro paghiamo soprattutto il costo di riproduzione. Agli autori e curatori va ben poco.

Qualche parola forse sarebbe utile spendere per quanto riguarda il genere enciclopedia in sé. Il suo uso è ridotto oggi alla parodia della ricerca scolastica, spesso fatta dai genitori piuttosto che dagli alunni. È sufficiente inserirle in un Cd-Rom e multimedializzarle perché siano un utile strumento didattico? C'è il problema di riflettere su un genere che già sul piano cartaceo è andato sempre più decadendo entro un *humus* culturale che non sa più scrivere le enciclopedie e una scuola che non sa insegnare a fare ricerca. L'*Enciclopedia Treccani*, indipendentemente dagli aggiornamenti, è e resta un monumento alla conoscenza scritto da gente oggi introvabile, come gli anonimi che hanno scolpito le colonne di Piazza S. Pietro. Quei tomi stampati negli anni Venti sono spesso sorprendentemente più freschi e più capaci di rispondere alle esigenze informative delle persone, di enciclopedie scritte solo dieci anni fa. Siamo tecnicamente più bravi, ma ci manca lo spirito dei vari Volterra, Castelnuevo, Rocci, Gentile, Croce e tanti altri sconosciuti enciclopedisti italiani. Senza quello spirito nemmeno possiamo capire l'utilità di una enciclopedia, come l'amore per il latino e il gusto di ricordare con la nostra memoria non c'è concesso dal Cd-Rom *Nomen*.

Il rischio è che le enciclopedie universali divengano un altro gioco per figli già sazi di giocattoli e per bambini quarantenni che continuano a giocare. I bambini si appassionano in poco tempo ad un gioco e se ne dimenticano in un tempo ancora minore. Di fatto i Cd-Rom che hanno più successo di mercato non sono quelli come *Encarta* che rappresentano una tra le poche cose serie che si sia riusciti a trarre dall'*homo computer* negli ultimi vent'anni —, sono i video-giochi, questi solitari da anziane comari di paese, giocati da uomini adulti nel pieno del vigore, senza vergogna.

Per concludere, vorrei proporre un'ultima riflessione sulla storia della New Main Library, la nuova biblioteca pubblica inaugurata nell'aprile 1996 a Los Angeles: sei piani illuminati da luce naturale, centinaia di terminali collegati ad Internet, molte postazioni con prese elettriche per collegare i propri *laptops*, ampie collezioni di video e Cd-Rom. « Una piazza aperta ai bisogni di tutti », settori dedicati alla società multiculturale, agli omosessuali, ecc.

Leggo su un giornale che l'ideatore del progetto, tal Dowlin, ha ricevuto molte critiche che lo hanno indotto a dimettersi. Il personale aveva finito per trascurare i libri, che, dopo essere consultati, restavano spesso inutilizzabili per settimane prima di tornare al loro posto. « La biblioteca ha condannato al macero 200 mila volumi, mentre altri sono stati dirottati alla « deselection chamber ». Sono giunte una serie di proteste in Consiglio comunale, sui mass media locali ed addirittura nazionali. Nicholson Baker,

un romanziere, ha accusato Dowlin di avere tradito la fiducia dei contribuenti e di essere un personaggio che ha un « grande disprezzo per il passato ». Tullie Olsen ha sostenuto che: « Nella corsa ad abbracciare le nuove tecnologie, la biblioteca ha perso la sua anima ». Pare che a dicembre Dowlin avrebbe denunciato un buco nel suo budget di spesa che lo avrebbe costretto a non acquistare nuovi libri. Ciò ha fatto salire al massimo la tensione cosicché Dowlin ha gettato la spugna con il seguente commiato: « Se una biblioteca deve essere un monumento, io non sono la persona giusta. Ma siamo in tempi rivoluzionari e una biblioteca deve essere pronta a rispondere ». Ora la biblioteca è in mano ad un commissario. È intervenuto Peter Lyman, bibliotecario della Università della California a Berkeley: « È triste ritrovarci a discutere di libri contro computer, quando i veri problemi sono l'analfabetismo tra i bambini, gli emigrati che non riescono a diventare cittadini. Dobbiamo saper trovare l'equilibrio tra ciò che si acquista e ciò che si perde »³².

Tanto ardore alla difesa del libro e di una *public library* in Italia non lo avremmo trovato. La *public library* è figlia di una filosofia che ha voluto che la cultura fosse popolare. In Italia le biblioteche sono sempre state il monumento perenne alla cultura dei pochi. Non solo, ma anche silenziose e reverende vestigia di una cultura, non libresca ma manieristica, vissuta senza passione. Il libro in Italia agonizza da quando, come diceva Bertrando Spaventa, lo spirito dell'Umanesimo è fuggito per trovare accoglienza in altre patrie.

LEONE MONTAGNINI

³¹ *Multimediale 1996: l'anno del raddoppio*, in « Espresso », 31 ottobre 1966, a. 42, n. 44, p. 41.

³² SORIA LORENZO, *San Francisco, in « tilt » la biblioteca del futuro*, in « La Stampa », 9 febbraio 1997, p. 20.

Olismo / Individualismo. Un falso dilemma delle scienze sociali¹

1

Sin dai greci, si ripropone ciclicamente un problema: se i concetti universali abbiano realtà, o abbiano realtà solo gli individui. « Io vedo il cavallo, non la cavallinità », diceva a Platone Antistene il Cinico; al che Platone avrebbe risposto che, a chi è cieco all'idea di cavallinità, « nessun linceo potrebbe mai dare la vista². Questa antica controversia ritorna nelle moderne scienze sociali. Per gli *individualisti* (spesso identificati ai *nominalisti* del Medioevo) — la linea Menger-Weber-Hayek — la realtà sociale ultima è costituita dagli individui; mentre le grandi entità collettive, come la Chiesa, lo Stato, le classi sociali, ecc., sarebbero solo nomi che diamo a certi raggruppamenti di individui. Ciò che appare come un tutto organico è riducibile al risultato di una miriade di azioni individuali. Invece per i moderni *platonici*, oggi detti *olisti*³ o *collettivisti* — la linea Durkheim-Parsons-Lévi-Strauss-Althusser — le entità sociali sarebbero *prime* rispetto agli individui, in quanto condizionerebbero non solo l'azione, ma anche credenze, desideri e scopi, quindi « l'identità », degli individui.

Per l'atomista (preferiremo questo termine ad « individualista ») credere in realtà sociali che trascendano gli individui è un'illusione. Come spiatellò, con poco tatto filosofico, Lady Thatcher: « la società non esiste ». « La base ontologica dell'individualismo metodologico — scrive l'atomista Watkins⁴ — è l'assunto secondo cui la società... è costituita realmente solo dalla gente, *people* ».

Per l'olista invece l'irriducibile libertà di decisione dell'individuo è un'illusione: la prescrizione « sii diverso da ogni altro, fai solo quello che desideri tu », insomma l'individualismo, è un prodotto, non una causa, della storia. Comunque, sia l'atomista che l'olista, denunciando la posizione avversaria come illusione, affermano di cogliere un ordine di realtà al di là

¹ Cfr. in proposito anche « Olismo/individualismo - parte I », *Il Mondo* 3, anno II, nn. 2-3, agosto-dicembre 1995, pp. 94-114; « Olismo/ Individualismo - parte II », *Il Mondo* 3, anno III, n. 1-2, aprile-agosto 1996, pp. 160-181.

² Simplicio, *Categoriae*, 66 b, 45 [208, 30ss].

³ Il termine è stato introdotto, in questa accezione, da Louis Dumont.

⁴ J.W.N. WATKINS: « Ideal Types and Historical Explanations » in HERBERT FEIGL & MAY BRODBECK, EDS., *Readings in the Philosophy of Science*, New York 1953.

delle *illusioni* dei sociologi come della gente comune: ambedue compiono una scommessa metafisica, in forza della quale ciò che non appartiene alla realtà profonda sarebbe illusione.

Di solito l'olismo si presenta in tre principali tendenze: 1) *storicista* (come in molti hegel-marxisti), 2) *strutturalista* (il cui modello sono la linguistica saussuriana o di Sapir e Whorf, o l'antropologia strutturale), 3) *sistemico-relazionale* (come in Bateson o Luhmann). L'olismo si declina quindi secondo quelle che chiamerei le tre S: storia, struttura, sistema.

Per questi olismi, è la Società o la Storia a promuoverci individui, cioè individualisti — gli individui sono un prodotto dell'individualismo. Nelle sue forme più sofisticate, l'olismo quindi denuncia un paradosso logico-esistenziale della condizione del soggetto moderno. Insistendo sugli effetti di anomia, cioè di crisi delle regole, l'olista difatti descrive la società in cui egli vive come una società che antinomicamente spinge i propri membri a desocializzarsi, avviluppandoli in contraddizioni etiche e pragmatiche.

Ma l'opzione per l'atomismo come quella per l'olismo porta ad un *double bind* teorico. L'individualista ben presto deve confrontarsi col fatto che alcuni individui possono vivere solo se vengono integrati e disciplinati in una chiesa, in un partito o movimento filosofico o accademico rigido, se possono far parte di un'organizzazione monolitica attorno ad un capo carismatico. Ora, le tesi atomistiche rendono conto delle organizzazioni olistiche a partire dal *bisogno* di alcuni individui di essere parte di organizzazioni olistiche e totalitarie. Ma questo bisogno è esplicativo solo nella misura in cui la possibilità di queste organizzazioni che disciplinano l'individuo è già iscritta nella vita sociale. Insomma, l'individualismo finisce con il « fondare » ogni approccio olistico, in quanto bisogno primario di molti (o di tutti?) gli individui. Rinunciare all'individualismo è in effetti una potente esigenza degli individui.

Ma anche l'olista finisce in un *double bind* presto o tardi, non appena egli provi a render conto olisticamente della propria sociologia. In effetti, se affermo che ogni individuo alla fin fine può non solo agire ma anche pensare *solo* all'interno dei quadri della propria società, sfocio nel relativismo: ma se la sociologia non riesce a pensare fuori dai quadri della propria società, se non può cogliere la specificità delle altre società, essa si dissolverebbe. Per recuperare universalità e oggettività, io olista sarò allora costretto ad escludere almeno me stesso dalla spessa rete sociale che determina azione e pensiero degli individui. Insomma, per poter rendere plausibile la mia tesi olista, devo finire con l'abbracciare una specie di atomismo ad hoc, o di emergenza, che renda possibile me stesso come sociologo capace di cogliere la mia società come un tutto che includa me stesso. Per poter cogliere qualcosa come un tutto, devo trasportarmi — se non altro virtualmente — fuori di questo tutto, escludermi da esso, come individuo assoluto, *absolutus* dal Tutto di cui pur faccio parte, la presenza stessa del sociologo olista... è una prova inoppugnabile dell'individualismo sociologico.

Insomma, sia l'atomismo che l'olismo saranno sempre incompleti, e quindi in quanto tali confutabili: per completarsi, hanno bisogno di appog-

giarsi alla concezione avversa. Si completano solo se ammettono la loro incompletezza, il che è appunto un paradosso, un *double bind*.

2

C'è un senso in cui tutti, anche gli strutturalisti più ferrei, siamo atomisti: tutti ammettiamo che affinché ci siano stati nazionali e idee, chiese e classi sociali, ecc., ci debbano pur essere uomini, donne e bambini in carne ed ossa che facciano da supporto a tutto ciò. Gli esseri umani costituiscono quella che i greci chiamavano *ulè*, « materia », senza la quale non ci sarebbe alcuna *morphé*, « forma » sociale: gli individui sono la *causa materiale* (per usare i termini di Aristotele) delle forme sociali. Ma questo è individualismo in un senso banale, che non porta molto lontano. Gli individui possono assurgere a *causa* non solo materiale delle forme sociali?

Gli atomisti presentano gli individui soprattutto come *causa efficiente* di ogni costellazione sociale: tutte le apparenti entità sociali trovano la loro causa elementare nelle relazioni tra individui. Ma a loro volta l'individuo è analizzabile — divisibile — come fasci di desideri, azioni, progetti: esso pare spinto da cause efficienti (pulsioni, bisogni) e tirato da cause finali (progetti, scopi). Allora perché dire che la realtà ultima è l'individuo, e non i desideri e progetti in cui gli individui sono analizzabili? « Individuo », « atomo », è ciò che non può essere diviso. L'olista di solito dirà invece che l'atomo è divisibile, e che desideri e progetti dei singoli sono a loro volta effetti, la cui causa formale è la storia/struttura/sistema sociale nel suo insieme. In termini aristotelici: l'olismo dice che nelle società la causa formale precede le cause efficienti e finali⁵.

Quindi, l'individuo appare a sua volta divisibile in istanze — spesso eterogenee e conflittuali — che lo causano. Si obietta all'atomista: « ma come fai a presupporre che ad un corpo fisico distinto dagli altri corrisponda un'unità indivisibile? ». Un freudiano, per esempio, dirà che ogni individuo è costituito in realtà da tre persone — Es, Io, Super-Io — per lui l'atomo non è tale, ma divisibile. E il Super-Io, l'istanza delle regole genitoriali nell'individuo, rappresenta il legame inscindibile di ogni atomo con leggi e regole sociali, che germinano dal suo interno, per così dire. Anche ad altre teorie biologiche e antropologiche gli individui appaiono analizzabili. L'etologia, ad esempio, sposta lo sguardo dalla razionalità dell'individuo umano alle « ragioni della natura », di cui spesso il singolo non è consapevole. L'etologo evidenzia gli istinti ereditariamente trasmessi agli individui. In questo modo l'individuo viene come saltato: egli diventa il

⁵ Quindi, il conflitto tra olismo ed atomismo è un conflitto sul primato tra tipi di causalità, su che cosa si debba considerare una vera spiegazione. L'atomismo privilegia la causa efficiente, mentre l'olismo privilegia nei fatti sociali la causa formale.

luogo di tensione fra istinti ereditati che si situano *aldiqua* del singolo da una parte, e dall'altra certi oggetti esterni che attivano questi istinti *aldilà* del singolo.

Comunque, anche se rigetta le teorie di Freud, Jung, o Konrad Lorenz, l'atomista prima o poi si rende conto che l'indivisibilità dell'individuo è un assioma lungi dall'essere autoevidente. Gli atomisti sono costretti a dotare questi individui di qualità che impediscano la loro disgregazione logica, che facciano insomma degli individui appunto degli *atomi*, degli indivisibili. Egli deve « costruire » questa individualità dell'individuo. Quindi l'atomista include di solito un presupposto determinante: e cioè che le realtà sociali sono (« per lo più », aggiungono cautamente alcuni) l'effetto di azioni fondamentalmente *razionali* da parte degli individui. Scrive Weber: « Il mondo intelligibile immediato delle strutture dotate di senso di un agire è l'agire orientato soggettivamente in una rigorosa maniera razionale sulla base dei mezzi, i quali sono ritenuti (soggettivamente) adeguati per conseguire scopi (soggettivamente) concepiti con precisione e chiarezza. E ciò per lo più presuppone che quei mezzi appaiono appropriati in vista di questi scopi anche al ricercatore »⁶.

Quando agisco secondo calcoli economici, egoisticamente, il mio ego appare unito e indiviso. Su questo ego « economico » dell'individuo l'atomista punta tutte le sue carte⁷.

L'atomista certo ammette che ogni individuo è sottoposto a desideri incompatibili. « Ma — ribatte — come nello scambio economico l'acquisizione di un oggetto desiderabile comporta sempre un costo, analogamente suppongo che l'Io indivisibile, sottoposto a desideri conflittuali, farà comunque una scelta. Farà magari una scelta sbagliata, ma non si potrà dire che sia una scelta irrazionale ».

Questa mossa ha grandi vantaggi argomentativi: *qualunque* scelta un essere umano possa fare, potrà *sempre e comunque* essere interpretata come razionale. Ma i benefici di questa manovra concettuale sono anche il suo costo, esorbitante in epoca di diffuso popperismo. Un popperiano difatti gli dirà: « la tua teoria sarà una teoria autentica se mi fornirai un solo esempio di possibile comportamento umano che potrebbe falsificare la tua teoria, un comportamento *sicuramente irrazionale*, o spiegabile solo con l'influsso del contesto sociale ». Dubito però che l'atomista sia in grado di fornire all'arcigno falsificazionista un solo esempio che potrebbe smentire l'atomismo.

⁶ MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 242.

⁷ Non a caso, quando Watkins deve ammettere che alcuni comportamenti sfuggono ai criteri atomistici, che sono insomma « *genuinely organic social behavior* », cita la congiunzione sessuale di una coppia, i canti estatici dei raduni revivalistici, i tumulti delle folle preda del panico o della furia. Si tratta, in tutti questi casi, di comportamenti qualificati di irrazionali. Ma, relegando il « genuinamente collettivo » ai margini della sociologia, questo atomista scommette illuministicamente sul trionfo della Ragione, vale a dire dei ragionamenti dei singoli. Solo nel letto a due piazze o nelle piazze siamo « sociologici », cioè non-razionali.

L'adeguazione del mezzo allo scopo è il criterio della razionalità. Ma possiamo dire che c'è una razionalità nello scopo stesso? Ovvero, quale può essere lo scopo di ogni scopo razionale? Di solito, per l'atomista *deve considerarsi razionale qualsiasi scopo che abbia per scopo finale il piacere o la felicità dell'atomo* — è questo il suo assioma utilitarista, non sempre esplicitato. Non è qui il luogo per confutare i fondamenti utilitaristici [di gran parte] dell'atomismo sociologico. Mi basterà qui accennare al carattere anch'esso non falsificabile dell'utilitarismo, che in ogni comportamento umano — dallo stilita eremita che vive di digiuni fino al libertino più gode-reccio — vedrà sempre e comunque il perseguimento dell'utile. Ma l'utilitarismo resta muto di fronte alla domanda sociologicamente interessante: ammesso che tutti gli esseri umani cercano comunque di essere felici, perché puntano su modi di essere felici spesso così abissalmente diversi?

3

Sia l'olismo che l'atomismo sono dominati da un *pregiudizio di razionalità*. L'atomista presuppone che le azioni degli individui siano sempre e comunque razionali, anche quando appaiono illogiche; l'olista giura sul fatto che la Società ha la sua Ragione che spinge gli individui spesso a comportamenti che vanno anche contro i propri ragionevoli (per il sociologo) interessi. In ambedue i casi, il presupposto di razionalità relega l'irrazionalità al rango di apparenza superficiale. La sola differenza è che per l'atomismo il soggetto di ragione sono gli individui, mentre per l'olismo l'Astuzia ragionevole è della società stessa presa nel suo insieme. È la perspicuità di quella che chiamo Sociologia Razionale — nella sua doppia faccia olista e atomista — che va confutata.

Sulla scia di Pareto molti pensano che mentre l'*homo oeconomicus* sia per definizione razionale, l'*homo sociologicus*⁸ compia soprattutto azioni illogiche. Ma l'atomista si picca di mostrare che le azioni che paiono illogiche non sono tali, e che, quindi, non c'è differenza fondamentale tra *homo oeconomicus* ed *homo sociologicus*.

Ma escludendo l'illogicità, l'atomista resta a sua volta prigioniero dell'idea secondo cui è sempre possibile discriminare scelte assolutamente o fondamentalmente logiche, e scelte assolutamente o fondamentalmente illogiche. Questo pregiudizio ne implica un altro, quello della *libertà*: per lui l'*homo sociologicus* è razionale perché *compie scelte* sulla base di un *libero* calcolo utilitario. (Ma anche l'olista, proprio perché invece nega in gran parte all'individuo questa libertà, interpreta il determinismo sociale sulla base della categoria della libertà, anche se negativamente).

Molti atomisti negano di affermare che l'*homo sociologicus* non è fondamentalmente diverso dall'*homo oeconomicus*. « Anche noi sappiamo —

⁸ Sull'*homo sociologicus*, cfr. Ralph Dahrendorf, *Homo sociologicus: Versuch zur Geschichte. Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle in Pfaden aus Utopia*, Monaco, Piper, 1967, pp. 127-194.

dicono — che, per esempio, i tassi di suicidi spesso sono più alti nei paesi ricchi e prosperi che in quelli poveri e sfasciati. Sappiamo che si deve tener conto delle « abitudini » e « valori interiorizzati » degli attori sociali, che rendono spesso le loro azioni apparentemente pseudo-razionali o assurde ».

Un tossicomane afro-americano di Harlem è un *homo oeconomicus* quando preferisce comprare il crack, a parità di qualità, da un *pusher* che glielo vende per qualche dollaro in meno. Ma lo stesso tossicomane diventa *homo sociologicus* quando qualcuno si chiede perché quel nero, come si vede nel film *Jungle Fever*, preferisce rovinarsi col crack anziché diventare, come suo fratello, un rispettato architetto. E si conferma *sociologicus* quando il sociologo, avendo letto una serie di statistiche, constata che la comunità di Harlem è particolarmente vulnerabile al crack; se invece le statistiche gli dicessero che il consumo della droga si distribuisce in modo omogeneo in tutti i gruppi sociali, quel tossicomane scadrebbe a *homo psychologicus* o *neurologicus*. Ora; il sociologo individualista cerca di applicare la logica utilitaria dei costi e ricavi anche a ciò di cui l'economista non si occupa, vale a dire alla scelta di darsi al crack anziché all'architettura. Dirà allora che ad Harlem diventare facoltosi professionisti è una prospettiva improbabile, soprattutto per chi si rende conto di non avere grandi talenti, ragion per cui è « ragionevole » puntare sul piacere effimero ma certo della droga piuttosto che sul piacere prolungato ma incerto dell'agiatezza rispettabile. È vero che decidere di intraprendere la carriera del *junkie* piuttosto che quella dell'architetto non è proprio eguale alla decisione di investire i propri soldi in un appartamento in città anziché a Long Island, ma la logica delle due decisioni per l'atomista è sostanzialmente la stessa; la prima implica delle inferenze solo un po' più complesse.

L'obiezione classica dell'olista è che l'atomista riduce l'*homo sociologicus* all'*homo oeconomicus*, mentre le forme di vita sociali sarebbero più ricche della forma di vita economica. In effetti, quando facciamo degli affari cerchiamo di essere sempre razionali ed egoisti. Quando invece ci innamoriamo perdutamente, o ci convertiamo ad una religione, o ci uniamo a Madre Teresa di Calcutta, non cessiamo di essere razionali ed egoisti?

Gli economisti comunque *non* fondano i loro calcoli sul presupposto che gli esseri umani siano sempre, o per lo più, o fondamentalmente, razionali. L'economista si interessa allo scambio *solo nella misura in cui* è razionalizzabile, calcolabile. Gli operatori economici reali, anzi, sanno che il consumatore compra anche cose assurde, dannose. Il fumatore di crack diventa interessante per l'economista solo nella misura in cui preferisce comprare la droga dal *pusher* che la fa pagare qualche dollaro in meno. Si può fare l'economia anche del suicidio; ma ciò non fa necessariamente del suicidio qualcosa di razionale.

L'atomista filosofico, invece, prescrive a se stesso questa regola: « in ogni atto umano, anche il più assurdo, autolesionistico, nevrotico, *devo trovare* la ragione (cioè, di solito, il Principio di Piacere o di Felicità) ». Gli uomini gli appariranno sempre razionali perché egli *ha deciso* di scovarvi comunque una razionalità. Come nella sua decisione ontologica (« considererò reali solo gli individui, così mostrerò che solo gli individui sono

reali »), anche nella comprensione delle ragioni individuali opera un'argomentazione circolare (« a priori considererò razionale qualsiasi motivazione; in questo modo dimostrerò a posteriori che le azioni umane, qualunque ne siano le motivazioni, sono razionali »).

Allora avrà voglia l'olista di moltiplicare tutti gli esempi che mostrano attori umani accecati da passioni, da imperativi morali, da pregiudizi e condizionamenti sociali. La macchina riduttrice dell'atomista non si inceperà per questo. Anche se mi butto « durkheimianamente » dalla finestra perché la mia squadra di calcio ha perso (accade questo non di rado in Brasile), l'atomista attiverà il suo impeccabile shaker concettuale: anche buttarsi dalla finestra sarà un atto razionale — cioè utilitario — in quanto l'io in questione preferisce morire anziché essere deriso da tutti gli amici del bar, perché la sua squadra è finita in serie B.

4

La principale argomentazione olista consiste invece nell'elencare tutti i fenomeni sociali nei quali gli individui paiono avere poca scelta. Esempi preferiti⁹: la moda vestimentaria e il linguaggio. Se la maggioranza delle donne adotta la minigonna, l'individuo femmina che porterà sottane lunghissime verrà criticata, socialmente sanzionata. Quando parlo una lingua, essa non è mai di nessuno in particolare: se voglio comunicare, mi devo piegare alle sue regole. E così via moltiplicando esempi. Ma è tutta fatica sprecata, perché qualsiasi esempio l'olista potrà escogitare ciò non impedirà mai all'atomista di « tradurlo » in un processo le cui cause efficienti sono individui. Del resto, l'individualista si guarda bene dal dire che io individuo non subisco condizionamenti sociali. Watkins si lamenta anzi del fatto che la posizione individualista venga confusa con un'altra, del tutto implausibile: quella secondo cui i fatti sociali « rifletterebero » le disposizioni degli individui che compongono quei fatti. All'atomista vero preme solo descrivere questa società che mi condiziona come il risultato di una miriade di scelte degli *altri* individui: analizzare questo *olon* in atomi. Siccome causa materiale dei fenomeni sociali saranno sempre organismi fisicamente distinti, l'atomista avrà sempre buon gioco nel ridurre ogni caso invocato dall'olista a qualcosa come il parallelogramma delle forze, dove le forze sono gli atti progettuali degli individui. Prendiamo anche il caso dell'individuo che rinuncia alla vita per obbedire ad un imperativo etico-sociale — ad esempio, il codice d'onore militare nipponico prescriveva al soldato di farsi uccidere pur di non farsi prendere prigioniero¹⁰. Ma l'individualista non si smonterà certo per così poco. Potrà sempre dire che questo codice marziale è tenuto in vita da una serie di giapponesi singoli; interpreterà la materialità degli individui come causa efficiente del fatto

⁹ In particolare da Luciano Pellicani; cfr. Dario Antiseri & Luciano Pellicani, *L'individualismo metodologico*, Franco Angeli, Milano 1992. In questo libro-dibattito, Antiseri sostiene i colori dell'individualismo, Pellicani quelli dell'olismo sociologico.

¹⁰ *Ibid.*, p. 141 sgg.

sociale. E se poi l'atomista è utilitarista, il gioco sarà ancora più facile (anche se popperianamente più catastrofico): dirà che anche il soldato giapponese sceglierà il proprio *Piacere* o *Felicità*, perché tra il dispiacere di perdere la vita e quello di perdere la faccia sceglie quello *per lui* meno spiacevole.

Ma abbiamo visto che questo trionfo scontato dell'atomista è anche ciò che lo dannava. Benché spesso gli individualisti si dichiarino popperiani, il loro approccio è non-falsificabile: proponendo un linguaggio promosso a basilare, sarà sempre possibile per loro tradurre — spiegare — qualsiasi cosa in questo linguaggio. Così come possiamo tradurre in inglese qualsiasi enunciato italiano, così saremo sempre in grado di tradurre qualsiasi enunciato olistico in una serie di enunciati individualistici, e viceversa. Ma così come la possibilità di tradurre tutto in inglese non dimostra affatto la superiorità dell'inglese sull'italiano, così la mera capacità di tradurre tutto in termini atomistici non evidenzia alcun primato dell'individualismo — e viceversa.

Così come ogni linguaggio *in linea di massima* traduce qualsiasi altro, così ogni linguaggio meta-sociologico — individualistico od olistico — in generale è capace di « rappresentare » qualsiasi altro. Sia l'olista che l'atomista asseriscono che le loro traduzioni sono perfette, o comunque migliori di quelle del rivale. In effetti, due metafisiche, come due lingue, sono traducibili l'una nell'altra; ma il razionalista vede il linguaggio in cui si traduce — atomista od olista — come quello fondamentale.

5

Se la tesi dell'atomista si risolve in argomentazioni circolari, le cose non vanno molto meglio per l'olista. Il suo assioma deterministico descriverà l'agire degli individui come condizionato, o determinato, sempre dal sistema/ struttura/ processo storico di cui è elemento. Anche questo presupposto è non-falsificabile. In effetti, qualcuno chiederà, come spiegare allora gli eccentrici innovatori nella storia? Come spiegare l'emergere quasi improvviso di Masaccio, che rompe con lo stile gotico dell'epoca? O di Galileo? O di Rousseau che teorizza per la prima volta i valori democratici? Dei Beatles che cambiano la musica popolare?

Di fatto l'olista si rifiuterà di ammettere la rilevanza di alcuni individui eccezionali. Egli metterà in rilievo — e, purtroppo per lui, sempre con successo! — il ruolo determinante del contesto nell'accettare queste innovazioni. Infatti, osserverà, se l'innovatore non avesse trovato consenso nella sua società egli sarebbe finito in galera, o in manicomio, e oggi non sapremmo nemmeno della sua esistenza. Masaccio, Galileo, Rousseau o i Beatles hanno avuto tutti, invece, una straordinaria fortuna culturale. I semi singoli possono avere qualità eccezionali, ma il loro fiorire dipende tutto dal terreno.

L'olismo reinterpretava quindi l'irruzione innovativa di singoli o piccoli gruppi come un processo in realtà *interno* al sistema/struttura/storia socia-

le. E anche questa tesi è inconfutabile. In effetti, se un eccentrico è riuscito ad influenzare il gruppo sociale, sarà sempre facile « dimostrare » che la mutazione è del gruppo sociale e l'azione dell'individuo che l'ha promossa è occasionale. L'argomento è circolare: si considera sociologico solo ciò che ha successo storico, per cui gli atti singolari che hanno successo storico vengono reinterpretati *ipso facto* come eventi sociologici.

Ma come l'atomista si trova a disagio nell'affrontare tutti i fenomeni di eredità sociale e di tradizionalismo, analogamente l'olista si troverà spesso in difficoltà nel trattare i mutamenti storici. Se l'azione efficace dei singoli è sempre determinata dal sistema sociale, perché i sistemi sociali mutano? Egli deve allora supporre che ogni sistema contenga sempre linee di fuga, squilibri. Ma come fa un sistema — che per definizione è un insieme di processi che si ripetono ciclicamente — a contenere questi squilibri eversivi?

La risposta più tipica è che il sistema non è mai da solo, ma sottoposto alle pressioni dell'ambiente. Siccome un sistema per definizione è sempre adattato al proprio ambiente, il mutamento del sistema accade perché il suo ambiente muta. E che cosa è mai questo ambiente? È il magma che contiene tutto-cio-che-non-è-elemento-del-sistema; quindi, anche l'emergere improvviso di individui o di atti non inscrivibili nel sistema. Il mutamento viene sempre dall'esterno, e l'esterno può essere anche l'individualità creativa di novità assolute. Quegli individui che l'olismo aveva buttato fuori dalla porta, rientrano dalla finestra come « irruzioni ambientali ». Su questa linea, potremmo mostrare che l'olismo sistemico si regge su basi atomistiche, reinterpretate come « ambiente ».

In effetti, diciamo con molta sicumera, ma sempre col senno di poi, che Masaccio è prodotto dalla cultura fiorentina dell'inizio del '400. Ma non saremo mai in grado di prevedere la comparsa di Masaccio esaminando accuratamente Firenze e la pittura fiorentina dell'inizio del '400. E così oggi possiamo tracciare per il prossimo secolo degli scenari più o meno probabili, ma nessuno sa come sarà il mondo fra un secolo. Il determinismo olistico è sempre un gioco retrospettivo: siamo in grado di prevedere con sicurezza ben poco del futuro. Il determinismo storico differisce perciò dal determinismo dei fisici, ben più credibile in quanto è prospettivo, si basa sulla previsione. E questo accade non perché non conosciamo tutti i fattori interagenti, ma perché nella storia emergono *differenze* (costituite da individui) non determinabili. È vero che il classicismo masacesco è parte della cultura generale del Rinascimento, ma prima ci voleva l'emergenza imprevedibile, ambientale, improbabile di un giovanottone soprannominato Masaccio, perché la pittura del Rinascimento prendesse quella direzione.

6

Insomma, il dibattito tra atomisti ed olisti è come il famoso dilemma dell'uovo e della gallina. Alla base del linguaggio olistico troveremo sempre presupposti atomistici, e alla base del linguaggio atomistico troveremo

presupposti olistici; ma il pregiudizio metafisico preclude dal vedere la circolarità. Eppure, preso alla lettera, il dilemma dell'uovo e della gallina è un problema storico-biologico preciso, serio.

Il punto è sapere *quando* e *dove* si è verificata la mutazione. In effetti, galli e galline derivano da un proto-pollo. Un proto-pollo diventò gallina quando occorre una *mutazione* genetica, casuale. Allora, si tratta di appurare storicamente se la mutazione, la differenza, si è verificata a livello dell'uovo oppure già nell'apparato riproduttivo del proto-pollo (che per una anomalia avrebbe prodotto un uovo o seme « diverso »). La questione della priorità tra uovo e gallina cessa insomma di essere un rompicapo logico nel momento in cui fanno il loro ingresso in scena le nozioni di *evento* e di *differenza*. Il problema si modifica se, piuttosto che alla risposta *giusta* ad una domanda sull'origine assoluta (« la *causa* è gli atomi o l'insieme? »), ci si interessa *all'evento di una differenza* in un processo di riproduzione. Dire « l'*arché* è l'individuo » oppure « l'*arché* è il collettivo preso come un tutto » è un modo di formulare non storico: è più proficuo ricostruire *quando* e *come compare la differenza*, e *come essa prolifera*.

Ma l'evento differenziante è incommensurabile rispetto sia all'*olon* che all'*atomos*: esso può prodursi a tutti i livelli della riproduzione, sia biologica che culturale. In una società storicamente immobile, dove le generazioni si succedono senza rilevanti variazioni, non c'è bisogno di spiegazioni individualistiche, perché nessun individuo introduce una differenza. Invece in società come la nostra il mutamento è continuo — e viene idealizzato. Ma l'atomismo, omologando gli individui come tutti razionali e utilitaristi, non rende giustizia all'*evento* dell'individualizzazione che ha innescato un acceleratore della Differenza nella storia dell'umanità.

7

L'atomista e l'olista non si rendono conto quindi che le loro ontologie costituiscono due facce della stessa medaglia; non vedono mai la medaglia. Ambedue propongono un fondamento — metodologico e/o ontologico — alla sociologia, ma i due fondamenti proposti sono fondati a loro volta su pre-supposti etico-esistenziali (e politici) che appartengono alla concezione opposta. E ognuno dei due non si rende conto che, rovinando gli argomenti dell'altro, rovina anche i propri. Difatti i presupposti impliciti — non confessati — dell'olista sono atomistici; e viceversa.

È sorprendente vedere come l'olista si ostini a portare esempi di *costrizione* del sociale sull'individuo. L'olista pensa che ogni volta che un individuo si sente condizionato in qualche modo dagli altri ciò valga come prova del primato del Sociale sull'individuo. Eppure abbiamo visto che l'atomismo è dispostissimo a riconoscere il condizionamento del singolo: solo che per lui ogni singolo è coartato dalle azioni degli altri singoli, non dalla Società.

Quando Durkheim definisce l'oggetto della sociologia, scrive che esso è « l'insieme dei modi di pensare, di sentire e di agire esterni all'individuo

e dotati di un potere di *coazione* [corsivo di Benvenuto] in virtù del quale essi si impongono ad esso »¹¹. Ma questa « coazione » in modo sottile scardina il presupposto olistico che qui Durkheim erige a fondamento della sociologia. Durkheim sapeva bene che le società più armoniose, meno anomiche, sono quelle in cui l'individuo fa propri valori e modi di pensare del gruppo in modo naturale e direi gioioso. Il durkheimiano pensa che debba partire dal fatto che se uno è nato a Treviso molto probabilmente sarà un fervente cattolico conservatore, mentre se uno è nato a Forlì sarà ateo, riformatore e comunista. Ma se il contesto sociale agisce come causa dei valori e quindi delle azioni dell'individuo, perché descrivere questa causalità come coazione?

In effetti, osserva Kelsen criticando Durkheim, « se ci si riferisce al fatto della coercizione esercitata « dall'esterno » sulla coscienza individuale, allora si prende per ciò stesso in considerazione un fatto della coscienza soggettiva e si spiega questo fatto come un tratto essenziale del sociale; ma allora è finita per l'oggettività del sociale. Ma allora non è neppure il caso di parlare di 'obbligo'. Si tratta meramente dell'effetto di una causa [...] nello stesso senso in cui si parla del riscaldamento e della fusione di un pezzo di metallo al fuoco di una fiamma. Il fuoco « obbliga » forse il pezzo di metallo a diventare caldo e infine a fondersi? [...] La causa è « autorità » per l'effetto? Se la 'coercizione', in virtù della quale l'effetto segue la causa, [...] è un obbligo, allora la causa ha un carattere « imperativo »? »¹²

Ma perché allora Durkheim qualifica di coattivo un rapporto causale tra il tutto e le parti?

In effetti, il cattolico di Treviso e il comunista di Forlì possono trovare, rispettivamente, coattivi il cattolicesimo e il comunismo solo nella misura in cui mettono in questione l'uno il proprio cattolicesimo e l'altro il proprio comunismo; nella misura in cui si trovano ad essere individui, cioè « divisi » dal loro gruppo. « Coatta » è sempre la cultura dell'altro, mai la propria. Se comincio a percepire come coazione la mia cultura, non è più la *mia*. L'epiteto « coattivo » è adeguato insomma non al linguaggio dell'olismo, ma a quello dell'individualismo. L'olista, partendo dal disincanto illuminista, pensa che ogni cultura limiti le possibilità di ogni individuo nella misura stessa in cui ne fa un ente sociale. Allora il sociologo, esplorando criticamente le società specifiche, contempla le varie possibilità che ogni società ha, e rileva malinconicamente la chiusura di orizzonte (per l'individuo) che ognuna di esse comporta.

L'insistenza sulla coazione del Tutto sociale sugli individui mette a

¹¹ EMILE DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1963, p. 26; quindi « un fatto sociale va riconosciuto dal potere esteriormente vincolante che esercita o è in grado di esercitare sui singoli », p. 35.

¹² HANS Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit Besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse », *Imago*, 1922, VIII, 2 (pp. 97-141), p. 130; tr.it. « Il diritto, lo Stato e la psicologia delle masse di Freud », *Sic*, 5, marzo 1976 (pp. 13-30), p. 26.

nudo il presupposto etico-esistenziale dell'epistemologia dell'olista: i suoi argomenti sono *propaganda fidei*, della fede del Disincanto Intellettuale. Il suo ideale politico, se ne ha, è spesso quello di superare sia il cattolico di Treviso che il comunista di Forlì, per fare di ognuno una replica di ciò che lui è, cioè uno scienziato votato alla verità. *L'ideale etico-politico dell'olista è insomma individualistico*: vede il Tutto sociale come coartante proprio perché implicitamente sogna un individuo non coartato, una società di puri individui disarticolati, una società non sociologica.

Qual è invece il presupposto non-detto dell'atomista? Il fatto che spesso gli atomisti militino nel liberismo conservatore ci mette la pulce all'orecchio. Di solito irride le Autorità olistiche — a cominciare dallo stato — e sogna una società deregolata dal *laissez-faire*. Eppure di solito gli atomisti puntellano partiti e movimenti conservatori. In sostanza all'atomista moderno va bene la società così come essa è: il suo atomismo è la legittimazione — spacciata per metodologica, ma in realtà metafisica — dello *status socialis quo*. Nella misura in cui l'atomista riconosce che gli individui fanno tra loro « sistema », egli parte dal presupposto secondo cui questo sistema, in fondo, è sempre quello ottimale, date le condizioni obiettive.

Anche quando l'atomista si dice voltairriano, di fatto razionalizza la società così come è *in tutti o quasi i suoi aspetti*: non solo il mercato, ma anche la religione, lo stato, la morale corrente. L'atomismo è il microscopio metafisico che certi intellettuali costruiscono per mostrare che l'Olon in cui viviamo ha solidi fondamenti: che il disagio di vivere nella società è illusione, perché questa società è pur sempre quella che abbiamo edificato noi per massimizzare il nostro piacere o felicità. Ogni società realizza l'equilibrio tra la ricerca della felicità da parte di ciascuno e il costo che la felicità di tutti gli altri gli impone per raggiungerla. Il costo può essere esorbitante per qualcuno, ma sarà sempre *razionale*, e quindi sempre *giusto*. *La difesa olistica dello status socialis quo è la base etico-politica dell'individualismo*.

8

Secondo noi, è la *differenza*, e non la razionalità o irrazionalità, delle azioni che costituisce l'oggetto delle scienze sociali — ogni azione è razionale o irrazionale a seconda del criterio che usiamo per giudicarla. Olismo e atomismo puntano invece tutte le loro carte sulla *razionalità*.

L'atomista si sforzerà di trovare comunque una razionalità utilitarista anche alle credenze superstiziose più false. Ma se in ogni azione umana verrà ritrovata una ragione, il concetto stesso di razionalità perde la sua cogenza. Giustamente ci rifiutiamo di dire che la natura fisica si comporta razionalmente, proprio perché non sappiamo immaginare un processo fisico irrazionale. Possiamo parlare di azioni razionali solo nella misura in cui ammettiamo che gli esseri umani siano capaci anche di azioni irrazionali.

Per l'olista, la Ragione sociale tende a divinizzare se stessa, ad affermare la propria onnipotenza. Così, la falsità obiettiva di certe credenze

superstiziose è il prezzo che la Ragione sociale paga per imporsi contro l'autonomia delle causalità puramente naturali.

Invece un approccio ermeneutico in senso lato, in quanto considera ogni azione sociale anche come un atto interpretante, vedrà sempre in ogni azione una faccia razionale e un'altra irrazionale. Come scrive Geertz, « è meglio vedere la cultura... come un insieme di meccanismi di controllo — progetti, ricette, regole, istruzioni (quelli che gli ingegneri dei computers chiamano « programmi ») — per governare il comportamento. [...] l'uomo e appunto l'animale che più di qualsiasi altro dipende disperatamente da questi meccanismi di controllo extra-genetici, [...] insomma da questi programmi culturali, per ordinare il proprio comportamento¹³ ». Questi programmi — o interpretazioni — sono sempre razionali in quanto servono ad ordinare il nostro agire e la nostra visione del mondo; ma sono anche sempre irrazionali nella misura in cui non sono mai perfetti, devono sempre sacrificare delle possibilità di interpretazione e di controllo. Ogni programma culturale punta ad orientare felicemente l'uomo in un universo reso intelligibile, ma può farlo solo al prezzo di escludere parte dell'universo (che apparirà allora misterioso e inintelligibile) e parte del « cuore umano » (da cui allora emaneranno azioni che appariranno irrazionali e assurde).

Piuttosto che chiederci « ha ragione l'olista o l'atomista? », dovremmo chiederci « che cosa vuol fare l'olista? che cosa vuol fare l'atomista? perché ambedue optano per un dato paradigma, e ci tengono a ribadire che è esclusivo dell'altro? » La mia domanda non è « psicologica »; è sui presupposti dell'opzione olistica e atomista. È che il modo sia dell'olista che dell'atomista di descrivere a posteriori il sociale dipende da ciò che egli a priori si aspetta dal sociale.

L'atomista dice di cercare un'*empatia* con tutti gli esseri umani, di mettersi nei loro panni. Di fatto vuol mettere tutti gli altri nei propri panni, « tutti sono in fondo come me, razionali egoisti ». Non gli passa per la mente che possa esistere un gene egoista (magari un gene « sociologico »), in lui come negli altri, di cui potrebbe ricostruire o riconoscere le ragioni « altre ». Né che gli individui possano essere determinati da qualcosa come un *imprinting* sociale. La sua scommessa per una metodologia esplicativa malcela quindi una volontà etico-esistenziale: universalizzare la propria razionalità strumentale.

L'olista invece ha deciso di coltivare un ideale oggettivista di scientificità: non gli interessa ritrovare negli altri ragionamenti e interessi simili ai propri, opta per l'*antipatia* per l'*homo sociologicus* da studiare con freddezza scientifica. Ma come essere umano anche l'olista opera spesso secondo una razionalità utilitaria, e fa propri valori che sente come *suoi*, cioè come soggettivi. Da qui l'inevitabile *divisione* del sociologo oggettivista — da cui egli tende a sfuggire, un po' come fecero nell'antichità gli stoici, facendo dello sguardo oggettivo sugli uomini l'ideale morale da proporre

¹³ CLIFFORD GEERTZ, « The impact of the Concept of Culture on the Concept of Man » in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, USA, 1973, p. 44.

agli uomini stessi. La legge morale, nel mio cuore, consisterà nella mia volontà di spiegare « il cielo stellato » (la società), nel quale è inclusa anche la legge morale, nel mio cuore,... Anche qui la scommessa per un preteso metodo esplicativo malcela la propria volontà etico-esistenziale.

Quindi, scegliere tra olistismo ed atomismo non è scegliere la metodologia più oggettiva, ma due modi diversi — benché interdipendenti — di misurarsi eticamente col sociale. Sono due forme diverse di intenzionalità sociale, due strategie, in qualche modo complementari, di avere a che fare con gli altri.

9

Le scienze sociali, interessandosi alle differenze, si interessano a ciò che *non è universale*. Il mutamento e/o la differenza sono meglio spiegati da una metodologia olistica o atomistica? Da nessuna delle due.

Si paragoni la società al gioco degli scacchi. L'atomista dirà sempre che esso si riduce alle strategie dei giocatori per vincere le partite, sulla base del vincolo « ambientale » delle regole e delle mosse dell'avversario. L'olista dirà sempre che qualsiasi giocatore dipenderà sempre dalle regole — anonime, autonome, imperative — degli scacchi. Basta il buon senso però per capire che il gioco degli scacchi comprende ambedue le facce, e che solo la cocciutaggine metafisica di fissare un *fondamento ontologico* ai giochi ci porta a scegliere la faccia testa come fondante la faccia croce, o viceversa.

I due tipi di ipotesi, oliste e atomiste, sono indecidibili perché ogni ipotesi fa appello ad un *fondamento* esplicativo che però può sempre essere interpretato come rinviante al fondamento opposto. Ad esempio, posso sempre interpretare una coppia amorosa olisticamente oppure atomisticamente. Posso « ridurla » ai due individui che la compongono, posso cioè analizzare le pulsioni sessuali e affettive di ciascuno di essi indipendentemente da quelle dell'altro, facendo dell'uno un mero oggetto per l'altro. Oppure posso « dissolvere » ognuno nella coppia reificata: Adamo non sarebbe l'-individuo-che-ama-Eva se non ci fosse sin dall'inizio anche Eva, e viceversa Eva non sarebbe la-donna-amata-da-Adamo se non ci fosse simultaneamente Adamo-amante-Eva, e così via. Posso insomma sempre risolvere i due amanti-amati nella loro relazione, la mera esistenza di Adamo ed Eva prima della loro relazione si ridurrà allora a causa materiale che non ipoteka nulla di Adamo-ed Eva come coppia-di-amanti-amati. Ma abbiamo visto che una delle due opzioni — la riduzione atomista o la reificazione olista — non ha serie possibilità di soppiantare logicamente l'altra una volta per tutte.

« L'immagine appropriata — scrive Geertz¹⁴ — dell'organizzazione culturale non è la tela del ragno e nemmeno la pila di granelli di sabbia.

¹⁴ GEERTZ, *cit.*, pp. 407-8.

