

La Critica Sociologica



130. ESTATE 1999

chiuso in redazione - settembre 1999

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa) / euro 36.15
una copia L. 19.000 / euro 9.81

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000 / euro 67.14
per i paesi extraeuropei L. 150.000 / euro 77.47
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 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare novembre 1999

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

130. ESTATE 1999

luglio-settembre

SOMMARIO

F.F. — Ingerenza umanitaria e capitale apolide	III
SAGGI	
K. Wolff — Sento che sono	1
C. Capizzi — Risorgimento da riscrivere? A proposito di un nuovo libro	11
G. Della Pergola — Individuo, soggetto, attore sociale	26
M. Di Fazio — Dialoghi a distanza. Modi del comunicare nella finzione narrativa	36
F. Scianò — Diritto alla pace: è credibile ipotizzare un mondo senza guerre?	48
DOCUMENTAZIONE E RICERCHE	
D. Melfa — L'Islàm a Catania	57
P. Ballacci — Conforto e valori del Paese delle nevi in Italia. I "pazienti" della medicina tibetana.	72
CRONACHE E COMMENTI	
F.F. — In memoriam Corrado Antiochia.....	99
G. Della Pergola — Dalle Indie all'America Latina	100
A. Sannella — Soliloquio	102
M.I. Maciotti — Enchiridion Indulgentiarum	104
La CS — Pensioni d'oro e pensioni di fame	104
F.F. — Un ringraziamento dovuto	105
M. Maciotti — Lettera da New York	105
F. F. — Sociologi graeculi	110
SCHEDA E RECENSIONI	112
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	136

In copertina: « Pellegrini dell'Anno Santo 1975 ». Fotografia di Luigi Albertini.

Ingerenza umanitaria e capitale apolide.

Bosnia-Erzegovina, Kossovo, Timor est: attenzione ai nomi. Sono i luoghi di inizio di una nuova storia, la nascita embrionale d'un fenomeno inedito alle soglie del terzo millennio. La « crociata » degli Alleati contro Hitler era ancora una guerra di Stati contro Stati, di nazioni contro il nazionalismo. Oggi lo stato-nazione appare sgretolato dall'interno da insorgenze tenaci; all'esterno è una quinta di teatro, una facciata. Non ha più il monopolio della violenza legittima che, secondo Thomas Hobbes, gli era stato riconosciuto affinché proteggesse i cittadini dalla paura, dal metus della morte violenta e dalla perdita della proprietà. Le truppe che combattono in Jugoslavia e a Timor Est non sono più nazionali in senso pieno. Sono le avanguardie di un potere transnazionale che sta nascendo, i primi vagiti di un governo mondiale che cerca, fra difficoltà organizzative e fraintendimenti teorici, di affermarsi e crescere. Dalla « violenza santificata » dei Templari e della Militia Christi del Medio Evo e dalla « guerra giusta » del presidente americano Woodrow Wilson siamo passati all' « ingerenza umanitaria », che vorrebbe svilupparsi, contro la sovranità ormai obsoleta degli Stati, in nome di principi umanitari a portata universale.

C'è un rischio per l' « ingerenza umanitaria ». Arriva tardi e spesso si articola peggio. Un potere internazionale c'è già. È un potere economico e finanziario che non riconosce alcun principio meta-storico e universale. Riconosce la sua fonte di legittimità solo nella massimizzazione del profitto e nella difesa ad oltranza dei suoi azionisti privati. Con esso bisogna fare i conti; occorre misurare lo scarto fra la sua gestione privata e il suo indubbio peso pubblico e politico. Nessuno ci pensa. Tutti ne hanno bisogno. È il depositario delle risorse finanziarie e del know-how tecnologico del pianeta. Non ha patria. Non ha remore. Non ha regole che non siano quelle che si autoimpone in base ad un'autodeontologia che non ammette controlli. I professionisti della politica, in tutti i Paesi, sembrano pronti a cedere la loro primogenitura per un miserabile piatto di lenticchie.

Dove sono le forze politiche che si autonominano sentinelle dell'interesse collettivo? Dov'è la sinistra? La Destra? Il Centro? Domande forse ancora oggi necessarie. Non abbiamo inventato niente sul piano delle formule politiche. Questo secolo che è riuscito a sbarcare sulla luna continua a usare un linguaggio politico per gran parte sette-ottocentesco. Domande, dunque, necessarie, certamente deprimenti. Destra, sinistra, centro: una segnaletica politica che ha fatto il suo tempo, dotata d'un valore conoscitivo e connotativo modesto. La si continua ad usare in mancanza di meglio,

faute de mieux, mentre crescono, si può dire ogni giorno, la coscienza e la riprova empirica della sua inadeguatezza. Ciò che già appariva di sinistra, come la nazionalizzazione delle grandi industrie, si rivela oggi di destra, con le superfetazioni burocratiche e parassitarie cui da anni dà luogo. I partiti di massa centralizzati sono praticamente scomparsi insieme con le ideologie globali su cui si reggevano. La rivoluzione come rottura radicale non è compatibile con la società sistemica autoreferenziale.

Le forze politiche che si richiamano alla tradizione della sinistra appaiono vittime di un ritardo analitico grave. La loro terminologia, dal grossolano antropomorfismo padronale alla mitologia operaia, è ancora quella del tardo ottocento e del primo novecento. Aveva già perso quasi tutta la sua capacità di analisi realistica dei rapporti di forza reali con la prima Guerra mondiale. Non ha progredito a sufficienza. Si agita ancora la bandiera della classe operaia come « classe generale » quando gli operai hanno cessato di essere la punta avanzata del processo sociale e sono divenuti una minoranza di « operatori » e gli stessi padroni si confondono ormai da anni con i dirigenti industriali di professione e con i « Chief Executive Officers » i detentori del potere e del controllo funzionale del processo produttivo, cresciuti a dismisura sul divorzio fra diritto proprietario dei mezzi di produzione e gestione quotidiana. Il capitalismo è ancora concepito nei termini di Carolina Invernizio e del « Padrone delle ferriere »: ciminieri, operai scamiciati, padroni in frac e cilindro, un processo di sfruttamento basato sull'idea sovranamente ingenua di una produttività sempre maggiore per uomo-ora, una produzione globale in costante aumento, l'incameramento del plusvalore prodotto dal plusvalore operaio da parte del capitalista. La geniale scoperta marxiana dell'effetto moltiplicatore del lavoro di gruppo degli operai che il capitalista si limita però a pagare come individui viene ripetuta liturgicamente in una situazione socio-tecnica profondamente trasformata. In Marx era un'anticipazione profetica, inventava il proletariato prima che esistesse sul piano storico. Oggi è un luogo comune divenuto un luogo di perdizione.

Se invece di avere un Renato Guttuso, avessimo avuto un Pellizza da Volpedo, forse potremmo oggi contare su un inedito « Quarto Stato » in marcia, non più in tuta o con i modesti vestiti di braccianti, ma in camice bianco, non più il mito di una pauperizzazione crescente legata ad una razionalità radicale e spietata, ma il frangersi della classe in una miriade di condizioni sociali, il franare della solidarietà di massa nella variegata, pittoresca molteplicità degli stili di vita. Fanno tenerezza gli intellettuali già volontari del proletariato, che non c'è più, i quali attendono con ansia, in base alla Zusammenbruchtheorie, ossia in base alla teoria del crollo complessivo e ai loro calcoli teorici, il collasso del sistema capitalistico. Come se il mondo dovesse girare secondo i loro calcoli e toccasse proprio ad essi turare i buchi dell'universo con i loro berretti da notte.

I più lesti hanno già abbandonato la nave in pericolo, alla ricerca ansiosa di nuovi lidi e di nuovi padroni, soprattutto nei campi relativamente vergini del mass media e delle comunicazioni a largo raggio. Altri sono rimasti fedeli alle vecchie strutture, riverniciate con nuovi nomi e rimesse in

fretta e furia al passo coi tempi, ritoccando le facciate ma senza osare chiamarne in causa i fondamenti. Per decenni hanno concepito antropomorficamente il sistema capitalistico che sfrutta, cospiratoriamente in agguato, l'operaio, facendogli sentire il fiato caldo del padrone sul collo, e hanno pazientemente atteso la sua grande crisi. Ma intanto hanno perduto di vista la realtà realissima e banale di ciò che sta avvenendo: Il capitalismo non teme le crisi, lussureggia e prospera sulle crisi. La razionalità del capitalismo, oggi, non è una razionalità progettuale.

Consiste nella « delega » alla tecnologia impersonale e al capitale come poesia pura, da investirsi ovunque sul pianeta, in qualsiasi settore merceologico, con una sola consegna: ammortizzare gli investimenti e massimizzare il profitto nel più breve tempo possibile. Esaurita la buona occasione, fare le valige, e via. Nessuna lealtà alla comunità in cui si è disboscato, sventrato paesaggi, costruito impianti. Nessuna fedeltà agli operai, assunti e licenziati e abbandonati da un giorno all'altro, secondo il principio fondamentale del capitalismo avanzato: « hire and fire » (assumere e bruciare, ossia licenziare). Non ne sappiamo molto. Sappiamo solo che i codici vigenti scorgono nelle grandi corporations dei meri « domicili privati ». Questo capitale si è quasi compiutamente « finanziarizzato ». Ci vorrebbe un nuovo Rudolf Hilferding. È un capitale che procede a zig-zag, si nutre di crisi, fiorisce nelle crisi perché guadagna, rapidamente e molto, nei margini interstiziali e nelle imprevedibili fasi di aggiustamento, anche questi più o meno automatici, fra domanda e offerta. Non subisce il mercato, lo fa, ne predetermina le fluttuazioni. Lucra sugli sbalzi fra alta e bassa congiuntura.

È un capitale altamente mobile. È il grande capitale finanziario. Gioca su uno scacchiere mondiale. È più potente e massiccio di singoli governi. È più forte, superiore a molti dei loro bilanci. È l'unica forza, oggi, che goda di una prospettiva veramente mondiale. È senza fissa dimora e solo un governo politico planetario potrebbe forse validamente arginarne la hybris veloce e imprevedibile. Il capitale è apolide, ramingo. I grandi finanziieri sono i nuovi, veri zingari. Passano da paese a paese. Non riconoscono frontiere. La loro risorsa, la materia prima fondamentale, è neutra, onnipresente, anonima nel suo grigio, veloce fluire. Non olet. Oggi il vero internazionalismo è l'internazionalismo di questo capitale che può tramutarsi in tutto e non si concreta in nulla. I suoi manipolatori sono instancabili: gli occhi fissi al mattino presto sugli schermi di Tokyo per controllarne l'apertura; quindi tutte le altre borse, da oriente a occidente, per terminare con l'apertura e la chiusura di Wall Street. Hanno sconfitto il fuso orario. Hanno veramente unificato il pianeta sub specie pecuniae, Vifredo Pareto li definiva, felicemente, ma riferendosi ancora agli imprenditori vecchio stile: « gli scoiattoli nella ruota ». Joseph Alois Schumpeter scorgeva in essi il nuovo demiurgo, li riteneva forniti del carisma dei grandi creatori, che inventano i mercati invece di subirli. Siamo ancora nella fase romantica.

È vero però che hanno una sola regola, già menzionata più sopra: far presto; ammortizzare nel più breve tempo possibile gli investimenti, che d'altro canto sono spesso decisi al telefono oppure on line o via Internet,

in pochi secondi, come poesia pura, pura immaginazione, rischio, azzardo, massima velocità senza alcun sentimentale attaccamento verso il territorio, verso le radici, verso gli esseri umani coinvolti. È un capitale che non può permettersi debolezze, pause, dubbi. I ritmi sono apparentemente impersonali. Vengono dal calcolatore, dal computer. È un capitale avventuroso, insoddisfatto, vorace, ramingo. I grandi finanzieri di oggi sono nomadi senza patria. Li ritrovi ovunque nel mondo. Divergono, convergono, fanno conflitti e alleanze. Ma si riconoscono fra loro all'odore. Viaggiano leggeri. Per viaggiare rapidi sui loro jet privati, hanno rinunciato alle radici. Hanno dovuto rinunciare alle patrie e ai ricordi. Ma rinunciare non basta. Bisogna dimenticare, tagliare, rimuovere.

Divergono, dunque, litigano e ritrovano i loro accordi, spesso segreti, i nuovi signori della terra. Si separano e confluiscono. Scalano. Dismettono. Proconsoli, re, imperatori, generali, luogotenenti. Sono i nuovi potenti della terra. Nessuno li può efficacemente controllare perché sono cittadini come tutti gli altri, pagano le imposte come i più modesti contribuenti, in un mondo democratico di eguali sono forse solo un poco più eguali degli altri. Sono però anche ciò che erano i papi nel Medioevo, ma non hanno bisogno, a rigore, di conclave, tanto meno dello Spirito santo. Sono ciò che erano i Cesari nell'antica Roma post-repubblicana. Ma non hanno visione. Hanno un solo cruccio: la performance a fine anno, i dividendi, le opzioni sui futuri aumenti di capitale, i conti-spesa detassati, i premi fuori-busta e possibilmente fuori bilancio.

Incarnano diritti di proprietà e potere. Un potere reale, ma nascosto, non troppo visibile o sbandierato, apparentemente diluito, se non annegato, nella finta democrazia dei consigli di amministrazione e nelle assemblee annuali degli impotenti azionisti polverizzati, appropriatamente definiti il « parco buoi ». I soldi di tre miliardari in dollari equivale oggi al prodotto lordo di quarantatre paesi. Nella briosa, accattivante prosa di Geminello Alvi (in « La Repubblica » del 15 luglio 1999): « Pare che Bill Gates principale della Microsoft, la famiglia Walton, che possiede la catena di supermercati Wal-Mart, e il sultano del Brunei possiedono insieme più soldi di quanto in un anno riescono a produrne le quarantatre nazioni più povere del mondo. I cinquantun miliardi di dollari di Gates, sommati ai quarantotto dei Walton e agli altri trentacinque del sultano, fanno insomma un totale che supera il prodotto nazionale lordo di Angola, Bangladesh, Nepal e di un'altra quarantina di nazioni tutte assieme. Mentre un pomeriggio estivo riposiamo in modesti ozi balneari-casalinghi, vagamente assonnati, cercando quel pezzo di melone e il ghiaccio per l'acqua e vino, che non c'è mai, ecco nell'afa la notizia che turba. E l'apprenderla, nonostante tutto, lascia ancora esterrefatti, fa sentire ancora più desueti a chiedersi: che mondo è questo? ».

Sveglia, è il nostro mondo. I super ricchi, non proprio sconosciuti, ma certamente meno visibili dei divi al loro servizio, non rappresentanti eletti di alcuno, salvo forse il sultano, che però non è eletto, siedono nella semi-anonimità sul trono dei loro miliardi, sereni, come si conviene agli

déi di un Olimpo finanziario gigantesco, sicuri che la scintilla del corto circuito fra il loro potere economico, strettamente privato e privatamente gestito, e il loro indubbio peso pubblico, diretto e indiretto, è destinata a non scoccare mai.

F.F.

IL POLITICO

Rivista italiana di Scienze Politiche

188

(Gennaio-Marzo 1999)

Giorgio Borsa, *Riflessione sul secolo che muore.*

Antonella Luciani, *Dal « federalismo » sovietico ai nuovi nazionalismi: sviluppo dei sistemi politici negli Stati dell'ex-URSS.*

Saffo Testoni Binetti, *Gaetano Mosca e il suo ruolo nella storia delle dottrine politiche.*

Tiziana Alti, *Crisi del lavoro e intervento pubblico in Italia.*

Simone Gerzelli, *La criminalità minorile in Italia: analisi delle possibili determinanti.*

Ferruccio Focher, *Tra progressi liberistici e regressi liberali.*

Mario Mannini, *Nuovi mercenari in Africa: la privatizzazione della guerra e della sicurezza.*

Antonio Di Mauro, *A proposito di una ristampa del « Perché non possiamo non dirci cristiani » di Croce.*

Giovanni Cordini, *Parchi naturali e aree protette. Profili di diritto comparato.*

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 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

IL POLITICO

Rivista italiana di Scienze Politiche

189

(Aprile-Giugno 1999)

Raimondo Cubeddu, *Informazione, conoscenza e politica in Hayek.*

Gianni Salvini e Fabio Cerabolini, *Baratto e arretrati nell'economia russa: un ostacolo al processo di transizione.*

Donatella Bolech Cecchi, *Le rôle de l'Italie dans la crise de Munich.*

Marco Sedda, *Il New Deal nella pubblicistica italiana dal 1933 al 1938.*

Simonetta Casci, *Nationalism and Gender Ideology in Bengali Literature.*

Luciano Musselli, *I rapporti tra Islam e ordinamento italiano: una problematica intesa.*

Francesco Ciro Rampulla, *Pubblico e privato: dall'evoluzione all'involutione della disciplina nazionale delle prestazioni ospedaliere.*

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 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

SAGGI

Sento che sono *

1

Che cosa sentireste se io cominciassi questo saggio così; « Si dice che c'era un uomo chiamato René Descartes, che si suppone sia vissuto dal 1596 al 1650, sia nato in quella che si chiama Francia e morto in quella che va sotto il nome di Svezia. Sembra sia conosciuto soprattutto per il suo dubbio ».

2

Il suo dubbio mi ha influenzato? Accetto come vero ciò che ho ora scritto su di lui, ma non lo so. Che cosa so? Che cos'è che so? E' ciò che sento con il mio corpo, più brevemente, ciò che sento. Per esempio, so quando mi metto al mio tavolo, lo so con il mio corpo, la mia conoscenza e il mio corpo, la mia mente e il mio corpo, la mia anima e il mio corpo non sono separati, non sono separabili, sono una cosa sola. I « si dice », « si suppone », « quella che si chiama », « va sotto il nome » hanno lo scopo di indicare allo stesso tempo la mia ignoranza così come il mio affidarmi agli altri: la tradizione, gli esperti, più in generale l'istruzione, e tutto ciò che ho appreso circa come pormi dinanzi a queste fonti, credere a esse o ad alcune di esse, darle per scontate, metterle in dubbio, o qualsiasi altro atteggiamento da assumere nei loro confronti. Siamo nati in un mondo che è preparato perché noi vi entriamo. Il processo attraverso il quale ciò avviene — attraverso la nostra vita, più intensamente quando cresciamo anche fisicamente — è chiamato acculturazione o socializzazione¹: diventiamo acculturati o socializzati dopo essere nati prevalentemente come organismi biologici. Ma vi è il paradosso della socializzazione: non possiamo in alcun modo apprendere o sperare di conoscere ciò che le cose sono in se stesse, *an sich*, in quanto non possiamo apprendere nulla circa di esse senza interagire con esse, il che significa che noi le cocostituuiamo. La nostra scelta a proposito del conoscere il mondo è pertanto la com-

(*) La mia gratitudine va a Hans Mohr per la sua critica devota e illuminante alla prima stesura di questo saggio. Esso ne ha tratto profondo beneficio. Tale saggio è stato preparato su invito di Sasha Weitman per la sezione sulla socialità del 34mo Congresso di sociologia dell'International Institute of Sociology tenutosi a Tel-Aviv nel luglio del 1999. Esso è stato letto dallo stesso Sasha Weitman a cui sono grato per l'invito e la presentazione. La mia gratitudine va anche ad Alberto Izzo per la sua splendida traduzione dall'inglese.

¹ Vedi *Transformation in the Writing*, Dordrecht, Kluwer, 1995, p. 38.

pleta ignoranza o la conoscenza unilaterale o distorta. La prima alternativa è difficile da immaginare in quanto è molto difficile immaginare l'assenza o la scomparsa di ogni socializzazione (o cultura); la persona sarebbe ridotta a un organismo esclusivamente biologico o, se risaliamo all'etimologia della parola, a un idiota, cioè una persona privata, quindi non socializzata.

Ma anche tenendo conto di contatti con le cose altri da quelli cognitivi, precisamente contatti corporali o emotivi, riconosciamo che il loro nucleo centrale è la loro componente corporea, in altri termini, il sentire. Il mio sentire dolore o piacere (o qualsiasi altra sensazione) quando inavvertitamente mi siedo al mio tavolo o scambio un bacio (e che genere di bacio, l'interpretazione del quale è più o meno decisamente influenzata dalla mia socializzazione, che mi connette con la « cosa in sé », quale contenuto puramente cognitivo, come abbiamo visto). E' possibile essere coscienti della propria cultura e « sospenderla », ma solo entro certi limiti, poiché anche tali coscienza e sospensione sono parti di essa, e si fanno coraggio e superano la paura di perdere il proprio punto di appoggio o la paura della follia².

3

Perché ho cominciato questo saggio come lo ho cominciato (Paragrafo 1) scrivendo come se non conoscessimo che c'è stato un uomo quale Descartes, che visse in un certo periodo in certi paesi, ecc.? La ragione è che volevo che vi uniste con me nel mio dubbio, nella mia convinzione circa il dubbio fondamento di tale conoscenza, la nostra conoscenza. Vi ho invitato in un altro mondo, il mondo del filosofo, cioè quello dell'essere umano che, sebbene sia cosciente dei limiti della sua conoscenza, tuttavia vuole conoscere perché solo così egli è se stesso al massimo: *cogito ergo sum*, il che implica che se io non cogito, non sono. Ma non sono quando, per esempio, mangio, o dormo, o mi siedo o mi alzo in piedi, o costruisco una casa, batto a macchina queste parole, o faccio innumerevoli altre cose? La risposta è che non sono e non faccio, in questi innumerevoli esempi, nulla di esclusivamente umano, nulla che alcuni animali, altri dagli esseri umani, o alcune piante non siano o non facciano a loro volta. Gli esempi delle realizzazioni tecnologiche — costruire una casa, battere a macchina, — presuppongono sviluppi, esclusivamente umani, in questi due casi costruire nidi ecc. e dare segnali, che si trovano anche tra animali e piante. Ho detto che gli esseri umani sono « se stessi al massimo » quando vogliono conoscere³; ora, ho aggiunto, quando cogitano. Bisogna ora aggiungere ulteriormente che questo desiderio di conoscenza, tale cogitazione (non

² Questa sospensione può anche essere voluta. Chiamo il primo genere, che si verifica o accade, « resa », e quella coscientemente voluta, « resa a ». Vedi *Surrender and Catch*, Dordrecht, Reidel, 1976.

³ Ogni espressione di tale desiderio di conoscenza può avere inizio, o essere accompagnata o sorpresa dalla Resa o resa-a.

interrompiamo qui la questione se i due termini sono sinonimi o che cosa li distingue) ha espressioni diverse dalla filosofia, tra cui l'arte, inclusa la letteratura di molti generi, le scienze naturali e sociali, inclusa la storiografia, e quant'altro. Esse tutte cercano la conoscenza, preferibilmente al di là della conoscenza disponibile in un determinato tempo e in un determinato luogo. Alcune tra le attività delle scienze sociali e umane hanno la funzione di informare il lettore o l'ascoltatore o lo studioso sulla conoscenza ampiamente accettata ancora esistente. Così come è del suo tempo, il seguente passaggio tratto da un articolo su Descartes nella famosa undicesima edizione della *Encyclopedia Britannica* (1910) del filosofo scozzese William Wallace (1833-97), dal quale cito il più importante passaggio sul dubbio cartesiano:

4

« Perfino se ci fermiamo per un istante a chiederci come una parola dovrebbe essere scritta, quanto più profondamente pensiamo a questa parola di per se stessa, tanto più disperata emerge l'esitazione. Il dubbio così suscitato non deve essere placato, ma spinto sistematicamente al punto, se questo punto c'è, in cui il dubbio confuta se stesso. Il dubbio circa i particolari è naturale; non è meno naturale aver fatto ricorso all'autorità per mettere il dubbio in silenzio. Il rimedio proposto da Descartes è (sebbene senza trascurare i nostri doveri verso gli altri, noi stessi e Dio), lasciare che il dubbio si estenda incontrastato attraverso l'intera costruzione delle nostre convinzioni abituali. L'una dopo l'altra esse rifiutano di dare una qualsiasi spiegazione ragionevole di se stesse; ognuna sembra una mera casualità, e l'insieme tende a sottrarsi a noi come un miraggio che un qualche potere malefico crea per la nostra illusione. Criticate nei particolari, esse svaniscono l'una dopo l'altra nei molti fastidiosi spettri dell'incertezza. Cerchiamo in esse ciò che non ci possono dare. Ma quando abbiamo fatto del nostro peggio per scomporle, giungiamo a un punto finale nel fatto che siamo noi che dubitiamo, siamo noi che pensiamo. Possiamo dubitare di avere mani o piedi, di dormire o essere svegli, e che vi sia un mondo di oggetti materiali interno a noi, ma non possiamo dubitare che stiamo dubitando. Siamo certi che stiamo pensando, e in quando pensiamo siamo. Je pense, donc je suis ».

5

Ma perché Descartes ha detto « *cogito* », « *pense* » invece di « *dubito* » o « *je doute* », « Dubito dunque sono »? Possiamo immaginare solo due risposte a questa domanda: o egli avrebbe potuto dire « *dubito* » invece di « *cogito* », in quanto l'accento è posto sul « *sum* », « Sto facendo qualcosa o essendo qualcosa » o « qualcuno », oppure egli voleva distinguere il dubitare dal cogitare così che non sarebbe stata la prima, ma solo la seconda affermazione che avrebbe fondato il suo essere, nel qual caso potrebbe sorgere il problema se Descartes pensasse che la cogitazione fosse

un tratto più chiaramente ed esclusivamente umano del dubitare. Quale tuttavia che sia la risposta che non sono in grado di dare, il dubbio cartesiano mostra una vertiginosa scissione tra mente e corpo, o anima e carne.

Questa scissione, ovviamente, non è un'invenzione di Descartes; lo è solo la sua formulazione. Troviamo tale scissione, per esempio, in Platone (soprattutto nel *Fedone*), e probabilmente con le conseguenze di più ampia portata, nella storia di Adamo ed Eva, dalla quale non solo l'Occidente ha ricevuto la sua concezione del corpo come tentatore dell'anima, come degradato al sesso, e la mente o anima come degradati alla cattiva coscienza. La storia di Adamo ed Eva è chiamata con molta proprietà la storia della Caduta, cioè la perdita dell'innocenza; è una storia di cui fa esperienza ogni bambino, soprattutto, ma non solo nel mondo occidentale, nel cammino dall'infanzia all'adolescenza.

6

In realtà siamo una cosa sola, invece di essere scissi, o, in termini biblici, siamo precedenti alla caduta, ogni volta che siamo completamente coinvolti in ciò che stiamo facendo o nella nostra condizione, per esempio nel lavare il pavimento, lavorare a una poesia, avere il mal di denti: noi *siamo* allora il lavare il pavimento, *siamo* lo scrivere, *siamo* allora il mal di denti, siamo una cosa sola, ci arrendiamo; tutte le distinzioni, quali quelle tra me e il pavimento, la carta e l'inchiostro, il mio dente e il resto di me, svaniscono.

Tale esperienza deve essere tanto vecchia quanto l'umanità, ma ha cambiato significato con la de-animazione del mondo, la scomparsa dalla natura di esseri viventi, quali gli spettri, le anime, le fate, gli spiriti. Con questa de-animazione, l'esperienza deve essere mutata da quella dell'unità a quella dell'unificazione, da quella dell'essere che è una cosa sola a quella dell'essere umano che è unito.

Descartes è spesso definito come il filosofo con cui comincia la modernità o l'era moderna. Tra i molti significati dell'era moderna vi è l'industrializzazione, e un significato di industrializzazione è il sorgere del lavoratore, cioè di quel genere di essere umano che dedica la maggior parte della sua vita a fare cose come mezzi al fine di raggiungere altre cose, cioè guadagnarsi la vita, come Marx ha dimostrato tanto incontrovertibilmente e meticolosamente: il lavoratore vive in un mondo in cui « la vita » comincia dopo il lavoro, quando lui o lei sono una cosa sola perché totalmente dediti alla loro attività, che non è più un mezzo, ma un fine.

7

Possiamo forse immaginare che cosa sembrerebbe il mondo se non vi fossero la degradazione del corpo e la tortura della mente in seguito alla tentazione del corpo? Sarebbe un mondo senza Descartes, senza Protestantesimo, senza Adamo ed Eva, senza Platone. Parti del globo che sono diventate protestanti sarebbero rimaste cattoliche, e le parti non ebraiche

del globo sarebbero rimaste un mare politeistico con una grande varietà di accettazioni delle esigenze del corpo. Ma anche tra paesi predominantemente cattolici le differenze nella concezione del corpo e delle pratiche corporali sono ovvie. Così, l'attrazione dei paesi che si trovano intorno al Mediterraneo, avvertita per centinaia di anni dalla gente che vive al Nord delle Alpi, ha a che fare non solo con il clima fisico, ma anche con quello culturale. Ricordo di essermi sentito liberato quando vidi per la prima volta in Italia uomini che camminavano sottobraccio o si baciavano l'un l'altro sulle guance: l'imbarazzo o l'idea dell'omosessualità che una tale vista avrebbe provocato in Germania o in Inghilterra non era nell'aria: vi era qui un piccolo esempio dell'assenza della scissione protestante-cartesiana.

Tale piccolo esempio, tuttavia, può suggerire un'enorme area per la ricerca empirica circa il problema mente-corpo. Indicherò solo tre sotto-aree (su ognuna delle quali esiste già un'abbondante letteratura). Una è costituita da tutto l'ambito della sessuologia, inclusa l'analisi dell'esperienza dell'essere testimoni per la prima volta da parte di un giovane — maschio o femmina — di un altro giovane — donna o uomo — nudi, maschi o femmine non abituati a vedersi nudi, o lo studio di chi appare nudo a chi. Una seconda area riguarda l'influenza degli eventi e delle condizioni ambientali sui tipi di sentimenti e attività individuali, dal tempo atmosferico alle notizie e al genere di notizie, agli odori, agli arredamenti di ogni genere (il colore di un divano o di un muro, la forma di un tavolo, ecc.) Una terza area riguarda la questione di chi parla come, a chi, in quale modo o quali modi, circa quali parti del corpo. Vi sono solamente alcuni esempi di come sia possibile chiarire la natura e il campo d'azione (in un dato luogo e in un dato tempo) della scissione cartesiana effettivamente esistente.

Per ritornare alla mia osservazione degli uomini che camminano sottobraccio in Italia, la differenza nella reazione dell'osservatore a ciò nel Nord può avere a che fare con l'influenza del clima più soleggiato e del migliore tempo atmosferico rispetto al Nord; il nostro stesso umore dipende entro certi limiti da come la giornata è fredda e grigia o calda e senza nuvole. Potrebbe esso avere anche a che fare con l'invito all'uomo di fede: « Questo è il mio corpo, e questo è il mio sangue, mangiateli e beveteli in mia memoria »? Questa è una richiesta di commettere quelli che al di fuori del mondo della religione sono chiamati cannibalismo e necrofilia; ciò che li connette con il baciare uomini è l'intimità, l'ubiquità, l'inseparabilità del corpo, l'inseparabilità di corpo e anima. Non è « comprendimi », ma « mangiami e bevimi ».

In ogni caso, senza la scissione mente-corpo, il nostro pensiero circa il corpo sarebbe molto diverso da ciò che è. E sarebbe così per il nostro comportamento e molte nostre abitudini. Ma trovo difficile immaginare tale differenza in particolare riguardo ai più sottili mutamenti nei modi in cui la gente si rapporta, cioè i mutamenti nella nostra socialità. Dapprima, comunque, lasciatemi dire una parola su un paio di istituzioni sociali. Suppongo che la monogamia potrebbe non essersi sviluppata come è stato e pertanto potrebbe non aver prodotto le difficoltà e le circonvenzioni che invece ha provocato (amanti uomini e donne, certe forme di prostituzione

e di omosessualità). L'istruzione ne sarebbe stata influenzata; in modo più diretto l'educazione sessuale sarebbe molto più avanzata nella sua secolarizzazione del corpo che recentemente si è cominciata ad avere. Forse il matrimonio sarebbe diventato, molto di più di quanto non lo sia di fatto, un contratto legale tra due o più persone di entrambi i sessi o dello stesso sesso. In altri termini, c'è stata contestazione della separazione di corpo e anima perché, presumibilmente in contraddizione alla dottrina di questa scissione, le esperienze hanno insegnato diversamente e sempre più forzato ad ammettere la verità di tale contestazione. Si potrebbero fare facilmente osservazioni quali queste sul matrimonio e sull'educazione in altre aree della vita.

8

Ma la socialità, come ha messo in luce Georg Simmel, deve essere distinta dalle istituzioni sociali quali il matrimonio e l'istruzione, strutture che, a parere di Simmel, si sviluppano al di fuori di essa. Ecco come Simmel, nella sua ultima formulazione del problema, descrive i due momenti e le loro interrelazioni:

« ...le interazioni che abbiamo in mente quando parliamo della "società" sono cristallizzate come definibili, strutture coerenti come lo stato e la famiglia, la corporazione e la Chiesa, le classi sociali e le organizzazioni basate su interessi comuni.

Ma oltre a queste, esiste un numero incommensurabile di forme di relazione e generi di interazione meno evidenti. Prese singolarmente, esse possono apparire trascurabili. Ma poiché in realtà esse sono inserite nelle formazioni sociali globali e, per così dire, ufficiali, esse sole producono la società così come noi la conosciamo. Il confinarci alle formazioni sociali più ampie assomiglia alla vecchia scienza dell'anatomia con le sue limitazioni a organi circoscritti in modo preciso quali il cuore, il fegato, i polmoni e lo stomaco, e con il suo trascurare gli innumerevoli tessuti popolarmente senza nome o sconosciuti. E tuttavia senza di essi, gli organi più evidenti non potrebbero mai costituire un organismo vivente. Sulla base delle formazioni sociali maggiori — oggetto tradizionale della scienza sociale — sarebbe parimenti impossibile mettere insieme la vita reale della società come la incontriamo nella nostra esperienza »⁴.

Penso che il capitolo sulla socievolezza nell'ultima opera di Simmel sulla sociologia, *Problemi fondamentali della sociologia (individuo e società)*, del 1917 sia un esempio eccellente non solo delle « meno evidenti forme di relazione e generi di interazione » che producono « le formazioni sociali più ampie » (o istituzioni sociali), ma anche di aspetti o casi della socialità. I titoli dei vari paragrafi (forniti dal traduttore) di questo capitolo

⁴ GEORG SIMMEL, *Fundamental Problems of Sociology*, (1917), in *The Sociology of Georg Simmel*, tradotto, curato e introdotto da Kurt H. Wolff, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1950, p. 9.

sulla « socievolezza » possono rendere ciò che intendo dire:

1. Contenuto (materiali) in contrapposizione a Forme della vita sociale (la sua ultima formulazione di questa famosa, problematica distinzione, a causa della quale Simmel è stato etichettato o condannato come sociologo « formale »); 2. L'Autonomizzazione del contenuto; 3. La Socievolezza come forma autonoma, o forma di gioco, di Socializzazione: (A) Irrealtà, Tatto, Impersonalità; (B) « Soglie della Socievolezza »; (C), L'« impulso alla socievolezza » e la natura democratica della socievolezza; (E) Giochi sociali; (F) Civetteria; (G) Conversazione; (H) Socievolezza come forma di gioco in problemi etici e la loro soluzione; (I) Esempi storici; (J) Carattere « superficiale » della « socievolezza ».

Ecco un esempio di come Simmel procede, un breve riassunto della « Civetteria »: così come la socievolezza è una forma di gioco della socializzazione, la civetteria è una forma di gioco dell'erotismo; le sue promesse e i suoi rifiuti non devono essere presi sul serio, e non solo dalla civetta, ma anche dal suo interlocutore. A Simmel sembra sempre la donna a cominciare il gioco, e ciò ha a che fare con l'idea e l'immagine molto più generali della donna e del suo misterioso e pericoloso corpo. E' questa immagine mutata da quando Simmel scriveva, cioè negli ultimi ottant'anni? Mentre è facile avere un'opinione su tale problema, uno studio attento di ciò potrebbe essere più attendibile; sarebbe uno tra gli innumerevoli studi che potrebbero essere fatti di casi ed esempi di socievolezza.

Ed è così per quanto riguarda la conversazione, non solo nel suo ruolo nella socievolezza, come analizzata qui da Simmel, ma più in generale. Chi parla — e di quale argomento non parla — in che occasione e con chi? Altri numerosi argomenti di cui Simmel tratta dal punto di vista della socialità o, se mi è concessa l'espressione, in una prospettiva socialitica, sono (per rinfrescare la nostra memoria) il tatto, i giochi sociali, e, da fonti diverse da quella della « Socievolezza », l'isolamento, la libertà, l'intimità, e quant'altro. Con questi e tanti altri suoi scritti, Simmel si può dire che suggerisca una prospettiva (sociologica) sia sulla composizione della società come una data società, sia sulla storia di questa società. (In termini più analitici che storici, l'opera di Erving Goffman è impensabile senza Simmel).

9

Sentimenti, pratiche e giustificazioni di sentimenti e pratiche della vita privata sono inseparabili dai mutamenti nella teoria e nella pratica, per così dire, del corpo. Un esempio si trova nell'evacuazione e nel mangiare. La scomparsa degli urinatoi e di ragazzini che urinano in strada e l'intervistare persone che sono state testimoni di questi mutamenti può mettere in luce la concezione del corpo. Ed è lo stesso a proposito del più libero uso delle dita invece delle forchette e dei coltelli nel mangiare certi cibi. Possiamo pensare a numerosi problemi, traducibili in progetti di ricerca.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che i mutamenti nella socialità circa le modalità di esplorarla e determinarla, forniscono un numero incre-

dibilmente alto di argomenti di ricerca. La ricerca in questa vasta area, formulando essa stessa i mutamenti che esplora attraverso le sue scelte, fa così qualcosa di più che compiere scelte: essendo consapevole di impegnarsi così in un'attività morale, e mostrando la sua consapevolezza di tale responsabilità morale, è a sua volta una conseguenza del mutamento da « penso dunque sono » a « Sento che sono ».

10

Una variante importante di « Sento che sono » è la conoscenza (erroneamente, come vedremo) indicata quale la versione Yiddish della scissione cartesiana; è stata questa spiritosa osservazione casuale che di fatto mi ha condotto a generalizzare il discorso al sentimento e pertanto a tutto questo saggio. Questa variata di « Sento che sono » è quella che in realtà può essere chiamata la versione Yiddish o anche ebraica, cioè « Ahi che sono ». Se si legge come niente di più che una variante di Descartes « Ahi, dunque sono », ciò sarebbe una continuazione della scissione cartesiana, che dopo tutto può essere sostenuta a proposito di ogni attività o stato della mente: per esempio mangio, respiro, corro, dormo, mi stupisco, o sono felice, infelice, in dubbio, ferito, ahi!, mi sento convinto come prova del mio essere. Ma ci sono almeno due ulteriori modi di leggere « ahi che sono ». Entrambi si distinguono più facilmente — comprenderemo poi perché — se mutiamo l'esclamazione leggendola « Soffro di essere » o « Mi fa male essere ». In questa versione, o in queste versioni, il significato dipende da quale tra i due verbi « soffro » e « fa male », da un lato, e « Io sono » dall'altro, è messo in risalto. Una persona addolorata o in lutto per la morte di un figlio, se le si chiede (qualora lo possiate immaginare) se è viva, se esiste, troverebbe la domanda incomprensibile, ridicola o impertinente: ovviamente è viva; soffrire è un modo di essere. E questo è il significato dell'altra lettura di « soffro di essere » o di « ahi io sono »: il soffrire è il mio essere (e non solo il mio ma degli Ebrei). Così una persona che abbia questa concezione risponderebbe alla domanda se è, dicendo « Non lo puoi vedere? » (Si pensi solo a Giobbe).

La distinzione tra le due espressioni non cartesiane è più facile da indicare nel caso dei verbi transitivi, particolarmente in inglese, con il suo abbondante uso dei gerundi: si prenda « Sto scrivendo ». La distinzione che abbiamo ora mostrato a proposito di « ahi io sono » tra le due espressioni non cartesiane può essere vista facilmente osservando quale tra i due verbi nello « sto scrivendo » è messo maggiormente in luce, se dici « *sto* scrivendo » o *sto scrivendo* ». *Sto* scrivendo può significare « *sto* scrivendo » o « *sto scrivendo* ». « *Sto* scrivendo » può significare « *sto* scrivendo », « Non vi è nient'altro al mondo », « Sono totalmente coinvolto », così come lo sarei da ogni altra attività che fintanto che io sono così coinvolto, io sono (« *resa* »). « *Sto scrivendo* » — a meno che non sia la forma abbreviata di « scrivendo *qualcosa* », il che sarebbe un esempio della scissione cartesiana tra me e il mio fare qualcosa — può esprimere anche l'unità del sé e dell'attività, per esempio se reagisco a un'interruzione furiosamente,

« Maledizione, non vedi che sto scrivendo? ». La differenza tra le due espressioni può essere niente di più che una differenza di prospettiva: nel primo caso questa prospettiva è quella del soggetto e comprende, per così dire, ogni genere di fare; nel secondo caso, è quella dell'attività o condizione del soggetto.

11

E inaspettatamente siamo di nuovo alla socialità: ci interroghiamo circa la frequenza e l'ubicazione delle esperienze del coinvolgimento o della resa nella nostra società confrontata ad altre società o a diversi periodi storici della nostra.

Ma anzi tutto, qual'è il rapporto tra resa e socialità? Esso significa semplicemente che « le forme meno evidenti di rapporti e i generi di interazioni » (per rifarci all'espressione di Simmel) sono influenzati dallo stato di resa e lo riflettono: chi, ammesso che vi sia qualcuno, che pensa a essa, la pratica, soprattutto, trova la sua vita quotidiana e il suo lavoro significativi e soddisfacenti. Per ripeterci, tale rapporto con il lavoro non è il rapporto della maggioranza delle persone nella società industriale, per le quali il lavoro tende a essere poco di più di un mezzo per guadagnarsi da vivere. Hannah Arendt fa riferimento alla società moderna come alla società di gente che ha un lavoro⁵. Se cerchiamo di immaginare una società più soddisfacente, possiamo anche pensare a Freud. Freud era impegnato in un'attività che dava per scontata l'unità dell'essere umano e cercava di rimediare a qualsiasi scissione o conflitto impedisse a un determinato individuo di essere una totalità (per servirci del termine nei suoi due sensi: non rotto e unito). La prassi e lo studio di casi specifici da parte di Freud e dei suoi seguaci hanno certamente esercitato un'influenza sull'immagine e la concettualizzazione dell'essere umano e sugli atteggiamenti e i comportamenti nei confronti degli individui. Forse il mutamento maggiore (da parte di coloro che non rifiutano categoricamente la psicoanalisi) consiste in una più grande comprensione e tolleranza, la quale non può non influenzare il loro comportamento verso gli altri in genere, quindi la socialità nella loro società.

Vi sono segni di riconoscimento che la nostra società (« nostra » in qualsiasi senso) richiede un mutamento. Un numero sempre maggiore di persone ha appreso grazie all'enorme sviluppo dei mezzi di comunicazione, che la distribuzione dei beni e dei servizi nel globo non solo è ingiusta, ma oscena e folle. Un numero più ristretto di persone, cioè i ricchi, ha appreso che il denaro è solo un mezzo, che vi è un limite alle dimensioni dello schermo del televisore che ha installato nella casa più ampia ed estesa che ha posseduto, e che la comprensione del carattere di mezzo di tutto ciò esorta a trovare un fine.

⁵ *Ibid.*, pp. x-xi.

⁶ HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

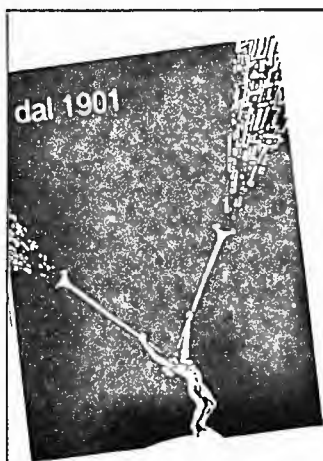
Se non disperi prima di cominciare a cercare un fine, puoi bene diventare più tollerante e comprensivo. Quale che sia l'esito del tuo sforzo, la tua socialità e quella degli altri ne sarà condizionata.

Vi è un futuro dell'umanità molto più breve e incredibilmente tremendo, il prodotto di un'altra dialettica, e cioè che noi usiamo la nostra straordinaria tecnologia per distruggere noi stessi e molto di più su questo globo, se non il globo stesso: per la prima volta non è solo nella nostra storia ma nella storia del nostro pianeta che noi abbiamo questa conoscenza necessaria teorica e pratica, che precedentemente era monopolio della natura o di Dio (o degli dei), e il problema consiste in che cosa noi — ognuno di noi esseri umani — fa per diminuire le possibilità di questa alternativa. Il mio così modesto contributo consiste nel lavorare all'idea di resa-e-cattura, della quale il presente saggio è il frammento più recente⁷.

(Traduzione di Alberto Izzo)

KURT H. WOLFF

⁷ Cfr. *Survival and Sociology*, New Brunswick, NJ, Transaction, 1991.



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

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.

Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

Risorgimento da riscrivere? A proposito di un nuovo libro

A veder le cose superficialmente, sarebbe facile dire che il libro pubblicato poco più di un anno fa da Angela Pellicciari¹, docente di liceo a Roma, sia un tentativo dissacrante e provocatorio, un'opera quasi denigratoria del nostro Risorgimento e dei suoi fautori. E ciò, anche se questi ultimi, nel libro, si riducono ai « patrioti » operanti nel Regno di Sardegna tra gli anni immediatamente anteriori al 1848 e la vigilia della seconda guerra d'Indipendenza (1859). Mazzini e Garibaldi, per esempio, vi sono quasi ignoti.

È il periodo che a Torino, Carlo Alberto², concessa la Costituzione dopo lunghi anni di incertezza politica che rifletteva tutte le problematiche della Penisola nell'epoca della Restaurazione³, si mette a capo del movimento patriottico italiano entrando in guerra contro l'Austria; ma poi, sconfitto e abbandonato dai « rivoluzionari » e dagli altri Stati italiani per aver voluto « far da sé », abdica e lascia a suo figlio Vittorio Emanuele II, ventottenne, tutto il peso della disfatta subito a Novara (23 marzo 1849) dal feldmaresciallo Radetzsky⁴, come pure tutta la responsabilità nazionale e internazionale della scelta di voler essere l'unico monarca italiano

¹ *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*. Prefazione di Rocco BUTTIGLIONE, Postfazione di FRANCO CARDINI, Milano, Edizioni Ares, 1998, 328, L. 38.000 [nel corso di questo lavoro: A.P., *Risorgimento da riscrivere*].

² Su questo personaggio che sta alle origini del nostro Risorgimento si veda innanzi tutto il saggio di G. TALAMO, s.v. *Carlo Alberto di Savoia*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XX (Roma 1977) pp. 310-327 (abbondante bibliografia specifica). Oltre a citare titoli ricchi di riferimenti bibliografici, talora abonderemo anche noi in tali riferimenti per favorire ulteriori ricerche.

³ Si veda il saggio complessivo di M. DI GIANFRANCESCO, *L'Italia della Restaurazione. Economia e politica tra municipalismo e federalismo*, in « Storia e civiltà » 14 (1998), pp. 19-78.

⁴ Cfr. ANONIMO, *Histoire de la Campagne de Novare en 1849*, Torino, Cassone editore, 1850; ma per una ricostruzione più articolata ed oggettiva vedi C.A. DE BEAUREGARD, *Les dernières années du roi Charles Albert*, Paris, Plon, 1890; DE TENHULLE, *Deux études militaires historiques: Novare, Sadowa*, Bruxelles, Wissenbruch, 1896; A. OMODEO, *La leggenda di Carlo Alberto nella recente storiografia*, Torino, Einaudi, 1940; N. RODOLICO, *Carlo Alberto negli anni 1843-1849. Dramma e catarsi di un re*, Firenze, Le Monnier, 1943, pp. 515-567; IDEM, *Dramma e catarsi di un re*, Firenze, Le Monnier, 1944; — Su alcuni fatti che prepararono la disfatta, rimandiamo pure al saggio di C. SPELLANZON, *Il vero segreto di Carlo Alberto*, Firenze, Parenti, 1953, con documenti inediti e ricca bibliografia; al quale però rispose subito lo storico P. PIERI con l'opuscolo *Un presunto « segreto » di Carlo Alberto*, Torino, Giappichelli, 1954.

che faccia proprie le aspirazioni di unità e indipendenza dell'Italia intera.

Il nuovo re sapeva bene che non era facile portare un peso simile; tanto più che egli, trattando la pace col Radetzsky, gli aveva promesso di « dominare il partito democratico rivoluzionario, al quale suo padre aveva lasciato briglia sciolta »⁵; per non dire che i progetti politici sul futuro dell'Italia erano numerosi e divergenti; basti pensare alla federazione « neo-guelfa » di Stati italiani proposta in un primo tempo dal Gioberti e alla repubblica democratica sognata dal Mazzini. Ma, erede delle ambizioni espansionistiche paterne, Vittorio Emanuele II accettò tutti i rischi e le ambiguità del ruolo che assumeva. Intuì certamente le difficoltà che avrebbe dovuto superare sul piano della politica estera — non tutti i governi europei avrebbero accettato o appoggiato i suoi progetti — e particolarmente sul piano della politica ecclesiastica, che doveva misurarsi non solo col clero « alto » e « basso » del Regno sardo, ma anche col Papa (allora Pio IX), in quanto capo di tutta la Chiesa cattolica, della quale faceva pienamente e pacificamente parte la Chiesa del Regno, come dimostravano anche i recenti accordi bilaterali tra Torino e Roma⁶.