È piuttosto il polipo, i cui tentacoli sono in larga parte integrati pur restando separati, neuralmente connessi in modo alquanto povero sia tra loro che con il cervello del polipo, il quale tuttavia è in grado sia di spostarsi che di conservarsi, se non altro per un po', come un'entità germinabile anche se alquanto goffa ». La tela del ragno è l'immagine olistica della società, la pila di sabbia è l'immagine atomistica; a queste Geertz contrappone l'immagine dell'*ungainly octopus*, della goffa piovra, cioè di un insieme non perfettamente coeso.

Penso anch'io che ogni cultura non sia un *olon*, ma piuttosto un aggregato di forme di vita diverse. Siccome però ogni cultura interpreta a modo proprio il mondo, essa *tende* all'olismo ma — per fortuna — non lo raggiunge mai. L'olismo è il sogno sociologico di ogni cultura, che non è mai *tutta*. E proprio perché ogni cultura non è mai un Tutto, essa è soggetta a cambiamento.

Le immagini del polipo certo contrastano con l'immagine della società quasi onnipotente che l'olismo classico ci ha trasmesso. Nella tradizione durkheimiana la Società è come Dio — da qui un pericolo di *sociolatria*. Per Durkheim il fatto sociale della religione è spiegato come metafora del culto che la società vota a se stessa: nel totem come nel dio, la società celebra immaginariamente la propria imperatività. Nell'approccio interpretante, la divinità risulta essere invece una bestia goffa, alquanto scoordinata e sorprendente, e soprattutto inquietante.

La società è « goffa e mostruosa » perché è il frutto non solo di azioni razionali e utilitarie degli individui, ma di *azioni secondo interpretazioni*, i cui effetti interpretativi suscitano altre interpretazioni. Ora è irrilevante decidere se le interpretazioni — senza le quali tante azioni sono incomprensibili — siano opera di individui o della società intera. L'importante è che siano appunto interpretazioni, che abbiano più o meno successo sociale, e che quindi producano più o meno differenze. Considerando le interpretazioni — e non più solo le menti degli individui — soggetto delle azioni, l'approccio che preferisco rinuncia al nucleo indivisibile come base dei processi sociali: se le interpretazioni sono soggetti delle azioni, d'altra parte le interpretazioni sono a loro volta interpretazioni di altre azioni, e così in un rimando senza fine, senza fondamento originario o definitivo.

SERGIO BENVENUTO

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Il problema immigrazione in alcune riviste italiane di sociologia (1985-1995). Un'analisi del contenuto

Premessa

Le migrazioni sono oggi un fenomeno globale. Esse interessano tutti i continenti con spostamenti che coinvolgono oltre 100 milioni di individui. Si può parlare allora a ragione di questo fenomeno quale fatto sociale globale, che indica come l'emigrazione comporti una serie di problematiche vaste, alla cui formazione concorrono fattori economici, politici, sociali, culturali.

Molti studiosi sottolineano come il problema dell'immigrazione abbia sostituito i conflitti di classe tradizionali¹, che si sono trasformati in conflitti multietnici nei paesi di immigrazione, con problemi di rapporto tra le diverse etnie presenti nei paesi ospitanti e le popolazioni locali. È la frontiera delle nuove povertà che si pongono a raggiera nell'evidenziare nuove problematiche, e tutte di fondamentale importanza, per gli stati nazionali. Essi sono in crisi e in bilico tra un'inarrestabile globalizzazione economica e localismi particolari e secessionisti, che rischiano di mandare in frantumi le certezze fin qui vissute dal mondo occidentale. Si possono ricordare a questo proposito i disordini provocati nelle periferie di alcune città francesi: le « banlieues ». Nel gennaio del 1998 i media si sono spesso occupati di episodi di rivolta, scontri con la polizia, saccheggi e vandalismo, che hanno visto protagonisti i giovani figli di immigrati, concentrati soprattutto sull'asse Lille-Parigi-Lione-Marsiglia. Ma anche in altri paesi europei, la Germania ad esempio, disoccupazione giovanile, razzismo, crisi fiscale degli stati nazionali e ristrutturazione del welfare stanno diventando una miscela esplosiva spesso incontrollabile per i governi.

L'immigrazione e i diritti di cittadinanza

Il migrante-immigrato si inserisce in tutta una serie di relazioni, formali e informali, nella società di arrivo, nei suoi rapporti di classe e di

¹ A questo proposito c'è un'ampia bibliografia, tra cui *Racism after « Race Relations »* di R. Miles del 1993, Routledge, London e *The Age of Migrations* di S. Castles & M. J. Miller, The Guilford Press, New York, pubblicato anch'esso nel 1993.

lavoro, in quelli familiari, educativi e anche di distribuzione di servizi, ora in crisi. La socializzazione e l'interazione sono aspetti primari e fondamentali su cui riflettere: su come lo straniero si sente *wegroup*² di identità e su come sia percepito *outgroup* dagli altri, in particolare nel paese ospitante o anche da etnie diverse dalla sua. È un'esclusione dalla socializzazione (ed anche dai diritti civili e sociali) che alcuni studiosi (Dal Lago ad esempio) hanno evidenziato con il termine *non persone* per sottolineare la drammatica situazione degli immigrati che si trovano in un limbo giuridico, privi di qualsiasi diritto. Occorre allora collegare al fenomeno dell'immigrazione il problema della *cittadinanza*³, punto nodale per una riflessione approfondita su questo argomento. La *cittadinanza* è insieme un concetto giuridico e sociologico-politologico: è un percorso atto a spiegare i diversi modi di realizzazione delle democrazie politiche e delle loro procedure istituzionali. Indica lo *status* dei cittadini o di coloro che aspirano ad esserlo. Lo studioso inglese T.H. Marshall individuava, sin dagli anni '50, nel concetto di *cittadinanza* l'insieme dei diritti civili, politici e sociali, le conquiste delle moderne democrazie occidentali. Già nel 1946, Adriano Olivetti, fondatore delle Edizioni di Comunità, in uno dei suoi libri, *L'ordine politico delle comunità*, testo in cui riflette sulla crisi dello stato e delle istituzioni, presentando una sorta di federalismo moderno, si occupa, in anticipo di molti anni, del problema immigrazione. In particolare in un capitolo: *la Comunità è la cellula base dello Stato Federale*, scrive che « la cittadinanza potrà essere conferita a tutti gli stranieri, senza distinzione dello Stato da cui provengono, in virtù di una decisione di quella Comunità ove, per un determinato periodo, lo straniero avrà stabilito la sua residenza » (Olivetti 1946). Alcuni esperti nel campo dell'immigrazione sottolineano una quarta categoria: i diritti etnici che comprendono però le tre categorie precedenti. Il rispetto del molteplice e dell'altro si accompagna al rispetto per le diverse modalità con cui l'altro si presenta nella società contemporanea attraverso le differenti etnie e culture che convivono in un mondo sempre più simile a un villaggio globale.

Specificando ulteriormente il termine *cittadinanza*, alcuni studiosi (tra gli altri Bastenier e Dassetto) indicano con *cittadinizzazione* un termine più corretto per denotare la tematica dell'immigrazione legata ai diritti individuali del migrante che diventa così un attore sociale il quale mette in crisi le certezze dei residenti, con la sua collocazione geopolitica diversa e difficile da gestire. Il rapporto con il *welfare* diventa anch'esso problematico perché gli ambiti con cui l'immigrazione entra in contatto, mediante lo Stato sociale, sono complessi: abitazione, salute, previdenza e lavoro, educazione e scuola.

² Nel 1991 all'Università Bocconi di Milano si è svolta una Conferenza Nazionale dell'Immigrazione. Si è affrontato in particolare il problema della *cittadinanza*, inserito nella tematica dell'immigrazione extracomunitaria. Confrontare in proposito il testo pubblicato dall'Editalia *Immigrazione e diritti di cittadinanza*.

³ Nel testo di Dahrendorf del 1963 *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, in particolare nel III capitolo, si affronta la nascita del concetto di *cittadinanza* nelle società moderne.

L'immigrato come straniero

Il concetto di straniero⁵, fondamentale per qualsiasi approccio al complesso mondo dell'immigrazione, è stato analizzato da Simmel, Elias, Park, Merton e Schutz. Lo straniero extracomunitario ospite nel nostro paese, come in altri dell'Europa, ha alcune delle caratteristiche evidenziate dagli studiosi sopra citati. Anche se non si tratta spesso del commerciante di successo (cfr. Simmel) che non aspira ad integrarsi, volutamente, nella società di arrivo, vive però in una particolare tensione di vicinanza e lontananza con la struttura sociale, cogliendone i meccanismi dell'esclusione e dell'assimilazione. Simmel ricorda soprattutto la storia degli ebrei europei, utilizzando la coppia di variabili vicinanza-lontananza come caratteristiche intrinseche nel modo di rapportarsi allo straniero da parte delle popolazioni delle società ospitanti.

Lo straniero di Park evidenzia maggiormente gli aspetti soggettivi e le trasformazioni di personalità nell'individuo dovute all'appartenenza, non integrata, a due o più culture. Il rischio è di vivere ai margini e di non inserirsi mai nella società, in quella città « laboratorio sociale e culturale » che per la scuola di Chicago rappresentava l'idealtipo di riferimento.

Elias e Merton arricchiscono ulteriormente il dibattito sulla figura dello straniero: per il sociologo tedesco la paura che egli suscita è in realtà paura del cambiamento e delle trasformazioni. È la cultura dell'etnocentrismo, difficile da scalfire. Ma l'identità e l'appartenenza sono in continua trasformazione, nulla ci è dato: è il Soggetto l'attore protagonista della struttura sociale che sta nascendo. Merton completa la figura dello straniero, in parte come Schutz, sottolineandone gli aspetti psicologici che, in alcuni momenti della vita, sono comuni a tutti gli individui.

Lo straniero diventa una modalità dell'adulto che cerca di essere accettato permanentemente, o tollerato, dal gruppo con cui entra in relazione. Per usare i termini di Merton, siamo tutti *insiders* ed *outsiders*, con *status* spesso diversi e difficili da gestire unitariamente. Queste caratteristiche appartengono allo stereotipo dello straniero che spesso viene visto come colui che turba gli equilibri economici e sociali di una società che non tollera diversità.

Economisti e demografi hanno più volte dimostrato, con dati e ricerche, che nel nostro paese l'immigrazione non ha raggiunto livelli allarmanti, ma anzi contribuisce al benessere economico italiano. La percentuale degli stranieri presenti nei nostri confini⁶ è di circa il 2% (compresa una stima degli irregolari), in Germania si supera l'8%, come in Francia. La

⁵ Nel testo *Vicinanza e lontananza* a cura di S. Tabboni, del 1990, pubblicato da Franco Angeli, si approfondisce il concetto di straniero analizzato da alcuni dei più importanti sociologi.

⁶ Si confrontino i *Dossier Statistici '95-'96-'97* pubblicati dalla Caritas, che forniscono dati sull'immigrazione regolare nel nostro paese. I dati vengono anche differenziati per regioni e settori di riferimento: scuola, famiglia, religione, ecc...

nostra società è demograficamente in flessione ed economicamente prospera, anche se risente dei problemi comuni ad altri paesi europei: uno sviluppo economico che non crea occupazione, ma anzi un'inarrestabile diminuzione di posti di lavoro.

Ma l'immigrazione non incide sulla qualità del lavoro in cui gli stranieri si inseriscono. Quelli regolari si sono distribuiti ove il tasso di disoccupazione è più basso (al Nord con il 65%) e gli stranieri non regolari si sono mostrati poco competitivi rispetto ai residenti nazionali⁷ e, anzi, nel settore dei servizi, si sono rivelati complementari ad essi. Nelle analisi di molti sociologi dell'immigrazione, emerge che all'interno della struttura sociale delle moderne società occidentali gli immigrati si sono inseriti in settori marginali del mercato del lavoro che i residenti rifiutano. Alcuni esempi: il lavoro domestico e di cura o occupazioni particolarmente pesanti nelle industrie del Nord Italia: in alcune la maggioranza dei lavoratori è costituita da immigrati.

Immigrazione, razzismo ed integrazione

Se il rapporto tra immigrazione e lavoro deve essere studiato in modo più approfondito e libero, per quanto possibile, da stereotipi e pregiudizi, occorre considerare un altro elemento comune a molte società, con modalità differenti: il razzismo. « Esso è un insieme di funzioni permanenti del conflitto sociale, non un incidente provvisorio nei rapporti di convivenza civile che la cronaca deve saltuariamente registrare » (Martino 1995, 167). Il razzismo moderno, superati i concetti biologici e positivisti dell'ottocento e della prima metà del secolo ventesimo, risponde ad esigenze economiche, sociali e culturali di una società in trasformazione: demodernizzata e desocializzata, per usare i termini di Touraine nel suo recente libro *Libertà, uguaglianza, diversità*⁸.

L'io ha perso la sua identità, è diventato multiplo, frammentato in diverse comunità autoreferenziali, ostili le une alle altre. Il rischio opposto, della globalizzazione, è una massificazione del soggetto che crede di condividere emozioni, sentimenti, come anche informazioni e notizie, ma in realtà « quando siamo tutti insieme non abbiamo quasi niente in comune, mentre quando condividiamo delle credenze e una storia rifiutiamo chi è diverso da noi » (Touraine 1998, 12).

⁷ Tra i molti studi sull'argomento consultare il numero monografico sulle migrazioni, n. 2 del 1997, della rivista *Equilibri*, pubblicata da Il Mulino.

⁸ In quest'ultimo testo di Touraine, nella seconda parte (*Vivere insieme*), si analizza la costruzione di una società multiculturale ad opera del Soggetto che deve necessariamente coniugare uguaglianza e diversità per sviluppare la democrazia. L'autore si sofferma anche sul ruolo ambivalente del concetto di comunità, che nel corso della storia spesso è coinciso con totalitarismo. È stato pubblicato nel 1998, da Einaudi, un testo del filosofo Esposito, *Communitas*, che analizza il concetto di comunità ed anche le sue trasformazioni negative nella storia.

Il nuovo razzismo⁹ è più persuasivo di quello del passato, perché vi confluiscono vari elementi: da quelli economici ed etnici a quelli evidenziati dal particolare momento storico che stanno vivendo molti degli stati moderni nati alla fine del secolo scorso. In un articolo di Francesco Merlo, editorialista de *Il Corriere della Sera*, pubblicato il 29 marzo 1998, si sottolineano le contraddizioni della modernità, in Francia come in altri paesi europei. « Sono le tasse e l'immigrazione che convincono una robusta minoranza di francesi a votare Fronte nazionale, e Le Pen diventa una delle facce di quella modernità che è un malessere europeo: la modernità che riempie le metropoli di disperati in fuga dal Terzo Mondo, li costringe nei ghetti, li rende violenti e violentabili » (Merlo 1998). Si tratta della trasformazione dello stato burocratico nazionale basato su una ridistribuzione dei servizi che ormai nessuna nazione può continuare a fornire indistintamente a tutti i cittadini. Occorre allora identificare quali sono i diritti di cittadinanza che devono essere tutelati dagli stati e dai governi, nella costruzione di una società multietnica e multiculturale, che nei fatti è già tale, nel nostro paese come in altri contesti europei.

Ma quale integrazione si vuole costruire nella società multiculturale del terzo millennio? L'integrazione non è più assimilabile al concetto superato di assimilazione o di *melting pot* ma deve tener conto di un « differenzialismo egualitario » inteso come differenza nell'uguaglianza¹⁰ riconoscimento cioè delle diversità delle varie culture ed etnie.

La sociologia italiana in questi anni ha studiato, approfondito e cercato di spiegare il fenomeno dell'immigrazione extracomunitaria in Italia, in un paese che quasi d'improvviso, negli anni ottanta e in misura più drammatica negli anni novanta, si è trovato ad essere terra di emigrazione e meta di migliaia di persone provenienti soprattutto da paesi extracomunitari.

L'analisi del contenuto delle riviste italiane di sociologia (1985-1995).

In una ricerca che si è servita sia dell'analisi qualitativa che quantitativa, utilizzando l'*analisi del contenuto*, si sono esaminati gli articoli e i saggi sull'immigrazione pubblicati negli anni dal 1985 al 1995 in sei delle più importanti riviste italiane di sociologia: *Sociologia e Ricerca Sociale*, *Sociologia*, *Studi di Sociologia*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, *Quaderni di Sociologia* e *La Critica Sociologica*. Si è voluto evidenziare come la riflessione sulla tematica dell'immigrazione si sia svolta in riviste di diverse tendenze e scuole scientifiche, in differenti aree del nostro paese ed università, anche di formazione cattolica.

⁹ Uno dei testi più analitici nell'analizzare il razzismo nei suoi risvolti sociologici e antropologici è quello di Taguieff *La forza del pregiudizio*, pubblicato da Il Mulino nel 1987.

¹⁰ Tra i molti testi italiani di esperti dell'immigrazione (Delle Donne, Ferrarotti, Lazzarini, Maciotti, Melotti, Pugliese, Scidà, ecc...) si confronti quello di Lazzarini del 1993, *La società multietnica*.

Tra gli schemi di indagine utilizzati figurano l'analisi delle frequenze, l'ACM (Analisi delle Corrispondenze Multiple) e la *cluster analysis*. L'aver scelto undici anni di pubblicazioni, e di riviste che appartengono a scuole di pensiero anche diverse, aiuta ad approfondire l'aspetto qualitativo del fenomeno immigrazione, a verificare le sue componenti relazionali con altre problematiche della società italiana. Gli obiettivi sono molteplici: capire le trasformazioni dell'immigrazione e dei suoi attori, i diversi flussi migratori, il rapporto di interazione dello straniero con la società e la struttura sociale del nostro paese; verificare se l'Italia sia anch'essa vittima di stereotipi e pregiudizi nei confronti degli immigrati; se essi siano riconducibili al razzismo ed all'intolleranza o siano sintomi e preoccupazioni per un futuro economico che per la prima volta, dopo periodi di continuo sviluppo, porterà i giovani ad avere prospettive lavorative ed economiche inferiori a quelle dei loro padri¹¹.

Nel 1973, con la crisi petrolifera, l'immigrazione in quasi tutti i paesi occidentali viene percepita come problema e non più come risorsa per il mondo del lavoro. I governi dei paesi europei ricorrono a delle politiche di stop all'immigrazione che fino ad allora non aveva avuto molti impedimenti.

Incomincia in questi anni l'immigrazione clandestina, altro fenomeno fino a quel momento poco rilevante. Negli anni '80, di pari passo con la crisi del welfare, l'immigrazione si trasforma. Non è più funzionale alla ricostruzione degli stati e delle economie del dopoguerra europeo: le risorse nazionali diminuiscono. Nel 1990 nel nostro paese viene approvata la legge Martelli sull'immigrazione: è la conversione di un decreto legge precedente sulla materia. La nostra legislazione, su un tema che nel futuro prossimo (peraltro già iniziato) sarà fondamentale per tutte le società, si è mossa in ritardo rispetto ad altri paesi, Francia, Gran Bretagna, Germania ad esempio. La recente legge sull'immigrazione, approvata nei primi mesi del '98, potrebbe essere un segnale per un cambiamento di rotta, nel considerare questo problema non solo gestibile nell'emergenza e nell'immediato ma con una programmazione, per quanto possibile, dei flussi migratori e, aspetto più importante, per promuovere, con l'educazione e la formazione, una mentalità multietnica e multiculturale nella società italiana.

L'analisi del contenuto¹², applicata a materiale scritto, è sembrata particolarmente utile per poter evidenziare, con dati alla mano, gli obiettivi della ricerca: verificare, in base a delle variabili di partenza, come nelle riviste italiane i sociologi abbiano trattato il problema immigrazione.

¹¹ Si vedano le moltissime analisi di questi anni sui giovani, da Colozzi, Cavalli, De Lillo a Ferrarotti ed altri. In particolare confrontare *Giovani verso il duemila*, a cura di Buzzì, Cavalli, De Lillo. Il quarto rapporto Iard sui giovani, pubblicato da Il Mulino nel 1997, conferma come « essere giovani vuol dire, per i più, vivere in una dimensione di incertezza » (p. 16).

¹² In questi anni sono stati pubblicati alcuni testi di sociologi che hanno sottolineato l'importanza dell'analisi del contenuto in sociologia, soprattutto con lo sviluppo dei programmi informatici. Ad esempio Cipriani, Bolasco (a cura di) (1995), *Analisi qualitativa e computer*, Franco Angeli, Milano e di Losito (1998) *Sociologia*, Carocci, Roma.

Questo metodo di analisi ha fornito non pochi risultati significativi nel campo delle scienze sociali, come ad esempio nel campo delle comunicazioni di massa o in psicologia, in un'ottica pluridisciplinare. Esso può essere applicato, con una rigorosa attenzione nelle procedure e nelle regole da seguire, ai diversi campi scientifici investiti dalla ricerca sociale.

Secondo gli obiettivi di partenza, è stato costruito uno schema di 31 variabili ritenute fondamentali nell'interpretare il complesso mondo dell'immigrazione extracomunitaria in Italia. È stato privilegiato l'aspetto relazionale, di socializzazione e interazione tra l'immigrato e la società ospitante, con attenzione anche al genere e alla religione. Altri aspetti considerati sono stati gli stereotipi ed i pregiudizi razziali o etnocentrici verso gli immigrati, per verificare se dalla società italiana essi vengano percepiti come un pericolo o un ostacolo in un'epoca in cui il lavoro si è trasformato¹³. Esso tende sempre di più ad escludere piuttosto che diventare luogo di aggregazione ed identità: è uno dei campi di scontro tra immigrati e residenti. La cittadinanza (ed il suo rapporto con il *welfare*) è un altro tema connesso al problema dell'immigrazione, con tutto il complesso rapporto dei diritti ad esso legati: giuridici, economici e politici.

Per l'analisi del contenuto le 31 variabili scelte, debitamente numerate, nell'analisi delle frequenze sono state divise in cinque gruppi: rapporto con la società ospitante (integrazione, assimilazione, identità, appartenenza); *multiculturalismo* (cultura, *melting pot*, etnocentrismo, etnia, nazione); *razzismo* (pregiudizio, straniero, xenofobia, razzismo); *cittadinanza* (cittadino, *Stato sociale*, modernizzazione e *sistema sociale*) con le variabili religione, lavoro, famiglia, maschio e femmina e con articoli e saggi di genere sulla tematica scelta.

Viene considerata non solo la parola citata nel testo ma anche l'insieme che fa riferimento al medesimo concetto scelto. Per ogni variabile si è indicato il significato sociologico più utile nell'analizzare il testo, sempre in base agli obiettivi della ricerca. Le variabili, nell'ACM, sono state divise in attive ed illustrative. L'ACM è un'analisi di tipo fattoriale. Ci si è serviti di un programma elaborato da esperti francesi, lo Spad. N., per ridurre i fattori e rappresentarne i maggiori su degli assi fattoriali, con l'individuazione delle variabili che ne determinano la saturazione.

Attive sono le parole-chiave che evidenziano la presenza o l'assenza delle variabili nelle unità d'analisi (gli articoli e i saggi sull'immigrazione) applicate alle sei riviste di sociologia monitorate, dal 1985 al 1995. Le parole-chiave sono state numerate dall'1 al 21. Le variabili illustrative invece sono di supporto alle parole chiave, senza le quali non è possibile interpretare il contenuto dell'analisi: esse proseguono con la rimanente numerazione dal n. 22 al n. 31.

¹³ La trasformazione del tradizionale « lavoro fordista e toyotista » è una delle tematiche, in questi anni, più dibattute da sociologi del lavoro, economisti e anche filosofi. Cito solo alcuni degli ultimi libri usciti sull'argomento: Rifkin (1995), *La fine del lavoro*, Baldini & Castoldi, Milano; Méda (1997), *Società senza lavoro*, Feltrinelli, Milano; Mazzetti (1997), *Quel pane da spartire*, Bollati Boringhieri, Torino; Lanzavecchia (1997), *Il lavoro domani*, Ediesse, Roma.

Gli undici anni scelti risultano divisi in due gruppi: anni '85-'90 e '91-'95. È agli inizi degli anni '90 che il fenomeno dell'immigrazione diventa sempre più problematico per l'Italia (e non solo): cambiano i flussi migratori e i paesi da cui gli immigrati provengono, il nostro paese da terra di emigrazione si trasforma in luogo di immigrazione. Gli immigrati non sono più di passaggio ma vogliono rimanere in Italia e chiedono diritti non solo economici ma anche sociali e politici. Inoltre, come si è già ricordato, nel '90 viene approvata la legge Martelli.

Le rimanenti variabili illustrative sono le sei differenti testate di sociologia, con la divisione delle unità d'analisi in articoli-saggi o recensioni di libri sull'argomento. Negli undici anni monitorati, il numero di articoli-saggi e recensioni di testi, italiani e stranieri, sull'immigrazione è di 92 unità d'analisi, pubblicate soprattutto da *La Critica Sociologica*.

Sulla base dei risultati ottenuti con l'ACM, considerando le variabili le cui modalità hanno determinato i fattori, si è applicata una procedura di *cluster analysis* per individuare e definire le principali modalità collegate alle variabili illustrative. Si sono così ottenute tre classi distinte che hanno suddiviso le 92 unità d'analisi in tre gruppi di 58, 10 e 3 unità.

Articoli sull'immigrazione nelle riviste italiane di sociologia

Sociologia e Ricerca Sociale

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	83	90.2
Presente	9	9.8
Totale	92	100.0

Sociologia

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	85	92.4
Presente	7	7.6
Totale	92	100.0

Studi di sociologia

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	85	92.4
Presente	7	7.6
Totale	92	100.0

Articoli sull'immigrazione nelle riviste italiane di sociologia

Rassegna Italiana di Sociologia

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	90	97.8
Presente	2	2.2
Totale	92	100.0

Quaderni di sociologia

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	87	94.6
Presente	5	5.4
Totale	92	100.0

La Critica Sociologica

Modalità	Frequenza	Percentuale
Assente	31	33.7
Presente	61	66.3
Totale	92	100.0

Alcuni risultati della ricerca

Delle sei riviste monitorate, *La Critica Sociologica* presenta il maggior numero di articoli/saggi e recensioni di libri, italiani e stranieri, sulla tematica dell'immigrazione: 61 unità d'analisi. *Rassegna Italiana di Sociologia* ha pubblicato due testi, le altre quattro riviste non superano la decina di articoli.

Ma le riflessioni degli studiosi sull'immigrazione hanno confermato l'ipotesi iniziale: essa è un fatto sociale globale e come tale va studiata.

In particolare nei testi pubblicati da *La Critica Sociologica* le variabili che evidenziano la prima classe della *cluster*, caratteristica di questa rivista, sono: femmina, lavoro e straniero. La variabile di genere è importante perché condiziona molte altre, dal lavoro alla religione, ai diversi rapporti di interazione nei gruppi di immigrati e nei confronti dei residenti. Si presta attenzione anche alle storie di vita delle donne immigrate, a tutti quegli elementi personali e di gruppo che contribuiscono ad approfondire la conoscenza delle diverse etnie e culture presenti nel nostro paese. Un « censimento » delle diverse etnie è utile per identificare i percorsi lavorativi degli

immigrati che si differenziano anche in base alla loro provenienza.

La sociologia, insieme con la psicologia sociale e l'antropologia, contribuisce con le altre scienze sociali a fornire elementi di studio dei fenomeni sociali da diverse ottiche e prospettive. La pubblicazione di recensioni di testi sull'immigrazione non strettamente di carattere sociologico, ma anche di diversa impostazione (antropologica, psicologica e psichiatrica) conferma la qualificazione del problema immigrazione come « fatto sociale globale ». La riflessione comprende anche articoli sulla situazione dell'immigrazione in altri paesi europei: Francia, Gran Bretagna, Germania. Molte situazioni si ripetono; vari problemi, dalla casa alla salute all'istruzione, sono comuni nelle politiche di tutti i governi. I pregiudizi razziali, l'etnocentrismo, anche religioso, sono una costante culturale: il nostro paese è all'inizio del percorso. Molti testi soprattutto sulla realtà francese ed anglosassone, forniscono elementi utili anche per una riflessione sul nostro paese. Viene rivolta particolare attenzione all'immigrazione interna italiana, ed a quella « in uscita », sottolineandone i risvolti economici, sociologici, antropologici. L'Europa si sente sempre di più una cittadella assediata (Costa 1992), che non riesce a mantenere le certezze del passato e nel contempo stenta a costruirsi una nuova identità multiculturale.

L'interazione tra il concetto di identità e quelli di appartenenza e integrazione è presente in molti articoli pubblicati nelle riviste analizzate. L'identità dei componenti di un gruppo o di una nazione non è mai unica né univoca. Le identità possibili sono multiple, stratificate, storicamente diverse e indipendenti l'una dall'altra, senza risultare tra loro stesche esclusive. « L'identità non è un dato ma un processo » (Ferrarotti 1997). Non vi è una strada unica per modellare il futuro di una società (Scidà 1989), ma percorsi diversificati la cui scelta spetta responsabilmente a ciascun popolo. Non si può parlare di integrazione al singolare perché i modelli si differenziano sulla base delle variabili nazionali ed etniche. Un'attenzione specifica è riservata al ruolo delle etnie, che possono diventare gruppi di esclusione e di rivendicazione nazionalista anziché di pluralismo e di meticcio.

Inoltre la globalizzazione e la cultura adattiva non riescono a far interiorizzare i cambiamenti veloci della cultura materiale e quasi costringono a rifugiarsi in un concetto restrittivo e limitante di etnia, reale o simbolico. Il rapporto tra etnia, nazione e territorio è stato approfondito in parecchi articoli già dagli anni '80, considerando anche altre variabili come identità, modernizzazione, diritti di cittadinanza e di welfare, con l'emergere del conflitto etnico in luogo di quello di classe. La categoria etnica è un contenitore organizzativo in cui gli individui ascrivono se stessi sulla base di attributi condivisi che li identificano, in contrapposizione a coloro che non appartengono alla medesima categoria.

Anche le rivendicazioni leghiste e secessioniste, studiate fin dalla metà degli anni '80, vengono interpretate come sintomi di un disagio crescente di soggetti che stentano a ritrovarsi in una identità comune, nazionale e territoriale. I temi si intrecciano e si sovrappongono.

I confini nazionali per gli stranieri sembrano stretti, per gli altri (le

popolazioni residenti, anche etnicamente differenti) diventano l'unica salvezza da una globalizzazione onnivora che tende a ridefinire le certezze acquisite in nuove identità da costruire.

Il razzismo moderno

Un tema comune a molte delle riflessioni sull'immigrazione, che emerge trasversalmente negli articoli pubblicati dalle sei riviste monitorate, è il problema del razzismo, della xenofobia e del pregiudizio nei confronti dello straniero.

Si riflette sul razzismo degli anni '80, si sottolinea come la parola razza risenta ancora di una tradizione della sociobiologia ormai in minoranza (Barbè 1992). È più corretto — si dice — usare il termine etnia, perché più specifico di elementi culturali differenti, utili per analisi più approfondite. Una volta negata la razza come elemento determinante di comportamenti sociali e culturali, gli stessi concetti di etnicità, etnia e cultura possono diventare strumenti per la creazione di nuove alterità e gerarchizzazioni (Gallini 1989).

Non vi è un'unica definizione di razzismo, perché le modalità con cui le sue manifestazioni si presentano ne hanno influenzato la stessa definizione. Alcuni autori fanno delle distinzioni, per esempio, tra il razzismo teorico e dottrinale e quello spontaneo, che assomiglia di più al pregiudizio, sia come fenomeno di massa che individuale. Il razzismo ha esso stesso una storia singolare, relativamente contingente, non lineare: combina tra loro le congiunture dell'umanità moderna, per esserne, a sua volta, toccata (Balibar 1989). Il razzismo può avere rapporti con il nazionalismo, rielaborandolo dottrinalmente anche in chiave simbolica e culturale.

Ma nello studio dell'immigrazione il razzismo incrocia altre variabili: il lavoro, la crisi del welfare ed i diritti di cittadinanza. Se si analizza la realtà della Francia e del Regno Unito, società con tradizioni colonialiste, si giunge ad affermare come il razzismo moderno sia molto differente da quello del passato. Esso è frutto di un pauperismo urbano e di uno smantellamento del welfare che ha fatto precipitare i conflitti fra le comunità. Si alimenta il nazionalismo e si asseconda l'adozione di politiche repressive, accompagnate da una propaganda che designa le popolazioni di colore come focolai di criminalità (Balibar 1989). Il razzismo contemporaneo non si stabilisce soltanto in rapporto con l'alterità sociale ma anche con l'istituzione politica. Una tesi questa, condivisa da molti studiosi, da Taguieff a Wieviorka, che, nel testo *Une société fragmentée?* del 1996, evidenzia il problema immigrazione all'interno della frammentazione delle società nazionali. La paura dello straniero non sarebbe altro che la paura del nostro inconscio (Barbè 1992). E ci si può anche confrontare con le ricerche sul razzismo americano¹⁴, che usa il termine *nativismo*.

¹⁴ In particolare due testi americani del 1997, di Thernstrom, *America in Black and White*, Simon and Schuster, New York e *The Beast reawakens* di Martin A. Lee, Little, Brown and Co., Boston, evidenziano come il razzismo continui ad essere presente nella democrazia americana.

Vi sono poi movimenti e associazioni accomunati dall'ideologia del pregiudizio e dalla prassi della discriminazione etnica, razziale e religiosa, ma distanti l'uno dall'altro e attivi in momenti storici diversi (Colafato 1989). Questo movimento organizza la difesa dei diritti acquisiti e consolidati, ma sempre visti e descritti come minacciati.

La trasformazione del *welfare* è un elemento che si inserisce trasversalmente nella crisi degli stati nazionali e nel sentimento di appartenenza nazionale. È quanto sottolinea Pollini in un articolo del 1991, *Appartenenza nazionale tra localismo e cosmopolitismo*, pubblicato in *Studi di Sociologia*. L'eccessivo interventismo statale suscita, in condizioni di debolezza di appartenenza nazionale, reazioni di non sopportazione e rigetto nei confronti della stessa appartenenza nazionale (Pollini 1991).

Nelle 92 unità d'analisi ricorre frequentemente l'approfondimento della tematica religiosa, soprattutto del mondo islamico. L'etnocentrismo e l'eurocentrismo sono aspetti simili che comprendono dunque anche la variabile religiosa. E questo è tanto più vero quanto più la crisi di valori della società occidentale, priva di punti di riferimento, provoca un rifiorire di identità religiose nei suoi aspetti magici e sacrali (Di Riso 1993). La religione musulmana in particolare è un problema per i paesi occidentali. Ma all'interno dello stesso mondo islamico vi sono atteggiamenti religiosi differenti che portano anche a scelte politiche diverse. L'Islam è insieme religione, società civile, stato. « Il pensiero musulmano classico non ha infatti conosciuto il processo di secolarizzazione che porta alla chiara distinzione tra sfera religiosa, propria dell'ambito privato, e sfera politica e sociale, propria dell'ambito pubblico, laico » (Pacini 1989, 39).

Conclusioni

L'analisi sulle sei riviste italiane di sociologia, monitorate dal 1985 al 1995, ha confermato la complessità e l'intreccio delle problematiche legate al mondo dell'immigrazione. Lo straniero ha una sua identità etnica, di genere e religiosa, e si inserisce nella struttura sociale del paese di arrivo. Partecipa alla ridefinizione, anzi è uno dei soggetti principali, della « cittadinanza » del nuovo stato che si sta ridefinendo, nei suoi servizi e nel suo *welfare*. La società italiana, come quella europea, è già una società multi-etnica e multiculturale, anche se ha scoperto di esserlo, spesso in modo drammatico e conflittuale, solo in anni recenti.

« A proposito dei flussi migratori, Umberto Eco, in un colloquio con il direttore del *Nouvel Observateur*, si esprimeva in questi termini: « Ci si ostina a pensare ancora in termini di immigrazione, mentre ci troviamo di fronte ad una migrazione. Le immigrazioni costituiscono un problema per la polizia, le migrazioni un problema per gli storici. Tra cinquant'anni l'Europa sarà forse un continente misto » (Garatto, Olivero 1995). Il futuro degli stati nazionali sarà sempre meno legato ai tradizionali confini spaziali e sempre più aperto a flussi migratori transcontinentali. Nuove etnie fino ad ora confinate ai margini di territori e continenti, liberatesi anche

da governi illiberali o spinte dalla povertà e dalla fame, si avvicineranno al Nord ricco anche se in crisi. Le migrazioni non sono allora solo un problema di emergenza e di ordine pubblico, ma sono parte integrante delle società in rapida trasformazione alla fine del millennio. L'etnocentrismo e l'eurocentrismo, fino ad ora dominanti nella nostra cultura, sono destinati ad essere residuali, nell'incontro-scontro con altre culture, portatrici di valori differenti da quelli fino ad ora presenti nel nostro paese. Studiare e conoscere l'immigrazione degli anni '90 vuol dire capire le trasformazioni degli stati nazionali e il ruolo ambivalente della globalizzazione. Quest'ultima scardina i confini spaziali e temporali tradizionali, promuovendo nello stesso tempo rivendicazioni localistiche, ai confini della secessione, che la paura della perdita di identità e appartenenza provoca nei gruppi etnici, non solo in quelli di minoranza e marginali, ma anche nei residenti. « Quando le persone sperimentano sia le pressioni della globalizzazione che la prossimità di una moltitudine di differenze culturali, religiose, etniche o linguistiche, reazione comune è la riaffermazione dell'identità individuale o di gruppo. Qui sta la sfida dell'unità nella diversità. Solleva molti problemi. Cosa si può fare per aiutare diversi gruppi culturali, etnici o religiosi a vivere insieme come una comunità, a livello locale, nazionale o internazionale? Quali politiche e provvedimenti sono più efficaci per preservare la diversità culturale, promuovendo allo stesso tempo valori civici e un comune senso di appartenenza, un comune reciproco rispetto? » (Zaragoza 1997,42). La novità nello studio dell'immigrazione degli anni '90 è l'approccio interdisciplinare delle scienze sociali che insieme contribuiscono a spiegare un fenomeno così complesso. Molti studiosi hanno sottolineato anche il problema del *revival etnico*¹⁵, con il ruolo ambivalente delle rivendicazioni etniche, utili per l'identità e l'appartenenza ad un gruppo, ma che possono talora innescare meccanismi di rivendicazioni violente nei confronti di chiunque non appartenga ad una determinata etnia. Il « rischio Lega », tra gli altri articoli, viene segnalato già nell'86 e nell'88, come evidenziato precedentemente.

Studiare l'immigrazione vuol dire affrontare la costruzione di una società multietnica anche nella sua formazione giuridica, nella sua applicazione dei diritti di cittadinanza non esclusivi ma inclusivi di ogni gruppo chiamato a farne parte. I percorsi possono essere diversificati e gradualisti. Non si può prescindere da una situazione di partenza che può essere differente per storia e cultura ma l'obiettivo finale è chiaro: le migrazioni sono una realtà comune a tutti i continenti.

MONICA SIMEONI

¹⁵ Uno dei testi classici su quest'argomento è il libro dall'omonimo titolo di A.D. Smith, pubblicato da Il Mulino, nel 1984.

Bibliografia

- AA.VV. (1990), *Italia, Europa, e nuove immigrazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AA.VV. (1991) *Immigrazione e diritti di cittadinanza*, Edizioni d'Italia, Roma.
- AA.VV. (1994), *The Politics of the Welfare State*, Oakley & Williams, London.
- ALLPORT G.W. (1954), *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze.
- BALIBAR E., WALLERSTEIN I. (1988), *Race, nation, classe*, La Découverte, Paris.
- BALIBAR E. (1989), « Lo stesso o l'altro? Per un'analisi del razzismo contemporaneo », in *La Critica Sociologica*, 2.
- BARBÉ C. (1992), « Razzismo e "nuovo razzismo" nell'attuale dibattito francese », in *Quaderni di Sociologia*, 2.
- BASTENIER A., DASSETTO F. (1990), *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- BASTENIER A., DASSETTO F. (1993), *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, L'Harmattan, Paris.
- BERNARDI U. (1996), *La Babele possibile. Per costruire insieme una società multietnica*, Franco Angeli, Milano.
- BOLAFFI G. (1996), *Una politica per gli immigrati*, Il Mulino, Bologna.
- BONIFAZI C. (1998), *L'immigrazione straniera in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- BRUBAKER R. (1997), *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Il Mulino, Bologna.
- CARITAS ROMA (1997), *Immigrazione. Dossier Statistico '97*, Anterem, Roma.
- CASTLES S., MILLER M.J. (1993), *The Age of Immigration*, The Guilford Press, New York.
- CHIARELLO F. (1992), « Flussi migratori e società multietniche », in *Quaderni di Sociologia*, 2.
- COLAFATO M. (1989), « Note sul pregiudizio negli Usa », in *Sociologia e Ricerca Sociale*, 29.
- COLLINSON S. (1994), *Le migrazioni internazionali e l'Europa*, Il Mulino, Bologna.
- COTESTA V. (1992), *La cittadella assediata*, Editori Riuniti, Roma.
- DAL LAGO A. (1994), « Immigrazione, criminalità e pregiudizio », in *La Critica Sociologica*, 110.
- DAL LAGO A. (1996), « Nonpersone. Il limbo degli stranieri », in « *Aut Aut* », 275.
- DELLE DONNE M., MELOTTI U., PETILLI S. (a cura di) (1993), *Immigrazione in Europa*, Università degli Studi di Roma « La Sapienza », Roma.
- DI RISO S. (1993), « Immigrazione, eurocentrismo, religione », in *Sociologia*, 1-3.
- FERRAROTTI F. (1989), *Oltre il razzismo*, Armando Armando, Roma.
- FERRAROTTI F. (1994), *La tentazione dell'oblio*, Laterza, Roma-Bari.
- FERRAROTTI F. (1997), *L'Italia tra storia e memoria*, Donzelli, Roma.
- GALLINI C. (1989), « Gli estranei - Il razzismo degli anni '80 », in *La Critica Sociologica*, 89.
- GARATTO G., OLIVERO F. (a cura di) (1995), *Immigrati. La sfida di una società multietnica*, Piemme, Casale Monferrato.
- LAZZARINI L. (1993), *La società multietnica*, Franco Angeli, Milano.
- LOSITO G. (1993), *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano.
- LOSITO G. (1998), *Sociologia*, Carocci, Roma.
- MACIOTI M.I. (a cura di) (1998; 1991) *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli.
- MACIOTI M.I., PUGLIESE E. (1991), *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Bari.
- MARTINO C. (1995), *La fatica di essere liberi*, Sei, Torino.
- MELCHIONDA U. (1993), *L'immigrazione straniera in Italia*, Repertorio bibliografico, Edizioni lavoro, ISCOS, Roma.

- MERLO F. (1998), « La modernità del demonio », in *Il Corriere della Sera*, 29/03/98.
- OLIVETTI A. (1946), *L'ordine politico delle comunità*, Edizioni di Comunità, Roma.
- POLLINI G. (1987), *Appartenenza e identità*, Franco Angeli, Milano.
- POLLINI G. (1991), « Appartenenza nazionale. Tra localismo e cosmopolitismo », in *Studi di Sociologia*, 2.
- TABBONI S. (a cura di) (1986), *Vicinanza e lontananza*, Franco Angeli, Milano.
- TAGUIEFF P. (1987), *La forza del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna.
- TOMASI L. (1997), *La scuola sociologica di Chicago*, Franco Angeli, Milano.
- WIEVIORKA M., DUBET F. (1996), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Editions La Découverte, Paris.
- ZARAGOZA F. M. (1997), « Io e noi nel mondo nuovo », in *Nuntium*, 3.
- ZINCONE G. (1989), « Due vie alla cittadinanza: il modello societario e il modello statalista », in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, XIX.
- ZINCONE G. (1994), *Uno schermo contro il razzismo*, Donzelli, Roma.



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

L'ECO DELLA STAMPA

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

Un'indagine sul lavoro « non dichiarato » attraverso gli uffici periferici del Ministero del Lavoro

Premessa

La Commissione dell'Unione Europea sul finire del 1996 avviò un'indagine all'interno degli Stati membri sul tema del « lavoro non dichiarato ». La ricerca di carattere descrittivo-ricognitivo avrebbe dovuto svolgersi con il ricorso a un questionario *ad hoc*. Esso fu inviato, in primo luogo, ai corrispondenti nazionali della rete comunitaria *Sysdem* (*Système européen de documentation sur l'emploi*, cfr. La Critica Sociologica n. 122-123, estate-autunno 1997), chiamati « istituzionalmente » a occuparsene e poi anche, « per opportuna conoscenza », ai corrispondenti nazionali *MISEP* (*Système mutuel d'information sur les politiques de l'emploi*). Avendolo ricevuto appunto in veste di corrispondente nazionale *MISEP*, pensai bene di « utilizzarlo », inviandolo a tutte le Direzioni regionali del Ministero del lavoro. In tal modo avrei potuto raccogliere — e semmai elaborare successivamente — alcuni dati interessanti sull'argomento. Per quanto riguarda le Direzioni regionali del lavoro, si tratta di uffici periferici, che attualmente incorporano al loro interno anche i servizi ispettivi e della vigilanza (i vecchi ispettorati del lavoro)¹. Com'è noto, questi ultimi costituiscono gli organismi istituzionalmente preposti a combattere le diverse forme di lavoro illegale e pertanto rappresentano la fonte di informazione primaria, se si vogliono acquisire elementi attendibili su questo tema.

La rilevazione è stata effettuata nell'aprile del '97. Gli aspetti salienti su cui si voleva indagare, in base al questionario della Commissione, erano molteplici, come ho già detto. Innanzi tutto, si chiedeva di fornire, per quanto possibile, per lo meno una stima della sua consistenza, dal punto di vista numerico; di chiarire a quali dimensioni fosse riconducibile sostanzialmente (evasione fiscale, compresa l'I.V.A.; violazioni delle norme di legislazione del lavoro; evasione della previdenza sociale; o altro). Quali fossero le sue caratteristiche principali: si trattava di un lavoro, per così dire « integrativo del reddito », svolto da persone che, però, già lavoravano legalmente altrove o, viceversa, di persone utilizzate in maniera esclusiva « al nero »? Quali erano i settori di attività economica maggiormente

¹ Cfr. Decreto del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale 7/11/1996.

interessati? I nostri servizi ispettivi avevano riscontrato un aumento del lavoro illegale nei settori cosiddetti « atipici »²?

Peraltro, l'attenzione era rivolta anche al discorso degli strumenti attualmente in vigore per contrastarlo e quindi all'aspetto delle sanzioni previste. In questo ambito, si chiedeva di specificare se in questi ultimi anni si fosse verificata un'estensione della legislazione in vigore o se, piuttosto, non si fosse registrato un rafforzamento dei controlli mirati alla sua applicazione. Infine, seguendo un percorso volto al « recupero » e all'assorbimento del fenomeno, si chiedeva pure di conoscere se esistevano misure predisposte di recente, orientate nel senso di reinserire in qualche modo il lavoro illegale nel circuito dell'economia formale. « Le curiosità » della Commissione erano del tutto legittime, se si pensa che ciascun stato membro naturalmente dispone di proprie norme al riguardo.

Prima di passare all'esposizione dei dati vorrei fare alcune precisazioni importanti.