Da buon re « costituzionale » si mise nelle mani sia di un Parlamento ormai dominato dai « liberali »⁷ sia dei governi altrettanto « liberali » che esso andava esprimendo. Nel far ciò, il « Re galantuomo » mirava a un'Italia « unita e indipendente », costituita in regno, la cui corona sarebbe dovuta essere appannaggio di lui e dei suoi successori di casa Savoia: il Regno di Sardegna si sarebbe dovuto ingrandire e trasformare nel Regno d'Italia.

Il conseguimento di questo scopo esigeva che il sovrano pagasse un prezzo, correndo tutti i rischi, come si direbbe oggi, di cavalcare la tigre. Se voleva contare sull'appoggio dei sudditi rappresentati dal Parlamento e dai governi, da esso man mano costituiti o almeno condizionati, egli doveva addossarsi l'obbligo di ratificare, di buona o cattiva voglia, leggi e

⁵ Citato, senza indicazione della fonte, da P. POMBENI, *Partiti e sistemi politici nella storia contemporanea*, 2ª ed., Bologna, Il Mulino, 1994, p. 430.

⁶ Nel 1817 si era concordata una nuova « circoscrizione delle diocesi del Piemonte »; nel 1836, a richiesta di Carlo Alberto, il papa Gregorio XVI, aveva impartito una « Istruzione ai Vescovi del Regno di Sardegna sui registri parrocchiali »; nel 1841, tra Gregorio XVI e Carlo Alberto era stato siglato un « Concordato sull'immunità personale » degli « Ecclesiastici che avessero la disgrazia di rendersi colpevoli di qualche reato » (tutto sommato, un buon ridimensionamento del vecchio « privilegium fori »); vedi A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, vol. I: 1098-1914, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta, 1954, pp. 601-619, 725-736, 736-738.

È significativo il fatto che, mentre vari altri Stati italiani e stranieri conclusero dei concordati con Pio IX, il Regno di Sardegna — e poi il Regno d'Italia — non ne concluse nessuno (cfr. *ivi*, pp. 751-1001).

⁷ Porremo spesso tra virgolette i termini « liberale », « patriottico », ecc. per sottolineare quanto di ambiguo e di polemico c'era, e tuttora può esserci, nel loro uso. - In ogni caso, va ricordato un fatto che nell'ardore delle polemiche risorgimentali fu spesso dimenticato o sottovalutato: alcuni principi fondamentali del liberalismo non erano e non sono che formulazioni laicizzate di principi cristiani: cfr. il saggio di MARIO A. CATTANEO, *Cristianesimo e pensiero giuridico liberale*, in L. LOMBARDI VALLAURI - G. DILCHER (cur.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano, Giuffrè Editore - Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1981, pp. 1211-1260.

iniziative, che venivano proclamate « liberali » e « patriottiche », ma che in realtà spesso ripugnavano alla sua volontà politica e alla sua coscienza di cristiano e cattolico, fortemente legato alle tradizioni religiose dei suoi antenati e predecessori⁸. Tra coloro che emergevano nel promuovere leggi e iniziative simili c'erano uomini come Massimo d'Azeglio⁹, Urbano Rattazzi¹⁰ e, soprattutto, l'abilissimo e geniale Camillo Benso conte di Cavour¹¹, che comunque, grazie a felici intuizioni costituzionali, e grazie a iniziative ed imprese politiche nazionali e internazionali, contribuirono efficacemente all'attuazione dei suoi sogni politici. Quando il 9 gennaio 1878 Vittorio Emanuele II, quasi cinquantottenne, morì, era già re d'Italia da ben diciassette anni o quasi, cioè fin dal 17 marzo 1861. Morì in una camera dell'immenso Palazzo Quirinale, costruito da vari papi nel secolo XVI-XVIII e fu sepolto nel Pantheon (*Sancta Maria ad Martyres*), dunque nella città di Roma, allora non più papale e neppure « del popolo »¹², secondo la profezia del Mazzini, ma capitale del nuovo Regno, in sostituzione di Torino e di Firenze.

Sono fatti, questi, troppo noti, narrati e studiati da una produzione storiografica immensa in gran parte italiana, ma anche straniera¹²; fatti esposti in forme « patriotticamente » semplificate e... castigate, cioè in chiave ufficialmente celebrativa non solo in volumi, debitamente selezionati e propagandati, di memorie, cronache, diari, carteggi, biografie di contemporanei o protagonisti, non solo in trattati storici veri e propri aspiranti a dignità scientifica¹³ o alla divulgazione più o meno popolare delle acquisizioni

⁸ Cfr. l'opera ormai classica di P. PIRRI, S.I., *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, voll. 3, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1944-1961; specialmente il vol. I: *La laicizzazione dello Stato Sardo 1848-1856*.

⁹ Cfr. N. VACCALUZZO, *Massimo d'Azeglio*, Roma, Anonima Romana Editrice, 1930; P.E. SANTANGELO, *Massimo d'Azeglio politico e moralista*, Torino, Einaudi, 1937; A.M. GHISALBERTI, *Massimo d'Azeglio: un moderato realizzatore*, Roma, Paolo Cremonese, s.d. [ma 1953]; W. MATURI, s.v. *Azeglio*, *Massimo Taparelli d'*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IV (Roma 1962), pp. 746-752.

¹⁰ Su questo personaggio importante del nostro Risorgimento, manca ancora una biografia scientifica ed esauriente; cfr. M. MENGHINI, s.v. *Rattazzi, Urbano*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, XXVIII (Roma 1935), pp. 860-862.

¹¹ Per una sintesi orientativa moderna, vedi F. TRANIELLO, s.v. *Cavour Camillo Benso* in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, XXIII (Roma 1979), pp. 121-144.

¹² Cfr. A.M. GHISALBERTI, *Introduzione allo studio del Risorgimento*, Roma, Cremonese, 1942; E. ROTA, *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, Marzorati, 1951; [Aa.Vv.], *Bibliografia dell'età del Risorgimento in onore di Alberto M. Ghisalberti*, voll. 3 + 1 di *Indici*, Firenze, Olschki, 1971-1974 (vera e propria miniera bibliografica, ordinata sistematicamente). - Per farsi un'idea della storiografia straniera basta esaminare anche la « selected Bibliography » raccolta da FRANK J. COPPA, *Camillo di Cavour*, Twayne Publishers, New York, 1973, pp. 203-209; ma vedi pure, ad esempio, in traduzione italiana dall'inglese, le note opere di D. MACK SMITH, *Garibaldi e Cavour nel 1860*, Torino, Einaudi, 1958; *Storia d'Italia dal 1861 al 1958*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1959; *Vittorio Emanuele II*, Bari, Laterza, 1972; *Cavour*, London, Methuen, 1985.

¹³ Uno dei trattati più voluminosi e dei più seri è quello di I. RAULICH, *Storia del Risorgimento politico d'Italia*, voll. 5, Bologna, Zanichelli, 1920-1927 (riguardano direttamente il nostro periodo i voll. IV e V, dedicati agli eventi degli anni 1948-49). Vi si può accostare l'opera di alta divulgazione e riccamente illustrata di C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, voll. I-IV, Milano 1933-1950, continuata da E. DI NOLFO coi voll. VI, VII e VIII, ivi, 1959-1966. - Tra le esposizioni sistematiche e non sempre agiografico-celebrative,

storiche¹⁴, ma anche in quasi tutta la manualistica scolastica italiana d'ogni livello, cominciando da quella che si andava già pubblicando fin dai primi anni dell'unità nazionale¹⁵.

Meno risaputo è invece che i « liberali » subalpini urtarono contro un'opposizione. Fu l'opposizione dei « non liberali », che polemicamente saranno gratificati di « codini », « reazionari », « oscurantisti » ecc. Tutt'altro che trascurabile, e con a maggior rappresentante il conte Clemente Solaro della Margarita¹⁶, tale opposizione si rivelò ben presto perdente: non riusciva con le sue critiche e le sue proposte né a impedire né a modificare essenzialmente le leggi e le iniziative dei « liberali ». La sua voce — diffusa da una stampa anche quotidiana, come « Lo Smascheratore », « L'Ordine » e l'« Armonia » — aveva scarsa presa sull'opinione pubblica¹⁷. Tanto più che, a fianco dei cattolici intransigenti della destra, non mancavano i cattolici liberali o liberaleggianti¹⁸, disposti a dare una mano ai « liberali » del centro (« moderati ») e talora della sinistra, costituita dai « radicali », dai « rivoluzionari democratici », ossia mazziniani, che

ricordiamo C. CANTÙ, *Storia degli Italiani*, IV ed., voll. 6, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1893-1896, specialmente VI, pp. 188-598 (Libri XVII-XVIII); A. MONTI, *Il Risorgimento. I (1814-1860), II (1861-1914)* (= Storia politica d'Italia dalle origini ai nostri giorni), Milano, Vallardi, 1948; F. CATALANO - R. MOSCATI - F. VALSECCHI, *L'Italia del Risorgimento dal 1789 al 1870* (Storia d'Italia illustrata, VIII), Milano, Mondadori 1964, pp. 381-498 e 419-842 (fatti politici e militari); M. GUIDETTI (cur.), *Storia d'Italia e d'Europa*, vol. VI: *L'Europa della borghesia*, Milano, Jaca Book, 1982, pp. 213-317 (ricostruzione anche dei fenomeni economici e sociali che si verificano durante il Risorgimento); A. SCIROCCO, *L'Italia del Risorgimento 1800-1860*, Bologna, Il Mulino, 1990.

¹⁴ Ci limitiamo a ricordare G. RICCARDI, *Casa di Savoia e la rivoluzione italiana. Storia popolare degli ultimi trent'anni*, Firenze, Le Monnier, 1879; A. DI LUZIO, *Profili biografici e bozzetti storici. Con documenti inediti e illustrazioni*, Milano, L.F. Cogliati, 1906; E. MASI, *Il Risorgimento Italiano*, 2ª ediz., Firenze, Sansoni, 1938; F. LANDOGNA, *Storia d'Italia dal 476 d. Cr. ai giorni nostri*, Bologna Cappelli, 1957, pp. 266-430.

¹⁵ Tra tanti manuali, talora molto fortunati, ne ricorderemo soltanto uno, sia per la sua relativa serietà scientifica sia per la sua bontà stilistica: A. MANARESÌ, *Corso di storia per i Regi Licei Classici, Scientifici e gl'Istituti Magistrali*, 2ª ed., voll. 3, Milano, L. Trevisini, 1931-X, III. Il Manaresi pubblicò pure presso lo stesso editore un corso di *Storia per i Regi Istituti Tecnici Superiori*, in 2 voll., e un *Corso di Storia per i Regi Istituti Commerciali*, in 3 voll.

¹⁶ Su questo capo dell'« opposizione cattolica » preunitaria resta fondamentale il saggio monografico di C. LOVERA - I. RINIERI S.I., *Clemente Solaro della Margarita*, 3 voll., Torino, Fratelli Bocca, 1931 (parte del vol. II e tutto il III contengono una raccolta di documenti di prima mano). Tra gli studi più recenti giudichiamo ben ponderato e incisivo quello di M. MONACO, *Clemente Solaro della Margarita. Pensiero ed azione di un cattolico di fronte al Risorgimento italiano*, Torino, Marietti, 1955 (con presentazione dello storico Raffaele Ciasca); O. CONFESSORE, *Storia del movimento cattolico in Italia*, voll. 2, Roma, Ediz. Il Poligono, 1980, I, pp. 233-293. EADEM, *I cattolici e la « fede nella libertà »*, Roma, Studium, 1989.

¹⁷ Cfr. AA.VV., *Cattolici in Piemonte: Lineamenti storici* (Quaderni del Centro Studi « Carlo Trabucchi », diretti da F. TRANIELLO, 2), Torino 1982, specialmente pp. 41-89.

¹⁸ Ci limitiamo a rimandare a R. TISATO, *I liberali cattolici. Manzoni, Rosmini, Gioberti, Lambruschini. Testi scelti e commentati*, Treviso, Canova, 1959; R. AUBERT - A.M. GHISALBERTI - E. PASSERIN D'ENTRÈVES (cur.), *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri*, voll. 2, Padova Antenore, 1962; F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano, Marzorati, 1970; A.C. JEMOLO, *Il dramma del Manzoni*, Firenze, Le Monnier, 1973;

si dimostravano anticlericali nel senso più estremistico del termine¹⁹. Molta parte dello stesso clero piemontese, a causa dell'ideologia giurisdizionalista e gallicana diffusa da qualche cattedra teologica dell'Università di Torino, era titubante e disposta ad accettare senza obiezioni l'operato di politica ecclesiastica del Parlamento e dei governi « liberali », pur mantenendo la propria fedeltà a Roma²⁰.

Si pensi che i « liberali » del Regno sardo impegnati in tale attività di reale o puramente conclamato rinnovamento politico e sociale erano solo una parte, sia pure notevole, di un Parlamento che, ancora nel 1855, rappresentava soltanto l'1,70% della popolazione globale del Regno sardo, perché gli aventi diritto al voto erano 90 mila 839 persone su un totale di 4 milioni 325.666 cittadini²¹; le masse — e i loro diritti e interessi — non contavano nulla, come ammoniva seriamente lo stesso Cavour, affermando in Parlamento che non aveva senso appellarsi alle masse, le quali non sono e non possono essere legalmente rappresentate²². Sicché, nonostante la loro esiguità elitaria (in parte aristocratica e in parte borghese), i « liberali » pretendevano di essere i soli ad incarnare gli ideali moderni della democrazia e di rappresentare *tutto il popolo del Regno*²³. In altri

P.G. CAMALIANI, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo conciliatorista*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », (1975), pp. 72-103; AA.VV., *I cattolici liberali nell'Ottocento*, Torino, S.E.I., 1976; O. CONFESSORE, *I cattolici e la « fede nella libertà »*, Roma, Studium, 1989. - Tralasciamo la storiografia dedicata soltanto al « movimento cattolico » posteriore al 1870; ci basti rimandare alle brevi esposizioni e alle relative note bibliografiche di M. BELARDINELLI, G. VERUCCI, O. CONFESSORE PELLEGRINO e F. TRANIELLO, in *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, I/1: *I fatti e le idee* (Torino, Marietti, 1981) pp. 2-34; e di E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *ivi*, I/2 (1981), pp. 2-9.

¹⁹ Cfr., ad esempio, *L'anticlericalismo nel Risorgimento*, Antologia a cura di G. PEPE e M. THEMELLY, Manduria, Lacaita Editore, 1966 (interessanti, anche se spesso polemiche e discutibili, la prefazione del Pepe, pp. XI-XXXIV, e l'introduzione del Themelly, pp. XXXV-CL1); G. SPADOLINI, *I radicali dell'Ottocento da Garibaldi a Cavallotti*, Firenze, Le Monnier, 1982; *Id.*, *Gli uomini che fecero l'Italia. Edizione definitiva*, Milano, Longanesi, 1993. - Per un saggio recentissimo sull'anticlericalismo letterario dell'epoca di cui si occupa il libro della Pellicciari, vedi G. PINAFFO, *Le « Canzoni Piemontesi » di Angelo Brofferio*, in « Letteratura e Società », I (Roma 1999), pp. 44-57.

²⁰ Vedi G. RICCIARDI, *L'insegnamento dei principi giurisdizionalisti e gallicani nell'Università di Torino nella prima metà dell'800. Conseguenze sulla politica ecclesiastica dello stato sabaudo*, in F.N. APPENDINO (curr.), *Chiesa e società nella II metà del XIX secolo in Piemonte*, Torino, Pietro Marietti, 1982, pp. 62-80; questo saggio va integrato con quello che lo precede immediatamente: M.F. MELLANO, *L'atteggiamento dell'Episcopato Piemontese all'inizio del contrasto aperto fra Stato e Chiesa* *ivi*, pp. 46-61.

²¹ Cfr. A.P., *Risorgimento da riscrivere*, pp. 160-161; sui principi e la prassi che caratterizzarono la rappresentanza parlamentare durante il Risorgimento, vedi POMBENI, *Partiti e sistemi politici*, cit., cap. IX: « Il trionfo dell'ambiguità: il caso italiano », specialmente pp. 419-440, dove sono riassunte molte pagine di opere precedenti, come G. PERTICONE, *Il regime parlamentare nella storia dello statuto albertino*, Roma, Ateneo, 1960; G. CAROCCI, *Il Parlamento nella storia d'Italia*, Bari, Laterza, 1964.

²² Citato da A.P., *Risorgimento da riscrivere*, p. 161.

²³ Sulla natura elitaria del Parlamento subalpino, frutto di un « trapasso dal potere aristocratico a quello dei ceti medi », che esclude « il popolo minuto » fino alla riforma Cairoli del 1882, vedi dati e indicazione di documenti e testi in E. ROSSI e G.P. NITTI, *Banche, governo e parlamento negli Stati sardi. Fonti documentarie (1843-1861)*, vol. 3, Torino, Fondazione Einaudi, 1968, I, pp. LIII-LIX.

termini — pur riconoscendo la diffusa mentalità politica dell'epoca — il Parlamento « liberale » subalpino non era per niente espressione di una democrazia, come talora tacitamente si lascia credere, ma si configurava come una oligarchia di taglio totalitario e dalle tendenze malcelatamente anticattoliche. Non era neppure unitario, o di atteggiamenti e ideali politici facilmente conciliabili. Basti accennare che « democratici » estremisti come Angelo Brofferio²⁴ avversavano cordialmente il D'Azeglio, il Gioberti e il Cavour; e questi, a loro volta, dissentivano polemicamente dal Rattazzi, per non dir nulla della loro comune ostilità verso i « democratici » o repubblicani di matrice mazziniana²⁵.

La base della loro convinzione era una sola: in buona o cattiva fede, essi, seguaci consapevoli od orecchianti sia del giacobinismo francese sia di altre correnti di pensiero filosofico e politico sviluppatesi nei decenni del romanticismo letterario e della reazione politica, si ritenevano gli unici « illuminati », gli unici seguaci della « ragione », gli unici rappresentanti dei « nuovi tempi » e della « nuova umana società »; gli unici promotori del « progresso » nelle scienze, nelle arti e nelle lettere. Chi la pensava diversamente veniva demonizzato e messo alla gogna. Come abbiamo accennato, era dato per « reazionario », « codino », « oscurantista », « sanfedista », « nemico della patria », « nemico del progresso e del genere umano », cioè per un nemico della nuova società che meritava soltanto d'essere imbavagliato o eliminato dalla scena politica. E dove non bastavano gli argomenti, si ricorreva alla derisione, alla denigrazione, alla pressione sociale e alla persecuzione vera e propria, sia pure promossa sotto le apparenze della « legalità ». In ogni caso: libertà assoluta per i « liberali », più o meno organizzati in movimenti sotterranei o società segrete, ma nessuna vera libertà per i loro avversari; pur sostenendo nei discorsi pubblici e nei « mass-media » di allora la libertà di coscienza, la libertà di culto o di religione, la libertà di stampa, la libertà di insegnamento, la libertà di associazione, ecc.²⁶.

Ora le leggi e le iniziative suaccennate tendevano proprio a far trionfa-

²⁴ Cfr. F. MARTINI, *Due dell'estrema. Il Guerrazzi e Brofferio*, Firenze, Le Monnier, 1920; E. BOTTASSO, s.v. *Brofferio, Angelo (Michelangelo)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XIV (Roma 1972), pp. 408-413. - Il Brofferio rappresentò il Cavour in un pezzo teatrale come *Il Tartufo politico* (Torino, Benedetto, 1854).

²⁵ Cfr. V. GIOBERTI, *Risposta a Urbano Rattazzi*, ecc., Torino, Gino Bocca, 1852; M. MENGHINI, s.v. *Rattazzi, Urbano*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, XXVIII (Roma 1935); pp. 860-862. - Sul Rattazzi manca finora una biografia scientifica complessiva.

²⁶ È l'osservazione critica spesso ripetuta dalla pubblicistica anti-liberale, cattolica o no. Sui fatti che inducevano a tale critica, cfr., ad esempio, la vecchia esposizione di T. CHUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, voll. 4, Torino, Speirani, 1887-1902, IV, *passim*, specialmente pp. 57-244. Per critiche in forma divulgativa ma non prive di incidenza, ricordiamo solo due opuscoli: L. FABRIS, *La Chiesa opponendosi agli odierni principii del progresso, del liberalismo e dell'incivilimento, salva il progresso, la libertà e l'incivilimento*, Udine, Tipografia Arcivescovile, 1865; A. ATTI, *La libertà. Ragionamento storico-politico*, Vicenza Staider, 1873. - Per un approccio più moderno sulla storia del liberalismo piemontese vedi: *Dal trono all'albero della libertà. Trasformazioni e continuità istituzionali nel regno di Sardegna dall'antico regime all'età rivoluzionaria. Atti del Convegno, Torino 11-13 settembre 1989*, voll. 2, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1991.

Ora le leggi e le iniziative suaccennate tendevano proprio a far trionfare nel Regno sardo ciò che si definiva la ragione, il progresso, la modernità efficiente, ecc., liberandolo dalle idee e dagli uomini che vi si opponevano realmente o magari solo per fama e solo a giudizio dell'opinione pubblica abilmente manipolata specialmente con opuscoli e giornali (va da sé che in un'azione così complessa gli interessi personali talora prevalessero su quelli pubblici o della parte che si diceva di rappresentare). Ma quali erano le idee e gli uomini, di cui si volevano « sbrattare » la nuova società, la patria, la nazione, per non dire l'Europa o il mondo intero?

I « liberali » subalpini, come quelli di altre parti d'Italia e d'Europa, si mostrarono ben presto sicuri e senza ombra di dubbio. Rifacendosi a Voltaire, a certe correnti della Rivoluzione Francese, a vecchie tendenze protestanti e giurisdizionaliste, a movimenti filosofico-religiosi d'Olttralpe di scarsa o nessuna ortodossia cristiana, si convinsero che le idee da cancellare erano le dottrine della Chiesa cattolica; per conseguenza, gli uomini da rendere incapaci di reagire e socialmente innocui erano i cattolici sostenitori di quelle dottrine. In altri termini, era la Chiesa cattolica presa nella sua dimensione storico-istituzionale, fatta di parrocchie, diocesi e archidiocesi, amministrata dal clero diocesano, rafforzata dagli Ordini e dalle Congregazioni religiose e governata in modo unitario da un sommo pontefice, il Papa di Roma²⁷. Così non fu difficile trovare come primo bersaglio coloro che si ritenevano i difensori più accaniti delle vecchie dottrine cattoliche, i gesuiti, che, dopo la soppressione del 1773, erano rinati nel 1814²⁸. Contro i gesuiti, negli anni di cui ci occupiamo, imperversava una campagna di accuse gravi, gratuite e spesso contraddittorie. Tra i loro accusatori si schierò l'abate e statista Vincenzo Gioberti pubblicando opere poderose ed eloquenti, impregnate di un odio implacabile, ma destinate a un grande successo editoriale, le quali contribuirono potentemente alla diffusione di un antigesuitismo di moda, che si tradusse nella persecuzione spietata dei gesuiti in tutta l'Italia durante e dopo il Risorgimento²⁹. Dopo i gesuiti

²⁷ Un patriota abruzzese esule in Inghilterra e filoprotestante scriveva in tono profetico: « Che farà mai nei giorni del periglio, che farà mai la navicella di Pietro? ». La risposta era scontata: « Ella è sì sconsigliata e gli abusi le sono di tanto peso che la spingeranno a fondo ». Tuttavia era tormentato da una viva preoccupazione: « L'Italia ha nel fianco una profundissima piaga, che le divora la vita »; la piaga era, naturalmente, il papato (GABRIELE ROSSETTI, *Roma verso la metà del sec. XIX*, Lugano 1849, pp. 56 e 86). Un « patriota » napoletano era più attivo; esortava gli italiani a farla finita col papato e a non lasciarsi fuggire di mano il papa per « farne oggetto di risa, ..., per purgare l'Italia da questa pestifera lue » (GIUSEPPE RICCIARDI, *Conforti all'Italia*, Padova 1849, p. cap. XII); e mezzo secolo dopo, ammoniva: « Una grande opera aspetta il mondo da noi: vedere annullato un ricetto d'impostura e d'infamia che attrista ed appuzza la terra da diciotto secoli e più » (*Storia d'Italia dal 1850 al 1900*, Napoli 1901, p. 35).

²⁸ Cfr. E. ROSA, *I gesuiti dalle origini ai nostri giorni*, 3ª ed., Roma, « La civiltà cattolica », 1957, pp. 261-355; W. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, trad. dall'ingl., Genova, Marietti, 1990, pp. 387-468.

²⁹ Ci riferiamo ai *Prolegomeni del Primato*, Bruxelles 1845; *Il Gesuita moderno*, voll. 5, Losanna 1846-1847; *Apologia del libro intitolato « Il gesuita moderno »*, Bruxelles-Livorno 1848. - Per notizie sull'atteggiamento, molto variegato, dei gesuiti verso il Risorgimento italiano, del quale divennero la bestia nera per tutto il secolo XIX, vedi, ad esempio, M. VOLPE,

venivano i membri degli altri Ordini religiosi e delle Congregazioni maschili e femminili, che, a giudizio dei « liberali », vivevano e perpetuavano idee e forme di vita ormai viete e inconciliabili coi nuovi tempi, appannaggio esclusivo degli « uomini di liberi sensi ».

Era logico che una lotta del genere non dovesse risparmiare preti e perfino vescovi. Ben presto fece rumore il caso dell'arcivescovo di Torino, Mons. Luigi Fransoni (1789-1862). Costretto nel 1848 dalle manifestazioni popolari organizzate contro di lui dai « liberali » ad abbandonare Torino, vi rientrò nel febbraio del 1850. Ma, pochi mesi dopo, solo perché osò esprimere con brusca energia e coerenza la sua opposizione alla legge Siccardi, abolitrice di ogni resto del « foro ecclesiastico », dal governo di Massimo d'Azeglio fu arrestato, imprigionato e infine espulso dal Regno sardo; per cui, pur conservando per volontà di Pio IX la sua sede arcivescovile, morì in esilio a Lione, donde aveva continuato a governarla³⁰.

Nel giugno del 1848, mentre lo Stato sabaudo era impegnato in una guerra sempre più disastrosa, il deputato Alessandro Bixio presentò una legge che fu poi emanata il 25 agosto dello stesso anno. La legge dichiarava illegali tutte le comunità religiose dei gesuiti, delle « gesuitesse » (Dame del Sacro Cuore) e di alcune Congregazioni maschili definite « affiliazioni gesuitiche » oppure « Ordini gesuitanti »³¹. Il 29 maggio 1855, dopo una lunga preparazione risalente al 1850³², fu pubblicata una nuova legge che coinvolgeva altri 21 Ordini e Congregazioni maschili e 13 femminili. In questo secondo caso il governo di Torino chiuse « 355 case, per numero totale di 3.733 uomini e di 1.756 donne, in tutto 5.489 individui »³³, calpestando i loro diritti civili più elementari, di cui, secondo le teorie liberali,

I Gesuiti nel Napoletano. Note ed appunti di storia contemporanea da documenti inediti e con larghe illustrazioni, 1814-1915, voll. 3, Napoli 1914-1915; P. GALLETTI, *Memorie storiche intorno alla Provincia Romana della Compagnia di Gesù dal 1814 all'anno 1914*, Prato, Giachetti, 1914; A. MONTI, *Storia della Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, voll. 5, Chieri, Ghirardi, 1914-1927 (particolarmente i volumi IV-V); A. ALDEGHERI, *Breve storia della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù, 1814-1914*, Venezia, Tipografia Sorte, e Vidotti, 1914; G. DE ROSA, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48. Con documenti sulla condotta della Compagnia di Gesù e scritti inediti di Luigi Taparelli D'Azeglio*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.

³⁰ Alcuni scrivono « Franzoni » (cfr. P.E. SANTANGELO, *Massimo d'Azeglio politico e moralista*, cit., pp. 171-173). Vedi specialmente M.F. MELLANO, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1964; buone notizie bio-bibliografiche si trovano raccolte ad es. nell'*Enciclopedia cattolica*, V (Città del Vaticano 1951), coll. 1699-1700; nel *Dict. d'hist. et géographie ecclésiastiques*, XVIII (Paris 1977), coll. 1026-1030, e in *Dizionario biografico degli Italiani*, L (Roma 1998), pp. 256-259 (di G. Griseri).

³¹ Vedi A.P., *Risorgimento da riscrivere*, pp. 16-49; cfr. I.M. LARACCA C.R.S., *Il patrimonio degli Ordini religiosi in Italia. Soppressione e incameramento dei loro beni (1848-1873)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1936, pp. 47-54 (riproduzione testuale della legge, nelle pp. 52-54). Dall'agosto del 1848 al dicembre del 1860 il governo piemontese emanò ben 16 decreti contro i gesuiti. (*Ivi*, pp. 61-62).

³² Cfr. LARACCA, *op. cit.*, pp. 57-60.

³³ Documentazione indicata in A.P., *Risorgimento da riscrivere*, pp. 196-197; può completarsi con quella riferita da LARACCA, *op. cit.*, pp. 65-95, dove si leggono anche alcuni calcoli ufficiali sulle rendite di case religiose e di chiese (pp. 66-67), come pure il testo della legge (pp. 88-95).

avrebbero dovuto godere. Superfluo dire che anche in questo caso — come si era fatto nel 1848 coi gesuiti e con gli altri — a tutte le comunità disciolte vennero confiscati i beni, compresi gli archivi e le biblioteche. I loro edifici conventuali o monastici, come i loro beni terrieri, o furono reimpiegati a scopi pubblici profani (caserme, scuole, municipi, tribunali, ospedali...) o vennero venduti, o meglio, svenduti a privati, cioè a borghesi e aristocratici — in gran maggioranza « liberali », beninteso³⁴.

Così, il Regno sardo — proprio attraverso le varie battaglie parlamentari di un Urbano Rattazzi e di un Cavour — scimmiettava la Francia Rivoluzionaria e napoleonica di mezzo secolo prima. Senza averne l'aria e fingendo di lavorare per il bene « religioso » reale dei sudditi, esso perseguitava la Chiesa cattolica, tentando di giustificarsi con scampoli di teologia protestante, frammenti di giurisdizionalismo assolutistico e antipapale, rimasticature di illuminismo enciclopedista; e mascherando tutto colla « modernità », col « progresso », col « bene sociale del popolo », con la « risurrezione della patria », ecc. ecc.³⁵.

Tale persecuzione, fatta specialmente di confische, era dettata anche da necessità economiche proprie del Piemonte dopo la sconfitta inflittagli dall'Austria nel 1849; ma era anche suggerita dall'ingordigia della classe dirigente subalpina, nelle cui mani si spostarono grandi porzioni dei beni confiscati. Soprattutto era ispirata dalle logge massoniche, le quali, come spesso andavano proclamando chiaramente, colpendo gli Ordini e le Congregazioni religiose, intendevano colpire la Chiesa cattolica. La massoneria italiana in combutta con quella internazionale si serviva degli ideali del Risorgimento e dello Stato sabaudo destinato progettualmente a divenire Regno d'Italia, per spazzare via il potere della Chiesa nella Penisola e poi lo stesso Stato Pontificio. Sparito quest'ultimo, si riteneva ferita a morte tutta la Chiesa cattolica sia in Italia sia fuori; e ciò, benché molti cattolici sia del laicato che del clero — si pensi a un Manzoni, a un Tommaseo, a un Rosmini — pur accettando le aspirazioni di unità e indipendenza dell'Italia, non mirassero affatto a tale distruzione della Chiesa³⁶.

Comunque, i noti elogi ottenuti da tale politica del Regno sardo da parte di statisti inglesi dichiaratamente anticattolici, come Lord Henry John

³⁴ CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte*, cit., IV, pp. 137-244; cfr. S. TESSITORE, *Il conte di Cavour e le Corporazioni religiose*, Torino, Bocca, 1911.

³⁵ Cfr. A.P., *Risorgimento da riscrivere*, specialmente il capitolo X: « I principi da sancire » (pp. 147-181).

³⁶ Vedi le pagine polemiche, ma ben documentate, dello storico contemporaneo ai fatti, P. BALAN, *Storia universale della Chiesa*, nuova ediz., voll. 5, Torino, Marietti 1904, I, *passim*; IDEM, *Storia d'Italia*, 2ª ediz. a cura di R. MAIocchi, voll. 10, Modena, Immacolata Concezione Editrice, 1894-1898, IX, pp. 437-530 e X, *passim*; per riflessioni più serene, ma pur sempre discutibili, cfr., per esempio, A.C. JEMOLO, *Movimenti religiosi nel Risorgimento*, in *Il 1848-1849. Conferenze fiorentine* di C. BARBAGALLO. R. [leggi L.] SALVATORELLI, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 133-156; vari saggi pubblicati negli *Atti del XXXIII Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Messina 1-4 settembre 1954)*, Roma, Ist. Ital. per la Storia del Risorgimento italiano, 1958; vedi specialmente pp. 3-26: « Il problema religioso nel Risorgimento »; E. CLERICI (cur.), *Partecipazione dei Cattolici italiani alla vita dello Stato Italiano*, Roma, Studium, 1958. D. MASSÉ, *Cattolici e Risorgimento*, Roma, Edizioni Paoline, 1961.

Palmerston (1784-1865) e il conte ebreo di lontana origine veneziana Bejamin Disraeli (1804-1881), sono molto significativi. Vien fatto di pensare che il *Kulturkampf*, scatenato contro la Chiesa cattolica dal cancelliere Bismarck nell'Impero di Germania dopo la vittoria prussiana del 1870 sulla Francia di Napoleone III, sia stato praticato già nel Piemonte cominciando dal 1848. Saranno stati parzialmente diversi i metodi e le argomentazioni, ma la mèta finale, prefissasi prima da Torino e poi da Berlino, era identica³⁷.

Da oltre un secolo e mezzo, ad onta della massa dei documenti dati alle stampe o rimasti manoscritti in tante biblioteche e in molti archivi pubblici e privati, si è cercato e spesso si cerca tuttora di nascondere o di minimizzare un fatto macroscopico e incontestabile: che il Risorgimento italiano da alcuni dei « liberali » più lungimiranti e attivi fu concepito e attuato *anche* come una guerra di religione, una crociata dottrinale e politica contro la Chiesa cattolica. Nella morte di quest'ultima — identificata, come abbiamo detto, con la sparizione dello Stato Pontificio — si pretendeva di vedere la premessa indispensabile della rinascita dell'Italia unita e indipendente, della « terza Italia ». In un'allocuzione del 1861, Pio IX, elencando i fatti politico-militari verificatisi fino a quell'anno, osservava: « La guerra condotta al Pontificato romano non ha di mira solo la sottrazione a questa Santa Sede ed al Romano Pontefice del suo legittimo potere temporale, ha di mira infatti anche l'indebolimento, e se mai fosse possibile, la completa eliminazione del potere di salvezza della religione cattolica »³⁸.

Questo programma e l'appartenenza incontestabile del Cavour alla massoneria spiega la logica di tanti fatti del Risorgimento. Basti accennare all'estensione delle leggi contro i gesuiti alle province lombardo-venete e toscane nel 1859, all'ex-Regno delle due Sicilie, nel 1860; contro gli altri Ordini e Congregazioni religiose in tutto il Regno d'Italia nel 1866; e nella stessa Roma, ormai capitale d'Italia, nel 1873³⁹.

Non solo. La confisca o « incameramento » dei beni della « manomorta ecclesiastica » provocò la dispersione o la fuga all'estero di migliaia

³⁷ Cfr. A. MORESCHINI, s.v. *Kulturkampf*, in *Enciclopedia cattolica*, VII (Città del Vaticano 1951), coll. 755-762; R. AUBERT, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, (= A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, vol. XXI) 1^a ed. ital. a cura di G. MARTINA, Torino, S.A.I. E., 1964, pp. 233-242, 582-598; la ricca bibliografia riferita in tali pagine può essere integrata, in parte, con quella degli articoli più recenti di G. BESIER, s.v. *Kulturkampf*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XX (Berlin-New York 1990), pp. 209-230; B. BECKER - S. SCHMIDT, s.v. *Kulturkampf*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (Freiburg-Basel-Rom-Wien³ 1997), coll. 517-520.

³⁸ Cit. da A.P., *Risorgimento da riscrivere*, a p. 202; l'originale latino è nella nota 492 di p. 316, da ricollegare al riferimento *Acta Pii IX*, I, III, pp. 220-230, dato nella nota 487 di p. 315.

³⁹ Vedi A.P., *Risorgimento da riscrivere*, p. 197. - Sulla politica di confische e spogliazioni attuate a Roma dopo la breccia di Porta Pia, vedi ora la monografia di C.M. FIORENTINO, *Chiesa e Stato a Roma negli anni della destra storica 1870-1876. Il trasferimento della capitale e la soppressione delle Corporazioni religiose*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1996 (ricostruzione sulla base di una vastissima documentazione ricavata da archivi pubblici e privati).

di religiosi e religiose, produsse l'impoverimento economico e l'abbassamento culturale del clero, gettò nella miseria e nello stento ampie fasce del mondo contadino e operaio italiano in cambio dell'arricchimento cинico di alcuni gruppi di borghesi e aristocratici, come ha osservato, ad esempio, E. Sereni⁴⁰; ma significò anche la distruzione irreparabile di magnifiche istituzioni culturali, il degrado di molti beni monumentali, la dispersione o la falcidia di grandi raccolte librerie e archivistiche⁴¹. L'odio contro Roma, come sede del Papato e il modo di concepire e applicare in concreto i concetti di « nazione », di « legge », di « libertà », di « progresso » di « capitale » e di « lavoro » sbandierati dai « liberali » spiegano, forse meglio di tante altre cause storiche, non solo il dramma della « questione romana », ma anche la nascita e l'affermarsi temporaneo, nel secolo XX, del fascismo, del socialismo e del comunismo. A questo proposito, la Pellicciari non esita a scrivere: « Il liberalismo esplica la sua attività politica a beneficio di un'esigua minoranza della popolazione; il comunismo teoricamente agisce in nome degli interessi della stragrande maggioranza. Questo significa che fra le dittature di élite del secolo scorso e quella di massa di questo secolo c'è un'obiettiva continuità e una reale affinità »⁴².

Nel dire questo e altro la Pellicciari prova, staremmo per dire, l'acre piacere di esporre alla luce del sole una realtà storica dalle conseguenze ancora visibili in tante istituzioni pubbliche (università, scuole, municipi, caserme, ospedali, tribunali, carceri, ecc.), insediate in edifici una volta

⁴⁰ « Cattolici od anticlericali, fautori della monarchia per diritto divino o di quella dei "plebisciti", i borghesi italiani parteciperanno con commovente unanimità alla bazza della liquidazione dei beni ecclesiastici: ed a vincere i loro scrupoli religiosi — che saranno invece un'arma potente per tenere lontani dalle aste dei beni ecclesiastici i contadini — i borghesi *credenti* troveranno compiacenti confessori [...]. Chi dovè sopportare le spese di questo processo di imborghesimento della proprietà terriera, furono — oltre alla Chiesa [...] — le masse stesse dei contadini: i quali videro sulle terre che coltivavano generalmente a condizioni non troppo gravose, per conto degli enti religiosi proprietari, subentrare nuovi padroni, ben più esigenti ed avidi degli antichi; ed ai quali vennero a mancare, d'altra parte le risorse economiche ed assistenziali che [...] in altri tempi questi beni ecclesiastici avevano loro assicurato » (*Il capitalismo nelle campagne (1850-1900)*, Torino, Einaudi, 1947, pp. 162, 164-165 (citato dalla Pellicciari in *Risorgimento da riscrivere*, p. 312, nota 479). Cfr. R. ROMEO, *Risorgimento e capitalismo*, Bari, Laterza, 1959.

⁴¹ Ciò si può constatare facilmente dando una scorsa ai vari fondi dei nostri archivi pubblici. In quasi ogni Archivio di Stato o Sezione di Archivio di Stato si ritrovano un fondo « diplomatico » un fondo « opere pie » e un fondo « corporazioni religiose », dove vennero fatti affluire i materiali archivistici di monasteri, conventi, collegi, capitoli di collegiate e altre istituzioni ecclesiastiche; materiali che, molto spesso furono lasciati in un vergognoso abbandono, e non ci si curò di ordinare, rendendoli praticamente inaccessibili agli studiosi, talora fino a qualche anno fa; cfr. *passim* la voluminosa *Guida generale agli Archivi di Stato italiani*, voll. 4, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, 1981-1994.

⁴² Vedi specialmente A.P., *Risorgimento da riscrivere*, p. 88 cfr. pp. 66-68; 160-164; 168-173. - « È lo stesso Cavour — che aveva preso parte alla compilazione della legge [del 17 marzo 1848] — osservava che, al massimo, si "doveva estendere il diritto di voto ai bottegai, che avevano piccola possidenza a sé ed un buon pezzo di lessio ogni giorno". Andare al di là di tale limite avrebbe voluto dire fare un salto nel buio » (ROSSI e NRTTI, *Banche, governo e parlamento*, cit., p. LIV).

ecclesiastici, monastici o claustrali in genere; una realtà squallida, ma tenuta per tradizione nascosta sotto una gualdrappa di silenzi interessati e di miti celebrativi, ai quali, del resto, si crede sempre meno, come va dimostrando la storiografia risorgimentale dell'ultimo sessantennio, sia pure talora negli schemi suggeriti da ideologie vecchie o nuove⁴³.

Diciamo subito che il libro della professoressa romana, molto interessante per il contenuto e lo stile scabro e tutto cose, non è di lettura... amena. Non è facile seguire l'Autrice nello svolgimento di tanti temi storico-giuridici, storico-politici e talora storico-canonici, che venivano toccati dai vari oratori durante i dibattiti del Parlamento subalpino. Non è facile intuire di primo acchito le finezze logiche, i sofismi, le ambiguità verbali o le eleganti contraddizioni di certi deputati; mentre si capiscono facilmente alcune dichiarazioni serenamente classiste e antidemocratiche del Cavour, le quali facero trascolare anche qualche suo contemporaneo, sia pure non « liberale » nel senso inteso dal grande Statista (Risorgimento da riscrivere, pp. 160-162).

La Pellicciari ha lavorato fondandosi soprattutto sugli atti del Parlamento subalpino, sugli epistolari e i carteggi dei protagonisti e su documenti d'archivio, spesso trascurati o ignoti. Ma ha saputo pure tener sott'occhio la stampa ottocentesca italiana e straniera, sia liberal-monarchica sia cattolica, senza dire di buona parte della storiografia più autorevole, tradizionale o meno, sul Risorgimento. Certo, tale documentazione è notevole, ma è ben lungi dall'essere esaustiva, data l'abbondanza sconfinata delle fonti primarie e secondarie⁴⁴. Nondimeno, l'acume e la libertà interiore nel leggere tale documentazione permettono alla Pellicciari di mettere in risalto le lacune, i silenzi e le insensibilità di storici del Risorgimento, che pur rispondono a nomi rispettabili come quelli di Benedetto Croce⁴⁵, Arturo Carlo Jemolo⁴⁶, Rosario Romeo⁴⁷ e via dicendo.

« Risorgimento da riscrivere » — è la tesi conclusiva, soggiacente e onnipresente in questo libro e approvata dall'on. Buttiglione e da un esimio cultore di storia medievale qual è Franco Cardini. Ci sembra che sarebbe un rozzo malinteso concludere da questa tesi a un'avversione preconcepita e anacronistica della Pellicciari nei confronti del nostro Risorgimento in quanto tale. Per condividere tale tesi non è necessario andarsi a leggere certi romanzi un tempo famosi — e più « storici » di quanto non si vorreb-

⁴³ Cfr. R. ROMEO, *Il giudizio storico sul Risorgimento*, Catania, Bonanno, 1966.

⁴⁴ Per rendersene conto, basta seguire non solo gli articoli, ma anche le notizie bibliografiche e le recensioni pubblicate nei singoli fascicoli dalla « Rassegna storica del Risorgimento » (Roma, 1934ss.) in continuazione della rivista « Il Risorgimento italiano » (Torino 1895-1933). Per le annate 1964-1993 c'è ora il volume di M. LA MOTTA, *Rassegna storica del Risorgimento, 1964-1993. Indici per autori e per soggetti*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1994.

⁴⁵ Cfr. *passim*, la classica *Storia d'Italia dal 1871 al 1815*, 12ª ed., Bari 1955.

⁴⁶ Ci riferiamo soprattutto alla sua opera *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, 5ª ed., Torino, Einaudi, 1963.

⁴⁷ Di questo storico ricorderemo solo: *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Torino, Einaudi, 1963; *Cavour e il suo tempo*, voll. 3, Bari Laterza, 1969-1984; *L'Italia liberale: sviluppo e contraddizioni*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

be ammettere, nonostante la loro natura francamente polemica — del gesuita Antonio Bresciani, come *L'Ebreo di Verona*⁴⁸, *Il Lionello. Racconto del 1849* e *Olderico ovvero il Zuavo Pontificio*... Non è neppure necessario andar a studiare molti articoli della « Civiltà cattolica » (fondata nel 1850), molti lemmi del ben documentato *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* di Gaetano Moroni⁴⁹ o i due volumi sul pontificato di Pio IX del polacco — piuttosto austriacante — mons. Giuseppe Sebastiano Pelczar⁵⁰, la cui lettura è comunque capace di scuotere anche il lettore odierno, perché gli mette sott'occhi fatti generalmente ignoti o mal noti, che inducono a « demitizzare » tanti nostri uomini ed eventi risorgimentali. Basterebbe leggere, ad esempio, tante pagine vivaci e spregiudicate dell'epistolario di Giuseppe Giusti⁵¹ e della sua *Cronaca dei fatti di Toscana dal novembre 1845 a...*⁵², come pure i capitoli III e VI del notissimo romanzo *Il Gattopardo* di Giuseppe Tommaseo di Lampedusa, che continua riflessioni critiche sconsolate e amare adombrate dal Verga ne *I Malavoglia* e dal Pirandello ne *I vecchi e i giovani*...

La Pellicciari non è dunque la prima a sostenere la tesi in questione. Tanto per citare qualche esempio fra i più recenti, alcune opere di Pietro Pirri⁵³, Domenico Massé⁵⁴, Michele Monaco⁵⁵, Giovanni Spadolini⁵⁶,

⁴⁸ Questo romanzo, molte volte riedito e tradotto in varie lingue, non a caso apparve, in un secondo tempo, con un'aggiunta *Della Repubblica Romana. Fatti storici dall'anno 1848 al 1849. Appendice dell'Ebreo di Verona*, 2 voll., Napoli, Cimaruta, 1859. Un anno dopo fu ripubblicato col titolo: *L'Ebreo di Verona. Con aggiunte sugli avvenimenti del 1859*, voll. 2, Roma, Propaganda Fide, 1860.

⁴⁹ Voll. 3 + 6 di *Indici*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1876. Ci basti rimandare alle sezioni storiche — contemporanee al Moroni — delle voci « Pio IX », « Roma », « Velletri », ecc. — o ai numerosi accenni che egli dedica, per esempio, al Cavour (*Indici*, vol. 2, p. 143), al re Carlo Alberto (II, p. 92), a Garibaldi (vol. III, p. 251), a Mazzini (IV, p. 331), a Vittorio Emanuele II (VI, pp. 529-530). - È evidente che il Moroni scrive in chiave decisamente polemica e « anti-liberale »; ma non è detto che abbia sempre torto nelle sue critiche e nelle interpretazioni dei fatti, spesso osservati da vicino.

⁵⁰ *Pio IX e il suo Pontificato sullo sfondo delle vicende della Chiesa nel secolo XIX*, trad. ital. Torino, Berruti, 1909-1910.

⁵¹ G. GIUSTI, *Epistolario*. Raccolto e annotato da F. MARTINI, con aggiunte ecc., voll. 5, Firenze, Le Monnier, 1932-1956.

⁵² Edita in G. GIUSTI, *Tutte le opere*, Firenze, Barbera, 1968, pp. 248-294. - Fu pubblicata per la prima volta con proemio e note da F. MARTINI, col titolo *Memorie inedite di Giuseppe Giusti*.

⁵³ Di questo fecondo studioso vedi oltre a *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, cit., *Il P. Giovanni Filippo Roothaan XXI° generale della Compagnia di Gesù*, Isola del Liri, Macioce e Pisani 1930; *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino, Rocca, 1932.

⁵⁴ *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba, S. Paolo, 1946; *Pio IX e il gran tradimento del '48*, Alba, Paoline 1948; *Un cattolico integrale del Risorgimento*, Roma, Paoline 1959; *Il Liberalismo del cosiddetto risorgimento liberale*, n° di « Civis » (Torino, 1960); *Cattolici e Risorgimento*, Roma, citato.

⁵⁵ Sulla necessità di riscrivere la storia del Risorgimento dando il dovuto spazio al « problema religioso » e all'opposizione non « anti-risorgimentale », ma « anti-liberale » del mondo cattolico italiano, egli fa proprie le asserzioni di tanti storici anteriori, fin dall'Introduzione al suo saggio su *Clemente Solario della Margarita*, cit., pp. 8-17. Ma tutto il libro del Monaco è, per lo meno indirettamente, una dimostrazione di tale necessità.

⁵⁶ Cfr. ad esempio, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, IV ed., Firenze, Vallecchi, 1961; *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '899 e '900*, Firenze, Le Monnier, 1973; *I Repubblicani dopo l'Unità, 1871-1980*, IV ed., Firenze, Le Monnier, 1980.

Giorgio Carocci⁵⁷, Gabriele De Rosa⁵⁸, l'hanno praticamente propugnata, sia pure partendo da altri presupposti e seguendo altre piste e finalità di ricerca. È noto che la crescita democratica dell'Italia nel secondo dopoguerra e il rafforzamento parallelo delle istanze economiche e sociologiche nella ricerca storica hanno contribuito e contribuiscono fortemente a « riscrivere » tante pagine del nostro Risorgimento⁵⁹. Non parliamo dell'immensa storiografia ecclesiastica e religiosa dedicata all'opera e ai pontificati di Pio IX (1846-1878) e Leone XIII (1878-1903), ricca anche di contributi di autori stranieri, che va ridimensionando tante interpretazioni tradizionali date alla loro politica⁶⁰.

È bene che sia così; perché altro è l'apologia del Risorgimento visto nella prospettiva trionfalistica liberal-massonica o di un nazionalismo acritico — fatta propria anche dal fascismo⁶¹ — e altro è, e deve essere, la storia scientifica ed oggettiva del Risorgimento. Storia, d'altra parte, tutt'altro che monolitica, come abbiamo accennato, nei suoi motivi ideali, nei suoi movimenti politici e nella logica etica dei suoi eventi. Ma, se è ingenuo veder tutto in positivo e in una luce gloriosa alla Carducci in veste di « poeta nazionale », sarebbe ingeneroso veder tutto in chiave negativa, mostrando un'avversione preconcetta « per un'opera politica della classe dirigente risorgimentale »⁶². L'unità politica e l'indipendenza nazionale date all'Italia dal Risorgimento sono valori incontestabili, riconosciuti e

⁵⁷ *Storia dell'Italia moderna*, voll. 8, Milano Feltrinelli, 1956-1979.

⁵⁸ *Storia del Partito Popolare*, Bari Laterza 1958; *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1966; *Il Movimento Cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1972.

⁵⁹ Cfr. specialmente ROTA, *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, cit.; [AA.Vv.], *Bibliografia dell'età del Risorgimento in onore di Alberto M. Ghisalberti*, cit., M. LA MOTTA, *Rassegna storica del Risorgimento, 1964-1993. Indici per autori e per soggetti*, cit.

⁶⁰ Ci basti citare, anche per l'abbondanza delle notizie bibliografiche, E. SODERINI, *Leone XIII*, voll. 3, Milano, Mondadori, 1932; R. FÜLOP MILLER, *Leo XIII und seine Zeit*, Zürich, Rascher, 1935; R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, cit.; R. AUBERT-P.E. CRUNICAN e altri, *La Chiesa nella società liberale e nel mondo moderno*, ed. ital. a cura di S. TRAMONTIN, 2 voll., Torino, Marietti, 1977-1979; (*Nuova storia della Chiesa*, dir. da L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, vol. V/1-2); G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 1978, II, pp. 311-443; G. MARTINA S.I., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Editrice P.U.G., 1986; *Pio IX (1867-1878)*, ivi, 1990; E. GUERRIERO - A. ZAMBARBIERI (curr.), *La Chiesa e la società industriale*, 2 voll., Torino, Edizioni Paoline, 1990 (= *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, cit., vol. XXII/1-2). Molte pagine di tali pubblicazioni e di altre più settoriali si trovano riassunte ed aggiornate nel volume E. GUERRIERO (cur.), *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo - Torino, Edizioni San Paolo, 1996, specialmente pp. 6-206.

⁶¹ Ricordiamo a proposito un libro di uno storico autentico quale è stato Gioacchino Volpe, *Italia in cammino* (risalente al 1927 e ristampato a cura di Giovanni Belardelli, Bari, Editori Laterza, 1991).

⁶² R. ROMEO, *Il Risorgimento nel dibattito contemporaneo*, in « Rassegna storica del Risorgimento » LXXXV (1998), p. 16. Il prof. G. Talamo informa che l'articolo è « il testo di una relazione tenuta da Rosario Romeo a Treviri nel 1983 », in occasione di un convegno e pubblicato nella rivista « Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken » 64 (1984), pp. 345-364.

accettati da lungo tempo anche dai critici o nemici del Cavour, del Mazzini, di Garibaldi, di Vittorio Emanuele II, ecc.; e affermatasi senza distruggere né il Papato e neppure la Chiesa cattolica in Italia. La polemica, almeno fra quasi tutti gli Italiani dell'Ottocento, verteva sui *principi teorici* giustificativi o « fondanti », sui *piani concreti* di azione e sui *metodi* impiegati per la loro attuazione allo scopo di conquistare i due valori predetti.

A scando di equivoci e di malintesi, il libro della Pellicciari va semplicemente inquadrato nella cornice di tale polemica, che serve a chiarire il senso del titolo « Risorgimento da riscrivere ».

Come ha messo in rilievo più di uno storico recente, la storia del Risorgimento è una « storia etico-politica »; e la Pellicciari ne dà continuamente la sensazione, proprio mediante la sua analisi di fatti spiacevoli e gravidi di conseguenze negative anche per l'Italia odierna, unita e indipendente: volere o no, l'Italia della prima e seconda Repubblica, non meno dell'Italia monarchica e fascista, continua a subire gli influssi genetici del Risorgimento. È lecito arrischiare l'ipotesi che, al pari della storia di tanti altri fenomeni politici nel senso più ampio del termine, quella del Risorgimento sarà forse *sempre* da « riscrivere »; perché non è possibile prevedere la crescita di conoscenze oggettive e di interpretazioni soggettive, delle quali essa è e sarà suscettibile. Ma per riscriverla veramente e non ripeterla sterilmente, bisognerà continuare a studiarla con responsabilità scientifica e ...*sine ira et studio*, evitando di metterla al servizio di questa o quella ideologia o di questa o quella passione di parte.

Va riconosciuto che il libro della Pellicciari, tanto nell'esposizione del testo quanto nella vasta documentazione delle note, non lascia indifferenti o tranquilli i lettori sensibili alla problematica risorgimentale. Essi vi troveranno una miniera di notizie spesso inedite e talora sconvolgenti, e saranno spronati a tenerne conto per approfondire questo o quel tema. Ovviamente non ci si può attendere che la Pellicciari, dati i limiti prefissati al suo lavoro, vada oltre a un primo accenno nel toccare tanti problemi.

Proprio a causa di queste qualità stimolanti del volume, ci dispiace che l'Autrice non l'abbia fornito di un indice dei nomi e delle materie, che ne avrebbe agevolato l'uso scientifico. Possiamo attendercelo in una eventuale seconda edizione « riveduta e aumentata »?

CARMELO CAPIZZI

INTERVENTI

Individuo, soggetto, attore sociale

1. Soggetto e modernità

Proprio in quanto individuo, l'individuo iniziò a emergere dal buio della storia durante il periodo rinascimentale e se si affermò, poté farlo solo in quanto *cittadino*, cioè come stabile residente in una città, dotata di regole sociali già sofisticate. Egli era dedito a molte attività, ma non più a quella contadina. L'individuo iniziò ad affermarsi nella storia come uno che definitivamente *era sottratto alla natura e al lavoro dei campi. L'individuo si emancipò dalla propria comunità sapendo acquisire caratteri propri, solo contrastando la relazione « comunità/natura » in nome di un'autonomia post-comunitaria e anti-naturalistica.*

Invece, nella modernità, l'individuo presenta connotati autonomi in quanto *sottratto alla società di massa.*

Durante il secolo XVI l'individuo è un *io* provvisto di un certo casato, di un aulico indirizzo, risiede in un palazzo patrizio, presenta un nobile profilo, è un *gentiluomo*. Nella modernità, invece, l'individuo si presenta non tanto con i caratteri dell'aristocratico, quanto con quelli *dell'attore sociale*, di uno che ha un volto tra la folla, che è identificato (e identificabile) tra molti.

L'*io* non collima esattamente né con il soggetto, né con l'attore sociale. L'*io* è la caratterizzazione profonda e singola di ogni uomo, codificata dal suo DNA, geneticamente unico, e si coniuga all'indicativo presente, nella prima persona singolare, *io sono*: l'am, je suis, ich bin, yo soy. Univocamente in ogni lingua troviamo quest'affermazione, che forma la base di ogni espressione dell'osservatore e del parlante.

Infatti, *l'io esiste in quanto soggetto nominale dell'essere.*

Ma nella modernità, l'*io* non esiste solo in quanto soggetto nominale dell'essere; egli diventa anche *un'espressione differenziale con la società di massa*, quand'invece quest'ultima emerge come un soggetto privo di identità individuale.

Dunque, nei ritratti di Antonello da Messina, l'uomo che ci scruta dal quadro, da dentro la sua intelaiatura, ci parla della società cui egli appartiene e ci spiega che egli è un giovane borghese; che ci osserva proprio come noi possiamo guardarlo, stabilendo con lui una relazione da pari a pari. Lui è lì, fisso, coi suoi occhi penetranti, e noi invece siamo qui, nel corridoio del museo, mentre indossiamo i panni del nostro più sciatto

vestire da moderni. Sentiamo che severamente i suoi occhi valutano i nostri sdruciti blue-jeans. La rappresentazione del suo volto nella parte più bassa del quadro si conclude con il pomo d'Adamo solo appena sporgente, e io non so come egli potesse essere vestito. Ma solo che dal suo cappello di velluto io volessi indovinare il resto del suo vestiario, l'immaginerei come uno di quegli alfieri che si presentano in piazza per il Palio di Siena, con pantaloncini attillati in verde e blu, o a campiture gialle e rosa, oppure con tessuti fiammati rossi e bianchi.

So che quello sbiadito azzurrino dei miei pantaloncini da turista lo farebbe inorridire.

Eccomi infatti sono vestito come un moderno che gira il mondo, mentre lui invece è uno che potrebbe dormire in un bel palazzo turrato, su di un letto a baldacchino che mai io potrei permettermi. Pazientemente, qualcuno gli ha cucito addosso i pantaloni che porta, personalizzando un lavoro artigianale che forse già rientra nell'etnografia. Invece, i miei blue-jeans Levi-Strauss di culturale hanno solo il nome, ma solo per usurpazione, oppure per omonimia (tanto che uno studente, avendo io un giorno in classe citato l'antropologo Claude, m'interruppe giocoso chiedendo se fosse quello dei pantaloni). Io sono vestito con abiti fatti in serie. Quegli stessi blue-jeans che porto, vestono identicamente le gambe di altri milioni di persone. La modernità cui io appartengo interpreta questo fenomeno come un portato della democraticità che ci avvolge. Nell'epoca della « riproducibilità dell'opera d'arte »¹ — ove la quantità di un certo bene prodotta è considerata parte della qualità di quel bene — io vivo l'esperienza quotidiana in quel versante della storia che crede che se una Marilyn Monroe è bella, allora dieci Marilyn Monroe sono ancora più belle: tanto che, moltiplicando quantitativamente la bellezza, ci si illude anche di poterne aumentare la sua intrinseca qualità.

La *pop-art* e Andy Warhol, qualcosa del genere hanno teso a farci credere (e molti sono stati quelli che nel tranello sono caduti). E se tale ragionamento conta per un'attrice, vale allora anche per le bottigliette della Coca-Cola, o per le lattine di Cambell's. Il linguaggio massivo compenetra ogni nostro gesto di moderni, e non sfugge di certo all'esperienza artistica.

Se una bottiglietta di Coca-Cola disseta, mille dissetano ancor più, anche se nessun uomo potrebbe bere tanta acqua e tanto gas. Ma la sete viene qui sottratta alla sua dimensione di bisogno primario e assurge a paradigma astratto, così che chi vince è l'immagine del consumatore di bevande, non colui che beve perché davvero ne sente l'esigenza. E dunque, si finisce con il bere a sproposito, ciò che vale in modo simmetrico anche per il mangiare. Il paradigma di ogni società opulenta è l'uomo obeso, grasso oltre il lecito e l'immaginabile, pantagruelico e sempre pronto per l'ultima ghiottoneria preparata in serie da qualche casa produttrice di patatine, e inconsapevolmente contrapposto all'altro tipo di uomo, che a milio-

¹ BENJAMIN W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 1966.

ni anch'esso si riproduce, identicamente e parallelamente, in tutte le *bidon-villes* della terra, fatto di pelle e ossa, e che ci guarda con occhi febbricitanti, affetto dalla fame, la malattia inversa che prevale in Africa e in parte dell'Asia.

Nella modernità, il soggetto emerge non in quanto tale, ma correlato con quella stessa società di massa da cui è nato. Ma come individuo, esisto oggi in quanto mi so differenziare dalla società di massa. Per il resto, per quel che io stesso sono « figlio della società che mi ha generato », sono parlato, sono comunicato, sono detto, sono specificato, sono definito.

Nella società di massa se l'individuo da essa non si emancipa, non è più la vita che vive in lui, ma è la stessa esperienza di massa a plasmare la sua psiche. E allora, progressivamente e inconsciamente, i suoi gusti si adattano, le sue aspirazioni si uniformano, le sue speranze si compongono come fossero parte di un quadro predisposto. « *One way* »: Marcuse definisce l'integrazione dell'uomo massificato come « a una dimensione » (forse parodiando lo slogan « *One best way* » di Taylor), vale a dire senza alternative, preconfezionato².

Questo nuovo fenomeno della modernità, non va confuso con quello dell'autorispeccamento comunitario di cui Tönnies parlava. È un fenomeno differente. Non è solo un autorispeccamento del singolo nella sua stessa società, ma il fagocitamento societario che si sovrappone alla coscienza del singolo. Se massificato, il *singolo è invaso dalla società di massa*, e sul piano della coscienza soccombe ai più forti simboli esterni. Rifiuisce nella massa, smarrendosi e perdendo quindi i suoi connotati di individuo. Allora un'insanabile frattura s'interpone tra l'io e il sé.

Negli schemi sociologici dicotomici delle scienze sociali s'insegna che, al tempo delle società semplici, l'individuo si autorispeccava nella sua comunità e dalla reciprocità tra comunità e individuo derivava la coesione sociale; invece con l'avvento della società industriale sarebbe invece stata la necessaria integrazione di molte funzioni specializzate a consentire la nuova forma di solidarietà capace di cucire assieme i diversi sistemi sociali.

Ma poi le trasformazioni sociali si sarebbero indirizzate verso un ulteriore movimento: quello delle società post-industriali, o complesse, tendenzialmente sempre più informatizzate, che si sarebbero sviluppate consentendo ad ogni sottosistema sociale una propria autonomia. I linguaggi dei sottosistemi sarebbero diventati autonomi e non più riferiti al sistema nazionale di riferimento, ma internazionalizzandosi avrebbero scavalcato le diverse realtà istituzionali, definitivamente confrontandosi tra loro a livello di ogni singolo sottosistema: le televisioni mondiali tra loro al livello del sottosistema comunicativo; l'internazionalizzazione delle economie, al livello dei sottosistemi produttivi mondiali; e così via per la politica, l'educazione, eccetera, di convegno in convegno, di università in università.

L'uomo post-industriale vive dunque di una *clima sottospecializzato e amplificato*, in discontinuità sia con Tönnies che con Durkheim, ma anche con Parsons: l'integrazione dell'individuo non avviene più solo nei con-

² MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, tr. it. Einaudi, Torino 1968.

fronti della sua propria società d'appartenenza, *quanto invece rispetto alla più generalizzata condizione post-moderna*, nella quale confluisce la dilagante società multietnica internazionale.

In conclusione, dunque: per Tönnies, le comunità potevano restare coese per via dell'autorispecchiamento coscienziale dei valori tra l'individuo e il proprio gruppo d'appartenenza; per Durkheim le società stavano invece insieme attraverso l'integrazione crescente delle specializzazioni derivanti dalla forte divisione sociale del lavoro e dalla loro necessaria reciproca esigenza di complementarietà; per Parsons stavano insieme solo se i (quattro) sottosistemi sociali potevano trovare tra loro un punto di quiete. *Ma nella società del computer le società stanno insieme per via della globalizzazione delle relazioni internazionali.*

Oggi, a unire gli uomini della terra e le loro rispettive società è la mondializzazione dell'esperienza quotidiana, la sua dimensione planetaria e tendenzialmente onnicomprensiva, la quale tuttavia poggia su di una forte caratterizzazione che oramai surclassa sia Durkheim che Parsons: *gli uomini e le loro società planetarizzate vivono di sottospecializzazioni linguistiche che unificano tra di loro i diversi sottosistemi indipendentemente dalle caratterizzazioni nazionali, così che si sta uniti non all'interno di un paese, ma all'interno dell'intero globo, e solo per sottosistemi linguistici specializzati e mondializzati (di cui Internet forse rappresenta il primo prototipo di traghetto trans-nazionale).*

2. L'uomo informatizzato e la critica della ragione informatica

Nell'opera del computer, la società di massa non scompare affatto, anzi bussa alla porta più forte; però nel frattempo è sempre meno la stessa società di massa dell'era industriale. La società di massa si sta metaforizzando. Nacque nella modernità come industriale, ma ora si è emancipata dalla stessa industria.

La società di massa ex-industriale si è trasformata nell'attuale *società di massa comunicativa*, e la sua forma specifica di produzione non è più legata ai grandi impianti industriali, bensì si è trasformata in una società che all'infinito produce costruzioni intellettuali a mezzo del computer.

I vecchi apparati industriali sono diventati ora « aree dismesse », archeologia industriale. Al loro posto, più sofisticati sistemi informatizzati hanno sostituito le tecnologie tayloristiche con modulari, silenziosi e maneggevoli sistemi comunicativi telematici. Le banche, le televisioni, i sistemi produttivi che un tempo richiedevano applicazioni specifiche, lasciano via via il posto a linguaggi del tutto nuovi, che solo recentemente hanno potuto dividere il mondo tra i produttori e gli utilizzatori di computer, e gli altri che i computer invece non producono, né commercializzano. I primi hanno in mano il futuro, i secondi s'accodano agli altri, e solo come gregari.

Oggi, mille professioni conoscono un inesorabile declino; mentre invece altre professioni, emergenti, prendono il posto di quelle in crisi. Si dirà:

è sempre stato così. È vero, i sistemi sociali hanno sempre conosciuto un certo cambiamento tecnologico produttivo: dal neolitico in poi è sempre stato così. Ma mai era accaduto che il cambiamento fosse tanto vertiginoso, che il mutamento diventasse tanto parossistico, e che l'innovazione tecnologica acquisisse caratteristiche così strategiche e dense di tanto improvvisate svolte. L'innovazione tecnologica è oggi così improvvisa che non se ne riesce a seguire l'evoluzione, e i corsi per apprendere le tecnologie risultano già obsoleti nel momento in cui i primi uomini stanno imparando a usare certi processori. Una diffusa sensazione d'essere sempre in ritardo rispetto all'innovazione tecnologica accompagna l'uomo comunicativo, schiavo del suo stesso mondo trasformato. Egli è condannato a credersi inadeguato a vivere nel proprio tempo: nell'epoca dell'*istantaneità* e del *lavoro per tempi reali*, l'impressione che le tecnologie ci soverchino eccede le nostre capacità di apprendimento dei fenomeni tecnologici. Così che quello stesso l'aumento della comunicabilità che allude alla capacità di ubiquità, si trasforma, invece, e repentinamente, nel suo inverso, e l'uomo della società comunicativa, tanto più resta attaccato ai suoi telefonini cellulari personali, tanto più è costretto a smarrirsi nel suo stesso spazio comunicativo (comportandosi in pubblico come se fosse nel privato, e con ciò autoriducendo il proprio spazio di *privacy*).

Già sono state approntate delle politiche urbane tese a consentire la compatibilità tra esperimenti dell'uso di nuove tecnologie, con la capacità che l'ambiente ha di poterle accettare e capire; politiche urbane di *linkage*³ che mirano a trovare un punto d'incontro tra l'innovazione tecnologica, i costi collettivi, i tempi d'attuazione, la formazione del personale e infine l'apprendimento dell'uso delle tecnologie installate da parte della popolazione...

Dunque, è l'inverso di quel che è sempre accaduto: un tempo il faraone aveva bisogno di un numero crescente di schiavi per creare le sue colossali tombe nel deserto, invece oggi le faraoniche società internazionali hanno sempre meno bisogno di uomini per poter restare sul mercato.

Dove è finito l'individuo? Con una battuta, si potrebbe dire: a casa sua, davanti al suo computer, a battere con le dita dei tasti. La battuta non è sbagliata, è giusta, però è anche solo descrittiva. L'individuo è oggi ancora dentro alla società di massa dalla quale nacque con l'avvento della modernità, ma è un individuo che non sta più solo con la massa. Sempre meno è unicamente definito dalla sua appartenenza alle masse: non è più un operaio-massa; un impiegato-massa, uno studente delle università di massa, uno solo massificato. Sempre meno, anzi, possiamo immaginare l'individuo come parte anonima di una società massificata, poiché sempre più invece è *attore sociale*, che si identifica con il ricorso e con l'utilizzo di una qualche macchina informatica. È così che ricorrendo al computer, l'individuo sviluppa una sua vita *in forme autonome* e prepotentemente *connesse con le sole proprie qualità psichiche*. Quando egli lavora davanti

³ PALLOTTINI R., *Sistema urbano americano e innovazione tecnologica*, Gangemi, Roma 1991.

al suo computer, mille meccanismi mentali vengono attivati, mille « virtualità » vengono immaginate. Non è più come per l'operaio-massa, il quale doveva dimenticare quel che stava facendo per poterlo ben fare⁴, non è più come l'operaio di *Tempi moderni*, che era egli stesso ingranaggio di una sconosciuta congerie di altri ingranaggi, e viveva col solo tempo delle macchine e con i loro meccanismi. Forse, l'operaio di oggi, che controlla un sistema produttivo dinanzi al suo schermo, potrà essere descritto come uno annoiato, come uno dai riflessi più lenti, perché quel suo infinito guardare lo schermo alla lunga lo inebetisce, ma semmai ancora noi possiamo definirlo un alienato, dobbiamo ammettere che i modi dell'alienazione, le forme e l'intensità sono del tutto differenti da quelle di cinquant'anni fa. Le condizioni in cui si svolge il lavoro sono diverse, il controllo delle macchine è differente, e le stesse macchine non sono più le stesse.

Il computer intellettualizza la personalità ben oltre l'uomo *blasé* simmelliano dell'inizio secolo⁵. Non possiamo credere che quando noi parliamo di due figure sociali tra loro tanto distanti, come possono essere quella dell'operaio industriale e quella del tecnico di fronte al suo computer, noi possiamo utilizzare impunemente le medesime categorie interpretative (anche se — e questo è vero — rispetto alla struttura decisionale d'impresa e rispetto al potere, non molte cose sono davvero mutate, e quelle che sono cambiate lo sono state in peggio, cioè dilatando ancor più la distanza tra vertici e base della piramide sociale).

Ma non c'è dubbio che tutte le infinite battaglie sindacali contro il rumore e l'inquinamento ambientale, contro l'insalubrità dei luoghi di lavoro, e la monetizzazione della salute degli operai, ..., il computer le ha già bell'e risolte in partenza. Le condizioni di vita nelle aziende computerizzate potranno avere altri mille problemi irrisolti, ma certamente non più quelli della tradizione operaia industriale: Dickens o Marx non potrebbero oggi più scrivere quel che a suo tempo analizzarono.

Con l'avvento dell'informatica nella costruzione della società post-moderna (cioè post-industriale), che ne è (e che ne sarà, in futuro) del soggetto, dell'attore sociale nella sua nuova riconfigurazione pratica? Questa domanda spalanca l'immaginazione su scenari generali di grande importanza: l'immaginazione dev'essere costretta all'interno di certe regole, perché non si scateni troppo in là!

Da tempo Nora Minc ha immaginato il futuro sociale a forma di clessidra, con una parte superiore economicamente ricca e quantitativamente poco sviluppata, protetta e ben composta all'interno di prospettive sociali che sul computer si è del tutto riorganizzata, sbaraccando vecchie culture e sopiti conflitti; contrapposta ad un'altra parte della società, molto più ampia dove trovano posto tutti quelli che non hanno un lavoro, coloro che non sono socialmente protetti e sono stati scacciati dai loro ruoli sociali

⁴ BLAUNER R., *Alienation and freedom*, University Chicago Press, Chicago 1964.

⁵ SIMMEL G., *Metropoli e personalità*, in: *Città e analisi sociologica*, a cura di G. Martignotti, Marsilio, Padova 1868.

proprio dall'invasività informatica la quale, basandosi su tecnologie *la-boursavings*, alimenta all'infinito disoccupazione, povertà e miseria collettiva. Una forbice talmente grande questa della clessidra sociale del futuro, che il ricorso a politiche di *welfare state* non saranno più implorate dai partiti laburisti in opposizione a quelli conservatori, ma da tutti, sia da destra che da sinistra, perché senza il ricorso ad esse la società stessa corre il rischio di spaccarsi. In un certo senso potremmo dire che l'informatizzazione generale della società induce un'ulteriore tappa del dibattito politico, dove il centro della questione, pronipote del *welfare state*, sarà l'entità delle misure economiche da adottare in favore dei più bisognosi, prima che la società definitivamente si spezzi. C'è dunque di mezzo la stessa sopravvivenza del sistema sociale, e non soltanto un suo aggiustamento economico di breve respiro, e tutto ciò induce a pensare *che la frontiera dello scontro sociale tra le classi si sia solo spostata più in là, ma non sia affatto scomparsa.*

Il poco avvincente modello sociale sudamericano parrebbe poter diventare il più diffuso punto di riferimento planetario: una strada di demarcazione tra ricchi e poveri, con una quota di popolazione sempre più risicata nel mezzo, poiché i ceti medi saranno risucchiati nell'una sfera (pochi), o nell'altra (molti).

Se questo scenario dovesse avverarsi, il dibattito sul futuro dell'individuo sarebbe immediatamente collegato all'altra domanda: di quale individuo stiamo parlando, di quello protetto o di quello miserevole? Perché è certo che il futuro di queste due figure sociali non sarà lo stesso!

Sarebbe un ben mediocre filosofeggiare in astratto sull'individuo, il nostro, se non lo rapportassimo alle condizioni pratiche nelle quali egli esperisce la sua propria condizione umana.

Solo estremizzando una situazione che però non è reale, si dice oggi che il *télétravail* sostituirà definitivamente la fabbrica industriale.

In pratica, quest'affermazione « di tendenza » è vera solo molto parzialmente.

Ma non c'è dubbio che la crisi storica che sta attraversando la classe operaia (e ogni sua rappresentazione politica o sindacale), debba in qualche modo riferirsi al fatto che lo « Stato post-industriale », non può più darsi come obiettivo quello della occupazione. Assediato com'è dalla diffusione di macchine che risparmiano lavoro, da sistemi computeristici sempre più integrati e sofisticati (che lui stesso invoca, oltretutto, per ammodernizzarsi e guadagnare in efficienza), lo « Stato post-industriale » ha a che fare più con la distribuzione della quota del lavoro necessario, che non con l'allargamento della base produttiva, e ogni sua altra scelta passa attraverso la riduzione dell'orario di lavoro settimanale, l'applicazione di contratti di lavoro per un certo monte-ore annuali, per turnazioni differenziate, eccetera.

L'orizzonte storico dell'organizzazione del lavoro va rapidamente spostandosi verso altre opportunità, già definitivamente remote da quelle « tradizionali ».

Trascinati dalla ristrutturazione generale, conoscono un loro inevitabile declino, oltre che il lavoro in quanto tale, anche molti altri fatti, al

lavoro connessi: la solidarietà di fabbrica, la cultura di fabbrica, le rappresentanze operaie di fabbrica, il conflitto aziendale, l'azione sindacale, le mille situazioni nelle quali l'informalità interstiziale all'organizzazione formale un poco alla volta s'era accompagnata alla più stabile esigenza di definire un « ordine » e delle « regole produttive ».

Oggi, che viviamo in un periodo storico di « smontaggio », di dismissione industriale, di ridefinizione di mete produttive, siamo anche entrati in una fase di turbolenza molto accentuata, dove dunque l'*anomia* necessariamente cresce in intensità e, diffondendosi, dilaga in violenze e suicidi.

Naturalmente, tutto ciò investe in modo diretto e profondo la relazione tra individuo e società, ed anche la relazione più complessa tra le stratificazioni sociali e i soggetti che le compongono, perché uno dei nodi ineludibili di ogni discussione sul moderno, resta l'interminabile ma necessaria analisi di quel che passa tra la struttura sociale e la personalità.

3. Cosa ci sarà dopo la democrazia?

Se la modernità nasce con l'avvento dell'urbanesimo, la post-modernità s'afferma invece con la definitiva vittoria della metropoli su ogni altra forma insediativa. La metropoli sta qui anche per « sistema urbano », o per « megalopoli » (Mumford), ma anche per « cosmopoli » (Zolo), o per « omnipolis » (Virilio). In tutti i casi per una *noncittà*, per una *postcittà*, per una *megacittà*, per una *metacittà*: per la negazione di quel tipo di città che tale poteva definirsi in quanto coordinata con un suo territorio circostante, e perché era definita da una qualche perimetrazione esterna, che contribuiva a connotarne la spazialità.

Nella postmodernità, la metropoli s'espande indipendentemente dal centro che l'aveva generata, i suoi limiti esterni sono semplicemente arbitrari, e peraltro del tutto invisibili, labili come ogni segno lasciato nel deserto dal piede di un uomo che passa.

La metropoli della postmodernità è priva di una qualsiasi *forma urbis*. Essa non connota più nulla, né di cosmogonico, né di religioso, né di politico. La metropoli è il luogo di una cultura comunicativa di massa, che enuclea il consenso politico come *audience*, dopo aver ridotto i democratici in opinione pubblica. La sua forma di produzione, oramai consegnata a sempre più sofisticati processi integrati elettronici, è aspaziale e per tempi reali.

Così come l'individuo moderno, *blasé* e intellettualizzato, era nato nella società di massa nella città industriale, così nella *postcittà* l'individuo si riafferma *in quanto comunicativo*.

Blasé rimane ancora, ma non più per quello stesso gioco che Simmel teorizza nel suo bel saggio. Infatti le emozioni continuano il loro percorso verso l'occlusione sentimentale e l'intellettualizzazione delle conoscenze si trasforma in apprendimento di linguaggi informatizzati, ma quel che invece va sottolineato è che Simmel immaginava l'avvento dell'uomo *blasé* quale prodotto del passaggio storico *dalla campagna alla città*, mentre invece

l'uomo comunicativo è il prodotto del successivo mutamento *dalla città alla metropoli*.

Solo quelli che credono che esista continuismo tra un'invenzione tecnologica e un'altra possono anche credere che la metropoli semplicemente sia una città solo più dilatata. Ma non è così. Dall'industriale all'informativo il passaggio produttivo *segnala una discontinuità linguistica, e anche il passaggio dalla città alla metropoli segna una discontinuità*⁶. Infatti, l'espansione metropolitana non solo allarga il perimetro esterno dell'ex-città, ma potenzialmente si collega a il resto del territorio, globalizzando la sua presenza anche oltre il livello della nazione cui appartiene. Esiste ormai nel mondo un immenso potenziale urbano-metropolitano che è entrato a far parte della globalizzazione della cultura post-moderna. La stessa cultura architettonica⁷ e urbanistica sulla metropoli normalmente parla di uno stile post-moderno (e il cinematografo di Win Wenders trova in questo tema il suo costante *leit-motiv*).

Come l'individuo nella società di massa industriale, attraverso l'esercizio della critica, poteva o affermarsi come singolo o negarsi come tale per identificarsi solo come soggetto massificato; così nella società comunicativa post-industriale l'io può comunicare o essere comunicato; dire o esser detto; essere solo passivo, o anche attivo.

La pressione esercitata dal sistema comunicativo, pubblicitario, televisivo, cinematografico, per immagini, per linguaggi, per tecnologie... sulla coscienza del singolo è martellante. Su certi piani ciascuno di noi sa resistere, ma su altri invece inevitabilmente cede. Tutti noi conosciamo quest'esperienza. In certi giorni siamo più pronti alla critica, ma altre volte siamo più opachi. Talvolta amiamo la critica, altre volte, più soporosamente, invece, non cerchiamo la critica, ma il relax in programmi senza senso. I *talk-show* televisivi dell'ultima parte della serata prendono gli spettatori nella loro posizione più supina e passiva. Essendo supini, e anche semi addormentati, sono in parte giustificati dall'esercitare poco la critica (anche perché, essendo stanchi, lo stesso messaggio televisivo giunge loro sfocato); ma tuttavia avendo deposto le difese della critica, essi si concedono alla televisione definitivamente. Poiché questi meccanismi sono noti a chi fa televisione, ci si chiede quale scarso senso della democrazia debba mai sovrastare gli *show-men* che si prestano a continuare in questo gioco sadomasochista.

Perché in quel frangente (come in altri), *la relazione tra l'utente e la sua televisione domestica si trasforma in un rapporto simile a quello che intercorre tra la vittima e il suo carnefice*; e c'è ovunque nel mondo un sentore sadomasochista, che s'accumula nelle società post-industriali (in modo più che proporzionale che altrove), e che poi sfocia in irrazionali violenze pubbliche o private, che forse deriva non già dalle frustrazioni del singolo o dalla sua impotenza a essere uomo, *quanto invece dalla soglia comunicativa massiva*.

⁶ CASTELLS M., *The informational city*, Basil Blackwell, Cambridge 1989.

⁷ DELLA PERGOLA G., *L'architettura come fatto sociale*, Skira, Milano 1998.

Tutti posseggono un televisore, ma pochissimi leggono la letteratura critica sulla televisione. La conseguenza di ciò è che solo una ristretta *élite* riesce a discutere criticamente di quello che è lo strumento più comunicativo, più diffuso della nostra civiltà. Gli altri, presto o tardi, subdolamente o in modo espresso, più blandamente o più profondamente, « sono preda » dei messaggi televisivi.

A prima vista la cosa non parrebbe tanto tragica, ma invece le sue conseguenze collettive sono pericolosamente complesse.

Solo alcune domande perché si possa capire più analiticamente l'ampiezza del problema: a cosa si riduce la nostra *privacy* quando il dato sadomasochista impunemente entra nelle nostre abitazioni?

A cosa si riduce la democrazia, quando l'elettorato attivo è stato trasformato in *audience*?

E poi: se dopo la fabbrica c'è l'informatica e dopo la città c'è la metropoli, *cosa possiamo aspettarci « dopo la democrazia »*. *Cosa c'è dopo la democrazia: solo la telecrazia?*

E ancora: chi proteggerà l'individuo, chi lo riconoscerà e lo curerà, se la « post-democrazia » dovesse rivelarsi un *bluff*?

E infine: che può accadere ai nostri giudizi di valore, una volta che noi, ridotti ad essere opinione pubblica in vasti aggregati urbani, passiamo delle ore dinnanzi al nostro televisore che, non contento di documentarci sulla realtà sociale, esso stesso *incomincia a inventare la realtà?*

GIULIANO DELLA PERGOLA

Dialoghi a distanza. Modi del comunicare nella finzione narrativa

1 - PER RICORDARMI

2 maggio 1802

« Ch'io mi ricordi, nel nome di Dio! Altrimenti perché rinascere? Ho pregato la Vergine e Santa Cecilia di rivelarmi il nome che mi sarà imposto allora. Non vollero. Ebbene, qualunque sia il tuo nome, tu che hai ritrovato e leggi queste parole, conosci in te, l'anima mia infelice. Avanti di nascere hai sofferto TANTO TANTO [...] col nome di Cecilia ».

« Ricordati! MARIA CECILIA VARREGA di Camogli, infelice moglie del conte Emanuele d'Ormengo ».

[...]

« Anima mia, imprimi bene in te stessa questo. Il conte Emanuele d'Ormengo e sua madre sono i miei assassini. Ogni pietra di questa casa mi odia. Nessuno ha pietà ».

[...]

Sieno figli, sieno nipoti, sieno parenti, la vendetta sarà buona per tutti. Qui aspettarla, qui

« Cecilia »

Sono queste alcune parole di un foglio sbiadito manoscritto, che Marina trova per caso, in uno scomparto segreto di un antico stipo: è uno scritto dell'antenata Cecilia Varrega di Camogli, la quale, in modo sofferto e concitato, mediante frantumi di ricordi ed esortazioni alla vendetta, vuole determinare in colei che leggerà il suo messaggio un'altra se stessa, la propria reincarnazione.

È quanto ci viene narrato in *Malombra*¹, il romanzo di Fogazzaro costruito sulla compresenza e sulla sovrapposizione di due spazi psicologici e di due segmenti temporali. Gli spazi sono, da una parte, quello del « fantastico », ove si ritiene che si possano superare le barriere fra il noto e l'ignoto e che si possa infrangere l'unitarietà dell'*io*, del *qui*, dell'*ora*; dall'altra, quello della normalità che non ammette deroghe allo svolgersi « na-

¹ ANTONIO FOGAZZARO, *Malombra* (1881); edizione consultata: *Malombra*, Milano, Mondadori, 1984. Per questo esempio sulla presenza della lettera nel romanzo e per quelli successivi, nonché per un inquadramento del rapporto lettera-narrazione, cfr. MARGHERITA DI FAZIO, *La lettera e il romanzo. Esempi di comunicazione epistolare nella narrativa*, Roma, Nuova Arca, 1996.

turale » degli eventi e neutralizza le supposizioni contrarie, considerate assurde e mendaci, confinandole nel territorio estraneo e perciò rassicurante della « follia ». I due segmenti temporali sono il passato e il presente. Nel passato si è svolta la vicenda di Cecilia Varrega che, imprigionata nelle sue stanze dal marito per una supposta colpa d'amore, divenne (così raccontano i servi del palazzo e gli abitanti del paese) preda di allucinazioni e follia fino a morirne. Nel presente si dipanano i rapporti assai complessi fra il conte Cesare, sua nipote Marina, il giovane Silla e gli altri personaggi.

La duplicità dello spazio psicologico e della dimensione temporale si fondono nel personaggio di Marina, la nobile e bella fanciulla di educazione raffinata e cittadina, costretta a vivere nell'isolamento lacustre del palazzo, ospite dello zio. È in lei, infatti, che si opera il passaggio dalla « normalità » alla « eccezionalità » di una possibile reincarnazione. È in lei che si attua la sovrapposizione del passato sul presente, o meglio, la metamorfosi di un passato che diviene presente.

Marina crede di essere la propria antenata Cecilia, venuta di nuovo nella vita terrena per vendicarsi del marito, ora incarnatosi nel conte Cesare; e crede che Corrado Silla — il giovane ospite del *Palazzo* da cui si sente attratta e che, a sua volta, è attratto da lei — sia Renato, l'uomo amato da Cecilia. Marina allora si vendica. E uccide. Uccide indirettamente lo zio, procurandogli l'apoplessia con le sue improvvise e brusche rivelazioni; direttamente, con un colpo di rivoltella, Silla, perché il giovane non sembra corrispondere appieno alle sue aspettative, alle aspettative, cioè, di Marina-Cecilia; scompare poi, sfuggendo agli inseguitori, verso il golfo oscuro di Val Malombra, là dove, secondo alcune voci, scomparve la sua antenata.

E l'elemento scatenante di questa convinzione fatale, di questa perdita della propria identità attraverso l'irruzione dei fantasmi del passato, è costituito proprio dal foglio sbiadito « manoscritto », dalla lettera, che esprime in tal modo tutto il suo potere.

Vediamo così, nello svolgersi dell'inquietante vicenda, come venga rappresentato e messo in rilievo uno dei modi attraverso il quale si attiva la pratica sociale del dialogo a distanza: quello epistolare, che tanto spazio ha occupato nelle nostre consuetudini comunicative. E l'esempio proposto ci permette di indagare oltre, di osservare cioè come la narrazione si ponga di fronte a tale pratica, in qual modo se ne impossessi, in qual modo l'accolga o la stravolga. Non si tratta, è ovvio, di trovare facili corrispondenze fra il testo narrativo e situazioni concrete, ma di vedere come le situazioni dell'interazione sociale strutturino il testo narrativo e come, a sua volta, il testo narrativo, facendo proprie tali situazioni, ne sperimenti le potenzialità, non solo quelle acclamate e palesi, ma anche quelle segrete e inusitate, potenzialità forse fino ad allora impensabili, ma che entrano, da quel momento, nell'operatività del possibile. In tale prospettiva — di analisi dei rapporti fra pratica quotidiana e rappresentazione letteraria — non sembra necessario dilungarci sullo statuto della lettera, più volte studiato e da di-

verse angolazioni²; è necessario invece considerare, seppur brevemente, i modi con cui la lettera diventa uno dei meccanismi testuali per la produzione del senso proprio attraverso vari procedimenti differenziali rispetto al suo canone realistico.

Ritorniamo a *Malombra*. La lettera di Cecilia, per agire a tale profondità e per produrre tali sconvolgimenti, usa, portandolo alle estreme conseguenze, il potere racchiuso in alcune delle sue strutture cardine. La *distanza* fra il tempo della scrittura e quello della lettura, insita nello statuto della lettera, diviene qui la irrefrenabile forza di un passato che non è passato del tutto, ma si abbatte sul presente e lo possiede fino a stravolgerlo completamente. La *costrizione*, che sempre si determina nell'aprire lo scambio epistolare, acquista così le tinte fosche di un ineluttabile destino. Si può parlare di *costrizione* nello statuto della lettera, perché l'io che scrive, seguendo i propri desideri e le proprie necessità e scegliendo il momento per sé più adatto per inviare una missiva, pone il destinatario in una posizione fortemente obbligata. Questi, infatti, riceve la lettera in un tempo che non ha scelto e, se non vuole rifiutare la comunicazione, è costretto a leggere lo scritto, a comprenderne il punto di vista per accettarlo o confutarlo, a dare in ogni caso una risposta. La costrizione, è vero, può non essere avvertita in quanto tale, perché rispondere può essere un piacere, un impegno gradito, un divertente svago. Ma il testo letterario — per il suo potere di disoccultamento, per la sua forza di rendere esplicito l'implicito, di nominare e porre in luce ciò che non è detto o non è completamente detto — rende qui ben visibile tale imposizione, sottolineandone la forza e determinandone le più gravi conseguenze. La lettera diventa così, nell'organizzazione testuale, un *atto imperativo* cui non ci si può sottrarre, un'affermazione di dominio che vincola e condanna.

Oltre all'azione di « approfondimento » da una parte e di « svelamento » dall'altra, questo scritto di Cecilia compie anche un altro intervento sullo statuto della lettera: « manipola » i due elementi fondanti dell'atto stesso del comunicare, cioè il mittente e il destinatario. Il testo del manoscritto, infatti, si costruisce attraverso lo slittamento dall'io al tu, o meglio, dell'io nel tu, perché il tu è pur sempre l'io, scisso e sdoppiato: è a se stessa, al proprio io reincarnato in altre fattezze, che Cecilia si rivolge, sovrapponendo e confondendo così i due poli su cui si fonda la comunicazione epistolare. Non solo. La narrazione attiva ancora un'altra modalità di trasformazione, l'« inversione », quando ribalta il rapporto pseudonimo-identità anagrafica nella breve corrispondenza che si svolge fra i due attori del dramma. Marina, in un momento particolare della sua vita, quando già è stata indotta a dubitare della propria identità e a credere in una possibile reincarnazione, legge un romanzo che la colpisce in modo singolare,

² Fra i tanti interessanti studi sulla lettera e sul suo statuto, citiamo soltanto, in ambito semiotico, gli atti del VI colloquio interdisciplinare di Friburgo del 1984, *La Lettre. Approches sémiotiques* (1988), e il numero 0 di « Carte sémiotiques », *Carteggi. Le figure dell'epistolare*, 1984. Mentre, in ambito filologico e storico, ricordiamo *La lettera familiare*, « Quaderni di retorica e poetica », 1985 (atti del convegno di Bressanone, luglio 1983).

in quanto vi sono discusse problematiche riguardanti il destino e l'eventualità di poterlo contrastare. Scrive allora all'autore, a Lorenzo (lo pseudonimo dietro cui si nasconde Corrado Silla, il giovane che le circostanze conducono ad abitare nella stessa dimora ove si trova Marina ospite dello zio), e si firma col nome di Cecilia, il nome dell'antenata, come si è visto; si firma quindi con un nome non suo, che ricopre qui la funzione di uno pseudonimo. Avviene così, tramite un'amica compiacente, il breve scambio epistolare tra Lorenzo e Cecilia e solo più tardi i due si riconoscono. Corrado capisce che la Cecilia delle lettere è la bella e capricciosa donna Marina Crusnelli di Malombra dagli atteggiamenti bizzarri e contrastanti. Marina si accorge che il Lorenzo sensibile e veemente è, in realtà, il giovane scostante e severo, giunto in casa in posizione subalterna. I due, quindi, riconoscono le rispettive identità, cioè le identità anagrafiche.

Tuttavia un dubbio permane. Corrado e Marina, riconoscendosi, riconoscono effettivamente le proprie « vere » identità? A ben riflettere, vediamo come la spiegazione potrebbe essere diversa e come il segreto dei nomi potrebbe essere altrimenti interpretato.

Quando Silla nelle missive si firma Lorenzo, infatti, firma col proprio nome d'autore. Rivendica, cioè, la propria attività di scrittura, che nasconde agli altri per proteggerla dal banale fluire della vita. Afferma allora la parte di sé più intima e più « vera ». E anche Marina, firmandosi Cecilia, compie un atto di autoaffermazione, che è un autoriconoscimento, perché esprime, per la prima volta all'esterno ma anche probabilmente per la prima volta a se stessa, la possibilità di non essere più Marina, ma Cecilia reincarnata in un nuovo sembiante.

Vediamo allora che il testo compie, come si diceva, un'opera di « inversione »: ribalta, infatti, i termini del problema e dimostra la vera essenza del *segreto*. Non è lo pseudonimo ad occultare il sé; ma è il Nome Proprio dello stato civile — l'identità anagrafica con cui si vive nel mondo — a soffocare e a nascondere la parte di sé che il soggetto sente come più autentica e sincera. Lo pseudonimo, se da una parte viene vissuto dai due attori della corrispondenza secondo la pratica comune, cioè come maschera dietro cui nascondersi, dall'altra, invece, diventa lo strumento con cui il *segreto* si apre e comunica, annullando la sua stessa natura³.

« Approfondimento », « svelamento », « manipolazione », « inversione »: sono alcune delle trasformazioni che la narrativa opera sullo statuto della lettera, e le opera in quanto — ci riferiamo qui a quella prospettiva socioletteraria che osserva il rapporto letteratura-società all'interno del testo e della sua costruzione di senso — essa si pone come « esplorazione e sperimentazione del possibile »⁴.

³ Sul problema dello pseudonimo, che rivela paure e fantasmi all'interno del sistema generale dei nomi, cfr. Maurice Laugaa, *La pensée du pseudonyme*, Paris, PUF, 1986.

⁴ Il riferimento è a quelle posizioni critiche che, in una visione indirizzata verso i simboli letterari e i ruoli sociali, considerano funzione propria della letteratura l'esplorazione, tramite l'immaginazione, delle possibilità di azione dell'uomo nella società. In particolare, ed è questo aspetto che qui ci preme sottolineare, vedono autore e lettore indagare insieme, mediante il testo e il suo universo finzionale e simbolico, i problemi derivanti dai nostri atteggiamenti.

Tali trasformazioni si determinano anche quando si assume nella finzione narrativa non tanto il singolo scambio epistolare, quanto l'atto stesso del comunicare. Vediamo, infatti, che l'effettuarsi della comunicazione o la sua mancanza sono rappresentati mediante situazioni estreme che rendono evidente e finanche sconcertante ciò che, nel vissuto quotidiano, diamo come ovvio e sottinteso.

Ad esempio, il desiderio dello scambio epistolare, il desiderio cioè di esprimere per lettera sia il bisogno di narrare e di dare forma ai propri sentimenti (di amore, di dolore, di gratitudine, di rampogna, ecc.), sia la volontà di ascoltare l'altro nei suoi giudizi, confidenze, passaggio di informazioni, ecc., può diventare necessità, può diventare l'unico elemento di salvezza dal silenzio e dall'isolamento. Ed ecco allora, in *Il castello della lettera cifrata* di Tomeo⁵, una lettera, microscopica e incomprensibile, vergata senza spazi e quindi in forma di un'unica lunghissima parola, ove le *n* hanno tre gambette e le *m* quattro e i punti delle *i* sono spostati sul segno immediatamente precedente o seguente, una lettera-geroglifico che non significa assolutamente nulla: è la missiva che il signor Marchese indirizza, tramite il servo Battista, al suo antico amico, ora nemico, il signor conte Don Demetrio. Ed è l'infelicità della solitudine che spinge il protagonista — eremita dapprima volontario, poi costretto dalla necessità, dato che nessuno degli amici e conoscenti si fa vivo con lui — a cercare l'altro, a tentare un dialogo attraverso una lettera che vuole essere un tentativo perché lo si ricordi un poco, perché lo si pensi almeno nel breve spazio della decifrazione del mittente. Ed egli scrive una missiva incomprensibile, perché teme di scoprirsi troppo; e, nello stesso tempo, perché desidera crearsi la parvenza di una giustificazione per il temuto caso di una non risposta. Questa storia, che narra una sofferenza pur se l'ammanta di grottesco, ribadisce allora l'importanza della lettera in quanto comunicazione, una comunicazione insita nella sua sola presenza, indipendentemente da ciò che dice e da come lo dice.