A proposito delle risposte pervenute, va segnalato in primo luogo che non hanno risposto tutti gli uffici, a cui il questionario era stato inviato, ma solo alcuni di essi (le Direzioni regionali di Torino, Milano, Genova, Venezia, Trieste, Bologna, Firenze, Ancona, Perugia, l'Aquila, Campobasso, Potenza, Bari, Cagliari e la Provincia Autonoma di Trento). Non hanno risposto, cioè, Direzioni importanti — anche per la diffusione del fenomeno in quelle regioni — quali quelle di Roma e di Napoli. Un altro limite, per così dire, dei dati raccolti è rappresentato dalla loro scarsa comparabilità, dovuta al fatto che le risposte pervenute non sempre hanno seguito fedelmente l'ordine delle domande poste dal questionario, (che era strutturato, a risposta multipla), né si è avuta risposta a tutti i quesiti for-

² Per lavori atipici (contratti di collaborazione coordinata e continuativa, prestazioni di lavoro occasionali, diverse modalità di inserimento nel mercato del lavoro « a termine »), s'intendono sostanzialmente quei lavori che rendono possibile da parte del datore di lavoro un'utilizzo flessibile della forza lavoro, in modo da soddisfare al massimo i fabbisogni dell'impresa. Reyneri ne dà una definizione dicendo che si tratta di « lavori dipendenti privi di almeno una delle caratteristiche del modello tradizionale: la subordinazione a una sola impresa, l'integrazione in un'organizzazione produttiva, un contratto a tempo indeterminato, l'impegno a tempo pieno, una protezione legislativa o contrattuale contro il rischio di perdere il lavoro » (*ibidem*, pp. 95-96). Al riguardo l'autore sottolinea come, a ben vedere, la distinzione tra lavori atipici e indipendenti in realtà sia molto sottile; un esempio potrebbe essere quello, da lui riportato, del cottimismo in edilizia in cui un capocantiere dirige gruppi di artigiani (elettricisti, falegami ecc.) formalmente indipendenti, ma di fatto inseriti in un'organizzazione di impresa e sottoposti ai suoi ordini. Forme più tradizionali di lavoro atipico sono, ad esempio, il lavoro a domicilio, quello a tempo determinato e quello a tempo parziale. Al contrario, tra le forme più recenti, il lavoro interinale, introdotto nel nostro paese in base alla L. 196/97 (più nota come Legge Treu). Sul lavoro a domicilio l'autore prevede la sua possibile diffusione, in un futuro prossimo, tra le donne immigrate. Riguardo alla diffusione del lavoro interinale, invece, prevede che potrà creare nuova occupazione per 30-50.000 persone all'anno, con un incremento intorno allo 0,2% del numero degli occupati, cifra questa che appare piuttosto modesta (*ibidem*, p. 99). Anche nel *Piano d'azione per l'occupazione*, presentato recentemente dal Governo italiano alla Commissione U.E. (cfr. Riferimenti bibliografici), si legge che « in termini di stock le tipologie di lavoro dipendente atipiche rimangono sul valore di 8-9% » (*ibidem*, p. 9).

mulati. Ciò nonostante, ho ritenuto che potesse essere significativo riflettere sui dati acquisiti, dato l'interesse suscitato dall'argomento, ancora oggi poco definito e abbastanza sconosciuto.

Recentemente E. Reyneri ha osservato che in « tutti i paesi europei (...) si diffondono gli impieghi diversi da quelli a tempo pieno e indeterminato e riprende vigore anche nei contesti più moderni il lavoro nero che sfugge a ogni regola legale e contrattuale »³. Un aspetto importante dell'analisi — restando in tema di lavoro nero — che secondo me andrebbe approfondito, anche a livello istituzionale, al fine di mettere a punto politiche efficaci volte a farlo emergere⁴, è quello delle relazioni che si possono instaurare tra il mercato del lavoro precario e il mercato del lavoro stabile, cioè tra mercato illegale e mercato legale.

1. Il mercato del lavoro in Italia: alcuni dati di contesto

Prima di esporre sinteticamente i contenuti e i risultati della ricerca da me condotta, potrà essere utile e interessante fornire alcuni dati di riferimento di fonte ufficiale (ISTAT e Ministero del Lavoro). Secondo la rilevazione trimestrale delle forze di lavoro condotta dall'ISTAT nell'aprile '98, il tasso di disoccupazione nel nostro paese si manteneva stazionario rispetto al trimestre precedente (12,5%). In particolare, mentre quello maschile resta stazionario al 9,8%, quello femminile passa dal 16,9 al 17%. Inoltre, il medesimo tasso è in diminuzione al Nord e al Centro (rispettivamente si passa dal 6,7% al 6,6%; e dal 10,7% al 10%), mentre è in crescita al Sud (dal 22,5% al 23,1%)⁵. Per quanto riguarda i disoccupati « di lunga durata » (alla ricerca di un lavoro da almeno dodici mesi), il dato di stock è di un milione e 900.000 unità⁶.

³ E. REYNERI, *Occupati e disoccupati in Italia*, Il Mulino, Bologna, p. 7.

⁴ « Le politiche del lavoro sono dirette a disciplinare la natura dei rapporti di lavoro, a regolare le modalità di incontro tra domanda e offerta sul mercato del lavoro (cioè le procedure di assunzione e di licenziamento), ad « assicurare » i lavoratori contro il rischio di disoccupazione e ad aumentare l'occupazione, in particolare dei lavoratori considerati « deboli » (giovani, donne, disoccupati di lunga durata, portatori di handicap). Come tutte le politiche pubbliche, anche quelle del lavoro possono essere regolatorie, organizzative o erogatorie, possono cioè porre dei vincoli alle imprese e ai lavoratori, offrire loro dei sussidi e degli incentivi o fornire servizi mediante una propria struttura organizzativa » (*ibidem*, p. 111). Una distinzione importante in questo ambito, ricorrente nel dibattito in tema di politiche del lavoro è quella tra politiche *passive* e politiche *attive*. Le prime sono dirette a sostenere il reddito delle persone prive di occupazione. Le altre, invece, « ad adeguare le caratteristiche professionali dei lavoratori, a favorire l'incontro tra domanda e offerta, a migliorare le opportunità di lavoro di chi si trova in una posizione di svantaggio » (*ibidem*, p. 117). Un altro aspetto interessante al riguardo è il discorso dell'« attivazione » delle politiche passive. D'altra parte, la « riduzione progressiva delle politiche passive di sostegno alla disoccupazione con il contemporaneo sviluppo di politiche promozionali » rappresenta una delle linee direttrici cui è ispirato l'accordo tra Governo e parti sociali del 24.9.'96 (più noto come *Patto per il lavoro*) (Ministero del Lavoro e della Previdenza sociale, *Piano d'azione per l'occupazione. Italia. Implementation Report*, Roma, 31 .7. '98, p. 5).

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

2. Il lavoro nero: alcune osservazioni preliminari

Reyneri di recente ha posto in relazione il lavoro nero con la struttura dell'occupazione. Non a caso, infatti, esso è più diffuso in Grecia, Portogallo, Spagna e Italia meridionale⁷, dove è maggiore l'occupazione in agricoltura ed edilizia, mentre, per quanto concerne l'industria manifatturiera e i servizi, il lavoro nero attecchisce presso le piccole imprese e là dove esistono forme di lavoro indipendente, che tendenzialmente mostrano una propensione maggiore a evadere le norme in vigore. Secondo alcune stime ISTAT, a metà degli anni '90 i lavoratori « non regolari » nel nostro Paese sarebbero stati tre milioni e mezzo, pari a oltre il 16% degli occupati⁸, con differenze notevoli dal punto di vista quantitativo a seconda dei settori di attività.

In agricoltura il lavoro illegale interessa principalmente pensionati o donne adulte, (prive, o non, di un'occupazione), studenti e immigrati. Nell'edilizia, invece, si espande soprattutto nei periodi di crisi economica o, più semplicemente, nelle fasi in cui ristagnano i lavori pubblici (si pensi in particolare alla costruzione di grandi infrastrutture). Pertanto le imprese, specie quelle piccole, ripiegano spesso sullo sviluppo dell'edilizia di restauro su piccola scala. Nel comparto manifatturiero il lavoro nero si trova per lo più nei settori tecnologicamente più arretrati (abbigliamento, calzature, legno, ecc.) e nelle imprese artigianali a carattere familiare (bar, ristoranti, alberghi ecc.). Nei servizi, punte notevoli del fenomeno si addensano nelle attività cosiddette « di riparazione » (carrozzeri, elettricisti, idraulici ecc.)⁹. Un'altra area interessata è poi quella del commercio abusivo (ambulanti non autorizzati, negozi senza licenza, vendite in appartamenti ecc.). « La maggiore presenza di lavoro irregolare si può attribuire a tre fattori: la ridotta dimensione dell'impresa, la prossimità al consumo delle famiglie e la bassa intensità di capitale e di impianti »¹⁰. « All' inizio degli anni Novanta la quota di lavoratori irregolari non raggiunge l'8% nel nord, è di poco oltre l'11% nel centro, ma supera il 28% nel Mezzogiorno. Il divario è ancora maggiore per l'occupazione dipendente: sono privi di un contratto di lavoro regolare poco più del 5% degli occupati nel nord e

⁷ *Id.*, p. 100. « Si stima che il lavoro nero, compreso quello svolto come seconda attività da chi ha già una prima occupazione regolare, superi il 20% in Grecia, Portogallo, Spagna e Italia meridionale, mentre sia inferiore al 10% in Germania, Danimarca, Gran Bretagna e Olanda e oscilli tra il 12% e il 18% in Francia, Belgio e Italia centrosetentrionale ». Il problema è che, però, Reyneri non indica la fonte da cui ha ricavato queste stime, e pertanto non se ne può valutare l'attendibilità. Comunque, sul *Corriere della Sera* del 1° aprile 1998 leggo che per quanto concerne le stime del fenomeno « si va dalle punte più elevate di Italia e Grecia ai livelli minimi di Svezia, Finlandia, Danimarca, Irlanda e Austria dove la media è attorno al 5%. Negli altri paesi, il fenomeno è attorno al 10-15% (cfr. un articolo a p. 2: *Bruxelles: lavoro nero, un record italiano*, di A. Bo). Quest'articolo dava notizia appunto della ricerca della Commissione U.E. cui ho accennato in premessa.

⁸ *Id.*, p. 101. Anche in questo caso, però, Reyneri non indica in maniera specifica il documento dell'ISTAT, cui ha fatto riferimento (si tratta dell'indagine trimestrale sulle forze di lavoro o di cos'altro?).

⁹ *Id.*, p. 102.

¹⁰ *Id.*, p. 103.

poco meno del 10% nel centro, contro il 26% nel Mezzogiorno¹¹. Il risparmio che così si realizza per quanto concerne il costo del lavoro si riferisce ai costi di tipo fiscale e previdenziale. Inoltre, com'è noto, il lavoratore « al nero » — salvo quanto diversamente concordato con il datore di lavoro — non ha diritto a ferie, tredicesima, liquidazione, se lavoratrice, a astensione obbligatoria dal lavoro per maternità. Reyneri osserva pure come l'elemento che fa decidere per questo tipo di lavoro non sia soltanto la pressione fiscale e previdenziale, ma anche — in ultima analisi — il livello di coesione che caratterizza una determinata società, dal momento che esso fa venir meno « il patto di solidarietà su cui ogni società si regge »¹². Un altro aspetto importante da sottolineare è che non sempre i lavoratori « al nero » sono deboli, privi di tutela e costretti a questa particolare condizione per l'assenza di un'occupazione. In realtà, talvolta « l'irregolarità è consensuale; poiché pure il lavoratore vi trova dei vantaggi: la possibilità di combinare lavoro remunerato e familiare, un'alta flessibilità dei tempi di lavoro e soprattutto l'opportunità di guadagnare senza perdere la pensione o altri sussidi (cassa integrazione, indennità di disoccupazione o di mobilità, assegni familiari ecc.) »¹³.

Un'altra dimensione, se così si può dire, del lavoro nero è data dal doppio lavoro, svolto da chi ha un lavoro principale regolare e che quindi cerca di sfruttare, nello stesso tempo, i vantaggi offerti dalla doppia appartenenza (all'area regolata e tutelata del mercato del lavoro e a quella relativa al lavoro irregolare e precario). A metà degli anni Novanta l'ISTAT stimava oltre 7 milioni di doppiolavoristi¹⁴, per lo più attivi in agricoltura. Tradizionalmente il lavoro agricolo dei doppiolavoristi ha un carattere integrativo del reddito familiare e contribuisce a mantenere in vita piccole imprese contadine che altrimenti sarebbero destinate a scomparire. Talvolta, invece, si tratta di attività in cui si sfrutta l'affidabilità professionale o sociale « conquistata » proprio grazie all'attività principale, attraverso cui in taluni casi si accumulano competenze rare. Secondo Reyneri, un intervento « redistributivo del lavoro », se così si può dire, volto a dare realmente un'occupazione a chi non ne ha — togliendo la possibilità di svolgerne due per l'appunto ai doppiolavoristi — dovrebbe tenere conto dei seguenti aspetti problematici da lui evidenziati: « gli spezzoni di secondo lavoro dovrebbero essere ricomposti in occupazioni a tempo pieno e/o svolte con continuità; la domanda dovrebbe essere disposta a usare lavoratori « monoccupati » sostenendone le garanzie occupazionali e i costi; i disoccupati dovrebbero avere le caratteristiche professionali adatte a svolgere queste attività »¹⁵. Condizioni che richiederebbero, com'è evidente, un diverso modo di porsi e un diverso atteggiamento sul tema del lavoro, sia dal lato della domanda che da quello dell'offerta.

¹¹ *Id.*, p. 104.

¹² *Id.*, p. 105.

¹³ *Id.*, p. 105.

¹⁴ *Id.*, p. 106. Anche in questo caso, come altrove, Reyneri non cita esplicitamente il documento ISTAT a cui fa riferimento.

¹⁵ *Id.*, p. 109.

Di fronte a questi problemi l'autore indica alcune vie possibili da praticare. Da un lato, va evitata la deregolazione selvaggia, che legittimerebbe le irregolarità e le situazioni di sfruttamento più « nero ». Dall'altro, si deve tener presente che è proprio l'eccesso di norme, che può indurre a ripiegare sul lavoro « nero », data l'impossibilità di rispettarle tutte. Pertanto, da una parte, bisognerebbe cercare di realizzare « un buon livello di protezione sociale e di tutela a prescindere dalla stabilità della situazione lavorativa »¹⁶ e, dall'altra, ricercare modalità di funzionamento dei mercati del lavoro più efficienti e trasparenti, che rendano poco appetibile — perché poco conveniente — il ricorso a forme di lavoro « nero ».

Inoltre, la diffusione del lavoro nero è alimentata, sia pure indirettamente, anche dalla situazione attuale dei servizi per l'impiego, il cui ruolo dal punto di vista della promozione dell'occupazione è tuttora molto limitato, com'è sotto gli occhi di tutti, d'altra parte. Dal punto di vista di cosa occorre fare per riformarli, mi riesce difficile immaginare come questi stessi (o altre istituzioni pubbliche) potrebbero arrivare a ristrutturare « la domanda in blocchi più consistenti e flussi più continui », secondo quanto suggerito da Reyneri¹⁷, sia pure ragionando, come lui stesso ipotizza, « a lunga scadenza »¹⁸. Questo semplicemente per il carattere sfuggente, spesso impenetrabile e mutevole della domanda. Al riguardo, L. Tronti parla di « incapacità di prevedere da parte delle imprese i propri fabbisogni di manodopera in special modo qualitativi »¹⁹. Tuttavia, ritengo che i servizi per l'impiego potrebbero per lo meno « sviluppare stabili reti di incontro tra domanda e offerta sì da rendere meno ardua la « barriera di ingresso » costituita dalla mancanza di relazioni »²⁰. Si dovrebbe cercare di realizzare, cioè, un mercato del lavoro più trasparente, in cui garantire l'accesso ampio e gratuito alle informazioni relative all'andamento della domanda e dell'offerta. Ciò significherebbe ridurre gli svantaggi dei soggetti meno dotati di risorse economiche e informative (piccole imprese per i datori di lavoro e « fasce deboli » per i lavoratori, che notoriamente incontrano maggiori difficoltà nella ricerca di un'occupazione). Condivido poi la posizione di Reyneri anche quando osserva che « rendere più facili i licenziamenti e più flessibili i rapporti di lavoro »²¹ non inciderebbe gran che sul doppio lavoro, dal momento che la maggior parte dei secondi lavori non è dipendente. Qualche perplessità, invece, a mio avviso, suscita l'idea da lui espressa secondo cui la « maggiore trasparenza del mercato del lavoro ha un ruolo strategico anche perché nei casi di sfasamento qualitativo tra domanda e offerta di lavoro può modificare le richieste delle imprese e le esigenze dei lavoratori rendendole compatibili »²². Quest'affermazione

¹⁶ *Id.*, p. 110.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ In L. Tronti ed altri, *Il mercato del lavoro giovanile: spunti teorici ed evidenze empiriche*, Fondazione G. Brodolini, sett. '97, Roma, p. 7.

²⁰ *Id.*, p. 110.

²¹ *Ibidem.*

²² *Id.*, p. 118.

rinvia, secondo me, a una visione un po' troppo ottimistica dei rapporti tra le parti sociali, come se bastasse conoscere esattamente le richieste dei datori di lavoro e le caratteristiche dell'offerta perché si possa realizzare l'accordo tra le due e con esso l'inserimento del lavoratore in cerca di occupazione.

3. Le risposte delle Direzioni regionali del lavoro

Le risposte degli uffici sono state per alcuni aspetti abbastanza simili; per altri, invece, differenti o, per lo meno, più articolate. Perciò comincerò a esporre sinteticamente i dati raccolti, a partire dagli argomenti in comune per poi soffermarmi su talune specificità delle singole realtà regionali.

3.1. I problemi in comune

Tutte le direzioni che hanno collaborato alla ricerca non hanno fornito dati relativi alla consistenza quantitativa del fenomeno e nemmeno stime che potessero ritenersi attendibili. Alcuni uffici hanno comunicato che il lavoro sommerso nella propria regione si può considerare equivalente — sia pure in via del tutto orientativa — a un certo numero di giornate lavorative riferite al corso dell'anno (ad esempio, dieci milioni di giornate lavorative in un anno). Tuttavia, non ho ritenuto di poter considerare attendibili tali stime (per cui non le ho considerate) perché non erano stati esplicitati i criteri in base a cui esse erano state elaborate. Questo non vuol dire naturalmente che i servizi ispettivi regionali non dispongano di dati attendibili sull'argomento, poiché esistono comunque delle relazioni annuali specifiche sul lavoro nero formulate dagli stessi uffici, oltre alla relazione annuale generale sull'attività degli ispettorati, in cui sono riportati in maniera analitica tutta una serie di dati. Tali dati evidentemente non potevano essere riportati con la stessa analiticità e il medesimo livello di disaggregazione in un questionario sintetico, quale appunto quello inviato dalla Commissione U.E..

La maggior parte degli uffici vedono il lavoro nero — in base alla loro esperienza « sul campo » — come un fenomeno ascrivibile a tutte e tre le dimensioni indicate nel questionario (evasione fiscale, compresa l'IVA; mancato rispetto della legislazione del lavoro; evasione delle quote di previdenza sociale). Esso riguarderebbe sia soggetti, che sono già inseriti legalmente nel mercato del lavoro, sia soggetti impiegati esclusivamente « in nero », oltre a donne, giovani in cerca di prima occupazione, immigrati. Tutti hanno fatto presente che esistono, per fronteggiarlo, sanzioni civili, penali e amministrative, anche se quelle amministrative sono le più frequenti anche a seguito della depenalizzazione, su cui tornerò successiva-

mente. Esistono delle differenze regionali circa il tipo di attività produttive maggiormente interessate dal fenomeno, in evidente connessione con la struttura produttiva di ciascuna regione. Comunque, nonostante queste differenze, le attività in cui si annida il lavoro nero sono più frequentemente quelle delle piccole imprese nel settore agricolo o artigianale (laboratori di sartoria, di pelletteria ecc.) o a carattere stagionale nel settore turistico-alberghiero; imprese che operano nei settori dell'edilizia, del commercio, della microelettronica; attività svolte a domicilio; servizi di pulizia, lavori di facchinaggio ecc.. In particolare, le piccole imprese sono più toccate dal fenomeno del lavoro illegale, oltre che per ragioni di carattere economico, anche per fattori legati all'ignoranza della normativa, sovente in rapido mutamento.

Di norma, non sembra esistano molte possibilità secondo gli uffici — al momento in cui è stata effettuata la rilevazione — di « far emergere il sommerso ». Ovverosia, nel 1997 non erano state ancora introdotte — o non erano divenute ancora operative — misure specifiche che potessero indurre il datore di lavoro e il lavoratore, nel calcolo delle reciproche convenienze, ad optare per il lavoro legale piuttosto che per quello illegale. Alcuni uffici, tuttavia, hanno segnalato, oltre alle note carenze di organico che indubbiamente incidono sulla loro operatività, la continua evoluzione della normativa esistente in tema di lavoro.

3.2 Le specificità regionali

Tra le risposte pervenute ve ne sono alcune che per quanto poco comparabili rispetto alle altre e non proprio del tutto « in linea » con quanto richiesto dal questionario, può essere utile o, per lo meno, interessante conoscere (« per farsi un'idea » o per eventuali spunti di riflessione o per altre ragioni). In particolare, ho ritenuto significativo nel senso che arricchivano un po' il quadro ricostruito attraverso questa ricerca, le risposte delle Direzioni regionali delle seguenti città: Milano, Venezia, Trieste, Genova, Bologna, L'Aquila, Perugia, Bari, Potenza. Su queste risposte mi soffermerò brevemente.

Direzione regionale del lavoro di Milano. Il « sommerso » viene identificato soprattutto con il fenomeno dell'evasione contributiva, secondo quanto accertato anche attraverso la vigilanza effettuata dagli enti previdenziali (specie INPS e INAIL). Su 19.431 aziende ispezionate nel '96, circa 11.619 (cioè più del 60%) si trovavano in posizione irregolare per mancata osservanza degli obblighi contributivi. I lavoratori occupati nelle imprese suddette sono stati 440.257. In totale sono stati recuperati 388 miliardi di lire di contributi « evasi », di cui circa 234 miliardi e 600 milioni di lire « intenzionalmente evasi » e la parte residua evasi « per morosità ». I lavoratori a favore dei quali è stato effettuato il recupero dei contributi sono stati 44.613 (pari a circa il 10% degli occupati).

Per quanto concerne l'inosservanza delle norme in vigore in tema di

igiene e di sicurezza sul posto di lavoro²³, purtroppo il Ministero del lavoro non dispone di dati quantitativi al riguardo (per lo meno, dati di prima mano), dal momento che, com'è noto, le funzioni ispettive in materia di prevenzione, di igiene e di controllo sullo stato di salute dei lavoratori sono state trasferite alle ASL, a seguito dell'entrata in vigore della legge di riforma sanitaria nell'81. Comunque, i settori maggiormente colpiti in materia risultano essere l'edilizia, la cantieristica e molti comparti della metalmeccanica.

Il lavoro illegale in Lombardia, secondo quanto comunicato dalla Direzione regionale, tocca principalmente l'edilizia e l'artigianato, nonché alcune aziende del terziario (commercio; servizi di pulizia, lavori di facchinaggio ecc.).

Contro questi fenomeni la legislazione in vigore prevede attualmente soprattutto sanzioni amministrative. Sanzioni penali, invece, sono previste per quanto attiene la tutela del diritto alla salute, riconosciuto dal nostro ordinamento come un diritto primario. Le sanzioni comminate al datore di lavoro consistono generalmente nel pagamento di una somma di denaro stabilita tra un limite minimo e un limite massimo oppure in misura fissa. Vi sono tuttavia alcuni casi in cui la normativa in tema di igiene e sicurezza del lavoro fa carico al lavoratore dell'osservanza di determinati comportamenti, la cui violazione, pertanto, può far nascere specifiche responsabilità nei suoi confronti.

Direzione regionale del lavoro di Venezia. Per quanto concerne le possibilità esistenti di reinserire il lavoro illegale nell'economia formale attraverso la riduzione dei costi non salariali di manodopera, la semplificazione di procedure amministrative, eventuali modifiche della normativa vigente ecc., l'unica modalità segnalata è quella della semplificazione delle procedure, dove, però, non viene esplicitato l'ambito né l'oggetto a cui ci si riferisce. Comunque, i fattori a cui principalmente si fa risalire l'esistenza e la diffusione del lavoro nero sono il costo del lavoro, per cui bisognerebbe intervenire sul piano fiscale e contributivo nel senso di un suo ridimensionamento e il peso eccessivo degli adempimenti burocratici.

Direzione regionale di Trieste. L'ufficio ha segnalato che attraverso l'attività di vigilanza sono stati recuperati L. 73.110.427.230 per quanto attiene ai contributi previdenziali. Tra le misure adottate per contrastare il fenomeno figurano segnalazioni agli uffici fiscali per l'eventuale recupero di imposte evase. È stato segnalato inoltre come, attraverso il ricorso allo strumento della diffida, si possa realizzare una sanatoria a vantaggio, tutto sommato, dei soggetti interessati.

Direzione regionale del lavoro di Genova. Si segnala l'esistenza di forme di lavoro illegale nel settore della metalmeccanica e nell'ambito dei lavori in appalto. Dal punto di vista delle sanzioni comminate ai lavoratori

²³ Sul tema cfr. il Decreto Legislativo 19 settembre 1994, n. 626 concernente il miglioramento della sicurezza e della salute dei lavoratori sul luogo di lavoro, successivamente modificato dal Decreto Legislativo 19 marzo 1996 n. 242.

immigrati, si va dal ritiro del permesso di soggiorno alle sanzioni penali per i reati di truffa per la riscossione di trattamenti previdenziali e assistenziali non dovuti. Sul piano delle agevolazioni fiscali per contrastare il lavoro illegale, l'ufficio ha richiamato l'attenzione sulla normativa che prevede il riconoscimento di crediti d'imposta al datore di lavoro, nei casi di incremento della base occupazionale attraverso contratti a tempo indeterminato che interessino lavoratori al primo impiego, lavoratori in cassa integrazione guadagni o lavoratori disoccupati di lunga durata (cioè da almeno due anni consecutivi).

Direzione regionale del lavoro di Bologna. Il lavoro nero si sviluppa nella regione Emilia-Romagna di norma in ambienti di lavoro del tutto clandestini, in cui sarebbero occupati soprattutto immigrati extracomunitari. Per lo più si tratta di lavoratori di sartoria e di pelletteria. Altre « aree » interessate sono quelle dei lavori stagionali, in cui sono inseriti prevalentemente giovani, e il lavoro a domicilio, che riguarda in particolare le donne in settori quali l'abbigliamento, la pelletteria, la microelettronica. Oltre a queste, altre categorie di lavoratori interessate sono: pensionati, lavoratori destinatari di trattamenti di disoccupazione, di integrazione salariale, di indennità di mobilità o lavoratori che fruiscono di trattamenti previdenziali temporanei (indennità di malattia o di infortunio). Per quanto concerne le attività svolte dagli immigrati extracomunitari occupati al nero, si tratta per lo più di attività rifiutate dagli italiani, cioè di occupazione sostitutiva, ma senza effetti « di spiazzamento » nei confronti del lavoratore italiano e pertanto « non pericolosa ».

Infine, dal punto di vista degli sviluppi più recenti, l'ufficio ha richiamato l'attenzione sull'estensione della legislazione in tema di sicurezza e di igiene del lavoro, di sostegno del reddito dei lavoratori disoccupati e di promozione dell'occupazione.

Direzione regionale del lavoro dell'Aquila. Dal punto di vista delle situazioni di lavoro illegale più frequentemente riscontrate, l'ufficio ha segnalato il mancato rispetto dei minimi contrattuali e l'evasione contributiva. « A rischio » sembrerebbero essere soprattutto i rapporti di lavoro che prevedono l'appalto di determinate fasi del processo produttivo, al fine di ridurre i costi, o ancora i rapporti di lavoro parasubordinato, quali i rapporti di associazione in partecipazione, il lavoro a domicilio, forme di collaborazione coordinata e continuativa. In più, nella risposta al questionario si menziona esplicitamente, tra le possibili tipologie di lavoro nero, il doppio lavoro.

Direzione regionale del lavoro di Perugia. La Direzione ha fornito alcuni dati sull'attività svolta al fine di dare un'idea della consistenza del fenomeno in Umbria. Nell'anno 1996, su 3470 aziende ispezionate nella regione, 2017 sono risultate irregolari, con 838 lavoratori non registrati sui libri regolamentari (libri paga e matricola) e 710 extracomunitari occupati illegalmente. Inoltre, sono stati recuperati quasi 16 miliardi di contributi previdenziali e assicurativi « intenzionalmente evasi ». I lavoratori non vengono registrati sui libri obbligatori e le presenze sul lavoro vengono registrate in misura inferiore a quelle effettive. Grazie all'evasione contri-

butiva, totale o parziale, e la conseguente evasione fiscale, i datori di lavoro riducono il costo del lavoro e per questa via, riuscendo ad abbassare il prezzo delle merci e dei servizi, riescono a vincere la concorrenza. Pur riconoscendo che non è possibile ricostruire una casistica completa delle irregolarità più ricorrenti, i casi più frequentemente riscontrati sono i seguenti: 1) forme di simulazione del rapporto di lavoro subordinato (rapporti di lavoro fittizi, per poter fruire di prestazioni indebite; lavoratori iscritti nel registro ditte della Camera di Commercio, ma in effetti dipendenti in quanto lavoratori a domicilio; soggetti a cui vengono attribuite mansioni proprie dei lavoratori dipendenti attraverso contratti di associazione in partecipazione). 2) Mancata registrazione del periodo iniziale della prestazione lavorativa, del personale utilizzato durante l'attività stagionale o per brevi periodi o dei cottimisti. 3) Registrazione di retribuzioni diverse da quelle effettivamente corrisposte; registrazioni infedeli del numero dei « pezzi » lavorati e del compenso corrisposto ai lavoratori a domicilio; mancata registrazione di tutte le giornate di lavoro effettivamente prestate e delle retribuzioni effettivamente erogate. Un elemento interessante in questo quadro è dato dal fatto che il lavoro illegale non risulta rilevante nell'industria del software. Forse che i contesti più moderni dal punto di vista delle tecnologie adottate, sono più legalitari e rifuggono per la loro stessa natura dal ricorso a modalità organizzative illegittime?

Direzione regionale del lavoro di Bari. Anche questa Direzione ha ricostruito una casistica più ricorrente, nella Regione, di forme di lavoro nero. Tale casistica comprende: 1) occupazione di lavoratori esclusivamente in nero (italiani e immigrati); 2) versamento di contributi previdenziali e assistenziali per i lavoratori impiegati legalmente in misura inferiore a quella dovuta; 3) corresponsione di salari inferiori rispetto ai minimi previsti dai contratti; 4) instaurazione di rapporti fittizi a favore di lavoratori presunti per percepire prestazioni indebite da parte degli Enti previdenziali; 5) simulazione di rapporti di lavoro autonomo per mascherare rapporti di lavoro subordinato. Inoltre, si richiama l'attenzione su un'ulteriore modalità, se così la si può definire, di lavoro nero. Si tratta dei giovani inseriti senza retribuzione e senza tutela previdenziale per periodi di tempo diversi (uno-due anni) in attesa dell'acquisizione di una professionalità sufficiente, condizione questa che « induce » alcuni datori di lavoro (specie liberi professionisti) a rinviare l'assunzione regolare. Per quanto concerne i lavori atipici, i servizi ispettivi della Puglia non hanno riscontrato un incremento del lavoro nero. Vi è poi un aspetto particolare su cui l'ufficio si è espresso, per la verità, in termini piuttosto critici: si tratta della depenalizzazione, attuata nel campo della normativa in vigore, relativamente ai rapporti di lavoro. Infatti, essa sembra aver prodotto due effetti negativi: 1) una minore deterrenza delle disposizioni in vigore per i datori di lavoro, consci di non dover più subire un procedimento penale a fronte di determinate violazioni; 2) l'incremento dell'attività amministrativa interna degli uffici ispettivi e di vigilanza poiché per effetto della depenalizzazione quelli che prima erano reati sono diventati illeciti amministrativi.

Direzione regionale del lavoro di Potenza. Tra le forme di lavoro nero,

la Direzione ha posto l'accento sui fenomeni di « elusione » contributiva e fiscale, che consiste sostanzialmente in una forma di evasione mediante l'utilizzo di strumenti apparentemente legittimi. Il riferimento è ai cosiddetti « *fringe benefits* », sottratti all'obbligo fiscale e contributivo, che rappresentano una sorta di salario accessorio erogato al lavoratore, tra l'altro di difficile accertamento e individuazione. Per quanto concerne l'utilizzo illegale di manodopera straniera, la Direzione fa presente che si tratta di un fenomeno « alquanto limitato », riferito ai settori turistico-alberghiero e all'agricoltura. Inoltre, anche in Basilicata non è stato riscontrato un incremento del lavoro illegale nel settore dei lavori atipici. Indubbiamente il ricorso a misure di contenimento dei costi attraverso forme di fiscalizzazione e/o il riconoscimento di sgravi (totali o parziali) degli oneri previdenziali e assicurativi possono rivelarsi strumenti utili per combattere il lavoro illegale, anche se poi, ovviamente, la loro resa va valutata anche in rapporto ai costi a carico delle istituzioni statali. Tra le misure varate di recente per ridurre la diffusione del lavoro nero, l'ufficio rammenta: 1) l'introduzione del part-time nel pubblico impiego, utile per contrastare il ricorso al doppio lavoro; 2) i contratti di riallineamento retributivo per le aziende industriali e artigiane operanti nei territori del Mezzogiorno²², che prevedono la sospensione del rispetto delle tariffe contrattuali sia per quanto attiene al trattamento economico dei dipendenti, sia per quanto riguarda gli adempimenti contributivi. In questo modo si riduce il costo del lavoro, nella prima fase dell'inserimento lavorativo, e si agisce nel senso di favorire l'emergere del lavoro illegale.

Direzione regionale di Cagliari. Anche questa Direzione ha precisato di non aver riscontrato un incremento del lavoro nero nel settore dei lavori atipici.

4. Conclusioni

La maggior parte degli uffici ha sottolineato l'impossibilità di svolgere un'azione di vigilanza realmente incisiva per problemi legati alla cronica carenza di organici in forza presso di essi²⁵. D'altra parte, in questo momento il tema del lavoro nero sembra tornato di attualità²⁶ e si è in attesa di vedere se e quali misure specifiche potranno essere adottate dal Governo sull'argomento.

²⁴ Cfr. art. 5 della L. 608/'96.

²⁵ A questo problema si dovrebbe ovviare a seguito dell'entrata in vigore del Decreto del Presidente della Repubblica del 18/6/'98 (G.U. del 28/7 u. s. n. 174) che autorizza nuove assunzioni di personale presso le pubbliche amministrazioni per il primo trimestre '98 e in particolare di 435 unità da destinare al Ministero del lavoro.

²⁶ Sul *Corriere della Sera* del 26/8/'98 si trova (cfr. un articolo di Dario Di Vico: *Tante idee e quel tabù che soltanto Cofferati può superare*), che tra le misure che il Governo intende varare nel prossimo autunno vi saranno probabilmente quelle relative all'emersione del lavoro nero. Come pure sulla *Stampa* del 27/8/'98 si legge che il Governo potrebbe decidere di « accogliere "politicamente" i contenuti di alcuni di questi (disegni di legge), a cominciare da quelli che mirano a far emergere il lavoro nero » (*Prima casa, un bonus della Finanziaria*).

Per quanto riguarda i dati comunicati dagli uffici periferici, in alcuni casi colpisce l'entità, dal punto di vista numerico, dell'evasione contributiva « per morosità », segno che non solo il fenomeno è rilevante, ma che lo è ancora di più la sua recidività, in contesti tra i più sviluppati economicamente nel nostro paese (la Lombardia). Un altro elemento che si può osservare è legato alla diversità delle violazioni riscontrate in rapporto alle diverse situazioni economiche « di contesto ». In presenza di realtà regionali a sviluppo economico elevato, si trovano fenomeni di evasione contributiva, là dove in aree economicamente meno sviluppate si possono riscontrare violazioni, quali il mancato rispetto dei minimi contrattuali. Nella maggior parte delle risposte non si intravedono nei rapporti di lavoro parasubordinato situazioni particolarmente « a rischio », eccezion fatta per il caso dell'Abruzzo.

Infine, vorrei richiamare l'attenzione su alcune misure di recente applicazione o di prossima attuazione, destinate a fluidificare ulteriormente il mercato e, per certi versi, a limitare il ricorso a forme di lavoro nero. Mi riferisco rispettivamente ai piani di inserimento professionale per i giovani privi di occupazione, specificamente rivolti ad attività economiche relative alle aree del Mezzogiorno e che possono riguardare solo i giovani disoccupati di quelle aree; nonché alla nuova disciplina dei tirocini formativi e di orientamento. Per il momento, non si dispone ancora di dati sulle esperienze realizzate, che potrebbero rendere possibile una prima valutazione dell'impatto delle due misure (tra l'altro, i piani hanno un carattere eccezionale perché possono svilupparsi solo nel '98 e nel '99); ma per le loro stesse caratteristiche; centrate anche sulla formazione, si può ritenere che rappresenteranno un'occasione di socializzazione al lavoro. Recentemente, L. Tronti ha osservato come la probabilità di trovare un lavoro all'interno del mercato sia maggiore soprattutto per chi ha già avuto per lo meno un'esperienza lavorativa « mentre chi è alla ricerca del primo impiego appare ulteriormente discriminato »²⁷. Semmai, si può osservare in chiave critica che sia i piani, sia i tirocini rientrano nell'ambito del lavoro precario e quindi non consentono al giovane di immaginare prospettive di vita di lungo periodo.

MARIAROSARIA DAMIANI

²⁷ L. TRONTI, *ibidem*, p. 15.

Riferimenti bibliografici

- BIAGI M. e altri, *Piano di azione per l'occupazione, Italia. Implementation Report*, Roma, 31.7.'98, (documento presentato dal Governo italiano alla Commissione dell'Unione Europea in attuazione del Trattato di Amsterdam).
- REYNERI E., *Occupati e disoccupati in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- TRONTI L. e altri, *Il mercato del lavoro giovanile. spunti teorici ed evidenze empiriche*, Fondazione G. Brodolini - Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, Roma, volume I, settembre 1997.
- Id., *Aspetti sociologici delle trasformazioni dei mercati del lavoro locale del Mezzogiorno*, volume II, settembre 1997.

IL POLITICO

184

(Gennaio-Marzo 1998)

Arturo Colombo, *Marinetti e il '98 (con il testo di « Les Emeutes milanaises de mai 1998 »)*.

Elisabetta Canitano, *Basso, Mortati e il problema dei partiti politici alla costituente*.

Simonetta Casci, *Muslim Self-Determination: Jinnah Congress Confrontation, 1943-44*.

Carla Ghezzi, *Pippo Vigoni e l'Africa: un colonialismo critico*.

Stefania Mazzone, *Contratto, convenzione e la politica come scienza in David Hume*.

Francesco Ciro Rampulla, *L'Università e le normative Bassanini*.

Domenico Rossetti di Valdalbero, Tien Nguyen et Jacques Berleur, *La démocratie représentative face à la société de l'information en Europe*.

Pasquale Scaramozzino, *Noterelle su temi elettorali*.

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 1998: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.

Ridotto studenti lire 80.000

Lavoro nero oggi: il fenomeno del « caporalato » agricolo in Puglia

Il controllo abusivo dell'accesso al lavoro, esercitato da singoli personaggi o da organizzazioni che da quel controllo traggono vantaggi economici e politici, è un fenomeno molto diffuso in Italia, riguarda settori differenti e si esprime in forme diverse. Nel contesto di ricerca di questo studio, ossia il Mezzogiorno e nello specifico la Puglia, un esempio di controllo abusivo dell'accesso al lavoro è il caporalato, ovvero l'intermediazione illecita nell'assunzione al lavoro della manodopera agricola, che in Italia è vietata dall'art. 20 della legge n. 83 del 1970.

Le varie forme del lavoro sommerso, che è prevalentemente il modo in cui oggi si esprime la domanda di lavoro nel Mezzogiorno, in Puglia assumono i connotati del lavoro nero. Il caporalato, infatti, è una forma di lavoro nero che come tale si basa sullo sfruttamento del lavoro sia per quanto riguarda le condizioni salariali e contrattuali dei lavoratori, che le effettive condizioni di svolgimento del lavoro; queste condizioni ricoprono, di fatto, i lavoratori di soprusi, negano loro dignità come persona umana e identità lavorativa.

Il fenomeno del caporalato è un sistema di reclutamento di manodopera agricola fondato sullo sfruttamento del lavoro soprattutto delle donne e, negli ultimi anni, degli immigrati nelle campagne. Residuo dello sfruttamento del lavoro femminile nelle campagne, il caporalato non è tuttavia solo espressione di un contesto politico, sociale, culturale ed economico arretrato. Il suo sviluppo, infatti, si lega ai processi di trasformazione del capitalismo. Secondo dati ufficiali, il fenomeno del caporalato riguarda oggi circa 150-200mila persone, soprattutto ragazze, e produce un *business* di circa 50mila miliardi l'anno. Ma l'intermediazione illecita di manodopera non è solo pugliese, o comunque non investe solo le regioni del Sud. Rappresenta una costante in tutte le regioni meridionali, mentre si rivela un elemento criminale e criminogeno anche nelle regioni del Nord d'Italia. Non solo Basilicata, Campania, Calabria e Puglia, ma anche Emilia Romagna e Lombardia sono le regioni più colpite.

Storicamente, il caporalato come collocatore e autotrasportatore di « merce umana », appare sulla scena del mercato del lavoro agricolo meridionale agli inizi degli anni Settanta. Come in altre parti del Mezzogiorno, il fenomeno del caporalato si è sviluppato in Puglia, nelle aree caratterizzate dal latifondo o comunque dalla presenza di aziende agricole, ed è nato dalla esigenza di uno sfruttamento razionale di vasti appezzamenti di terreno. In quel periodo, infatti, a seguito di imponenti opere irrigue, si è attuata la riforma fondiaria e vaste aree pianeggianti del sud-est barese e soprattutto dello ionico-metapontino, furono trasformate modernamente. In contrapposizione, vaste aree dell'entroterra, soprattutto il Salento, si caratterizzarono per una agricoltura rimasta a livelli antiquati e per un'offerta di lavoro di gran lunga eccedente rispetto alla domanda, con un conseguente forte tasso di disoccupazione. Era inevitabile, quindi, che la richiesta

di lavoro esistente nelle aree caratterizzate da tali colture intensive venisse soddisfatta con l'assunzione di lavoratori provenienti dalle zone dove invece l'offerta di lavoro eccedeva di gran lunga la domanda.

Così agli inizi degli anni '60 cominciano a comparire nel barese e nelle pianure ionico-metapontine gli antenati dell'attuale caporale. Egli assumeva funzioni di caposquadra della manodopera che provvedeva a reclutare dalla piazza del paese, dando origine ad un vero e proprio « mercato di piazza delle braccia ». Questa funzione era legittimata dalla sua professionalità come maestro potatore, tanto è vero che la sua paga era simile a quella dei braccianti, anche se la sua funzione era di comando e, a fine lavoro, riceveva piccole regalie dai proprietari. In questo contesto, quindi, emergeva la figura tradizionale del caporale maestro con questa specifica funzione di reclutamento della manodopera secondo criteri di selezione e controllo, con un grado elevato di qualificazione nel settore agricolo.

In questa situazione è facile comprendere come il pendolarismo diventava uno degli aspetti di base della condizione lavorativa dei braccianti. Diventava, infatti, sempre più difficile e complesso per le aziende agricole il reclutamento di manodopera, disponendo di informazioni sempre più scarse sul mercato del lavoro. A questo, si deve aggiungere che i meccanismi formali di informazione non funzionavano, per cui per il caporale non fu difficile supplire a queste necessità. La sua funzione di *mediazione* diventò larga e articolata perché conosceva i due contesti: quello delle aree di emarginazione, come l'entroterra salentino, e quello delle aree di sviluppo, come le zone dello ionico-metapontino. Così, anche per effetto della meccanizzazione di massa, durante tutti gli anni Settanta e Ottanta, si andò delineando un nuovo ruolo del caporale con una nuova funzione che si affiancò a quella tradizionale di « procacciatore-selezionatore » di manodopera.

Diventava, in quegli anni, fornitore di un nuovo servizio: il trasporto dei braccianti, configurandosi così la figura più moderna del *caporale pullmanista*. Mancando il trasporto pubblico, nella misura in cui il caporale trasportava i braccianti dal loro paese di residenza fino all'azienda agricola, forniva un servizio migliore di quello fornito dalle normali linee di trasporto.

La figura del caporale pullmanista è quella che ancora oggi permane nella Puglia agricola alle soglie del Duemila. Certo oggi presenta connotati diversi, in funzione anche del modo in cui il lavoro agricolo si è andato organizzando, ma è sempre stato utilizzato dal padrone dell'azienda per mediare il suo rapporto con il lavoratore. Il caporale pullmanista è il proprietario del mezzo di trasporto dei braccianti. Con il suo pulmino gira per le aziende acquisendo richieste di manodopera da quelle committenti, le quali, in questo modo, si sottraggono sia pur illegalmente alle incombenze burocratiche dell'ufficio di collocamento, ricavano flessibilità nella prestazione di lavoro, risparmiano sul salario e indeboliscono il sindacato. Il caporale, a sua volta, acquisite le richieste, recluta la manodopera attingendo in quell'enorme bacino di disoccupati rappresentato dai comuni delle aree più arretrate, provvede al trasporto e al pagamento del salario.

È lui ancora che contratta direttamente con le aziende le condizioni di lavoro, l'orario e il salario: di quest'ultimo decide la parte che deve andare ai braccianti e la quota da trattenersi, la cosiddetta tangente, che trasforma in sua provvigione. Quindi, il compenso del caporale è correlato al numero dei lavoratori, o meglio di lavoratrici, trasportate: più donne si trasportano, più aumenta il profitto. In virtù di questa esigenza il caporale ha incrementato fino all'inverosimile il numero di donne trasportato nei pulmini.

Oggi in Puglia, il fenomeno del caporalato interessa almeno 40.000 lavoratori di cui circa 10.000 immigrati extracomunitari. Sono i comuni dell'entroterra salentino quelli particolarmente interessati; basti pensare che quasi 20.000 braccianti di questo territorio vengono giornalmente condotti presso le aziende agricole con mezzi guidati o comunque gestiti dai caporali. Inoltre, da alcuni di questi comuni è partita una serie di iniziative di lotta al caporalato (soprattutto dopo l'ennesimo incidente stradale di un pulmino dei caporali, in cui sono rimaste vittime tre donne di Oria) che hanno portato alla istituzione nel 1994 presso il Senato di una Commissione parlamentare d'inchiesta su questo fenomeno, che ha concluso i lavori nell'aprile del '96.