Ma, a volte, avviene il contrario. Il racconto mostra come la comuni-

giamenti di fronte a singole situazioni del vissuto quotidiano, con il riconoscimento delle identità sociali, della distribuzione dei ruoli, delle organizzazioni collettive, dei modelli di comportamento e di comunicazione, ecc.; cfr. HUGH D. DUNCAN, *Language and Literature in Society. A Sociological Essay on Theory and Method in the Interpretation of Linguistic Symbols*, Chicago, University Press, 1953; GRAZIELLA PAGLIANO, *L'immagine del partito nel romanzo francese fra Ottocento e Novecento*, Napoli, Liguori, 1974; EAD., *Servo e padrone. L'orizzonte dei testi*, Bologna, Il Mulino, 1983; EAD., *Azione sociale e pluralità culturale nell'omonimo volume a cura di Franco Crespi*, Milano, Franco Angeli, 1992. Per un inquadramento di questi problemi, nella considerazione delle relazioni sociali intese come materiali di una transcodifica per la produzione di nuovi linguaggi e testi, cfr. GIOVANNI RAGONE, *Introduzione alla sociologia della letteratura. La tradizione, i testi, le nuove teorie*, Napoli, Liguori, 1996, pp. 325-378. Citiamo anche — in prospettiva diversa, ma affine alle precedenti — Jacques Leenhardt, che lega il funzionamento del discorso al gioco delle categorie mentali e dei sistemi di rappresentazione, come nell'analisi del romanzo *La Jalousie* di Alain Robbe-Grillet (*Lecture politique du roman*, Paris, Les éditions de Minuit; trad. it. *Lettura politica di un romanzo*, Napoli, Liguori, 1974).

⁵ JAVIER TOMELO, *El castillo de la carta cifrada* (1979); trad. it. *Il castello della lettera cifrata*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

cazione, pur se attivata, non si effettua completamente. La lettera può talora essere smarrita. Perché? Per un errore nell'indirizzo? Per la partenza inaspettata del destinatario, per il suo trasferimento, per la sua improvvisa morte? Melville nel suo *Bartleby lo scrivano*⁶ non lo dice, ma dice che a Washington vi è addirittura un ufficio di lettere smarrite, ed esse sono tante che ogni anno se ne bruciano cataste. Il dialogo fra i corrispondenti si è interrotto inesplicabilmente e le parole di amore, di carità, di perdono, di speranza sono divenute inutili e inascoltate voci; l'anello e la banconota, che qua e là compaiono di tra le pieghe di questo o di quel foglio, sono testimonianze di un legame ormai reciso, perduto nel deserto della non-comunicazione. « Inviare per le occorrenze della vita, queste lettere urgono alla morte » dice il testo. E l'impiegato dell'ufficio, l'uomo che maneggia queste lettere morte e le brucia e le vede svanire nelle fiamme, Bartleby, non può non viverne la vicenda e non assumerne il principio della incomunicabilità, fino a divenire una monade enigmatica, che si sottrae a ogni possibile rapporto e che a tutti e a tutto oppone un rifiuto, il suo « Avrei preferenza di no ».

2 - Passiamo ora a un'altra pratica sociale del dialogo a distanza: l'uso del telefono, entrato a far parte dell'immaginario letterario al modo di altri prodotti dello sviluppo tecnologico, quali il treno, l'automobile, l'aeroplano, ecc., le « nuove funzionalità », come le definisce Francesco Orlando⁷.

Il telefono s'introduce nelle nostre consuetudini comunicative durante il ventennio 1870-90 e si afferma e si sviluppa, fino a diventare lo strumento di comunicazione a distanza più diffuso. Subentra così alla lettera privata e la sostituisce quasi completamente (ma oggi, a sua volta, è insidiato dalle varie forme di comunicazione telematica, che si stanno estendendo sempre più non solo in ambito professionale e pubblico, ma anche in quello delle relazioni personali).

L'uso del telefono porta con sé forti elementi di novità.

Innanzitutto, l'introduzione di uno strumento tecnico nuovo, da altri costruito e da altri installato, che l'individuo deve imparare a maneggiare e a padroneggiare fino a considerarlo un prolungamento, una protesi quasi della propria corporeità. In secondo luogo, la novità è anche, e soprattutto, nell'elemento stesso attraverso cui avviene la comunicazione: la voce. Essa vibra isolata, senza più corpo e assume su di sé, metonimicamente, tutta quanta la persona. Il rapporto duale, mittente-destinatario, diventa un rapporto fra voci.

Perciò lo statuto della presenza/assenza e della distanza spaziale e temporale su cui si basa il dialogo a distanza stabilito dalla lettera risulta modificato. Parzialmente, per quanto riguarda il rapporto presenza/assenza,

⁶ HERMAN MELVILLE, *Bartleby the Scribe. A Story of Wall Street* (1853); trad. it. *Bartleby lo scrivano*, Milano, Feltrinelli, 1991.

⁷ FRANCESCO ORLANDO, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Torino, Einaudi, 1993, p. 520 (l'espressione è usata all'interno di una riflessione sull'opera proustiana).

perché la presenza non è più indiretta, ma è immediata attraverso il collegamento vocale, mentre rimane assente la persona nella sua interezza. Completamente annullata è, invece, la distanza spaziale e temporale, perché il contatto avviene nell'*hic et nunc* del momento in cui si parla. Almeno fino a un certo periodo della nostra storia. Perché il progresso tecnico ha fatto sì che anche questo elemento fondamentale della comunicazione epistolare fosse ripristinato, quando si è introdotta la segreteria telefonica, che interrompe la immediatezza del dialogo con il filtro della registrazione, facendo ascoltare *ora*, nel tempo presente, messaggi impressi *allora*, in un tempo precedente.

Anche il telefono entra a far parte della finzione narrativa, così come era entrata la lettera, ma mentre la lettera privata è presente in letteratura fin dai poemi omerici (com'è noto, nel libro VI dell'*Iliade*, si fa riferimento alle tavolette sigillate che Preto fa portare da Bellerofonte al suocero), e quindi la narrativa vi attinge come a un patrimonio ormai consolidato della vita quotidiana, il telefono è ancora uno strumento nuovo nello svolgersi della comunicazione e dei rapporti sociali quando, ad esempio, fa la sua apparizione nella *Recherche*. La sua presenza offre perciò, alla letteratura, nuove situazioni e nuovi riti.

Nella *Recherche*⁸, l'accettazione della novità si accompagna alla miticizzazione a volte un po' ironica e, insieme, all'osservazione attenta degli elementi che concorrono alla comunicazione telefonica e che, in quanto tali, entrano a far parte dell'universo narrativo. Da un lato, vi è il miracolo della vicinanza nella lontananza (lo « straordinario incantesimo in grazia del quale pochi istanti bastano perché appaia presso di noi, invisibile ma presente, l'essere a cui vogliamo parlare [...]). E noi diventiamo simili a quel personaggio della favola cui una fata, sulla semplice formulazione del desiderio, fa comparire in una luce soprannaturale la nonna o la fidanzata, che stanno sfogliando un libro, piangendo, o cogliendo fiori, vicinissime allo spettatore, e tuttavia lontanissime, nel luogo stesso dove realmente si trovano. »⁹); e la miticizzazione delle operatrici (allora le telefonate passavano per il centralino), denominate le Vergini vigilanti; le Onnipotenti; gli Angeli custodi; le Danaidi dell'invisibile, che senza posa svuotano le anfore dei suoni; le ironiche Furie; le Figlie della notte; le Messaggere della parola; le Divinità senza volto; le capricciose Guardiane. Dall'altro lato, e cioè nell'osservazione degli elementi attivati, vi è la descrizione sia della timidezza e quasi paura di Françoise di fronte al nuovo strumento; sia della posizione del telefono in casa; sia del nuovo frasario che l'uso

⁸ MARCEL PROUST, *A la recherche du temps perdu* (1921-1927); citiamo dall'edizione italiana *Alla ricerca del tempo perduto*, Voll. 7, Torino, Einaudi, 1963. Sulla presenza di conoscenze tecnologiche nell'opera di Proust (nella quale, oltre all'uso del telefono, si descrivono le prime esibizioni degli aeroplani e le innovazioni apportate alle automobili) si veda, insieme alle riflessioni di Francesco Orlando (cit.), anche quanto dice Italo Calvino all'interno del discorso sulla « molteplicità » (*Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti, 1988, pp. 108-109).

⁹ Id., *I Guermentes*, op. cit., vol. III, p. 141.

telefonico porta con sé: « Mi ha fatto molto piacere sentire la tua voce », così, nella *Prigioniera*, Andrée chiude la sua telefonata ¹⁰.

Ma ciò che è importante è che vengono isolati e analizzati due elementi che attengono all'uso del telefono in quanto mezzo sonoro: il rumore e la voce.

Il rumore, inteso in questo caso, non come disturbo della comunicazione, ma come contestualizzazione della voce: i rumori dello sfondo nella telefonata di Albertine portano, insieme alle parole della fanciulla, « la trombetta d'un ciclista, la voce di una donna che [canta], una fanfara lontana, [...] frammenti di verità, estranei al soggetto, inutili in sé, tanto più necessari a rivelarci l'evidenza del miracolo: contorni sobri e incantevoli d'una via parigina » ¹¹. L'altro elemento è la voce; ad esempio, la voce della nonna, che, così isolata e immersa nel vuoto, « senza lo spartito aperto del suo viso », rivela tesori — fino a quel momento non sufficientemente osservati — di dolcezza, tristezza, fragilità, delicatezza ¹².

Nella narrazione, quindi, il telefono fa giungere l'ascolto oltre il suono materiale per penetrare più a fondo nella riflessione sull'altro e sullo spazio che lo circonda, compiendo un'azione di approfondimento e di svelamento all'interno della sensibilità e consapevolezza del soggetto.

Così pure è messa in rilievo (passiamo a un secondo esempio), esaltandola in maniera emblematica, mediante il corrosivo grottesco dell'espressionismo plurilinguistico, la difficoltà che si verifica nella comunicazione quando varie telefonate si intrecciano e si sovrappongono nella moderna babele delle linee sovraccariche: in una superba pagina del *Pasticciaccio* s'incrociano infatti, all'interno di una stessa telefonata, il gergo burocratico delle forze dell'ordine (« La comunicazione fu raccolta dal maresciallo Di Pietrantonio. Confermava la Tenenza, in via ufficiosa e a titolo di semplice premonizione, che il proprietario della sciarpa verde [...] era stato identificato per tale Retalli Enea detto Luiginio d'anni 19, di Anchise e Venere Procacci, nato e dimorante in località "il Torraccio" [...] »), la puntuale determinazione del linguaggio commerciale (« Trentasei quintali di parmigiano [...]. Trentasei quintali, sì, tre camion, partiti ieri alle dieci »), la neutra cortesia dell'ufficiale di Marina (« Parla il tenente di vascello Racace »), il linguaggio approssimativo della domestica dialettologa (« Brondi, Brondi [...]. No, la signora gontessa è in gliniga ») ¹³.

Ancora un esempio di approfondimento delle possibilità insite nello scambio telefonico è *La voce umana* di Cocteau ¹⁴, che mette in scena uno solo dei due interlocutori, la donna, la quale parla a un lui che si trova all'altro capo del telefono. Il dialogo diventa un monologo, il monologo

¹⁰ Id., *La prigioniera*, op. cit., vol. V, p. 101.

¹¹ Id., *Sodoma e Gomorra*, op. cit., vol. IV, p. 146.

¹² Id., *I Guermites*, cit., p. 143.

¹³ CARLO EMILIO GADDA, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (edito in volume nel 1957); citiamo dall'edizione Garzanti, 1971, pp. 168-169.

¹⁴ JEAN COCTEAU, *La voix humaine* (1930); citiamo dall'edizione italiana *La voce Umana*. *La macchina infernale*, Torino, Einaudi, 1989.

della passione e del dolore, per molti versi simile a quello che ci hanno trasmesso *Le lettere di una monaca portoghese*¹⁵. La pièce gioca sul contrasto fra presenza/assenza: da una parte, presenza di una sola voce e assenza dell'altra, per cui il lettore/spettatore ha la possibilità di intuire le risposte dell'interlocutore assente, ascoltando soltanto le parole dell'interlocutrice presente; dall'altra parte, il gioco si attiva, per i due attori della comunicazione telefonica, fra presenza delle voci e assenza dei corpi, che permette di dire anche ciò che non corrisponde al vero. L'invisibilità può aprire, dunque, alla menzogna.

Sempre di uno scavo in profondità possiamo parlare nel leggere uno degli incipit di racconti in *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, e precisamente le pagine di *In una rete di linee che s'allacciano*¹⁶. Possiamo parlare di sottolineatura di quella « costrizione » cui siamo sottoposti quando si ascolta lo squillo del telefono. Esso è imperioso e ci chiama inesorabilmente. Anche quando sembra non essere per noi, anche quando si fa sentire in un'altra casa, addirittura in una casa disabitata, non si può resistere al suo appello, perché « basta il fatto che io possa essere chiamato a un telefono a rendere possibile o almeno pensabile che io possa essere chiamato da tutti i telefoni », dice il testo. Bisogna rispondere, allora, perché, nella combinatoria dei possibili, il gioco delle ipotesi può corrispondere, anzi corrisponde, ai percorsi del reale.

Al polo opposto dell'approfondimento, anche per lo scambio telefonico come per quello epistolare, la narrazione opera l'« inversione » e cioè può giungere a rovesciare la funzione stessa per cui sono stati costruiti il telefono e i suoi derivati. In *Le voci* di Claudio Magris l'attività di mediazione della segreteria telefonica compie a tal punto la sua opera di allontanamento e di distanziamento della voce da sostituirsi a essa completamente. È delle voci registrate che il protagonista si innamora, mentre trova volgari e addirittura ripugnanti le voci dirette delle donne: « Doveva essere appena ritornata, senza aver avuto il tempo di staccare la segreteria telefonica, così quando è squillato il telefono ha cominciato a rispondere la sua voce, ma alcuni secondi dopo si è messa di mezzo lei, mentre stavo già ascoltando quell'intonazione un po' cupa, scura, severa... Com'è stato sgradevole, imbarazzante, quando si è interrotto quel fluire calmo, controllato, e lei si è inserita indiscreta, frettolosa, sgarbata... "Chi parla?" Non era neanche una voce, solo un borbottio smozzicato, come chi sbuffa o ansima o grida se gli pestano un piede. Non è mica parlare quello »¹⁷.

¹⁵ L'esile libretto *Lettres portugaises* uscì anonimo a Parigi nel 1669, edito da Calude Barbin. L'anonimato e la comunicazione iniziale, rivolta dall'editore al lettore, fecero credere autentiche le lettere, che solo più tardi rivelarono la loro natura di testo di finzione (e si cercò allora di identificarne l'autore). Nelle cinque missive la donna effonde la piena dei propri sentimenti attraverso un'analisi di sé acuta e spietata, che mette a nudo le pieghe più riposte dell'animo e le contraddizioni: abbandono irriflesso alla forza dell'amore; riconoscimento della propria passione e, insieme, volontà di liberarsene; timore di importunare l'uomo amato con l'esibizione eccessiva del proprio sentire; ecc.

¹⁶ ITALO CALVINO, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 133-139.

¹⁷ CLAUDIO MAGRIS, *Le voci*, Genova, il Melangolo, 1995, pp. 10-11.

Il rovesciamento della funzione comunicativa si ha anche in *Prima che tu dica* « Pronto », il racconto di Calvino in cui si narra l'impossibilità, per il protagonista, di mettersi in contatto telefonico con la sua donna, impossibilità che si può credere dovuta alla situazione contingente, ma che esprime invece, come vedremo, una più profonda condizione esistenziale¹⁸.

In tutti questi esempi, il dialogo telefonico, quindi, si svolge su un duplice binario: quello dei rapporti della vita quotidiana; e quello dei rapporti più profondi, che riguardano i sentimenti e la stessa esistenza.

Al primo livello, in cui si collocano le azioni del fare e del far fare, al livello della trasmissione cioè, la comunicazione passa e ottiene risultati: la nonna dà al nipote il permesso di rimanere a Doncières. Albertine acconsente a fare la sua visita, anche se l'ora della notte è molto tarda. La Tenenza dei Carabinieri di Marino comunica al Commissariato di Polizia di Roma, nonostante l'incrociarsi e il sovrapporsi delle voci, la notizia utile per l'indagine. Così la voce sconosciuta che parla all'io narrante nel telefono di una casa altrui, davanti alla quale il protagonista narratore sta passando per caso, dà un comando che verrà eseguito (*In una rete di linee che s'allacciano*), mentre il protagonista di *Prima che tu dica* « Pronto », quando non tenta di mettersi in contatto con la sua donna, ma si immerge nell'attività lavorativa, usa il telefono per confermare urgenti appuntamenti di affari, cioè « come uno strumento completamente diverso, come un'altra parte di [se] stesso cui corrispondono altre funzioni »; il protagonista deve operare, perciò, « una commutazione non nel telefono ma in [se] stesso, nel [suo] atteggiamento verso il telefono », alla pari di quello cui è costretto il protagonista di *Le voci*, che in ufficio fa esattamente quello che non gli piace fare: rispondere al telefono, dare informazioni, prendere messaggi; in una parola, usare il telefono in modo proprio.

Al secondo livello, invece, a quello della relazione fra soggetti, non vi è comunicazione; vi sono solo riflessioni sulle proprie percezioni, riflessioni che mettono in luce sofferenza, distacco, isolamento. Una voce che ci parla, al di là delle parole, dice una lontananza e una perdita: « Tante volte, ascoltando così, senza vedere colei che mi parlava da una tal distanza — scrive Proust —, mi sembrò che quella voce mi chiamasse da profondità donde non è dato risalire, e conobbi l'angoscia che mi avrebbe afferrato un giorno, quando una certa voce sarebbe tornata così (sola e ormai distaccata da un corpo che non dovevo più rivedere) a sussurrarmi all'orecchio parole che avrei voluto cogliere con un bacio al passaggio, su labbra che erano ormai fatte polvere »¹⁹. I rumori che fanno da sfondo alla telefonata di Albertine rivelano, è vero, « i contorni sobri e incantevoli di una via parigina », come si è detto, ma, nello stesso tempo, questi contorni sono « pungenti », e « crudeli », perché testimoniano una serata vissuta dalla sola Albertine e che rimarrà per sempre ignota.

¹⁸ ITALO CALVINO, *Prima che tu dica pronto*, edito nel settembre 1993 nella serie mondadoriana « I libri di Italo Calvino » a cura di Esther Singer Calvino; citiamo dall'edizione Oscar Mondadori, 1996.

¹⁹ MARCEL PROUST, *I Guermites*, cit., p. 142.

Il protagonista di *Le voci* non cerca dialogo, ma solo l'ascolto di messaggi cui non vuole, in nessun modo, dare una risposta. Il protagonista di *Prima che tu dica* « Pronto » tenta di telefonare alla sua donna (a quale donna, in quale città, e lui stesso dove si trova?) perché sa che non vi può essere scambio comunicativo: « È in questo silenzio dei circuiti che ti sto parlando. So bene che, quando finalmente le nostre voci riusciranno a incontrarsi sul filo, ci diremo delle frasi generiche e monche; non è per dirti qualcosa che ti sto chiamando, né perché creda che tu abbia da dirmi qualcosa. Ci telefoniamo perché solo nel chiamarci a lunga distanza, in questo cercarci a tentoni attraverso cavi di rame sepolti, relais ingarbugliati, vorticare di spazzole di selettori intasati, in questo scandagliare il silenzio e attendere il ritorno di un'eco, si perpetua il primo richiamo della lontananza, il grido di quando la prima grande crepa della deriva dei continenti s'è aperta sotto i piedi di una coppia d'esseri umani e gli abissi dell'oceano si sono spalancati a separarli [...] »²⁰.

« È in questo cercarci ansioso insicuro frenetico il principio e il fine di tutto; mai sapremo l'uno dell'altro più di questo fruscio che s'allontana e si perde per il filo »²¹.

Tutto questo ci porta a concludere, quindi, che il telefono viene rappresentato, all'interno delle opere narrative, come un meccanismo che attiva un doppio livello di comunicazione: uno puramente di servizio, informativo e prevedibile; l'altro legato alla natura umana, imprevedibile tanto da trasformare uno strumento costruito per la comunicazione in uno strumento che costringe alla non comunicazione; o meglio, uno strumento costruito per la comunicazione duale in un uno strumento che induce il soggetto all'introspezione, all'isolamento, alla frattura, l'unico modo, sembra, in cui esso possa sopravvivere nel nostro universo multiforme, complesso, labirintico²².

3 - Lo sviluppo tecnologico ci propone oggi nuovi mezzi di comunicazione — collegati, in vario modo, all'uso del telefono e alla sua rete connettiva — che, nel loro insieme, sembrano modificare le condizioni materiali del dialogo a distanza fin qui esaminate: il « telefonino », così diffuso nella vita italiana (in questo campo, infatti, siamo al primo posto in Europa); il fax e l'e-mail che, da un lato, ripristinano la comunicazione scritta propria della lettera, ma che, dall'altro, la stravolgono per la nuova strumentazione adottata, sicuramente non neutra rispetto alla costruzione del messaggio e allo stile di scrittura; la « navigazione » in rete, che ci fa toccare « stili » sconosciuti e ci fa affrontare l'avventura dell'ignoto in un'intera-

²⁰ ITALO CALVINO, *Prima che tu dica pronto*, cit., p. 185.

²¹ *Ibidem*, p. 186.

²² La finzione narrativa sottolinea così, nei modi ora dell'ironia ora del dramma, due aspetti della comunicazione, quello di trasmissione e quello di relazione, in un rapporto complementare e oppositivo insieme (per uno sguardo complessivo al problema della comunicazione nella società contemporanea e per una bibliografia sull'argomento, rimandiamo a MARIO MORCELLINI e GIOVAMBATTISTA FATELLI, *Le scienze della comunicazione. Modelli e percorsi disciplinari*, Roma, Carocci, 1994).

zione sociale dai confini non determinati e perciò inaccessibili. Sorgono allora nuove domande sul rapporto fra le pratiche comunicative e la loro rappresentazione funzionale²³. In qual modo le nuove tecnologie entrano e strutturano il testo narrativo? In quale misura e come, la loro immissione nell'immaginario letterario c'induce a riflettere su noi e sul nostro odierno rapporto con il mondo?²⁴

MARGHERITA DI FAZIO

²³ Segnaliamo una iniziativa della Telecom che commissiona, a vari autori, brevi testi sul telefono e derivati. Finora sono stati stampati dalle Edizioni dell'Elefante di Roma i seguenti racconti, in mille esemplari ciascuno: MANUEL VÁZQUEZ MONTALBAN, *I privilegi dell'età* (1995); LUIGI MALERBA, *La mia donna ideale* (1996); ABRAHAM B. YEHOSHUA, *Artigiani e Bigamia ovvero Metter su casa in Israele grazie al telefonino* (1997). Anche il racconto precedentemente citato di Magris, *Le voci*, è uscito per la prima volta in queste edizioni.

²⁴ Nella distinzione che Guillén pone tra temi letterari di lunga durata (essi perdurano, trasformandosi, per molti secoli), altri più brevi (che invecchiano presto) e altri che fanno il loro ingresso nel nostro universo culturale in un determinato momento con possibilità di permanenza, ci sembra che il telefono si inserisca fra questi ultimi, proprio per i suoi continui aggiornamenti tecnici (CLAUDIO GUILLÉN, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Editorial Crítica, 1885; trad. it. *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 285).

Diritto alla pace:

È credibile ipotizzare un mondo senza guerra?

1 - Un caso concreto

« Mentre *guerra* viene definita positivamente con l'elencazione di connotati caratterizzanti, pace viene definita negativamente come assenza di guerra », scrive Norberto Bobbio alla voce *pace* del *Dizionario di politica* (UTET, prima edizione 1976). E aggiunge: « Esiste una grande filosofia della guerra, in quanto fenomeno positivo, non esiste una grande filosofia della pace ».

Per questo motivo, volendo qui fare una riflessione sul « diritto alla pace », preferiamo cominciare con l'esame di un caso concreto di guerra: la guerra del Golfo del 1991.

In quell'occasione, che segnalava anche la fine del così detto « equilibrio bipolare » del mondo, esplose un grande dibattito sul senso della guerra e della pace, come non era mai successo prima. Sui giornali, nei convegni, nei dibattiti televisivi, era un continuo chiedersi se quella guerra fosse *giusta o ingiusta* e se, a prescindere da *quella* guerra, fosse giusta o ingiusta la guerra *in sé*. Non è che il dibattito su *guerra giusta - guerra ingiusta* sia stato inventato con la guerra del Golfo. Ma si può dire che, solo con la guerra del Golfo del '91, è diventato dibattito popolare ciò che prima era ragionamento di elite.

Il primo interrogativo comparso su quasi tutti i giornali all'indomani del 16 gennaio 1991, fu: « *Questa guerra era inevitabile?* »

L'interrogativo sull'evitabilità se ne trascinò dietro un altro: è una guerra legittima? Poi: è una guerra giusta? E, per giudicare, secondo i punti di vista, se fosse *necessaria, legittima o giusta*, sorsero altri interrogativi: è una guerra *efficace, è proporzionata*? Ogni settimana si inventava un nuovo aggettivo, segno di quanto sia difficile analizzare in profondità un problema, la guerra, che non può essere analizzato senza riferimento a categorie etiche. E, naturalmente, se ne sia coscienti o no, valori etici diversi portano ad analisi politiche diverse. E valori etici confusi portano ad analisi politiche confuse.

Poi dagli interrogativi sull'inevitabilità di *quella* guerra si passò agli interrogativi sull'inevitabilità *della* guerra. Così gli interrogativi diventarono più inquietanti: « Qualunque guerra è da evitare? E' legittimo distinguere tra guerre giuste e ingiuste? Esiste la guerra giusta? ». Le stesse domande sono state riproposte recentemente anche a proposito del Kosovo.

2 - Guerra giusta?

Abbiamo scelto dal dibattito giornalistico italiano di quei giorni del 1991 alcune proposizioni in favore della tesi della *inevitabilità* della guerra del Golfo. Non è detto che siano le affermazioni più importanti. Sono soltanto significative, nel senso che si prestano più di altre a un ragionamento di carattere generale, che vada, cioè, oltre il caso concreto di *quella* guerra.

La prima: « Il vero pacifista non è colui che non usa mai la forza, ma piuttosto colui che non aggredisce per primo ». (Vittorio Foa, *La Stampa*, 20/01/91).

Un'altra: « Da più parti giunge perentorio l'invito ad un pacifismo assoluto, di principio, che faccia della pace il bene supremo, sempre e comunque, anche qualora si trattasse di rinunciare alla democrazia. Eppure — sarebbe sbagliato il ripudio del sostegno a suo tempo dato ai Vietcong, alla guerra di liberazione algerina, agli operai di Budapest che con le molotov si opponevano ai tank sovietici, per non parlare della guerra partigiana italiana ». (Paolo Flores D'Arcais, *L'Unità* 22/01/91).

Un'altra: « Arrendersi a Saddam Hussein non sarebbe pacifismo, umanitarismo, spirito evangelico; ma acquiescenza al male e oblio delle norme fondamentali di ogni ordinamento degli Stati e delle regole internazionali che vanno faticosamente emergendo dalla tragedia di due guerre mondiali e dalle tirannie di questo secolo » (Alessandro Galante Garrone, *La Stampa*, 22/01/91).

C'è poi chi stigmatizza « il caso di molti che, avendo sempre sostenuto il diritto alla violenza nel caso delle guerre di liberazione sociale, anticolonialista, nazionale, e così via, ora, nel giudicare questa guerra, scoprono che nessuna guerra può essere giusta, così non accorgendosi che non alzano il tono della moralità pubblica, ma lo abbassano: poiché *in questo caso* fanno di ogni erba un fascio, negando il principio del diritto privato e collettivo alla difesa contro una violenza in atto » (Massimo L. Salvadori, *La Stampa*, 20/01/91).

Ancora: « Rinunciare alla forza in certi casi non significa mettere la forza fuori gioco ma unicamente favorire la forza del prepotente » (Norberto Bobbio, *L'Unità*, 22/01/91).

Ultima citazione: « Di fronte al problema della guerra si abbia il coraggio di rifiutare la facile via — facile perché consente di sottrarsi alle responsabilità — dell'etica dei valori assoluti (che, in questo caso, assolutizza il valore della pace disinteressandosi delle conseguenze) per adottare un'etica della responsabilità (Angelo Panebianco, *Corriere della Sera*, 06/03/91).

L'insieme di queste citazioni ci induce ad almeno quattro riflessioni:

a) Distinguere fra chi aggredisce per primo e chi per secondo è importante, ma non sembra sia un argomento risolutivo in favore della *guerra giusta*.

Prima di tutto non sempre è chiaro stabilire cosa vuol dire *primo*. Se un Paese, sottoposto da cento anni a dominazione coloniale, decide

ad un certo punto di intraprendere la sua guerra di liberazione, aggredisce per primo o per secondo?

Poi rimane il fatto che, se la guerra fosse un mezzo ingiusto in sé, sarebbe da condannare *comunque*. Anche la legge del taglione prevedeva che si tagliassero le mani al ladro *dopo* che questi aveva rubato e non prima. Ma era egualmente una legge barbara e inaccettabile tanto che oggi non la si pratica più, anche se il problema di perseguire penalmente il colpevole rimane. Torneremo sull'argomento.

b) E' vero che rinunciare alla forza in molti casi significa favorire il prepotente. Ma rinunciare alla guerra significa necessariamente rinunciare alla *forza*? Per non parlare della *forza* dell'embargo e persino della *forza* della stessa *non violenza* di Gandhi, dobbiamo porci un interrogativo più profondo: possiamo accettare il principio che per raggiungere un fine giusto qualunque mezzo sia buono? Abbiamo citato prima la legge del taglione. Condannare questo atto di barbarie non significa approvare e legittimare l'azione delittuosa. Si può essere contrari all'uno e all'altra. Se, in nome di una civiltà più umana e meno barbara, gli uomini più responsabili non si fossero opposti contemporaneamente all'azione delittuosa e alla legge del taglione, non saremmo mai arrivati a reprimere il reato senza, per questo, smentire il senso dell'essere uomini. Invece di tagliare le mani, oggi si fa ricorso ai carabinieri, ai processi, alle carceri. Il fine, cioè, non sempre giustifica il mezzo, perché il mezzo è fine esso stesso.

Il problema *non è quello di rinunciare all'uso della forza* per fermare un sopruso. E' quello di fare *un uso umano* della forza, perché l'uomo non può smentire se stesso neanche quando vuol reprimere un sopruso.

Ora la guerra ha una caratteristica oggettiva: uccide le persone del Paese nemico senza distinguere fra colpevoli e innocenti. Uccide anche i bambini, che proprio nulla hanno a che vedere con le ragioni della guerra. Nel caso concreto di Saddam Hussein, la guerra uccideva anche coloro che potevano essere contrari allo stesso regime del dittatore. Qualunque opinione si abbia della guerra, bisogna ammettere il dato oggettivo che si tratta di uno strumento che uccide anche le persone innocenti.

c) E' giusto il richiamo *all'etica della responsabilità* che rifiuta — si fa osservare — *la facile* via dei valori assoluti. C'è da precisare, però, che questo richiamo, usato qui per giustificare la guerra, può essere usato pari pari *contro* la giustificazione della guerra.

Si potrebbe citare, per esempio, un libro famoso: Hans Jonas, *Il principio responsabilità, un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, 1990. Vi si legge che, con la moderna tecnologia, i poteri dell'uomo sono aumentati a dismisura, al punto da mettere in discussione i principi dell'etica tradizionale.

Fino a poco tempo fa, per esempio, l'etica comune non arrivava a chiedersi se l'uomo dovesse sentirsi responsabile di fronte ai *diritti dei posteri o ai diritti della terra*. Oggi questi interrogativi diventano legittimi. Se è vero, come abbiamo già accennato, che la guerra da sempre, uccide colpevoli e innocenti, adulti e bambini, sostenitori della guerra e suoi oppositori, oggi con la moderna tecnologia fa persino peggio.

Con la bomba atomica, con le armi biologiche, con l'elettronica applicata ai missili, la guerra può colpire anche le generazioni future, può ripercuotersi sugli stessi vincitori, può compromettere l'equilibrio biologico del pianeta. Per chi crede in Dio, la guerra oggi *può porre fine alla creazione*. Quando scoppia una guerra, sappiamo solo come comincia, non possiamo mai sapere come va a finire.

Possiamo accettare che l'uomo abbia nelle sue mani questa onnipotenza? Non è la stessa tentazione dell'uomo che vuole essere *onnipotente* nella pratica della scienza fino alla manipolazione genetica? O nell'uso della comunicazione televisiva globale fino all'invadenza di ogni spazio privato?

Da qui *l'etica della responsabilità* (che si fa carico del *dopo*), che si propone debba prevalere *sull'etica delle rette intenzioni* (fondata sulla distinzione fra ciò che *oggi* è giusto o sbagliato).

E, a proposito di *facile via dei diritti assoluti*, torna opportuna una citazione, tratta sempre dal dibattito giornalistico sulla guerra del Golfo: « Quando parlano le armi, è facile farsi prendere dall'impazienza e dal fascino torbido della tecnologia militare, dalla tentazione di farsi giustizia qui e subito come da oscure pulsioni di morte. Un coacervo non dominato (e come potrebbe?) di sentimenti e risentimenti prende il sopravvento ed oblitera altri diritti, altre emozioni. La persona umana, quasi deificata quando costa poco renderle tributi verbali, si riduce a pedina informe senza volto ». (Giorgio Rumi, *L'Osservatorio Romano*, 20/01/91). Qui, come si vede, la *via facile* appare la guerra e non la rinuncia alla guerra.

d) Fanno molto riflettere, invece, i riferimenti al Vietnam, all'Algeria, alla Polonia, alla Cecoslovacchia, all'Ungheria, il riferimento alla guerra mondiale anti-nazista e alla guerra partigiana italiana.

Come si fa a sostenere la legittimità del « diritto alla violenza » nel caso delle guerre « di liberazione sociale, anticolonialista, nazionale, e così via » e poi « negare il principio privato e collettivo alla difesa contro una violenza in atto? » E' un interrogativo molto serio che può persino allargarsi. E' possibile — potremmo chiederci — dare un giudizio positivo contemporaneamente della lotta di liberazione dell'India e della lotta di liberazione dell'Algeria? Una fu lotta *non violenta* e l'altra fu lotta *violenta*, cioè guerra. Avevano ragione sia l'India sia l'Algeria? Oppure una aveva ragione e l'altra torto? Non sono interrogativi banali. E, di solito, non ottengono risposte convincenti.

Prendiamo la guerra vietnamita. Erano condannabili sia gli americani sia i vietnamiti? Oppure gli uni erano da condannare e gli altri no? Se non esiste la *guerra giusta*, non si dovrebbe distinguere fra la guerra degli americani e quella dei Vietcong: ce la sentiamo di non distinguere? Lo stesso interrogativo può essere posto a proposito della seconda guerra mondiale. Se non esiste la *guerra giusta*, era ingiusta sia la guerra di chi combatteva a favore dei nazisti sia quella di chi combatteva contro: ce la sentiamo di fare questa affermazione?

Più o meno le stesse domande possono essere formulate a proposito dei cittadini polacchi, cecoslovacchi, ungheresi, quando, in periodi diversi, decisero di battersi contro i carri armati sovietici.

3 - L'aggressività

Le quattro osservazioni precedenti ci dicono che, se è vero che gli argomenti di chi sostiene *le ragioni della guerra* contengono molte affermazioni discutibili sotto l'apparenza di proposizioni ovvie, è anche vero che quegli argomenti pongono alcuni interrogativi estremamente seri, a cui non sempre coloro che si definiscono *pacifisti* danno risposte credibili.

Gli interrogativi che restano senza risposta ci sembrano sostanzialmente due:

a) come si fa a non distinguere fra una guerra di aggressione e una guerra di liberazione?

b) come si fa ad esprimere un unico giudizio positivo, come spesso si fa, verso due realtà tanto diverse fra loro come una lotta di liberazione condotta con la *non violenza* e una lotta di liberazione condotta con la *violenza*?

Tentare di rispondere a questi due interrogativi significa affrontare il discorso della *cultura della pace*, partendo dalla premessa che, mentre la cultura di guerra è antica quanto la storia conosciuta, la *cultura di pace* è appena ai suoi albori.

Per ragionare in termini di cultura di pace, dobbiamo intenderci, naturalmente, su che tipo di pace andiamo cercando. E lo vedremo.

Ma dobbiamo chiederci anzitutto che cos'è, in fondo, la guerra. E' veramente qualcosa di connaturale all'uomo, che l'uomo si porta con sé finché esisteranno esseri umani sulla terra?

Diciamo molto semplicemente che la guerra è una manifestazione di *aggressività*. E' un fatto di aggressività collettiva e organizzata. E' la massima manifestazione collettiva e organizzata di aggressività umana, di quell'aggressività, cioè, che in maggiore o minore misura ogni essere umano si porta dentro.

Che giudizio dare di questa forza umana? Ce la sentiamo di condannarla, di considerarla forza negativa? Probabilmente no. In genere la chiamiamo *indignazione* quando ne cogliamo l'aspetto positivo e la chiamiamo *violenza* quando ne cogliamo l'aspetto negativo. L'aggressività umana, come sappiamo, è l'uno e l'altro insieme. Anche nella nostra esperienza personale ce ne serviamo per difenderci da chi ci fa un sopruso. E nello stesso tempo ce ne serviamo per commettere abuso nei confronti dei diritti altrui. E' una forza essenziale dell'uomo, che è positiva e negativa secondo i valori sulla base dei quali viene giocata. Com'è per le persone, così probabilmente è per i popoli.

Questo significa che la guerra non è eliminabile? No. Significa che non si può pensare di organizzare la pace eliminando o ignorando questo potenziale collettivo di aggressività umana. Che vuol dire? Vuol dire che dobbiamo lavorare per creare gradualmente nella Comunità internazionale un complesso di istituzioni che consentano a questa aggressività collettiva di esprimersi in modo civile o, quanto meno, in modo non barbaro.

Non stiamo parlando di qualcosa di astratto, irrealistico, improbabile. Esiste già, nell'esperienza storica, una forma di organizzazione che gestisce

i conflitti collettivi in modo incruento, senza cioè che gli uomini si ammazzino l'un l'altro: si chiama democrazia (si veda per tutti Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, 1984).

Quello che oggi succede in campo internazionale, un tempo succedeva all'interno di ogni Stato. Una famiglia contro un'altra famiglia, un principato contro altri principati, un gruppo o una tribù o una città contro altri gruppi, altre tribù, altre città. Col nascere degli Stati nazionali prima e della democrazia poi, all'interno di ogni comunità statale, gli uomini e i gruppi sono stati messi in condizione di competere fra loro e anche di combattersi l'un l'altro, ma sempre e solo in forma *incruenta*. Si pensi quanta aggressività c'è all'interno di uno Stato democratico: una campagna elettorale, per esempio, è piena di scontri e di lotte.

4 - La sovranità

Domanda: perché questo processo che è avvenuto all'interno di ciò che oggi è lo Stato non può avvenire nella Comunità internazionale? Non stiamo ipotizzando — ripetiamo — un mondo in cui gli uomini perdono la loro aggressività, un mondo in cui la realtà dell'*homo homini lupus* si trasformi in *homo homini agnus*. Per il momento non stiamo considerando un'ipotesi di superamento della violenza.

Stiamo ipotizzando un mondo credibilissimo, organizzato in modo tale che la violenza umana trovi i suoi strumenti *civili* e rinunci all'inciviltà dell'uccidere, all'inciviltà del diritto di uccidere altri uomini.

Perché questo processo si sviluppi, il principale ostacolo è la sovranità internazionale degli Stati. Il secondo è la dittatura: cioè l'esistenza di Stati che hanno al loro interno governi dittatoriali. Se vogliamo, si tratta di due aspetti dello stesso problema: la sovranità, interna ed esterna, dello Stato.

Sovranità vuol dire che nulla è al di sopra dello Stato. Paradossalmente, lo Stato, che è nato per *mettere ordine* al proprio interno, è, sul piano internazionale, fonte di disordine. Il fatto di non riconoscere nessuna regola al di sopra della sua *sovranità*, crea fra tanti Stati sovrani una situazione di potenziale disordine permanente. Ma c'è di più: il fatto che lo Stato sovrano non riconosca nessuna autorità al di sopra di sé vuol dire che può instaurare al suo interno una dittatura senza che la Comunità internazionale abbia titolo per interferire. Può compiere al suo interno persino dei massacri (Cambogia, Birmania, Cina), senza che la Comunità internazionale sia legittimata ad intervenire.

Cos'è mai questa sovranità dello Stato per non essere messa in discussione? Come, all'interno delle Comunità statali, il processo democratico ha fatto crollare il potere assoluto del principe, così il processo di formazione di un ordine mondiale fondato sui rapporti pacifici fra i popoli dovrà, prima o poi, far crollare il potere sovrano degli Stati. Al concetto di *sovranità* dello Stato dovrà gradualmente sostituirsi il concetto di *competenza* dello Stato. Lo Stato cioè dovrà vedersi riconosciute le sue competenze sia nel tessuto dei propri rapporti interni, sia nell'ampia rete dei rap-

porti internazionali. Bisogna gradualmente affermare il principio che veramente *sovrano* è soltanto il diritto, all'interno e all'esterno degli Stati.

La storia, nonostante i suoi tanti *corsi e ricorsi*, sembra andare proprio in questa direzione, come testimoniano i commerci, i trasporti, gli strumenti di comunicazione, la circolazione delle idee. Il mondo oggi è più piccolo dell'Impero Romano. Governare l'Impero Romano senza aerei, senza telefoni e senza televisione, era certamente più complicato che governare oggi l'intero pianeta.

Sono stati proprio i commerci, i trasporti, gli strumenti di comunicazione e la circolazione delle idee a far cadere i confini che prima esistevano all'interno di quello che oggi si chiama Stato. E poiché i collegamenti fra gli uomini e fra i popoli tendono ad aumentare e a farsi più *mondiali*, non certo a diminuire, ne deriva che la storia sembra andare nel senso di mettere in crisi anche i confini degli Stati.

Più gli uomini comunicano fra loro e più c'è bisogno di regole comuni. Più si allarga il concetto di *regola comune* e più si mette in discussione il concetto di *sovranità* degli Stati.

E', del resto, un'intuizione che già duecento anni fa ebbe un grande filosofo (Emanuele Kant, *Per la pace perpetua*, 1795). Ed è un processo che negli ultimissimi anni ha visto un'accelerazione imprevedibile; basti pensare alla frantumazione dell'Unione Sovietica, della Jugoslavia, della Cecoslovacchia e, d'altra parte, al continuo cammino verso l'integrazione dei Paesi dell'Europa Occidentale. E' stato giustamente osservato che le due tendenze, alla frammentazione e all'integrazione, hanno fra loro « un punto di contatto tutt'altro che trascurabile: l'indifferenza ai confini fra gli Stati, che si traduce in un'immensa crisi della sovranità » (*Rapporto sul Sistema internazionale, la pace illusoria*, 1992, ISPI, Milano). Il problema non è quello di abbattere gli Stati, ma di relativizzarne il potere.

5 - Quale pace?

Proviamo ora a rispondere ai due interrogativi che abbiamo lasciato sospesi (guerra di liberazione e non violenza). Primo: c'è differenza tra la guerra di liberazione e la guerra di aggressione, almeno dal punto di vista di chi si batte in favore di una *cultura di pace*?

Certamente c'è differenza. Nel primo caso siamo di fronte ad una aggressività che è affermazione di umanità e di giustizia. Nel secondo caso siamo di fronte a un'aggressività negativa, ingiusta, distruttiva della dignità umana.

Ma bisogna avere il coraggio di dire che, nell'un caso e nell'altro, si intende raggiungere un fine giusto con un mezzo ingiusto. E che la guerra sia uno strumento ingiusto — lo ripetiamo — risulta evidente dal fatto che è una macchina disumana che uccide colpevoli e innocenti, adulti e bambini, sostenitori e oppositori della guerra. E tutto questo senza citare i rischi delle moderne tecnologie, con quello che comporta in termini di distruzione irreversibile del pianeta (ne abbiamo accennato prima).

Decidere di fare la guerra per una causa giusta vuol dire: voglio difendere i diritti dell'uomo violando i diritti dell'uomo. Oppure: per salvare mio figlio, devo uccidere mio fratello.

Qualunque opinione si abbia sulla guerra bisogna ammettere che è veramente *sbagliato* un mondo che mi costringe a questo tipo di alternativa.

Certo, nel caso concreto, possiamo anche trovarci nelle necessità di decidere fra l'uccisione di un figlio e di un fratello. Finché sulla terra non ci sarà un diverso ordine mondiale, possiamo trovarci — e ci troviamo — nella tragica situazione di decidere dentro questa alternativa. Ma dobbiamo aver coscienza del fatto che qualunque decisione prendiamo sia ingiusta, perché è ingiusto un mondo che ci obbliga a un dilemma così feroce. Se non abbiamo coscienza di questa somma ingiustizia, la guerra continuerà a sopravvivere e noi non faremo tutti gli sforzi possibili per condurre trattative fino allo sfinimento, per tentare compromessi, rinvii, dilazioni, per fare tutti gli accordi di disarmo possibili.

C'è ancora un interrogativo rimasto senza risposta. E' quello che riguarda la *non violenza*.

Finora tutto il nostro ragionamento è stato basato sulla premessa di non mettere in discussione il potenziale di violenza (nel senso di aggressività negativa) che c'è negli uomini e nei popoli. Ma è un fatto che, fortunatamente, gli uomini siano capaci anche della non violenza. Il Mahatma Gandhi, come sappiamo, organizzò contro la Gran Bretagna una lotta popolare disarmata che travolse quella potenza coloniale, fino a conquistare l'indipendenza dell'India. Nei nostri giorni il Dalhai Lama predica la lotta di liberazione del popolo tibetano in nome della non violenza e in contrasto con altri gruppi tibetani che vorrebbero la rivolta armata.

Qui occorre fare un salto logico: l'imbrigliamento, diciamo così, istituzionale della violenza è cosa diversa dalla non violenza. Non possiamo immaginare di organizzare il mondo sulla base della non violenza, perché probabilmente non è possibile. La non violenza è una scelta *in più*. La non violenza non fa questione di chi ha ragione e di chi ha torto. Si pone come un valore più alto, liberamente scelto da chi ha una capacità di amore e di rispetto per il prossimo che altri non sono capaci di avere.

La non violenza è in certo modo un sacrificio di amore, che si compie perché non si considera importante affermare il diritto di punire chi commette abusi contro di noi. Anche all'interno dello Stato ognuno di noi può subire un grave torto e, nello stesso tempo, rinunciare di ricorrere alla polizia, nonostante che ricorrervi sia un diritto, nonostante che lo Stato riconosca questo diritto. La non violenza è una grande riserva di umanità, che si può scegliere liberamente ma non si può imporre a nessuno. Ed è una fortuna che l'uomo ne sia capace. Ma nella nostra riflessione, di proposito, vogliamo prescindere.

Questa precisazione sulla non violenza, tuttavia, ci consente di chiarire meglio di quale pace stiamo parlando. Parliamo, infatti di un'*organizzazione politica della pace*, cioè di un'organizzazione generale del mondo che sia capace di rendere difficile (vorremmo dire impossibile, ma non sarebbe corretto) il ricorso alla guerra. La pace *politica*, ovviamente, non

è la pace che deriva dall'amore fra gli uomini, dalla solidarietà fra le nazioni, dalla collaborazione fra i popoli, i gruppi etnici, le diverse civiltà, le diverse religioni, eccetera. Tutto questo non appartiene al regno dell'organizzazione del diritto e della politica. Appartiene ad una dimensione più alta dell'essere-uomini e donne.

Anche la *libertà politica*, in un sistema democratico, non è certo libertà spirituale, né libertà psicologica, né libertà dai condizionamenti culturali. C'è un regno dei rapporti giuridici e c'è un regno del profondo esprimersi delle capacità dell'uomo, in parte anche insondabili. Non si può chiedere al diritto e alla politica ciò che non possono e non debbono dare.

Anche il giorno ipotetico in cui un nuovo ordinamento mondiale regolasse i rapporti fra i popoli come oggi gli ordinamenti statali democratici regolano i rapporti fra i cittadini, rimarrà sempre il problema dei violenti e dei non violenti, dei potenti e dei deboli, dei comportamenti giusti e ingiusti, dell'arbitrio, del sopruso, della disonestà.

La stessa democrazia, del resto, non è un sistema politico che elimina questi aspetti negativi della vita. E' un sistema che ci offre un *metodo* per affrontarli senza spargimento di sangue. Si tratta del metodo più *civile* che la storia abbia mai conosciuto. Un ragionamento analogo si può fare per la pace, dove invece siamo ancora al di sotto della soglia minima di civiltà.

FEDERICO SCIANÓ

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

L'Islàm a Catania

I. Premessa

Quanto viene di seguito riportato è il frutto di una ricerca, iniziata nel novembre '95 e conclusa nel luglio '97, volta a ricostruire la storia della presenza islamica nella città di Catania, a descrivere i gruppi, ovvero le comunità e le associazioni, in cui si articola tale presenza e ad analizzare le relazioni che i musulmani hanno con la società ospite. Obiettivo della ricerca era anche quello di indagare, in un'ottica specificamente sociologica, i significati e le funzioni che la religione riveste per i seguaci dell'islàm in un contesto migratorio. In questa sede non ci si soffermerà su quest'ultimo aspetto, ma si prenderà in considerazione solamente la prima questione.

La metodologia d'indagine adottata nella ricerca è di tipo « qualitativo », basata fondamentalmente su colloqui e osservazioni effettuati per lo più nel corso di alcuni importanti momenti aggregativi della comunità islamica catanese (preghiera del venerdì, feste religiose...), cui si è partecipato con una certa frequenza, sempre dichiarando apertamente il motivo per cui si era presenti. Oltre che attraverso colloqui e osservazioni molte informazioni relative al variegato mondo dell'islàm catanese sono state ricavate da alcune pubblicazioni in cui si parla del fenomeno immigrazione nella città di Catania¹ e da giornali quali *La Sicilia*, *Imminews*, *Avvenimenti* e *Segnosette*.

II. Una valutazione di tipo quantitativo

La presenza musulmana a Catania, risalente più o meno alla metà degli anni '70, è divenuta col passare del tempo sempre più consistente.

Una valutazione di tipo quantitativo degli immigrati di religione mu-

¹ Cfr. STEFANO ALLIEVI - FELICE DASSETTO, *Il ritorno all'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1993; VIRGINIA FLOREALE, « Tra solidarietà e conflitti: senegalesi a Catania », in MARCELLA DELLE DONNE - UMBERTO MELOTTI - STEFANO PETILLI (a cura di), *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Università La Sapienza, CEDISS, 1993, pp. 491-502; GIUSEPPE SCIDÀ, « Un'indagine sugli immigrati extracomunitari a Catania », in GIUSEPPE SCIDÀ - GABRIELE POLLINI, *Stranieri in città. Politiche sociali e modelli d'integrazione*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 93-195.

sulmana presenti nella città risulta estremamente difficile per diversi motivi: innanzitutto c'è da tenere presente che, a Catania come in tutta la Sicilia, è molto alto il numero di immigrati irregolari e clandestini², la cui effettiva presenza è impossibile quantificare; inoltre bisogna considerare i continui spostamenti degli immigrati e i conseguenti ricambi, che rendono ancora più precari i già difficili tentativi di calcolo: questa « strutturale fluttuazione », come la definisce Antonino Cusumano, è « legata sia alle condizioni di cronica clandestinità, sia al carattere di provvisorietà delle stesse fonti di lavoro »³; infine si deve tenere presente che è molto difficile fornire dei dati certi circa l'appartenenza religiosa degli immigrati.

In base alle informazioni fornite dalla Questura, « gli extracomunitari con regolare permesso di soggiorno a Catania e provincia sono 16.000, ed in seguito alla sanatoria prevista dal DL 489/95 altri 2.000 permessi sono pronti ed altrettanti in fase di rilascio »⁴. Il numero dei clandestini si aggirerebbe invece intorno alle 4.000 unità⁵. La Questura però non fornisce dati sulla religione professata dagli immigrati, quindi non sappiamo quanti degli extracomunitari presenti a Catania siano islamici.

Una stima dei musulmani presenti a Catania e provincia viene proposta da Stefano Allievi e Felice Dassetto⁶ nel loro lavoro sull'islàm in Italia: secondo questi due studiosi, gli immigrati di religione islamica agli inizi degli anni '90 sarebbero stati 3.783, su un totale di circa 13.000 extracomunitari. Le cifre proposte da Allievi e Dassetto si basano su alcune ipotesi che è importante notare: essi calcolano il numero di immigrati musulmani partendo dal presupposto che sono di religione islamica tutti coloro che provengono da paesi musulmani; se invece gli immigrati vengono da paesi in cui l'islàm è una religione minoritaria, tengono conto nel calcolare l'entità, della percentuale di musulmani presenti in ciascuna di queste nazioni.

Cifre più recenti vengono fornite da alcuni esponenti dell'islàm catanese: secondo l'imàm della moschea di via Calì (M.), i musulmani a Catania e provincia sono circa 17.000⁷; l'imàm della moschea di via Serravalle (J.) sostiene invece che gli immigrati di religione islamica sono circa 14.000; per il responsabile regionale per l'immigrazione della Cgil il numero dei musulmani è decisamente più basso: è impossibile infatti, dice, che su 20.000 extracomunitari ben 17.000 siano musulmani.

In effetti è probabile che le cifre fornite dagli imàm, cifre che si basano sull'osservazione diretta, non rispondano alla realtà. D'altra parte la ten-

² Viene definito irregolare quell'immigrato che, pur essendo provvisto, nel momento in cui varca la frontiera, del visto d'ingresso, rimane in Italia oltre il tempo previsto dal suo permesso di soggiorno. Si dice clandestino invece chi è privo, sia al momento dell'ingresso sia successivamente, di un regolare permesso.

³ ANTONINO CUSUMANO, « L'immigrazione araba in Sicilia: storia e problemi », in Università di Palermo Facoltà di Lettere e Filosofia *Annali, La Memoria I*, Palermo, 1983, p. 146.

⁴ GIANLUCA REALE, « Inseguendo un sogno italiano », in *Vivere giovani*, supplemento del quotidiano La Sicilia, 13/09/96, p. 7.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Cfr. ALLIEVI - DASSETTO, *op. cit.*, p. 113.

⁷ Cfr. ELENA GIORDANO, « Mufid e Catania », in *Vivere giovani*, supplemento del quotidiano La Sicilia, 13/09/95, p. 4.

denza a gonfiare i dati da parte degli organismi islamici è stata riscontrata anche altrove: essa risponde probabilmente al bisogno della comunità musulmana di sentirsi rafforzata ovvero al desiderio di apparire come un gruppo consistente ben radicato nella città, le cui richieste non possono essere ignorate.

**Numero dei musulmani presenti a Catania e provincia:
alcune stime a confronto.**

	Extracomunitari	Extracomunitari musulmani
Allievi-Dassetto (1992)	13.000	3.783
Questura di Catania (1996)	24.000	
Imàm Moschea di via Cali (1996)		17.000
Imàm Moschea di via Serravalle (1996)		14.000

III. Le moschee: una breve ricostruzione storica

A Catania nel dicembre del 1980 è stata inaugurata una moschea, l'unica in Sicilia « costruita secondo canoni islamici architettonicamente corretti, minareto compreso »⁸. La moschea, sita in un quartiere popolare in pieno centro storico, è dedicata al secondo Califfo Omar ibn al-Khattàb, ed è stata costruita per iniziativa di Michele Papa, un avvocato catanese, con fondi offerti dal presidente libico Gheddafi. Allievi e Dassetto mettono in evidenza come l'edificazione della moschea abbia rappresentato per lui una scommessa e un segno di libertà, e gli sia inoltre servita ad accreditarlo presso taluni governi islamici, in particolare quello libico.

Nel 1981 diventa imàm della moschea un immigrato palestinese (M.), il quale, secondo un articolo apparso nel quotidiano *La Sicilia*, racconta di aver assunto quest'incarico perché « non c'era nessuno che sapesse guidare la preghiera »⁹. Alcuni studiosi hanno in effetti riscontrato presso gli immigrati musulmani la mancanza di un'istruzione religiosa approfondita e di una buona conoscenza dell'arabo classico, lingua in cui è scritto il Corano.

⁸ ALLIEVI - DASSETTO, *op. cit.*, p. 103.

⁹ GIUSEPPE DI FAZIO, « Nella moschea con l'imam Said », in *La Sicilia*, 11/11/1990, p. 3.

Allievi e Dassetto riferiscono che la moschea di Omar, frequentata inizialmente da tutti i musulmani presenti a Catania, viene oggi saltuariamente utilizzata solo da un piccolo gruppo di sciiti¹⁰; un immigrato giordano abitante a Catania da diversi anni sostiene invece che la moschea, chiusa al culto già da tempo, viene attualmente aperta solo in occasione di visite turistiche (gruppi organizzati o scolaresche).

Nel '90 la maggioranza dei musulmani catanesi ha abbandonato la moschea di Omar, dopo una serie di incomprensioni e conflitti con il suo gestore, l'avvocato Papa, « in merito agli orari di apertura della moschea (ritenuti dai fedeli troppo ristretti); al contributo richiesto ai fedeli per la copertura delle spese di consumo relative alla corrente elettrica e all'acqua corrente [...], ecc. »¹¹. Qualche anno fa, si legge su *La Sicilia*, commentando i fatti, l'imàm M. diceva che « la moschea [...] non dovrebbe appartenere a nessuno, neanche a un musulmano. Figuriamoci poi a un non islamico »¹².

Dopo aver lasciato la moschea di Omar, gli immigrati musulmani hanno continuato a riunirsi in un seminterrato in via Serravalle, vicino al porto, preso in affitto e pagato dagli stessi fedeli.

Nel '94 un gruppo di musulmani, guidato dall'imàm M., ha lasciato la moschea di via Serravalle e si è trasferito in un locale poco distante, fondando la « Moschea di Catania ».

Gli immigrati musulmani, a cui ho chiesto chiarimenti circa le ragioni di questo gesto, si sono mostrati piuttosto restii a parlare. Dalle poche e imprecise informazioni ottenute emerge che hanno probabilmente avuto un certo peso le divergenze d'opinione sul tipo di attività che poteva essere svolto presso la moschea: sembra che alcuni abbiano fatto della moschea la sede di attività di tipo economico, quali la vendita di carne *halâl*, iniziativa questa non condivisa dalla maggioranza. A suscitare tensione può essere stato anche il particolare atteggiamento assunto dall'imàm M. nei confronti della stampa e delle istituzioni pubbliche locali: egli infatti si proponeva loro come il rappresentante dei musulmani catanesi, ruolo che probabilmente molti credenti non gli riconoscevano. Un ulteriore motivo di contrasto può essere stato determinato dal fatto che l'imàm M. avrebbe voluto presiedere sempre la preghiera in comune, scelta non condivisa da chi riteneva che avrebbero dovuto svolgere questo compito di volta in volta persone diverse.

A questo proposito è da precisare che l'islamismo « ignora l'esistenza di una chiesa gerarchicamente costituita da persone rivestite di carattere sacro e al cui vertice stia un capo supremo »¹³: qualsiasi fedele idoneo può quindi essere sovrintendente amministrativo della moschea, può guidare la preghiera canonica in comune, può tenere la predica rituale del

¹⁰ Cfr. ALLIEVI - DASSETTO, *op. cit.*, p. 104.

¹¹ SCIDÀ, *op. cit.*, p. 130-131.

¹² Intervista riportata in DI FAZIO, « Nella moschea con l'imàm Said », *cit.*

¹³ CARLO ALFONSO NALLINO, « Islamismo », *Enciclopedia Italiana Treccani*, vol. XIX, pp. 603-622, p. 605.

venerdì, o ancora può annunciare ai fedeli dall'alto del minareto il momento delle cinque preghiere canoniche quotidiane.

L'esistenza di tensioni, contrasti e concorrenza tra le due moschee è negata dall'imàm M., il quale spiega la scelta di lasciare la moschea di via Serravalle col fatto che quel seminterrato adibito a luogo di culto era diventato troppo piccolo e angusto per accogliere tutti i musulmani presenti a Catania, il cui numero cresceva di giorno in giorno. Non solo, continua l'imàm M., le due moschee non hanno mai avuto contrasti, ma addirittura adesso stanno anche collaborando per presentare al Comune la richiesta di costruzione di una nuova moschea e di concessione di un'area per la tumulazione dei musulmani diversa rispetto a quella che è stata loro già assegnata.

IV. La moschea di via Serravalle e la moschea di via Calì

A Catania le moschee formalmente riconosciute dal Comune sono due: quella di via Serravalle e quella di via Calì. Dei musulmani presenti nella città solo un centinaio o poco più le frequentano assiduamente.

L'allentamento della pratica religiosa è dovuto probabilmente al fatto che da una parte gli immigrati sono sottoposti a una pressione e controllo sociale minori da parte del gruppo d'origine, e dall'altra, al fatto che avvertono spinte contrarie alle proprie convinzioni provenienti dalla società d'accoglienza: ciò che nel loro paese era considerato ovvio e incontestabile nel nuovo ambiente può essere messo continuamente in crisi; ciò che era un comportamento conforme alle regole, e quindi continuamente rafforzato dai contatti sociali quotidiani, nel contesto migratorio diventa un comportamento marginale, quotidianamente minacciato da definizioni della realtà « avverse ».

Quest'ipotesi viene confermata dalle dichiarazioni dell'imàm della moschea di via Serravalle, il quale tuttavia mette in evidenza come l'affievolirsi della pratica religiosa sia dovuto nella maggior parte dei casi a motivi di lavoro: molti musulmani non si recano alla moschea il venerdì perché gli orari non sono compatibili con la preghiera del mezzogiorno o perché il luogo di lavoro è molto distante dalla moschea; molti inoltre non celebrano le feste con la comunità perché il datore di lavoro non concede loro un giorno di ferie. Sempre l'imàm afferma che la responsabilità di mantenere la famiglia e la necessità di guadagnare giustificano la non osservanza delle regole relative al culto: « la necessità giustifica le eccezioni ». Il ragionamento dell'imàm è un esempio chiaro ed efficace del meccanismo attraverso cui generalmente i musulmani superano le dissonanze derivanti dalla difficoltà di rispettare le regole della *sari'a* in un paese dove l'islam è una religione minoritaria. La necessità di lavorare (ricordiamo che molti immigrati lasciano il loro paese proprio per motivi economici) giustifica quindi gli adattamenti della pratica religiosa ai ritmi, ai tempi, alle esigenze del nuovo contesto.

IV.1. Funzione della moschea nel contesto migratorio

La moschea nel mondo musulmano non è solo il luogo in cui compiere la preghiera individuale e collettiva; essa ha anche una funzione politica: « *la funzione della moschea* — sostiene Abbas Madani, leader del FIS algerino¹⁴ — *non è la stessa della chiesa. Essa è sede di tutte le attività positive e vi si trattano tutti gli affari della umma* »¹⁵. La moschea rappresenta quindi, oltre che un luogo di preghiera, un centro di aggregazione e di studio, un luogo di riunione.

La creazione di moschee nei paesi di emigrazione avviene nel momento in cui gli immigrati modificano il loro progetto migratorio, abbandonando il modello di spostamento e mobilità che suppone un rientro a breve termine nel paese d'origine a vantaggio di una stabilizzazione nella nuova società¹⁶. Essa risponde al bisogno degli immigrati di avere uno spazio in cui pregare e incontrarsi, un ambiente che sia familiare e che rappresenti per loro un punto di riferimento.

In seguito alle frequenti visite effettuate nelle due moschee catanesi si è infatti potuto riscontrare come, al di là dei momenti dedicati al culto, la moschea diventi un vero e proprio luogo d'incontro, uno spazio d'interazione e socializzazione, nel quale è possibile intessere relazioni di tipo amicale e dialogare su argomenti non solo religiosi, pur nel rispetto ferreo — è bene specificarlo — della sacralità del luogo in cui ci si trova.

Sono soprattutto gli immigrati senza famiglia o all'inizio della loro esperienza migratoria a percepire la moschea come un luogo in cui sia possibile rigenerarsi spiritualmente ed affettivamente, rompere l'isolamento e la solitudine abbandonandosi nella comunità, rinsaldare i vincoli di solidarietà che legano ai « fratelli » o semplicemente raccogliersi in se stessi.

La moschea rappresenta per l'immigrato una porta aperta varcata la quale si è subito inseriti in un ambiente che riproduce in piccolo l'atmosfera rassicurante e calorosa della propria casa e del proprio paese. Ciò contribuisce ad alleviare il senso di spaesamento e disorientamento che il contatto con una cultura diversa dalla propria comporta.

Concludendo, si potrebbe azzardare l'ipotesi che la moschea, decontestualizzata dai paesi islamici e inserita nel contesto migratorio, subisca, seppure in forme e misure variabili di caso in caso, una sorta di parziale « slittamento funzionale ». Nella rappresentazione dell'immigrato infatti la moschea continua a essere definita principalmente come il luogo sacro del culto religioso, ma diventa anche un « rifugio » pacificatorio e puro, che si oppone alla realtà esterna, spesso percepita come ostile, inquietante e impura.

¹⁴ Il FIS, Fronte Islamico di Salvezza, è un partito di ispirazione islamica.

¹⁵ ALUISI TOSOLINI, « Perché il fondamentalismo islamico », in *Alfabetta*, n. 47, agosto-settembre 1995, pp. 10-15, p. 13.

¹⁶ Cfr. ALBERT BASTENIER - FELICE DASSETTO, « Nodi conflittuali conseguenti all'inserimento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei », in AA.Vv., *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1990, pp. 3-64, pp. 49-50.

L'attribuzione alla moschea di un carattere sacro e puro comporta il rispetto di alcune regole quando vi si entra, quali l'obbligo di togliere le scarpe, o quello di indossare, per quanto riguarda le donne, una gonna lunga e un foulard. Sono inoltre diffuse tra gli immigrati delle abitudini, quali l'uso dell'abito tradizionale solo quando si va in moschea, che indicano la percezione di un confine abbastanza netto tra dentro e fuori e l'assunzione di un atteggiamento molto rispettoso quando si accede all'interno.

Alcuni studiosi¹⁷ sostengono che l'edificazione delle moschee nei paesi di più antica immigrazione rappresenta un tentativo che gli immigrati della prima generazione, ormai padri di famiglia, compiono per riaffermare il loro ruolo tradizionale, che nel contesto europeo vedono sempre più scemare. La moschea, che tradizionalmente definisce lo spazio pubblico maschile in opposizione allo spazio domestico femminile, diventa così il luogo in cui gli uomini ritrovano l'autorità che stanno gradualmente perdendo in famiglia.

La connotazione della moschea come luogo tipicamente maschile trova conferma nel tipo di reazione che la mia presenza, in occasione delle visite effettuate nel corso della ricerca, ha talvolta suscitato nei fedeli presenti. Accanto a un atteggiamento sostanzialmente ospitale e gentile, si è infatti potuto riscontrare un generalizzato imbarazzo che, in alcuni sporadici casi, ha rasentato il fastidio.

IV.2. Strutturazione dello spazio

Le moschee di via Serravalle e di via Calì sfuggono quasi sempre all'attenzione uditiva e visiva dei catanesi: a differenza infatti di quanto succede nei paesi d'origine, nel nuovo contesto l'invito del muezzin alla preghiera è possibile sentirlo solo all'interno; i locali scelti come luogo di culto inoltre non presentano le caratteristiche architettoniche tipiche della moschea. Unici segni visibili della presenza musulmana sono le insegne: nella moschea di via Serravalle ve ne è una sulla porta d'ingresso; in cui è scritto, sia in arabo che in italiano, « Comunità Islamica di Sicilia »; in quella di via Calì, sopra una delle porte, ve ne è un'altra, dove accanto alla scritta « Moschea di Catania » è disegnata una moschea.

La scarsa visibilità dei locali adibiti a moschea potrebbe essere considerata frutto della volontà dei musulmani praticanti di non mostrarsi alla società ospite, di rimanere nascosti. In realtà l'orientamento della comunità islamica sembra essere profondamente diverso, come dimostrano il mantenimento o il recupero della pratica del foulard, l'uso di un certo stile di abbigliamento, o anche il modo in cui vengono organizzate le principali feste religiose; (in queste circostanze infatti vengono contattate le televisioni locali o, come per l'*'id al-kabir* dello scorso aprile, vengono stampati volantini, in cui si danno informazioni sul giorno, sull'orario e sul luogo

¹⁷ Cfr. VACCARI ELENA, *Religione e immigrazione: i musulmani a Modena*, Tesi di laurea, Relatore Prof. Giovanni Mottura, Anno Accademico 1991-92, Università degli Studi di Modena, p. 147; BASTENIER - DASSETTO, *op. cit.*, p. 50.

della festa e si porge il benvenuto a tutti). Alla mancanza di visibilità dei luoghi di culto corrisponde dunque paradossalmente l'ostentazione da parte dei musulmani praticanti degli aspetti di maggiore visibilità sociale della tradizione. Da un'analisi approfondita della comunità islamica catanese ciò che emerge in effetti è proprio il bisogno di rendersi visibile, di non passare inosservata, di mostrare alla società ospite la propria specificità culturale e religiosa. Gli immigrati musulmani, osserva Mahmoud Mansoubi¹⁸, vogliono « creare l'impatto più forte possibile nell'immaginario collettivo della società dominante »¹⁹, in modo da ottenere un riconoscimento formale e proporsi come interlocutori dotati di una forte capacità contrattuale nei confronti delle istituzioni. La religione diventa così « modalità espressiva », elemento di distinzione e di differenziazione rispetto al contesto d'accoglienza.

Se la struttura dei luoghi di culto non presenta, da un punto di vista architettonico, gli aspetti tipici di una moschea, l'arredamento e l'organizzazione dello spazio all'interno dei locali rivelano il desiderio degli immigrati di creare un ambiente che ricordi loro il paese da cui provengono, un luogo che sia accogliente e familiare; il pavimento è infatti coperto di tappeti su cui si cammina scalzi; alle pareti sono appesi dei poster con riproduzioni della *Ka'aba*, l'edificio cubico della Mecca, con versetti del Corano e raffigurazioni di importanti moschee; in entrambi i locali si trova una nicchia detta *mihrab*, che indica la direzione della Mecca. Estremamente significativo è anche il tentativo di riprodurre il modo tradizionale in cui è organizzato lo spazio nelle moschee dei loro paesi, dove le donne generalmente pregano in una stanza separata dall'ambiente principale cui possono accedere solo gli uomini. Anche nelle moschee di Catania alle donne è riservato un ambiente diverso da quello occupato dagli uomini, e più esattamente un angolo del luogo di culto, chiuso da una tenda. Lo spazio concesso è in verità assai ristretto, ma ciò non costituisce un problema, in quanto le donne musulmane presenti a Catania, di numero sicuramente inferiore rispetto agli immigrati maschi, frequentano poco la moschea. La preghiera del venerdì, così come tutte le orazioni comunitarie, è infatti prescritta agli uomini ma non alle donne, per le quali sarebbe meglio eseguire le orazioni in casa propria²⁰.

IV.3. Il ruolo di imàm: da direttore della preghiera a guida spirituale e politica della comunità

La parola *imàm* significa letteralmente « colui che guida la preghiera ». Nei paesi islamici tale termine viene utilizzato per designare chi nel corso della preghiera collettiva si pone nella posizione dirigente, davanti

¹⁸ Cfr. MANSOUBI MAHMOUD, « Dalla religiosità all'estetica religiosa. L'affaire del foulard islamico nel contesto dell'immigrazione maghrebina in Francia », in MARCELLA DELLE DONNE - UMBERTO MELOTTI - STEFANO PETILLI (a cura di), *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Università La Sapienza, CEDISS, 1993, pp. 123-141.

¹⁹ *Ibidem*, p. 131.

²⁰ Cfr. ABU-L'ALA MAUDUDI, *Conoscere l'Islam*, U.S.M.I., 1991, p. 48.

alle file degli oranti, che lo imitano e lo seguono nella reiterazione dei gesti rituali del culto. Di norma nel mondo musulmano tale carica non è ricoperta in modo fisso da un'unica persona: più che di una carica dovremmo parlare di un ruolo, che viene svolto di volta in volta da persone diverse, sebbene, nelle moschee maggiori, tale funzione sia spesso assegnata a un'unica persona stipendiata.

« Anticamente l'ufficio di *imàm* era affidato al capo della comunità ossia al califfo nella sua capitale e ai governatori suoi luogotenenti nelle grandi città, ma questa carica è andata man mano perdendo la sua primitiva importanza »²¹.

In entrambe le moschee catanesi si è potuto osservare come la funzione di guida della preghiera non sia svolta soltanto da una persona. Ciononostante l'appellativo di « *imàm* » è assegnato, sia dagli autoctoni — comprese le autorità e i giornalisti — sia dalla comunità dei fedeli, esclusivamente a due figure: un giordano (J.) nella moschea di via Serravalle e un palestinese (M.) in quella di via Cali.

Dalle osservazioni svolte emerge una netta predominanza di questi due immigrati, rispetto al resto dei fedeli, nella direzione della preghiera, predominanza che diventa ancora più accentuata in occasione di importanti ricorrenze, quali la preghiera del venerdì, le feste del ramadàn e del sacrificio. Tale predominanza non è sufficiente di per sé a giustificare il fatto che l'appellativo di « *imàm* » sia loro assegnato come elemento di identificazione personale, in quanto tale uso del termine entrerebbe in palese contraddizione col proprio significato tradizionale ed etimologico. Gli stessi « *imàm* », interpellati su tale anomalia, se da un lato mostravano di tenere particolarmente a ribadire l'attualità del significato etimologico del termine e a specificare come il senso della parola « *imàm* » fosse notevolmente diverso dal significato cristiano di « sacerdote » — non esistendo nel mondo islamico una classe sacerdotale —, dall'altro non negavano di considerarsi gli *imàm* delle rispettive moschee e di presentarsi nei rapporti con l'esterno con tale appellativo. Le funzioni da loro svolte vanno di fatto ben al di là di quelle incluse nel modo di intendere il termine « *imàm* » nei paesi musulmani. Senza alcuna pretesa di esaustività possiamo notare come essi ad esempio siano soliti pronunciare il sermone sia in occasione della preghiera del venerdì sia nel corso delle principali feste religiose; siano punti di riferimento privilegiati per la soluzione dei problemi pratici della comunità e dei singoli fedeli; siano i rappresentanti della comunità verso l'esterno. Senza procedere oltre, si può in sintesi concludere come gli « *imàm* » nella realtà catanese costituiscano le guide spirituali e i leader politici della comunità.

Si potrebbe ipotizzare che il concetto di « *imàm* » nelle realtà migratorie venga a subire, in misura più o meno variabile di contesto in contesto, una sorta di « dilatazione semantica »: se da un lato infatti esso mantiene il senso originario di « direttore della preghiera », dall'altro invece tende a caricarsi di significati assolutamente nuovi.

²¹ F.M. PAREJA, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma, 1951, p. 408.

Non è facile comprendere da dove gli imàm catanesi abbiano derivato la loro investitura, considerato che tale titolo non è stato da loro ereditato, non è il risultato di elezioni, né il frutto di una qualsivoglia nomina, e che essi non hanno seguito un iter formativo specifico in materia religiosa. Ciononostante la loro leadership non sembra essere messa in discussione.

Dalle dichiarazioni rilasciate dagli stessi imàm sembra che il loro ruolo derivi dalla loro « anzianità », ovvero dall'essere gli immigrati di più vecchia data presenti sul territorio.

Il forte consenso di cui gli imàm sono circondati dimostra tuttavia come la loro posizione di leadership sia probabilmente dovuta anche a fattori come la maggiore preparazione religiosa loro riconosciuta, l'elevato livello d'istruzione, il grado di inserimento nella realtà sociale ed economica locale, le capacità organizzative, gestionali e nelle pubbliche relazioni, e più in generale il carisma loro attribuito.

V. Associazioni, comunità e centri culturali

Gli immigrati, a Catania come in tante altre città italiane, rappresentano ormai una presenza organizzata e stabile: già da qualche anno si sono costituiti comunità e gruppi sulla base di alcune caratteristiche, quali la religione, la nazionalità, l'etnia.

Le organizzazioni nate per iniziativa degli immigrati sono numerose ed eterogenee. Per quanto riguarda gli stranieri originari di paesi musulmani, c'è da dire innanzitutto che esistono a Catania gruppi nati sulla base della provenienza degli stessi immigrati: il Club Tunisino, la Comunità Palestinese e la Comunità Persiana. Il Club Tunisino è un circolo ricreativo nato per iniziativa del governo tunisino, mentre la Comunità Palestinese e la Comunità Persiana fanno capo, insieme ad altri gruppi di immigrati (la Comunità Capoverdiana, la Comunità Costa D'Avorio e la Comunità Zairese), al Coordinamento Immigrati, un organismo nato all'inizio degli anni '90 per iniziativa di due extracomunitari, un zairese e un persiano.

La scelta da parte di questi gruppi del termine « comunità » per auto-definirsi non è casuale: a differenza di quanto accade nelle associazioni infatti essi non si sono costituiti formalmente, quindi non sono dotati di uno statuto. Secondo i promotori del Coordinamento Immigrati la sola presenza nella società ospite di persone provenienti da un determinato paese fa sì che si possa parlare, con riferimento ad essi, di « comunità ». Non ha alcuna importanza poi se questi gruppi non svolgono alcuna attività, se i loro membri (spesso veramente pochi) non si incontrano neanche sporadicamente, se i rispettivi responsabili non si fanno portavoce degli interessi e dei bisogni dei connazionali o se non comunicano loro notizie e informazioni che li riguardano.

Definire « comunità » tutti gli immigrati originari di uno stesso paese è, secondo Amad Qasem, segretario dell'A.R.C.I. Catania, poco corretto e inappropriato: l'uso di questo termine infatti induce erroneamente a pensare che tra tutti coloro che provengono da una stessa nazione non vi siano

differenze politiche, religiose, etniche o sociali. Invece — prosegue Amad Qasem — così come il paese di origine degli immigrati non è un tutto omogeneo, anche ciascun gruppo nazionale nei paesi di immigrazione è attraversato da diversi orientamenti politici e religiosi, da differenze etniche e sociali. Tra gli immigrati provenienti dall'Iran presenti a Catania, per fare solo un esempio, ci sono i sostenitori e gli oppositori del regime, ci sono i musulmani e gli zoroastriani: chi di loro si riconosce nella sopracitata Comunità Persiana? Vi fanno riferimento tutti i persiani che vivono a Catania al di là delle loro convinzioni politiche e religiose?

La nascita di queste comunità è dunque sostanzialmente il frutto dell'iniziativa dei promotori del Coordinamento Immigrati, i quali intendevano proporsi come rappresentanti di un numero consistente di immigrati di varie nazionalità e diventare così gli interlocutori privilegiati delle istituzioni pubbliche.

Queste comunità originariamente avevano la loro sede presso l'A.R.C.I., dove operava anche il Coordinamento Immigrati; all'inizio dell'estate '96, in seguito a problemi sorti tra l'A.R.C.I. e il Coordinamento Immigrati, quest'ultimo insieme alle comunità da esso rappresentate si è trasferito altrove; attualmente è privo di sede.

I senegalesi, anch'essi di religione musulmana, hanno dato vita all'Associazione Cheikh Hamadou Bamba, che riunisce i senegalesi appartenenti alla confraternita dei *muridi*²²; a Catania è presente anche un gruppo di senegalesi membri della confraternita *tidjania*²³.

Punto di riferimento e luogo di incontro dei senegalesi, ma anche di immigrati di altra provenienza e di alcuni italiani, è il centro culturale multietnico African's Taranga²⁴, che ha sede in un antico palazzo del centro storico.

Nel novembre del '96 è stato inaugurato, nei locali dell'A.R.C.I. di Catania, il Centro interculturale *Ashram*. Il locale, arredato con suppellettili tipiche del mondo arabo (stoffe su cui sono ricamati versetti del Corano, abiti e copricapi tradizionali...) è sostanzialmente un ristorante dove vengono proposti cibi e bevande tipici dei paesi al di là del Mediterraneo. Questo centro, gestito da un immigrato palestinese, è frequentato quasi esclusivamente da italiani.

A Catania è anche presente l'Olp, l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina. In realtà sarebbe più corretto dire che a Catania, più che un gruppo organizzato, è presente un rappresentante dell'Olp.

La vita associativa — formale, istituzionalizzata giuridicamente — nella realtà migratoria catanese è dominata dagli uomini, non solo come leadership, ma anche come partecipazione. Tra le donne immigrate invece sono più frequenti, come forma organizzativa, i reticoli informali: nella città

²² La confraternita dei *muridi* è stata fondata in Senegal da Ahmadou Bamba alla fine dell'Ottocento.

²³ La *tidjania* è un'altra confraternita, fondata alla fine del 1700 da Ahmad b Muhtar al Tigani, ben installata e importante numericamente in Senegal.

²⁴ *Taranga* in senegalese significa ospitalità.

infatti ad eccezione del Coordinamento delle Donne Immigrate, nato per iniziativa del Centro di prima accoglienza Inas-Cisl e dell'Ascim, un'associazione culturale italo-mauriziana, non esistono altre associazioni.

Qualche anno fa la Casa della Solidarietà ha tentato di spingere le donne straniere a partecipare all'attività dell'Unione Donne Italiane (UDI). L'iniziativa non ha però avuto successo perché, almeno così si ricava da alcune testimonianze, i mariti, venuti a conoscenza degli argomenti trattati nelle riunioni, si sono opposti a che le mogli continuassero a parteciparvi.

Per quanto riguarda specificamente le donne musulmane bisogna dire che, oltre a non aver promosso la costituzione di associazioni, esse nella maggior parte dei casi non partecipano all'attività di nessuno dei numerosi gruppi di immigrati operanti a Catania. Tra loro le più attive sembrano essere le senegalesi, il cui numero però è molto limitato (una trentina circa).

La nascita di associazioni e gruppi rivela il bisogno fortemente avvertito dagli immigrati di essere protagonisti: essi infatti, conoscendo meglio di chiunque altro le condizioni in cui vivono, si sentono pienamente capaci di esprimere i loro problemi e di tutelare i loro interessi.

La pluralità di organizzazioni e gruppi mostra inoltre l'esistenza di una realtà, quella dell'immigrazione musulmana, multiforme e composita, nonché una certa tendenza degli immigrati a stabilizzarsi e a mettere radici nella nuova terra.

È importante sottolineare infine che la costituzione di associazioni e comunità, sulla base dell'appartenenza nazionale o religiosa, risponde al bisogno di mantenere e rafforzare la cultura d'origine e di ricostituire, per quanto possibile, un ambiente sociale noto nel quale ci si possa identificare. L'associazionismo svolge quindi una funzione fondamentale nell'ambito dell'identità.

VI. I convertiti

A Catania non sono molti gli italiani convertiti all'islàm: nel corso della ricerca si è avuto modo di incontrarne solamente cinque (quattro uomini e una donna). Tre di essi fanno riferimento alla *Naqsbandiyya*, una confraternita religiosa assai diffusa in alcuni paesi europei ma non in Italia. Essi probabilmente sono venuti a conoscenza di questa confraternita attraverso il materiale informativo che la *Naqsbandiyya* realizza: la confraternita infatti, a differenza di altre *tariqa*, che non si preoccupano di fare propaganda e di cercare nuovi adepti, si propone come obiettivo prioritario proprio la sua diffusione nel mondo.

La *Naqsbandiyya* si colloca all'interno di quella corrente dell'islàm detta sufismo o misticismo islamico (*tasawwuf*)²⁵, che propone un cammino di purgazione dalle passioni e di perfezionamento morale con l'obiet-

²⁵ Il termine sufismo comprende in realtà sia le forme più moderate di misticismo, sia quelle estreme, le quali si pongono sostanzialmente al di fuori dell'ortodossia.

tivo di avvicinare l'anima a Dio, sino a raggiungere l'unione mistica con quest'ultimo in questa stessa vita.

Degli immigrati di origine musulmana presenti a Catania, per quanto sono riuscita a sapere, nessuno fa parte della *Naqsbandiyya* o di altre confraternite sufi²⁶. Essi generalmente non conoscono a fondo questa realtà; alcuni di loro la guardano con diffidenza, perché ritengono che alcuni aspetti della dottrina sufi siano poco convincenti o addirittura eterodossi: « una caratteristica delle confraternite che non viene condivisa da molti musulmani — afferma la donna italiana aderente alla *Naqsbandiyya* — è l'obbedienza che ogni adepto deve al suo maestro ». Ma in un contesto come quello catanese dove i musulmani sono una minoranza, la conversione di un italiano non può che essere accolta dalla comunità con calore ed entusiasmo, anche se essa avviene attraverso il sufismo. D'altra parte l'adesione alla *Naqsbandiyya* è per gli stessi convertiti « semplicemente una porta attraverso la quale entrare nell'islàm » (K., membro della *Naqsbandiyya*). Quasi sempre, nei percorsi di conversione, sostengono a questo proposito Allievi e Dassetto, l'adesione all'una o all'altra confraternita « è sostanzialmente casuale, almeno in un primo momento, trattandosi in definitiva del volto dell'islàm incontrato per primo »²⁷.

Diversi sono i punti di forza dell'islàm, cioè gli aspetti di questa religione che attirano gli autoctoni. R., un ragazzo italiano convertito all'islàm, sostiene la sua scelta dicendo che, mentre il messaggio di Gesù nel corso del tempo è stato modificato e sottoposto a diverse interpretazioni, tutto ciò che ha detto e fatto il Profeta Maometto è riconosciuto tutt'oggi dai musulmani come valido punto di riferimento. L'islàm inoltre, egli afferma, definisce in modo chiaro e puntuale numerose norme per la vita dell'uomo e della società, cosicché l'incertezza e il dubbio, che sono spesso fonte di angoscia, vengono meno e si acquista un grande senso di sicurezza.

Sulla base della ricostruzione storica proposta e della descrizione del modo in cui si articola la presenza islamica nella città di Catania è possibile avanzare in conclusione alcune considerazioni.

È da rilevare innanzitutto che i musulmani non formano una comunità strutturata ed omogenea, ma costituiscono una realtà differenziata e plurale, un mondo profondamente diversificato al suo interno, un autentico mosaico: sono presenti infatti musulmani sunniti (la maggioranza) e sciiti, esistono tre moschee, in tempi più o meno recenti si sono costituite delle confraternite sufi (*Muridi*, *Tidjania*, *Naqsbandiyya*), sono nate comunità e associazioni di carattere etnico-nazionale, ed inoltre alcuni italiani si sono convertiti all'islàm.

La formazione di associazioni, gruppi, centri di aggregazione a valenza islamica, così come l'esistenza delle moschee, testimonia in secondo luogo il dinamismo, la vitalità, l'intraprendenza e la capacità organizzativa dell'islàm in emigrazione.

²⁶ Rappresentano un'eccezione i senegalesi, i quali, come già si è detto, aderiscono alla confraternita dei *muridi* o alla confraternita *tidjania*.

²⁷ ALLIEVI - DASSETTO, *op. cit.*, p. 238.

Il fatto che la presenza degli immigrati divenga, da discreta e silenziosa con deboli riferimenti all'islàm, sempre più visibile nello spazio pubblico indica inoltre la tendenza degli stessi immigrati a stabilizzarsi e a mettere radici nel nuovo contesto.

L'esistenza nella realtà catanese di moschee e confraternite sufi rivela infine l'importante funzione che la religione svolge come fattore aggregante, ovvero come elemento prioritario intorno al quale individui di diversa nazionalità, lingua, estrazione sociale e livello culturale si raccolgono. La religione islamica si delinea dunque come elemento fondamentale che lega gli uni agli altri in modo intenso e pregnante e al tempo stesso come criterio principale di definizione dell'identità sia personale che del gruppo.

VII. Relazioni tra comunità islamica e società ospite

Osservando le relazioni che i musulmani praticanti, abituali frequentatori delle due moschee catanesi, hanno con la realtà circostante si ha l'impressione che essi vivano in un mondo separato, distante da quello degli autoctoni: usando un'immagine potremmo dire che è come se essi abitassero in una fortezza posta su una rocca, a qualche chilometro di distanza dal paese che sta giù a valle.

Per descrivere il tipo di rapporto esistente tra una comunità musulmana e società ospite, risulta estremamente appropriato lo schema teorico elaborato da Georg Simmel²⁸, secondo il quale il tipo di relazione che viene ad instaurarsi tra straniero e società d'accoglienza contiene sempre proporzioni variabili di chiusura e apertura.

Gli abitanti della rocca, ovvero i musulmani, non sono in effetti totalmente isolati, ma mantengono dei contatti con l'esterno, anche se superficiali e limitati ad ambiti specifici. Essi aprono le porte della fortezza essenzialmente per garantire il reperimento delle risorse materiali: la loro sopravvivenza infatti è totalmente dipendente dall'esterno. I musulmani possono in fondo essere considerati dei « pendolari », che dalla fortezza si spostano quotidianamente verso il paese per lavorare o per sbrigare altre faccende, e che al calare del sole risalgono sulla rocca.

Se esigenze di tipo materiale spingono gli abitanti della rocca a mantenere i contatti con l'esterno, il bisogno di salvaguardare la propria specificità culturale li induce invece ad isolarsi e ad erigere delle barriere. Essi dunque si chiudono alla realtà circostante per preservare la propria realtà soggettiva e per difendere le proprie convinzioni e definizioni della realtà. Il contatto continuo e profondo con gli autoctoni e il confronto con un modello culturale diverso potrebbe infatti portare a situazioni di disorientamento e incertezza e diventare una fonte di crisi.

I musulmani osservati intrattengono dunque con la comunità esterna

²⁸ Cfr. GEORG SIMMEL, « Excursus sullo straniero », in GEORG SIMMEL, *Sociologia*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1989, pp. 580-584.

quasi esclusivamente rapporti di tipo strumentale, rapporti cioè finalizzati al perseguimento di obiettivi specifici; all'interno della comunità religiosa vivono invece le esperienze più forti e coinvolgenti, mantenendo con gli altri musulmani stretti legami personali, ovvero relazioni che investono la sfera affettiva, spirituale, espressiva. Utilizzando la terminologia proposta da Thomas e Znaniecki²⁹, potremmo dire che i musulmani soddisfano il « desiderio di rispondenza », cioè il bisogno di calore e affetto, e il « desiderio di riconoscimento », ovvero di rispetto e ammirazione, per lo più all'interno della comunità. Occorre precisare però che essi, consapevoli e orgogliosi della propria specificità culturale e religiosa, avvertono come gruppo il desiderio di essere riconosciuti e rispettati dai membri della società d'accoglienza.

I musulmani posti sulla rocca guardano il mondo da un punto di vista particolare, che essi però considerano il migliore, l'unico che permette di vedere la realtà così come essa effettivamente è. Gli abitanti del paese invece hanno, secondo gli islamici, una visione della realtà non del tutto erronea, ma comunque parziale e incompleta. Per essere più espliciti alcuni musulmani intervistati affermano che i catanesi, in maggioranza cattolici, professino una religione che contiene molti aspetti validi, ma che comunque è stata superata dall'islàm.

Gli islamici incontrati si dichiarano certi di essere nel giusto e convinti di possedere la Verità; essi sarebbero felici di far conoscere agli autoctoni la loro cultura e la loro religione: se qualcuno quindi, incuriosito e soprattutto propenso al dialogo, bussasse alla porta della loro fortezza, essi gli aprirebbero molto volentieri. Porte aperte dunque per garantire il reperimento delle risorse materiali, ma anche per rendere possibile l'ingresso di chiunque voglia avvicinarsi all'islàm.

DANIELA MELFA

²⁹ Cfr. WILLIAM I THOMAS - FLORIAN ZNANIECKI, *Il contadino polacco in Europa e in America*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1968.

Conforto e valori del Paese delle nevi in Italia. I « pazienti » della Medicina tibetana¹

« Nel viaggio etnografico non si tratta di abbandonare il mondo dal quale ci sentiamo respinti e di riguadagnarlo attraverso la mediazione di una rigenerazione mitica variamente configurata, ma semplicemente una presa di coscienza di certi limiti umanistici della propria civiltà, e di uno stimolo di andare “al di là” non dell’umano in generale, ma della propria circoscritta umanità “messa in causa” da una certa congiuntura storica: presa di coscienza e stimolo che comportano un viaggiare non in senso mitico, ma in quello di raggiungere sistemi di scelte culturali che sono semplicemente “diversi” dal nostro, nel quale siamo “nati e cresciuti” »².

1. Presento l’esito di una piccola indagine « pilota », volta a rivelare alcune testimonianze di quel variopinto movimento culturale ed etico che, attraversando disinvoltamente le tipologie « classiche » di stratificazione sociale, incontra sempre più diffusamente la sensibilità dei cittadini dell’Occidente contemporaneo: l’attrazione nei confronti di medicine e terapie non convenzionali, in grado di offrire rilevanti elementi di novità rispetto a quanto di norma proposto dalla medicina ufficiale. Motivazioni di vario ordine concorrono a rafforzare una simile tendenza: in primo luogo, senz’altro, quelle che originano dal concreto e spesso impellente bisogno di salute² — o comunque di migliorare le proprie condizioni fisiche o psichiche — che non riesce ad essere soddisfatto (e sovente anche ad espri-

¹ Per assoluta mancanza di spazio, non è possibile soffermarsi sulla descrizione del sistema medico tibetano, invero assai ricco e complesso. A parziale rimedio, vengono indicati alcuni riferimenti bibliografici in italiano sull’argomento: R. BIRNBAUM, *Il Buddha della guarigione*, Roma, Ubaldini, 1981; T. BURANG, *L’arte di guarire nella medicina tibetana*, Roma, Astrolabio, 1976; T. CLIFFORD, *Medicina tibetana del corpo e della mente*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1991; YESHI DÖNDEN - JHAMPA KELSANG, *Il tantra della medicina tibetana*, Roma, Ubaldini, 1980; YESHI DÖNDEN, *La salute mediante l’equilibrio*, Roma, Ubaldini, 1988; NAMKHAI NORBU, *Nascere e vivere secondo la Medicina tibetana*, Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1992; TROGAWA SAMPHEL - NAMKHAI NORBU, *La grande guarigione*, Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1990; TIBETAN MEDICAL CENTER, *Medicina tibetana*, a cura di Giovanni ARCA, Como, RED, 1995; NAMGYAL QUSAR - J.C. SERGENT, *Medicina tibetana e alimentazione*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1996.

² ERNESTO DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 1994 (1^a ed. 1961), p. 21.

mersi) nell'ambito del sistema di ricorsi e rimedi convenzionali. In secondo luogo, ma talvolta non secondariamente, motivazioni latamente rispondenti all'esigenza di ricerca ed arricchimento culturale, di ampliamento dei consueti orizzonti cognitivi ed esperienziali ritenuti angusti e limitanti. Infine, l'intenzione di partecipare ad un sentire e ad un agire dalle non trascurabili valenze etico-sociali, che gode — ancorché in forme poco chiassose — di una sempre maggior condivisione.

L'indagine è stata condotta in massima parte con l'ausilio di un questionario anonimo non rigidamente strutturato, cui ho affiancato alcune interviste a testimoni privilegiati. Le domande del questionario, tutte aperte, sono state rivolte ad un gruppo di 50 persone presso un Istituto buddhista di cultura tibetana a Milano. Il Centro è un luogo aperto, « contiguo » al contesto urbano circostante, partecipe del medesimo tessuto di relazioni sociali, sede di attività e iniziative che impegnano un nutrito drappello di volontari italiani e stranieri. Un « Ente morale », fondato e guidato da un importante Lama tibetano, che offre a chiunque la possibilità di entrare in contatto con un complesso ben strutturato di conoscenze e pratiche di arcaica ed esotica derivazione sapienziale-spirituale. Lo scopo è di renderle pienamente accessibili e « spendibili », per offrire una sponda alla sempre più impellente esigenza di *conforto* dei cittadini delle moderne società industrializzate. Confortare, cioè « rendere forti »: in quel contesto, a sostenere il peso del disagio, almeno per il tempo necessario a coglierne il significato, la portata, preparandosi in tal modo ad affrontarlo e ad « alchimizzarlo », trasformarlo in « combustibile » per il benessere, l'evoluzione spirituale e la pace interiore.

Fra le attività svolte (insegnamenti di psicologia e filosofia buddhista, pratiche spirituali, seminari, corsi, iniziative culturali, ma anche numerosi interventi di carattere umanitario) è previsto l'insegnamento e la pratica della Medicina tibetana. Così, dopo aver seguito un corso quadriennale tenuto da medici tibetani altamente qualificati, i medici occidentali che hanno conseguito il « Diploma » sono accreditati a partecipare alle « visite » dei frequentatori del Centro: specialisti in vari settori possono in tal modo *deviare* dal tracciato culturale e dalla prassi clinica « d'ordinanza », e avvalersi anche dei metodi diagnostici propri di questa tradizione millenaria, fondata su una visione « globale » che considera l'*interezza* della dimensione umana e che dunque attribuisce grande importanza alla mente e al legame fra soma e psiche. La cornice « ideologica » che fonda una pratica così intensa è costituita dal patrimonio etico-spirituale proprio del Buddismo tibetano.

Pazienti e medici occidentali sono quindi messi in grado di familiarizzare con principi e valori che consentono di guadagnare un approccio diverso al disagio e alla malattia. In essenza, sottrarre il « male » all'arbitrio del caso e ricondurlo in un ordine semantico a un tempo più ampio e « riconoscibile », *lavorare* all'affrancamento dall'angoscia e dal terrore della sofferenza, sviluppare motivazione, fiducia e spirito di auto-osservazione, ha in quest'ottica già a che fare con la « guarigione ». Le indicazioni e gli insegnamenti offerti a chi frequenta il Centro milanese — prima ancora

dell'eventuale prescrizione di qualche rimedio erboristico — sono infatti orientati principalmente all'ottenimento di un simile beneficio. In tal modo, il soggetto può aderire alla proposta di una concreta via all'« autoguarigione », di sicura rilevanza sociale.