Un'immagine reale del fenomeno del caporalato può aiutare a comprendere di cosa effettivamente si tratti. Bisogna semplicemente pensare ad una notte afosa, calda, tipica delle stagioni calde. È notte fonda, ma a Villa Castelli, a San Marzano, a Ceglie Messapica, a Grottaglie non si dorme. Qui la dimensione del tempo di vita, di lavoro e di riposo è un'altra rispetto a quella delle grandi città: in questa parte della Puglia la giornata lavorativa inizia ancora prima dell'alba e si chiude dopo il tramonto. Alle tre di notte, a Grottaglie, due riflettori di un pullman abbagliano le mura delle case e gli angoli della piazza. Il silenzio viene interrotto dalla frenata del mezzo; un gruppo di donne, soprattutto ragazze con gli zainetti sulle spalle, bisbigliano tra loro nell'attesa che il pullman si fermi. Subito dopo salgono in fretta sul mezzo. Sono queste le donne braccianti, che dai loro paesi scendono a valle nel metapontino, o verso il territorio barese. Luciana, infatti, bracciante agricola da diversi anni, sostiene che « le aziende si trovano verso Castellaneta, ma soprattutto verso Bari, Metaponto e Policoro, qui ci portano direttamente i caporali con i quali io lavoro ». Chi le trasporta, dunque, è il caporale, il padrone del giorno e della notte, visto che l'orario di lavoro va generalmente da « sole a sole ». Questo, infatti, varia secondo le necessità di mercato e può andare fino a quattordici-quindici ore consecutive. « Di regola noi facciamo sette ore senza alcuna interruzione. Gli orari di inizio e fine giornata di lavoro variano ... a queste sette ore, però, bisogna aggiungere altre quattro, quelle che impieghiamo per il viaggio. Ci vogliono ... due ore di solito per raggiungere le aziende agricole dove lavoriamo ... ». Il viaggio è dunque effettuato dai caporali, e come racconta Annamaria « la loro funzione ... è quella di portarci sull'azienda, ... In pratica guidano i pullman e ne sono anche i proprietari, sia di questi che dei pulmini ». Per queste donne, sia l'orario di lavoro che le condizioni ambientali e di trasporto, sono posti unilateralmente dal datore di lavoro e dal caporale. Lo stesso viaggio è stato per anni effettuato

su mezzi sgangherati e sovraffollati, senza il minimo rispetto delle norme di sicurezza. Le condizioni di lavoro non sono poi molto agevoli. Particolarmente faticosi sono quelle attività che costringono ad una posizione prona per tutta la giornata, come la raccolta della verdura o delle fragole, così come disagiata, soprattutto nella stagione più calda, è il lavoro nelle serre chiuse da teloni impermeabili di materiale plastico che impediscono il ricambio di aria. In questa situazione vengono a trovarsi ragazze e donne braccianti con figli, per le quali diventa difficile conciliare il lavoro con i bisogni della famiglia. Così è per Enzo e Comasia, giovani genitori di tre figli, quando ammettono che *« lavorare in campagna in queste condizioni ti comporta un rapporto familiare difficile. C'è innanzitutto poco tempo per i figli, soprattutto perché sono piccoli, e la paura di lasciarli già alle tre del mattino soli in casa con il rischio che vengono i carabinieri a casa e ti arrestano se succede qualcosa perché sono minorenni ... Poi c'è sempre un po' di nervosismo in casa per via della stanchezza »*.

Queste sono solo alcune delle condizioni imposte ai braccianti dai caporali con l'arma del ricatto che consiste nel lavoro stesso; in pratica chi non si sottopone alle condizioni imposte, non lavora più. In questo contesto bisogna sottolineare un aspetto negativo che concerne il comportamento dei braccianti. Molto spesso utilizzano le organizzazioni dei caporali per garantirsi prestazioni previdenziali indebite e per garantirle ai familiari. *« Ci sono donne che non conoscono neppure il colore della terra, eppure si comprano le giornate di contributi e a fine anno arriva la disoccupazione! »*. Comasia ha confermato l'esistenza di queste situazioni e la complicità di molti braccianti. I caporali, infatti, provvedono all'aggiustamento del libretto, cioè a procurare ai lavoratori stessi o ad altri, il riconoscimento del numero minimo di giornate lavorative per avere diritto a percepire l'indennità di disoccupazione, l'indennità di maternità, l'assegno per il nucleo familiare e, a conclusione della vita lavorativa, la pensione. Spesso l'interesse maggiore di questi lavoratori si rivolge più alle prestazioni previdenziali, ossia al salario differito, che alla retribuzione immediata. Annamaria, giovane bracciante di ventisette anni, che ben conosce questo fenomeno, ha chiaramente esposto di cosa si tratti: *« Poi c'è tutta la questione delle giornate d'ingaggio e dei vari imbrogli. Molto dipende dai caporali e da come si sono accordati con le aziende: alcune di queste hanno un proprio ragioniere che ogni mattina passa a prendere le firme controllando il nostro libretto di lavoro, e qui non ci sono problemi. Altre aziende, invece, non si interessano delle assunzioni, di ciò che riguarda la questione dell'ingaggio e il controllo dei tesserini, viene tutto delegato ai caporali. Ecco perché possono avvenire, e di fatto avvengono, gli imbrogli che comportano l'incertezza per la maggior parte delle donne di calcolarsi le giornate: circolano tesserini di persone che non hanno effettivamente lavorato ma che comunque hanno i giorni d'ingaggio; poi c'è la discrezionalità del caporale nel mettere le giornate: quindici a Tizio, otto a Caio, ecc., secondo la fedeltà delle donne o l'amicizia con la fattoria; infine la vendita vera e propria delle giornate di contributi da parte del caporale: in pratica se a qualcuno mancano tre o quattro giornate d'ingaggio per arrivare a cento uno o cen-*

tocinquantuno, se le compra. Ecco in quale altro modo si fanno i soldi! Questo succede soprattutto quando le aziende, comunque, pagano i contributi per tutti i giorni effettivi di lavoro, quindi non possiamo neanche protestare con l'azienda ... sempre se sappiamo di quale si tratta! ». Ovviamente, anche la concessione di giornate previdenziali alle « false braccianti » avviene dietro pagamento, laddove le aziende agrarie e tantomeno i caporali, non versano i contributi agli enti previdenziali. Ma se tale situazione è possibile, è anche perché molte lavoratrici rinunciano ad alcune « giornate d'ingaggio ». È nota, infatti, la storia di caporali che le sottraggono alle braccianti per poterle poi rivendere ai propri « clienti ». Queste condizioni subite dalle donne comportano una generale incertezza nel calcolo delle giornate contributive al fine di usufruire delle prestazioni previdenziali, in quanto è rara una esatta coincidenza tra i giorni effettivi di lavoro e le giornate per le quali sono stati versati i contributi previdenziali, « si sa che quando vai col caporalato è così ... Non puoi fare niente. Loro ti dicono se vuoi vieni altrimenti nessuno ti obbliga. A volte capita addirittura che mentre stai lavorando ti fanno sapere che quel giorno non ti mettono la giornata d'ingaggio; ma ormai che puoi fare, stai lì e ti tocca lavorare almeno per prendere la paga della giornata... lo fanno a posta a non avvisarci prima così noi non possiamo decidere di non andarci proprio perché è senza ingaggio la giornata ».

Questo gesto della rinuncia a giornate previdenziali che spettano loro, viene percepito dalle lavoratrici come un'imposizione, ma il caporale conta sul loro passivo assenso per fare apparire lecito un gesto che invece non lo è. Il silenzio, dunque, si trasforma in consenso al potere e al contempo determina quell'impunità del soggetto che compie azioni illecite, impunità che accresce l'immagine di forza che a sua volta gli conferisce ulteriore autorità. È chiaro, quindi, che in questo contesto, l'accaparramento da parte del caporale delle principali risorse che consentono la sussistenza in questi comuni rurali, ossia il lavoro bracciantile e le risorse assistenziali, produce di per sé una maturazione di consenso e delinea una relazione, tra caporali e braccianti, che si configura come una relazione di potere. Si tratta di un modello di relazione tra individui che hanno delle opportunità ineguali rispetto all'accesso delle risorse. Questo modello si presenta apparentemente simmetrico, ma è tale unicamente se si riferisce alla sfera ideologica, che occultata e perpetua il rapporto di sfruttamento in atto a carico delle braccianti. Nel caporalato, infatti, gli elementi del rapporto personale di fiducia e di concessione di favori camuffano agli occhi di soggetti deboli la reale condizione di impotenza e di sfruttamento. Per tale motivo, in questa sede, ora ci si chiede fino a che punto possono le braccianti considerarsi « complici » e « responsabili » di questo stato di cose, di condizioni e imposizioni, così come si legge nella Relazione della commissione parlamentare d'inchiesta sul caporalato? Fino a che punto possono le braccianti considerarsi « complici » quando si rivolgono al caporale per ottenere l'indennità di maternità? (« la prestazione previdenziale prevalentemente oggetto delle truffe ai danni dell'INPS »). Il termine « complicità » riferito alle lavoratrici è fuorviante rispetto alla reale posizione

economica delle famiglie bracciantili, dove si è appurato che spesso gli uomini sono disoccupati, e il lavoro in campagna della donna è un'essenziale risorsa all'interno di un sistema economico che garantisce il minimo vitale per la sopravvivenza nella società e per la riproduzione sociale. Un sistema, dunque, basato soprattutto sul lavoro precario delle donne che per svolgere la funzione riproduttiva, nell'uscire temporaneamente dal sistema produttivo, sono obbligate a reperire risorse con mezzi illeciti. L'inchiesta parlamentare sul caporalato ha fatto emergere chiaramente l'elevata incidenza e il ruolo di vittime sfruttate di queste donne. Sono vittime innanzitutto di un ambiente economicamente depresso e della carenza di opportunità di lavoro, ma anche vittime di un sistema economico di mercato e di una logica del profitto che sono state localmente reinterpretate, secondo criteri che scaturiscono dalla storia del Mezzogiorno. Sono, infatti, sia le gerarchie di potere tra classe padronale e bracciantile, sia l'asimmetria di potere che continua a caratterizzare i rapporti tra uomini e donne, che rendono queste ultime oggetti privilegiati del *traffico* dei caporali. Per le donne braccianti è una necessità sottostare al giogo del ricatto lavorativo dei caporali, « *perché è l'unica possibilità effettiva di lavoro, perché qui da noi non c'è altro* ».

Questa situazione è stata altresì possibile perché gli uffici di collocamento, operanti nelle zone di provenienza e di destinazione dei braccianti, non hanno mai istituito forme di collaborazione o di scambio di informazioni sull'entità dei flussi di lavoratori che dal Salento si spostano nelle aree caratterizzate da una forte richiesta di manodopera, anche a causa di una informatizzazione inesistente. A questa inadempienza, dunque, ha nei fatti provveduto il caporale, ma la principale funzione che consente al sistema del caporalato di esistere in questa forma economicamente e socialmente accettabile viene svolta dalla sua donna di fiducia, la *cosiddetta* fattora, a cui è demandato il compito di contattare casa per casa le lavoratrici, assumere la direzione del lavoro in azienda, riportare alle donne gli ordini e le disposizioni del caporale, riferirgli gli umori e tutto quanto avvenga all'interno della squadra di lavoro.

Il reclutamento di manodopera del caporale, suo ruolo primario, avviene all'interno di un contesto interlocale in cui si può ritenere la squadra un elemento strutturale di questo sistema. « *Ci sono varie squadre, dei diversi paesi. Nel mio caso, c'è la squadra di S. Marzano, ossia la mia, composta da quattro donne; poi c'è quella di Sava, la più numerosa; quella di Grottaglie, e infine quella di Francavilla Fontana* ». Anche Luciana, una fattora, lo ha confermato, spiegando le direttive dell'organizzazione delle squadre: « *Ognuno di loro (i caporali) ha le sue squadre dei diversi paesi ... poi tutte c'incontriamo alla piazza di Grottaglie e vediamo come organizzarci con il trasporto a secondo di quanti siamo. Comunque una squadra non si divide mai, io ho sempre le mie donne* ». A un caporale corrisponde sempre una sola fattora per comune, e siccome il reclutamento avviene su base interlocale, le fattore incaricate di *mettere le donne* sono diverse. In questo contesto, l'interlocutrice principale tra il datore di lavoro e le lavoratrici è colei che *le mette a lavorare*, con la quale esse stabiliscono il primario rapporto di dipendenza; è da lei che ricevono le comunicazioni

e il consenso all'accesso al lavoro. Così è per tutte, come per Maria « *tardi mi arriva la telefonata e la fattora mi dice... Maria vedi che domani dobbiamo lavorare ... oppure Maria devi stare a casa, per te non c'è lavoro* ». Le funzioni operative della fattora non si esauriscono soltanto con l'organizzazione dei ritmi produttivi. Per esempio, sul posto di lavoro ella vigila sul contenimento dei bisogni fisiologici e sul *silenzio* che può essere interrotto in momenti caratterizzati da scontri di rivalità e di antagonismo tra le donne, sia della stessa squadra che di squadre diverse. Spesso, infatti, la concorrenza tra le donne viene istigata dal caporale per scopi apparentemente differenti da quelli produttivi ma che di fatto tendono alla ottimizzazione della forza lavoro per il raggiungimento di obiettivi produttivi di mercato. Lina racconta che « *c'è una sorta di rivalità, di antagonismo, anche a causa delle stesse battute del caporale quando dice per esempio che hanno fatto meglio il lavoro o che sono più veloci queste o quelle donne di quel paese, ... io sicuramente capisco che la sua è tutta una tattica per velocizzare il lavoro ... ma molte donne non lo comprendono* ».

L'altro soggetto del fenomeno del caporalato è rappresentato dagli imprenditori agricoli, una sorta di registi più che attori. Rappresentano la controparte dei lavoratori e sono titolari delle aziende agricole dedite a particolari tipi di colture che richiedono un notevole apporto di manodopera per periodi di tempo limitati. Sono loro che fanno ricorso, volontariamente o perché costretti, ai caporali per far fronte alle esigenze della produzione. Una parte considerevole degli imprenditori agricoli non costituisce nessun rapporto diretto con i lavoratori, in quanto vende il prodotto sulla pianta a degli operatori, generalmente gli stessi caporali, che in tal modo si trasformano in imprenditori agricoli. Così è nel caso di Maria: « *poche volte sappiamo come si chiama l'azienda dove andiamo a lavorare* »; diversamente è per Lina, una giovane bracciante agricola che lavora con un sistema di caporalato più moderno, laddove sostiene che « *conosciamo il proprietario dell'azienda e abbiamo anche un buon rapporto con lui e con il suo ragioniere che si occupa di prendere le presenze. Solo all'acinenatura [sic] è diverso ... è il caporale che gestisce tutto* ».

Un aspetto da sottolineare riguarda il fatto che il ricorso all'intermediazione illecita di manodopera non è perseguibile penalmente nei confronti dei datori di lavoro, ma solo con sanzioni amministrative. Il fatto poi che questa manodopera sia sottopagata e spesso non assicurata viene giustificato dagli imprenditori con motivazioni economiche, come i prezzi bassi dei prodotti imposti anche dalla concorrenza internazionale. In generale, l'agricoltura meridionale soffre di eccessiva frammentazione, di carenza d'imprenditorialità, di incapacità di commercializzare adeguatamente i prodotti che pure sono di ottima qualità, di difficoltà a consorzarsi in cooperative per l'abbattimento dei costi. Si spiega così una redditività aziendale piuttosto bassa con una conseguente influenza negativa sui salari dei braccianti. Di fatto, c'è l'incapacità degli imprenditori a rispettare gli obblighi contrattuali e assicurativi nei confronti dei lavoratori. Secondo Enzo, padre di tre figli, che lavora saltuariamente con i caporali, la battaglia contro il caporalato deve interessare anche le aziende che « *dovrebbero tutte ribellarsi allo Stato per i contributi molto alti, che è quasi impossibile pagarli* ».

È normale, quindi, che si rivolgono ai caporali... ho ragione quando dico che è anche lo Stato che permette tutto questo, che non ci aiuta per niente! ».

Infine, il rapporto degli imprenditori agricoli con i caporali non è certo alla pari e, molto spesso, in posizione subordinata non sono certo i secondi. In alcuni casi, infatti, l'importo complessivo da essi pagato, comprensivo cioè della quota del caporale, non si discosta di molto dalle retribuzioni sindacali. E' molto probabile quindi che il ricorso ai servizi dei caporali derivi da minacce e intimidazioni. Alcuni imprenditori, infatti, che a seguito dell'azione di repressione delle forze dell'ordine hanno tentato di affrancarsi dalla intermediazione dei caporali, hanno visto il loro raccolto distrutto, hanno dovuto rinunciare al successivo raccolto per l'impossibilità di reperire, a tempo utile, il personale necessario.

Inoltre, sono stati registrati attentati ad alcuni mezzi adibiti al trasporto dei braccianti: ben sette pullman, infatti, della Società dei trasporti pubblici, sono stati incendiati. Si sono registrate anche minacce a sindacalisti e consiglieri comunali maggiormente impegnati nell'azione di contrasto al caporalato. Tale reazione induce a ritenere che la illecita intermediazione nell'avviamento al lavoro venga esercitata non da singoli caporali, bensì venga gestita e controllata da organizzazioni criminali in possesso degli uomini e dei mezzi per gestire un mercato del lavoro molto vasto e per contrastare e intimidire quanti tentano di opporvisi. Sembra tuttavia che sul sostanziale fallimento del servizio pubblico di trasporto, abbiano influito anche altre cause, come la maggiore puntualità e capillarità del servizio di trasporto offerto dai caporali.

È evidente che un'azione di contrasto in questo campo passa per un rigoroso controllo delle licenze di autotrasporto pubblico che eviti pure l'utilizzo di prestanome da parte dei caporali. Sia i Comuni che le Regioni hanno sempre concesso con leggerezza le licenze. Inoltre, i mezzi sequestrati e mai confiscati sono stati riconsegnati dopo pochi giorni agli stessi caporali che hanno ripreso impunemente a svolgere la stessa attività. La confisca non è stata effettuata neanche per i mezzi dei caporali ultrarecidivi, mezzi che potrebbero essere assegnati ai Comuni per essere adibiti al trasporto legale dei lavoratori agricoli.

Si può concludere sostenendo che oggi la maggior parte dei caporali altro non sono che persone che cominciano a lavorare per le organizzazioni criminali, che creano consenso nell'ambito di una classe di lavoratori particolarmente diffusa in questo contesto territoriale, ma sono anche persone che, come in passato, continuano a sfruttare la manodopera agricola: non più per un tornaconto personale, ma per il tornaconto di un'organizzazione di più vasto respiro. Questo è stato il salto di qualità che ha cominciato a connotare l'attività di intermediazione illecita in Puglia e che ha indotto il Procuratore della Repubblica di Bari, Riccardo Di Bitonto, a sostenere che « il caporalato è un sistema che assolve ad una funzione di aggregazione del consenso con un grande potere contrattuale nei confronti dei partiti. Per questi motivi non viene sollecitata, a livello istituzionale, una incisiva battaglia per eliminare il fenomeno. Nella impunità di uno Stato assente, il caporalato sta diventando un veicolo formidabile per possibili infiltrazioni malavitose ».

Interviste a braccianti che partecipano ai flussi pendolari gestiti dai caporali.

Intervista ad Annamaria

Annamaria è una giovane donna di ventisette anni, piccola di statura ma con una grande voglia di vivere e di combattere per difendere i propri diritti da chi li vuole calpestare. Il suo più grande rimpianto è quello di non aver potuto proseguire gli studi dopo la licenza media perché le condizioni economiche della sua famiglia non lo permettevano. Sono quelle stesse condizioni che oggi fanno di Annamaria una giovane bracciante agricola che ben conosce il difficile mondo dei « lavoratori della terra », così come li chiama, e i soprusi a cui sono soggetti; ma conosce anche la loro voglia di riscattarsi e soprattutto il loro sperare in una alternativa di lavoro che di fatto sarebbe un'alternativa di vita.

L'intervista è avvenuta all'interno di una piccola sala, sede della Camera del lavoro di San Marzano. Qui, per pochi mesi, la mia interlocutrice ha contribuito gratuitamente all'attività del sindacato prestando il suo tempo e la sua disponibilità, soddisfacendo così il suo desiderio di imparare. Questa intervista ha contribuito notevolmente alla mia conoscenza e comprensione di alcuni aspetti del fenomeno oggetto di questo studio.

Annamaria, quando è cominciata la tua esperienza come bracciante agricola? E ti piace il tuo lavoro?

— Io ho cominciato a lavorare in campagna cinque anni fa e all'epoca prendevo a giornata venticinque-ventisette lire. Oggi prendo di più, sulle trentacinque trentasettemila lire sempre però per i lavori che posso fare, come all'acinino, all'uva, o alle pesche, perché per gli altri lavori in cui bisogna stare con la spalla piegata si prende anche di più; ma io lì non ci posso andare perché ho un serio problema al cuore. Poi mi chiedi se il mio lavoro mi piace (*alza lo sguardo e riflette per pochi secondi*), sarei falsa e bugiarda se ti dico di sì. Lo rispetto come forma di lavoro, lo svolgo perché è l'unica possibilità che ho per mangiare, ma ne farei volentieri a meno, e come me penso tutti quelli che lavorano in campagna. A nessuno piace rimanere fuori casa per tredici-quattordici ore al giorno; farsi due ore di viaggio per arrivare all'azienda e due ore per ritornare a casa, sono orari troppo stressanti che non ti permettono di fare altro nella tua giornata. Per non parlare di alcuni lavori davvero pesanti, di quando rimaniamo a terra con i pullman, quando piove e comunque bisogna lavorare, poi quando non ti pagano e ti fanno aspettare tanto tempo e in generale come ti trattano i caporali, con cui lavoriamo e che sono quelle persone di cui tu vuoi sapere qualcosa per conoscere meglio la loro attività, motivo per cui mi hai chiesto di intervistarmi ed io con piacere ti ho detto di sì senza problemi.

Intanto ti ringrazio per la tua sincerità e disponibilità, e visto che possiamo continuare, voglio chiederti come hai conosciuto i caporali, qual è la loro provenienza e la loro funzione nel tuo caso.

— Innanzitutto voglio dire che io non sono come altre donne che non vanno a lavorare tramite il sindacato, quando c'è questa possibilità, perché « gli sembra male » lasciare il caporale. Questo già ti fa capire come la penso; purtroppo, però, lavoro molto di più con i caporali, perché con il sindacato si lavora solo per poche settimane. Li ho conosciuti tramite terze persone, con il passaparola tra le donne del mio paese. I caporali, però, sono di fuori, soprattutto del brindisino, mentre le fattore che ho avuto sono del paese. La loro funzione, nel mio caso, è quella di portarci sull'azienda, a Castellaneta, verso Bari, a Metaponto... dipende dai lavori. In pratica guidano i pullman e ne sono anche i proprietari, sia di questi che dei pulmini.

Mi parli delle condizioni di trasporto?

— A volte sono decenti, soprattutto quando riempiamo tutto il pullman grande. Il problema è quando servono poche donne e quindi si ricorre al pulmino più vecchio di mio nonno! I posti sono nove, ma noi siamo riuscite ad entrare anche in venti; o entri o rimani a casa!

Tutto questo è illegale. Siete mai stati fermati da un posto di blocco per un controllo?

— Certo e non una volta sola.

Cosa è successo? Raccontami un episodio.

— Non ti scandalizzare se ti dico che non ci fanno proprio niente, anzi non gli fanno niente. Solo poche volte è successo che, dopo averci puntati i fari, ci hanno fermato e fatto domande anche se non tutte rispondevano. Così a noi donne ci hanno portato al commissariato per interrogarci, e al caporale cinquecentomila lire di multa più il sequestro del mezzo. Ma già il giorno dopo lui lo rimpiazzava con un altro, e noi ritornavamo a lavorare. La maggior parte delle volte, purtroppo, si ripete la solita scena: il carabiniere ferma il pullman, sale sul mezzo, chiede la patente al caporale, la apre e ci trova dentro una bella centomilalire, la intasca e tutto finisce con un « tutto a posto potete andare! », come vedi non è tutta colpa dei caporali è nostra che non parliamo.

Tutto questo, ovviamente, gioca a favore dei caporali, facilitando così la gestione della loro attività illegale. La questione del trasporto è senza dubbio la fonte primaria del loro guadagno, ma considerando la tua esperienza, mi sapresti dire in quali altri modi i caporali aumentano il proprio potere anche in termini economici?

— Sicuramente sempre sfruttando le braccianti. Sullo straordinario, per esempio. Di regola sono sette ore di lavoro e quando scatta un'ora in più c'è lo straordinario; se fai mezz'ora o quaranta minuti di più non te li pagano. Poi c'è tutta la questione delle giornate d'ingaggio e dei vari imbrogli. Molto dipende dai caporali e da come si sono accordati con le aziende: alcune di queste hanno un proprio ragioniere che ogni mattina passa a prendere le firme controllando il nostro tesserino di lavoro, e qui non ci sono problemi. Altre aziende, invece, non si interessano delle assunzioni, di ciò che riguarda la questione dell'ingaggio e il controllo dei tesserini, viene tutto delegato al caporale. Ecco perché possono avvenire, e di fatto avvengono, gli imbrogli che comportano l'incertezza per la maggior parte delle donne di calcolarsi le giornate: circolano tesserini di persone che non hanno effettivamente lavorato ma che comunque hanno i giorni d'ingaggio; poi c'è la discrezionalità del caporale nel mettere le giornate: quindici a Tizio, otto a Caio, ecc..., secondo la « fedeltà » delle donne o l'amicizia con la fattora; infine, la vendita vera e propria delle giornate di contributi da parte del caporale: in pratica se a qualcuno mancano tre o quattro giornate d'ingaggio per arrivare a centouno o centocinquantuno, se le compra. Ecco in quale altro modo si fanno i soldi! Questo succede soprattutto quando le aziende, comunque, pagano i contributi per tutti i giorni effettivi di lavoro, quindi non possiamo neanche protestare contro l'azienda..., sempre se sappiamo di quale si tratta *(lo dice sorridendo ironicamente)*.

Perché, non sempre sapete presso quale azienda lavorate?

— Quasi mai, anche se io lo chiedo sempre, così come parlo anche quando mi dicono che devo stare zitta; rispondo a dovere quando ci vuole, insomma non ho paura dei caporali anche se, questo modo di agire, mi comporta di non lavorare per giorni. Io, grazie a Dio, ho sempre la mia famiglia perché vivo con i miei, anche se economicamente non stiamo molto bene con tre figli a carico e un padre cassintegrato da otto anni; poi mi arrangio facendo le pulizie a casa di una signora il sabato, perciò per me non è tanto un problema. Non per questo, però, condanno chi, diversamente da me, accetta passivamente questa situazione anche quando viene meno il rispetto della persona; ma per questa gente è molto più importante lavorare, perché ciò vuol dire mangiare e crescere dignitosamente i propri figli.

Adesso sei impegnata qui, nella sede della CGIL del tuo paese, e vedo che è molto attiva considerando il via vai di gente che ci ha costrette a portare avanti questa intervista a più riprese. Ora che sei seduta qui, dietro questa scrivania, inoltrando le varie pratiche degli iscritti, qual è la tua opinione del sindacato e del suo ruolo in relazione al problema del caporalato che ben conosci perché lo vivi? È mutata in seguito a questa tua esperienza?

— Sinceramente no, quello che pensavo lo penso ancora adesso: il sindacato potrebbe fare di più se solo lo volesse! Non parlo solo di questo

sindacato, ma a livello regionale e nazionale. Ha un ruolo molto limitato, ma secondo me, potrebbe dare più prove d'esistenza. Lo so che è pesante quello che sto dicendo, ma è così: i caporali sono molto più attivi, hanno più aziende sotto controllo, proprio perché si muovono di più, perché anche loro devono in qualche modo lavorare. I caporali, e questo lo dico non per difenderli, sono anche loro contadini, non sono nati ricchi, non sono politici e soprattutto non sono assicurati dallo stipendio come i sindacalisti.

Intervista ad Enzo e Comasia

In un colloquio avuto con il sindacalista della Camera del Lavoro di San Marzano (Taranto), ho chiesto delucidazioni in merito all'attività degli ispettorati del lavoro provinciali in relazione all'attività illegale del caporallato. Ad un certo punto Lorenzo, il sindacalista, invita un uomo entrato da poco nella piccola sede del sindacato, a partecipare al nostro colloquio e ad esprimersi sull'argomento. Aveva con sé, giusto in quel momento, un foglio di assunzione al lavoro incompleto in alcune parti di dichiarazioni richieste. Mi ha spiegato che si trattava di una fotocopia dell'originale che l'Ispettorato del lavoro di Taranto aveva accettato, pur incompleto; questo doveva essere sufficiente per me, per capire qual era la situazione nonché la sua opinione.

In questa occasione, ho conosciuto Enzo e, già dal primo incontro, ho notato quanta rabbia avesse dentro e quanto fosse stanco di combattere per i suoi diritti spesso negati. Saltuariamente lavora come bracciante agricolo con i caporali, quando non riesce a trovare un'altra occupazione seppure precaria. Ma dice di conoscerli molto bene perché sua moglie, in mancanza di alternative di lavoro e per esigenze economiche, è costretta a lavorare con loro quasi tutto l'anno. Così gli ho chiesto se potevo contare sulla sua disponibilità per un'eventuale mia intervista da svolgersi in altra sede. Enzo ha accettato senza alcuna reticenza invitandomi a casa sua, così avrei conosciuto anche la moglie.

Enzo e Comasia sono una coppia di quasi quarant'anni ognuno e sono genitori di tre bellissimi figli. Si sono sposati che erano ventenni ed allora Enzo lavorava presso una fabbrica abbastanza rinomata nel tarantino. Dopo dieci anni di lavoro, però, questa fabbrica è entrata in crisi ed è in breve tempo passata dalla cassa integrazione al licenziamento dei suoi operai, tra cui Enzo. Da quel momento è cominciato un periodo molto difficile per lui, caratterizzato da un'affannosa ricerca di un'occupazione stabile, purtroppo senza esito positivo, con un'alternanza invece di periodi di disoccupazione intermittente, sottoccupazione e lavoro nero. Anche in questa situazione, e grazie al sostegno soprattutto economico dei rispettivi genitori, Enzo e Comasia non si sono mai persi d'animo, hanno cresciuto e crescono i loro figli, continuano a lavorare con la speranza che qualcosa cambierà.

Comasia, hai sempre lavorato con i caporali?

— Sì sempre, sia perché è l'unico modo per mettere le giornate, anche se non tutte, sia perché, dove vai? A fare le pulizie? Eppure non si trova niente neanche lì, e comunque non ti mettono i contributi.

Quali sono i tuoi orari di lavoro?

— Noi facciamo sempre nove ore di lavoro e prendiamo cinquanta-quattromila lire al giorno, per tutti i lavori, pure alle patate dove si dovrebbe prendere di più perché è più faticoso. Io sono andata a raccogliere le patate quando ero incinta di sette mesi per mettere le giornate, e ci sono donne che non conoscono neppure il colore della terra, eppure si comprano le giornate di contributi e a fine anno arriva la disoccupazione (*l'indennità di disoccupazione*).

Com'è possibile questo?

— (*Enzo*) È possibile, è questo un altro aspetto del caporalato. È un sistema sbagliato ma di comodo sia per i braccianti che per i caporali. Poi magari viene solo a casa mia l'Ispettorato del lavoro per controllare, chiedendo vita, morte e miracoli a mia moglie; intanto c'è chi se le compra tranquillamente le giornate!

Cosa pensate del ruolo dell'Ispettorato del lavoro della vostra provincia o degli uffici di collocamento?

— (*Enzo*) C'è in generale un'assenza di controllo da parte degli uffici preposti a risolvere il problema del caporalato. Poco importa a chi svolge questi ruoli se si muore sulle strade, se non c'è rispetto del lavoratore, se tua moglie entra in venti in un pulmino di nove posti e fa trecento chilometri al giorno per « campare! » Tanto la loro di moglie sta al sicuro, e al marito a fine mese gli arriva sempre lo stipendio, mentre qui non ne entra nemmeno uno di stipendio.

Per quanto riguarda il sindacato, cosa pensate del suo ruolo?

— (*Comasia*) Io non ho mai lavorato con il sindacato perché, se ci fossi andata quelle poche volte che c'è stata la possibilità, poi non sarei potuta andare più con il caporalato perché vieni vista male. Già mi dicono che parlo troppo, che mi lamento sempre, che devo starmi zitta e che ho sempre problemi per via dei bambini che spesso non posso lasciarli.

— (*Enzo*) Il sindacato dovrebbe rappresentare i lavoratori, ma io non mi sento rappresentato da nessuno. Il sindacato ha un ruolo poco incisivo, e per me è un « topo grigio ». Anche quando deve sbrigare le pratiche burocratiche ha poca incisività e determinazione, e come nel mio caso, un lavoratore si sente come una « pallina da ping-pong », sbattuto da una parte all'altra, senza risolvere di fatto le proprie questioni.

Comasia parlava prima dei bambini, come riuscite a conciliare la vostra vita familiare con quella lavorativa?

— (Comasia) Un po' si sono abituati pure loro ai nostri orari, nel senso che sanno che la mamma e il papà si alzano la mattina molto presto per andare a lavorare lontano, e sanno che devono fare i buoni con la nonna quando viene a prepararli per la scuola.

— (Enzo) Lavorare in campagna a queste condizioni e con questi orari che ti permettono di stare così poco con i tuoi figli, ti comporta un rapporto familiare difficile. C'è innanzitutto la paura di lasciarli già alle tre del mattino soli in casa perché sono piccoli, con il rischio che vengano i carabinieri a casa e ti arrestano se dovesse succedere qualcosa, perché sono minorenni. Poi c'è sempre un po' di nervosismo in famiglia per via della stanchezza.

Com'è il vostro rapporto con gli altri braccianti?

— (Enzo) Purtroppo qui da noi c'è molta ignoranza. Il fatto che il caporale ti dia lavoro, non vuol dire certo perdere la propria dignità come persona e rinunciare ai propri diritti; gli altri lavoratori non ti capiscono e di fatto c'è un consenso all'attività dei caporali da parte delle braccianti.

— (Comasia) È anche vero che molte donne hanno paura a ribellarsi perché poi hanno difficoltà a lavorare; inoltre, c'è un'azione di plagio nei nostri confronti sia da parte del caporale, che della fattora, ma pochi si rendono conto di questo, ormai non si può fare niente!

In queste parole mi pare che ci sia un po' di rassegnazione, mi sbaglia Comasia?

— (Comasia) Il fatto è che, arrivati a un certo punto, uno si stanca di combattere, soprattutto se si è in pochi, se non c'è compattezza almeno tra noi donne. Per questo mi sono rassegnata!

— (Enzo) La rassegnazione è una sconfitta per me, non esiste!

— (Comasia) Intanto se ti batti, ti rovini la vita, perché nessuno ti aiuta.

Enzo, pensi che se ci fosse un intervento più incisivo da parte di tutte le Istituzioni, la situazione cambierebbe, e magari migliorerebbe?

— Io penso di sè. A cominciare da noi lavoratori, all'Ispettorato del lavoro, alla Regione e al Governo che sta a Roma! Purtroppo questo stato di cose fa comodo a molti, soprattutto a chi ha il potere decisionale, per cui c'è un tacito assenso e consenso delle istituzioni preposte a combattere il caporalato.

Come consideri i caporali e la loro « funzione » in questo contesto?

— Si sono appropriati illegalmente di questa funzione che sarebbe, per noi braccianti, possibile anche senza di loro. Si sono arricchiti sulle

nostre spalle e disgrazie, mi riferisco alle donne rimaste vittime negli incidenti dei pulmini stracarichi di braccianti. Del caporale non giustifico niente, non fa gli interessi dei lavoratori ma li usa per i propri; è un parassita sociale e io lo manderei sicuro alla ghigliottina!

COSTANZA ZACCARIA

democrazia e diritto

trimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

SINISTRA GLOBALIZZAZIONE EUROPA

aprile 1998 (n. 2, 1977)

L. Paggi, *Solidarietà e identità nazionale*

G. Cotturri, *Potere e processo costituente tra Italia e Europa*

Problemi del federalismo

Italia – Per un nuovo federalismo (documento scritto da M. Cacciari)

Svizzera – R. Notarangelo, *Il cantiere federale svizzero*; Th. Fleiner, *La democrazia consensuale della Confederazione Elvetica* (intervista di R. Notarangelo); C. Mascotto, *Democrazia diretta e federalismo: quale integrazione?*

Germania – W. Schluchter, *La questione dell'«Abwicklung» delle istituzioni universitarie nella Rdt* (intervista di P. Chiantera)

Ricercacontinua

Giudice – G. Palombella, *La conoscenza nell'interpretazione. Un modello per la giurisdizione*

Rappresentanza – C. Magnani, *Rappresentanza politica e rappresentazione. Hegel, Schmitt e il moderno*

Mafia – E. Fantò, *Globalizzazione dei capitali e transizione della mafia*

Per discutere

L. Cillario, *Il tecno-controllo telematico. Un problema rimosso dalla coscienza collettiva*

L. 30.000 - abb. 1997 L. 120.000 - c.c.p. 00325803 - Edizioni Scientifiche Italiane,
via Chiatamone 7, 80121 Napoli, tel. (081) 7645443

INTERVENTI

Tra mito e politica: l'ultimo contributo di J. P. Vernant

Per molti i miti greci rappresentano qualcosa di favolistico che tuttavia rimane ancorato al racconto *naïf*, all'epoca ingenua delle civiltà premoderne; ma per coloro che lo sanno far parlare, il mito è fonte di improvvise e straordinarie novità e diventa la sorgente privilegiata per comprendere le profondità dell'esistenza umana.

Accostarsi al mito suppone metodologie differenti; a seconda della prospettiva nella quale ci si colloca, diversamente il mito risponde all'interrogante.

Si direbbe che la scelta di J. P. Vernant (*Tra mito e politica*, R. Cortina ed., Milano 1998), oramai da quasi mezzo secolo abbia consistito nell'accostarsi al mito a partire da domande che riguardano la contemporaneità, così che le risposte che esso poi indica esclusivamente non competono solo agli antichi, ma anche a noi che, oggi, viviamo nelle metropoli moderne.

In J.P. Vernant, sicuramente uno dei maggiori studiosi viventi in questo campo, il mito diventa una forma di ricerca sull'oggi, ed è sottratto all'esclusivo appannaggio degli psicoanalisti, degli archeologi, dei linguisti e degli esperti in greco. Non solo: oltre che all'interrogazione del mito rivolto alla condizione moderna, in Vernant esistono anche due altre prospettive conoscitive: l'una riguarda la relazione tra il mito e la sua genesi, e l'altra riguarda la *capacità metamorfica del mito*, cioè la sua *dinamicità*, in breve la sua possibilità di storicizzazione e la possibilità di attualizzazione che sottintende.

All'interno di questa chiave di lettura, *interrogare il mito sui problemi dell'oggi* vuol dire anche sottrarlo al suo esclusivo alveo antichista, e naturalmente poter confrontare le proprie conclusioni con quelle di quegli altri moderni che hanno applicato lo stesso metodo nell'ambito dei loro particolari campi di studio (Freud, Levi-Strauss, Dumézil, Foucault, Turner, Ruth Padel). Sottratto il mito alla sua dominante letteraria, esso si trasforma in un'analisi dell'antropologia del mondo antico, e sotto questa veste sa interrogare noi moderni in modo più diretto.

Inoltre vuol anche significare che il mito *s'attualizza* nel dibattito della contemporaneità, ciò che immediatamente anche ci permette di meglio comprendere quella radice greca che vive in noi quale sorgente del nostro modo occidentale di porci le ragioni dell'esistere e del convivere.

Un esempio di questa prospettiva conoscitiva Vernant ce l'offre nel tornare a parlare di Edipo (pp. 157-162), mito che fra tutti ha sicuramente

conosciuto in questo secolo una fortuna particolare. L'interpretazione proposta da Vernant è che la tragedia di Edipo ci sconsiglia di *mescolare le generazioni* e di considerare ciascuna di esse nella sua propria prospettiva storica, senza confondere le esigenze dei nostri genitori (e della loro generazione), con quella dei nostri figli, « senza spodestarli e senza identificarsi in loro » (pag. 161). Sennò, il conseguente destino è quello di dover essere costretti a camminare, sempre sbilanciati, su di un diverso numero di appoggi (due, tre, quattro) e di perdere così la nostra stabilità di base, il nostro baricentro umano. Ciò non va confuso con un generico richiamo all'ordine, ma solo come un consiglio per la ricerca del proprio equilibrio. Sconfiggere la Sfinge (cioè svelare l'arcano, scendere al di sotto del senso comune, andare al di là delle apparenze e delle verità scontate), sempre comporta tragiche conseguenze: infatti, se è la Sfinge che si getta dalla rupe, è invece Edipo colui che è costretto ad accentuare il proprio articolato, diverso claudicare. La sua tragica morte ci è di monito perché possiamo capire cosa comporta quel tipo di disordine che con lui s'afferma nell'ambito della sfera della temporalità inter-generazionale.

Tutti gli psicanalisti che fino ad oggi si sono esercitati sul mito di Edipo seguendo l'interpretazione freudiana, immediatamente troveranno in questo breve accenno un nuovo tipo di lettura, un'inconsueta apertura teorica.

Già questo primo taglio teorico pone Vernant tra i grandi interlocutori contemporanei del mito; ma a mio modo di sentire è il secondo aspetto metodologico che egli ci propone, quello che più degli altri reca un più grande carattere di novità: vale a dire *la sottolineatura di quanto sia rilevante comprendere il grande vaso teorico e storico dal quale il mito stesso deriva*. Per Vernant si direbbe che il mito non possa essere sufficientemente interpretato, se adeguatamente non si riflette sull'epoca precedente il V sec. a.C., quand'esso venne stilato per la prima volta ed ebbe dunque modo di esser colto in una sua autonoma versione letteraria scritta. Perché alle spalle, e per molti secoli, ancor prima dell'apparire della scrittura, già era nota una lunga storia orale, e all'interno di essa il mito veniva narrato, e tramandato, come saggezza comune e popolare, diffusa tra gli abitanti delle isole greche.

È forse questa l'origine storica e culturale di quel grande, immenso e complesso affresco che cuce insieme i miti delle cosmogonie con quelli successivi (pp. 119-148), dopo che gli dèi immortali e gli uomini mortali cessarono di banchettare insieme, ciascuno così autonomamente iniziando un proprio percorso distinto e separato. Forse, la nascita del pensiero razionale prese l'avvio proprio con questa scissione, quando Prometeo (pp. 149-156), catturando quella scintilla di fuoco che poi consegnò agli uomini in modo tale che imparassero da soli a cucinare, divenne il primo ponte tra le due epoche; e quando Pandora, la prima donna (201-218), « l'amabile malanno » (pag. 203) offerta da Zeus agli uomini come contromoneta perché bruciassero di passione senza dover ricorrere al fuoco, disperse nel mondo, con la speranza, anche ogni tipo di male.

Fu dunque con Pandora che gli uomini impararono a generarsi, e quella

che prima era una semplice naturalistica nascita asessuata, si trasformò invece nella continua ricerca dell'altro sesso, nel femminile, nel cui grembo poter collocare quel semino che assicurava, con la generazione, la continuità storica, l'identità e la possibilità della memoria di sé anche dopo la morte.

« Divina, umana e bestiale » nello stesso tempo (p. 154), la donna è complemento ma anche opposizione all'uomo, e da quando Pandora entrò nella vita domestica, le relazioni tra i due sessi avrebbero determinato infinite storie, affanni, menzogne, seduzioni, attrazioni e repulsioni, felicità e neghittose tragedie. La vita dei mortali sempre si conclude, poiché tutto quel che è nato, è destinato a perire. Tuttavia, ci sono mortali che nostalgicamente vivono ricordando l'era felice, *l'âge d'or*, in cui gli uomini banchettavano con gli dei; ma ve ne sono altri che non conoscono affatto questo tipo di nostalgia: ma tutti, in ogni caso, sono soggetti alla vecchiaia e alla morte, ed è saggio apprendere il buon vivere, proprio riflettendo sulla propria mortalità. Semmai si può parlare di una moralità greca, le sue basi riposano sull'accettazione della propria mortalità vissuta non solo come limite, ma anche come specificità positiva, come caratteristica fondante l'essere uomini.

La terza prospettiva metodologica che Vernant ci sollecita ad assumere è quella della dinamicità del mito, il suo divenire, la capacità di metamorfizzarsi: nella sua trasformazione necessaria sta il progresso e l'opportunità del pensiero mitico di non restare mai ibernato.

Parte profonda della cultura greca fin dal secolo XVI a. C., in forma orale dapprima, eppoi scritta, i miti — cioè un tipo di narrazione sospeso tra la letteratura e il fantastico, e sempre correlato al credo politeista (pag. 108); — non sempre sono stati ripresi nello stesso modo. È vero che essi si basavano sulla tradizione e sulla ripetizione, ma altresì è vero che hanno accompagnato il mutamento sociale e le vicende politiche dei greci. Di loro non possiamo dunque solo dire che siano state favole che parlavano di quella metasocietà dell'aldilà, olimpica e ricca di contrasti e di complessi rapporti con i mortali: al mito era consegnata anche la chiave interpretativa delle grandi trasformazioni sociali (e dunque tutte giocate nell'aldiqua), che si conobbero in Grecia durante quasi due millenni. Un esempio di tale caratteristica dei miti, tra gli altri, Vernant lo descrive con la solita abilità parlando del sacro, cioè della rappresentazione sociale del religioso (pp. 165-199). *Xoanon* era la parola con la quale i greci alludevano a figure di dèi ottenute grattando il legno, e che poi venivano racchiuse in speciali contenitori perché non potessero essere guardate (il vederle avrebbe reso l'osservatore un folle).

È attraverso un processo illusionistico, lasciato all'abilità dello scultore, che si giunge a rappresentare un dio dell'aldilà, nell'aldiqua. La statuetta in legno è sortilegio, ponte, mandala, meraviglia, e sa circoscrivere nella materialità e nella storicità gli dèi, ricollocando dunque la divinità, inserendo « l'assenza all'interno di una presenza (pag. 168) ». Una nuova forma di comunicazione tra immortali e mortali si viene così ad instaurare. La statuetta lignea diventa fonte di una tensione tra i due mondi. Da quell'essere arcaici, primitivi, estranei, distaccati dall'esperienza quotidiana che

gli *xoanon* erano stati in un primo tempo, *diventano successivamente un riferimento concreto, storico, sociale*. Essi vanno protetti e racchiusi: innanzi tutto alla vista, ma poi anche alla fruizione quotidiana. Per essi si costruiscono templi, che tali sono per i mortali, ma che per il dio che là è custodito, si trasforma in una vera e propria dimora (*naos, hedos*). *Con il tempio, il culto privato si trasforma in un culto pubblico, e ciò segna un ulteriore mutamento sociale epocale*. Nascono le processioni e il culto diviene una funzione corale. « ...la comparsa del tempio e l'istituzione di un culto pubblico non segnano soltanto una svolta nella storia sociale — l'epoca della città — ma implicano l'avvento di una nuova forma di rappresentazione degli dèi, un mutamento decisivo nella natura del simbolo divino (pag. 175) ».

All'*oikos* privato e mortale, nella *polis* va contrapponendosi la vita dove dimora il dio. Ma ecco che questo dio, appartenendo all'intera città, diventa anche un « dio pubblico », fino a saper cambiare il modo con cui i cittadini ne parlano. È necessariamente differente, un'altra, la modalità comunicativa con la quale i cittadini alludono al dio che stabilmente dimora tra di loro: la statua presente nella dimora sacra trasforma il proprio significato, e *diventa una rappresentazione sociale*: « liberato dal rituale e posto sotto lo sguardo impersonale della città, si è trasformato in un'immagine del dio (pag. 176) ».

Con l'avvento dell'urbanesimo primevo, questo passaggio (sul quale aveva già scritto cinquant'anni prima, e con accenti del tutto originali, anche L. Mumford nel suo capolavoro, *la Storia della città*), si sarebbe giunti a immaginare un certo dio quale protettore di una singola convivenza.

Quanto ciò avrebbe influito successivamente a immaginare il sacro come ancorato a una certa *forma urbis*, ben oltre la mitologia greca (e fino alla modernità, a mezzo delle chiese locali, attraverso i riti di dedizione, di offerta e di richiesta di protezione), è capitolo che esula sì dallo studio di Vernant, ma che sa porre le basi storiche circa una lettura finalmente priva d'orpelli, relativa alla tradizione cristiana.

J. P. Vernant è un *militante: antifascista* quand'anche il suo paese sembrava arrendersi al mito della Nazione e della razza, *indefesso seguace di Marx* che assume come principale chiave di lettura della sua opera generale; *strutturalista* nel senso metodologico del termine. Non vuol essere confuso con le luci e le ombre del più complesso movimento politico comunista.