Quello che a colpo d'occhio colpisce l'osservatore sin dai primi contatti con i frequentatori dell'Istituto è l'emergere di un'inedita *pazienza*, fatta propria da chi ha deciso evidentemente di non sottrarsi a responsabilità che tendono altrimenti ad essere eluse³. E qui, dunque, l'idea di porre in primo piano l'esperienza di persone il cui pronunciamento « frutta » da un impegno intensamente partecipato. Un pronunciamento che, per essere così distante dal giudizio corrico e così prossimo al vissuto diretto, merita di essere ascoltato con attenzione: non si rivelerà inutile alla riflessione sulla medicina da un punto di vista socio-antropologico come scienza *per l'uomo*, e dunque sulla salute come « problema » non meramente sanitario-amministrativo. Così, dalle dichiarazioni rese, si è avuto modo di ricavare un resoconto, sicuramente parziale, ma abbastanza significativo dell'emergere di nuove sensibilità, alla base di quei mutamenti che oggi investono il quadro concettuale esperienziale — vale a dire culturale-sociale — relativo al nesso persona-medicina-medico-salute.

Va precisato che, pur vigendo presso l'Istituto la stabile collaborazione con un gruppo di medici e specialisti italiani — che a turno presenziano alle visite dei « pazienti » e vagliano le diagnosi formulate dai medici tibetani —, non si può comunque attribuire a quest'ultimi il pieno « esercizio di arte sanitaria », essendo essi più che altro impegnati in un'attività di assistenza che potremmo definire di tipo « psico-pedagogico ».

2. Pur con un certo grado di forzatura su una realtà assai variegata — che, specie in ambiente urbano, si compone di una sempre più ampia disponibilità di alternative — converrà considerare per un momento l'insieme dei sistemi di cura eterodossi, nel tentativo di cogliere quel comune denominatore in grado di chiarire meglio le ragioni del loro attuale *appeal*. Com'è ormai noto, si spazia dai veri e propri sistemi medici — il cui raggio di intervento va dalla diagnostica alla terapeutica — di solida tradizione sia occidentale che sapienziale-orientale (es.: Omeopatia, Medicina antro-

³ « La medicalizzazione dà luogo a un prolifico programma burocratico basato sull'idea che non occorra affatto che ciascuno affronti personalmente il dolore, la malattia e la morte. L'impresa medica moderna rappresenta un tentativo di fare per conto degli altri quello che gli altri, grazie al loro patrimonio genetico e culturale, erano prima in grado di fare da soli. La civiltà medica è pianificata e organizzata allo scopo di sopprimere il dolore, eliminare la malattia e annullare il bisogno di un'arte di soffrire e morire. [...] La civiltà medica moderna tende a trasformare il dolore in un problema tecnico e in tal modo spoglia la sofferenza del suo intrinseco significato personale. L'individuo diventa incapace di accettare la sofferenza come una componente inevitabile del suo consapevole confronto con la realtà e impara a vedere in ogni malessere il segno di un proprio bisogno di protezione o riguardo ». Cfr. IVAN ILLICH, *Limits to medicine. Medical Nemesis: the expropriation of health*, London, Marion Boyars Publishers Ltd, 1976; trad. it.: *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Como, Red edizioni, 1991, pp. 133; 139.

posofica, Medicina Tradizionale cinese, Ayurveda, Medicina tibetana, ecc.), ai sistemi terapeutici operanti in Occidente già da diversi lustri (es.: Pranoterapia, Shiatsu, Riflessologia, ecc.), alle varie filiazioni della « Nuova medicina » o « Medicina olistica » (Naturopatia, Floriterapia, Cristalloterapia, Bioenergetica, Aromaterapia, Musicoterapia, Radioestesia, ecc.), alle pratiche psico-corporee e spirituali che svolgono anche una valida funzione terapeutica (es.: Yoga, Tai chi, Chi Kung, Meditazione, Training autogeno, ecc.), per non parlare della varietà di forme di origine popolare, etnica, religiosa, magica e sincretica. Soprattutto i primi sistemi costituiscono qui da noi una realtà in via di consolidamento che, oltre a tecniche e conoscenze specifiche, sono in grado di veicolare complessive « visioni »: esse comprendono proposte radicalmente innovative e *rinnovanti*, anche in termini di valori e di stili di vita.

Il peso crescente che esse stanno guadagnando nel determinare le scelte di cura dei cittadini dell'Occidente, indica la diffusa esigenza di conquistare nuovi riferimenti in relazione al bisogno « classico » di salute, ma anche al bisogno di ridurre la confusione circa il senso e la possibilità stessa della salute. In tal modo, alla crescente sfiducia nei riguardi della medicina convenzionale, corrisponde sovente nei cittadini delusi la *tentazione* di alzare la posta in gioco, puntando sulla speranza che la « medicina alternativa » sappia veicolare la proposta di significati dimenticati, di saperi più « illuminanti », e di offrire un'idea e una *pratica* della salute più « globale », che includa ampie dimensioni di benessere, financo « spirituale ».

In sintesi, l'elemento che rappresenta uno dei più importanti motivi di attrazione verso le medicine sempre più spesso indicate come « libere » e le terapie cosiddette « dolci », è l'*afflato umanistico* che le ispira, proprio di una « concezione unitaria » e meta-meccanica della persona. È dunque il loro avvalersi di un approccio generale improntato al rispetto e alla non-violenza: nello « scambio » medico-paziente, nel « trattamento » del malato e della *sua* malattia, nell'uso dei medicinali, nella scelta e conduzione delle terapie, nell'assecondare i processi e i tempi di guarigione individuali, nell'assenza di contrapposizione frontale con il « male », nella « partecipazione » attiva del paziente all'esperienza della malattia e nella considerazione di questa come utile « segnale » di più nascosti squilibri, e quindi anche come occasione di crescita e conoscenza. La « sinergia » salute-umanesimo è dunque sempre in primo piano nei principi costitutivi dei numerosi sistemi medico-terapeutici non ortodossi in via di affermazione in Occidente⁴. Quelli di loro che in particolare si rifanno a consolidate tradizioni filosofico-sapientziali, manifestano la fecondità di un simile connubio nel quadro di una più generale motivazione alla « guarigione spiri-

⁴ « Non solo quindi benefici derivanti dalla "naturalità" dei preparati terapeutici, spesso usati come estrema difesa contro patologie cui la medicina ufficiale non è in grado di fornire soluzioni efficaci, ma anche recupero di autonomia e richiesta di attenzione al paziente come persona, totalità e non come mero assemblaggio di parti di organi su cui intervenire ». Cfr. PAOLO DE NARDIS, *Il muro d'ombra. I medici e gli altri: mutamenti strutturali tra scienza, etica e comunicazione*, Roma, Edizioni Seam, 1997, p. 164.

tuale ». La tradizione medica tibetana, saldamente ancorata agli insegnamenti buddhisti, ne rappresenta un caso esemplare.

3. Come si colloca in relazione al momento presente il fenomeno dell'attrazione per la « via alla guarigione » tibetana⁵? Si tratta di un'espressione della « modernità », caratterizzata dall'esigenza per i soggetti di cultura occidentale di combinare sincreticamente apporti provenienti da *altrove* più o meno distanti, al passo con tendenze e urgenze proprie della nostra civiltà coinvolta in « grandi trasformazioni »⁶? Oppure va inserito nel contesto degli atteggiamenti e delle inclinazioni culturali residuali, che in qualche modo traggono stimolo dal richiamo al patrimonio tradizionale di saperi e risorse contadino-popolari di casa nostra, di « saggezze » legate alla terra? O forse ancora si tratta di una manifestazione « trasgressiva » di protesta sociale e culturale nei confronti del « sistema della salute » ufficiale? Probabilmente, in riferimento al fenomeno in oggetto, sullo sfondo comune dell'esigenza e volontà di migliorare lo stato di salute, non mancano elementi caratteristici dei tre « campi » *progressivo, regressivo e trasgressivo* appena evocati.

Anche in considerazione dell'« ambiente » sul quale insiste il fenomeno — quello urbano di una società industriale avanzata —, mi sembra emerga l'importanza della « spinta progressiva ». Essa mira sia all'emancipazione del dettato teorico ed etico-pratico proprio di un istituto fondamentale di questa società (il sistema medico-sanitario convenzionale), sia alla concretizzazione di orizzonti di benessere inediti, sia alla ricerca di saperi, di « coscienza e conoscenza di sé » più salde e profonde. Insomma, direi che la componente « attese di liberazione », intesa nel senso latamente riferibile all'esigenza di mettere mano a una serie di condizionamenti esterni ed « interni » propri del *milieu* culturale-sociale-istituzionale d'appartenenza, abbia qui un notevole rilievo. E in quanto detta componente è essenzialmente caratterizzata come *spinta in avanti*, penso possa essere considerata come espressione del « moderno »: è il moto verticale di *proiezione verso orizzonti di miglioramento personale e sociale futuri* ad essere qui precipuamente chiamato in causa.

Non va esclusa però, come si diceva, la presenza di elementi che possono riallacciarsi al retaggio di « modelli tradizionali » psicologico-culturali

⁵ Essendo la presenza di medici tibetani in Italia finalizzata ad offrire più che altro assistenza psicologica, insegnamenti e pratiche di tipo filosofico-spirituale, prescrizioni dietetico-alimentari o al più alcuni noti prodotti di erboristeria, per definire un simile complesso di interventi è appunto più calzante l'espressione « via alla guarigione » piuttosto che « medicina » com'è normalmente intesa qui da noi.

⁶ « L'individuo moderno è molto meno "certo di sé" rispetto all'individuo premoderno. Mentre questo ritrovava se stesso dentro un orizzonte di senso condiviso nella comunità di appartenenza, l'individuo moderno vive in una condizione il cui sigillo di quell'unità di senso, l'unità della tradizione, è infranto per sempre, e deve definire da se stesso chi è e che cosa vuole essere... Nessun individuo pienamente moderno può vivere una vita sapendo di stare *soltanto* eseguendo un programma già scritto, senza aggiungervi nulla ». Cfr. ALESSANDRO FERRARA, *Individuo e modernità*, in Enzo Vittorio Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, Roma, Carocci, 1998, p. 62.

e comportamentali-sociali. Infatti, se la « modernità » implica per lo più la caratterizzazione *individualistica* delle sue manifestazioni, l'attrazione per la proposta « olistica », per una visione di « globalità », « equilibrio », « interdipendenza », ecc. si nutre senz'altro di elementi culturali tradizionali che trascendono la considerazione della mera dimensione personale. « Regressivi » — si è detto —, non intendendo però connotare negativamente questa espressione (apparentemente riferibile al demartiniano concetto di « relitto » culturale)⁷, ma evocare con essa la permanenza dell'attribuzione di valore ad elementi riferibili ad un passato di saperi « positivi » — intersoggettivamente condivisi e partecipati — se non altro in rapporto all'*humus* culturale e ambientale che li aveva sostenuti. C'è per l'appunto in questo caso l'aggancio al *piano verticale di connessione con il passato e la tradizione*, e dunque con l'« ordine naturale » legato alla terra, testimoniato da ciò che essa è in grado di offrire spontaneamente e che da essa è possibile ricavare direttamente, sia in termini di *sostegno/sostentamento* che di *riparo/cura*, che ancora di *legge/insegnamenti*.

Per finire, bisogna considerare sicuramente la componente protestatario-trasgressiva, che si fa valere nei modi della « testimonianza » come azione esemplare tesa a dimostrare che ci si può regolare e comportare *altrimenti*, rivolgendosi ad *altri*, sostenitori di un'idea di salute e di benessere *altra*. Tale componente insiste quindi per lo più sulla dimensione del *presente*, e del conflitto *in atto* con « istituti » di questo presente: ad essere questa volta interessato è il *piano orizzontale del sociale*, del contesto dei rapporti interindividuali mediati dinamicamente da istanze e valori etico-sociali, e regolati staticamente dall'apparato istituzionale. Si tratta del piano che, intersecando in un punto « mediano » quello verticale-temporale del *trascorso-avvenire*, ne *media* e ne attualizza le istanze, per renderle *atte* a far valere il loro peso nell'urgenza delle scelte dell'oggi, nell'agire presente.

L'approccio con la tipologia di « alterità » rappresentata dal sistema medico-sapienziale tibetano può impegnare e coinvolgere il paziente occidentale in tutti e tre i « momenti » appena indicati. C'è infatti lo sforzo di penetrare e far propria « l'ideologia » che sostiene le attese di benessere, quello necessario ad accettare le teorie e gli insegnamenti tradizionali che informano la pratica medica; c'è infine l'esperienza diretta, il contatto reale, fisico e presente con *l'alterità in azione*. Se si è scelto di rivolgersi alla Medicina tibetana, pur essendo questo il momento che per forza di cose coinvolge e investe la persona direttamente, in cui si concretizzano i risultati di un percorso, tuttavia, non è detto che tale momento costituisca il grosso dell'*investimento* psicologico-culturale del paziente; anzi, come vedremo fra poco, semmai quel momento si manifesta come la logica conseguenza di una fase preparatoria più o meno lunga, che ha comportato un ampio coinvolgimento personale.

Ma torniamo ancora un attimo al discorso precedente. La *possibilità*

⁷ Cfr. in particolare ERNESTO DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 1961.

stessa del Centro milanese ha richiesto il fattore *moderno-progressivo*, che ha consentito il trapianto in Occidente (anche dal punto di vista concreto-logistico) di dottrine e pratiche molto « distanti », ma proiettate verso importanti sviluppi futuri; il fattore *tradizionale-regressivo*, rappresentato dal nucleo della proposta *alternativa-di-ritorno* « naturale/umanista/olistica »; e il fattore *critico-trasgressivo* dell'azione — volente o nolente — « antagonista ». Inoltre, la disponibilità di *offerte* tipica dell'ambiente urbano-moderno, l'attrazione per tematiche sapienziali-tradizionali, la valenza trasgressiva dell'esperienza-azione, che passa e viene *comunicata* da paziente a paziente con effetti di incidenza nel sociale; sono gli ingredienti — ancora una volta di tipo rispettivamente progressivo, regressivo e trasgressivo — necessari all'affermazione e diffusione del fenomeno in oggetto.

I soggetti che hanno compilato il questionario hanno dato prova eloquente del loro *coinvolgimento a più livelli* in esso. La compromissione con le dimensioni che ho indicato come « moderno-progressiva », « tradizionale-regressiva » e « critico-trasgressiva » è testimonianza in particolare delle risposte alle domande n. 9 (« *Perché ha deciso di rivolgersi alla Medicina tibetana?* ») e, ovviamente, alle ultime due, la 23 e 24 (« *Quali sono i vantaggi che noi occidentali possiamo trarre dalla Medicina tibetana?* » e « *Concludendo, quali valori ci vengono proposti da questa tradizione?* »), che verranno commentate nell'ultimo paragrafo. A titolo esemplificativo — pur rischiando un eccesso di schematismo — riporto alcune risposte alla domanda n. 9 riferibili alle prime due dimensioni considerate; quelle riguardanti la terza sono inserite nell'ambito della trattazione contenuta nel paragrafo a seguire.

I.a (moderno-progressiva): « *Ho capito subito che con la mia malattia avevo necessità di un tipo di cura diverso. Dovevo iniziare a guardarmi dentro e, oltre alle cure che mi avrebbero dato, avevo bisogno di sentirmi libera di agire in ogni momento senza l'angoscia che, sicuramente, avrei provato con la nostra medicina* »; « *Scarsa fiducia nella medicina occidentale e ricerca di un approccio verso la "malattia" e, dunque, verso me stessa più profondo. Consapevolezza che la malattia è portatrice di significato che la medicina occidentale occulta* »; « *Una scelta di qualità per la vita* ».

II.a (tradizionale-regressiva): « *Per conoscenza della grande validità di ogni medicina olistica oltre che al potere di benedizione di tale medicina antichissima* »; « *Perché considera corpo e mente nella sua globalità. È una medicina non violenta* »; « *Per insoddisfazione verso la terapeutica allopatica e per desiderio di approfondimento sui metodi di cura naturali e tradizionali* »; « *Perché sono forte sostenitrice della cura naturale* »; « *Perché credo nel loro approccio alla malattia. Per la visione globale nell'affrontare il problema. Come per altri tipi di medicina, malato e malattia sono un'unità inscindibile* »; « *Perché è una medicina olistica, naturale e non violenta* ».

4. Ciò che rende degno di attenzione un fenomeno sociale di non ampie dimensioni dal punto di vista della mera « quantità » di soggetti coinvolti, è la sua capacità di esprimere in forma, per così dire, « concentrata » idee, bisogni, motivazioni profonde capaci di interpretare o anticipare il sentire e l'esigere di un più vasto e sommerso universo sociale. La « voce » emessa da un ristretto gruppo di attori sociali alle prese con esperienze e/o percorsi intellettuali di largo valore intersoggettivo, può infatti nel tempo far risuonare il brusio dei bisogni di ben più ampie « masse », solo apparentemente non coinvolte (o coinvolte marginalmente) dal fenomeno stesso. Nell'indagine andava dunque verificato se effettivamente le testimonianze raccolte fossero in grado di offrire « avvisaglie » di istanze forti, di tendenze significative, o piuttosto indicassero, come dato prevalente, soltanto la partecipazione fugace e superficiale ad una delle tante espressioni del magmatico universo della « Nuova Era ». Ma, come si è poi mostrato, un tema in particolare pareva qui entrare decisamente in gioco, come tratto distintivo che, almeno sulle prime, non sembrava deporre a favore della seconda eventualità appena considerata: quello cioè dell'*investimento personale* dei soggetti attratti e coinvolti dall'esperienza in oggetto.

Il « fatto sociale » specifico riguarda, come sappiamo, il contatto fra un crescente numero di « occidentali » e un antico sistema medico-sapientiale dell'Oriente, parallelo al sistema *dato* nella società di appartenenza, deputato istituzionalmente ad assolvere compiti, diciamo, analoghi. Sin dalle prime osservazioni dirette, mi pareva che per queste persone si trattasse di partecipare a un'esperienza di duplice « alterità », di *accostamento in due fasi* ad un « diverso » dall'ampio coinvolgimento personale. In un primo tempo viene interessato il piano del vissuto mentale, attraverso più o meno impegnative elaborazioni del proprio *materiale* psicologico e culturale in direzione di una scelta importante e *controcorrente*; in un secondo, si passa al piano esperienziale-diretto dell'*agire* in conseguenza a detto processo, entrando in contatto fattivamente con la realtà « altra ». Potremmo dire che si tratti di un'esperienza di alterità *complessa*, che richiede un notevole investimento di risorse culturali. Qui, come abbiamo detto, non ci si *chiama in causa* — attraverso un itinerario di revisione del portato psico-culturale proprio — solo per giungere a *tollerare*, o tutt'al più *comprendere* o anche *condividere*: ma anche per entrare nel vivo delle conseguenze che derivano dal risultato di quella elaborazione, in termini di « compromissione » diretta e integrale della persona. Per giunta, in questo caso è l'« altro » che offre aiuto, soccorso ai cittadini del Paese ospite e alla loro « cultura »: addirittura con una proposta di benessere più profondo. È l'altro che invita con discrezione (il proselitismo è assolutamente estraneo al Buddhismo tibetano) a osservare alcune indicazioni nell'interesse di ciascuno. Non chiede di essere « ammesso », « tollerato », « non discriminato », « accolto ». Rappresenta così un terreno di esperienza dell'alterità abbastanza particolare: l'« occidentale » che vi si imbatte, non deve sforzarsi di comprendere e tollerare perché ha deciso di rispondere ad una richiesta d'aiuto, perché ha deciso di *accettare di offrire aiuto*. In realtà, quell'elaborazione psico-culturale egli la deve compiere per *accettare di of-*

frir aiuto dai « diversi » ospitati. Non è tutto. Si assiste qui molto spesso al verificarsi di due « movimenti » opposti, ma quasi sempre concomitanti: l'attrazione dei soggetti interessati *verso qualcosa* — la capacità di dare risposte positive o quantomeno promettenti a bisogni fondamentali, offerta dalla Medicina tibetana — e l'allontanamento *da qualcos'altro* — il modello convenzionale delle risposte ai medesimi bisogni, rappresentato dal sistema medico-sanitario « d'origine ». Questo, nonostante il fatto che si guardi a una tradizione teorico-medica per molti versi distante da quella prodotta dalla cultura di appartenenza. Aderirvi implica dunque una scelta che, come si diceva, comporta un coinvolgimento personale su vari piani, un « investimento culturale » di non poco conto, che talvolta si inserisce in un più complessivo progetto di vita.

Già con la domanda n. 9 « *Perché ha deciso di rivolgersi alla Medicina tibetana?* », il questionario è stato in grado di rilevare numerose testimonianze di partecipazione al « duplice movimento » cui ho appena accennato. E qui emerge evidentemente la rilevanza personale e sociale del coinvolgimento dei soggetti nella dimensione del fenomeno di attrazione per la Medicina tibetana (e più in generale per le « alternative » medicoterapeutiche) che nel precedente paragrafo ho definito « critico-trasgressiva ». Ulteriori espressioni a riguardo sarebbero emerse con le domande n. 10 (« *Cosa pensa della visita con il medico tibetano?* »), n. 15 (« *Quali sono le ragioni del declino in Occidente della pratica medica convenzionale e della diffusione di terapie "alternative"?* »), 16 (« *Ritiene che la medicina convenzionale occidentale sia insostituibile? Per quali motivi?* ») e 17 (« *Quali sono le differenze fondamentali fra il medico convenzionale e il medico tibetano?* »).

Dalle risposte del questionario sono state ricavate serie di item finalizzati ad evidenziare contenuti pregnanti, tentando di renderli per quanto possibile comprensivi del nucleo di significato espresso dai soggetti; va da sé che, come spiegato nella nota metodologica, le risposte possono includere espressioni afferenti ad uno o più item. Le tabelle che raccolgono ciascuna serie di item riportano nella colonna di destra le frequenze delle espressioni rilevate, la cui somma dunque non coincide necessariamente con la dimensione del « campione » (50 individui). Lo scopo è semplicemente quello di illustrare schematicamente l'emergenza e la preminenza di alcune tipologie di « messaggi ». Alcuni esempi di risposte seguono le tabelle corrispondenti. Da esse emergono spunti di rilievo circa le idee e le esperienze maturate e vissute nell'ambito del complesso di relazioni medico-persone/paziente, teoria medica-cura/terapia, pratica medica-significati/scopi. Questioni importanti che coinvolgono il paziente sia come persona, « caso » particolare, che come incarnazione di un ruolo istituzionalmente dato. Così, i soggetti interpellati hanno indossato alternativamente i panni di entrambi i « personaggi », misurandosi con tematiche che spaziano dal « personale » al « politico ».

Infatti, stimolati in varie parti del questionario alla comparazione fra sistemi medici diversi, i pazienti hanno ben mostrato di cogliere la valenza della loro scelta che, oltre alla sfera individuale, investe anche quella generale,

sociale ed istituzionale. Osservando ad esempio la tabella relativa alla domanda n. 15, se al primo posto compare l'insieme delle espressioni pronunciate in riferimento a un tema più prossimo alla rielaborazione del vissuto personale: il rapporto tra il paziente e il medico (considerato però anche come figura istituzionale, che incarna norme e potere); fra gli item individuati e raggruppati sotto la dicitura « ragioni del declino », il n. 2 (« aggressività, tossicità e pericolosità »), il n. 3 (« fallimentarietà e inadeguatezza »), il n. 4 (« scarsa professionalità e competenza dei medici ») e il n. 6 (« interessi economico-speculativi, costi e disservizi ») ricomprendono senz'altro considerazioni riferibili anche a temi di portata sociale e istituzionale. Ma il punto di intersezione fra teoria medica, ricerca scientifica, industria/mercato e gestione istituzionale, il prisma su cui incide il « sistema della salute », in grado di rivelare la policromaticità dei suoi costituenti e dei rispettivi intenti ed interessi, rimane pur sempre l'ambito esperienziale vissuto dal paziente e gestito dal medico. E proprio da un noto medico e storico della medicina vengono utili indicazioni a riguardo:

« Oggi il “mestiere di medico” fa i conti più che mai con una *crisi interna*, intrinseca al rapporto medico-paziente, un rapporto entrato in crisi da quando il medico ha incominciato a vedere nel paziente non tanto una *totalità* — un organismo complesso, un'unità psicosomatica, un soggetto umano implicato in situazioni di vita patogene — quanto piuttosto una somma *oggettuale* di organi, dei quali alcuni malati e altri no; e da quando, in speculare simmetria, il paziente ha incominciato a vedere nel medico non tanto un punto di riferimento “generale” per i suoi problemi di salute quanto piuttosto un punto di smistamento verso esperti settoriali o speciali [...]. Un approccio medico prevalentemente o esclusivamente riservato alla realtà fisiopatologica — biologica, biochimica, biomolecolare — del paziente porta a privilegiare le componenti somatiche, organiche, fisico-chimiche a scapito di quelle psicologiche e antropologiche; ciò comporta l'ipertrofia degli aspetti tecnici del “mestiere” rispetto a quelli relazionali, una ipertrofia in molti casi *ex vacuo*. A colmare i vuoti aperti da un crescente *nichilismo curativo*, caratterizzato da un'assenza di ascolto e di dialogo e da una carenza di “prendersi cura” globale, si iperspande un *interventismo terapeutico* tanto fitto di esami quanto zeppo di farmaci »⁸.

E desiderando rilevare le posizioni dei soggetti riguardo la figura chiave che dà all'esperienza medica per eccellenza un'impronta decisiva, si è deciso di invitare, con la domanda n. 17 (« Quali sono le differenze fondamentali fra il medico convenzionale e il medico tibetano? »), ad operare

⁸ GIORGIO COSMACINI, *La qualità del tuo medico. Per una filosofia della medicina*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 64 e 67-68.

un confronto fra i rappresentanti dei due sistemi, senza però specificare a chi o a cosa ci si riferisce con la parola « medico ». In altre parole, non è stato indicato se per « medico » si intendesse la *persona* fisica e reale (o una delle persone fisiche e reali) con cui effettivamente si ha avuto a che fare in occasione di una o più visite (come era stato per la domanda n. 10); o se ci si riferisce viceversa all'impersonale e generica *figura* caratterizzata da quel ruolo istituzionale. Questo per fare in modo che emergesse spontaneamente l'ordine di importanza delle questioni e peculiarità da riferire sia al medico convenzionale che al medico tibetano.

Il risultato ha visto innanzitutto prevalere le espressioni « positive » nei riguardi del medico tibetano (41) su quelle « negative » riferite al medico convenzionale (28). Poi, sono state rilevate quattro tipologie di espressioni: riguardo al medico tibetano considerato di volta in volta o come soggetto nel contesto della sua interazione con il paziente, o come « incarnazione » del sapere e della validità del sistema medico; e riguardo al medico convenzionale considerato (in qualche caso in modo meno netto) o come portatore « personale » di difetti e inadeguatezze o come « rappresentante » dei difetti e delle inadeguatezze del « suo » sistema. Schematizzando, si sono in tal modo ottenute 20 espressioni riferibili alle qualità del medico tibetano e 20 alle qualità del sistema da lui « incarnato »; 10 espressioni di critica alla « persona » del medico convenzionale e 17 al sistema che rappresenta. In genere vale la seguente regola: quando i pazienti si sono espressi a proposito dei medici come « persone » hanno fatto riferimento in particolare alla questione del rapporto medico-paziente, della disponibilità, dell'attenzione e così via; quando le opinioni coinvolgono la figura del medico considerata come espressione del rispettivo sistema, viene per lo più investita la tematica della validità ed efficacia dei metodi e dei mezzi diagnostici e terapeutici, nonché dell'approccio generale, delle concezioni teoriche, della « visione » del malato, della malattia, ecc.

La relazione fra il medico e il paziente costituisce davvero il momento-chiave di un'intera vicenda: non perché è solo lì che essa possa risolversi, ma perché rappresenta il punto di svolta, la cerniera fra ciò che è stato e ciò che sarà. In quell'occasione, il medico non solo può farsi un'idea dello stato globale del paziente e instaurare con lui un rapporto umano di ascolto e attenzione; non solo può tentare di infondere fiducia e/o coraggio, ma — e soprattutto — può utilizzare il *setting* della « visita » per *educare* il paziente: quest'ultimo, grazie all'intervento del medico, può essere « iniziato » ad una nuova considerazione di sé, all'attenzione ad una serie di fattori ed elementi di ordine fisiologico, psicologico e comportamentale. In tal modo è possibile acquisire consapevolezza e conoscenza sufficienti ad accrescere le potenzialità individuali di auto-cura. Ma, com'è evidente, condizione non trascurabile è che il medico stesso consideri e valorizzi questi aspetti del suo incontro con il paziente, avendo sperimentato personalmente lo sviluppo delle qualità « antropologiche » necessarie allo scopo.

Si tratta di tematiche rilevanti, sulle quali si sono pronunciati diffusamente i nostri « pazienti »:

N. 9. Perché ha deciso di rivolgersi alla medicina tibetana?	
<i>Motivi di attrazione verso la medicina tibetana</i>	
1. È naturale, non violenta, non tossica	15
2. Fiducia nella medicina tibetana, alternativa	9
3. È efficace, ne ha dato prova	8
4. Desiderio di conoscenza, di auto-analisi	6
5. È olistica, globale	4
<i>Motivi di distanza dalla medicina convenzionale</i>	
6. Sfiducia nelle sue risorse	13
7. Rifiuto della sua aggressività	8
8. Esperienza personale di suo fallimento	7

« La decisione è motivata da cause diverse e molteplici: A) La cosiddetta "medicina ufficiale" ed occidentale non ha i mezzi di conoscenza, sufficienti per risolvere il problema. B) La medicina ufficiale è limitata, condizionata da interessi economici e di business di ricerca che sono un'industria che campa sulla malattia e la morte delle persone. C) Ho fiducia totale nella medicina tibetana »; « Per sfiducia nei confronti della medicina scientifica, dopo diversi fallimenti di diagnosi »; « Perché non voglio assumere farmaci »; « Perché non credo più molto alla medicina tradizionale che non approfondisce le cause e cura solo gli effetti »; « Perché la medicina tradizionale non trova spiegazioni ai miei disturbi »; « Perché non trovavo soluzione al mio problema con la medicina tradizionale »; « Perché ho poca fiducia nei medici e nei medicinali della cultura occidentale. Conosco troppi casi di pazienti distrutti dai medicinali che ricetta la medicina convenzionale. Troppi resi assolutamente dipendenti dalla chimica »; « Non credo nell'efficacia della medicina occidentale che considera i "pazienti" come cavie da sperimentazione totalmente incapaci di poter affrontare ed, eventualmente, risolvere le proprie "malattie" in modo autocentrato ».

N. 10. Cosa pensa della visita con il medico tibetano?	
1. Serietà, competenza, olismo, precisione eziologico-diagnostica	20
2. Umanità, semplicità, gentilezza, comprensione, ascolto	12
3. Soddisfazione/grande soddisfazione	12
4. Infonde serenità, armonia, pace, fiducia	8
5. Motivi di sfiducia nella medicina convenzionale	9
6. Titubanze	3
Non risponde	3

« Penso che è una persona gentile e compassionevole che non ti impone mai nulla dandoti la possibilità di prendere in mano la tua vita e di capire così che cosa meravigliosa siamo ognuno di noi, che ti aiuta con la gentilezza e l'energia a guarire »; « Mi ha colpito la metodologia e la precisione della diagnosi »; « Seria e professionale »; « Penso si fondi su un metodo tradizionale che ha solide basi e che utilizza tecniche diagnostiche molto precise »; « Mi piace. Molta umanità »; « Penso che la visita sia svolta sempre e comunque in maniera scrupolosa. Che il medico crei una situazione di armonia e di fiducia »; « Ho percepito un'alta professionalità dovuta ad una conoscenza profonda dell'uomo »; « Mi fa pensare a quanto possa essere semplice individuare la causa delle malattie, contrariamente al medico convenzionale »; « Penso che finalmente oltre al male fisico il medico tibetano ci aiuta anche nei mali spirituali e soprattutto ci aiuta con amore e comprensione »; « Curiosa, diversa, con un rapporto umano e con una persona che ascolta anziché sentenziare »; « È stata una esperienza interessante. Il medico tibetano infonde un grande senso di pace e di fiducia »; « L'atteggiamento del medico nei confronti del paziente è molto più soddisfacente, l'individuo viene finalmente considerato in modo globale e non come un soggetto composto di vari "pezzi" »; « Sorprendente nel saper dedurre una diagnosi profonda e ineccepibile »; « Per la prima volta mi sono sentita pienamente considerata come soggetto umano (e non come contenitore di fegato, stomaco, polmoni, ecc.); l'approccio delicato e discreto, ma profondo, con il "paziente" mi ha molto colpita; inoltre reputo di fondamentale importanza l'atmosfera serena e non "catastrofica" e "tragica" propria della visita »; « È un'esperienza molto interessante che rivela la possibilità di inserire concettualmente i propri disturbi in un quadro coerente ed unitario ».

« Le persone si sono stancate di essere manipolate e non capite dal medico e, quest'ultimo, la smetta di trattare un ammalato come se questi non sappia ragionare con la propria testa e, di conseguenza, non capisca nulla della sua malattia »; « La non-deontologia dei medici. I pazienti sono trattati senza umanità e tutto è a fini di lucro. Inoltre, a volte, non esistono le cure perché non si scava mai per trovare la vera causa della malattia »; « La totale mancanza di considerare l'essere umano come creatura composta da mente-corpo-spirito-psiche. Le troppe specializzazioni hanno fatto perdere di vista il senso olistico dell'esistenza »; « Perché la terapia medica convenzionale agisce senza o considerando in minima parte la condizione dell'individuo come persona »; « Penso perché le persone vogliono sentirsi più protette e amate/comprese e non viste come "macchine da riparare" »; « Disinteresse di molti medici nei confronti dei pazienti. Poca preparazione professionale »; « Perché cura solo il sintomo ed ha molti effetti collaterali ed intossica l'organismo »; « La medicina allopatrica è violenta e distruttiva per l'equilibrio psicofisico dell'individuo »; « Troppa superficialità e leggerezza nel consigliare farmaci anche di elevata dose chimica. E gli scarsi risultati alla risoluzione del problema; anzi sorgono altri tipi di effetti collaterali »; « Un senso di sfiducia diffuso, generato soprattutto dai fallimenti e dalle inefficienze delle terapie tradizionali »;

N. 15. Quali sono le ragioni del declino in occidente della pratica medica convenzionale e della diffusione di terapie « alternative »?	
<i>Ragioni del declino</i>	
1. Mancanza di comprensione e rispetto della persona e della sua integrità	17
2. Aggressività, tossicità e pericolosità	12
3. Fallimentarietà e inadeguatezza	10
4. Scarsa professionalità e competenza dei medici	7
5. Esclusiva considerazione dei sintomi e non delle cause	8
6. Interessi economico-speculativi, costi e disservizi	10
7. Intolleranza e preconcetti	2
<i>Ragioni della diffusione</i>	
8. Fiducia nelle terapie naturali, non violente, non nocive	6
9. Nuove conoscenze e aperture, responsabilizzazione	5
10. Desiderio di comprensione, rapporto medico paziente	4
11. Considerazione delle cause della malattia	3
12. Bisogno di spiritualità	2

« La medicina convenzionale non cura le profonde cause del male e il pubblico deluso cerca appunto alternative che non hanno effetti nocivi collaterali »; « Scarsa preparazione professionale di molti medici, nessun interesse nei confronti dei pazienti/persone. Quasi totale incapacità di fare diagnosi. Totale dipendenza dai risultati di laboratori, a volte valutati in modo errato »; « Errori di lettura delle malattie, code, costi, rapporto medico-paziente lacunoso, ricorso eccessivo a medicine sintetiche. Numero eccessivo di pazienti per medico (mutua) »; « Troppo coinvolgimento in questioni che esulano dalla pratica curativa vera e propria. Il denaro in sostanza »; « La ragione fondamentale è che la pratica medica occidentale fa della salute una industria, lo scopo fondamentale è il profitto »; « In primo luogo la sfiducia nei confronti della medicina occidentale, conseguente ai numerosi fallimenti della stessa, nonché all'individuazione da parte dei pazienti di un diffuso interesse economico quale motore principale delle scelte di molti medici; in secondo luogo una più diffusa apertura mentale nei confronti di differenti culture, filosofie, religioni »; « La conoscenza delle terapie alternative ha provocato il declino di quelle occidentali ».

A simili espressioni pare interessante far seguire il pronunciamento di alcuni soggetti intervistati, e precisamente — nell'ordine — le pazienti

Milena, Piera, Adriana e Giulia; una « medica » e un medico specialista italiani, e un medico tibetano:

« Erano tutte medicine chimiche, sì. E queste m'hanno messo il corpo completamente fuori uso. Non andava più niente: non c'avevo più mestruazioni, blocco intestinale, lo stomaco non se ne parla — meglio lasciar perdere. Non c'era più niente che funzionava nella logica del mio corpo, più niente. Avevano detto che era cronica, era irreversibile, non c'era modo da curarmi. Io ho tentato almeno cinque o sei volte di ammazzarmi, eh, prima che io conoscessi i Tibetani, questi; io ho tentato il suicidio cinque o sei volte [...] Il medico è umano, perché capisce il problema della persona: un medico deve capire il problema della persona! E perché la persona è così, e qual è la causa della malattia. Tu non puoi curare una persona se non sai perché c'ha questo: tu stai curando una persona nel vuoto! Tu devi cercare la causa! Non c'è solo l'ansia, ci sono tante malattie: tu devi cercare il fondo della causa, perché c'è sempre una causa a tutto. Io l'ho provato con me stessa, è la verità! Io l'ho verificato su di me: se succede questo c'è una causa [...] Il medico occidentale non ti ascolta! A lui interessa solo la malattia, non gli interessa la persona! Loro [i medici tibetani] fanno delle domande, cercano di capire il perché delle cose, cercano di arrivare al fondo, al nocciolo del perché ».

« L'ammalato viene aggredito: prima con la biopsia, poi con le chemio, poi con altre terapie, senza mai interessarsi al perché si è formato questo male. [...] io penso che la problematica di fondo sia questo spavento, questa paura che hanno le persone per come te lo dicono: non mangi più, non dormi più, cominci con lo stress, e la metastasi va avanti. La metastasi è stress, praticamente, è stress ».

« Da adesso in poi la medicina ufficiale la scarto completamente! Già avevo delle reticenze: difficilmente ho preso medicine, ho sempre avuto un certo rifiuto. Ma adesso più di prima, perché ho avuto una dimostrazione proprio palese di come un tipo di medicina non funzioni, non serva a niente: la diagnosi è sbagliata; e un altro tipo di medicina che magari è malvisto, considerato vicino alla stregoneria, invece funziona molto meglio! Perché c'è una conoscenza molto più profonda di quello che è l'essere umano; non è così superficiale: se io ho una piaga sulla gamba, non è detto che il problema sta nella piaga sulla gamba. E invece la nostra medicina si ferma lì, non va oltre! E io di questo ho avuto coscienza, e di questo sono felice; perché la Medicina tibetana mi ha rimesso in piedi e mi ha fatto guarire. E sicuramente influisce su un sacco di canali che io non so ancora: sull'umore, sull'energia, su tutto. E infatti tutto gira meglio intorno a me! È vero, è così! ».

« Prima di tutto ho recuperato la salute, e quindi la tranquillità. Ma la fiducia in qualcuno, e quindi una maggiore serenità, ha a sua volta contribuito molto alla guarigione. Perché quando cominci a girare da un medico a un altro, e ognuno contraddice l'altro, perdi completamente la fiducia, l'orientamento! [...] Una cosa che ho notato, è che c'è una grossa attenzione da parte del medico tibetano a quello che comunque esprime il paziente, sia a livello di ciò che lui stesso può riscontrare oggettivamente,

sia di ciò che gli viene riferito: sembra che gli dia una grande importanza. Cosa a cui non siamo abituati, perché anzi normalmente i medici si distinguono per la loro presunzione: partono con un'idea, trascurano tante cose che potrebbero essere importanti, preoccupati solo di vedere confermata la loro ipotesi. Non ti ascoltano, ma quel poco che dici devi stare attento che esprima esattamente le cose come stanno, ti senti addosso il carico di questa tensione! Il medico tibetano ti ascolta molto, quello che invece i medici generalmente non fanno: loro guardano un sintomo in particolare, cioè quello che tu hai in modo più manifesto; e poi tante altre cose che potrebbero rivelare aspetti importanti della malattia non li considerano per niente, come gli aspetti psicologici, come uno reagisce al suo stato... Stai là, ti guardano, scrivono, non è che ti fanno tante domande, non è che ti osservano molto: come se ci fossero degli standard di malattie in cui incasellarti a forza! Mentre con il medico tibetano ti senti caricato di una responsabilità nuova: ti spinge a metterti a confronto con caratteristiche e aspetti di te stesso ai quali non sei abituato a dar peso o a considerare ».

« Personalmente, poco prima della tesi di laurea, già avevo cominciato ad accorgermi che tutto sommato la medicina occidentale è una medicina abbastanza limitata, soprattutto nell'approccio con il paziente. Poi in particolare la vita in ospedale mi ha rivelato che in realtà i pazienti non erano altro che numeri, che veramente non erano considerati nella loro totalità: quindi si prendeva in considerazione il problema singolo specifico del fegato, del cuore o della milza in modo isolato, esclusivamente da un punto di vista organico. Non c'era proprio il rapporto con il paziente: e questa è una cosa che mi ha molto colpita. E allora, da lì ho cominciato ad interessarmi alle medicine cosiddette "olistiche", le medicine che considerano un tutt'uno il complesso corpo-mente, e che quindi sono molto più complete, più globali ».

« Anzitutto, migliorare se stessi se vuoi migliorare gli altri: questa è una cosa molto importante: e poi avere un approccio con il malato un po' come faceva il clinico classico... Abbiamo avuto degli esempi di medici particolari, come il famoso chirurgo Moscati, quello di Napoli, non so se lo conosce. Adesso è diventato santo!... ed era un medico povero! Infatti, nel suo studio aveva un cestino dove c'era scritto: "Se potete date, se avete bisogno prendete"! [...] Bisogna che lo capiscano i giovani. I giovani adesso sono molto interessati all'orario, al guadagno; solo fino a un certo punto hanno lo spirito di sacrificio che forse c'era una volta nel medico. E questo non è una cosa bella, perché limita molto quello che è il rapporto fra medico e paziente: cosa che andrebbe ripristinata, sperando che il medico diventi un pochino più umano e capisca che il paziente non è un pezzo da riparare, ma è una personalità complessa ».

« La relazione che si stabilisce tra il medico e il paziente nella Medicina tibetana è molto particolare, essendo regolata dallo stesso codice etico che guida l'agire quotidiano del medico stesso. Queste istruzioni, suddivise in quattro parti, sono ciò che noi chiamiamo "pratica del Bodhisattva". Il medico deve:

- *sviluppare compassione illimitata nella sua mente quando visita il paziente;*
 - *sviluppare amore illimitato per il paziente durante la terapia;*
 - *sviluppare gioia illimitata per aver avuto l'opportunità di aiutare il paziente (e non per il denaro);*
 - *infine, dedicare interamente il merito di questo utile lavoro a tutti gli esseri senzienti: possano essere liberi da tutte le malattie e possano ottenere felicità permanente.*
- Con questo "Samaya", la relazione fra medico e paziente sarà sempre buona! ».*

N. 16. Ritiene che la medicina convenzionale occidentale sia insostituibile? [Si/No] Per quali motivi?	
Si	11
1. Non si può farne a meno	2
2. In casi particolari va affiancata	9
No	31
3. No secco	4
4. È pericolosa, limitata, inefficace	14
5. Superiorità delle medicine non convenzionali	7
6. Nulla è insostituibile	3
7. Possono / debbono integrarsi	3
Si e No / Né Si né No	7
8. Possono integrarsi	5
9. Utile in alcuni casi	2
Non risponde	1

« No. Perché credo profondamente nei metodi alternativi. Sono peraltro convinta invece che possano integrarsi »; « No. Perché non tiene conto dell'individuo nel suo insieme psicologico, spirituale e fisico »; « No. Anzi sarebbe da eliminare perché pericolosa »; « Sì. Non è più possibile farne a meno »; « No. Tutto nel creato è sostituibile con una cosa simile »; « Sì e no. Dovrebbe essere integrata con altre medicine non convenzionali »; « No. Sarebbe auspicabile una ricerca sugli effetti tossici delle medicine e una disponibilità maggiore sulle terapie e le cure naturali »; « Sì. Per i casi di urgenza, pur essendo ancora molto invasiva »; « Penso che le due medicine possano integrarsi vantaggiosamente »; « Sì. In alcuni casi è insostituibile (chirurgia, ecc.) in altri casi impotente »; « No. Non esiste nulla di assolutamente valido. Tutto è relativo. La chimica, le statistiche, la scientificità non possono dare tutte le risposte alle malattie presenti. L'arroganza distrugge l'occidente »; « No. È già avviato un processo sostitutivo, perché molti hanno capito l'insufficienza e la nocività della medicina

convenzionale »; « No. Perché alla lunga i pazienti si stuferanno di scegliere tra i mali quelli minori (es.: oggi può capitare di dover fare un'antitetanica e sentirsi dire "Dobbiamo metterla al corrente del rischio che può correre di contrarre epatite da AIDS!") »; « No. Perché generalmente le cure, anche quando sono efficaci, hanno molti costi umani e monetari, pertanto penso che possano sempre essere sostituite da medicine o terapie migliori »; « No. Perché è possibile evitare le prestazioni di tipo esclusivo che questa offre (chirurgia, ecc.) intervenendo nelle cause che sono all'origine dei disturbi per i quali si ricorre normalmente a tali prestazioni ».

Peraltro, invitati con la domanda n. 18 (« Ritiene possibile e/o auspicabile il dialogo fra la medicina occidentale e quella tibetana? Perché? ») a riflettere sulla possibilità del « dialogo », del confronto costruttivo fra culture, saperi e metodi diversi, la quasi totalità dei soggetti — pur avendo mantenuto in tutto il questionario toni critici nei confronti della medicina convenzionale — non mostra difficoltà ad accogliere e sostenere questa eventualità, senza peraltro nascondere dubbi e remore. Queste riguardano per lo più la considerazione delle forti resistenze ad accettare le alternative che l'establishment medico-sanitario ha già in molte occasioni manifestato.

N. 17. Quali sono le differenze fondamentali fra il medico convenzionale e il medico tibetano?	
<i>Medico tibetano</i>	
1. Capacità e metodo superiori, individua le cause, considera l'unità del malato	21
2. Dedizione come scelta di vita, umanità, ascolto, spiritualità	15
3. Usa rimedi naturali	2
4. Mentalità e concezioni differenti	3
<i>Medico convenzionale</i>	
5. Freddezza, incomprensione, cura i sintomi, diagnosi e terapie inadeguate	17
6. Presunzione, coercizione, violenza	4
7. Pericolosità e tossicità degli interventi	3
8. Dipende dalle persone	2
Non risponde	2

« Sicuramente il tipo di approccio con il paziente, per il primo è un mestiere. Per il secondo una scelta di vita »; « Le differenze sono abissali. Il medico tibetano ha un approccio positivo con il suo paziente e sente sempre amore, compassione e altruismo per lui, permettendogli di prendere coscienza del proprio male in modo da poter partecipare attivamente alla sua guarigione »; « Il medico tibetano mi ascolta di più e mi dà più

fiducia »; « Il modo di concepire la vita, la filosofia e quindi la medicina »; « Spesso il medico convenzionale è violento e detiene il potere sul malato »; « Migliore e maggiore apertura del medico tibetano alle problematiche e agli aspetti spirituali che condizionano la salute psicofisica all'uomo »; « Il medico convenzionale cura l'effetto della malattia, il medico tibetano cura la causa »; « I medici tibetani ascoltano i pazienti »; « Il medico tibetano ascolta, valuta, riflette, e si rapporta a conoscenze mediche più ampie. Il medico convenzionale spesso non ascolta e prescrive delle medicine »; « Il medico tibetano è un terapeuta ed una guida spirituale. Medico allopatico è un mezzo tra il paziente e le cure mediche »; « Le basi sono completamente diverse. Il medico occidentale cura i sintomi (e sbaglia) le altre medicine cercano le cause della disarmonia che ha portato la malattia »; « Il medico tibetano cura il flusso di energie che sono alla base dell'armonia della salute. Il M.C. si preoccupa solo del male cercando di sopprimerlo con un medicinale »; « la capacità di ascoltare e vedere anche quegli aspetti più nascosti dell'individuo »; « La preparazione, la formazione che è all'origine, per esercitare una professione dalla quale dipende la vita e la morte »; « Il medico tibetano inserisce la malattia nel quadro generale della "persona". Il medico occidentale spesso sceglie quella professione animato da desiderio di ricchezza. Troppo frammentata la medicina occidentale. Non c'è un approccio globale »; « Comportamentali soprattutto (presunzione di superiorità professionale e scientifica degli occidentali) »; « Il medico convenzionale analizza aspetti molto limitati dello stato di salute del paziente, spesso avvalendosi di strumenti molto sofisticati, ma che non rivelano tutte le informazioni che il nostro corpo è in grado di fornire »; « Il medico convenzionale fa riferimento, nella diagnosi e nella scelta della cura, ad un rigido schema di conoscenze. Il medico tibetano ha una diversa "sensibilità" che gli consente di porsi in diretto contatto con la persona del paziente, senza l'interfaccia di parziali strutture conoscitive ».

5. Ecco allora la questione fondamentale: la tradizione medica tibetana è in grado di offrire una chiave per la soluzione di tanti problemi? Sicuramente sì. Ma a noi in questa sede importa concentrare l'attenzione sui suoi pazienti, che qualcosa di importante hanno fatto anche loro. Hanno anzitutto « trasgredito »: una trasgressione culturale, nei confronti di dettami particolarmente resistenti, dal cui condizionamento non è facile svincolarsi. E una trasgressione più « concreta », anche di ordine sociale, se vogliamo, che investe l'organizzazione e la gestione istituzionale-ufficiale della salute, attualmente una delle più capillari forme di controllo/dominio.

Dunque, senza voler togliere alcun merito a quelle antiche conoscenze, prodotte in un *altrove* dal tempo e dallo spazio così lontani, va detto che qui da noi esse *funzionano* se esistono dei « cercatori » che ne riconoscono il valore e ne accettano l'utilità e l'aiuto: non è poco. Si tratta di un'esperienza di vero e proprio « passaggio », un importante moto di apertura *in avanti* — ma allo stesso tempo verso un *passato promettente* — e di azione concreta nel presente. Promana dalla scoperta di una cruciale eventualità: si può star meglio? Sì. Accettando, ammettendo e *annettendo*: que-

sto è il punto. Accettando di guardare oltre i confini mentali e culturali personali e socialmente condivisi e legittimati; e, ammettendone i limiti, *annettersi* forme e contenuti del tutto nuovi. Sono « operazioni », *transiti* diversi — pur se inevitabilmente legati — e comunque assai impegnativi. Certo, si desidera risolvere un problema, alle volte molto grave: si tratta di una questione concreta, reale. Ma ci si è veramente interrogati su cosa vuol dire questo? Si è abbastanza riflettuto su quanta strada va percorsa per arrivare a desiderare realmente e profondamente di star meglio? È forse un caso che a un certo punto si « incappi » in una soluzione latrice di così importanti implicazioni? No: si tratta di lavorare per invertire una tendenza, di far marcia indietro e rinunciare ad un itinerario culturale, mentale, psicofisico e anche sociale, lastricato di *aderenze* e abitudini dure a sciogliersi. Le testimonianze raccolte attraverso le interviste mostrano in tutta evidenza che non si va dal medico tibetano come se si andasse dal medico convenzionale. Una scelta del genere non può mai essere considerata immediata: essa è il frutto di un processo più o meno lungo e complesso di rielaborazione di esperienze vissute, incontri, conoscenze e riflessioni. Anche le persone che sognano l'intervento magico o provvidenziale, o che pensano di agire per istinto o intuito, o che considerano il loro un approdo all'« ultima spiaggia », o la conseguenza della loro irrefrenabile « curiosità »: in realtà si sono già liberati dal condizionamento di una serie di automatismi culturalmente scontati, di procedure istituzionalmente « obbligate », avendo maturato una decisione — come abbiamo visto — di non poco conto. Ecco perché in un certo senso il valore della Medicina tibetana passa in secondo piano. Ed ecco perché nel questionario approntato per l'indagine non si è poi dato così tanto peso allo stato di salute, ai disturbi e ai « progressi ».

N. 19. Quali sono i principali fattori legati all'insorgere della malattia?	
1. Emotivi, psicologici e mentali/psicosomatici	22
2. Ambientali, inquinamento	11
3. Alimentazione, abitudini dannose	11
4. Insoddisfazioni, bisogni e scelte disattese, paura, poca fiducia e amore per sé	10
5. Stress	9
6. Squilibri energetici, fisici, psichici e mentali	9
7. Ereditarietà, predisposizione	7
8. Condizionamenti sociali e culturali	5
9. Ignoranza, inconsapevolezza	3
Non risponde	3
<i>Cause dipendenti da sé/interne</i>	63
<i>Cause indipendenti da sé/esterne</i>	24

Al contrario, ho ritenuto più importante offrire ai soggetti l'opportunità di esprimersi su quello che considero uno dei prodotti più rilevanti della loro « impresa »: la rielaborazione culturale, raffinata dalla « prassi », del nesso malattia/salute. Le risposte alle domande n. 19 (« *Quali sono i principali fattori legati all'insorgere della malattia?* »), n. 20 (« *Cosa intende per "salute"?* ») e n. 21 (« *C'è una relazione fra salute e spiritualità? [sì/no] Se sì, in qual senso?* ») contengono a riguardo « messaggi » interessanti.

Siamo appunto al nodo esperienziale-concettuale malattia/salute. E intorno a tale binomio si coagula un rilevante insieme di elementi culturali, sociali ed individuali. L'esperienza della malattia, ad esempio, riguarda il vissuto di ciascuno, ma non si manifesta e risolve nel vuoto sociale: l'idea della malattia nasce dai processi psicologici di elaborazione dell'esperienza personale, stabilendosi però in territori non certo desertici. Non solo:

« Ogni cultura produce, insieme ad altri "sistemi" (lingue, religioni, sistemi di parentela ecc.) anche un *sistema di cure*: insieme di concezioni relative alla salute, alla malattia e ai problemi con queste connessi; nonché di pratiche rivolte alla cura e prevenzione [...]. La cultura "mette in forma" la sofferenza, elaborando e legittimando dei contenitori: modelli di malattia pronti da indossare. Questa sua funzione si dice "patoplastica": messa in forma della patologia; funzione che non coincide necessariamente con quella, detta "patogena", di produzione del disturbo. E tuttavia il confine è molto incerto. Certi stati d'animo, certe emozioni, esperienze e sofferenze "eccessive" possono o meno venire medicalizzate, divenire di competenza del medico, diventare "malattie". La persona che soffre selezionerà, senza esserne necessariamente consapevole, comportamenti e segni, perché siano spendibili nel processo di comunicazione e negoziazione con l'ambiente che è sempre, anche se spesso non è solo questo, la malattia »⁹.

Per l'individuo si tratta dunque di un ambito esistenziale su cui si concentra la pressione di conoscenze, convinzioni e convenzioni, ideologie, valori, modelli di organizzazione e intervento, schemi, imposizioni, scelte e non scelte: un intricato nesso in cui è difficile riconoscere a prima vista e distinguere il « portato » personale da quello dell'ambiente socio-culturale. Ma l'*evento malattia*, per quanto intricato, tende, comunque a venire allo scoperto, è sicuramente più riconoscibile, tangibile, e dunque « trattabile » dell'*evento salute*; quest'ultimo si mimetizza nel ripetersi del quotidiano, è uno « stato » poco visibile: in realtà, ciò che si rende ben visibile è il suo eclissarsi, improvvisamente adombrato dal dinamico e chiassoso « episodio » (che sopraggiunge dopo) della malattia: « Il fatto essenziale resta che è la malattia e non la salute a manifestarsi come ciò che si oggettiva

⁹ Cfr. PIERO COPPO, *Etnopsichiatria*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 72, 81.

da sé e ch'è "ci viene incontro", in breve "ciò che ci invade". [...] Basta rendersi conto di quanto sia sensato domandare: "Si sente ammalato?". Mentre sarebbe pressoché ridicola la domanda: "Si sente sano?". La salute non è precisamente un sentirsi, ma è un esserci, un essere nel mondo, un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita. È però nelle esperienze contrarie che viene alla luce ciò che è nascosto »¹⁰.

Ciò non significa che la malattia sia più reale, più oggettiva: semmai è più facile « costruirla », isolandola e classificandola; riprodurla in laboratorio dopo averla sottratta opportunamente al suo « terreno di coltura », al controllo del suo portatore, per affidarla a quello dell'istituzione all'uopo preposta. « Le malattie sono costruzioni dell'uomo, in qualche caso edificate sul nulla, sempre condizionate da fattori sociali, dal livello d'informazione e dalle tecnologie a disposizione. [...] I medici sono straordinariamente affezionati alle "loro" malattie di cui... coltivano un'idea essenzialista. Le considerano come entità astratte pronte a materializzarsi in qualche comune mortale. Uno degli "effetti collaterali" di una concezione del genere è considerare i pazienti con la stessa "etichetta" come una popolazione omogenea anziché eterogenea per cui saranno all'ordine del giorno terapie "standard", in dosi "standard" »¹¹. Ciò è dovuto anche al fatto che « Le scienze naturali e la scienza medica hanno, di fatto, una medesima origine storica: per questo, l'essenzialismo procede prima a isolare la malattia dal malato e poi a classificare le malattie in specie... Il sapere medico occidentale è fondamentalmente *biologico* »¹². Dunque, le espressioni « essere malati » ed « essere la malattia », tendono a equivalersi, in quanto è alla malattia che in genere si fa corrispondere un programma di cura: « Anche se si afferma di essere riusciti a dominare la malattia, questa espressione in fondo indica che il male viene separato dalla persona e considerato come un essere a sé, che è necessario affrontare e superare »¹³.

Così, la concezione — e la prassi ad essa legata — della *malattia come entità a se stante*, riferibile ad un « portatore » piuttosto che ad un altro solo perché è lui a denunciarne i sintomi, è alla base della difficoltà del malato di *trattenerla* nell'ambito dell'auto-controllo esistenziale « normale », che gli consentirebbe di conservare presenza e « cultura » necessarie alla riconfigurazione e rielaborazione attiva, partecipata e responsabile del proprio vissuto globale, includente la malattia stessa. Allora:

¹⁰ Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993; trad. it., *Dove si nasconde la salute*, Milano, Cortina, 1994, pp. 117, 122.

¹¹ Cfr. STEFANO CAGLIANO, *Viaggio intorno alla medicina. Progressi e illusioni verso il Duemila*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 125, 127.

¹² Cfr. FRANÇOIS LAPLANTINE, *Anthropologie de la maladie*, Payot, 1986; trad. it., *Antropologia della malattia*, Firenze, Sansoni, 1988, p. 50.

¹³ Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *op. cit.*, p. 121.

« Le responsabilità della medicina consistono dunque nell'aver trattato come naturali i sintomi della malattia, che sono sempre il segno della sofferenza di un corpo in rapporto alla vita di cui fa parte e di cui è il prodotto. Recidere questo rapporto e limitarsi a guardare il corpo malato, comporta privarlo del significato più profondo che consentirebbe all'individuo di lottare contro la malattia e di lottare per prevenirne le cause. In tal senso il corpo malato è "inerte", in quanto privato di ogni elemento soggettivo che dà significato alla malattia, ma anche al suo reagire ad essa e a ciò che la produce. [...] Ciò che conta è che ogni fenomeno non possa esprimere la contraddizione che esso rappresenta. L'uomo malato, qualunque sia la causa della sua malattia, è solo una malattia che non può essere vissuta come un fenomeno umano che può anche essere reattivo o relativo a qualcosa. Per questo lo si delega totalmente al medico e all'ideologia medica, ma con il compito esplicito di trattare e di curare la malattia come oggetto separato, così come si tratta lo stesso organo malato come un oggetto separato dagli altri organi. Quanto più profondamente questa divisione, questa scissione e questa separazione agiranno nel corpo stesso dell'uomo, tanto più sarà facile dominarlo e farlo identificare nella malattia, nell'organo malato »¹⁴.

Dunque, va tenuto sempre in conto che di fronte al medico come astratta personificazione del « sistema medico », di fronte alla gestione istituzionalizzata e burocratizzata della salute, di fronte alla medicalizzazione di massa, di fronte alla « scienza medica » ci sono, inscindibilmente legati, la malattia e chi ne è afflitto. Prendendo a prestito — e integrandone il senso — le efficaci espressioni di Laplantine, di fronte alla « malattia in terza persona » c'è « la malattia in prima persona »¹⁵. Alla tensione *oggettiva* tra malattia e salute, regolata attivamente dal sapere medico ufficiale, fa riscontro — e non di rado si contrappone — la tensione *soggettiva* tra malattia e salute, vissuta e subita dal « malato », filtrata attraverso la sua, per così dire, « equazione socio-culturale » personale. Da qui, l'esigenza di interrogarsi su concetti e categorie di uso comune, cui spesso viene riservata attenzione superficiale da parte dell'*establishment* scientifico-medico: « Per accedere a un'analisi della salute di maggior spessore antropologico, bisogna portare a livello esplicito le assunzioni che sottostanno implicitamente alla pratica sanitaria quotidiana. Queste si rivelano il più delle volte

¹⁴ Cfr. FRANCA ONGARO BASAGLIA, *Salute/malattia. Le parole della medicina*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 7, 68.

¹⁵ « Ci preoccuperemo di analizzare le oscillazioni, i conflitti e le convergenze fra i due poli costituiti da: - *la malattia in terza persona*, ovvero la conoscenza medica "oggettiva" o quel che talvolta viene anche definito come "valore medici"...; - *la malattia in prima persona* — alla quale le scienze sociali, ne siamo convinti, devono restituire una collocazione a se stante —, ovvero lo studio della soggettività del malato il quale interpreta da solo i processi che provocano il suo "sentirsi male" o "in piena forma", come pure lo studio della soggettività del medico ». Cfr. FRANÇOIS LAPLANTINE, *op. cit.*, p. 15.

come *modelli esplicativi ingenui*, che semplificano la realtà dei vissuti di salute e malattia. Nello schema interpretativo più comune salute e malattia costituiscono due opposti, definibili ognuno tramite il proprio contrario »¹⁶.

I significati comunemente riferibili alla coppia concettuale malattia/salute traggono per lo più origine dall'acculturazione a categorie mediche ufficiali, con un loro fondamento nel complesso culturale-ideologico « dominante », che tende a oscurare quelli che sorgono dal vissuto personale, e che contribuiscono a modellare una propria microcultura « subalterna », eventualmente condivisibile a livello familiare, di piccolo gruppo, comunitario, ma anche di ceto, classe, *status*, ecc.: « Radicate alla realtà sociale, le rappresentazioni "profane" della salute e della malattia non sono riducibili in nulla alle concezioni mediche del patologico. Esse non rappresentano un impoverimento o una distorsione. Semplicemente si situano su di un altro piano e rispondono ad altri interrogativi. Ciò nonostante le rappresentazioni non sono isolate e possono integrare numerosi elementi del sapere medico... È considerando questi due livelli di analisi che la sociologia potrebbe apprendere, nella sua totalità, il processo della costruzione sociale della salute e della malattia »¹⁷.

Ho ritenuto utile puntualizzare ulteriormente alcuni punti della problematica connessa all'esperienza della malattia, per meglio introdurre le considerazioni ricavabili dalle risposte fornite dai pazienti della Medicina tibetana al quesito in oggetto. In realtà si tratta di risposte piuttosto brevi, ma in grado di indicare, attraverso numerosi spunti, un orientamento generale di notevole rilevanza: non è più pensabile una malattia di cui si rimane vittime ignare. In qualsiasi modo si voglia considerare la sua origine, è ormai lampante che non possa risiedere soltanto nell'imperscrutabile « caso ». E anche assumendo una posizione causalista, si tratta di riconoscere che all'insorgenza della malattia in genere concorrono *più cause* di vario ordine. Si tende ad ammettere che le più « forti » non attengano alla mera dimensione fisico-corporea, sempre esposta alle minacce e agli attacchi provenienti da una moltitudine di « agenti patogeni » esterni. Il pericolo esterno c'è ed è rilevante: ma non è *estraneo*, nel senso che ciò che è « fuori » è sempre in relazione con l'insieme della persona, e non con una sua singola porzione che « subisce ».

Dunque, alla corrispondenza fra esterno e interno, fra « macro e microcosmo », fa riscontro la connessione interagente delle « parti », delle dimensioni costituenti l'essere umano. Si può certamente riconoscere ad un particolare aspetto la preponderanza nel determinare il disagio, ma ciò non toglie che esso vada poi considerato non isolatamente.

¹⁶ SANDRO SPINSANTI, *Riemergenza dei valori nell'ambito della salute*, in MARCO INGROSSO - FERDINANDO MONTUSCHI - SANDRO SPINSANTI, *Salute/malattia. Etica e cultura del benessere*, Assisi, Cittadella, 1996, p. 116.

¹⁷ CLAUDINE HERZLICH, *Medicina moderna e ricerca di senso: la malattia come significante sociale*, in MARC AUGÉ - CLAUDINE HERZLICH (a cura di), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, 1983; trad. it.: *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, il Saggiatore, 1986, p. 193.

Mi è comunque sembrato di poter sempre cogliere nelle espressioni dei pazienti la presenza dell'« agente umano », determinante nella configurazione dei quadri « eziologici » da loro proposti. Anche coloro che hanno sottolineato l'importanza dei « fattori ambientali », si sono tendenzialmente riferiti ad un ambiente umano, comunque modellato dall'azione sociale. Ma l'elemento preponderante è da ricondursi alle condizioni di malessere e disagio della sfera mentale, psichica, emotiva, in relazione, di volta in volta, con ritmi di vita stressanti, relazioni insoddisfacenti, desideri non espressi o inascoltati, blocchi « energetici », traumi, abitudini di vita e alimentari, « dipendenze », scelte errate (anche di tipo medico-terapeutico), ecc.: in ultima analisi, la costituzione organica per lo più risente dello squilibrio generato da quei disagi. Non manca, com'è ovvio, la considerazione di determinanti di altro genere, come i fattori ereditari.

Allo scopo di presentare un « flash » sintetico delle espressioni rilevate, ho aggiunto la ripartizione fra quelle che indicavano nella preponderanza dei fattori « interni » l'origine della malattia e quelle riferite a cause « esterne ». Ovviamente, uno stesso paziente può aver fatto riferimento a entrambi gli ambiti, ma, complessivamente, il risultato è davvero interessante: sono state infatti tratte dalle risposte ben 63 espressioni indicanti fattori interni e solo 24 quelli esterni. Comunque, i sostenitori delle origini psicologiche o psicosomatiche della malattia sono davvero molti, la gran parte dei quali, però, si esprime laconicamente, forse perché considerano l'argomento abbastanza « trito », magari dando per scontata tutta una serie di acquisizioni. Va del resto anche considerato il fatto che alla domanda n. 12 (« *Può accennare ai suoi disturbi?* ») il 50% dei soggetti ha denunciato problemi di origine psicosomatica, neurovegetativa, o da stress, emotività, ecc. E infatti, come viene anche confermato da Maria Elisa, la psicoterapeuta da me intervistata, in una grande città come Milano il disagio psichico è diffusissimo:

« Ritengo che per la maggior parte dei problemi fisici ci sia sempre sotto un problema emotivo, un problema psicologico... spirituale, se vogliamo. Ho visto spesso sparire dei problemi fisici quando una persona è più rilassata, aiutandola a ritrovare sicurezza, calma, gioia di vivere. Io credo che il settanta per cento dei problemi è causato dalla psiche, comunque da una sofferenza di tipo psicologico-spirituale, chiamiamola così: spirituale non in senso religioso, ma in senso "sottile", energetico... La maggior parte delle malattie croniche, di vecchia data, hanno una componente emotiva. Io sono psicologa, e vengono da me per problemi psicologici; però vedo che moltissime persone che mi raccontano di avere un problema fisico, risolvendo a livello mentale, a livello emozionale il problema, poi stanno bene ». A suo dire, le sofferenze più diffuse nei suoi pazienti consistono in « ansia, attacchi di panico, depressioni, stress, insicurezza ».

Curiosamente, anche lo specialista ospedaliero fornisce lo stesso valore percentuale: « *Il settanta per cento dei pazienti che vengono nei nostri*

ambulatori hanno solo delle forme psicosomatiche: sono persone che hanno dei problemi psichici prima che problemi fisici ».

E i pazienti, in merito ai motivi di insorgenza della malattia, ad esempio: « *Ritengo possano essere svariati, ma molti sono sicuramente di origine psicosomatica* »; « *Psicologici e depressivi* »; « *Lo squilibrio energetico, le sofferenze psichiche, squilibri emotivi, ecc.* »; « *Instabilità interiore* »; « *Psicosomatici* »; « *Mentali* »; « *Stress, ansia, preoccupazioni futili* »; « *I disturbi dipendono da condizioni mentali* »; « *Squilibri di natura psicofisica* ». Le risposte più complesse indicano un'articolazione multidimensionale della causalità: « *Stress, traumi. Essere costretti a fare cose che vanno contro il nostro modo di vedere e di pensare. E quando ci ammaliamo dobbiamo usare tutta la nostra fede, determinazione e volontà per guarire* »; « *A) Disequilibri a livello energetico corrispondenti a precisi punti ed organi del corpo. B) "Bisogni", a vari livelli, non soddisfatti, bisogno di malattia per dimostrare qualcosa per protesta o aderenza ad errate convinzioni su di sé* »; « *I problemi di stress, insoddisfazione, l'inquinamento, la cattiva alimentazione, l'ereditarietà* »; « *Disequilibrio tra corpo e mente. Fattori karmici. Dissociazione tra il nostro microcosmo e l'ambiente esterno* »; « *Paure, rabbia, frustrazioni, mancanza d'amore e d'armonia, inquinamento dell'ambiente* »; « *Alterazioni di equilibri non solo legati all'ambiente e all'alimentazione, ma anche in rapporto a come si sta "dentro"* »; « *Cattive condizioni ambientali, alimentazione sbagliata, predisposizione possono essere cause diverse. L'emotività, uno spirito non in equilibrio come cause interne* »;

« *Malsana alimentazione, inquinamento, stress, violenza psico-fisica, uso di medicinali di sintesi, ignoranza* »; « *Debolezza, stress, inattività, eccessi alimentari, da alcool e da fumo, solitudine non scelta, paure* »; « *Disagio e dipendenza, incapacità/impossibilità di sviluppare appieno la propria soggettività, paura e repressione, mancanza di fiducia in se stessi; mancanza di attenzione e consapevolezza; eterodirezione* »; « *L'infelicità? Il malfunzionamento di un organo? La stessa natura dell'uomo?* ».

Fra i sostenitori dei fattori esterni subiti, c'è chi segnala: « *Il malessere di vivere in una società malata di isolamento e nevrosi e inquinamento a qualsiasi livello* »; « *Cibo; stress; fattori ereditari; fattori ambientali* »; « *Ambiente. Predisposizione individuale* »; « *Fattori ambientali, la reazione dell'organismo a tali fattori, la predisposizione o meno del soggetto ai disturbi e le capacità di creare difese naturali alla malattia* ». Interessante, infine, l'attenzione riservata al tema dell'« amore per sé »: « *Modo di vita. Poco amore per se stessi. Vuoto spirituale* »; « *Il non amarsi* ».

E ancora, la psicoterapeuta richiama l'attenzione sull'importanza di considerare la malattia dal punto di vista del suo significato:

« *Bach¹⁸ diceva che la malattia a volte è positiva, anche se sembra*

¹⁸ Edward Bach (1880-1936), medico inglese, scopritore delle proprietà di una serie di piante e fiori selvatici utilizzati per la preparazione di 38 medicamenti, meglio noti appunto con il nome di « Fiori di Bach ».

negativa; perché serve per capire che qualcosa non va, e che bisogna comunque fare i conti con un altro stile di vita, con un altro modo di affrontare la vita. È un campanello d'allarme; il corpo ce lo dice in quel modo lì: "mi stai trattando male, non va bene così!" ».

PAOLO BALLACCI

(PRIMA PARTE)

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
su Windpress

WINDPRESS

Dove. Quando e Cosa sulla Stampa

- 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



Press & Print Services

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

In memoriam Corrado Antiochia

A Roma, il 3 giugno 1999, è venuto a morte il prof. Corrado Antiochia. Era stato il mio primo assistente, dapprima volontario e quindi ordinario, per il corso di sociologia che avevo cominciato a impartire nella Facoltà di Magistero dell'Università di Roma nel 1954, in Piazza Esedra o della Repubblica. Si trattava di un incarico non retribuito per una disciplina, la sociologia, sul cui avvenire nessuno avrebbe scommesso. Antiochia mi era stato presentato dal prof. Franco Lombardi, all'epoca mio vicino di casa al Gianicolo, il quale, professore di filosofia teoretica nella stessa Facoltà, si era per tempo reso conto delle mie necessità organizzative e della mia solitudine. In merito non sarebbe riuscito a non rendersene conto visto che io potevo contare, come ufficio, solo su una sedia nel corridoio del primo piano, proprio davanti alla porta a vetri del suo studio.

Venne dunque a trovarmi Antiochia, alto, dinoccolato, dall'aria naturalmente distinta, capelli rossi e carnagione chiara, lentiginosa, con la curiosa tendenza, stando in piedi, a porsi in una posizione lievemente inclinata all'indietro, che mi faceva sempre pensare a un pioppo sotto vento. Ammetto che lì per lì l'uomo non mi piacque. Cominciò col dirmi che era stato ufficiale di cavalleria in quel di Pinerolo. Allora mi piacque anche meno. Se ne accorse. Ammutolì. Lo pregai di continuare: « Cosa fa adesso? ».

Risposta: « Lavoro a mezza giornata all'IMI, l'Istituto Mobiliare Italiano... ». Silenzio da parte mia. Saperlo impiegato, anche solo part time, di una banca d'affari, non mi piaceva per niente. Diventavo monosillabico. Dissi: « Beh. Sf. Esperienze? Sociologia, niente, immagino... materia abolita da decenni dal fascismo, d'accordo Croce... ». Antiochia non diceva niente. Taceva, sembrava che la cosa non lo riguardasse. Mi guardava con occhi tranquilli e l'espressione trasognata di chi ascolti un pezzo di Mozart. Cominciavo ad arrabbiarmi. Continuai: « Lei si rende conto che non c'è una lira. Non si prevede remunerazione alcuna... ». Lui: « Non ha importanza ». Il suo tono era serafico. Io, alquanto spazientito, quasi iroso: « Ma cosa ha fatto negli ultimi anni? Diciamo: dalla fine della guerra? ». E lui, con voce sommessa: « Ho lavorato nel sindacato ... la segreteria di Giuseppe Di Vittorio ... Più tardi, con Renato Bitossi ». Lo interrompo, come sollevato da un incubo o fulminato da una visione: « Venga domani. Cominciamo subito ». Lui: « Che farò? ». Io: « Si occupi degli studenti ». Mi prese in parola. Dopo tanti anni, a lui va tutta la mia gratitudine.

FRANCO FERRAROTTI

Dalle Indie all'America Latina

Le Indie (cioè le Americhe)! Cosa potevano essere, come potevano essere immaginate, se pensate da qua, dall'Europa, al tempo della loro scoperta geografica, negli anni che seguirono quel famoso 1492? Neppure ancora erano state scoperte completamente che spagnoli e portoghesi, col trattato di Tordesillas del 1495, se le erano bell'e spartite.

È con questi fatti che inizia, per proseguire poi in un lungo percorso storico, politico e istituzionale, l'importante libro di Alberto Filippi Dalle Indie all'America Latina. Saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni latinoamericane (Edizioni Berta 80, San Severino Marche, 1999, pp. 260).

Oltre oceano, una mostruosa brama di possesso che si fondeva con le vicende iberiche europee, con l'Inquisizione e la cacciata dalla Spagna de los moriscos y de los judeos, degli arabi e degli ebrei. Solo resoconti frammentari e in parte fantasiosi di quella minima parte delle Americhe che s'era potuta circumnavigare, era stata inviata ai cattolicissimi re di Spagna Isabella e Fernando, che già era diventato problema politico quello della legittimazione dei nuovi possedimenti. Perché se il possesso politico era del re, quello della legittimazione del possesso spettava invece al papa, che era all'epoca, un papa Borgia, Alessandro VI (dalla storia e dalle vicende personali incredibili!). Il quale papa consentiva la legittimazione a patto che l'evangelizzazione delle nuove terre scoperte andasse di pari passo con la loro conquista.

Questa vicenda non poteva che essere poi legata agli equilibri politici generali di quel complicato secolo che fu il Cinquecento, né poteva essere esterna ad un'incipiente riflessione antropologica sulle genti che popolavano le Americhe. Indios descritti nelle forme più differenti e opposte, o come popolazioni miti, remissive e pronte; ovvero come selvaggi crudeli, antropofagi e « razza maledetta ». Una cosa sola era tuttavia certa: essi erano « inferiori » agli spagnoli. E in ciò una certa similitudine li rendeva comparabili con quegli ebrei che stavano per essere scacciati dalla penisola iberica; anzi addirittura confusi con essi, come una sorta di tredicesima tribù d'Israele oltre oceano, mentre la parola in-dios accentuava il riferimento ad una naturalità esterna, per definire un tipo di umanoide dalle caratteristiche antropologiche incerte (forse neppure uomini e come tali allora anche assoggettabili alla schiavitù, senza necessariamente andare contro i comandamenti religiosi cristiani).

In tutti i casi però, le donne degli indios non dovevano essere niente male, seppure credute quasi delle « cose », vista la progenie dalle caratteristiche « miste », un po' indigene e un po' europee, che iniziò a nascere con la violazione delle case degli indios e le generalizzate razzie. Anzi, una grande questione subito si pose, tesa a capire quale trattamento giuridico spettasse ai meticci, ai sanguemisti, ai bastardi, agli ibridi, ai mulatti, ai criollos: una gerarchia antropologico-razziale che creava inediti problemi di legittimazione genealogica e di riconoscimento sociale.

E ancora una volta era la trasposizione nelle nuove terre dello stesso

problema tutto spagnolo che era conosciuto col nome limpieza de sangre, vale a dire se nelle vene di un soggetto scorresse interamente sangue di uomo bianco, oppure (e in che misura) fosse presente anche sangue non europeo. A scalare, quanto più sangue di uomini bianchi era assente, si scendeva di rango sociale, così che alla testa della società intatta potesse rimanere la leadership spagnola (o portoghese); mentre i meticci restavano invece subalterni ai coloni, e tra loro in competizione, anzi, in un interno conflitto.

Con grande accuratezza, entrando in mille particolari, Filippi descrive questo processo politico-religioso-razziale: a noi europei d'oggi la storia che ci sta alle spalle semplicemente fa inorridire (perché la modernità iniziò con pulizie etniche generalizzate), e Filippi ci spiega quel che mai a scuola ci fu detto, né a dottrina chiarito, né in famiglia discusso. E invece la spiegazione sta nella chiarificazione che l'Evangelo servi come grande copertura ideologica all'asservimento e alla colonizzazione forzata. Il Concilio di Trento (1545-1563) in parte restituì agli indios la loro originaria dignità, ma nel conflitto tutto europeo tra cattolici e protestanti, essi parvero alla Chiesa una sorta di « retribuzione riparatoria » (pag. 35) di quell'emorragia religiosa che era nata con Calvino e Lutero e che a Roma si presentava come una sottrazione di fedeli.

Assimilazione ai modelli dei nuovi padroni, o morte: questi erano i due poli all'interno dei quali oscillava il destino degli indios: « Solo nei primi decenni della Conquista, ne sarebbero stati uccisi, o comunque eliminati, più di trenta milioni. Nel caso del Messico, ad esempio, la curva demografica dopo la Conquista subisce una caduta vertiginosa: si parla di 19 milioni nel 1519; 16,8 nel 1532; 6,3 nel 1548; 2,65 nel 1568; 1,075 nel 1605 (pag. 40) ».

Porre fine allo schiavismo e alla schiavitù, rappresentò il più urgente, il più drammatico antifatto che potesse sottendere il nuovo quadro normativo del continente. Nessuna legge tale si sarebbe potuta chiamare, se si fosse basata sulla relazione padrone-schiavo. Una questione giuridica, è vero, ma prim'ancora che giuridica di natura morale e umana; un problema che solo dopo due secoli avrebbe iniziato ad essere impugnato nella sua dimensione politica.

Sarebbe stato el libertador Simon Bolívar colui che per primo avrebbe cercato di percorrere la nuova strada della liberazione degli indios, stabilendo le basi sulle quali poter attribuire a tutti gli abitanti del continente sudamericano la cittadinanza.

« Ma la nostra condizione era così misera », egli commentò, « che non trovo l'eguale in nessun'altra nazione civile, per quanto passi in esame la storia di tutti i tempi e la politica di tutte le nazioni » (pag. 51). « Un uomo che diventa una proprietà! Trasmettere, propagare, eternare questo crimine misto ai supplizi, è l'oltraggio più infamante » (pag. 54). Sembra a Bolívar che il continente sudamericano, piuttosto che un'appendice dell'Europa, sia un prolungamento dell'Africa. Ma, ed ecco il paradosso, proprio quella stessa Europa che era all'origine dello schiavismo, rappresentava anche la terra nella quale più progredito era il diritto, e più sviluppata la democrazia. Occorreva dunque capire in un modo nuovo quest'intreccio

di persecuzione e di leggi positive. Bolivar giunge in Europa, in Spagna, in Francia, a Milano, proprio nel momento storico in cui Napoleone, da alfiere ideale della Rivoluzione francese, stava invece trasformandosi in un nuovo despota dei popoli del vecchio continente. Bolivar capisce che le sue iniziali simpatie in favore di Napoleone dovevano essere riviste!

È lo stesso concetto di « centro » che doveva essere ridefinito: il « nuovo centro » doveva direttamente essere organizzato nel Nuovo Mondo. Doveva mutare una concezione confederale, internazionalista, capace di trarre dall'Europa il meglio, ma poi trapiantato in modi originali in Venezuela, in Colombia, in Perù, e nelle altre nazioni.

Federalismo, internazionalismo, democrazia, costituiranno dunque i cardini del suo pensiero politico, antropologicamente incentrato sulle popolazioni latinoamericane.

In quell'immensa terra che il colonialismo stava assoggettando, bisognava invece creare un grande movimento per la libertà e per la cittadinanza.

E poiché era nel nome della propria civiltà che l'Europa aveva giustificato e negato la libertà agli altri paesi, dall'Europa si doveva apprendere la dottrina, ma non la sua prassi politica. È elaborando questo presupposto che Bolivar diverrà el libertador delle popolazioni latinoamericane. Egli si misurò con il mazzinianesimo, con il marxismo, e con le origini delle dittature. Rimane in lui il principio della libertà individuale, come perno di ogni altro discorso.

E se oggi la relazione tra Stati Uniti e Inghilterra è tecnicamente e reciprocamente capovolta, e quelli che un tempo furono i coloni ora sono i colonizzati, non altrettanto possiamo ripetere nella relazione tra paesi del meridione europeo con i paesi del sud America. La specularità tra nord e sud in Europa e nelle Americhe ripete una strategicità storica che resta ancora uno dei campi teorici da capire nella sua complessità.

Con una ricostruzione storica ricca di spunti e di immagini, piena di paragoni e di evocazioni storiche, Alberto Filippi ci fornisce mille elementi per una ricca rivisitazione di questi temi: un libro, il suo, prezioso e originale.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Soliloquio

In occasione del Centenario della nascita di Jorge Luis Borges (1899-1999) l'Istituto Italo-Latinoamericano, l'Ambasciata di Spagna, il Comune di Roma - assessorato alle politiche culturali - IV Dip. Ufficio Convegni - Mostre-Conferenze, l'Istituto, l'Istituto Cervantes e l'Accademia di Spagna hanno promosso dal 23 settembre al 18 novembre 1999 un ciclo di manifestazioni celebrative.

Ad aprire la serie delle iniziative previste è stata una conferenza tenuta

da Luis Sepúlveda dal titolo « *Borges narrador* » che ha avuto luogo presso il Palazzo delle Esposizioni.

La fievole voce di Borges ci ha appena lasciati nel 1986, ripetendoci fino allo sfinimento la disgrazia di essere Borges e, come ricorda lo stesso Sepúlveda, il « desiderio di scomparire del tutto ». L'intervento ha inizio con un eclettico soliloquio fra Sepúlveda/Borges - ovvero, Sepúlveda espone il suo pensiero sul grande autore argentino - e un impertinente nano nero, l'alter ego dello stesso conferenziere, che lo interroga sulla sua vita privata e non sull'ovvia grandezza delle sue opere. Si avvia così un goliardico gioco su quanto oggi non vi sia voglia di interrogarsi sulla propria collocazione sociale e individuale, su quanto le persone preferiscano « stare fuori dalle contraddizioni » e su quanto Borges non facesse parte di questa categoria umana e passa, quindi, al tema dell'identità, della sua e di quella di ogni soggetto, dell'Essere presente in ogni cosa, tema cui Borges, come filosofo, ha dedicato pagine memorabili.

Nel discorso emerge, inoltre, come il concetto d'identità sia strettamente connesso a quello di tempo; in tal senso esso si pone come uno dei principali problemi della metafisica. Parafrasando Borges, se sapessimo chi siamo sapremmo anche che cos'è il tempo.

« Noi e i nostri sogni siamo fatti della stessa stoffa, quei sogni della ragione che generano mostri » come quelli con i quali dialoga Sepúlveda.

Conviviamo con il mistero — o illusione qual si voglia — che l'identità possa conservarsi e permanere in ciò che è mutevole. Se Borges si fosse fermato a questa considerazione avrebbe magari dato vita a una scuola di pensiero e avrebbe acquistato l'accezione di « Insigne divulgatore di paradossi eleatici ». Ma Borges si incammina su quello che è la « progressione dell'ombra e giunge alla notte » piroettando sullo sterminato e potentissimo campo d'azione della letteratura: il fantastico.

All'interno del fantastico conduce la sua vita.

Sepúlveda, descrive l'eccelso autore argentino in un incontro-scontro con Borges all'interno di uno studio televisivo in Baviera. Mentre Sepúlveda tentava di dare un senso razionale all'intervista, Borges, come di consueto, si divincolava in geniali spiegazioni dell'uomo. « L'uomo è coscienza, Dio, Storia, Natura, è ogni tentativo di costruire, legittimare decifrare il mondo ». Quasi a sottolineare il non-senso della dimensione temporale del vivere. L'abolizione del passato, del futuro, ma non del presente. Uno spazio temporale che cessava di esistere sia in una dimensione personale sia in una più generale: quella di tutti gli uomini. In virtù di questo, Borges desiderava essere in un insano classicismo « postumo anche in vita ».

« Il suo desiderio clamoroso e drammatico di oblio non è stato esaudito dagli alberi che non hanno smesso il fruscio dopo la sua morte ». La sua opera, infatti, è ancor oggi oggetto di discussione e riferimento per molti intellettuali e non.

Sepúlveda termina la sua conversazione con una considerazione sul futuro, che — superando le stesse posizioni di Borges — dovrebbe fare le veci dell'anima. Si dovrebbe poter giudicare ogni pensiero, ogni letteratura, secondo quanto di futuro è rimasto impigliato nelle reti del conoscere, tese e tessute, magari per tutt'altro.

Pasan Cartago y Roma, yo, tú, él, mi vida que no entiendo, esta agonía de ser enigma, azar, criptografía y toda la discordia de Babel. (Sorge Luis Borges)

ALESSANDRA SANNELLA

Enchiridion Indulgentiarum

Sempre difficile, sempre scivoloso, il discorso delle indulgenze, da Lutero in poi. Tale da suscitare polemiche ancora oggi, a fine Millennio. Oggi, quando tra l'altro la materia vede una qualche innovazione con il testo della Santa Sede approvato il 16 luglio 1999 dal regnante pontefice. Tra le condizioni necessarie per l'ottenimento delle indulgenze, la stampa riporta una novità: si possono infatti ottenere pregando in ufficio o in fabbrica di fronte ai colleghi, facendosi il segno di croce pubblicamente: si tratterebbe di una pubblica professione di fede sul luogo del lavoro.

Si diceva un tempo, parlando di opere di bene: non sappia la tua destra quel che fa la sinistra. Si escludeva quindi l'autorappresentazione, l'ostentazione. Che sembra oggi, al contrario, incoraggiata. Come mai? Come spiegare questa apparente contraddizione? Forse, con l'idea che il cristianesimo è oggi, in Europa, in Italia in particolare, in « terra di missione ». In questo caso, testimonianze coraggiose di fede, rese in luogo ostile, andrebbero effettivamente incoraggiate, premiate. Il presupposto di queste indulgenze mi sembra, per la chiesa cattolica, temibile.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Pensioni d'oro e pensioni di fame.

I giornali del 25-26 agosto 1999 informano che l'attuale Ministro del Tesoro incassa 34 milioni al mese di pura pensione, emolumenti ministeriali a parte. Buona notizia per l'interessato, ancorchè superflua, in tempi di discussioni sulle pensioni e sulla loro eventuale decurtazione. E ad ogni buon conto il ministro non è solo ma in folta, se non buona compagna. Al cittadino comune vien da pensare che i politici hanno imparato bene la lezione weberiana. La politica è un servizio pubblico. Ministro vuol dire « servitore », servus servorum. Pubblico, dunque? Forse. Gratuito, mai.

La CS

Un ringraziamento dovuto — Roma, 22 agosto 1999

Al ch.mo Direttore dell'AVVENIRE

Gentile Direttore,

Mi consenta di ringraziarLa per le opportune correzioni che l'AVVENIRE del 28 luglio scorso apporta al corsivo del n. 129 della Critica Sociologica con riguardo a Madre Teresa di Calcutta, originaria albanese, non romena, e a Padre Pio da Pietralcina, frate cappuccino e non francescano. Il mio senso di colpa è lievemente mitigato, se possibile, dalla considerazione che un corsivo è generalmente uno scritto che si raccomanda più per il carattere brillante dello stile che per la precisione dei particolari. Ciò non toglie, tuttavia, che il Suo giornale abbia in questa occasione aiutato la sociologia ad essere meno inesatta di quanto si crede.

Con un cordiale, grato saluto.

FRANCO FERRAROTTI

Lettera da New York

È il prototipo della grande metropoli. È la città più cosmopolita ed esuberante al mondo. È una festa di luci, di colori, di suoni, di brusii, di umanità variopinta. È la mecca delle arti, della moda, dello spettacolo, della stampa, delle comunicazioni. È un conglomerato di architetture diverse che vanno dai grattacieli più belli alle magioni più nobili, ai blocchi d'abitazione più squallidi. In meno di un'ora si passa da una via ostentatamente opulenta ad un quartiere schiacciato dalla più nera miseria. È una città immersa nel mare eppure sempre lontana dall'acqua. È una metropoli che non va mai in vacanza, una città che non dorme mai. È New York.

Un tempo si arrivava a Manhattan — l'isola che è il cuore di New York — via mare. Da Genova erano più di 4.000 miglia marittime per New York, da Gibilterra poco più di 3.200. Il « Conte di Savoia » — che iniziò la rotta Genova-New York nel novembre del 1932 — compiva regolarmente la traversata in sei giorni e mezzo. Più veloce ancora il Rex che fu la prima nave italiana a stabilire — nel 1933 — il record della traversata transatlantica (da Gibilterra al faro americano di Ambrose in quattro giorni e mezzo). Dopo la guerra, l'americana « United States » batteva tutti i record traversandò nel 1952 l'Atlantico in tre giorni e mezzo.

L'arrivo a New York avveniva attraverso la New York Bay, passando tra Staten Island e Brooklyn: il gigantesco Ponte di Verazzano (che gli americani si ostinano a chiamare Verrazano) non c'era ancora, fu realizza-

to solo nel 1964. Si passava in vista della Statua della Libertà, opera di Gustave Eiffel e regalo della Francia agli Stati Uniti nel 1886. Appariva già da lontano il famoso skyline di New York, dominato ancora dallo Empire State Building (costruzione del 1931, altezza record di 380 m.) e dal coevo Chrysler Building (con una quarantina di metri d'altezza in meno). Non esisteva ancora il discutibile colosso della Pan Am (oggi Met Life) costruito nel 1963 ad interrompere per sempre la bella prospettiva di Park Avenue. Le due torri gemelle del World Trade Center, alte 410 m., erano ancora di là da venire (furono costruite tra il 1972 e il 1977). Particolarmente impressionante appariva, dal mare, la sede della banca della Manhattan Co., sulla Wall Street: alto di settanta piani, era stato per qualche tempo, nel 1929, l'edificio più alto del mondo. La nave poi andava ad attraccare ad Occidente (Hoboken o Jersey City) oppure addirittura a Manhattan, tra la punta di Battery Park e la 59^a Strada.

Questa visione nostalgica dell'arrivo a New York per mare era in realtà superata sin da quando Charles Lindbergh aveva nel 1927 effettuato il suo famoso volo senza scalo da New York a Parigi in 33,30 ore sul suo piccolo monoplano « Spirit of St. Louis ». Venti anni dopo, i DC-4 e i Constellation americani traversavano regolarmente l'Atlantico, con un carico utile di 60 passeggeri ognuno. Ancora dieci anni e i primi jet britannici (Comet) o americani (Boeing 707) entrano in servizio sull'Atlantico: la fine dei piroscafi è ormai segnata.

Oggi la massa dei viaggiatori dall'estero sbarca in uno dei tre aeroporti principali di New York: Kennedy, La Guardia, Newark. Le più recenti statistiche in proposito menzionano l'arrivo di 22.5 milioni di passeggeri internazionali nel 1996, cui se ne aggiungono altri 58 nazionali. Dagli aeroporti, si va a Manhattan in autobus, metropolitana (una densa rete di ferrovie suburbane della Metropolitan Transportation Authority, collega tutte e 5 le Borough della città), taxi o perfino stretch-limo (le faraoniche auto « allungate » che costituiscono lo status symbol del capitalista americano).

Nella metropoli di New York — New York City (NYC) è composta delle cinque Borough o municipalità di Bronx, Brooklyn, Manhattan, Queens e Staten Island — sono registrate 1,7 milioni di auto, delle quali appena 200.000 a Manhattan. A Manhattan effettivamente si circola a piedi o con i mezzi pubblici collettivi (metropolitana o bus) o in taxi (almeno 40.000 delle auto targate Manhattan sono taxi). Di questi mezzi di trasporto, è la vasta rete della metropolitana (il subway fu inaugurato nel suo primo tratto nel 1900, lo stesso anno del métro di Parigi) quello più frequentato dai cittadini: oltre un miliardo di passeggeri all'anno per l'intera città (NYC).

Ma eccoci al centro di Manhattan. Notiamo che la vita sociale di questa grande isola urbana ruota attorno a due distinte cerniere: la stazione ferroviaria (il Grand Central Terminal, in funzione nella sua configurazione odierna sin dal 1913) e la biblioteca centrale (New York Public Library, costruita nel 1911). La prima è tra le più grandi stazioni ferroviarie del mondo. Quando essa entrò per la prima volta in servizio alla fine dell'Ottocento rivaleggiava con la Torre Eiffel di Parigi e con il Crystal Palace di

Londra come la più grande struttura metallica al mondo. La seconda rappresenta uno degli scrigni del sapere più completo e accessibile al mondo. Entrambe sullo stesso asse (la 42^a Strada), a poca distanza l'una dall'altra, queste due favolose costruzioni (con enormi scale, balconate, soffitti in marmo o magari in mosaici o stucchi) simboleggiano la grande democrazia e il viver civile dell'America.

All'estremità Sud dell'isola di Manhattan, ammireremo il Municipio (City Hall), una elegante struttura costruita nel primo Ottocento tra Broadway e il Brooklyn Bridge. Noteremo pure il Municipal Building del 1913, completo di un imponente colonnato corinzio e munito di una iscrizione (« New Amsterdam 1625 - Manhattan - New York 1664 ») che riassume gli inizi della storia della città. Per gustare quest'ultimo lembo di Manhattan, saliamo sul Brooklyn Bridge e attraversiamo a piedi questo bel ponte sospeso, terminato di costruire da maestranze anche italiane nel 1883. Possiamo così godere la brezza marina, sperimentando le forti vibrazioni impartite al ponte dal traffico e, tornando, avremo una vista unica su Manhattan.

All'altro estremo dell'isola, quello Nord, ci recheremo ai Cloisters: costruiti negli anni 1934-8, con le loro belle collezioni medioevali (da non perdere i sette arazzi della Caccia all'Unicorno) ci ricordano « Il Nome della Rosa » di U. Eco. La qualità delle opere d'arte esposte ai Cloisters si ripete, in città, in almeno tre altri luoghi. Primo fra questi è la Frick Collection che espone, nella casa di H.C. Frick (del 1914, fu rinnovata nel 1935 e completata solo vent'anni fa) capolavori della pittura italiana (come opere di Duccio da Boninsegna, Piero della Francesca o Giovanni Bellini) e di quella olandese (per esempio tele di Vermeer e Rembrandt). Segue la Pierpoint Morgan Library del 1906 (ispirata a modello peruzziano), sede di una collezione prestigiosa di disegni, manoscritti, libri e documenti antichi. Completa il trio il Metropolitan Museum of Art (il Met) costruito all'inizio del Novecento ed arricchito di varie nuove gallerie nell'ultimo quarto del secolo. È il Met uno dei grandi musei enciclopedici del mondo, e contribuisce a fare di New York la capitale culturale delle Americhe.

Potremmo evidentemente aggiungere facilmente altri centri d'interesse al nostro trio, per esempio il Museum of Modern Art (il famoso Moma), il Rockefeller Center (dove aprì le sue porte nel 1932 quel che allora era la più grande sala di spettacoli del mondo, la Radio City Music Hall) e il Lincoln Center for the performing Arts, dove alloggiano la Metropolitan Opera, il NYC Ballet, il NY State Theater e la NY Philharmonic Orchestra (quest'ultima conobbe il suo periodo d'oro negli anni 1930-'7, con la direzione di Arturo Toscanini).