La sua mente è piena di letture trasversali, di accostamenti, di associazioni, di narrazioni straordinarie e favolistiche, ed è impressionante com'egli sappia riportare all'oggi e ai problemi della contemporaneità, ogni sua immaginazione sui miti greci.

Ad esempio, che dire di Artemide (pag. 114), forse la deà più dimenticata dalla nostra cultura più recente? Vergine, selvatica e non socializzata, agisce ai margini, proteggendo i territori esterni, limitrofi alle città (chissà che lavoro, oggi!); Artemide bada che siano rispettate le frontiere (chissà che daffare con le migrazioni e l'attuale creazione delle società multietniche!); è attenta a che il selvaggio sia tutelato dal civilizzato (riuscirà in

questo suo compito?, davvero ne dubito); protegge la giovinezza dall'età adulta (ricorreremo a lei, quando leggiamo sui giornali l'estensione cui è giunta la pedofilia?); aiuta le giovani a superare quella loro età, e i vecchi a superare la propria (già soli questi due compiti dovrebbero occuparle tutto il tempo a sua disposizione, soprattutto per la senescenza sociale generalizzata nei paesi più ricchi, e per il moltiplicarsi delle nascite in quelli più poveri!).

Vernant scrive in forma piana e godibile; i suoi libri, e sicuramente con grande successo, potrebbero rimpiazzare quelle noiosissime e spesso incomprensibili antologie scolastiche piene di rimandi mitologici premasticati e mal digeriti: sotto la sua penna i greci sono lì, dinnanzi a noi, quale nostra radice storica, ineludibile punto di riferimento culturale, nostra più nobile memoria politica.

Se sono stati in molti che hanno interrogato il mito, pochi invece sono quelli che hanno individuato dietro ad esso tutto l'arcano che gli dà quel tratto universalistico inconfondibile, quello d'essere la posta di un gioco più grande, che lo travalica.

GIULIANO DELLA PERGOLA

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

Giovanni Battista Scalabrini, Vescovo degli emigranti

(Dedicato a Gianfausto Rosoli)

Il 9 novembre 1997, la Chiesa Cattolica ha beatificato il vescovo Giovan Battista Scalabrini. Si è trattato di un evento di grande importanza per chi sta dalla parte degli emigranti non solo in ambiente cattolico o cristiano.

Nato a Mornasco, in provincia di Como, nel 1839, Scalabrini fu ordinato sacerdote nel 1863. Avrebbe voluto subito entrare nel Seminario lombardo per le missioni estere, ma il « sogno missionario » venne interrotto dal suo vescovo, monsignor Giuseppe Marzorati, che, avendo altri progetti su di lui, senza esitazione gli disse: « le vostre Indie sono l'Italia ».

Tuttavia le parole del vescovo Marzorati non furono del tutto profetiche. Scalabrini non andò nelle Indie, ma si impegnò a favore degli italiani i quali emigravano verso le « Nuove Indie » e fondò un ordine missionario volto a seguirli e a svolgere opera di apostolato tra di loro. Dopo alcuni anni di attività pastorale, svolta soprattutto in provincia di Como, « il 13 dicembre 1875 Scalabrini riceveva da Roma la notifica che il santo Padre lo aveva scelto come vescovo dell'importante provincia di Piacenza. E il 30 maggio del 1876 ebbe luogo la consacrazione per mano del card. Alessandro Franchi »¹.

È da vescovo di Piacenza che Scalabrini svolge la sua intensa attività a favore degli emigranti. Nel 1887 fonda la Congregazione dei missionari di San Carlo « per l'assistenza agli emigrati italiani », nota come « Ordine degli Scalabriniani ». Segue nel 1895 la fondazione della Congregazione delle suore missionarie di San Carlo. Nel 1901 - quando già il suo prestigio e la sua fama di vescovo degli emigranti sono altissimi — compie un grande viaggio visitando in lungo e largo gli Stati Uniti, incontrando emigranti italiani e seguendo l'attività dei suoi missionari. Nel 1904 si reca in Brasile, all'epoca importantissima area di destinazione di emigranti italiani. Nel 1905 propone alla Santa Sede una « Commissione centrale per gli emigrati cattolici di tutte le nazionalità ». Muore nello stesso anno.

La Congregazione, dopo la morte del suo fondatore, vive un periodo

¹ Scalabriniani, Rivista Bimestrale (Numero speciale dedicato a « Beato Giovanni Battista Scalabrini, Vescovo di Piacenza, Padre dei migranti »), pag. 10.

di difficoltà giacché nel 1908 « la Santa Sede propose un nuovo regolamento nel quale i voti religiosi venivano sostituiti da un semplice giuramento di perseveranza »². Ma essa è di nuovo pienamente riconosciuta nel 1934. Gli Scalabriniani sono ora presenti in 25 paesi. Il loro impegno non è più rivolto solo agli emigranti italiani, né solo agli emigranti cattolici. Essi rappresentano a livello internazionale una delle organizzazioni più importanti e prestigiose operanti nel campo dell'assistenza e soprattutto nel campo della difesa dei diritti dei migranti.

Il Vescovo Scalabrini ha rappresentato nel panorama italiano, tra cattolici e laici, una delle figure (o forse la figura) che con maggiore impegno e successo ha operato a favore degli emigranti. È stato un grande intellettuale e una persona dotata di una forte sensibilità sociologica, altamente competente in materia di emigrazione. Tuttavia è stato il suo operato a lasciare il segno più importante.

Nella lettera postulatoria del cardinale Angelo Giuseppe Roncalli (il futuro Giovanni XXIII), patriarca di Venezia, per l'introduzione della causa di beatificazione di Monsignor Scalabrini, si legge che questa « è volta a incoraggiare nei suoi generosi sforzi la fiorente congregazione dei missionari per gli emigranti; e a stimolare ecclesiastici e laici sensibili al richiamo della Santa Chiesa, che è preoccupata delle condizioni degli Italiani all'estero, e a valutare in giusta misura il problema della emigrazione, nei suoi riflessi religiosi e morali »³. Vi si sottolineano inoltre le « doti di intelligenza e di cuore », oltre che l'attività pastorale del vescovo di Piacenza. Si pone molto l'accento sul ruolo sociale svolto da Monsignor Scalabrini, « zelante e generoso nel servizio di Dio e delle anime » (molte delle quali appartenenti appunto a emigranti), insomma sulla sua opera mondana.

Ma, ovviamente, il processo di beatificazione non è una sorta di assegnazione postuma di un premio Nobel. Esso obbedisce a logiche che sono proprie della Chiesa e che risultano lontane dalla mentalità del laico. Nel corso del processo di beatificazione è necessario dare la dimostrazione che il Beato ha compiuto un certo numero di miracoli accertati. E tanto risulta agli atti del tribunale ecclesiastico. Così ad esempio: « Il 5 dicembre 1996, la consulta medica della congregazione per le cause dei Santi diede parere favorevole circa l'impossibilità per la scienza medica di spiegare la miracolosa guarigione di suor Paolina De Angeli, avvenuta nel 1987 per intercessione del Venerabile Scalabrini »⁴. E così via di seguito. Ma non è di queste cose che mi occuperò nelle pagine che seguono.

In questa breve nota io vorrei solo fare riferimento ad alcuni altri importanti « miracoli » di Monsignor Scalabrini che riguardano l'importanza del suo impegno e soprattutto della sua eredità per gli emigranti: non per gli emigranti italiani, ma per chiunque si trovi nella condizione

² Ivi, pag. 40.

³ Lettera postulatoria del card. A.G. Roncalli in Pietro Borzomati (a cura di) *Giovanni Battista Scalabrini: il vescovo degli emarginati*, Rubettino, 1997.

⁴ Scalabriniani, pag. 37.

di dover partire per un paese diverso dal proprio. L'eredità preziosa di Scalabrini è il lavoro pratico e culturale condotto dagli Scalabriniani in ogni parte del Mondo: un lavoro prezioso anche per i laici che stanno dalla parte degli emigranti.

In Scalabrini è evidente la visione dell'emigrazione come dolorosa necessità per chi vive direttamente l'esperienza: « Se l'emigrazione, considerata come legge di natura è un diritto inalienabile, considerata dal punto di vista nazionale può essere un bene o un male a seconda del modo in cui si compie. È indubbiamente un bene, fonte di benessere per chi va e per chi resta, vera valvola di sicurezza sociale, sgravando essa il suolo dal soverchio di popolazione, aprendo nuove vie ai commerci e alle industrie, fondendo e perfezionando la civiltà, allargando il concetto di patria oltre i confini materiali, facendo patria dell'uomo il mondo. Ma è sempre un male, e gravissimo, quando la si lascia andare così senza legge, senza fieno, senza direzione, senza efficace tutela »⁵.

Dunque l'emigrazione è un diritto inalienabile, che deriva da una necessità. L'emigrazione non va incoraggiata, ma questo diritto va senz'altro riconosciuto. « Il primo mezzo per impedire — scriveva il giovane Vescovo di Piacenza — il guasto dell'emigrazione dovrebbe essere lo zelo dei parroci nel combattere l'emigrazione e nel tentare ogni via allo scopo di persuadere i parrocchiani a non espatriare. Ma purtroppo nel maggior numero dei casi non si riesce, e l'emigrazione bisogna subirla come una dolorosa necessità. O rubare o emigrare è il terribile dilemma che udii più di una volta dalla bocca dei poveri artigiani e contadini »⁶.

Siamo nel 1879, sotto il pontificato di Pio IX. L'emigrazione italiana è ancora agli inizi. Proprio dalle campagne del Nord, dove si realizza il primo sviluppo capitalistico, inizia la grande emigrazione transoceanica, che nei decenni successivi diventerà soprattutto emigrazione meridionale. Scalabrini vede partire la sua gente sempre più a livello di massa. Egli non vede alternative all'emigrazione, ma sa bene che esistono modi diversi in cui l'emigrazione può avvenire, e vuole evitare che essa avvenga « senza legge... senza efficace tutela ». Qualche decennio più tardi egli si batterà per una legge sull'emigrazione volta a proteggere gli emigranti italiani all'estero.

La sua ottica è naturalmente quella di chi vive nel paese di emigrazione, nel paese dal quale si parte. E perciò egli ha innanzitutto in mente le responsabilità e i compiti del paese di provenienza e delle sue istituzioni (ovviamente insieme a quelli della Chiesa). Per un secolo studiosi, politici e operatori sociali progressisti italiani, così come Scalabrini, guarderanno all'emigrazione (cioè alla possibilità di lasciare la propria terra) come a un diritto inalienabile della gente, ma anche come una situazione di rischio e difficoltà rispetto alla quale è assolutamente necessario intervenire tute-

⁵ « Giovanni Battista Scalabrini: Vescovo della Chiesa Pellegrina » in « Raccolta di articoli a uso dei giornali in occasione della Beatificazione », pag. 5.

⁶ « Scalabrini e il grande esodo » in « Raccolta.... », pag. 10.

lando e proteggendo gli emigranti. Questa è stata l'ottica di altri grandi amici degli emigranti che hanno operato nel campo laico e in quello religioso (penso tra i primi a Manlio Rossi-Doria). Essi si sono occupati dei diritti degli emigranti, delle condizioni della loro partenza ed anche delle loro condizioni di vita nelle aree di arrivo. Si sono battuti perché i governi non lasciassero gli emigranti abbandonati a se stessi. Inoltre, come appunto nel caso di Giovan Battista Scalabrini, hanno seguito in alcuni momenti gli emigranti stessi.

In questo caso il paese di accoglienza è una controparte importante, ma il riferimento principale è il paese di provenienza. Naturalmente si possono fare pressioni sui governanti dei paesi di arrivo perché abbiano una politica di tutela nei confronti dei propri immigrati, ma ci sono le responsabilità e i compiti del paese di emigrazione. Gli emigrati non possono essere mandati allo sbaraglio e non si può fare solo affidamento sulla benevolenza dei paesi di arrivo. Su questo fronte la battaglia di Scalabrini sarà molto forte e le pressioni sul governo americano per un maggiore intervento nei confronti degli immigrati saranno continue. Arriverà a incontrare Roosevelt (Theodor) — che, come illustra un bellissimo articolo di Furio Colombo comparso l'anno scorso su « Repubblica » nei giorni della beatificazione⁷ — aveva intuito l'importanza politica e di immagine di un atteggiamento benevolo nei confronti degli immigrati. Colombo riporta le reazioni di Scalabrini (in un rapporto al Papa) al fugace incontro con il Presidente e i suoi assistenti: « L'incontro è stato utile non perché gli americani abbiano capito me, ma perché io ho capito loro. Nessuno per ora si rende conto che l'immigrazione è una risorsa straordinaria, un grande regalo per un paese che è in corso di costruzione. La vedono come un problema di carità. Bisogna trasformarla nella percezione di un fatto conveniente, per poi ottenere condizioni convenienti, cioè umane »⁸.

E qui c'è un altro elemento di attualità nelle considerazioni di Scalabrini: l'immigrazione come risorsa. Si tratta di un tema che sarà molto caro a un altro religioso, Mons. Di Liegro, che un secolo dopo opererà a favore degli emigranti (o, se si preferisce, degli immigrati visti da un altro punto di vista). In Italia ora — ma è così in molti paesi di immigrazione, America compresa — l'immigrazione è vista sempre meno come risorsa e sempre più come problema. In questi paesi c'è, al giorno d'oggi, una montante marea anti immigrati, una sorta di sindrome da assedio, una paura di invasione, che alla prova dei fatti non sembra particolarmente giustificata.

Certo, la pressione migratoria per entrare nei paesi ricchi attualmente è molto alta. Ma questi in generale sanno ben difendersi. Inoltre è noto che gli immigrati, nella loro stragrande maggioranza, contribuiscono allo sviluppo dell'economia dei paesi di arrivo e certamente sul piano economico essi sono una risorsa significativa. Chi pone l'accento sull'immigrazione come problema tende a guardare (per altro spesso con un atteggiamento

⁷ Furio Colombo, *Un vescovo tra gli immigrati*, La Repubblica, Martedì 14 ottobre 1997.

⁸ Ivi.

distorto) ai costi dell'immigrazione in termini di servizi sociali, oppure ai problemi di devianza o di ordine pubblico (di legge e ordine). E dimentica che questi sono tanto più gravi quanto più gli immigrati sono abbandonati a se stessi. Inoltre, molti atteggiamenti anti-immigrati sono basati sulla convinzione che le cose siano cambiate ora rispetto al passato e che il fenomeno comporti costi maggiori. Ma a ben vedere la retorica anti-immigrati è la stessa dai tempi della vita terrena del vescovo Scalabrini a oggi. Per quel che riguarda l'America, il bellissimo museo dell'immigrazione di Ellis Island riporta nella sua documentazione alcuni esempi della propaganda anti immigrati, dai quali bene emerge come le tematiche agitate siano sempre le stesse: elevata presenza di delinquenti e comunque di soggetti poco affidabili tra gli emigranti, scarsa disponibilità all'integrazione, estremismo (a quei tempi politico, ora islamico), atteggiamento profittatorio nei confronti delle istituzioni e delle leggi del paese di accoglienza e scarso contributo all'economia di questi paesi.

L'orientamento positivo di Scalabrini nei confronti dell'emigrazione (un fenomeno pur sempre doloroso, per lui) non si basa solo sui vantaggi economici per il paese di provenienza e per il paese di arrivo. La grande originalità del pensiero di Scalabrini sta anche nell'aver saputo anticipare temi di grande attualità ora. L'emigrazione è un bene, perché « fonde e perfeziona la civiltà » e « allarga il concetto di patria oltre i confini materiali ». Nella prima tesi — quella della « fusione » e della « perfezione » della civiltà, c'è sicuramente qualcosa di coerente con l'idea del melting pot (del crogiuolo dove le culture si fondono), ma anche delle più moderne visioni della multiculturalità: una concezione dinamica dei processi di trasformazione culturali con la tendenza allo scambio e all'arricchimento reciproco delle culture, che, appunto, perfeziona « la civiltà ». Non parliamo poi della modernità dell'idea di allargamento del concetto di patria. Certo, con un malinteso orientamento gramsciano, qualcuno potrà vedere in questa transnazionalizzazione, per così dire, della patria un segno dell'antico « pericoloso » cospopolitismo cattolico, nemico della progressiva idea di nazione, a sua volta fondamentale per la costruzione democratica dell'Italia unita. Ma non si può negare la grande attualità di questo discorso sull'allargamento del concetto di patria, ora che si parla di « appartenenza post-nazionale », « cittadinanza post-nazionale », di allargamento dei diritti sociali di cittadinanza ai non nazionali.

Questa discussione è propria dei paesi sviluppati, dei paesi di immigrazione. Scalabrini parte invece dalla discussione interna a un paese di emigrazione quale era l'Italia dell'epoca. Egli si pone dal punto di vista della sua gente: di chi vuole avere il diritto di emigrare. A questo diritto ai tempi di Scalabrini corrispondeva abbastanza automaticamente il diritto di entrare nei paesi di immigrazione, in particolare in America. Insomma, contrariamente a quanto avviene ora, le frontiere erano sostanzialmente aperte all'ingresso. C'è, a questo riguardo, una sottile affermazione di Scalabrini, riportata da una delle riviste dell'Ordine, della quale non sono riuscito trovare la fonte originaria, uno slogan: « libertà di emigrare non libertà di fare emigrare ». Un monito non da poco, mi sembra, per i paesi

di provenienza. Così come Nitti qualche decennio dopo, partendo dall'osservazione della condizione dei contadini del Mezzogiorno, Scalabrini considera l'emigrazione come una grande valvola di sicurezza. Ma questo è ovviamente solo un aspetto della questione. L'altro aspetto riguarda la protezione degli emigrati e il dovere dei paesi di appartenenza di tutelare le condizioni dei loro cittadini costretti a cercare lavoro all'estero. In questo senso è importantissima per Scalabrini la battaglia per l'approvazione di una legge sull'emigrazione che comprenda questi elementi di tutela. C'è infatti una forma di cinismo nelle politiche (o nelle non-politiche) dei paesi di provenienza, e che ha caratterizzato in passato anche l'Italia, consistente nel sostanziale disinteresse per le condizioni dell'emigrazione. Essa è ritenuta utile nella misura in cui alleggerisce la pressione demografica e garantisce un flusso di rimesse. Ma ai bisogni e ai diritti di queste persone si pensa poco.

A questo riguardo va ricordato un ennesimo problema attualissimo relativo all'intreccio delle politiche migratorie dei paesi di provenienza e dei paesi di arrivo: il problema dei rackets di mano d'opera che assoldano lavoratori all'estero per tenerli poi in condizioni di semi-schiavitù. Scalabrini si batterà contro questa piaga dell'emigrazione chiedendo l'intervento anche dei governi del paese di accoglienza. Il problema di oggi, si sa, non sono più questi rackets operanti nel mercato del lavoro. Ora, a frontiere chiuse, il problema è quello del racket del trasporto dei clandestini, in Europa come in America.

Rispetto ai tempi di Scalabrini uno dei più grandi cambiamenti è stato quello della chiusura delle frontiere. Almeno per chi veniva dall'Europa, a quei tempi non c'era nessuna restrizione. Poi negli anni Venti venne il sistema della limitazione degli ingressi sulla base di quote relative alla nazionalità di appartenenza. Dal 1992 al 1934, Ellis Island, a poche centinaia di metri dalla Statua della Libertà, rappresentò il punto di arrivo di milioni e milioni di immigrati provenienti soprattutto dai paesi dell'Europa dell'Est e del Sud, il cui ingresso in America veniva controllato, ma che venivano ammessi in massa. Solo dall'Italia nel 1913, partirono qualcosa come 800.000 persone; e nei due decenni precedenti la media annua era stata solo di poco inferiore. A questi emigranti si rivolse soprattutto l'opera di Scalabrini. Agli emigranti in generale si rivolge ora l'opera dei religiosi dell'ordine da lui fondato.

L'emigrazione italiana in America (ma si può dire in generale l'emigrazione) ha due santi italiani: Madre Francesca Cabrini e Monsignor Giovan Battista Scalabrini. La prima è molto venerata e molto nota negli Stati Uniti: è la prima santa americana. Ci sono molte istituzioni assistenziali e caritative che portano il suo nome. Il Cabrini Medical Center è noto a chiunque a New York. Inoltre nella Upper West Side di Manhattan, accanto al George Washington Bridge, c'è la cappella con il corpo di Santa Francesca Cabrini.

Scalabrini è ovviamente molto meno noto. Ed è per altro un beato italiano, non americano. Ma il loro impegno sociale (la loro opera terrena, si direbbe in un altro linguaggio) è stato molto intrecciato e si è rivolto

alle stesse masse di immigrati in quel « paese in costruzione » (secondo le parole di Scalabrini) che era l'America a cavallo del secolo. Nelle biografie di Scalabrini è ricordato sempre come momento centrale della sua opera a favore degli emigranti l'aver convinto Madre Francesca Cabrini a trasferirsi a New York.

È interessante riportare il modo in cui un biografo di Scalabrini riferisce il rapporto tra i due: « Nel 1889, sostenuto da Leone XIII, il servo di Dio riuscì a convincere S.Francesca Saverio Cabrini ad aprire le sue missioni, anziché all'Oriente, a New York. Il 19 marzo 1889, a Codogno, consegnò il crocefisso missionario alla Santa e a sei sue compagne, che iniziarono la loro missione tra i poveri della Piccola Italia di Manhattan, nella parrocchia Scalabriniana di san Gioacchino. Le difficoltà economiche intralciarono presto la collaborazione apostolica tra gli Scalabriniani e le Missionarie del Sacro Cuore. Esse dovettero rinunciare alla scuola di catechismo alle ragazze italiane. Acquistarono l'ospedale Cristoforo Colombo fondato da P. Felice Morelli, e continuarono l'apostolato per conto proprio. Forse lo Scalabrini si era illuso di fare della congregazione dell'energica Madre Cabrini, almeno in parte, una istituzione femminile per gli emigranti: ma non aveva fatto i conti con una santa che voleva agire in piena indipendenza »⁹. Ma l'ambito dell'intervento fu molto simile. E ambedue gli ordini sono molto attivi.

Per quel che riguarda i padri scalabriniani, la loro opera a favore degli immigrati è diventata ancora più importante negli ultimi decenni. Inoltre il loro ordine si caratterizza per essere molto colto: all'impegno operativo si è sempre sommata una comprensione profonda dell'emigrazione, in tutte le sue implicazioni (non solo quelle religiose), attenta alla sua evoluzione. Gli Scalabriniani insomma conducono la loro opera sociale e pastorale tra gli emigranti, ma — seguendo lo stile del fondatore dell'Ordine — essi sono impegnati anche nello studio del fenomeno migratorio, nella conoscenza scientifica della questione dell'emigrazione.

A New York a Staten Island, in cima alla collina prospiciente la baia del fiume Hudson, c'è una bellissima costruzione che ospita il Center for Migration Studies. Il Center, diretto da padre Lydio Tomasi (phd, ovviamente), è una delle più qualificate istituzioni operanti in questo ambito e pubblica la rivista *Journal of Migration Studies*, JMS, che è sicuramente la più importante rivista scientifica sui movimenti migratori esistente al mondo. Essa ha anche un orientamento progressista che deriva probabilmente proprio dalla sua serietà scientifica: la conoscenza approfondita del fenomeno migratorio aiuta a comprenderlo e ad apprezzarne i vantaggi, e, soprattutto, a sdrammatizzare. Alcuni numeri speciali di questa rivista hanno rappresentato tappe fondamentali nella comprensione del fenomeno migratorio moderno. Penso ad esempio al « silver issue » (quello che cele-

⁹ Pietro Borzomati, op.cit., pag. 192. Su Santa Francesca Cabrini si veda Theodore Maynard, *Too small a world: the life of Mother Cabrini*, Saint Frances Cabrini, Shrine, 1990 (1 ed. 1945).

brava i 25 anni di esistenza della rivista), ma anche all'ultimo numero.

Se il JMS del Center for Migration Studies è la prestigiosa rivista accademica a livello internazionale, il piccolo istituto corrispondente di Roma, il Centro Studi Emigrazione, animato per circa un quarto di secolo da Padre Gianfausto Rosoli, ha prodotto un'altra preziosa rivista italiana ed europea (*Studi emigrazione-Etudes emigration*), che ha rappresentato il punto di riferimento più importante per il dibattito sulle migrazioni in Italia. Pochi sono gli studiosi italiani delle più varie discipline, impegnati nel campo delle migrazioni che in un modo o in un altro non abbiano dato un contributo a quella rivista.

Padre Rosoli è morto improvvisamente agli inizi di Agosto 1998 per un colpo al cuore. Se ne è andato silenziosamente in un'estate dove — in mancanza di altre notizie — l'attenzione dei media era concentrata sugli sbarchi dei clandestini e sulla loro detenzione in Sicilia. Una brutta immagine quei campi di « accoglienza », per un paese che cerca di darsi una nuova e progressista politica per gli immigrati.

Rosoli e la sua rivista, con sollecitudine e competenza scalabriniane, erano stati tra i primi a segnalare e investigare il fenomeno delle immigrazioni straniere in Italia. Il CSER era stato uno dei centri di analisi e di dibattito sul nuovo fenomeno dell'immigrazione in particolare in quella breve felice stagione, compresa tra la approvazione della prima legge sull'immigrazione in Italia (la 943 del 1987) e il periodo immediatamente successivo alla approvazione della legge « Martelli » (la 39 del 1990) e alla 1^a Conferenza nazionale sulla immigrazione. Ma Rosoli e il Centro Studi erano stati anche protagonisti, anche se lontani dalla ribalta, delle conferenze nazionali sull'emigrazione: in particolare della prima, quella del 1977, per la quale prepararono uno dei documenti di base.

Pienamente competente sul piano scientifico, informatissimo su tutti gli aspetti della emigrazione italiana all'estero e delle nuove immigrazioni straniere in Italia, Padre Rosoli esprimeva sempre un atteggiamento di grande e sincera modestia. Certe volte sorrideva sornione se sentiva dire qualche stupidaggine (soprattutto da persone importanti), ma manteneva sempre un atteggiamento di benevola riservatezza. Quando gli dissi che volevo saperne di più — io, notoriamente non credente — sul Vescovo Scalabrini, il cui processo di beatificazione era in corso, mi guardò un pò perplesso e mi diede delle indicazioni e del materiale: degli articoli, un libretto, qualche rivista. Non mi diede un suo libro sul tema, che era appena uscito¹⁰. Certamente per modestia, giacché questa era una delle sue tante virtù personali.

Dell'Ordine — per quel che ne può dire un estraneo, un laico — Padre Rosoli mostrava invece di avere in somma misura quella mistura di impegno e competenza in materia di migrazioni internazionali, che hanno sempre rappresentato la parte migliore della tradizione scalabriniana.

ENRICO PUGLIESE

¹⁰ Gianfausto Rosoli, Silvano Tomasi (a cura di) *Scalabrini e le Migrazioni moderne*, Torino, 1997.

Contatti culturali italo-moldavi del XIX secolo

Il soggiorno dello scrittore illuminista Gheorghe Asachi in Italia

Il pensiero politico e lo sviluppo sociale, l'arte e la letteratura d'Italia hanno esercitato una forte influenza sulla formazione di alcune personalità notevoli nella cultura democratica moldava dei secoli XVIII-XIX. Si tratta, prima di tutto, della figura dello scienziato illustre, uomo politico e scrittore Dimitrie Cantemir (1673-1723), noto in molti paesi europei grazie alle sue opere storiche e letterarie, alla sua attività in campo scientifico e politico. E non è casuale il fatto che D. Cantemir fu il primo scienziato straniero eletto quale membro dall'Accademia di Berlino.

Segui la linea di suo padre il figlio di D. Cantemir, Antioh, diventato uno dei fondatori della poesia satirica russa, diplomatico, ambasciatore della Russia zarista in Gran Bretagna e Francia. Tra i colleghi e gli amici di questa persona di ampia cultura vi furono anche scrittori, scienziati e politici d'Italia. Dalle fonti della latinità italiana si ispirarono, nei vari anni, parecchi rappresentanti della vita spirituale dei Principati Danubiani: Costantino Cantacuzino, Samuele Micu, Gheorghe Sincai, Petru Maior.

Nella fila di queste notevoli figure, che hanno portato un contributo significativo al processo del risveglio della cultura nazionale, si impone anche la personalità illustre di Gheorghe Asachi (1788-1869), scrittore, erudito pedagogo, promotore della musica e dell'arte teatrale, filosofo, fondatore della stampa nazionale moldava, traduttore dalle letterature di vari popoli. La personalità magnifica di Gh. Asachi fiorì nella cultura della sua epoca grazie al fatto che lui ebbe la felice occasione di fare gli studi in istituzioni d'insegnamento e scientifiche che determinavano in quei tempi le direzioni principali culturali del continente europeo.

Nato il 1° marzo del 1788 a Herta, Bucovina, nella famiglia di un prete, Gheorghe Asachi cominciò ad avanzare nel mondo delle scienze a Lemberg (Lwow), alla in quei tempi rinomata Università Leopolitana, con sede nella vecchia capitale della Galizia. Studiò alla Facoltà di filosofia, seguì corsi di matematica, fisica, logica, storia naturale, metafisica, etica. Quasi tutti gli oggetti di studio si insegnavano in latino, fatto che determinò in gran misura il successo del giovane moldavo nell'imparare successivamente lingue classiche e moderne, soprattutto il polacco ed il tedesco.

Gh. Asachi cominciò a studiare all'università di Lwow appena ebbe

compiuti 15 anni. Le circostanze create nella famiglia, riguardanti il trasferimento di suo padre, Lazăr Asachievi, a un nuovo servizio a Iasi, non diedero la possibilità a Gh. Asachi di finire gli studi universitari. Qualche tempo dopo aver lasciato la Galizia assieme con suo fratello Daniele, Gheorghe Asachi stette a Vienna, dove sperava di continuare gli studi cominciati a Lwow. Ma le sue intenzioni non si realizzarono completamente, dato che l'Impero Austriaco era in piena guerra con i Turchi, essendo alleato della Russia.

Durante il breve soggiorno a Vienna, Gh. Asachi riuscì ad ascoltare un ciclo dei corsi universitari di matematica superiore, avendo come insegnante il celebre astronomo Burg. Questo dotto calcolò le tavole lunari, utili specialmente alla navigazione marittima. L'ammiraglio russo Ciceagoff, comandante delle truppe russe dislocate nel Principato Moldavo, conferì a Gh. Asachi il grado di luogotenente, invitandolo ad ingaggiarsi nelle truppe di ingegneri. Il giovane moldavo preferì un'altra possibilità di realizzare le sue capacità; partì per Roma, dove sperava di consolidare la sua preparazione nel campo delle scienze socioumanistiche e filologiche.

Roma, la Grande madre del mondo latino, era diventata per il giovane Asachi un sogno sacro che cullava fin dal momento in cui aveva appreso la nobile origine romana del suo popolo. È facile spiegarci la sua impazienza di arrivare alla Città Eterna con le sue imponenti ricchezze intellettuali, monumenti della storia e della cultura universale.

Il viaggio di Gh. Asachi per Roma e per le altre località italiane fu descritto e commentato da parecchi studiosi. La più ampia e oggettiva immagine su questo periodo di vita di Gh. Asachi ci deriva dallo studioso italiano di origine romena Claudio Isopescu, nel suo rapporto presentato ai partecipanti del I° Congresso Nazionale di Studi Romani, tenutosi a Roma nel 1929¹.

Secondo i dati documentari che raccolse questo ricercatore, e soprattutto quelli confermati nelle notizie di viaggio fatte da Gh. Asachi², lo scrittore moldavo si trovò in Italia dall'11 giugno 1808 fino al 22 giugno 1812. Oltre Roma, durante il suo soggiorno Asachi visitò anche altre città italiane: Venezia, Padova, Firenze, Milano, Siena, Napoli ecc.

Ecco come formula Gh. Asachi lo scopo del lungo viaggio: « ...il desiderio impetuoso di attingere alla fonte delle ricerche e l'amore per lo studio delle cose antiche mi hanno suggerito di dirigermi verso la famosa città di Roma ancora dalla gioventù », altresì — « per studiare la Romania proprio dalle sue origini », — ed, infine, — « per studiare le belle arti »³.

Pure dalle prime ore dell'arrivo sulla terra italiana, senza fare appello a qualsiasi guida locale, Asachi riconobbe, conforme alle sue vecchie letture, la pianura del fiume Tevere, la celebre cattedrale di San Pietro, la Porta del Popolo, i luoghi donde partirono nei tempi lontani le legioni romane, capeggiate da Traiano, per conquistare la Dacia.

¹ ISOPESCU C., *Il poeta romeno Asachi a Roma*. — Atti del I° Congresso Nazionale di Studi Romani. — Roma 1929, p. 463-483.

² ASACHI GH., *Notitie biografice*. — Iasi. Inst. Alb. Rom. 1863.

³ *Adaos literaru pentru DD. Abonati la Monitorul Oficialu a Moldaviei*, 1861, aprili, Iasi.

Il suo primo desiderio era quello di vedere la Colonna di Traiano, l'atto di nascita della nazione romana: « Viaggiamo in compagnia di un abate italiano e di un pittore, tutt'e tre eravamo per la prima volta a Roma. L'abate voleva che andassimo prima alla chiesa di S. Pietro, l'artista desiderava che vedessimo subito il palazzo Vaticano, dove sono le pitture di Raffaello, io ho proposto di condurli ancor oggi a quei luoghi senza Guida se avessero voluto cominciare le visite con la Colonna di Traiano. L'economia che si ottiene rinunciando a un buon cicerone... ha indotto i miei compagni ad accettare la mia proposta. Ed io che già a Firenze studiavo la pianta e la descrizione di Roma e che avevo tutta la mente piena di Roma, diventando guida mi feci avanti ed essi mi seguirono. Tra il monte Quirinale ed il Campidoglio (il quale è stato il Sion dei Romani) s'innalza la Colonna di Traiano, sto guardandola e medito »⁴.

Dalla descrizione della detta colonna rileviamo le seguenti impressioni e constatazioni personali: « il balcone di sopra offre una meravigliosa vista..., la più grande bellezza della Colonna è la storia dei fatti di Traiano scolpiti all'esterno della Colonna in forma di spirale, simile cioè alla scala interna... ed il romano vi riconosce con gioia qualcuna delle abitudini e dei costumi dei Daci conservati ancora nella sua patria.

La bellezza di questo lavoro è uguale a quella del Partenone di Atene e degna di un Fidia, cosa che servi da modello a Raffaello e a Michelangelo, i quali sono i primi artisti del mondo »⁵.

Assetato di cultura, l'Asachi si accinse ad attingere alla fonte inesaurita di Roma: si dedicò allo studio dell'archeologia, della storia dell'arte e della pittura e nel frattempo visitò anche i principali monumenti. Ecco alcune impressioni sulla chiesa di S. Pietro: « quanto più spesso la si visita tanto più si resta meravigliati di una creazione che veramente sembra essere sorta da mani di giganti ... Guardando tante innumerevoli bellezze, pitture, mosaici, colonne, dorature e magnificenze si resta stupiti e indecisi su quale oggetto si debba fissare di più il proprio sguardo e dove dirigere prima il proprio passo »⁶.

Dai suoi quaderni di disegno conservati nella Sezione Stampe dell'Accademia Romena di Bucarest risulta che, già il 27 Giugno 1808, si mise a disegnare nel Vaticano e a studiare sistematicamente la storia dell'arte italiana cominciando con i primi pittori, scultori e architetti italiani. Così troviamo l'anno di nascita e l'età che ebbero alla morte i seguenti artisti: Arnolfo di Lapo, architetto fiorent.; Giovanni Cimabue, pittore fiorent., Buonamico Bufalmaco, pittore fiorent.; Giotto, pitt., scultore, archit. fiorent.; Pietro Cavallini Romano, pitt., scultore; Simeone Memmi Sanese, pittore; Agostino Sanese, scult., archit.; Pietro Laurati Sanese, pittore; Taddao Gaddi Fiorentino, pittore; Antonio Veneziano, pittore ecc.

Per conoscere anche « le meraviglie di cui la natura e le arti liberali

⁴ ASACHI GH., *Archeologie*. — î « Albina românească », 1837, p. 5.

⁵ ASACHI GH., *Archeologie*. — în « Albina românească », 1837, p. 5.

⁶ *Biserica Catedrală Sf. Petru din Roma*. — în « Albina românească », 1837, nr. 64. Supliment.

hanno adornato » l'Italia, l'Asachi parti il 19 agosto 1808 per Napoli; durante il viaggio visitò sulla Via Appia la tomba degli Scipioni e quella di Cecilia Metella, ad Albano il monumento degli Orazi e Curiazi, e si fermò anche a Sessa per vedere la moglie di Murat, che si dirigeva verso la nuova capitale. « Ho visto da vicino questa dama che era bella... e l'ho sentita parlare l'italiano come un'indigena, che tale era la famiglia di Bonaparte ». A Napoli visitò i musei, le biblioteche, i gabinetti, il Teatro San Carlo, i più importanti monumenti e la chiesa di San Gennaro; fece l'ascensione del Vesuvio e fra i 14 viaggiatori di quella gita lui solo discese nel cratere; poi visitò Pompei, la zolfatarà di Pozzuoli e la Grotta del Cane⁷.

Tornato a Roma continuò i suoi studi di storia antica, di archeologia e di pittura. In questa epoca abitava in via Condotti presso il mosaicista Picconi, della cui cognata Teresina si era innamorato. Dalla sorella di Teresina, celebra cantante, venne introdotto nella casa della principessa Ruspoli, dove conoscerà molte persone appartenenti all'aristocrazia e al mondo intellettuale e artistico romano del primo decennio del XIX secolo.

Nel disegno faceva rilevanti progressi, come risulta dai suoi lavori ancora inediti. C. Isopescu considera, in base ai materiali consultati, degne di rispetto le opere di Gh. Asachi di questo periodo: « Raffaello da Urbino disegnato da Giorgio Moldavo », « La Fornarina, amante e modello di Raffaello », « Colossale Busto di Giorgio Bogdan eseguito in marmo di Carrara, Roma 1809 », « Torquato Tasso », « Testa di Raffaello » ecc. Egli studiò pittura con Michele Keck e disegnò anche nello studio del Canova.

Imbevuto di classicismo e pieno di ammirazione per Roma e per l'Italia, per le tracce di una gloria indimenticabile, egli sente l'imperioso bisogno di porgere nell'ode « All'Italia » un commosso saluto ai lidi dell'Ausonia, di rendere un omaggio di calda riconoscenza alla madre Roma e d'innalzare un inno di ammirazione all'Italia contemporanea, all'Italia dei Grandi artisti, scienziati e letterati:

Vi saluto belle sponde dell'antica Ausonia
Circondate da mari gemelli, divise dall'Appennino,
Dove, presso il verde alloro, cresce il felice olivo.
Dove il fiore non appassisce sotto un cielo eternamente sereno,
Dove i monumenti superbi della stirpe dominatrice del mondo,
Mille immagini ravvivano alla mente.

Vi saluto. Chi può, senza rimpianto e senza umiltà,
Toccare questa terra, sepolcro degli Eroi,
Che nel volger di mille anni risplenderanno di gloria
E ancor oggi son vivi negli esempi di virtù e di favella?
Che in paragone nessuna cosa, sotto qualunque nome,
È stata più gloriosa, più duratura dacché l'uomo è nel mondo.

⁷ *Fragment din memoriile călătoriei unui Român din 1808.* — In « *Adaos iteraru pentru DD. Abonati la « Monitorul oficialu a Moldovei ».* April, Iassi, Inst. « *Albina Românească* », 1861, pag. 13-28.

Nella valle del Tevere Roma si erge come una vetta
Gremita di monumenti rovinati e di sepolcri;
Fra cui il Campidoglio leva alta la bianca fronte
Devotamente rispettata dai barbari e dal tempo,
Dove un popolo di statue, l'opera creatrice di Fidia,
Il decoro di Grecia e di Roma, mi si schiude allo sguardo.

Fra templi distrutti, obelischi e colonne
Come ferrea torre, intatta, sta la colonna di Traiano.
Su di essa vedo l'Istro, la partenza delle legioni d'Iassi;
Vedo come l'esercito di Decebalo perisca con la sua patria
E come nella deserta Dacia sorga un popolo nuovo,
Del quale la lingua, le leggi e il nome dei Romani durano ancora.
Come quando nel bosco l'antica quercia cade per vecchiezza
E dalla sua polvere fertile sorgono leggiadri fiori,
Così, dopo la caduta di Roma, fra mirabili bellezze
Sorgono astri novelli: Ariosto e Raffaello,
Galileo e Colombo, e l'Italia che splende per il loro genio,
Cui la terra rende oggi, come un antico, immutato omaggio.

In questo giardino dell'Europa, dove dolce suona la favella,
Dove la pittura e la melodia, come per incantesimo, hanno avvinto
I signori e gli schiavi della terra sempre accorrenti
Col desiderio di ammirare dal Nord e dall'Occidente,
Un romeno della Dacia viene presso gli avi per baciare
La loro polvere nei sepolcri e per apprendere la loro virtù.

Quest'ode ci mostra nell'Asachi non solo un conoscitore dell'antichità romana e della storia dall'arte, ma anche uno studioso della letteratura e specialmente della poesia italiana. Da una sua nota biografica apprendiamo che nel 1809 ha seguito anche un corso di arte poetica con l'abate Tarengi di Roma. L'Asachi si dedicò intensamente allo studio delle poesie del Petrarca, il quale, come vedremo, diventò poi il suo maestro; continuò anche gli altri suoi studi e non trascurò di conoscere da vicino le vicende politiche dell'Italia e specialmente di Roma. Così in un suo articolo intitolato « Roma » descrisse a grandi tratti le vicende politiche della capitale, affermando di aver visto spesso dalla finestra della sua vicina abitazione il Papa Pio VII, in abito rosso da cardinale, pregare inginocchiato accanto a una croce nel Giardino del Quirinale.

L'intervallo degli anni 1808-1812 costituisce il periodo più fertile nel processo della formazione di Gh. Asachi come personalità idonea alla creazione. Nel suo campo visivo troviamo in permanenza la poesia, la pittura, l'archeologia, la storia antica dell'Impero Romano. Il contatto con la letteratura contemporanea dell'Italia si stabilì tramite le relazioni di Gh. Asachi con gli scrittori notevoli del periodo di transito: il poeta satirico Giuseppe Parini, il drammaturgo e poeta Vittorio Alfieri, il poeta Vincenzo Monti. Conforme alle confessioni del suo diario, Gh. Asachi utilizzò i fondi delle

biblioteche italiane per approfondire i suoi studi sulla letteratura e sull'arte del Rinascimento. Un giorno scoprì nella biblioteca del Vaticano il manoscritto del suo compatriota Dimitrie Cantemir, il capolavoro « Storia dell'Impero Ottomano » nella versione inglese. Quest'opera gli suggerì il soggetto « Stefano il Grande davanti alla cittadella Neam » e propose di realizzarlo al pittore italiano Glani.

I contatti molteplici dell'Asachi con i letterati, gli studiosi e i rappresentanti dell'arte italiani nell'atmosfera di quegli anni furono dovuti al fatto che lui comunicava in otto lingue: rumeno, latino, francese, polacco, tedesco, russo, inglese e italiano. In quest'ultima lingua, come ci spiega il giovane letterato, lui foggì numerosi versi: « Depuis 1809 jusqu'au 1812, j'ai composé en italien une série de vers adressés à M^{lle} Bianca, intitulés *La Lencaide Bianca* »⁸.

L'accumulo da parte di Asachi di conoscenze profonde nei vari campi dell'attività umana, i primi passi verso la propria creazione artistica, tutte queste azioni del nostro compatriotta sarebbero state impossibili, se lui non avesse incontrato durante i suoi pellegrinaggi per l'Italia Bianca Milesi. Lei era figlia di un ricco commerciante di Milano, aveva una cultura e un'educazione brillante. Bianca si appassionò prima della matematica, che approfondì poi negli importanti problemi della filosofia antica e quella medievale. Conosceva perfettamente la letteratura italiana e quella universale.

Nel 1810 la famiglia Milesi si trasferì a Roma, dove venne in contatto con molte celebrità della cultura italiana contemporanea. Fra questi nuovi amici di Bianca Milesi vi furono anche lo scultore Canova e il pittore Keck, dai quali pose delle lezioni Gh. Asachi, dopo essersi stabilito nella Città Eterna.

L'amore di Gh. Asachi verso Bianca Milesi fu sincero e profondo. Sotto l'influsso di questo nobile sentimento lui scrisse i primi versi in italiano. Ma questa eco poetica non costituì solo l'unico effetto del loro amore. Sebbene più giovane dell'Asachi di due anni, Bianca era pure più matura, aveva un carattere volitivo e indipendente. E proprio per questo lei diventò subito non soltanto la « musa del moldavo-romeno » in Italia, ma anche la sua guida e il suo consigliere. Ammiratrice accesa del talento di V. Alfieri, aspirando, come questi, all'indipendenza dell'Italia e condividendo il suo odio contro l'occupazione straniera, l'italiana ispirò al nostro studioso gli stessi sentimenti per la sua patria lontana, sottoposta pure essa a un umile giogo. Partecipando alla lotta di liberazione del suo popolo ed essendo membro attivo di un'organizzazione rivoluzionaria segreta, Bianca Milesi impressionò profondamente il giovane Asachi con la sua devozione e il suo patriottismo. Non casualmente lui le conservò per sempre « un sincero sentimento di rispetto e un candido amore di riconoscenza e compassione ».

Sulla coperta di un bell'album che conteneva 17 disegni appartenenti

⁸ SORESCU GEORGE. GH. ASACHI. — BUCURESTI, « MINERVA », 1970, PAG. 43.

a Bianca Milesi, Gh. Asachi lasciò questa scritta: « Questo libro illustrato dai disegni, mi fu offerto dalla Signora Bianca Milesi, che fu la mia Musa e il primo Amore, Roma, 1809, Alviro ».

Lì era anche la dedica di B. Milesi: « A te Corintio Alviro, l'Insubra Leuca donna ». All'epoca il giovane moldavo aveva qualche pseudonimo letterario, che usava nelle varie occasioni: Giorgio Moldavo, Alviro, Corintio-Alviro, Alviro-Dacico ecc.

L'amore di patria, rinforzato durante quattro anni sulle rive del biondo Tevere, l'incitò a tornare nella natia Moldavia, lasciando il 22 giugno 1812 Roma, l'Italia e Bianca.

Per un certo tempo, tramite i suoi amici italiani, lui si interessò della sorte di B. Milesi. Nel 1815 ritornò a Milano, poi intraprese una serie di lunghi viaggi per la Svizzera, la Germania, l'Ungheria. Nel 1825, a Genova lei conobbe il dottore Mojon, di cui diventò moglie nello stesso anno. Dopo lo sposalizio, Bianca traduce e pubblica letteratura di carattere educativo. Accordò una grande attenzione all'istruzione dei suoi tre figli. Nel 1833 si trasferì a Parigi. Morì l'8 giugno 1849 in circostanze drammatiche, ammalata di colera.

Apprezzando la formazione e la maturazione spirituale a Roma, gli studiosi della creazione di Gh. Asachi constatarono che lui riuscì a manifestarsi più efficientemente nella poesia e nella pittura. La sua lirica amorosa è uno dei valori più significativi della poesia moldava degli anni '20-'30 del secolo. A Roma l'Asachi fu preoccupato seriamente dalla pittura, ma quest'arte rimase per lui soltanto un mezzo per svegliare, mediante le scene e le vicende storiche, i sentimenti di un nobile e sincero patriottismo.

Asachi ha praticato una grande varietà di stili. Nella pittura, ad esempio, lui combinava lo stile neoclassico con le sue sfumature accademiche, non dimenticando il romanticismo. Formato negli studi dei maestri dell'epoca, stimolato e protetto dalla sua musa, Bianca, l'Asachi fu un po' di più che un pittore dilettante.

Senza dubbio, gli anni 1809-1812 rappresentano un momento decisivo nella formazione artistica di Gh. Asachi. Poliglotta, lui si orientava con eccellenza nella letteratura universale, leggendo e traducendo una moltitudine di opere degli scrittori famosi. I musei, le biblioteche, gli archivi, i salotti politici e letterari gli offrirono un ampio potenziale d'informazioni. Lì s'incontravano in armonia l'antichità col Rinascimento, consolidati ambedue dallo spirito contemporaneo.

Ritornato in Moldavia, Gh. Asachi diventò uno dei promotori principali delle trasformazioni che si producevano nella sua patria nel campo dell'insegnamento pubblico, della scienza, del teatro, del giornalismo, della letteratura e delle belle arti. L'attività di una gran parte delle istituzioni di cultura portano l'impronta delle influenze italiane, della esperienza accumulata da Gh. Asachi nella sfera della sua attività organizzativa e creativa.

In tutte le sue preoccupazioni l'Asachi si è manifestato soprattutto co-

me un italianista passionato, propagandista delle tradizioni e degli ideali umanistici dell'arte e della letteratura italiana del secolo. Dalla Città Eterna lui ha portato in patria la torcia viva dalla latinità, aprendo in Moldova nuovi orizzonti della cultura moderna.

DUMETRU COVAL
Università di Stato della Moldova,
Chisinau

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
del Windpress

WINDPRESS

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere
- subito quali riviste ordinare o ricercare
- in edicola.
- WindPress è consultabile al sito
- **www.windpress.com**

Windpress è un progetto de



WindPress è realizzato da



Mediadata srl Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano
Tel. (02) 70.00.41.50 Fax (02) 70.00.41.48
E-Mail: info@windpress.com

CRONACHE E COMMENTI

Polvere o cenere?

È ostico, l'argomento « morte ». Se ne parla poco, il meno possibile. Non a tavola o con ospiti. Forse il tabù in merito è stato alla base del silenzio che ha a suo tempo accolto il bel Convegno sulla coscienza della morte tenutosi alla Residenza di Ripetta in Roma il 18 e 19 novembre 1995, che pure aveva come relatori docenti di psicologia e oncologia, sociologi, demografi, esperti di religioni orientali ma anche scrittori e giornalisti come Paolo Guzzanti e Lidia Ravera, artisti come Giorgio Gaber.

Un tabù che per fortuna sembra essersi oggi incrinato, visto che del libro La morte laica ha invece parlato anche Il Sole 24 Ore del 4 ottobre '98 (Chiara Somajni, Le ceneri dell'Italia laica), oltre a La Repubblica (ma nella cronaca di Torino) del 25 agosto e a L'Unità (Suppl. « Media », 28 settembre). Si tratta dei risultati di una ricerca promossa dal Centro Studi « Ariodante Fabretti », condotta lungo l'arco di tre anni su tutti gli archivi delle Società di cremazione esistenti in Italia, a partire da quello di Torino. A Roma è stato presentato in Campidoglio in un giorno di pioggia battente e diluvi, il 6 ottobre 1998: una iniziativa che avrebbe meritato una diversa giornata, un più ampio pubblico.

La morte laica è un lavoro in due volumi. Il primo riguarda la Storia della cremazione in Italia (1880-1920) ed è uscito a Torino, edito da Paravia. Un secondo volume è invece dedicato più specificatamente alla storia della cremazione a Torino. Questo primo volume è scritto da Fulvio Conti, autore di una parte su Aspetti culturali e dimensione associativa, da Fiorenza Tarozzi, autrice de Il rapporto centro/periferia nel dibattito istituzionale e da Anna Maria Isastia, cui si deve una analisi riguardante La massoneria e il progetto di « fare gli italiani ». Il testo si avvale inoltre di una Presentazione di Giovanni De Luna, che sottolinea la necessità di studiare la cremazione all'interno di più ampi riferimenti, legandola quindi alla storia della massoneria, alla questione dell'igiene, al filone positivista. A suo parere, una scelta importante anche per definire i percorsi di costruzione di una élite politica per l'Italia di fine secolo e poi per l'Italia giolittiana: ottiche, chiarisce De Luna, tutte presenti nel testo. La Prefazione invece è di Franco Della Peruta, che lega decisamente la cremazione alla « questione igienica » e al carente quadro della salute pubblica, che vedeva alti i tassi della mortalità infantile e non, diffuse tisi e scrofole, rachitismo e pellagra, per non parlare della malaria, tristemente nota a Roma e dintorni.

Sia nelle parti introduttive che nel testo tornano alcuni nomi di persone che si sono in qualche modo battute con particolare tenacia per la cre-

mazione: tra i primi, Ferdinando Coletti, ordinario di Farmacia a Padova: a lui si deve un celebre discorso (11-1-1857) in cui si parla da un lato dei miasmi provenienti dai cimiteri (caratterizzati, all'epoca, da fosse comuni spesso mal tenute); dall'altro, di come l'ispirazione artistica e poetica, la pietà per i defunti possano benissimo trovare un punto di riferimento nelle urne cinerarie dei colombari e dei crematori. Le urne, nella sua visione, potrebbero persino avere un forte risvolto morale poiché potrebbero costituire un forte legame tra generazioni oltre che tra gli italiani e i loro cari, emigrati all'estero in cerca di lavoro e fortuna. Ancora, Coletti ricorda i nessi tra cremazione e positivismo, culto della scienza, interesse per la sperimentazione. E inoltre, sottolinea il fatto che la cremazione compare con maggiore forza ora che circolano idee liberali e massoniche. Quindi, la cremazione presenterebbe aspetti positivi in quanto all'igiene, alla questione morale, a quella economica, mentre in campo religioso nulla dovrebbe davvero ostare.

Altro nome importante della storia della cremazione (una storia che chiama in causa l'immaginario della morte, ma anche le scelte politiche, la cultura) è quello di Francesco Morelli, sostenitore anche dell'emancipazione femminile, che il 18-6-1867 proporrà l'abolizione dei cimiteri a favore di « templi » crematori ubicati fuori città: un progetto decisamente anticlericale. Il tema sarà poi ripreso nel 1873 dal senatore Maggiorani, che ipotizza la possibilità di una cremazione in seguito alla esplicita volontà del defunto o alla richiesta dei parenti più stretti, riuniti in una sorta di « consiglio di famiglia ». In realtà la cremazione passerà anni dopo, con il RdL del 6 settembre 1874, che la permetterà solo in casi eccezionali.

Da ricordare anche, ci dicono gli autori, Gaetano Pini.

Troviamo, in questa rosa di nomi di amici della cremazione, anche nomi noti come quello di Agostino Bertani, impegnato da sempre sui temi dell'igiene, secondo una linea sostenuta all'epoca da Agostino Depretis, per cui « l'igiene pubblica deve essere comandata », sui temi della povertà, tema nel cui ambito propugnerà idee ben più avanzate di quelle di Stefano Iacini. La questione sanitaria e la povertà vanno affrontate, a suo parere, come fatti sociali, anche con un Codice. E la cremazione si lega, nella sua concezione, all'igiene. Di diverso parere invece Paolo Mantegazza, antropologo e igienista, che nel settembre 1874 pubblicherà un duro intervento sulla Nuova Antologia in cui accusa i fautori della cremazione di avere impoverito il tema, ricco di spunti e risvolti emozionali e sentimentali. Di averne fatto una questione politica (« anche sotto l'ombra dei cipressi era penetrata la politica »), per cui chi era per i cimiteri veniva tacciato di essere clericale e retrogrado di fronte ai cremazionisti, legati a forme di modernizzazione e alla sinistra: un pezzo di grande impatto, data l'autorevolezza scientifica di Mantegazza.

A favore della cremazione invece il vecchio Giuseppe Garibaldi, che la chiese invano per sé: e a nulla poté quanto tentato al riguardo dalla moglie Francesca, dai tanti amici.

Ci furono, scrive Fulvio Conti, momenti che resero molto visibile il tema della cremazione: uno di questi fu certamente la pira di Shelley, la

cui descrizione dalle Opere di Giorgio lord Byron ci è giunta attraverso la traduzione di Giuseppe Nicolini: un brano di grande efficacia, con cui Conti apre il suo pezzo. Una prima cremazione, concessa, nota l'autore, dalla liberalità dei governi di Toscana e di Lucca, voluta da Byron per l'amico poeta: un episodio che restò isolato. Un altro importante momento di visibilità si ha con la cremazione di Alberto Keller, ricco industriale della seta di origini svizzere. Era stato un noto, apprezzato filantropo. Aveva espresso per scritto la volontà di essere cremato: eppure i permessi non arrivano, per due anni la cremazione non si fa. Il corpo viene imbalsamato in attesa di un qualche mutamento, fino alla risoluzione positiva avvenuta il 22 gennaio 1876, con la presenza di più di cinquecento persone: un accadimento che avrà una vasta eco, che rinnoverà l'interesse per la scelta crematoria, favorito anche dall'avvento al potere della sinistra.

Fiorenza Tarozzi ricorda a sua volta l'importanza della Legge Crispi del 1888 con riguardo all'igiene, alla legislazione sanitaria, alla questione sociale: in cui però restava stretto il legame tra sanità e pubblica sicurezza. Segue le vicende dell'emergere della questione sanitaria, ricorda il dibattito in merito, le tante pubblicazioni divulgative a riguardo, le polemiche pro e contro i cimiteri (« Fuochi fatui, fantasmi, emanazioni fosforescenti che aleggiano tra le tombe si incontrano a sostegno delle diverse posizioni », p. 123), il linguaggio colorito utilizzato da entrambe le parti (V. il testo di Lodovico Foresti, *La fiamma od i vermi?*). Poi, passa il momento dei discorsi igienisti sui cimiteri, il dibattito si trasferisce nei consigli comunali, poiché con la legge Crispi sono i comuni che devono dare — gratis — l'area necessaria, nei cimiteri, per la cremazione, permessa poi in crematoi approvati dai medici provinciali. Ora, dice la Tarozzi, la logica dominante sembra piuttosto quella dell'abbellimento, del decoro: « La stagione d'oro degli igienisti, il ventennio 1870-1890, era scivolata verso l'età delle trasformazioni, degli abbellimenti, del decoro ». (p. 143). Ma bisogna sempre fare i conti con la burocrazia amministrativa, che anche allora sembra avere la funzione di rallentare l'iter crematorio, specie laddove serve il concorso del denaro pubblico.

Sono stati, inizialmente, i medici a volere la cremazione. All'inizio del secolo vengono affiancati da ingegneri civili. Tuttavia, anche per la caduta della tensione che aveva caratterizzato gli anni precedenti, in età giolittiana il numero delle cremazioni non aumenta in modo significativo. Nel 1910 si avrà comunque una indagine in merito voluta dal Ministero dell'Interno. Ma soprattutto, nota la Tarozzi, la situazione è ormai accettata: tanto che neppure il fascismo potrà intaccarla, tanto che le Società di cremazione poterono quasi tutte sopravvivere: « Di fatto i cremazionisti poterono riconoscersi il merito di aver lottato per l'accettazione in generale di un principio democratico fondamentale: quello della libertà di scelta... » (p. 177).

Se Conti e la Tarozzi si sono soprattutto soffermati sulle tappe principali della storia della cremazione, sugli aspetti normativi, sui costi (a lungo molto alti, il che voleva dire selezionare gli utenti tra gli strati abbienti della società), sullo spostamento della problematica dall'ambito governati-

vo a quello comunale, sull'essere stato portante, in questo discorso della cremazione, il nord, con Milano e Torino all'avanguardia, il discorso della Isastia riguarda invece in primo luogo i risvolti culturali della problematica. La studiosa si sofferma sul ruolo della massoneria in relazione alla modernità, richiamando il proposito di migliorare l'individuo nella loggia, attraverso una sociabilità di piccoli gruppi. Un ruolo collaterale, quello della massoneria. Che pure fu presente con continuità e in modo significativo per due secoli. Essere massone voleva dire essere vicino alla libertà di pensiero, fautore di una morale laica, del razionalismo, della ricerca scientifica. Ed ecco quindi anche il dibattito sulla cremazione: nato nel '700 in Francia, giunto poi anche in Italia. Ecco la proposta Morelli, del 1867, l'impegno dei medici igienisti, quello del Grande Oriente d'Italia a favore della cremazione. E l'operato di Gaetano Pini. È nel maggio 1874 che la questione della cremazione viene messa all'o.d.g. dei lavori della Assemblea Costituente Massonica o « il parlamento della Comunione »: e il 26 si delibera che i « fratelli » si impegneranno nella promozione, presso i municipi. Il tema fa il suo ingresso nelle logge, oltre che nella « Rivista della massoneria italiana ». La battaglia cremazionista, dice la Isastia, si inserisce pienamente nel progetto di « fare gli italiani ». Lo chiarisce pienamente il discorso di Adriano Lemmi tenuto presso le logge milanesi nel 1874, in cui egli sottolinea la opportunità per i massoni di essere filosofi, apostoli, confessori e soldati, come la loro primaria dote debba essere il coraggio civile. Il loro compito, la rivendicazione dello stato laico nella pienezza dei suoi diritti, usurpati dalla chiesa. Non manca il richiamo di fondo agli ideali mazziniani, l'attenzione alla sperimentazione scientifica, al razionalismo hegeliano.

Ma al di là del discorso di Lemmi, la questione si lega strettamente, nella interpretazione della Isastia, a un'esigenza di tipo scientifico e alla concezione della morte come metamorfosi, tipica della massoneria come si desume anche da un rapido richiamo al percorso dei gradi iniziatici: si muore alla vita profana, si rinasce alla vita iniziatica attraverso prove che contemplano anche il tuoco come elemento di purificazione. « Per il massone — scrive la storica — il trapasso non è che l'iniziazione ai misteri di una resurrezione, nel contesto di una metamorfosi della natura di cui il fuoco è principio e simbolo » (p. 192). Una trasmutazione che investe, in primo luogo, il morto, ma che coinvolge altresì chi al rito prende parte.

La Isastia ricorda opportunamente che nella simbologia massonica legata alla cremazione compare la clessidra, simbolo per eccellenza del tempo che scorre, della caducità delle cose umane, ma anche il serpente che si morde la coda: ed ecco la continuità, l'autofecondazione, il movimento, l'eterno ritorno e, quindi, l'eternità, l'unione del mondo ctonio col cielo, esemplificato nel cerchio. Ma anche la circolarità dei processi chimici, il che va d'accordo con la cremazione, la reincarnazione forse dell'uomo che ha ben meritato (e va almeno accennato alla profonda diversità di impostazione che ha il Buddhismo, dove l'illuminazione coincide con l'uscita dal samsara, dalla catena si nascite e morti.).

Si parla di Templi per la cremazione. Ma il tempio indica anche la

loggia. Raffigura il cosmo, è ricco di simbologia, a partire dalle 12 colonne interne che rinviano ai 12 mesi dell'anno, ai 12 segni zodiacali, alle 12 fatiche di Ercole. Un percorso che porta alla solarità, al lavorare in vista del bene e del progresso dell'umanità tutta. Ed ecco che gli edifici crematori assumono questa simbologia, come a Milano dove si cerca di recuperare « la dignità degli antichi riti di purificazione ». Altrove troviamo richiami al mondo sapienziale greco o egizio. In genere, comunque, quella che viene veicolata è l'idea della perfezione e della eternità. Il numero dei gradini poi rivà spesso al numero di quelli (4 + 3) che conducono alla cattedra del maestro venerabile, elevato al di sopra degli altri « fratelli » in loggia. Presente anche, a volte, il numero 11: un terzo di 33, numero di grande significato per la massoneria di rito scozzese, forse da intendere come ponte tra cielo e terra, tra materiale e immateriale, soglia che implica la trasformazione in un corpo eterico, purificato. Il parallelo tra forno crematorio e tempio trova ulteriore conferma nella denominazione corrente di « altare crematorio ». Fiaccole accompagnano questi ultimi viaggi, sono presenti un pò in tutto i tempi crematori. Anche al Verano, dove la fiaccola accesa si accompagna al fascio e al berretto frigio della rivoluzione francese, insieme con la tenace edera, pianta funebre legata a Dioniso, il dio frigio che muore e rinasce.

Eppure non tutti i massoni sono compatti nella scelta cremazionista: si è detto che mentre Agostino Bertani si impegna a favore, Paolo Mantegazza scrive in senso contrario nella prestigiosa rivista « Nuova Antologia », tanto da diventare, lui massone, un punto di riferimento per molti cattolici. Eppure l'idea della cremazione si diffonde, fa progressi, da un'attitudine difensiva assume carattere di forte impatto esterno, si pone come testimonianza di fede nella scienza e nella libertà dell'individuo. Il tutto, in correlazione anche con la crescita parlamentare della Sinistra.

In certi casi, la lotta per la cremazione si accompagna all'impegno anche in altri campi del sociale. A Milano, ad esempio, alla scuola per i rachitici e alla battaglia per amministrazioni liberali. E intanto entrano nel dibattito prima il « Bollettino della società », poi il « Giornale della Società italiana d'igiene » ideati da Pini: testate che saranno poi all'origine anche della Società italiana di Igiene.

A fine Ottocento quindi la cremazione si inserisce in un più vasto programma di salute pubblica, passa da Milano a essere conosciuta, dibattuta in tutt'Italia. Ha, essenzialmente, come si è accennato, uno sviluppo inizialmente nordico e urbano. Saranno poi ancora i massoni a cercare di superare le lentezze delle amministrazioni, le difficoltà avanzate per la concessione delle aree. Anche se le resistenze sono tante: a Roma persino le simpatie di Armellini e di Pianciani sono di scarso aiuto. Tanto che il 31-1-1882 si arriva alla firma di una convenzione capestro, dove tutte le spese risultano a carico della società, mentre il Comune si riserva ogni diritto.

La Isastia esamina la situazione città per città, soffermandosi comunque su Torino, città all'avanguardia nell'impegno scientifico e sociale in campo medico, da cui il circolo virtuoso tra amministrazione comunale e logge cittadine. È del giugno 1882 la nascita della torinese Società per

la cremazione, presieduta dal massone Ariodante Fabretti. Del 1888 l'inaugurazione del Tempio, che vede un gran concorso di popolo: « Erano presenti associazioni politiche, associazioni militari e associazioni mutualistiche, molte delle quali legate in vari modi ai massoni torinesi, a testimoniare l'adesione della società civile ad un diverso modo di intendere la morte, nel rispetto di tutti i riti religiosi » (p. 218). Complesse, le vicende della massoneria, all'epoca, con crisi scissioniste di alcune logge dell'alta Italia rispetto a Roma: che si risolveranno poi in un fronte di nuovo unito, in manifestazioni imponenti, in sforzi educativi che vedranno tra i protagonisti anche Ettore Ferrari e Arcangelo Ghisleri. Segue però la morte di Garibaldi, cui viene negata la pira funebre: « La cremazione del corpo di un uomo tanto popolare e amato — commenta la Isastia — avrebbe segnato forse in altro modo la storia della cremazione in Italia dandole un impulso che non sarebbe stato più possibile frenare.. Essere riusciti, al contrario, ad imporre la non osservanza delle volontà, ripetutamente espresse a voce e per iscritto, dimostrava che le forze da contrastare erano preponderanti » (p. 229). Di fatto, il volere di Garibaldi viene vanificato, protestano invano uomini di cultura come Carducci e Alberto Mario. Ciò « di fatto inficiava gran parte del lavoro svolto e si poneva come una pesante ipoteca sul futuro ».

Il testo della Isastia ci accompagna lungo le vicende di Adriano Lemmi Gran Maestro, dallo scontro tra Milano e Torino, fino ai primi del Novecento, alla sua sostituzione con Ernesto Nathan. Segue ancora la significativa cremazione di Luigi Pianciani, con funerali solenni a Roma e Spoleto. Chiude infine con una parte espressamente dedicata allo scontro, sul tema, tra chiesa e massoneria: in cui i toni sono aspri, le accuse reciproche forti. Molto lontane da quella che è la situazione odierna, se dalla accusa di « rosticceria triangolare » fatta alla massoneria dalla chiesa si è oggi passati, e da tempo, alla accettazione della cremazione. Anche se, a tutt'oggi, il modo preferito appare quello dell'inumazione, anche se esistono resistenze inconscie legate all'immaginario collettivo cattolico, per cui conta il timore connesso con l'ulteriore difficoltà di una resurrezione dei corpi a partire dalla cenere, l'ammonimento che tuttora i fedeli ascoltano una volta l'anno: memento homo quia pulvis es et in pulvere reverteris.

In conclusione mi sembra giusto sottolineare che questo testo è di faticosa lettura, che richiede un certo impegno al lettore, una certa costanza. Vale però la pena di superare le difficoltà connesse con la ricchezza di documentazione e dati, connesse con la rilettura di fatti e accadimenti a partire da diverse ottiche interpretative, perché nel suo insieme questa ricerca concorre alla ricostruzione di un periodo non sufficientemente esplorato, quello tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, arricchendolo di nuovi punti di vista e suggerendo spaccati fino ad oggi non sufficientemente noti. In questo senso va certamente ringraziato il Centro Ariodante Fabbretti che questa ricerca ha voluto e sostenuto, gli autori per aver ricostruito il difficile iter di una esigenza di tipo democratico che richiedeva la libertà di scelta per un individuo in morte come in vita.

Convegno del CESNUR a Torino

Si è tenuto a Torino dal 10 al 12 settembre 1998 il 12° Convegno Internazionale del CESNUR, Centro Studi sulle Nuove Religioni diretto dal Massimo Introvigne, su « Sette, esoterismi e minoranze religiose ». Hanno partecipato alle ventisette sessioni, di cui sei plenarie, più di cento relatori di trenta paesi e oltre duecento partecipanti.

Nella sessione di apertura Massimo Introvigne, J. Gordon Melton, specialista americano dell'Università della California, e Antoine Faivre, titolare alla Sorbona di una delle poche cattedre europee che si occupano alla storia delle dottrine mistiche e dell'esoterismo, hanno offerto uno sguardo di sintesi sulla situazione delle minoranze religiose, spirituali ed esoteriche nel mondo, tra tolleranza e paura. « In un'epoca di crisi — hanno osservato — le minoranze religiose sono spesso oggetto di paure, i cosiddetti « panici morali »: paura delle « sette » in Europa, paura dell'Islam in America (dove facilmente dietro ogni musulmano si sospetta un terrorista), paura dei « missionari » stranieri che vengono a stravolgere l'identità nazionale in Russia ». I « panici morali » non sono mai semplicemente inventati: esistono certamente « sette » pericolose, « missionari » ambigui, terroristi islamici. Ma nel « panico morale » si scatenano cacce alle streghe sulla base di esagerazioni e generalizzazioni infondate. « L'Italia — hanno detto i tre studiosi — non è certo esente da problemi e paure, ma anche rispetto a paesi vicini come la Francia mostra dal punto di vista della legislazione e della mentalità una maggiore tolleranza ». Da noi si vigila — e giustamente — nei confronti di gruppi effettivamente pericolosi, ma non si verificano « cacce alle streghe generalizzate nei confronti di centinaia di sette », i problemi della minoranza islamica sono affrontati con ragionevolezza; maggioranza e opposizione concordano sulla necessità di una nuova legge quadro sulla libertà religiosa che sarà fra le più permissive d'Europa. « Sembra — ha osservato Melton — che in Italia si preferisca sbagliare nel senso della tolleranza piuttosto che nel senso della repressione. Anche alle Nazioni Unite l'Italia, in una recente sessione, è stata promossa a pieni voti come il paese europeo con minore incidenza di episodi di intolleranza religiosa ».

Nella sessione dedicata alle minoranze religiose e spirituali in crescita, con particolare attenzione all'Italia, per la prima volta sono stati presentati studi su nuovi movimenti, finora trascurati dalle riflessioni accademiche, come quello presentato da Verònica Roldàn su Anima Universale, un movimento sincretistico fondato a Leini (Torino) da Roberto Casarin e oggi diffuso in tutto il Nord Italia con oltre un migliaio di fedeli; l'Istituto per l'Evoluzione Armonica dell'Uomo di Cremona, presentato da Marco Pasi, o ancora Vita Universale, importata in Italia dalla Germania, studiata da Gianni Trapletti. Presentata da Cristina Valle anche un'analisi dell'Unione Induista Italiana, che federa qualche decina di gruppi e aspira al riconoscimento dello Stato, già in via di ottenimento dai Buddisti.

Due movimenti sono emersi all'attenzione del convegno, per i ritmi

di crescita elevati negli ultimi anni, grazie anche alla presentazione, presenti gli autori, dei due volumi La Soka Gakkai di Karel Dobbelaere (Università di Lovanio) e la Chiesa di Scientology di J. Gordon Melton (Università della California), entrambi pubblicati in italiano dalla Elle Di Ci di Torino nella nuova collana Religioni e movimenti. La Soka Gakkai, un movimento buddista nato in Giappone, è passato in pochi anni in Italia da cinquemila a diciottomila membri. Ad esso è stata dedicata una sessione plenaria, con interventi di Karel Dobbelaere e di Maria Immacolata Macioti (Università La Sapienza di Roma). Scientology (che Melton ritiene una religione, anche se di tipo nuovo e per certi versi paradossale), tra controversie e polemiche, ha superato in Italia i diecimila membri. Presente al convegno anche Jean François Mayer, l'esperto della commissione federale svizzera che ha presentato recentemente a Berna un rapporto governativo su Scientology. Nel documento svizzero si sostiene che Scientology è un fenomeno ibrido, con aspetti religiosi e commerciali (questi ultimi discutibili), ma non così pericoloso da giustificare una sorveglianza sistematica (del tipo deciso in Germania) o leggi speciali.

Il New Age e la situazione delle minoranze religiose in Russia sono stati temi di grande interesse. I maggiori studiosi internazionali del New Age (l'olandese Reender Kranenborg, la canadese Susan Palmer, il danese Mikael Rothstein) si sono confrontati con ricerche italiane come per esempio quella presentata da Franco Garelli sulle credenze, comportamenti e New Age tra i giovani in Italia. « Sì — hanno ammesso gli studiosi — il New Age è in crisi, perde velocità di crescita come rete internazionale, non è più veramente di moda, ma forse più che decadere si trasforma ». Fenomeni incentrati sull'individuo più che sulla società (come la corrente chiamata in Europa Next Age e in America Next Stage, « prossimo stadio ») e credenze diffuse come quella nei dischi volanti (grazie anche a serie televisive come X-Files) rappresentano un New Age che, forse sotto altro nome, continua.

Nella sessione dedicata alla situazione religiosa della Russia si è analizzata la legge sulle minoranze religiose del 1997; il professor James Richardson, dell'Università del Nevada, in un serrato dibattito con diversi specialisti venuti a Torino dalla Russia ritiene tale legge molto restrittiva visto che sottopone a pesanti restrizioni tutti i gruppi diversi dalla Chiesa ortodossa, ma che non viene per il momento applicata. Ma una legge che c'è, anche se non si applica, rimane una mina vagante: e, nell'attuale contesto russo, quanto vale — si è chiesto Richardson — una promessa personale di Eltsin? La polveriera russa è pronta a esplodere anche dal punto di vista religioso. « Nel frattempo — hanno sottolineato gli studiosi — l'Uzbekistan vara in questi mesi una legge sulle minoranze ancora più restrittiva ». Anche il Parlamento Europeo, ha detto in conclusione della mattinata l'euro-parlamentare Ernesto Caccavale, segue con preoccupazione la situazione della libertà religiosa in Russia, mentre cerca al suo interno un difficile equilibrio a proposito dell'atteggiamento da tenere in tema di « sette », fra difesa della tolleranza e vigilanza nei confronti dei gruppi in effetti pericolosi.

Durante il secondo giorno del convegno gli argomenti maggiormente trattati sono stati i nuovi movimenti religiosi presenti in California, U.S.A., e nel Giappone, oltre che il candomblé e la magia sessuale. Si è appreso per esempio che il candomblé, religione afro-brasiliana che tanti turisti vanno a cercare a Bahia, è attiva anche in Italia da qualche anno a Milano e altrove; che una nuova religione giapponese come Mahikari, molto interessata all'influenza degli spiriti dei defunti, ha tremila iniziati in Italia; che in California — con una proiezione internazionale importante — va di moda il Movimento della Consapevolezza Spirituale Interiore (sigla MSIA, che si pronuncia « Messia »), il cui leader ha il titolo di « Viaggiatore Mistico » (curioso di sapere che cosa gli studiosi dicono di lui, l'attuale « Viaggiatore Mistico », John Morton, è venuto a sentirli a Torino). Affollata la sessione sulle scuole esoteriche italiane, dove PierLuigi Zoccatelli ha presentato le sue ricerche in tema di magia sessuale. Religione e sessualità non sono antitetiche ma unite in diverse scuole del tantrismo indiano, dove l'uso rituale del sesso è una via per l'illuminazione e la conoscenza. Il tantrismo è arrivato anche in Italia, ma non ci sono solo i weekend tantrici del New Age dove si promette alle coppie un matrimonio più felice. Fin dal Medio Evo e dal Rinascimento la tradizione tantrica ha influenzato scuole esoteriche europee con postumi settecenteschi la cui eredità è continuata da piccoli gruppi ancora oggi. Sono inoltre attivi in Italia diversi gruppi che si ispirano a Giuliano Kremmerz (1861-1930, vero nome: Ciro Formisano, di Portici). Alcuni dei gruppi kremmerziani praticano un'elaborata magia sessuale che comprende rituali individuali, di coppia e l'uso alchemico del seme maschile, componente di misture che vengono ingerite dagli adepti. « Non si pensi però — ha ammonito Zoccatelli — a semplici orge o a rituali sessuali selvaggi (più tipici, semmai, del mago inglese Aleister Crowley, 1875-1947, pure evocato al convegno). Il kremmerziano pratica piuttosto una paradossale ascesi: l'uso rituale del sesso gli è permesso solo in tempi astrologicamente stabiliti, in un contesto rituale ispirato da una perfezione quasi maniacale, al di fuori del quale ci sono lunghi periodi di castità ».

Al meeting è intervenuto anche l'on.le Domenico Maselli, specialista nel tema sulle minoranze religiose, che ha previsto una rapida conclusione, forse entro l'anno, per le intese con i Testimoni di Geova e l'Unione Buddhista Italiana. L'Italia sarà così il primo paese d'Europa ad avere una collaborazione di alto livello — un'intesa, non solo un riconoscimento — con i Testimoni di Geova e il primo paese di tradizione cattolica a stipulare un'intesa con un insieme di comunità buddiste. Su un tavolo separato maggioranza e opposizione discutono sul progetto di legge del governo in tema di libertà religiosa, una legge che Maselli ha definito tra le più avanzate e tolleranti del mondo.

Per quel che riguarda l'Islam, Maselli ha comunicato la notizia inedita che le diverse e finora litigiose organizzazioni dei musulmani italiani hanno raggiunto uno storico accordo fra loro per federarsi e presentarsi al governo come interlocutore unico. « Questo renderà possibile — ha detto Maselli — aprire, forse già quest'anno, un tavolo per l'intesa, finora impossibile

per la difficoltà di stabilire chi tra le diverse organizzazioni rivali avesse titolo a rappresentare i musulmani italiani ». Sul tavolo anche l'accesso dei musulmani all'otto per mille. Maselli ha anche rivelato che un altro tavolo di trattativa sta per partire con i pentecostali della Chiesa Apostolica (un'altra denominazione pentecostale, le Assemblies di Dio, ha già un'intesa e partecipa già all'otto per mille).

« La notizia sui musulmani è positiva — ha commentato il direttore del CESNUR Massimo Introvigne — perché è un vantaggio avere un interlocutore unico e credibile che rappresenta la comunità musulmana (con il presumibile avallo, se l'accordo si è fatto, anche dei paesi arabi) ». Tuttavia la trattativa sarà delicatissima e si dovranno risolvere con tolleranza, buon senso e anche vigilanza centinaia di problemi. Maselli ha già ammonito che la pratica delle infibulazioni, la brutale mutilazione delle ragazze praticata da alcuni gruppi etnici di religione musulmana, contro cui protestano organizzazioni umanitarie e femministe, non è considerata dal governo italiano una pratica religiosa e non sarà comunque tollerata.

Il Convegno del CESNUR si è concluso con tavole rotonde dedicate a Swedenborg, l'islam, Damanhur e a uno sguardo al futuro. L'ultima giornata di lavoro si è chiusa quindi con il dibattito sull'influenza del mistico svedese settecentesco Emanuel Swedenborg (1688-1772) sul New Age e sulla nuova religiosità contemporanea. Poco noto in Europa, Swedenborg in America è considerato il precursore del New Age e in Giappone suscita un grande interesse come « il Buddha dell'Occidente ». Ci si è inoltre interrogati — con una relazione di Andrea Pacini della Fondazione Agnelli — sulle statistiche vere o false a proposito di musulmani in Europa (in Italia sono forse un milione, ma c'è molta incertezza) e sulle paure che la loro presenza suscita.

Lo sguardo al futuro: Liliane Voyé, dell'Università di Lovanio, ha messo in guardia contro la paura irrazionale delle « sette » che fa dichiarare pericolosi non solo i pochi gruppi che lo sono per davvero, ma centinaia di minoranze (in Belgio una lista proposta da una commissione parlamentare ha incluso fra le possibili « sette » anche i pentecostali e i quaccheri). Eileen Barker, della London School of Economics, ha notato come visioni ed esigenze diverse sottendano le analisi degli studiosi accademici, dei media, dei politici o della polizia, ma come qualche segno di maggiore tolleranza e di maggiore credito accordato dall'opinione pubblica ad analisi più equilibrate consenta di sperare in un futuro migliore.

Il direttivo del CESNUR ha organizzato nel pomeriggio dell'ultima giornata di convegno una visita per gli studiosi a Damanhur, la comunità in Valchiusella a trentacinque chilometri da Torino, nota per il suo sorprendente tempio sotterraneo, dove nell'ultima tavola rotonda presieduta da Maria Immacolata Macioti i quattrocento « cittadini » di Damanhur e gli studiosi si sono confrontati sulla definizione da dare alla loro realtà (comunità o utopia, non religione, per i « cittadini »; religione e spiritualità per gli studiosi).

Il CESNUR dà appuntamento al 13° Convegno Internazionale sulle « Minoranze religiose e spirituali nel ventessimo secolo » a Bryn Athyn, Philadelphia, U.S.A. dal 2 al 4 Giugno 1999 (per maggiori informazioni: <http://www.cesnur.org>).

VERÓNICA ROLDÁN

IL POLITICO

182

(Luglio-Settembre 1997)

Carla Antonucci, *Bundesrat e rappresentanza del territorio. La tradizione storica del federalismo tedesco dall'impero alla costituente del '49.*

Nico De Federicis, *Lo Stato contemporaneo tra democrazia e liberalismo*

Simona Rossi, *Costituzione e forze costituenti. Le suggestioni kantiane*

Elisa Signori, *La "conquista fascista" dell'Università. Libertà d'insegnamento e autonomia nell'Ateneo pavese dalla riforma Gentile alle leggi razziali*

Giovanni Cordini, *Cittadinanza e condizione giuridica degli stranieri. A proposito di recenti studi.*

Andrea Saccoman, *Note sull'esercito italiano dall'unità alla grande guerra.*

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

GIUBILEO

Il giubileo del Duemila: apocalisse prossima ventura?

È uscito recentemente un testo di Alberto Ronchey, *Accadde a Roma nell'anno 2000* (Garzanti, Milano, 1998). Un nome noto, quello di Ronchey: e infatti la stampa è intervenuta, più volte, sul testo. Nel clima pre-giubileo però esso è stato presto liquidato come un panflet di tipo catastrofico, come un libro umorale. E che il testo risponda a preferenze personali, che espliciti dubbi, ansie, perplessità, è indubbio. È però anche uno studio documentato, che solleva problemi urgenti e problemi che vanno al di là dell'evento giubileo.

L'autore, pensando all'immediato futuro, si interroga: « Se l'invasione sarà smisurata, come prevedono in tanti, non reggerà l'urto il sistema logistico romano. Se invece la previsione verrà smentita, questo accadrà perché i turisti avranno deciso di rifuggire dall'affollamento dei pellegrini e non ci saranno i guadagni promessi al commercio romano » (p. 15). Ma gli interrogativi da lui sollevati vanno più in profondità, toccano i rapporti stato-chiesa: « ...Rimane il sospetto che la "questione romana" non sia stata mai veramente risolta » (p. 19). Né a livello statale né, tantomeno, a livello comunale, se il sindaco Rutelli, nato radicale e verde, sembra oggi giocare il suo « destino storico » di « sindaco del Giubileo », se nella testa sembrano risuonargli « rintocchi di campane celesti » (p. 23). E sarebbe, si accora Ronchey, l'erede del laico, intransigente sindaco Ernesto Nathan! L'autore in realtà, discutendo il giubileo, discute i Patti Lateranensi, assunti nella costituzione italiana.

Le denunce circa le opere per il giubileo sono molte: si possono riassumere in due osservazioni: ritardi e concessioni eccessive verso il Vaticano. Ronchey non è tenero con il Comune di Roma (a proposito dei Jumbo bus che si muovono faticosamente nelle zone centrali della città, si chiede: « chi sarà stato, fra i « creativi » dell'amministrazione comunale, a pensare questa cosa? », p. 50), con chi sul giubileo specula. Alcuni attacchi sono evidentemente opera di un duro polemista, di una penna incisiva: « Fermarono Annibale, ma non hanno fermato le agguerrite schiere degli appaltatori bramosi di smerciare cemento per le « infrastrutture d'emergenza » o « strutture di accoglienza » in vista del bimillenario. Scavano, scassano, cementificano... » (p. 54). E non solo: costruiscono persino nuove chiese tali da suscitare « sorpresa e sgomento anche agli occhi del Papa » (p. 54).

La denuncia riguarda anche alcuni istituti religiosi che, interessati un tempo all'accoglienza degli immigrati o al settore educativo, attraverso scuole e asili nido, si stanno oggi riciclando e chiedono e ottengono sovvenzioni più alte per trasformarsi in ostelli per pellegrini.

In causa anche il messaggio lanciato in diverse occasioni, in diverse parti del mondo, da Giovanni Paolo II, il papa viaggiatore: « Arrivederci a Roma nel Duemila »: eppure già oggi infrastrutture e servizi non reggono di fronte alla minima emergenza. E che dicono i fedeli, i romani? Un tempo, ricorda Ronchey, Seneca scriveva a Lucilio sulla opportunità di evitare la folla. Oggi, nonostante il film *Via dalla pazza folla*, sembra che in realtà si ritenga che immergersi nella folla sia salvifico, o quanto meno edificante. Oggi, secondo Ronchey, la folla sarebbe oggetto di un adulatorio *merchandising* su ampia scala. Ci sarebbero, dice lo scrittore, « nuove masse di preadulti » che aspirano a « stare insieme »: e c'è da aspettarsi malori, tonnellate di rifiuti, scippi ecc. La stessa chiesa, del resto, sembrerebbe riscoprire oggi il potere della musica (Ronchey cita al riguardo anche un titolo di Franco Ferrarotti, *Rock, rap e l'immortalità dell'anima*, uscito per i tipi della Liguori di Napoli), quello delle moderne tecnologie. Per non parlare della vendita di oggetti e gadget vari. Sembrerebbe mettersi anche il CONI, che (forse, per far dimenticare le sue recenti disavventure?) vorrebbe fare « Giochi Santi nell'Anno Santo ».

Un testo sul Giubileo non può non ricordarne le matrici storiche: ed infatti Ronchey rivà all'ebraico giubileo, caratterizzato dalla remissione dei debiti (un desiderio del genere per la verità lo ha espresso anche il pontefice), laddove invece in quello romano sarebbe prevalsa la remissione dei peccati e, insieme, il portare oboli a Roma (nel celebre giubileo voluto da Alessandro VI Borgia era venuto a Roma anche il giovane Martin Lutero...). Il giubileo rafforzava quindi l'idea della centralità, del potere di Roma. Tra l'altro, ricorda Ronchey, era stato inventato nel XII secolo il concetto di purgatorio, cioè di una « spazio intermedio », secondo la definizione datane da Jacques Le Goff, tra inferno e paradiso. Una idea che sarebbe da collegare allo sviluppo del commercio e della contabilità: le buone azioni, le oblazioni, le messe fatte dire dai vivi vanno sul conto dei defunti.

Questo comunque sarà, lo sappiamo tutti, un giubileo diverso dagli altri per varie ragioni: verranno probabilmente anche molti protestanti, magari come turisti; verranno certamente numerose persone dai paesi dell'Est, impediti in precedenza, sotto i più recenti pontificati, ad un afflusso massiccio; sarà un giubileo che potrà avvalersi di mezzi di comunicazione di massa fino ad oggi mai utilizzati in occasioni analoghe. Sarà infatti il primo giubileo dell'era telematica.

Secondo Ronchey, proprio per la consapevolezza della probabile presenza protestante il pontefice sta conducendo una rilettura della storia della chiesa, ammettendo alcuni errori di comportamento, chiedendo perdono per alcuni fatti eclatanti: « ...vorrebbe attutire la memoria d'ogni grande urto del passato, a partire non solo dalla Riforma, con una rilettura problematica e a volte critica della storia cattolica. L'impresa può somigliare all'accorto restauro di certi antichi affreschi, deteriorati e oscurati dalle polveri del tempo » (p. 91). Un « meaculpismo » inedito, che suscita qualche dubbio sul senso di una confessione che diviene, in qualche modo, auto-assoluzione. Non solo: un fatto del genere, dice Ronchey, chiama in causa

in realtà — ma questo il pontefice non lo dice — l'infallibilità del papa, come sottolinea da Tübinga il teologo Hans Kung, secondo cui la chiesa è stata ed è fallibile perché composta da persone fallibili. « Qui — scrive Ronchey — rimane la pietra d'inciampo nella quale urtano le intenzioni ecumeniche del bimillenario » (p. 97). Del resto, che senso ha autoaccusarsi per atti del passato e condannare intanto, al presente, gli anticoncezionalisti in un Terzo Millennio sovrappopolato, l'uso dei profilattici contro l'AIDS? Per non parlare dell'allontanamento di sacerdoti come don Zega per le loro concezioni più vicine alle esigenze del mondo contemporaneo... Inoltre, Ronchey ricorda i silenzi sul silenzio di Pio XII, ancora mantenuto nel documento papale agli ebrei, *Noi ricordiamo, riflessione sulla Shoah*. E cita Luigi Firpo, laddove dice: « Non si parli di riabilitazione, perché non spetta ai persecutori di riabilitare le loro vittime ».

Ronchey si richiama alle molteplici presenze religiose oggi in Italia e in Europa: un dato che, mi sembra, avrebbe potuto essere maggiormente sottolineato perché il dialogo rischia, a mio avviso, di risentire di un giubileo per ora almeno troppo trionfalistico, più probabilmente turistico che non pellegrino. Qui invece Ronchey ha alcune pagine che mi sembra siano decisamente troppo pessimistiche e, comunque, discutibili. A suo parere, sarebbe infatti suggestiva l'ideologia della convivenza pluriethnica, ma in realtà Roma gli sembra già oggi sopraffatta dallo scontro di bande criminali, dalle tante rapine, risse con coltello e affini. Chi dice, si interroga, che non arriveranno pellegrini che diverranno poi clandestini, gente reclutata dal narcotraffico internazionale, integralisti islamici e così via? E aggiunge: il Ministero degli Interni ha segnalato il rischio sette. E conclude con una citazione da Giovenale: « Per fuggire da Roma, ho più ragioni che capelli... ».

È un peccato che il libro non termini con qualche pagina di anticipo, poiché qui le preoccupazioni, pur legittime, appaiono piuttosto infondate. Roma, pur tra molte difficoltà e carenze (sembra sempre che gli immigrati siano arrivati, per la prima volta, oggi, e che ci sia quindi un fattore di imprevedibilità, di emergenza che ormai non esiste da più di dieci anni) non sembra una città più invivibile di altre a causa dell'immigrazione, che concorre ormai largamente al PNL, al benessere sociale. È anche grazie all'immigrazione stabile, regolare, che molte famiglie romane vedono risolti i loro problemi con ammalati e anziani, con bambini piccoli. Anzi, il 5% dei bambini nati in Italia oggi sono figli di un genitore immigrato: un buon presagio, un pegno per un futuro più condiviso, se il governo e gli enti locali vorranno finalmente uscire da un'ottica di emergenza e programmare meglio un inserimento più pieno, che comprenda ad esempio la possibilità di votare per le elezioni amministrative da parte di chi vive e lavora da anni su territorio italiano.

Le sette, il rischio sette? Si vede che Ronchey non ha avuto in mano il rapporto in merito del Ministero dell'Interno, dove in realtà i toni sono molto più cauti e meno catastrofici di quanto non apparisse qualche tempo fa sulla stampa quotidiana. Il rischio sette, per ora, non è particolarmente presente nel nostro paese, dove invece avanza la presenza buddhista, una

presenza quindi pacifista per eccellenza: cosa di cui si comincia a prendere atto, visto che sta andando avanti il riconoscimento da parte dello Stato italiano, fatto questo di particolare interesse ed emblematico, perché per ora le intese hanno visto protagoniste solo credenze religiose di origine ebraicocristiana.

Quindi: un testo interessante, che pone problemi di fondo sui rapporti laicità-credenza, che richiederebbe maggiore attenzione di quanta non ne abbia ricevuta fino ad oggi. Con qualche scivolata pessimistica cui, d'altro canto, fa da contrappunto la dichiarata consapevolezza dell'importanza, per persone giovani e meno giovani, del valore attribuito ancora oggi, o di nuovo oggi, a forme religiose cattoliche e non laddove esse non siano coinvolte con evidenza in attività troppo mondane e lucrose.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Per una analisi dei grandi eventi

Introduzione

Il Grande Giubileo del 2000 rappresenta il più grande evento « in cantiere » in Italia per questa fine di millennio. In sé il Giubileo, la cui cadenza venticinquennale ha ritmato quasi senza interruzione gli ultimi settecento anni della vita della città di Roma e di buona parte della cristianità, è un anno speciale il cui corso è segnato dall'apertura di una Porta sulla salvezza. L'attraversamento delle Porte Sante aperte nelle quattro basiliche maggiori permette di accedere, oltre che al perdono dei peccati, anche all'*indulgenza*, cioè alla cancellazione di tutte le pene ad essi connesse: da qui la definizione di *Anno Santo* o Anno del Perdono.

La Porta Santa, come ogni altra, è costituita da un vano (immateriale) e da una cornice (materiale). Se il significato profondo risiede nell'attraversamento della parte immateriale di essa, è la parte strutturale il centro ottico della devozione popolare e dell'attenzione iconografico-comunicativa¹.

Lo stesso può essere detto del Grande Giubileo del 2000: i mass media generalisti si occupano più volentieri delle strutture che dei contenuti, dei ritardi che dell'attesa, delle cose che delle idee. Chiunque abbia la responsabilità di intervenire sulla realtà materiale della città per renderla compatibile con l'accoglienza dei visitatori giubilari si trova così a dover rispondere a obiezioni ambivalenti, che sconfinano nel merito dell'evento immateriale e alle quali è semplicemente impossibile dare una risposta « tecnica ».

In realtà la preparazione del Giubileo, intesa nel senso dell'adeguamento della città di Roma all'incremento dei flussi in corrispondenza dell'Anno Santo, non è a priori diversa da un'operazione simile messa in atto in occasione di un evento laico. Le direttrici organizzative possono anzi trovare qualche forma di ispirazione in uno qualsiasi dei grandi eventi che sempre più di frequente vengono organizzati nel mondo.

¹ Durante l'attraversamento della Porta Santa gli stipiti e la soglia sono oggetto di veloci ma sentite pratiche devozionali nonostante la pressione esercitata dalla massa di persone in attesa.

Figura 1. Schema per l'analisi e la valutazione dei grandi eventi

	Caratteristiche generali dell'evento — Laico o religioso — Più in particolare: culturale, sportivo, commerciale, ecc. — Le finalità perseguite
	Il tempo e i tempi — Periodicità — Stagionalità — Durata — Tipo di giornata/e — Orari
	Gli ambiti spaziali — Il bacino di attrazione — La distribuzione dell'evento nella città — Le aree destinate agli eventi speciali
	Le caratteristiche dei partecipanti — L'affluenza prevista — La Motivazione — La tipologia — L'organizzazione in gruppi
	Iniziativa e ownership — Gli ideatori — I promotori — I titolari dei contenuti — I titolari del "marchio"
	Organizzatori — I soggetti responsabili dell'organizzazione dell'evento
	Attori — I soggetti titolari di funzioni operative: Stato e amministrazioni locali, aziende fornitrici di servizi, associazioni di volontariato, ecc.
	Interlocutori — I soggetti in grado di influire sulla riuscita dell'evento e/o sulla sua percezione da parte dell'opinione pubblica: <i>opinion leaders</i>, stampa, movimenti e associazioni, gruppi di pressione, ecc.
	Aree di intervento — I temi-guida dell'azione organizzativa
	Criticità — I potenziali ostacoli che si frappongono tra i fini perseguiti e il loro raggiungimento
	Priorità — Le aree di intervento definite come prioritarie ai fini del raggiungimento dei fini percepiti dall'organizzazione
	Attività — Le azioni particolari messe in atto nell'ambito delle aree di intervento. Alcune attività comuni a tutti i grandi eventi: ● Servizi di accoglienza: ospitalità, ristorazione, igiene e sanità, assistenza, mobilità ● Informazione e comunicazione ● Prenotazione, registrazione, pass ● Previsione dei flussi e simulazione di scenari alternativi ● Attività collaterali e merchandising ● Finanziamento: modalità di finanziamento e raccolta fondi, sponsorizzazioni ● Chiusura: regolamento delle pendenze amministrative, smantellamento, ripristino o riutilizzo delle strutture fisiche e/o giuridiche create appositamente per l'evento, auto-valutazione della struttura

Obiettivi e strumenti di analisi

Questo articolo è dedicato alla descrizione del metodo elaborato e utilizzato internamente all'Agenzia romana per la preparazione del Giubileo² per l'analisi comparativa dei grandi eventi religiosi e laici realizzati in Italia e all'estero negli ultimi anni. I risultati di tale analisi trovano utilizzazione nell'ambito eminentemente operativo dell'organizzazione dell'accoglienza dei visitatori, pellegrini e turisti, in arrivo a Roma nell'anno 2000.

L'attenzione dell'Agenzia si è concentrata sulla identificazione delle possibili modalità di organizzazione e gestione e sulla valutazione di eventuali criticità in fase di preparazione e/o di fruizione degli eventi³. Lo schema di analisi e valutazione dei grandi eventi qui descritto ed allegato in Fig. 1, costruito intorno alle variabili di carattere organizzativo e gestionale di maggiore rilievo, è stato utilizzato sia nella progettazione e realizzazione di indagini campionarie e sul campo che come griglia per la raccolta di informazioni relative agli eventi studiati⁴.

Lo schema di analisi dei grandi eventi

L'assunto di partenza è quello della rappresentabilità di qualsiasi evento come una sequenza lineare di momenti logici e/o cronologici che ne compongono il percorso, dall'ideazione alla chiusura. stata quindi isolata una griglia di variabili organizzative in grado di « spiegare » il maggior numero possibile di eventi, a prescindere dalla tipologia o dai contenuti particolari. Tali variabili sono state raccolte in tre categorie analitiche che rispecchiano il percorso logistico dell'evento: tipologia, organizzazione, aree di intervento.

La matrice prodotta rende possibile il confronto tra singoli eventi in termini di strutture e modalità di gestione, oltre che la valutazione « oggettiva » dell'efficacia rispetto agli obiettivi enunciati. La matrice può infine rappresentare il quadro di riferimento di una proposta originale rispetto alla preparazione e gestione di eventi futuri.

Gli elementi di base che vanno a comporre le categorie della matrice

² L'Agenzia romana per la preparazione del Giubileo è una società per azioni a capitale interamente pubblico costituita il 20 giugno 1995. Ne sono azionisti lo Stato italiano (attraverso la Cassa depositi e prestiti del Ministero del Tesoro), il Comune di Roma, la Provincia di Roma, la Regione Lazio, la Camera di Commercio di Roma, il Comune di Firenze e il Comune di Napoli.

³ All'interno di questa ricognizione ha avuto particolare rilievo l'analisi delle caratteristiche distintive degli eventi religiosi e l'individuazione delle modalità di partecipazione dei pellegrini, ovvero dei visitatori con prevalente motivazione religiosa. L'argomento sarà oggetto di un prossimo articolo.

⁴ Una seconda griglia di analisi è stata utilizzata per l'osservazione sul campo dello svolgimento di alcuni grandi eventi in base a uno schema che permette di valutare le soluzioni adottate in corrispondenza dei « passaggi di stato », cioè dei momenti in cui si presentano le esigenze dei partecipanti durante le fasi di avvicinamento, fruizione e allontanamento dei partecipanti. Anche questo argomento sarà oggetto di un prossimo articolo.

sono anche le principali tappe del processo logico e del ciclo di vita dei singoli eventi: di tutto ciò viene di seguito data breve illustrazione. Le celebrazioni per il Giubileo del 2000 presenteranno in qualche modo le caratteristiche proprie di molte delle tipologie qui elencate: il modello di gestione deve tenerne conto, integrando e mettendo a sistema tutte le sue eterogenee componenti.

La tipologia dell'evento

Un *evento* è fatto che accade in un dato momento e in un dato luogo uscendo dal regime ordinario di un determinato contesto. Gli eventi che qui ci interessano sono quelle occasioni straordinarie che gli esseri umani organizzano per ritrovarsi con i propri simili, partecipando in maniera più o meno attiva ad una serie di azioni.

Ai fini di questa ricerca, la principale *distinzione tipologica* è tra eventi religiosi e eventi laici. L'eterogeneità degli obiettivi caratteristici delle due tipologie non può non avere riflessi apprezzabili sull'organizzazione e la gestione degli eventi stessi, oltre che sulle criticità da affrontare nel corso del loro svolgimento.

All'interno di ciascuna delle due tipologie va ulteriormente specificata la natura particolare dell'evento: una beatificazione, una giornata mondiale (dei giovani, della famiglia, ecc.), un importante incontro ecumenico sono solo alcuni esempi di grande evento religioso; così come le grandi esposizioni commerciali, le importanti occasioni sportive e i concerti appartengono al novero delle manifestazioni laiche.

Più che nella sua forma apparente, tuttavia, il criterio di appartenenza tipologica di ciascun evento risiede nel contesto complessivo delle finalità perseguite: un concerto eseguito nell'ambito di una cerimonia papale non è principalmente un evento spettacolare, ma un momento artistico all'interno di una funzione di carattere religioso.

Con riferimento al tempo e ai tempi di svolgimento, gli eventi vengono generalmente distinti a seconda della periodicità, della durata e della stagionalità.

Olimpiadi e Mondiali di calcio sono eventi periodici la cui periodicità è di quattro anni, mentre i Congressi Eucaristici vengono indetti quando la Chiesa lo ritiene necessario. Il Giubileo è uno degli eventi periodici a scadenza determinata con l'intervallo più ampio: 25 anni.

Un concerto rock non supera di norma le due o tre ore di durata, anche se gli spettatori cominciano ad assieparsi sul luogo molto tempo prima; le Olimpiadi e Mondiali di calcio durano qualche settimana, mentre la vita delle Esposizioni Universali arriva a qualche mese. Nella sua realtà ordinaria il Giubileo occupa tutto un anno. Ciascuno dei numerosi eventi che lo compongono ha tuttavia una durata diversa: dall'unica giornata di eventi anche molto impegnativi come il Giubileo dei Lavoratori, ai due giorni del Giubileo delle Famiglie, agli otto giorni del Congresso Eucaristico Internazionale.

La stagionalità, cioè la distribuzione dell'evento all'interno dell'anno, ha una certa importanza in relazione all'eventuale sovrapposizione con i flussi turistici ordinari. La natura feriale o festiva del giorno di svolgimento e il suo orario di svolgimento sono anch'essi fattori discriminanti della variabile tempo per il possibile impatto sui ritmi ordinari della vita cittadina.

Altro elemento necessario per la descrizione di un evento è la definizione degli ambiti spaziali nei quali esso si colloca, e in particolare del bacino di richiamo e dei luoghi di svolgimento.

Il bacino territoriale sul quale un evento esercita il proprio richiamo può essere rappresentato da un quartiere, una città, una regione, un Paese o, come nel caso del Giubileo, esteso al mondo intero. Ciascuna di tali ipotesi presenta problematiche diverse, rese più complesse nel caso di pluralità culturali e linguistiche.

La scelta del luogo di svolgimento è allo stesso tempo causa ed effetto del numero di partecipanti. L'apertura della Porta Santa, ad esempio, non può avvenire che a San Pietro: la capienza effettiva dell'area sarà quindi il limite massimo dei partecipanti alla cerimonia. La prevista affluenza di oltre un milione di giovani per la manifestazione ad essi dedicata in programma nell'agosto del 2000 ha invece indotto gli organizzatori a cercare, con l'aiuto delle autorità civili, un luogo vasto abbastanza per contenerli in sicurezza. È lo spinoso tema delle aree destinate agli eventi speciali, che necessitano di essere dotate delle necessarie infrastrutture legate alla mobilità, alla sicurezza, all'igiene, alla ristorazione e al funzionamento dei necessari apparati tecnici.

Il Giubileo dei Giovani rappresenta anche un caso di intersezione tra caratteristiche temporali e spaziali: a causa della durata di sette giorni e dello sviluppo per aggregazioni linguistiche delle sue attività, esso sarà, nei giorni precedenti la veglia e la messa finali, un evento policentrico, disseminato sul territorio della città di Roma e, forse, in un ambito più ampio.

Il cuore di un evento, e la ragione ultima dell'attenzione posta nella sua organizzazione, è rappresentato dai partecipanti. La conoscenza approfondita delle caratteristiche delle persone in arrivo è necessaria ai fini della predisposizione dell'accoglienza.

Il loro numero, innanzitutto, è una informazione indispensabile ai fini dell'allestimento dell'area e il dimensionamento, fuori e dentro l'area, dei servizi di prima necessità come bagni e punti di soccorso, delle forniture di acqua e viveri, per la mobilitazione di volontari e forze dell'ordine, ecc. Il rischio di un imprevisto e sovrabbondante afflusso di partecipanti in occasione di grandi eventi ad accesso libero o blandamente regolamentato è la principale causa da un lato di forti diseconomie nell'allestimento delle aree, dall'altro di situazioni di scarsa qualità della fruizione o, peggio di rischio per l'incolumità dei partecipanti.

La conoscenza del numero dei partecipanti, in ogni caso, rappresenta soltanto una delle informazioni necessarie alla preparazione degli eventi. La conoscenza della tipologia delle persone in arrivo è altrettanto importante, soprattutto nel caso di grandi eventi di tipo religioso. La Giornata

dei malati e quella dei disabili rappresentano il caso estremo di « moltiplicatore delle presenze » in ragione delle esigenze organizzative legate all'accoglienza di persone in difficoltà. Altre caratteristiche come l'età, l'istruzione, le lingue parlate sono elementi fortemente qualificanti i flussi in arrivo.

Per quanto attiene la motivazione dei partecipanti, il suo impatto sia sull'organizzazione interna all'evento che sulle misure richieste alla città ospite è facilmente immaginabile se solo si pensa alle diverse criticità generate dall'attraversamento di un'area da parte di una processione religiosa, di un corteo di manifestanti politici e in occasione di un trasferimento di supporter sportivi.

L'organizzazione

Definite le caratteristiche dell'evento, la griglia affronta il tema dell'organizzazione, cioè dell'insieme dei soggetti che si fanno carico più o meno attivamente della sua realizzazione.

Ogni evento ha alla propria base un'idea che in genere si innesta su di un tessuto di contenuti già diffuso all'interno del bacino dei potenziali partecipanti. La prima, embrionale fase dell'organizzazione coincide spesso con la formalizzazione di un gruppo che si fa carico dello sviluppo contenutistico dell'idea iniziale. Gli stessi soggetti, o altri ancora, rivestono il ruolo di promotori, cioè di attivi propagatori dell'idea presso chi ha il ruolo o la possibilità di favorirne la concretizzazione. L'evento viene a un certo punto legato a un marchio, il più delle volte commercializzato, sempre usato come segno di certificazione e di accreditamento presso l'organizzazione. I titolari del marchio possono a loro volta non coincidere con gli ideatori e i promotori.

Gli organizzatori sono definibili come i soggetti titolari della preparazione e della gestione dell'evento e possono non coincidere con gli ideatori, i promotori, o i titolari del marchio. Lo studio delle strutture, della loro natura pubblica, privata o mista, degli organigrammi e delle reti di rapporti instaurati con l'esterno è uno dei nuclei centrali di interesse nello studio dei grandi eventi.

Non necessariamente gli organizzatori avranno anche la titolarità delle varie azioni specifiche di preparazione e gestione: nel caso del Giubileo, le aziende pubbliche di servizi, la Pubblica sicurezza e la Protezione civile; le Forze armate e i gruppi del volontariato saranno alcuni degli attori, pubblici e privati, che svolgeranno importanti ruoli operativi. Vanno quindi analizzate e comparate le modalità e le caratteristiche dell'attivazione di questa categoria di soggetti.

In tutte le fasi di programmazione e gestione di un evento, infine, vengono in genere tenuti ben presenti, attraverso un'attenta opera di ascolto e comunicazione, quegli interlocutori che possono favorire o rallentare le attività dell'organizzazione. Si tratta di opinion leaders, di produttori di informazione, di gruppi di pressione come le associazioni ambientaliste

il cui punto di vista non può essere trascurato ma, se possibile, orientato in senso favorevole.

A seconda delle circostanze, i ruoli possono sovrapporsi e la distinzione tra i soggetti sfumare, o sdoppiarsi creando conflitti di competenze. Applicando lo schema di analisi proposto alla preparazione del Giubileo, i vari organismi ecclesiastici figurano a pieno titolo come responsabili dell'ideazione, dell'organizzazione e dello svolgimento delle manifestazioni religiose, ma rappresentano anche i principali interlocutori delle attività organizzative messe in atto dalle amministrazioni statali e locali italiane. Queste ultime, dal canto loro, hanno competenze speculari a quelle della Santa Sede su tutto quanto riguarda la gestione della città e del territorio, svolgendo quindi un ruolo attivo ed esercitando la propria iniziativa in maniera potenzialmente autonoma⁵.

Per far fronte alle possibili sovrapposizioni di competenze e per favorire il coordinamento delle attività, nel 1995 è stata costituita l'Agenzia romana per la preparazione del Giubileo, società per azioni a capitale interamente pubblico con l'obiettivo di coordinare gli interventi necessari ad accogliere nel modo migliore gli ospiti attesi nell'anno 2000. Ad essa è stata affidata la preparazione e l'attuazione tanto del *Piano dell'accoglienza*, finalizzato al coordinamento degli interventi per la migliore qualità e la buona organizzazione dei servizi della città e della regione, quanto degli interventi ad esso complementari nei settori informatico-telematico e dell'informazione e comunicazione.

Le aree di intervento

Continuando con la semplificazione operata dallo schema di analisi dei grandi eventi rispetto ai procedimenti decisionali reali, e assumendo che la progettazione dell'evento segua un percorso logico ben preciso, le criticità sono i potenziali ostacoli che si frappongono tra la definizione iniziale dei fini e il loro raggiungimento. L'analisi operativa del rapporto tra fini e criticità ha esito nell'elencazione delle priorità, cioè delle azioni ritenute più significative e/o urgenti in vista della buona riuscita dell'operazione.

Le aree di intervento rappresentano i temi-guida dell'azione organizzativa. È nello svolgimento delle particolari attività intraprese all'interno delle singole aree che le specifiche soluzioni organizzative adottate fanno sentire il proprio peso. Benché particolari tipologie di eventi possano imporre l'attenzione su temi normalmente non presi in considerazione, le attività comuni a tutti i grandi eventi sono incluse nell'ambito dell'accoglienza (tra i quali ospitalità, ristorazione, igiene e sanità, assistenza ai disabili,

⁵ Un organismo paritetico, la Commissione mista Italia - Santa Sede, ha la specifica funzione di far dialogare a livello ufficiale le due macchine organizzative.

mobilità), dell'informazione e della comunicazione, dell'informatica e della telematica (monitoraggio e previsione dei flussi, simulazione di scenari, sistema di prenotazione e pass informatizzati), dell'allestimento di attività collaterali.

Accoglienza, informazione e comunicazione hanno, per motivi diversi, un peso maggiore nel caso sia di eventi ad alto contenuto motivazionale che di eventi a carattere squisitamente commerciale. Se il buon funzionamento dell'insieme di attività riassunte nel termine « accoglienza » pone i presupposti della corretta fruizione dell'evento dal punto di vista della vivibilità della città da parte sia dei partecipanti che della popolazione residente, è il sottoinsieme dei servizi di informazione a garantire che le soluzioni tecniche adottate vengano conosciute e utilizzate appieno dai rispettivi destinatari. La comunicazione tra organizzatori, attori, interlocutori e fruitori dell'evento è uno strumento fondamentale in tutte le fasi della preparazione e dello svolgimento dell'evento, favorendo il coordinamento delle operazioni e il loro efficace svolgimento e creando consenso nell'opinione pubblica. In ogni caso, il contenuto delle informazioni veicolate e le tecnologie utilizzate rappresentano un importante oggetto di analisi.

Informatica e telematica assumono una crescente importanza nel processo di pianificazione degli eventi dall'ampio bacino di attrazione. Il tema della conoscenza preventiva e operativa del numero e delle caratteristiche dei partecipanti può essere affrontato in due modi complementari. Da un lato è necessaria la costruzione di un sistema di previsione basato su osservazioni, indagini e simulazioni di differenti scenari. Nella città-santuario di Lourdes il sistema di monitoraggio dei flussi da molti anni alla base della programmazione della città è stato affiancato da un sistema di previsione finalizzato all'elaborazione di strategie di lungo periodo. Dall'altro può dimostrarsi risolutiva l'introduzione di un sistema di prenotazione degli eventi che limiti la tendenza all'improvvisazione organizzativa che spesso si riscontra tra i partecipanti e ne fornisca per tempo l'esatto profilo delle caratteristiche e delle esigenze. In occasione della recente ostensione della Sindone a Torino il sistema di prenotazione via Internet della visita ha dato buoni risultati. L'adozione di un pass informatizzato semplificherà molte delle attività legate ai grandi eventi, ivi compresi quelli giubilari. L'allestimento di un sistema di attività collaterali di carattere artistico, culturale o spettacolare costituisce un momento importante nell'organizzazione degli eventi, mentre le attività di merchandising, cioè di commercializzazione di beni decorati con il marchio ufficiale dell'organizzazione, conquista terreno come forma di autofinanziamento degli eventi senza fini di lucro.

Le forme di finanziamento adottate rappresentano una valida prospettiva per la lettura di un evento. Tra finanziamento pubblico e privato e tra le varie forme di autofinanziamento corre una linea di demarcazione non sempre netta. La Francia ha interrotto la tradizione del finanziamento da parte dello Stato ospitante delle Giornate mondiali dei giovani: il supporto in servizi fornito dall'Amministrazione pubblica può tuttavia essere annoverato come una forma di sponsorizzazione tecnica. Il Giubileo dell'anno 2000 si configura come un evento esplicitamente finanziato con fon-

di pubblici per la parte dell'adeguamento della città all'accoglienza dei pellegrini, mentre gli eventi in sé verranno prodotti attraverso varie forme di autofinanziamento, ivi compresa la sponsorizzazione tecnica.

Una volta concluso l'evento, ha normalmente luogo una fase di chiusura. Le infrastrutture materiali e le strutture tecnico-organizzative appositamente approntate potranno essere mantenute in vista di eventi simili, riconvertite a beneficio della comunità ospitante o smantellate, con eventuale ripristino delle condizioni precedenti. Una fase particolarmente delicata, soprattutto per le strutture di tipo volontaristico tipiche dell'organizzazione di grandi eventi senza fini di lucro, è quella della verifica dei bilanci. La struttura giuridica nata con l'obiettivo di organizzare le Giornate parigine, ad esempio, se non sarà riuscita ad autofinanziarsi tramite la vendita dei pass, utilizzerà fondi della Chiesa francese e del Vaticano per pareggiare il proprio bilancio e sciogliersi.

È infine probabile che l'organizzazione effettui, in genere ad uso esclusivamente interno, una valutazione dei risultati ottenuti, decretando o meno il proprio successo rispetto agli obiettivi come definiti inizialmente o come ridefiniti nel corso della preparazione e della gestione. Si tratterà di un giudizio prevalentemente legato all'efficacia della veicolazione del messaggio per gli eventi senza fini di lucro, o prevalentemente tecnico-economico per quelli finalizzati al profitto.

Al di là dei problemi di bilancio sopra accennati, tuttavia, se si torna alla definizione iniziale di evento si può correttamente osservare che un'aggregazione di massa non casuale ha sempre e comunque alla base un desiderio da parte dei partecipanti di esprimere dei significati in modo collettivo. Il successo dell'ente organizzatore, a prescindere dalla sua « ragione sociale », è quindi immancabilmente legato alla sua capacità di esprimere i contenuti-chiave che sono alla base dell'evento.

UMBERTO MARONGIU

SCHEDE E RECENSIONI

FRANCESCO ALBERONI, *Abbiate coraggio*, Rizzoli, Milano, 1998, pp. 163.

Al lettore superficiale o impaziente, ma spesso le due qualità coincidono, già il titolo di quest'ultimo libro del noto sociologo milanese potrà riuscire irritante. Forse gli verrà in mente, dalle non sempre esilaranti letture scolastiche, la riflessione che il buon don Abbondio, chino sotto la *ferula* dei superiori, sviluppa in termini tanto ingenuamente difensivi quanto convincenti: « Ma Dominiddio, il coraggio, se uno non ce l'ha, non se lo può dare ». Il lettore di cui sopra avrebbe però torto. È ben vero che il libro, più che alla sociologia, appartiene a buon diritto al variegato campo della parenetica pastorale. Ma vi sono in proposito due considerazioni da fare.

La prima rimanda ad Alvin W. Gouldner, l'illustre autore di *The Coming Crisis of Western Sociology*, tradotta in italiano per i tipi del Mulino, il quale afferma, senza peraltro esibire pezze d'appoggio ma gli crediamo sulla parola, che circa il cinquanta per cento dei sociologi aveva pensato seriamente, in gioventù, di abbracciare la carriera sacerdotale, vuoi come pastore protestante o come rabbino vuoi come prete cattolico. La seconda riflessione riguarda l'Alberoni stesso come analista sociale. Personalmente non posso dimenticare di essere stato l'unico sociologo in senso stretto a fare parte della commissione giudicatrice che, come si dice, lo aveva messo in cattedra, se non vado errato, nel secondo concorso nazionale di sociologia. Nulla di che rammaricarsi in proposito. Gli studi del giovane Alberoni, per esempio, sull'integrazione dell'immigrato, condotti insieme con Guido Baglioni, sono ancora oggi una lettura istruttiva.

Nella fase più recente della sua produzione traspare sempre più chiaramente l'originaria formazione di medico e di psicologo. Viene in primo piano la « natura umana » e quindi nessuna meraviglia che manchi la determinazione storica. Si parla all'umanità in generale. Tutto è plausibile e nello stesso tempo un poco vano. Certi Consigli somigliano in maniera conturbante alle previsioni degli astrologi: se oggi va male, non perderti di coraggio; aspetta; domani andrà meglio; ciascuno ha il suo compito nella vita; basta il coraggio e la si spunta, sii paziente e perseverante. Va notata in proposito la convincente plausibilità che è tipica della categoria astratta e storicamente indeterminata. Essa si adatta a ciascuno mentre non risponde all'effettiva esperienza di alcuno.

Chi mai non è stato innamorato, non ha subito i morsi della nostalgia o quelli dell'incertezza? Chi può dire di non aver mai sperimentato, dentro di sé, la frustrazione di un appuntamento mancato, il senso di vuoto di un amore che finisce, la gioia d'una mèta agognata alla fine raggiunta?

Le descrizioni di questi stati d'animo, che appartengono a tutti e a nessuno in particolare, semplicemente si autoconfermano, sfiorano il tono e qualche volta la sostanza dei pronunciamenti oracolari. Per esempio: « Molti sono convinti che siano solo le persone di tipo antagonista ad essere ambiziose e motivate al successo. Non è affatto vero. Vi sono moltissime persone ambiziose, capaci di affermarsi, di emergere anche fra coloro che non amano la competizione. Esse però vogliono arrivare al risultato con l'approvazione degli altri ».

Acqua fresca? Non proprio. Francesco Alberoni, nel delineare tipi e quadret-

ti di vita, mostra di possedere il nerbo e le qualità del bravo giornalista. È scrittore efficace, dal periodare breve, chiaro: soggetto, predicato, complemento. In un'epoca non proprio portata dallo sforzo intellettuale al di sopra della media, il suo successo è garantito. Resta un dubbio sulla validità complessiva dei suoi contributi, ma intanto occorre prendere buona nota della sua tenuta, in una parola della fedeltà al compito che si è assegnato. In questo senso incarna degnamente il coraggio cui va esortando i suoi contemporanei.

FRANCO FERRAROTTI

ROLAND BARTHES, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1998, pagg. 460; Lire 54.000; Alberto Cadioli, *La ricezione*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pagg. 82.

Michel de Montaigne pensava al libro come a un messaggio in bottiglia o ancora come a una lettera aperta al lettore sconosciuto. Sta però di fatto che scrivere non importerebbe granché se non si venisse letti. Quando uno sostiene che scrive per il cassetto, è chiaro che già conta su quella mano indiscreta che aprirà il cassetto, opportunamente lasciato per provvidenziale distrazione socchiuso, e rovisterà fra le carte. Non solo. Chi scrive lo fa per ottenere certi effetti, quale che sia il grado e il tipo di illusioni di cui risulti vittima. Già il buon Giuseppe Giusti ce lo ricordava con ilare buon senso toscano: « Il fare un libro è meno che niente se il libro fatto non rifà la gente ».

Si scrive, dunque, per essere letti. Leggere, d'altro canto, non comporta solo un atteggiamento passivo. Tutt'altro. Ancora recentemente, in *Libri, lettori, società* (Liguori, Napoli) sono tornato su questo punto, che ritengo cruciale. Leggere è una attività che non fa rumore, ma ancora al tempo di Sant'Agostino e Sant'Ambrogio, come Roland Barthes ci rammenta, si leggeva ad alta voce; più tardi, il bisogno di quiete e silenzio nei

conventi avrebbe fatto prevalere la lettura silenziosa. Ma il leggere ha una funzione creativa o, meglio, ri-creativa. Il lettore, lungi dall'essere un destinatario casuale e incapace di reazione, si pone come interlocutore e in casi particolarmente fortunati come reinventore del significato del testo. Può anzi accadere, suggerisce Barthes in uno dei saggi più acuti di questo libro traboccante di « agudezas », che il lettore veda più a fondo, nel significato del libro, dello stesso autore.

Nessun dubbio che dire « lettura » significhi dire molte cose. Barthes ne tenta un catalogo ragionato: lettura come « pratica »; come « tecnica »; come « pratica sociale e forma di gestualità »; come « forma di saggezza », « metodo » e « attività voluttuaria ». In ogni caso, scrivere vuol dire leggere e leggere comporta il comunicare ossia la « ricezione ». Non è solo la « fortuna » di un libro. Leggere, osserva Barthes, è parola « passata pari pari » per semplice trasposizione dal greco e dal latino nelle lingue moderne. Come designa l'attività della ricezione del testo scritto? Sembra che ciò avvenga attraverso uno dei suoi sensi che né in greco né in latino è il primo: contare, enumerare ... Il senso etimologico della lettura è quindi vicino a ciò che significa oggi « compilazione », intesa come « enumerazione delle lettere successive di una parola ».

Alberto Cadioli parte dal famoso saggio di Jean-Paul Sartre su che cosa sia letteratura: « una strana trottole che esiste quando è in movimento. Per farla nascere occorre un atto concreto che si chiama lettura, e dura quanto la lettura può durare. Al di fuori di questo, rimangono solamente i segni neri sulla carta ». Di qui, l'importanza dei destinatari del libro, ossia della ricezione: chi sono i lettori reali? Quanti sono e quali sono le loro caratteristiche anagrafiche, sociali, culturali, professionali? Quanto è durata la ricezione di un testo, attraverso quali fasi è passata?

In altre parole, quale è stata o quale sarà la sua « fortuna »?

Con molta diligenza e acume, Cadioli

ripercorre le tappe evolutive di quello che si potrebbe anche, in maniera piuttosto spiccia, chiamare il « mercato del libro », da Robert Escarpit a Harald Weinrich e a Hans Georg Gadamer fino agli italiani Michele Rak e Vittorio Spinazzola. Su tutti primeggiano Robert Jauss e Wolfgang Iser, noti studiosi della « fenomenologia della ricezione », per non parlare degli analisti del « mondo dei lettori », da Roger Chartier e Robert Darnton a Guglielmo Cavallo e a Armando Petrucci.

Mi sembra evidente che Cadioli non limita il discorso sulla ricezione ai gusti e agli atteggiamenti del lettore singolarmente inteso. Chiama in causa il contesto economico e culturale generale, il clima mentale dell'epoca, la congiuntura politica. Cita in particolare Darnton, il noto studioso dell'*Encyclopédie* nel quadro di tutto l'Illuminismo non solo come impresa intellettuale ma anche, se non in primo luogo, come impresa d'affari con un robusto sottofondo economico e commerciale. La lettura è infatti « un'attività che implica un rapporto particolare da una parte il lettore, dall'altra il testo ». Ma attenzione: questo rapporto non ha luogo nel vuoto sociale, richiama quella che Chartier ha felicemente definito la « comunità dei lettori ». E tuttavia sarebbe indebito e probabilmente semplicistico ridurre tutto al contesto. Ancora Darnton osserva che « ogni testo ha caratteristiche editoriali proprie che guidano la risposta del lettore » e giunge ad affermare che « i lettori rispondono in modo più diretto alla strutturazione esteriore dei testi che all'ambiente sociale che li circonda ».

Il tema della ricezione si apre quindi al problema della presentazione e della distribuzione dei libri, problema che appare oggi fondamentale data la crescita esponenziale dei testi pubblicati accompagnata nello stesso tempo dalla crescente difficoltà di distribuirli, farli conoscere, renderli visibili almeno per qualche tempo, se non in vetrina, sugli scaffali delle librerie. Quello che si può fin da ora dire con relativa sicurezza è che la

ricezione-fortuna dei testi, anche di valore intrinseco accertato, non è più possibile lasciarla in esclusiva alla pura valutazione estetica della critica letteraria tradizionale.

F.F.

GEORGES CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 292.

Successore di Gaston Bachelard sulla cattedra di storia e filosofia delle scienze alla Sorbona, Canguilhem può essere considerato il fondatore di un'epistemologia storica che grande influenza ha avuto sulla cultura del Novecento. Proprio recentemente è stata ristampata da Einaudi quella che può senza dubbio essere considerata l'opera più importante del filosofo francese: « Il normale e il patologico ». Canguilhem, in questo suo lavoro — che è in realtà la riedizione della sua tesi di dottorato in Medicina — utilizza magistralmente filosofia e scienza per attaccare e, conseguentemente, ridimensionare le convinzioni spesso dogmatiche a cui era giunto il positivismo e, in questo caso, la medicina positivista, soprattutto per ciò che riguardava le definizioni di malattia e/o anomalia, di normale e di patologico.

Il filosofo francese chiarisce fin dall'inizio quale sia il suo punto di partenza per scardinare le difese del castello positivista; è necessario a suo giudizio concentrarsi « sulla possibilità, e persino sulla necessità di chiarire, attraverso la conoscenza delle formazioni mostruose, quella delle formazioni normali. Affermerci con forza ancora maggiore che non vi è, in sé e a priori, alcuna differenza ontologica tra una forma di vita riuscita e una mancata. Del resto si può parlare di forme di vita mancate? » (p. 7). Già in questo punto viene fuori immediatamente e drammaticamente la questione cruciale: cosa è « normale » e cosa invece è « patologico »? Che tipo di valenza

hanno questi concetti? Sono il frutto di approfondite ricerche scientifiche o, al contrario, sono la diretta conseguenza di stereotipi e pregiudizi che si costituiscono all'interno di un ambiente di vita? Queste ed altre sono le complesse domande a cui l'autore tenta, non senza difficoltà, di rispondere servendosi anche di preziosi strumenti di analisi fornitigli da vari studi. La questione dei comportamenti patologici porta con sé implicazioni di grandissimo rilievo che coinvolgono contemporaneamente le scienze umane e le scienze empiriche. È un argomento difficile da affrontare e di questo è ben cosciente lo stesso Canguilhem in quanto anche un organismo che presenta delle anomalie può essere considerato sano se esso riesce a convivervi. Di una cosa sembra essere certo il filosofo francese: tale problema può avere maggiori probabilità di essere risolto « se lo si considera in blocco », in altre parole è fondamentale che l'ottica con cui si osservano tali problemi sia globale e l'approccio integrato. C'è da prendere coscienza di due fatti e cioè che « la malattia entra ed esce dall'uomo come da una porta » e che essa non è soltanto squilibrio o disarmonia: è anche e soprattutto sforzo della natura nell'uomo per ottenere un nuovo equilibrio. La malattia è una reazione generalizzata il cui scopo è la guarigione. L'organismo genera una malattia per guarirsi » (pp. 15-16). Nel pensiero di Canguilhem si passa indifferentemente dal vitale al sociale, dal momento che il vitale è immerso in un ambiente di vita storicamente e culturalmente influenzato. Se il « caso non frequente » diventa patologia interagendo con il sistema ambientale è evidente, oltre che intuitivo, che ad entrare in gioco come variabili determinanti siano, oltre alla biologia, la cultura e la tecnica che hanno cambiato radicalmente il sistema di vita stesso. Tale riflessione, su cosa sia « normale » e su cosa possa essere considerato « patologico », anima da sempre il dibattito culturale a tutti i livelli. Entrambi i concetti hanno un significato soprattutto sociale, risultante spesso da pregiudizi di ogni

tipo; « normale » è colui che corrisponde, per le sue qualità, al tipo medio sulla base dei dati statistici correnti. Una siffatta concezione del normale e della normalità cela al suo interno stereotipi, luoghi comuni e pregiudizi di tipo sociale che molto spesso scienza e filosofia alimentano, invece di trascenderli attraverso lo studio sistematico ed approfondito della realtà. La cultura e la conoscenza dovrebbero porsi come principale obiettivo soprattutto quello di superare i pregiudizi e far accettare culturalmente la diversità. Spesso purtroppo ciò che è altro da noi, ciò che si presenta « diverso » dal nostro modo di vedere le cose viene definito con superficialità « anormale », « anomalo » e nel peggiore dei casi « patologico ». L'opera di Canguilhem rappresenta un utile strumento che può indubbiamente aiutarci a riflettere non soltanto sul problema della normalità, e quindi della diversità, ma anche sulle basi stesse su cui si fonda la nostra società: l'identità e il pregiudizio. Nelle scienze empiriche, e in particolare nella medicina, il soggetto « normale » è colui che rientra nella frequenza statistica più alta. Tale concezione è tuttavia antitetica con quella che identifica la parola 'normale' con i significati di « aderente alla norma, ideale o prototipo ». Queste definizioni non riescono assolutamente a nascondere tutta la preoccupante ambiguità che contraddistingue: « soggetto medio » e « soggetto ideale » si trovano spesso ad essere confusi e ad essere messi sullo stesso piano di discorso, si trovano in ultima analisi ad oscillare tra i numeri e la norma. Nelle scienze mediche viene generalmente considerato normale colui che è sano e che non presenta difetti. Ma un individuo senza difetti non esiste in natura; quindi se ne potrebbe dedurre, in maniera banale ma altrettanto corretta dal punto di vista logico, che in realtà gli esseri umani sono tutti affetti da stati patologici. Ecco allora che andrebbero riviste molte cose sul problema dello stato patologico di una persona. Lo stato patologico, così come chiarisce Canguilhem, si manifesta nel momento

in cui l'individuo non si adatta all'ambiente in cui vive ed alle norme culturali e storicamente definite che lo caratterizzano. La sua incapacità di adattarsi non viene quasi mai considerata come possibilità di interagire con la realtà seguendo schemi di riferimento diversi, o comunque alternativi, ma come « stato patologico » e « anormalità ». Nel lavoro di Canguilhem si comprende sin dall'inizio l'estrema difficoltà già a livello di definizione dei termini. Un organismo sano può infatti vivere tranquillamente in simbiosi con un difetto, rimanendo « normale ». Il concetto di « patologico » non va dunque identificato con quello di deviante rispetto alla media statistica. L'esistenza di una patologia non ha nulla a che vedere con l'irregolarità statistica. Il filosofo francese, analizzando l'esperienza del malato, individua nel conflitto tra l'individuo e il suo ambiente di riferimento la variabile decisiva in grado di determinare la patologia, definita anche come errore. Tale conflitto, scaturito dal processo di interazione tra il vivente e l'ambiente, può infatti determinare un disadattamento di tipo psicologico o di tipo biologico. Proprio il concetto di errore è centrale nell'analisi di Canguilhem e non è un caso che lo stesso Foucault, suo allievo, lo definisca un filosofo dell'errore: il concetto di errore rappresenta la base su cui fondare l'analisi del problema della verità e della vita. La vita stessa è definita come ciò che è in grado di commettere un errore. L'errore, indispensabile per la stessa evoluzione della specie, è il punto di partenza da cui si è sviluppato tutto il pensiero umano ed è ciò che ha permesso alla conoscenza di evolversi continuamente. In altre parole, il processo di evoluzione dell'essere umano e la storia della vita sono — potremmo dire — geneticamente determinate dalla possibilità costante che si verifichi un errore. La nozione di errore, che per Canguilhem è il nodo concettuale che tiene unite vita e conoscenza della vita, introduce un altro problema fondamentale, quello della « norma », una questione che coinvolge diret-

tamente tutte le discipline del sapere umano. La norma — e quindi la regola funzionale all'istituzione del proprio ambiente, rappresenta soprattutto la possibilità di unificare il « diverso », « l'anomalo », anche se è sempre l'eccezione che dà alla regola il valore di regola. Il grande insegnamento che emerge da questo lavoro è quello che non vi possono essere certezze assolute in nessun ambito di discorso dal momento che l'eventualità dell'errore non è trascurabile e dal momento che l'ambiente di vita, il fattore che determina il passaggio da « anomalia » a « patologia », è un valore estremamente variabile, frutto della relatività dei processi storici. Canguilhem, sforzandosi di integrare la speculazione filosofica con i metodi e le cognizioni della medicina, tenta di demolire i miti del positivismo enfatizzando due fattori che non possono essere assolutamente trascurati: la concreta esperienza del vivente e la normatività — non soltanto biologica — della vita e, quindi, delle esperienze scientifiche. Pur considerando l'opposizione del vero e del falso uno strumento di indagine indispensabile, la storia delle scienze non va confusa con la ricerca di una verità insita nelle cose o nella razionalità umana. Nella postfazione al testo, Michel Foucault, sottolineando la rilevanza dell'opera di Canguilhem, pone una domanda cruciale che riapre tutto il dibattito sulla conoscenza umana: « Tutta la teoria del soggetto non deve forse essere riformulata, dal momento che la conoscenza, invece di offrirsi alla verità del mondo, si radica negli errori della vita? » (p.283).

PIERO DOMINICI

ALESSANDRO CORNELI, *L'Italia va alla guerra - La cultura militare dall'Unità a oggi*, Ideazione editrice, Roma, 1998, pp. 249.

Intorno alle scarse virtù guerresche degli Italiani sono fiorite e tuttora vanno per la maggiore leggende presto consoli-

date in luoghi comuni. Un merito non secondario di questa ampia, diligente ricerca di Alessandro Corneli è da vedersi nella pacata, ma nello stesso tempo meticolosa e implacabile, cura con cui procede a smontare consimili pregiudizi, a partire dalla rottura della cultura militare dell'Impero romano ad opera delle pressioni barbariche, soprattutto germaniche, ai confini, fino alla ripresa di una certa bellicosità italiana all'epoca dei liberi Comuni e quindi dall'unificazione della Penisola, nel 1861, ad oggi. Senza cedere in alcun punto alle ricostruzioni e interpretazioni storiche settarie, che tendono invariabilmente ad addossare all'esistenza della Chiesa anche questo ritardo italiano, appoggiandosi soprattutto all'autorità, in questo caso prevenuta, di Machiavelli, Corneli non esita tuttavia a riconoscere quelle peculiarità italiane che hanno contribuito ad accentuare l'estremo individualismo e il notevole, talvolta patologico, grado di litigiosità fra le forze in campo invece di favorirne, come altrove avveniva, l'aggregazione. « Le aristocrazie feudali europee — nota con acume comparativo Corneli — quando uscirono dal Medioevo, si trovarono aggrappate intorno a monarchie nazionali unificanti... L'Italia, invece, rimase un arcipelago di aristocrazie, a base sostanzialmente regionale, che allora (ed anche in seguito) non si fuse intorno ad un solo nucleo e pertanto al di là di alcuni aspetti umanistico-letterari, non diede origine ad una reale comunità di sentire nazionale ».

Forse andrebbe oggi osservato che non tutte le conseguenze di questo stato frammentario furono negative. Interrogandosi sul perché proprio in Italia dovesse nascere l'individualismo europeo moderno, Jacob Burckhardt, nel suo mirabile studio sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia*, scorge nello stato frammentario dei vari principati che allora costituivano l'Italia la ragione fondamentale del sorgere di « uomini singolari » o « uomini unici ». « La natura di questi Stati — scrive Burckhardt — siano essi repubblicani o dispotici, è la causa principale, se

non unica, del precoce sviluppo dell'italiano... egli è stato il primo dei figli dell'Europa attuale. ... l'uomo diviene *individuo* spirituale e acquista la coscienza di questa nuova condizione ». Naturalmente, questo primato è stato pagato a caro prezzo. I vertici italiani, sia militari che sociali, economici e politici, raramente hanno saputo concertare le loro azioni e condividere un progetto comune. A questo proposito la ricerca di Corneli offre esempi ampiamente persuasivi, attingendo soprattutto alle guerre dell'indipendenza. Dalla sconfitta di Custoza alla disgraziata battaglia navale di Lissa, a proposito della quale il comando navale italiano, con inconsapevole umorismo nero, dichiarava che la « flotta era rimasta padrona delle acque » ma dopo aver subito perdite, in mezzi e uomini, gravissime. Dalle varie esperienze storiche si ricava una costante: i comandanti italiani, divisi da rancori personali o da invidie spesso meschine, non riescono ad accordarsi su un piano strategico e tattico da tutti condiviso in modo da concentrare le forze e da approfittare delle sinergie fra le varie unità in campo. In particolare, la sconfitta di Custoza contro gli austriaci, benché l'esercito italiano potesse contare su duecentocinquanta uomini, esattamente il doppio di quello austriaco stanziato in Veneto, doveva arrecare un danno permanente all'immagine del giovane esercito italiano sia in patria che all'estero.

L'analisi di Corneli non si arresta, però, al solo aspetto militare. Essa riguarda anche e coinvolge, meritoriamente, i rapporti fra le forze armate e la popolazione. Qui l'insipienza dei capi politici, più ancora che quella delle gerarchie militari, emerge con grande chiarezza. L'esercito viene infatti costretto a ruoli politici e di repressione a difesa dell'ordine pubblico che certamente non potevano avere altra conseguenza se non quella di equiparare il soldato al gendarme. Ciò era specialmente visibile nelle campagne di repressione svolte dall'esercito nel Centro-Sud contro il brigantaggio l'indomani dell'unificazione. « Quale divenne

nel Mezzogiorno l'immagine dei soldati — commenta Corneli — è facile intuire. Ma le operazioni avevano anche uno scopo generale e politico: dimostrare l'irreversibilità del processo di unificazione. Il vero obiettivo non erano i renitenti alla leva, i briganti, i poveracci che si davano alla macchia: era la classe dirigente meridionale, alla quale si voleva togliere ogni velleità di rimettere in discussione quanto era accaduto ». Ma è innegabile che l'esercito italiano nella lotta al brigantaggio post-unitario abbia imparato e messo a punto tecniche fondamentali per la « guerriglia partigiana », che si riveleranno assai utili ottanta anni più tardi, dopo l'8 settembre 1943, a quei soldati e ufficiali che erano « andati in montagna » per la resistenza partigiana contro i nazisti e le brigate nere del tardo fascismo.

L'immagine dell'esercito e la percezione delle sue funzioni, specialmente oggi, dopo la fase della guerra fredda, sono destinate a trasformarsi radicalmente. Già al tempo dell'epidemia di colera a Palermo nel 1866 i militari avevano a tutti mostrato le possibilità positive che si collegavano ad un uso delle Forze armate come strumento di servizio civile. Negli anni recenti le stesse possibilità si realizzavano nella lotta contro la malavita organizzata in Sicilia e altrove così come ai mezzi della marina è oggi affidata la sicurezza delle coste italiane contro i nuovi « mercanti di schiavi » che speculano sulla miseria per organizzare il lucroso commercio dell'immigrazione clandestina.

Nelle condizioni odierne, la cultura militare e le forze armate che la incarnano dovranno prendere coscienza in maniera sempre più ampia delle nuove funzioni da svolgere. Non è un caso che l'esercito si apra anche al reclutamento femminile mentre si discute, nello stesso tempo, di una riduzione, se non della scomparsa, della leva obbligatoria. Il futuro dell'esercito sembra essere quello d'una forza polivalente caratterizzata da un grado notevole di professionalità e di efficienza non tanto sul campo di battaglia

quanto su quello, spesso altrettanto arduo, della società civile. L'analisi di Corneli non è certamente in contraddizione con i nuovi compiti che attendono le Forze armate nella società di domani. Esse possono costituire, a ben guardare, una via d'uscita importante per la crisi giovanile odierna: da braccio violento della legge le Forze armate si pongono sempre più come strumenti essenziali di servizi sociali e latamente civili, che vanno dalle situazioni di emergenza nel caso di disastri naturali a questioni particolari di lotta contro la criminalità organizzata, dalla partecipazione alle iniziative di contenimento di guerre limitate all'azione di sorveglianza per garantire la pace in nome e come mandato di organismi internazionali.

F.F.

LUCA GIULIANO, *I padroni della menzogna. Il gioco delle identità e dei mondi virtuali*, Roma, Meltemi, 1997.

Non sono un giocatore di ruolo, anzi debbo confessare che nutro una certa diffidenza nei confronti di questa pratica ludica. Ma la sua diffusione tra un numero crescente di adepti colti non mancava di incuriosirmi. Quando ho avuto l'opportunità di leggere il lavoro di Giuliano non mi sono lasciato sfuggire l'occasione. A lettura conclusa non posso dire di essere stato conquistato ma certo il mio interesse è stato appagato anche per il non piccolo merito che va riconosciuto alla scrittura accattivante dell'autore. Il quale non solo mi ha chiarito le idee sul senso e la dinamica dei giochi di ruolo, ma ha svelato insospettiti intrecci tematici su nodi di grande rilevanza.

Il testo è costruito con particolare sapienza perché, pur non tralasciando di soffermarsi sulla rapidissima evoluzione tecnica che poi si è risolta in una crescente sofisticazione, indugia a lungo sugli aspetti teorici che la variegata famiglia dei giochi di ruolo sottende, fornendo su

questo piano una pluralità di stimoli e scoprendo una fitta rete di connessioni concettuali che rendono la lettura un'esperienza gratificante.

Il fuoco dell'attenzione teorica è posto nella problematica afferente i mondi virtuali « intesi come mondi costituiti di oggetti creati artificialmente per mezzo di modelli » (pag. 12). Pertanto l'autore si ferma a illustrare termini ed esperienze connessi strettamente all'elaborazione della realtà virtuale e alla riflessione da essa innescata. Attualizzazione, realizzazione, virtualizzazione sono alcuni di questi concetti.

Uno dei riferimenti teorici privilegiati dalla riflessione di Giuliano è costituito da quei contributi originali del Caillois che lo stesso etichetta come gioco della *Mimicry* da intendersi « come accettazione temporanea di un universo convenzionale in cui diventare personaggi illusori » (pag. 19).

Questo paradigma teorico viene fruito per cogliere il significato intrinseco e gli orizzonti potenziali dischiusi dalla rete Internet. Una delle conseguenze più rilevanti di questa moltiplicazione di possibilità è data dall'impatto sul tema dell'identità. Difatti la rete telematica tende a sottrarla a un ambito di definizione consolidata: la rappresentazione di sé, l'equilibrio tra essere e apparire sono nodi problematici che riemergono prepotentemente nell'espansione dei mondi virtuali.

Il gioco di ruolo realizza questa virtualità liberandone contemporaneamente tutte le potenzialità creative. Ma si tratta pur sempre di un gioco, di un'attività ludica che per funzionare soggiace a regole. E non è solo questo: è anche teatro — e qui Giuliano cattura alcuni preziosi e arcani lampi scespiriani a proposito dell'intreccio tra realtà e illusione — ed è anche ruolo.

Acute appaiono le argomentazioni svolte attorno a questi temi dove si mettono in luce i sottili legami sotterranei che l'autore dipana con originalità.

I giochi di ruolo comprendono un ampio ventaglio di attività: dai giochi di

guerra ai giochi di conversazione, ai giochi di interpretazione. Nel testo vengono descritte ben cinque generazioni di cui si illustrano caratteristiche essenziali, somiglianze e differenze.

Il capitolo intitolato « Identità nel ciber spazio » è dedicato alla stesura di un regesto critico delle possibilità e dei tipi di giochi consentiti da Internet secondo la gamma di programmi disponibili sul mercato. Queste possibilità e le altre ancora allo stato potenziale, ma la cui concretizzazione è agevolmente prevedibile dato il ritmo di sviluppo delle connessioni di rete in atto, contribuiscono in modo sempre meno elitario e marginale a disegnare connotati sempre più precisi della società post-moderna almeno nella direzione della « molteplicità, flessibilità e problematicità della realtà » (137).

Deriva questa destinata inevitabilmente a innescare un gioco — non di ruolo! — di moltiplicazione delle identità. Su questa problematica si sofferma il capitolo che dà il nome al libro e ne svela al profano il significato sulla base dei rimandi impliciti nella pratica della simulazione che rende possibile una molteplicità di identità.

Il riferimento ai contributi di Jameson sulla società post-moderna, Dennet sulla costruzione del sé e di Goffman sul concetto di identità e altri concetti ormai classici come « il modello drammaturgico della società », o « i rituali di interazione » tracciano percorsi, delineano confronti e propongono feconde ibridazioni teoriche originali e intriganti.

La perspicua indicazione della proliferazione delle identità molteplici come una delle peculiarità caratterizzanti la società post-moderna non impedisce a Giuliano di mettere in luce non solo gli aspetti positivi in termini di arricchimento della personalità ma anche i rischi di una « crisi permanente di identità » (pag. 140). Lo sviluppo delle identità se è confinato all'interno del gioco — sottolinea l'autore — garantisce dal rischio della lievitazione della possibilità di smarrimento all'interno della società di massa. Smarrimento che può prendere la forma di « un sen-

so di appartenenza cieca alla società, dell'oblio di sé, dell'abdicazione della volontà », e così via.

MARCO BRAZZODURO

MELTON, GORDON I., *La Chiesa di Scientology*, Editrice Elledici, Torino, 1998, pp. 93.

Fondata da L. Ron Hubbard, noto scrittore di fantascienza, Scientology è certamente a tutt'oggi uno dei più discussi tra i movimenti spirituali e religiosi del XX secolo. J.G. Melton offre in questo breve testo una rapida sintesi storica delle vicende che hanno portato alla nascita e allo sviluppo a livello internazionale di Dianetics in un primo momento, di Scientology in un secondo tempo. Offre inoltre indicazioni sulla complessa attuale struttura interna, sui livelli di iniziazione previsti, sui programmi di riforma ad essa collegati.

Molti i punti problematici, di cui lo studioso dà conto: a partire dall'interrogativo di fondo circa l'essere o meno Scientology una religione, fino ai metodi da Scientology utilizzati nel tempo. Scientology infatti è stata sovente imputata di utilizzazione di tecniche e modalità intimidatorie e ai limiti della legge. Melton nota in merito come alcune accuse abbiano trovato un effettivo riscontro nella realtà (v. ad esempio le infiltrazioni fatte allo scopo di eliminare dai fascicoli governativi, in più luoghi, informazioni « tendenziose » contro la chiesa) in determinate fasi, e come la chiesa abbia reagito con una reimpostazione al proprio interno, anche con espulsioni. In conseguenza, Scientology è stata in grado di presentare un volto migliore nei tanti processi che l'hanno coinvolta e la coinvolgono su piano internazionale, processi che in buona parte si sono risolti a suo favore. Melton inoltre non tace della lotta sostenuta da Scientology contro la psichiatria ufficiale e contro l'Interpol, ma le inquadra in un contesto di repli-

che, sia pure dure, a persecuzioni subite dalla chiesa anche attraverso alcuni pareri di psichiatri e psicologi circa il lavaggio del cervello e la « persuasione coercitiva » che il movimento avrebbe utilizzato.

Una analisi interessante quindi, con una serie di notizie utili, con un esame dei punti più controversi. Restano alcuni dubbi: gli alti gradi di iniziazione sono tenuti segreti e se ne ignorano modalità e tecniche, e se altrove Scientology ha, sia pure parzialmente e con cautela, aperto le proprie porte all'indagine scientifica (in Belgio ad esempio K. Dobbeleere e L. Voyé hanno avuto un certo accesso) altrettanto non è avvenuto, per ora, in Italia.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

ENZO PACE - RENZO GUOLO, *I fondamentalismi*, Roma - Bari, Laterza, 1998, pp. 155.

Un'altra vittima dell'approssimazione con cui i mezzi di comunicazione di massa, ma anche certa incauta saggistica, danno conto di fenomeni che — per la loro complessità — sfuggono a una definizione univoca. Al *fondamentalismo* — altrimenti definito *integralismo*, *tradizionalismo*, *conservatorismo*, *radicalismo* — si ascrivono atteggiamenti che sono causa di intolleranza e talvolta di feroce violenza, senza fare le opportune distinzioni, nel mondo islamico, così come in quello ebraico, cristiano, induista. Si è radicata perfino la convinzione che il fondamentalismo religioso sia un fenomeno tipico del nostro tempo, quando, al contrario, la millenaria storia delle grandi religioni universali ci presenta ciclicamente la nascita di filoni integralistici. A proposito di questa ancora irrisolta confusione, Enzo Pace (capp. 1, 2, 5, 6 e 7) e Renzo Guolo (capp. 3 e 4) tentano di fare chiarezza sulle controversie che il termine ha generato, partendo dai principi che si ripresentano costanti nel-

le diverse culture religiose. La nomotetica degli autori si basa su quattro punti: l'incertezza del testo sacro assunto come una totalità di senso; l'impossibilità di ricollocare storicamente la verità del testo sacro; il primato della legge divina su quella umana; l'assolutezza che viene conferita al mito della fondazione, ad alimentare un profondo senso di destino comune. Il fondamentalismo così nasce e si sviluppa portando con sé istanze di modernità e di rinnovamento, ma anche la crescente richiesta di un'identità nazionale intorpidita dalle vicissitudini storiche (come nel caso del multiforme universo religioso dell'India contemporanea), oppure la rivendicazione da parte dei membri di una confessione religiosa di prendere parte attivamente alla vita politica dello Stato, di poter affermare quindi valori ritenuti inalienabili. In tutti questi casi gli autori pensano che il fenomeno del fondamentalismo, in un modo o nell'altro, provochi sempre incidenze sul sistema politico.

Nel mondo cristiano il fenomeno si presenta con diverse sfumature. In ambito cattolico — perlomeno in tempi recenti — non è corretto parlare di fondamentalismo *tout court*. La struttura rigorosamente verticistica e la vocazione mediatrice della Chiesa, impediscono di fatto che si costituisca una leadership di carismatici proponenti un'interpretazione « pura » del testo sacro, al di fuori dell'esegesi ufficiale. Tuttavia dopo il Concilio Vaticano II, che ha restituito centralità alla Parola, sono aumentati i movimenti che rimettono in discussione la struttura gerarchica della Chiesa e contemporaneamente sull'idea di una « nuova-nascita » propongono un maggior impegno in campo politico, anche se con stili di vita e approcci differenziati (i neo-catecumenali di Kiko Arguelo e Comunione e Liberazione di don Giussani, quest'ultima come risposta alla crisi di valori della DC). Tutto ciò, non solo non ha rimosso del tutto alcuni atteggiamenti di chiusura verso un maggiore pluralismo, ma ha provocato talvolta casi di irrigidimento e di non accettazione delle

risoluzioni conciliari. Il caso noto a tutti è quello del vescovo Marcel Lefebvre, che ha provocato un micro-scisma.

Nel Protestantismo, dice Enzo Pace, il fondamentalismo prende vita alla fine dell'Ottocento come ferma opposizione teologica alla « ripulitura » della Bibbia di tutte le sue « incrostazioni mitologiche », che soprattutto la mentalità liberale degli Stati Uniti aveva tentato di attuare. Il « manifesto di Niagara Falls » (1895), con cui si giudicava illecita la revisione esegetica, avrebbe mostrato continuità nel multiforme universo delle confessioni cristiane statunitensi, alimentate soprattutto, fra il 1909 e il 1925, dalla nascita dello spettro bolscevico in Russia. Quest'ultimo evento spiega anche come il fondamentalismo protestantico sia venato di millenarismo, dinnanzi a una storia che rappresentava in modo perfetto l'imminente scontro fra Bene e Male. Poi, prosegue Pace, nemico del fondamentalismo americano, è divenuta la modernità, incapace di riconoscere «cittadinanza alla fede religiosa»; il messaggio è stato recentemente raccolto, senza troppe finzioni, anche da alcuni presidenti, primo fra tutti Ronald Reagan, anche perché due grandi organizzazioni di quella che la stampa ha definito la Nuova Destra Cristiana — Moral Majority e Christian Coalition — all'epoca dell'attore-presidente, rappresentavano circa trentanove milioni di americani.

Fra il 1700 e il 1800, la frammentazione del potere politico dovuta all'incipiente presenza delle potenze europee colonizzatrici favorisce nell'Islam la diffusione di forme mistiche o magico-popolari che gradualmente inquinano l'Islam istituzionale. L'integralismo prende origine dal risveglio con il quale una pluralità di movimenti si ripropongono di tornare a una fede rigorosamente monoteista, di uscire dai territori occupati dagli « infedeli politeisti » oppure di riconquistarli attraverso una guerra santa (*jihad*) e che trova il suo massimo rappresentante in Muhammad 'Abd al Wahhab (1705-1787). L'islamismo wahhabita si sviluppa prevalentemente nelle aree pe-

riferiche, elemento, quest'ultimo, di forza e di debolezza: coraggioso nel confrontarsi apertamente con le potenze occidentali, rimane un fenomeno legato soprattutto alle strutture tribali, incapaci quindi di penetrare nel cuore delle strutture amministrative degli imperi (ottomano, indiano e persiano). Ad esso si può ricollegare il radicalismo dei « Fratelli Musulmani » (*Ikhwan al-Muslimun*), considerati la piattaforma popolare della rivoluzione indipendentista dell'Egitto. Nonostante l'assassinio del loro fondatore — Hasan al-Banna (1949) — i Fratelli Musulmani contribuiranno attivamente alla caduta di re Faruk. Rimarranno però una forza estremistica, verso la quale Nassser, leader del nuovo Stato egiziano, mostrerà sempre diffidenza. In un clima di persecuzione, che vede numerosi militanti finire in carcere o condannati a morte, maturano i fondamenti di quel radicalismo che caratterizzerà tutto il radicalismo degli anni successivi. Infatti uno dei capi dei Fratelli Musulmani, Sayyid Qutb, che dalla sua cella scrive *All'ombra del Corano*, una serie di fascicoli clandestini con i quali vengono teorizzati i punti chiave del fondamentalismo che si riallaccia a una lotta politica e « di azione »: Qutb sostiene che l'unico partito è quello di Dio, perché l'unica forma di potere lecita è quella che si rifà alla Legge divina. La svolta qutbiana consiste nell'aver cambiato di significato il jihad, che da « minimalista e difensivo » si trasforma in « massimalista e offensivo », perché tramite esso tutto ciò che si frappone fra Dio e gli uomini deve essere spazzato via. Nel pensiero di Qutb, secondo Renzo Guolo, possiamo rintracciare tanto la matrice della rivoluzione iraniana del 1979 — plasmata sul modello di guida (amir o imam) e consultazione (shura), entrambi teorizzati da Qutb — quanto le basi « teologiche » e rituali delle sanguinose azioni di organizzazioni come l'ALS (Armata islamica di salvezza) o i GIA (Gruppi islamici armati), responsabili di uccisioni « lecite » (halal) tramite decapitazione e sgozzamento (dbahh); lo stesso si può di-

re dei giovani « martiri » della rivoluzione palestinese che si immolano facendosi dilaniare dagli ordigni con cui compiono — a « difesa » dell'Islam — i loro attentati. Il movimento dei Taleban, che ha preso il sopravvento sul potere politico in Afghanistan, si rifà invece, a parere di Guolo, più al filone del risveglio come mera critica al modernismo. La barriera che divide le scuole teologiche « ortodosse » è costituita, nel mondo ebraico, dalla questione della « Terra di Israele » (Eretz Israel). Gli ultraortodossi o *haredim* (« coloro che tremano davanti alla parola di Dio »), scrupolosi nell'osservare con zelo tutte le prescrizioni pratiche della Torah (la « Legge »), considerano l'occupazione dei territori ebraici in Palestina (l'« immigrazione », lo *Yishuv*) un fenomeno antireligioso, poiché esso non rispetterebbe i « Tre Giuramenti », mito secondo il quale Dio avrebbe fatto promettere al popolo ebraico di non usare la forza per tornare nella « Nuova Sion », di non ribellarsi al gioco di altri popoli e di non accelerare forzatamente il processo di « Redenzione ». Il movimento Sionista — già secondo le idee lanciate nel 1893 dal rabbino lituano Yitzhak Ya'akov, fondatore della corrente ortodossa religiosa — attribuisce invece allo *Yishuv* un ruolo centrale nella realizzazione della 'Redenzione'. Rav Avraham Yitzhak Kook, sulla scia di questa convinzione, diede vita nel 1922 a quel movimento di collaborazione fra sionisti secolari e religiosi, che successivamente, sotto la guida di Tzvi Yehuda Kook (figlio di Avraham Yitzhak), agì il tema di una sovranità totale sulla Eretz Israel, come attuazione del progetto messianico. Sotto tale spinta dal forte carattere « azionistico » nel 1967, con la guerra dei sei giorni (« l'esercito israeliano ha conquistato le regioni bibliche » di Giudea e Samaria. Questo evento ha provocato indubbiamente lo scivolamento nella logica sionista di alcuni gruppi di estrazione ultraortodossa (come quella che fa capo a Menahem Mendel Schneerson), tanto più che l'attacco a sorpresa di Egitto e Siria, respinto con la guerra dello Yom

Kippur, nel 1973, è apparso come un vistoso avvertimento per Israele a continuare la sua politica — anche di tipo militare — di mantenimento dei territori occupati. L'avvento del partito laburista al governo, del 1992, ha posto freno a questa « politica dura » e ha riaperto le linee di dialogo fra Israele e Palestina. Per le frange estremiste del movimento della « Redenzione », la restituzione dei territori occupati rappresenta un brusco e inaccettabile arresto del processo di « restaurazione » della sovranità israeliana. Nel tentativo di impedire l'*empasse*, a partire dal 1994, militanti del movimento nazional-religioso si sono resi responsabili di azioni sanguinose: la strage di musulmani raccolti in preghiera alla Tomba dei Patriarchi e l'assassinio del primo ministro israeliano Rabin, che aveva aperto il dialogo con l'OLP di Yasser Arafat. Alcune riflessioni sul dibattito scientifico in corso intorno al fondamentalismo, un'utile bibliografia e un'antologia di alcuni passi significativi, completano questo utile testo.

FEDERICO DEL SORDO

LUIGI PERRONE (a cura di), *Né qui né altrove. I figli degli immigrati nella scuola salentina*. Tivoli, Sensibili alle foglie, 1998, pp. 397.

Con la scelta di questo titolo. *Né qui né altrove*, Perrone auspica « l'inizio di una nuova fiaba », potenzialmente resa possibile dagli arrivi di immigrati che, sostiene, « possono essere un innesto che ponga rimedi alle ingiustizie storiche che ci hanno tutti travolti e dalle quali si può uscire con nuove e più forti identità. Identità che per forza di cose non sono né qui né là, nuove appunto, con radici antiche e moderne, finalizzate al comune interesse per il superamento dei guasti economici, sociali, esistenziali di ogni zona del pianeta ». Si tratterebbe di un innesto, salutare tanto per l'Italia, società d'accoglienza, quanto per gli immigrati,

gli accolti (in senso molto lato ed elastico), che impone un ripensamento del mondo sulla base dei « differenti livelli di difficoltà che il rapporto tra culture diverse comporta » (p. 15). Tale ripensamento chiama in primo piano il ruolo di una delle agenzie di socializzazione più importanti della nostra società, la scuola. Essa, come viene ribadito più volte nel testo, si pone come l'istituzione che assume su di sé l'onere di preparare « persone » e « cittadini » capaci di spiegare, padroneggiare e organizzare mentalmente un mondo in continua trasformazione in cui i processi migratori giocano un ruolo centrale in quanto elementi di cambiamento della società italiana e in quanto risultato dai molteplici risvolti con riferimento a forme e concezioni determinate sul piano politico, sociale ed economico. Si tratta delle stesse forme e concezioni che incoraggiano e strutturano l'organizzazione di quel mercato mondiale che ha reso possibile la divisione polarizzata del mondo in un Sud povero e in un Nord ricco, (e che si vede solo in quanto opulento perché è volutamente cieco di fronte alle sue mille, perverse contraddizioni). È con questa prospettiva critica che si sviluppa il testo, frutto di una raccolta di contributi tutti centrati sulla realtà dell'inserimento scolastico dei bambini stranieri nella regione del Salento, ma che di una visione più globale del fenomeno migratorio non poteva fare a meno.

All'illustrazione del fenomeno migratorio generale e di quello specifico della presenza di alunni non nazionali nelle scuole salentine, segue una serie di contributi che propongono diverse riflessioni i cui comuni denominatori sono la volontà di affrontare la questione dell'educazione interculturale e dei problemi da essa sollevati e l'intenzione di oltrepassare la fase della riflessione teorica per collocarsi sul piano dell'immediata ricaduta operativa.

Uno dei meriti che accomuna i diversi interventi mi sembra infatti la loro capacità di calare il lettore nell'immediatezza del contesto scolastico e di avvicinar-

lo al vissuto di conflittualità personale e culturale che il bambino straniero vive in relazione al suo inserimento all'interno di un sistema scolastico i cui interventi restano legati alla buona volontà e allo spirito caritatevole degli insegnanti. L'iniziativa personale e la scarsa presenza di strategie e percorsi educativi « programmati » continuano a dominare la realtà scolastica nonostante le indicazioni legislative che sembrano invece vantare molto credito, a livello europeo, proprio in materia di educazione interculturale.

Alcuni contributi mi sono sembrati particolarmente interessanti perché pongono l'accento sulla dogmaticità della tanto diffusa, quanto unilaterale prospettiva con cui la società occidentale (ma tale delimitazione è funzionale solo ad un'azione di autocritica che non può impedire di cogliere che nemmeno l'unilateralità è privilegio esclusivo di noi occidentali) vede, legge e « codifica » piuttosto che decodificare, le modalità di pensiero, di azione e di relazione con gli altri e con il mondo che le sono estranee. Come ha sottolineato Rita Bortone, mentre viviamo in una società che cambia vertiginosamente, per cui la scuola dovrebbe educare al cambiamento e alla diversità, « tanto poco abbiamo una cultura del cambiamento che « cambiare idea », nel pensiero comune, ha generalmente una connotazione negativa, pur essendo il « cambiare idea » il massimo dell'attività e della crescita intellettuale... » (p. 166).

Stimolanti sono state anche le sollecitazioni di Maria Rosaria Panareo che come già altri autori, offrendo uno strumento di intervento didattico, ha dimostrato come il nostro sistema scolastico e gli strumenti di cui si avvale guidino all'assunzione di un pensiero etnocentrico fondato « sul presupposto che il *nostro* punto di vista sia *il* punto di vista » (p. 184).

Non meno ricca di spunti e riflessioni la parte di contributi riservata ai fattori di disagio nell'alunno immigrato. La scuola, la classe e i docenti, così come la famiglia giocano un ruolo importante im-

ponendo, prima di tutto agli insegnanti, l'obbligo di imparare a leggere alcuni indicatori di disagio fra i quali vengono proposti la distrazione, l'apatia, l'iperattività e l'aggressività. I docenti comunque sono chiamati a non concepire la presenza del bambino immigrato solo nella prospettiva dei « problemi » che essa comporta, per porre invece la « dovuta » « attenzione alle difficoltà che la scuola crea all'immigrato ». È ovvio che ciò richiede che l'intervento didattico vero e proprio sia preceduto da opportune riflessioni circa il reale significato del concetto di « intercultura » « per affermare con forza che la cultura si deve porre sempre e comunque come intercultura e che il problema si presenta sempre al plurale, dunque « culture » piuttosto che cultura » (p. 250).

Mentre scrivo questa recensione (24/IX/1998) il radio giornale ricorda che proprio in questi giorni le coste del Salento sono state protagoniste di nuovi sbarchi di immigrati albanesi. La notizia rende tanto più significativa ed importante l'uscita dei risultati di una ricerca svolta proprio nel Salento e ne valorizza ulteriormente la portata di ricerca intesa anche come attività di persone mosse da « preoccupazione umana » e da volontà di « impegno sociale », dunque della ricerca sociale che non può ridursi solo a raccolta e comunicazione di dati.

Il che è evidenziato dall'attenzione che Perrone e i suoi collaboratori hanno in più momenti riservato alla comunità albanese e a quella dei Rom, oltre a quelle delle altre comunità presenti nella regione salentina, anche se con minori presenze. In tal senso mi sembra rilevante sottolineare anche l'importanza, forse talvolta sottovalutata, delle ricerche in contesti delimitati e specifici che invece possono avere una ricaduta più diretta sui livelli di consapevolezza e preparazione delle comunità « locali » coinvolte dal fenomeno migratorio (dove per locale intendo sia quella autoctona che quelle di più recente installazione).

A tal proposito, basti pensare alla ricaduta che lo svolgimento della ricerca

può aver avuto su insegnanti, capi d'istituto e famiglie sia italiane che immigrate. Essa certamente avrà, fra l'altro, avuto l'effetto di « obbligare » alla riflessione o a un ulteriore approfondimento della questione delle relazioni inter-culturali e inter-etniche e a fare i conti con le scelte operate fino a quel momento. Del resto chi può sapere quali sono state le riflessioni successive degli intervistati, una volta salutato l'intervistatore, figura problematizzante?

Il testo si conclude con un'appendice illustrata dei dati relativi alla presenza di bambini stranieri nella regione salentina e alle circolari ministeriali emanate in materia di educazione interculturale.

STEFANIA ALOTTA

BURTON WATSON, a cura di, *Il Sutra del Loto*, Edizioni Esperia, Milano, 1998 (N.Y., 1993), pp. 476.

Si tratta della prima traduzione integrale in lingua italiana di un testo importante per larga parte del buddhismo Mahayana, a partire dalla traduzione in lingua inglese redatta da Watson. La versione italiana è di Amalia Miglionico.

Le origini di questo insegnamento si perdono nella notte dei tempi. Nella sua introduzione, Watson ricorda che « non siamo in grado di sapere né quando né dove sia stato scritto, né in quale lingua. Probabilmente fu composto dapprima in qualche dialetto indiano o dell'Asia centrale e in seguito tradotto in sanscrito per conferirgli maggiore dignità. Tutto quello che possiamo affermare con certezza in merito all'epoca in cui fu scritto è che esisteva già nel 255 d.C., allorché fu completata la prima traduzione cinese » (III).

Al 406 risale una versione in cinese del monaco Kumarajiva, versione particolarmente autorevole ed espressa in termini linguisticamente felici, tanto che si diffuse rapidamente in Cina. Da qui poi il sutra si diffonderà in Corea e Giappone e più in generale nell'Asia Orientale.

Watson avverte che versioni del Sutra

trovate più recentemente in Nepal, nel Kashmir e in Asia Centrale, dalla titolazione *Saddharma-Pundarika Sutra* o *Sutra del Loto della Legge meravigliosa* (o *della Buona Legge*) presentano, rispetto a quella di Kumarajiva, evidenti diversità: ed egli ipotizza, anche sulla base di comparazioni linguistiche, che si tratti di versioni più tarde, meno vicine quindi all'originale.

Comunque il Sutra viene tradotto in tibetano e in hsihsia, in mongolo e manciù, in coreano e in giapponese.

Ai nostri giorni si sono avute varie versioni in lingua inglese. Questa italiana, che è la traduzione dalla versione in lingua inglese fatta da Watson, si rivolge soprattutto ai seguaci del monaco Nichiren (del XIII secolo), oggi numerosi in Italia, dove contano circa 20.000 presenze attive e partecipanti, diffusa più in generale in Europa (cfr. di Karel Dobbelaere, *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*, Torino, Elle-DiCi, 1998). Una traduzione, questa italiana, che ha quindi prevalentemente scopi divulgativi e conoscitivi, dalla trascrizione semplificata (v. Buddha invece di Buddha). Non è quindi una edizione annotata, come quella in corso di preparazione da parte del prof. Vita, dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Nelle ultime pagine si trova però un utile glossario con i principali termini o espressioni linguistiche (per esempio: « sei poteri sovranaturali », « sentieri malvagi dell'esistenza », o ancora: « ultimo periodo di cinquecento anni », ecc.). Scelta adottata anche dal prof. Jean-Noël Robert nella sua traduzione in francese del *Sutra del loto*, uscita con il titolo *Le sutra du lotus* per i tipi della casa editrice Fayard nel 1997 (Robert traduce dal cinese. La sua versione è stata voluta e incoraggiata dalla Rissho Kosei-Kai).

Al testo in versione italiana è premezza un'ampia ricostruzione fatta da Watson del Buddhismo delle origini, del « mondo » del *Sutra del Loto*, un mondo « che sotto molti punti di vista riflette la cosmologia indiana tradizionale »

(VIII), in modo da agevolare la lettura, in modo da fare di questo testo un veicolo per accostarsi, almeno parzialmente, alla saggezza del Mahayana. Watson dà conto delle principali dottrine del *Sutra del Loto* a partire, come si diceva, dalla versione di Kumarajiva, probabilmente una delle più antiche. Sono 28 capitoli, composti in prosa e in versi (i versi avevano la funzione di rendere più facile per i discepoli la memorizzazione dei contenuti); ricorda gli inizi del *Sutra*, con le parole di Ananda, discepolo tra i più vicini al Saggio della famiglia degli Shakyas, che ne descrive la predicazione sul Picco dell'Aquila (o dell'Avvoltoio) secondo cui i veicoli precedentemente indicati dal Buddha stesso andrebbero da ora in poi scartati a favore del solo e unico veicolo, quello appunto del *Sutra del Loto*, che condurrebbe alla vera illuminazione. Perché allora la predicazione precedente? Si sarebbe trattato di un « utile espediente » di un « espediente opportuno », come quello del padre che, in una celebre e molto citata parabola della casa che brucia, persuade i figli ad uscirne tranquillamente promettendo loro doni meravigliosi che li attendono fuori della porta.

Watson sottolinea l'atmosfera di « compassione » che impregna questo insegnamento, la « compassione-gratitudine » con cui avrebbero risposto gli astanti, l'atmosfera di « gioia e di rivelazione » che domina poi i capitoli successivi. Sottolinea ancora la presenza di monache: donne quindi, protagoniste. E non solo: in questo insegnamento si dice chiaramente — e lo ricorda il traduttore — che persino una bimba di 8 anni appartenente ai *naga* (draghi-serpenti, venerati nella religione popolare indiana) può raggiungere la buddhità in un istante: un fatto, un punto di vista certamente innovativo. Tutti quindi, secondo questo insegnamento, possono raggiungere la buddhità.

Ancora, Watson si sofferma sulla figura del Bodhisattva, così come la si evince da questo insegnamento: una fi-

gura compassionevole che rinvia a sua volta all'esistenza di un Buddha che si stacca dal contesto storico, che ha conseguito, che ha raggiunto l'illuminazione « in un passato incredibilmente lontano e da allora non ha mai cessato di vivere nel mondo » (XVI-XVII).

Come ha rilevato C. Gualdana in una sua recensione al testo comparsa su « Il Sole 24 Ore » del 27 settembre 1998 con il titolo *Il Buddha che vien dal Giappone*, Watson si lascia in qualche modo trasportare dall'interesse per il testo, dagli insegnamenti che vi vengono proposti, dalla forma « splendida e profondamente persuasiva » e scrive: « Questi sono dunque i principali insegnamenti del Sutra del Loto, concetti che costituiscono il fondamento del Buddismo Mahayana » (XVII). Il che non è completamente esatto, perché l'ampio mare del Mahayana comprende correnti di matrice filosofica indiana che non si richiamano a questo specifico Sutra. Che resta comunque un testo di grande fascino, che « ha nel suo insieme l'effetto di un incantesimo e più che all'intelletto fa appello alle emozioni » (XVII).

Ancora, Watson ricorda — e mi sembra opportuno sottolinearlo — che il *sutra* parla di vari bodhisattva dotati di particolari virtù protettive nei confronti dei credenti, persone abbienti o umili, uomini e donne. I suoi capitoli, dice il traduttore, « sono stati recitati con fervore da innumerevoli seguaci nel corso dei secoli », per cui « il sutra ha arrecato conforto e speranza a ogni ceto sociale » (XX).

E in effetti mi sembra, questa della « democraticizzazione » della salvezza, uno degli insegnamenti più interessanti del buddhismo, uno dei motivi più originali di questo testo, uno dei motivi, probabilmente, del suo successo, della sua diffusione. Vale la pena leggerlo.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

MAX WEBER, *Scritti politici*, Donzelli, Roma, 1998, pagg. 266; KARL JASPERS, *MAX WEBER - il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma, 1998, pp. 104.

Come quella di Banquo, l'ombra inquietata di Max Weber non cessa dal pensare e agitare il dibattito politico europeo. Come osserva con grande precisione Angelo Bolaffi, autore dell'ottima « introduzione » che accompagna questa pubblicazione di scritti politici, vecchi e nuovi, del sociologo di Erfurt, è la stessa « ambiguità » di Weber a renderlo, per un verso, inesauribile, ma anche, per certi aspetti, incomprensibile. L'iniziativa dell'editore Donzelli è particolarmente meritoria se si tiene conto del destino paradossale che sembra toccare a molti « classici » e al quale non sfugge Weber: tutti li citano; nessuno li legge.

La raccolta qui curata da Bolaffi rende un autentico servizio per gli studiosi interessati al tema. Brevi scritti, anche occasionali, non di analisi scientifica di politica militante, sono qui tradotti per la prima volta e aiutano a comprendere come Weber non fosse un sociologo da poltrona, ma partecipasse alla vita politica del suo tempo, vivendone in profondità tutte le asprezze, le ambiguità e le contraddizioni. Si vedano la prolusione su « Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca », il saggio sul « sistema elettorale e democrazia in Germania e specialmente la conferenza, del 1918, due anni prima della morte, su « Il socialismo », in cui la chiarezza di Weber circa gli effetti inintenzionali di una pianificazione eccessivamente centralizzata in termini di superfetazione burocratica tendente a soffocare la società civile, è impressionante.

Va però notato che all'incomprensione di Weber hanno recato un contributo non trascurabile gli stessi sociologi, a cominciare dal « ritratto intellettuale » offertoci negli anni Sessanta da un conoscitore di prima mano del mondo culturale tedesco, Reinhard Bendix, per giungere alle più recenti interpretazioni, fra

gli altri, di Wolfgang Schluchter. Gli aspetti più problematici, irrisolti e talvolta francamente contraddittori del pensiero weberiano sono stati, se non sottaciati, smussati al punto da farne dimenticare il pathos romantico e la febbrile tensione. È probabile che solo due autori, a mio parere, abbiano da sempre e con mirabile coerenza messo in rilievo l'uomo e il pensatore senza alcuna preoccupazione di presentarne un ritratto fotogenico e privo di chiaroscuri: Karl Jaspers e Wilhelm Hennis.

L'analisi di Jaspers ha l'indubbio vantaggio, rispetto ad altri sforzi ermeneutici, di offrirci un quadro non settoriale del pensiero di Weber. Egli mira, anzi, a considerare l'intreccio, in lui, fra momento teoretico ed esperienza vissuta, fra diagnosi scientifica e partecipazione personale. Sottolinea soprattutto l'assenza di spirito sistematico a favore del dubbio interrogante. « Errano — scrive Jaspers — coloro che lo prendono per guida e modello, cosa che forse nessun altro grande ha rifiutato nettamente come lui. Egli è l'indistruttibile esigenza di cercare e di trovare il vero attraverso la comunicazione con gli altri, procedendo nel tempo, non già di ricavare il vero come fatto compiuto e di accettarlo con ammirazione. Nel fallimento egli porge la fiaccola, la garanzia della libertà ».

Diversa è l'impostazione di Hennis. Nel suo libro *Il problema Max Weber* (tr. it. Laterza, 1991), condividendo in pieno il giudizio di Jaspers circa il carattere asistematico della sociologia weberiana, Hennis isola un tema specifico, che è nel contempo un campo di indagine analitica e una preoccupazione di ordine squisitamente politico: la formazione di una élite di governo che sappia tempestivamente coprire la frattura e il deserto creati da Bismarck attorno a sé, grazie alle sue doti straordinarie di decisore politico, e che possa quindi garantire una gestione politica razionale alla nuova Germania, gigantesco apparato tecnico-produttivo che però può contare solo su una minuscola, burocratica, irrilevante testa politica. Secondo Hennis l'intento

profondo di Weber è innanzi tutto pedagogico. Il suo problema è la classe politica come classe dirigente. In altre parole, il suo problema riguarda l'avvenire e l'evoluzione della democrazia in una realtà sociale che non è più quella delle ristrette società dei notabili dei primi anni del secolo, ma sempre più una società di massa. Ceti e gruppi sociali fin qui esclusi dalle decisioni rilevanti stanno uscendo dagli scantinati della storia, reclamano a gran voce la partecipazione al potere politico, vogliono prendersi nelle loro mani la loro vita. Cresce la voglia di eguaglianza sociale in proporzione al declino delle vecchie élite dirigenti. C'è in Weber, a questo proposito, una risonanza di Tocqueville: dove trovare i criteri di eccellenza in una società di massa egualitaria? Weber è fermo davanti al dilemma: o democrazia guidata (*Führerdemokratie*) o democrazia di massa plebiscitaria, di fatto caotica. La distinzione così spesso celebrata, fra le due etiche, l'etica dei principi e l'etica della responsabilità, è una via d'uscita che non porta lontano così come è stato ancora recentemente, con buoni argomenti, osservato (cfr. Gian Paolo Prandstraller, *Relativismo e fondalismo*, Laterza, 1996). Di fronte ad un'imprevista emergenza, ecco scattare la « sfida dell'eccezione » e profilarsi all'orizzonte politico la sinistra figura del « capo carismatico », di cui Weber non è in grado di misurare tutta la tragicità.

Il genio di Weber è fuori discussione. Ma anche i geni sono figli del loro tempo e della loro cultura, anche se, a tratti, li trascendono. Weber condivide con il suo tempo il « pregiudizio antiparlamentare ». Di più: pur essendo costantemente in lotta con il pangermanista estremista Heinrich Treitschke, tanto da abbandonare l'università per non averlo come collega, Weber resta un onesto nazionalista, ossessionato dal pericolo che « la politica del mondo non sia più fatta a Berlino ». Scorge nel parlamento un'accolta di mediocri presuntuosi, in tutto degni dei « letterati della politica » che risolvono i problemi seduti ai tavoli

ni dei loro caffè preferiti. D'altro canto, non nasconde il suo disprezzo per i socialdemocratici che gli sembrano mancare, per fare una politica ad alto livello, della « furia catilinaria all'azione ». L'uomo è fermo davanti ai suoi problemi. Non cerca scappatoie. A Paul Honigsheim che gli chiedeva, negli ultimi giorni, come stava, pare che abbia risposto, sobriamente: « Voglio vedere fino a quando resisto ».

FRANCO FERRAROTTI

ROBERT W. WITKIN, *Adorno on Music*, Routledge, London and New York, 1998, pagg. 213.

Alla *Deutsche Schule* di Roma m'era toccato, anni fa, il privilegio di parlare di Adorno come sociologo: compito tutt'altro che facile, se si considera che Adorno non era solo il sociologo della *Personalità autoritaria*, ma anche l'impervio filosofo di *Dialettica negativa*. Le sorprese in quella memorabile serata non erano però finite. Dopo di me prendeva la parola Silvano Bussotti per commemorare Adorno come compositore e musicologo. Sorpresa giustificata, se appena si pensi che più della metà dell'opera di Adorno è dedicata a studi sulla musica e ad analisi di musicisti. Non solo: come mi confidava Luigi Nono, Adorno era autore di pregevoli *Lieder*, che peraltro non si era mai deciso a far eseguire, mentre per anni aveva inutilmente chiesto a Arnold Schönberg di invitarlo al famoso seminario di Darmstadt.

Il libro di Witkin rende giustizia a questo aspetto poco noto del sociologo di Francoforte, riconoscendogli un ruolo di primo piano nel campo della sociologia dell'arte e della cultura. È appena necessario osservare subito che molte delle oscurità adorniane, malgrado gli sforzi ermeneutici di Witkin, restano tali. Sulla base dei testi è infatti arduo stabilire una sorta di gerarchia o quanto meno di relativa priorità fra soggetto e contesto

così come non sempre perspicuo risulta il ruolo giocato dalla musica e dalle arti in generale nel modellare e nel far progredire, in termini di radicale critica conoscitiva e morale, la società moderna nel suo insieme. « Il pessimismo di Adorno — scrive Witkin — è evidente e traspare da ogni pagina, ma io non lo vedo come un tratto « tragico ». Per me è più fondato ritenere questo inquieto e straordinario pensatore nelle vesti di un moderno Odisseo piuttosto che come l'eroe tragico o una Cassandra che vada profetizzando il disastro ». L'astuzia e tutte le risorse intellettuali di questo moderno Adorno-Odisseo sono chiamate in causa allo scopo di « liberare la musica senza schiavizzarla ». Per cominciare, i temi musicali non sono mai visti da Adorno nel loro isolamento ma vengono sistematicamente ricollegati alla totalità. Solo nella totalità può trovarsi la verità della situazione umana. A giudizio di Adorno, ciò è soprattutto il caso del tardo Beethoven i cui quartetti non saranno mai eguagliati quanto a contenuto di verità, neppure, sottolinea Adorno, da un artista dotato di un talento anche più grande di quello di Beethoven. Da questa drastica valutazione, che può far pensare ad una vera e propria idiosincrasia, è possibile comprendere il rifiuto totale che Adorno oppone al jazz in tutte le sue forme. Egli vi scorge un'assoluta mancanza di autenticità. Mentre in Wagner coglie il riflesso della consapevolezza borghese « alienata e impoverita », nella cooperazione che sembra farsi strada nella composizione e nella esecuzione della musica jazz scorge solo i relitti d'una pseudo-comunità, inevitabilmente prodotta dalla divisione capitalistica del lavoro.

Ma la stessa musica di Wagner non si salva: essa resta essenzialmente come il disperato tentativo di ricreare una comunità ormai spezzata e distrutta dalla logica produttiva del sistema capitalistico facendo appello a personaggi che non sono individui, ma stilizzazioni, incarnazioni marmoree di simboli eterni, immutabili e intemporalmente secondo i canoni del-

l'estetica wagneriana della *Gesamtkunst*, o « arte totale ». È, questo, un punto molto delicato per Adorno. Non può negare il fascino della musica di Wagner, anche se ovviamente non accetta e, anzi, denuncia la pretesa dell'autore di essere il solo musicista autenticamente « ariano », ma nello stesso tempo deve riconoscere e criticare, in Wagner, la negazione della storia e quindi del tempo, una categoria con la quale la musica è intimamente collegata. La « coltivazione della stasi », così caratteristica in Wagner, e quindi il rifiuto dello sviluppo storico e del tempo vengono da Adorno con notevole coerenza criticati nei compositori moderni. Qui, però, per altre ragioni, le cose si complicano.

Alcuni dei compositori moderni, i cui presupposti filosofici non sono da Adorno accettati, sono peraltro da lui ammirati, come Schönberg; altri invece vengono duramente criticati, come Igor Stravinski. Non è facile rendere con chiarezza i motivi di queste accettazioni o esclusioni. Ciò che va tenuto presente, nella vasta produzione musicologica di Adorno, è la costante denuncia del sentimentalismo soggettivistico piccolo borghese e l'idea-chiave che il soggetto altro non è che un processo dinamico che interagisce con un dato contesto, storicamente determinato. In questa luce, il trionfalismo di molta musica wagneriana gli appare semplicemente « mendace », inautentico, mistificatore. La « sonorità » di Wagner, vale a dire armonia più colore, è in questo senso una trappola perché induce a credere in una totalità comunitaria che è in realtà illusoria e astorica. L'analogia fra musica e linguaggio è per Adorno fondamentale. Per questo la presenza in essa del sociale è essenziale mentre tutta la musica moderna tende a liberarsi di ogni intenzionalità e con ciò conferma la « disgiunzione fra soggetto e oggetto » e colpisce a morte la dialettica del vivente.

In un recente articolo in *The New York Review of Books* (« who's afraid of the Avant-Garde? »; 14 maggio 1998, pagg. 20-25), Charles Rosen cerca di chiarire

la duplice questione che la musica moderna pone ai suoi potenziali fruitori e che Adorno non sembra comprendere. In primo luogo, osserva Rosen, è vero che la musica moderna richiede un ascolto più intenso per essere compresa. « Boulez — spiega — è più difficile di Rossini ». E fra le molte ragioni di ciò alcune sono semplicemente storiche. È almeno dalla fine del Settecento che si tende a eliminare tutti gli aspetti puramente convenzionali, dalle scale agli arpeggi, per concentrarsi su ogni dettaglio o fraseggio come se questo fosse concepito unicamente per quel dato pezzo. C'è poi una seconda ragione: la sostituzione dell'ascolto della musica in concerto nel momento stesso in cui viene eseguita, mediante l'ascolto dei dischi. Nessun dubbio che ascoltare una sinfonia incisa su

un CD sia tutt'altra esperienza rispetto all'ascolto di un concerto in un auditorium. Ascoltare un disco è un'esperienza meno coinvolgente; il disco lo si può arrestare; si può uscire dalla stanza, rispondere al telefono, conversare. Recuperare i termini e le condizioni per un ascolto intensivo, concentrato, privo di interruzioni sembra essere il primo passo per la fruizione piena anche della musica moderna che oggi non gode del favore di un largo pubblico. Ciò che non viene subito apprezzato e che sembra non destinato al successo immediato riemerge poi a media scadenza per svelare pienamente la sua vocazione antipatrice.

F.F.

Summaries in English of some articles

MASSIMO INTROVIGNE — *Who is afraid of religious minorities?*. This essay intends to clarify the “social construction of moral panic”, centering its attention on sects and sectarian mentality. In the first place, in order to restrict religious freedom, the basic rule is to deny that a given group is religious. Secondly, the fundamental distinction between *bona fide* religions and other groups is the technique of brainwashing. Thirdly, information about these groups is mostly derived from former members. Concluding remarks concern the fact that moral panic can hardly be attributed to a single person. Specific societies should examine more realistically the roots of any given “moral panic”.

LEONE MONTAGNINI — *Ypermedial communication and humanistic culture*. Coming from mathematical and cybernetics studies with a special interest for Norbert Wiener, the author contends that there is a real possibility for a positive reconciliation between the “two cultures”, and finally that there is no reason to believe that the book, as a cultural vehicle, is doomed to failure and historical disappearance.

SERGIO BENVENUTO — *Holism and Individualism — a false dilemma for the social sciences*. For the individualists, or “atomists” as the author prefers to say, society does not exist. Holism, on the other hand, presents itself in three forms: a) historicist; b) structuralist; c) relational-systemic. The approach that the author seems to consider most viable and fruitful for research is the one that gives up the concept of an indivisible basic reality as a foundation of social processes. Actions and interpretations seem to be dialectically interwoven in such a way as to force the critical analyst to renounce a definitive and original foundation.

UMBERTO MARONGIU — *Notes toward an analysis of major events (the Jubilee Year of 2000)*. It is the main contention of this article that the Jubilee Year of 2000, despite its sacred character, is essentially not different from any other major event as regards organizational measures to be adopted for its implementation. The author offers a paradigm of various features in terms of a) typology, b) structures, c) areas of intervention, drawing from his own personal experience as an active member of the “Roman agency for the preparation of the Jubilee”.

Religioni e Società

Rivista quadrimestrale diretta da Arnaldo Nesti

A partire dall'annata 1998 la rivista *Religioni e Società* diretta da Arnaldo Nesti sarà pubblicata dalle Edizioni Scientifiche Italiane.

Nata nel 1986 come pubblicazione dell'ASFER (Associazione per lo Studio del Fenomeno Religioso con sede a Firenze), la rivista analizza il fattore religioso nella sua fenomenologia sociale e come «cifra che può permettere di esplorare il sottosuolo delle società».

La rivista con gli anni, grazie al suo staff redazionale e alla rete di collaborazioni in Italia e all'estero, si è andata affermando nel panorama internazionale, diventando uno strumento originale di aggiornamento e di documentazione sul fattore religioso nei suoi molteplici risvolti socio-religiosi, in senso ampio.

Religioni e Società viene pubblicata con il supporto scientifico del Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze.

Abbonamento 1998

Enti:	abbonamento L.	80.000;	fasc. singoli L.	27.000
Privati:	abbonamento L.	70.000;	fasc. singoli L.	25.000
Esteri:	abbonamento L.	100.000;	fasc. singoli L.	34.000

Spett. Edizioni Scientifiche spa - via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI
vogiate abbonarmi alla rivista *Religioni e Società*

Pagherò:
(+ spese di spedizione)

☐ c/assegno

☐ a ricezione fattura
(solo per Enti e Istituti)

Nome e Cognome _____

Via _____ Città _____

Cod. fisc. _____

Data _____ Firma _____

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 19.000