Fanno parte di questa galassia culturale anche le numerose gallerie d'arte, site per lo più sulla Madison Avenue (tra la 56^a e la 85^a Strada), sulla 57^a Strada o nel distretto meridionale della città, dalle parti di Washington Square (cara a Henry James che vi era nato nel 1843) e Broadway. La quale Broadway è ovviamente famosa per la Borsa (lo Stock Exchange di New York è il barometro dei mercati finanziari mondiali) e per il Financial District che corrisponde alla parte più vecchia della città (Little Old

New York). Ma anche per Macy's che, sito sin dal 1902 all'incrocio di Broadway con la 34^a Strada, resta il più smisurato dei grandi magazzini del mondo. Inoltre il Theatre District, composto di una quarantina di teatri, si addensa intorno a Broadway, all'incrocio con la 7^a Avenue (Times Square). Ma, ahimé, anche se conserva ancora le sue luci stravaganti, Times Square ha perduto la sua anima. Sparita la folla variopinta e bohème dei venditori ambulanti, degli omosessuali, delle prostitute, dei piccoli criminali e dei turisti intenti a fotografarli. Abolita la classica insegna del cammello fumatore che lanciava anelli di fumo nella notte. Trasformato il lussuoso Times Square Hotel in un pur ammirevole progetto di supportive housing dove hanno trovato alloggio oltre 600 famiglie a reddito assai basso.

In compenso quel che è forse il giornale più influente al mondo, The New York Times, è ancora edito e stampato nei pressi di Times Square. Come The New York Times, così pure il popolare New York Daily News tira oltre un milione di esemplari durante la settimana (e circa 1.5 milioni per l'edizione domenicale). A New York, poi, fanno evidentemente capo i settimanali di grande circolazione come Time e Newsweek, quindicinali di prestigio come The New York Review of Books, nonché il venerabile mensile New Yorker. New York è anche la sede centrale delle grandi catene televisive americane, nonché la capitale mondiale della pubblicità (Madison Avenue sta alla pubblicità come Wall Street sta alle finanze).

Ma scendiamo nel Lower East Side di New York: Little Italy è ancora lì, tra Lafayette, Houston e Canal Street. Fu lanciata dai nostri bisnonni e trisavoli che qui arrivarono — in provenienza soprattutto dal Napoletano e dalla Sicilia — nelle ultime due decadi dell'Ottocento e nel primo quarto del nostro secolo. Ma a New York esiste oramai anche una Big Italy che va da Rizzoli Bookstore sulla 57^a Strada, a Gucci sulla 54^a, a Benetton sulla Fifth Avenue (ancora visibile sul frontone il nome dell'antico inquilino, la libreria Charles Scribners & Sons). Su certe strade (per esempio la 67^a), un'insegna italiana segue l'altra: Frette, Davide Cenci, Moschino, Tanino Crisci e così via. Fanno parte di questa Nuova Italia una serie di popolarissimi ristoranti che annunciano « Piccoli Piatti », « Pizze », « Pagnolia e Fieno » ed altri capolavori della gastronomia nostrana (e magari rilasciano un conto italiano con tanto di « arrivederci! »). Ma lo spettacolare successo dei negozi e servizi italiani non ci deve far dimenticare che New York è la città più cosmopolita al mondo: almeno 300 lingue sono parlate correntemente per strada (dopo l'inglese, prima tra tutte lo spagnolo).

Siamo così arrivati alla popolazione di NYC e sarà interessante soffermarsi brevemente su questo tema. Secondo le Nazioni Unite (sede evidentemente a Manhattan!), la grande New York (una regione che comprende, oltre alle classiche cinque Borough di NYC, anche Jersey City, Newark e la parte urbana del NE New Jersey) era, intorno al 1900, con i suoi 16 milioni di abitanti, seconda al mondo solo alla Grande Tokyo (25 milioni). Al giorno d'oggi, la popolazione della Grande New York è probabilmente anche superata dalle regioni metropolitane di Città del Messico, Bombay e San Paolo (ognuna aggirantesi intorno ai 18 milioni).

Due secoli fa, intorno al 1790 (data del primo censimento negli USA), NYC contava 50.000 abitanti (in maggior parte inglesi). Le prime ondate di immigranti arrivarono nell'Ottocento, provenienti essenzialmente da Germania, Irlanda, Olanda e Scandinavia. Seguirono sul finire dell'Ottocento e nel primo Novecento italiani, portoghesi, greci e siriani, poi, a metà secolo, soprattutto negri del Sud degli Stati Uniti nonché portoricani e cubani.

Fino al 1920 circa la città più grande al mondo era Londra (che aveva detronizzato Pechino intorno al 1830). Ma tra il 1920 e il 1970, per mezzo secolo, è New York a primeggiare. Nel 1990, NYC ha una popolazione di 7,3 milioni di abitanti: ma tra il 1990 e il 1996 la città perde quasi 300.000 abitanti (risultato di una emigrazione domestica di 900.000 anime ed una immigrazione internazionale di 600.000 persone). La città continua a perdere posti di lavoro nelle industrie manifatturiere, ma ne guadagna nel settore dei servizi.

NYC è una città di contrasti. Da una parte qualcosa come 50.000 senzatetto, 880.000 cittadini aiutati dall'assistenza pubblica ed un alto tasso di mortalità infantile (10% tra i portoricani e perfino 13,5% tra gli afroamericani). Dall'altra un reddito pro-capite medio che nel 1995 è superiore alla media nazionale (a Manhattan poi, il reddito è addirittura di 58.000 dollari all'anno).

Negli ultimi anni, New York è diventata un città « sicura » grazie al pugno di ferro dell'amministrazione del sindaco Giuliani: gli assassinii e i furti d'auto sono scesi della metà tra il 1992 e il 1996, le rapine del 45%, i furti domiciliari del 40% e gli assalti a persone del 28%. A Manhattan i crimini violenti sono scesi da oltre 37.000 nel 1992 a 22.000 nel 1996. In compenso, i cittadini ospitati nelle prigioni di New York sono passati da 106.000 nel 1993 a 133.000 nel 1997 (nella sola Manhattan da 35.000 a 38.000).

Ma passiamo agli altri indicatori della città. La gente muore, a NYC, di malattie di cuore (45%) o di cancro (23%). La terza causa di morte (con incidenza del 5%) è oggi l'AIDS (malattia che quindici anni fa figurava ancora al nono posto). Quanto al settore istruzione, il livello di educazione dei giovani si mantiene sulle medie nazionali. Sono arruolati nelle scuole elementari pubbliche oltre 1 milione di studenti. Nella CUNY (City University of New York) studiano 300.000 giovani, pari alla metà degli studenti universitari della città. Tra i dipartimenti universitari della CUNY sono famosi internazionalmente quello medico del Columbia University College (particolarmente quotato per il settore droghe/alcool) e quello delle scienze della terra della Columbia University. Oltre che per le sue università, New York è anche famosa per la ricerca scientifica. È così che tra il 1937 e il 1978 cinque scienziati dei prestigiosi Bell Telephone Laboratories hanno ricevuto il premio Nobel per la fisica. Analoga situazione per la Columbia University, con quattro laureati del premio Nobel per la fisica tra il 1944 e il 1998. Gli Istituti Rockefeller della città contano a loro volta cinque ricercatori laureati del premio Nobel di medicina tra il 1944 e il 1974.

Abbiamo citato la Columbia University, una delle otto più prestigiose università d'America (la Ivy League). Il campus della Columbia è situato nel Nord di Manhattan, tra la 114ª e la 120ª Strada. Non lontano da lì

è Harlem, il quartiere negro che costituirà l'ultima tappa del nostro giro in città. Come il nome — anche se un po' storpiato — indica (Haarlem è una cittadina dei Paesi Bassi), Harlem era nel Seicento una delle zone originarie di colonizzazione olandese nella futura zona metropolitana di New York. Nella seconda metà dell'Ottocento, con l'entrata in servizio delle prime ferrovie sopraelevate, Harlem divenne accessibile ai residenti della parte meridionale dell'isola di Manhattan. Per trent'anni, tra il 1880 e il 1910, Harlem fu il quartiere più elegante di New York, popolato da residenti di origine inglese, olandese, tedesca ed ebreo-centroeuropea. Con il crollo del mercato immobiliare del primo quarto del nostro secolo, si trasformò in quartiere afro-americano tra il 1910 e il 1930. È verso la fine di questo periodo, tra il 1920 e il 1930 che Harlem diviene la mecca di intellettuali, artisti e scrittori. Ma con il crash della Borsa di New York nell'autunno del 1929, termina il periodo detto della Harlem Renaissance e cominciano ad affermarsi i nazionalisti e attivisti sociali come per esempio Elijah Muhammad, il leader dei Black Muslims del 1934. Proprio in quegli anni fioriscono l'Apollo Theater, il Cotton Club e il Savoy Ballroom, centri della vita notturna del quartiere. Qui si producono artisti del calibro di Louis Armstrong (Satchmo), Duke Ellington (the Duke), Bessie Smith e Dizzie Gillespie.

Dopo qualche decade assai difficile, Harlem è oggi di nuovo sull'itinerario dei turisti. Ci rechiamo, una domenica mattina, ad una funzione religiosa (Sunday Gospels) nella Abyssinian Baptist Church (la chiesa in stile neo gotico del 1923, sita sulla 138ª Strada). Ne riportiamo un'esperienza sensoriale, sociale e spirituale intensa, propria a concludere la nostra visita a questa avvincente metropoli.

La visita terminata, le conoscenze si soffondono, i panorami si allontanano, i dettagli si perdono. Resta l'impressione di una città bellissima, una popolazione aperta, un ritmo di vita veloce, una cultura multiforme, un traffico disciplinato ma costante. Affascinante New York!

MANFREDO MACIOTI

Sociologi graeculi.

Una riprova piuttosto interessante del provincialismo a rovescio di cui godono i sociologi italiani la si può agevolmente ricavare dai saggi pubblicati nel n. 2, 1999, di « La Rassegna italiana di sociologia » e concernenti l'antica questione della « religione civile ». Ciò che è curioso, persino in studiosi attenti come Alessandro Ferrara, apprezzato per i suoi studi sull'eudaimonia aristotelica, le istanze critiche, benchè congeniali, a Jürgen Habermas, e l'ottimo commento alla Vita di Max Weber, stesa dalla moglie, Marianne Weber, è che si dimentichi completamente lo sforzo, teorico e pratico, dei positivisti italiani, da Roberto Ardigò a Cesare Lombroso

e ad Alberto Niceforo, di costruire e dar corso a una religione civile che formasse la base di una comune coscienza nazionale per gli italiani.

A questo tema ho riservato l'attenzione e lo spazio legittimi nella mia Fede senza dogmi, notando come quei tentativi troppo presto fossero stati battuti dalla retorica carducciana e dal montante nazionalismo dannunziano, foriero di quello — mortale — del fascismo validamente aiutato dagli interessi consolidati. Che i sociologi di oggi passino tutto questo sotto silenzio mi sembra la deprimente conferma che essi subiscano la pressione egemonica della sociologia dominante e non diano segni di avvedersi che sono lamentevolmente a rimorchio dell'attualità.

Graeculi, dunque, come il graeculus Polibio alla corte degli Scipioni. Solo — va da sé — meno intelligenti.

F.F.

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

SCHEDE E RECENSIONI

BALBO M., *L'intreccio urbano. La gestione della città nei paesi in via di sviluppo*, Francoangeli, Milano 1999; pp. 175.

Evidente prosecuzione tematica e metodologica di *Povera grande città* (Angeli, Milano 1992), *L'intreccio urbano* accentua l'importanza delle possibili politiche intese come interventi, assistenza o forme strategiche, per quelle immense metropoli che accumulano quotidianamente contraddizioni e tragedie in tanta parte del mondo. Sappiamo bene quanto la definizione « in via di sviluppo » sia solo una pietosa bugia. Poiché alcune nazioni si sviluppano, altre invece non si svilupperanno mai: questa verità, tanto tragica quanto universale, riassume il fallimento cui va incontro la politica socialdemocratica nei paesi già ricchi.

Tragedia, ma non collasso urbano: le città continuano a crescere e non collasano mai (pag. 13).

Non esiste un modello unico con cui possiamo leggere l'accrescersi delle povertà urbane nel mondo: troppe numerose sono le variabili che intervengono nel processo di diffusione della miseria. Troppe sono le forme dell'illegalità con cui la città informale accumula una sua propria configurazione territoriale, non rispecchiata da alcun documento ufficiale, o indice analitico, o catasto. Si vive come si può, ed è tutto. Le previsioni sono catastrofiche e si fermano al 2025, come se per quella data si fosse trovata una ricetta da adottare. No, non è così: è che tutte le statistiche in nostro possesso dovranno essere aggiornate ad una data intermedia, per poi poter rifare calcoli minimamente attendibili.

Diciamo che chi s'interessa di questi temi ha un fronte generale oltre il quale non riesce ad andare. Ovunque il modello è binario: due economie, due città, due diverse forme di opportunità che si fron-

teggiano: e le generazioni future già oggi sono contrapposte: a Bogotá come al Cairo, a Djakarta, a Karachi, a Sao Paulo, a Manila...

Ne fanno le spese in modo più impietoso quelli che sono i più poveri, i bambini della strada (p. 115), i giovani senza stabile occupazione, gli analfabeti...

Habitat, un'organizzazione che è parte dell'ONU, è la più importante agenzia internazionale ad affrontare queste tematiche. (Chi scrive queste note sa per sua esperienza personale la serietà dei suoi metodi e delle sue capacità in Colombia).

Da Vancouver a Istanbul (pp. 143-161), le due città che sono stete sede di convegni a carattere nazionale e strategico, Habitat ha definito nella sua agenda i temi principali da affrontare:

- escludere ogni discriminazione razziale,

- garantire la sicurezza fondiaria
- adottare politiche abitative tese a incentivare l'offerta, sovvenzionare la domanda non solvibile, favorire l'associazionismo di base, mobilitare risorse finanziarie, introdurre incentivi di mercato all'intervento dei privati, creare accessibilità ai trasporti e ai servizi sociali (pag. 148). Tutto ciò può essere più facilmente raggiunto quando la Municipalità locale diviene il perno di ogni strategia urbana. Il coinvolgimento degli abitanti in queste azioni diviene essenziale. Così come essenziali sono certe « pratiche urbane » (*Best Practices*) quali: l'infrastrutturazione dei lotti per abitazione, attivazione di servizi sociali generalizzati, la ricostruzione di aree rurali, il ricorso all'azione comunitaria, l'attivazione delle donne residenti, intese come soggetto collettivo, la riqualificazione degli alloggi, l'incentivazione dell'informazione, i recuperi urbani, la gestione dei rifiuti, la

sanità di base, la salvaguardia della biodiversità (154-156).

Con mano agile, e senza insistere oltre il necessario sull'aspetto di frontiera che queste tematiche sollevano, Marcello Balbo, che a Venezia insegna Urbanistica ed è specializzato in pianificazione urbana nei paesi in via di sviluppo, accompagna il lettore attraverso le gerarchie territoriali della miseria più diffusa sul pianeta. Piace il tono del saggio, che mai indulge a pietismi e ad assistenzialismi: certo che a leggere questo libro, che rappresenta l'altro lato della medaglia della « globalizzazione », le ubbie occidentali circa una crescita controllata dell'urbano e delle popolazioni, si sbriciolano tra le mani.

Quei sociologi urbani, tutto sviluppo tecnologico e Stati Uniti d'America, faranno bene anche a tenere conto dell'impietoso quadro d'insieme che esce dal saggio di Marcello Balbo.

GIULIANO DELLA PERGOLA

THOMAS BENEDIKTER, *Il dramma del Kosovo. Dall'origine del conflitto fra serbi e albanesi agli scontri di oggi*, Datanews, Roma, 1998, p. 138.

L'autore, responsabile di una sezione di un'organizzazione internazionale per i diritti umani presente soprattutto nei paesi di lingua tedesca (Gesellschaft für bearohte Völker, Associazione per i popoli minacciati), ricostruisce le tappe più importanti del conflitto serbo-albanese, dalle origini al settembre del '98. Si sofferma, tra l'altro, sui pregiudizi di molti serbi verso gli albanesi, chiamati con termine « denigratorio », « sciptari » (p. 13) termine che indica « i lavoratori stagionali che portano il carbone nelle cantine di Belgrado, che si occupano del riscaldamento centrale nei condomini, che puliscono le strade: forza lavoro occasionale che vive in squallide abitazioni (pp. 66-67). Alcuni degli stereotipi più ricorrenti riferiti agli albanesi che vivono in Kosovo: « arretrati », « chiusi », « ca-

foni », « collerici », « pigri », « egoisti » (p. 67). Mentre i serbi vivono soprattutto nelle città e per questo si auto-percepiscono più moderni, gli albanesi, invece, sarebbero « ancora » legati alla famiglia estesa e patriarcale, con una struttura sociale basata sul clan e una dinamica sociale che si riduce alle faide tra clan (al proposito, l'autore aggiunge, — senza citare la fonte —, che tuttora « la vendetta di sangue arriva a fare almeno cento vittime l'anno », p. 20).

Un segnale importante, rivelatore della separazione instaurata dal regime di S. Milosevic tra i due gruppi, viene dal settore dell'istruzione scolastica e universitaria. « A partire dal '91 ai bambini albanesi sono stati assegnati i turni pomeridiani con lezioni ridotte a 35 minuti » (p. 85), decisione che sarebbe stata motivata ufficialmente dalla « paura dei genitori serbi che i loro figli fossero maltrattati dai bambini albanesi » (p. 85). In realtà, il vero obiettivo del regime sarebbe stato « la distruzione della cultura e dello sviluppo intellettuale del popolo albanese del Kosovo » (p. 85). Visto che per frequentare le scuole pubbliche allievi ed insegnanti albanesi dovevano dichiarare la propria fedeltà al regime e, d'altra parte, il governo serbo non concedeva l'uso degli edifici scolastici pubblici, a un certo punto, — a partire dagli anni '90 — genitori e insegnanti « hanno organizzato le scuole secondarie e l'Università nelle case private » (p. 96). La prima Università risale al 1970. Perciò, fino a quella data, gli studenti albanesi erano costretti a spostarsi fuori regione (nella maggior parte dei casi a Belgrado, a Skopje, a Zagabria, a Sarajevo ecc.) per accedere a un titolo universitario.

Inoltre, fino a prima dello scoppio del recente conflitto serbo-albanese, gli albanesi erano privi delle tutele più elementari. Se qualche albanese veniva pestato o ammazzato, i familiari non potevano andare dalla polizia a denunciare il fatto perché la polizia era serba; se qualcuno tra loro subiva un furto, non esisteva un tribunale albanese a cui rivolgersi, dal momento che tutti i magistrati albanesi

erano stati licenziati (p. 97). Anche per chiedere la pensione, la domanda doveva essere redatta in serbo, oltre a dover essere corredata da una dichiarazione di fedeltà della repubblica serba.

Un altro aspetto interessante, considerato nel testo, è poi quello del peso esercitato dal fattore religioso nel conflitto interetnico. Al riguardo l'autore precisa che « tutte le rivendicazioni albanesi di questi anni hanno avuto un carattere esclusivamente nazionale e politico, senza alcun riferimento alla religione » (p. 108). Tuttavia, la « chiesa serbo-ortodossa (...) è stata tra quelle che per lunghi anni hanno invocato più fortemente la « riconquista » del Kosovo, fra quelli che più hanno demonizzato gli albanesi (...) e che hanno attivamente appoggiato la politica di Milosevic » (p. 109) (sulle responsabilità della chiesa serbo-ortodossa nel conflitto, cf., Barbara Spinelli, *Le colpe degli ortodossi*, « La Stampa » del 20/6/99).

Colpisce la diversità delle confessioni religiose diffuse nel Kosovo, nonostante la popolazione non sia poi così ampia (si tratterebbe, infatti, di 1.680.000 albanesi, secondo l'ultimo censimento jugoslavo del '91 o di circa 2.100.000 abitanti, per l'87,8% albanesi e per il 6,6% serbi, secondo stime di fonte albanese, che risalgono al 1993). In sintesi, in Kosovo la popolazione albanese sarebbe in prevalenza musulmana sunnita; ma esisterebbero pure seguaci del sufismo, e di tre chiese cristiane: ortodossa, cattolica e « uniate » di rito ortodosso, ma legata al Vaticano (p. 108). Sempre in tema di religione, Benedikter precisa che comunque l'« Islam non ha un ruolo costitutivo per l'identità albanese, a differenza di quanto sembra valere per i musulmani bosniaci » (p. 108): ciò sembra allontanare il rischio di movimenti fondamentalisti nella regione.

Il testo dedica pure alcune pagine alla figura di Ibrahim Rugova, leader moderato e possibile presidente della « Repubblica Kosova », la cui leadership, favorevole a una resistenza pacifica e non violenta, è entrata in crisi con la comparsa

dell'U.C.K. (Ushtria Clirimtare Kosaves) (pp. 113-115).

Il testo si chiude con alcune ipotesi di risoluzione del conflitto, tuttora valide e/o da esplorare, almeno in parte. Secondo l'autore, il problema « Kosovo » sarebbe il frutto dell'« incapacità di superare il concetto di stato-nazione e di accettare l'idea di integrazione sovranazionale, unica risposta al nazionalismo « grande-serbo » e « panalbanese » » (p. 129). Peccato però, che egli non si soffermi sulla strada che si dovrebbe seguire per realizzare questa integrazione sovranazionale senza che i diversi gruppi etnici presenti sul territorio entrino in collisione. Poco sviluppati inoltre i temi delle ragioni profonde del conflitto e della struttura sociale della popolazione serbo-albanese.

MARIAROSARIA DAMIANI

LUIGI BERZANO, *New Age*, il Mulino, Bologna 1999 pp. 128.

Malgrado il fatto che non mancano, anche in lingua italiana, numerose pubblicazioni sull'argomento, è indiscutibile che il fenomeno New Age costituisca ancora un soggetto di studi delicato per i ricercatori; sia che si tratti di analisti dei fenomeni socio-religiosi contemporanei, sia che si tratti — appunto — di « ricercatori spirituali ». Da una parte le difficoltà in vista di una definizione precisa del termine, dall'altra quelle legate a una delimitazione del periodo in cui si innestano le correnti associate all'emergere di questa forma di religiosità post-moderna; questo e altro, insomma, ad alimentare la complessità di un fenomeno che non cessa di interrogare gli studiosi di scienze sociali, come dimostra peraltro la recente pubblicazione di un numero speciale dedicato al New Age da parte della prestigiosa rivista internazionale di sociologia della religione « Social Compass » (46/2, giugno 1999), in cui vari specialisti si sono nuovamente interrogati sul

punto, alla ricerca di una determinazione degli elementi essenziali costitutivi del fenomeno, in una prospettiva che vuole essere nel contempo ricostruttiva e interpretativa.

Un valido strumento ora messo a disposizione del pubblico italiano, il recente volume di Luigi Berzano — del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Torino, docente di Sociologia della religione presso la Facoltà di Scienze Politiche della medesima Università, autore di numerosi saggi e ricerche sui nuovi movimenti religiosi e sul cosiddetto « terziario esoterico » —, dal titolo *New Age*, che compare all'interno della collana « Farsi un'idea » dell'editrice il Mulino, nata appunto con lo scopo di offrire allo studente e al lettore colto, al ricercatore e al semplice curioso, una prima bussola d'orientamento esauriente e di facile approdo.

L'autore non evita di sottolineare sin dall'esordio le difficoltà definitorie e interpretative che il soggetto propone allo studioso, e inquadra nell'introduzione (pp. 7-12) la problematica all'interno delle frontiere della post-modernità, segnata dai profondi mutamenti culturali in corso che la caratterizzano come epoca di transizione. Opportunamente collocati i « processi attraverso i quali si rendono e mantengono vivi i sistemi di significati, di simboli, di rappresentazioni collettive » (p. 8) tipici del passaggio d'epoca, Berzano affronta nel primo capitolo (« Un fenomeno dai contorni fluidi e incerti », pp. 13-24) un tentativo di definizione del New Age, inteso, « nella sua forma sociale, come il più suggestivo movimento collettivo di questa fine millennio » (p. 14), ovvero come « un insieme di reti aperte, flessibili, segmentate, composte di tanti elementi in interazione libera tra di loro, con qualche finalità comune, ma con molta autonomia » (p. 23).

Se il primo capitolo offre un affresco tipicamente sociologico del fenomeno — attraverso la presentazione di quattro domande: che cos'è il New Age; chi sono i new agers; quali sono i suoi contenuti

principali; quali sono le sue forme organizzative —, la seconda parte (« Un po' di storia », pp. 25-59) ricostruisce le radici remote e prossime dalle quali deriva il New Age, da cui risultano i due grandi filoni scelti dall'autore come i polmoni che hanno alimentato, e ancora alimentano, questo particolare scenario della nuova religiosità. In un primo momento l'attenzione viene portata al New Age in quanto « astrologia », ovvero alla tradizione teosofico-spiritualista che, a partire dalla fondazione della Società Teosofica, nel 1875, da parte di Helena Petrovna Blavatsky e Henry Steel Olcott, ha dipanato nel corso dei decenni successivi « un complesso di dottrine finalizzato a costruire un ponte tra Oriente e Occidente, tra cristianesimo ed esoterismo, tra nuovi movimenti religiosi e nuovi movimenti magici » (pp. 25-26). Ora, come puntualmente osserva l'autore, è scorrendo il lungo filo rosso che ha origine nella fondazione della Società Teosofica — pure, a suo tempo, revival di più antiche istanze di approccio occultista al sacro — che è possibile ricostruire un'identità del New Age in quanto risveglio della precedente tradizione teosofica dall'anticipatrice Alice Bailey, sino alla fondazione della comunità di Findhorn, in Scozia —, il quale pone un'attenzione peculiare alla componente astrologica che permetterebbe di intravedere l'ingresso in una nuova Era dell'Acquario.

La « seconda anima » del New Age scelta dall'autore per descrivere il fenomeno è quella del « nuovo paradigma », discendente dalla tradizione tipicamente americana del trascendentalismo di metà '800, « movimento filosofico d'ispirazione antirazionalista e antideterminista, nato nel New England, [che] intendeva valorizzare, attraverso la traduzione di testi indui, il misticismo e la saggezza religiosa orientale, integrandola con i valori occidentali dell'individualismo e dell'orientamento al successo » (pp. 29-30). La corrente del New Age che si forma in California su questa scia, trae ispirazione dalla ricerca di forme alternative di conoscenza ed esperienza che hanno origi-

ne in quel filone. Una precisa descrizione del « nuovo paradigma », in tal senso, è dedotta da un brano del fisico austriaco Fritjof Capra — uno dei tanti padri spirituali del New Age —, il quale scrive nella sua opera *Il punto di svolta*: « Ciò di cui abbiamo bisogno è, quindi, un « nuovo paradigma », una nuova visione della realtà; un mutamento fondamentale dei nostri pensieri, percezioni e valori. Gli inizi di questo mutamento, del passaggio dalla concezione meccanicistica alla concezione olistica della realtà, sono già visibili in tutti i campi ».

Il New Age è quindi l'inizio di un nuovo paradigma olistico, ecologico e spirituale, come viene spiegato nel terzo capitolo (« *I messaggi* », pp. 60-97), che attraverso un'inculturazione operata mediante « la dolce cospirazione acquariana » — per usare il titolo di un'opera capitale della saggistica New Age, *The Aquarian Conspiracy* di Marilyn Ferguson, del 1980 — riesce a veicolare in comunità e centri; network e reti di network che sono le « Forme e organizzazioni » (capitolo quarto, pp. 98-117) delle realtà acquariane, da Esalen a Findhorn e dal Villaggio Verde a Damanhur, per non citare che i centri più noti. Il libro, anche in questo sempre ben documentato e completo, si occupa infine, nel quinto capitolo (« *Oltre la New Age* », pp. 118-124) del « sospetto che la New Age si sia ridotta poco alla volta alla sua dimensione commerciale e che questa abbia creato un'immagine negativa di tutto il fenomeno » (p. 119). Apertasi così una breccia, anzitutto decifrata dagli stessi new ager, alla « crisi » del New Age quale grande movimento collettivo, spirituale e millenaristico, pare conseguire una nuova fase del fenomeno — il Next Age —, « in cui viene meno la dimensione collettiva e si ridimensiona la struttura organizzativa del metanetwork new ager. Soprattutto non compare più l'elemento millenaristico precedente, ma si accentua la consapevolezza della trasformazione individuale » (p. 122). In conclusione, una preziosa scheda bibliografica (« *Per saperne di più* », pp. 125-127)

supporta i molti e densi — mai però ostici — excursus affrontati da Luigi Berzano nel corso delle pagine, al punto che alla fine il lettore, certamente, si sarà « fatto un'idea », e senza dubbio di più, su uno scenario ineludibile del nostro tempo.

PIERLUIGI ZOCCATELLI

GIUSEPPE BONAZZI, *Dire, Fare, Pensare - Decisione e creazione di senso nelle organizzazioni*, Franco Angeli, Milano, 1999, pagg. 238.

Ciò che a mio parere sembra altamente apprezzabile nel lavoro scientifico di Giuseppe Bonazzi è la coerenza del suo svolgimento. Questo volume ne è la riprova. Si propone infatti di approfondire i filoni problematici e le varie diramazioni sia teoriche che pratiche già presenti, per quanto non sempre in maniera esplicita, nella fortunata *Storia del pensiero organizzativo*. L'autore ne riconosce, quanto al disegno generale, la innegabile ambiguità, trattandosi di un libro che è nello stesso tempo manualistico e problematico. Non è però un manuale nel senso corrente, vale a dire una sorta di rassegna delle principali scuole di pensiero in materia di organizzazione aziendale, debitamente allineate in ordine cronologico secondo un modello prevalente negli Stati Uniti. Segue invece il metodo dei famosi « case studies », ossia si basa sull'analisi piuttosto spinta e circostanziata di « casi specifici » in cui l'impianto teorico non è quasi mai disgiunto dalle pezze d'appoggio empiriche.

Qui i casi richiamati e studiati sono tutti appartenenti al mondo industriale e produttivo nordamericano. Ciò è comprensibile, e tuttavia non mi sembra del tutto accettabile. Il corollario inevitabile è che il volume rischia di apparire eccessivamente tributario della lezione americana, che finisce per essere, indipendentemente dalle intenzioni dell'autore, nettamente egemonica. Peccato. Tanto più

che l'autore, come in altre occasioni ha già persuasivamente mostrato, ha tutti i dati di conoscenza e le capacità di riflessione critica per offrirci una trattazione altrettanto approfondita del mondo organizzativo europeo e giapponese.

Questa è comunque una piccola menda che fa risaltare in una luce ancor più limpida i meriti di questo contributo. Partendo dai casi della « razionalità limitata », con riflessioni non immemori del classico lavoro di Herbert Simon, *Il comportamento amministrativo* (tr. it. Mulino, 1958) che dovevano valergli a suo tempo il premio Nobel, si passa a considerare l'impossibile neutralità dei dati, in apparenza « duri », le decisioni destinate al cestino dei rifiuti, la crisi dei missili sovietici a Cuba con la decisione di compromesso (blocco navale) cui dà luogo, il disastro del « Chalger » e così via, fino alla svolta, costituita secondo Bonazzi dalle ricerche di Karl Weick, il quale non si limita più a ricercare i termini della razionalità delle decisioni e neppure il disegno strategico cui queste possono, o meno, corrispondere, ma si interroga invece sulla « creazione di senso come conoscenza e come organizzazione ».

Basteranno forse questi pochi cenni per far comprendere la portata e la ricchezza del lavoro di Bonazzi, che in Europa non ha molti rivali, potendosi al più citare Michel Crosier in Francia, Ehrhard Friedberg in Germania e Federico Butera in Italia. Al confronto, però, il taglio problematico di Bonazzi mi sembra anche più incisivo. Si è sempre saputo che il comportamento di qualsiasi dirigente industriale ad alto livello, prescindendo dal contesto ideologico-istituzionale (ma fino a un certo punto!), si svolge attraverso una quadruplici griglia: 1) informazione; 2) decisione; 3) attuazione; 4) controllo. Il secondo punto era sempre stato considerato cruciale. Giusta o sbagliata che fosse, era fondamentale che l'imprenditore-dirigente ad alto livello sapesse prendere una decisione. Per Schumpeter era questo il suo segno distintivo, il suo marchio naturale: la man-

canza di spasimo, esitazione, dubbio fra idea e decisione. Decidere, tagliare, questo era il carattere dell'imprenditore come demiurgo teorizzato dall'economista austriaco. Ma la decisione, demiurgica o meno, presuppone l'informazione. Bene. Per questo ci sono legioni di segretarie, esperti, intellettuali. Ma — e questo « ma » pesa come un macigno — l'informazione, come la comunicazione, non è mai neutra, univoca. Può essere abbondante, ma ridondante, dispersiva oppure può essere scarsa, insufficiente, fuorviante. Non solo: gli esperti spesso raccolgono le informazioni dopo la decisione, e allora l'informazione diventa la patetica giustificazione della decisione *post-factum*. Insieme con il decisionismo di Schumpeter entra in crisi il modello tayloristico di quello che ancora recentemente da qualche ritardatario viene sbandierato come lo « scientific management », la direzione aziendale scientifica.

Al contrario, fondandosi essenzialmente sul contributo di Karl Weick, Bonazzi riscopre che i fatti, i numeri e i dati oggettivi sono, in realtà, « saturi di soggettività ». Cos'è? Un ritorno a Elton Mayo e alla sua scoperta del « fattore umano »? No. Sarebbe troppo semplice e in fondo ingannevole. È la constatazione che organizzare non vuol dire soltanto incastrare meccanicamente elementi tecnici, giuridici, umani. Significa in primo luogo « creare ambienti di senso », entrare nel regno, difficile e scivoloso, di quelle che oggi si chiamano « scienze cognitive ». Quale salto sbalorditivo! Da Frederick Winslow Taylor, che intimava agli operai di starsene zitti e non pensare perché c'era qualcuno pagato per far questo, siamo arrivati a Karl Weick e alla sua convinzione che « la realtà plasmata dal pensiero, ma a sua volta gli effetti sociali della comunicazione di quel pensiero retroagiscono su di esso determinandolo meglio ». Altro che l'organizzazione di tipo militare dell'inflessibile ingegnere di Filadelfia. Sono chiamati in causa gli etnometodologi, con il loro pioniere Harald Garfinkel e quello straordinario « meticcione » di culture, di im-

postazioni metodologiche, dalla biologia all'antropologia, dalla filosofia orientale alla drastica critica anti-cartesiana, che è stato Gregory Bateson.

Aveva dunque ben ragione, già anni fa, Bonazzi a parlare di « pensiero organizzativo », una frase che all'epoca suonava come un ossimoro. Organizzare, nelle condizioni odierne, significa « creare senso », una sorta di lucidità condivisa, intersoggettivamente valida, un contesto, poiché « noi contribuiamo a produrre l'ambiente che poi affrontiamo » e « le persone conferiscono senso all'ambiente modificandolo ». La nozione di « contesto » ne esce problematicamente arricchita. Un filosofo serio come Sergio Moravia ne dà conto. « Quando si dice « contesto » — scrive — molti tendono a pensare a una sorta di *contenitore*. È un errore. ... Le funzioni psicoantropologiche veramente importanti sono tutte situate all'interno dell'uomo ... L'habitat socio-culturale esterno è a sua volta solo un ulteriore contenitore » (si veda S. Moravia, *L'esistenza ferita*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 138). Alla luce di queste considerazioni, sembra evidente che ogni impostazione dei problemi organizzativi in termini tecnocratici e meramente « efficientistici » è nel caso migliore una scorciatoia, che ignora i termini reali del problema. Nel caso peggiore, è un vicolo cieco. Anche per questo, il libro di Giuseppe Bonazzi è un apporto prezioso.

F.F.

PAOLO DE NARDIS (a cura di), *Le nuove frontiere della sociologia*, Roma, Carocci, 1998, pp.478.

Il manuale curato da Paolo De Nardis è divulgativo ma rigoroso nella sua intelaatura da *big-reader*. E' teoricamente utile, anche se operazioni del genere sono da giudicare — il più delle volte con ragione — logicamente inutili, cioè irrilevanti ai fini della scoperta di partico-

lari nessi o alla luce di una analitica e sistematica ricomposizione genetica dell'oggetto di studio della sociologia contemporanea, circondata ormai da una grande varietà di « mode » e di interessi frammentari, sia monografici che collettanei e « prodotta », per così dire, in modo da rivalutare più la pluralità delle fonti della conoscenza sociologica che lo scavo metodologico compiuto su alcune di esse; quasi per sfuggire definitivamente soprattutto nel contesto italiano della produzione di ricerche, *papers*, analisi *ad hoc* e opere varie da ogni sorta di coraggiosa delimitazione propedeutica, promossa magari da una critica moderna al riduzionismo e al relativismo epistemologico. In questa direzione, il libro è fortemente antiriduzionistico, e l'abilità « tutta razionale » del curatore è quella di renderlo tale. E non solo. Il manuale appare utile per la didattica universitaria e ben si rivolge ai cultori di altre discipline e, al limite, a coloro che si contentano di avere un quadro sinottico degli sviluppi naturalmente, non gli unici dell'indagine sociologica.

Nel testo si tende a premiare un approccio che deriva dall'individualismo metodologico ma non si restringe affatto il campo degli interessi della sociologia allo studio della *deregulation* dell'azione sociale tra attori che è e rimane in prospettiva l'oggetto specifico di una scienza che *misura*, come nota De Nardis nel suo saggio introduttivo. Si tenta, invece, di compiere una robusta ricognizione su alcuni dei principali campi di temi-problemi che la contengono in quanto *frontiera* esplicativa, *qualità* e *quantità* nella ricerca, ovvero, integrazione di apporti teorici e di ricerca empirica.

La sociologia compie delle generalizzazioni sulla fenomenologia sociale, stabilisce nessi dalle ipotesi da verificare in un quadro teorico di spiegazione della possibile riproducibilità di quei nessi, e ne assoggetta a controllo le procedure, orientando i concetti e la misura di essi nella complessa realtà storico-sociale.

Dal punto di vista teorico e metodologico, va detto che ciò era ieri partico-

larmente significativo per la scienza e l'indagine sociologica, ed è probabile che lo sia anche oggi, quasi a voler rivalutare un « passato » che c'è stato e un panorama « classico » tra i sociologi del presente. Ma, a nostro avviso, non va trascurato il fatto che proprio nell'epoca che tutti stiamo vivendo, un excursus come quello che qui discutiamo venga riproposto al pubblico come strumento flessibile di lettura di un ennesimo mutamento sostanziale avvenuto nella concezione storica delle idee scientifiche e nella cultura e, in particolare, proprio di fronte alle scienze sociali empiriche. A volte, le ricognizioni compiute sulle principali teorie sociologiche contemporanee dimostrano, ma soltanto in parte, la validità di compiere certi percorsi magari senza cadere, per esempio, nella nostalgica ricerca di una *big-theory*, tanto attesa in Italia quanto digerita anche all'estero, in grado di sposare paradigmi di tipo unificante (come quelli noti del funzionalismo o della teoria conflittuale) poi difficili da realizzare (ad esempio, come modelli) in ogni contesto.

Di contro, il libro testimonia soltanto che un mutamento non apparente c'è stato e ne coglie la ricchezza e gli aspetti predittivi, nello sforzo intellettuale operato per contenerlo. Uno sforzo non facile, come sembrerebbe ai non addetti ai lavori che tanto spesso parlano di modernità o addirittura di post-modernità — non sapendo assolutamente come definirla né come « incorniciarla » — o ricercano solo sulla superficie dei processi le trasformazioni politiche e sociali degli individui e dello Stato, dei sistemi giuridici e della democrazia o dei fenomeni dello sviluppo, di quelli multietnici e multirazziali, dell'ambiente, delle guerre e della pace, della globalizzazione, etc. Di fatto, la sociologia appare sempre più obbligata a raffigurarsi nel binario del futuro come la scienza dei fenomeni umani e storici profondi, quelli che coinvolgono

l'uomo « senza confini » nella sua scarsa interesse morale, come puro rivendicatore di diritti, libertà, bisogni e doveri; la scienza del « tempo dell'incertez-

za » e della precarietà, per citare l'ultimo Zygmunt Bauman.

Il lavoro riflette continuamente su questa precaria *humana conditio*, che quasi ci sorprende e ci turba al tempo stesso, più come un declino di quello che De Nardis ama citare come « il mondo della sicurezza », ricordando Stephan Zweig e la sua superata diagnosi Ottocentesca. Ne rilancia, inoltre, la rappresentazione scientifica, al riparo dalle pesanti ancore ideologiche, attraverso la scelta accurata dei materiali nei saggi di studiosi e ricercatori tutti italiani.

Nel complesso, ripropone *de facto* la sociologia nel « mondo degli uomini » (per ricordare il titolo di un vecchio libro di Franco Lombardi tanto caro all'autore), cioè in quel mondo concreto che produce l'agire e la ragionevolezza dei soggetti e che, in altre parole, dà *sense* proprio alla loro concretezza, cioè ancora, alla loro filosofia. E forse, la sfida tutta sociologica del domani è racchiusa in questa formula: cogliere il *sense* di una nuova scienza e di una nuova teoria per l'uomo.

GUGLIELMO RINZIVILLO

JARED DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, tr. it. Einaudi, Torino 1998, pp. 366.

Membro dell'Accademia Nazionale delle Scienze americana, Jared Diamond ha vinto con questo libro, estremamente ricco di spunti interessanti, il Premio Pulitzer 1998 per opere di saggistica. L'opera di Diamond — studioso di fisiologia umana e di biologia evolutiva — ruota tutta intorno al tentativo di trovare delle risposte plausibili ad un unico grande interrogativo che egli chiama « la domanda di Yali ». Un interrogativo che, da sempre, anima la curiosità intellettuale e la riflessione di filosofi, sociologi, storici, antropologi e scienziati di tutte le discipline: « perché l'umanità ha conosciuto

to tassi di sviluppo così diversi nei vari continenti? » (p. 5). A tal proposito, il fisiologo americano racconta l'aneddoto legato alla complessa domanda che gli ha poi ispirato questo scritto: nel luglio del 1972 si trovava in Nuova Guinea per studiare alcune specie particolari di uccelli, quando gli capitò di incontrare per caso un noto politico locale di nome Yali che durante un colloquio gli fece proprio quella domanda, a cui Diamond, pur essendo apparentemente semplice, non seppe rispondere. Al centro della sua analisi è la ricerca di quelle variabili decisive che hanno reso possibile lo sviluppo della civiltà e, quindi, l'evoluzione dell'uomo: in altre parole, l'Autore vuole individuare e studiare a fondo quelle che definisce le grandi tendenze della storia. Ma a dare ancora più spessore a tale opera è la sua motivazione « forte » e fondante: « Le differenze sono sotto gli occhi di tutti; ci viene spiegato che la giustificazione di queste differenze basate sulla razza — che sembra così semplice — è sbagliata, ma non ci viene fornita un'alternativa credibile. Fino a che non ci sarà una teoria convincente, dettagliata e di largo consenso circa il corso più generale della storia, la maggioranza di noi continuerà a pensare che la spiegazione razzistica, dopo tutto, deve essere quella giusta. E questa mi sembra la giustificazione principale per scrivere questo libro » (p. 13). Compito non agevole, per svolgere il quale, Diamond si serve di strumenti e concetti analitici provenienti dalle più svariate branche della conoscenza umana (dall'archeologia alla geografia, dall'antropologia alla biologia, dalla storia all'economia); l'esito, non scontato, è un'analisi multidimensionale molto ragionata della storia dell'intera umanità, una riflessione approfondita nella quale egli cerca, con grande sforzo, di non trascurare nessun elemento. Il quesito iniziale — quali sono le ragioni per cui alcuni popoli si sono evoluti ed altri invece sono rimasti in alcuni casi anche ad uno stadio primitivo —, pur basandosi su un pregiudizio « eurocentrico » (e Diamond se ne rende perfetta-

mente conto), è senz'altro affascinante anche perché, alla base di tutto questo discorso, vi è comunque il tentativo di demolire la « maldestra » e, ahimé, diffusa spiegazione (purtroppo propagandata non soltanto dai teorici delle « razze superiori », ma anche da scienziati affermati che continuano a parlarne pur non avendo alcuna prova scientifica per suffragare ciò che affermano) secondo cui le differenze tra i popoli della Terra sarebbero esclusivamente di tipo biologico e, quindi, sarebbero legate a fattori e capacità innate negli individui. Questo saggio si pone in un'ottica globale radicalmente diversa, che capovolge la precedente prospettiva enfatizzando le molteplici variabili legate al tipo di ambiente (fattori geografici, climatici, malattie, risorse naturali che condizionano profondamente fin dall'inizio le attività dei primi gruppi), alla tipologia dei rapporti e dei conflitti (guerre, conquiste, colonialismi) che si instaurano al momento dell'interazione tra esseri umani o tra gruppi di esseri umani. Dunque Diamond, in una prospettiva certamente non inedita, parte dalla convinzione, senz'altro condivisibile, che a segnare il destino dei popoli della terra siano state le differenze ambientali e non quelle biologiche. L'autore appare preoccupato ma, allo stesso tempo consapevole che « La mancanza di una spiegazione unificante è un vero e proprio vuoto intellettuale, perché significa che non siamo in grado di comprendere il corso generale della storia. Peggio ancora, è un vuoto di ordine morale » (p. 12). Il metodo di Diamond — analizzare e confrontare le diverse società umane per riscontrare tendenze generali — lo spinge a ripercorrere la strada lasciata aperta da diversi studiosi, ma in particolare da un grande storico inglese: Arnold Toynbee. L'Autore afferma che ormai « Il tempo è maturo per una nuova disamina di questi problemi. Alcune discipline in apparenza remotissime dallo studio della storia ci possono venire in aiuto con le loro scoperte: stiamo parlando della genetica, della biologia molecolare e della biogeografia, applicate allo

studio delle colture alimentari e della loro storia; delle stesse discipline più l'ecologia e l'etologia, applicate agli animali domestici e ai loro antenati; della biologia molecolare di virus e batteri; dell'epidemiologia e della genetica umana; della linguistica; dell'archeologia e della storia della tecnologia, della scrittura e dell'organizzazione politica » (p. 13).

Tale approccio è indubbiamente affascinante, tuttavia è lo stesso Diamond che si rende conto della estrema complessità che esso comporta, in quanto implica, per chi lo intende adottare, la conoscenza delle discipline precedentemente elencate e, soprattutto, una grande capacità di sintesi.

La struttura dell'opera si articola in quattro parti — intitolate rispettivamente « *Dall'Eden a Cajamarca* », « *Come l'agricoltura fu scoperta e perché ebbe successo* », « *Dal cibo alle armi, all'acciaio e alle malattie* », « *Il giro del mondo in cinque capitoli* » — nelle quali viene ripercorso, con grande lucidità, il cammino della storia dell'umanità a partire dai primi ominidi (7 milioni di anni fa) per arrivare alle origini di quella che noi europei — che, secondo l'Autore, abbiamo conquistato gli altri continenti grazie appunto alle armi, all'acciaio e alle malattie — definiamo « civiltà ». Nell'epilogo del saggio Diamond riflette e si interroga su « *Il futuro della storia come scienza* », rivedendo le linee programmatiche, i punti « forti » e quelli « deboli » di questa disciplina e, riproponendo con forza l'approccio multidisciplinare, ci lascia con una nota di ottimismo in quanto, pur riconoscendo che « comprendere i meccanismi della storia è molto più complesso che comprendere quelli dei fenomeni deterministici », esistono tuttavia « metodi per analizzare i problemi di carattere storico che funzionano bene in molte discipline » cosicché « lo studio storico delle società umane potrà essere affrontato con metodi simili a quelli delle altre scienze. Faremo un grande regalo alla nostra società se capiremo cosa ha plasmato il mondo moderno e cosa potrebbe plasmare il futuro »

(p. 327). Anche, e soprattutto, perché — la Storia ce lo insegna continuamente — « I doni della civiltà sono un'arma a doppio taglio ».

PIERO DOMINICI

FILIPPO GENTILONI, *La Chiesa postmoderna. Verità e consolazione*, Roma, Donzelli, 1998, pp.68.

Molti e rilevanti, i temi sollevati da Gentiloni in questo agile libretto. Quello della secolarizzazione, in primo luogo. Un fenomeno letto anche in relazione, in contrapposizione all'attuale, ampia presenza della chiesa cattolica. Presenza che si riflette abbondantemente sui media. Un bene o un male? Si chiede l'autore. Che sottolinea alcuni passaggi intercorsi nel tempo: l'ingresso della psicologia, ad esempio. Il passaggio dalla ricerca della verità, dal perseguimento della verità alla odierna ricerca della felicità, ai tentativi di procurarsela in vario modo: la ricerca della felicità si sposa con il tema dei bisogni, si misura con le relative offerte, onde l'ingresso di spiritualità provenienti dall'India, dal Giappone, dal Tibet. Onde l'ampio spazio offerto al New Age.

La ricerca della verità sarebbe stata scalzata dall'ermeneutica, i comportamenti sembrano avere più peso di quanto non ne abbia la verità in sé. Si sarebbe realizzata, secondo Gentiloni, una sorta di « psicologizzazione del messaggio »: un messaggio la cui autenticità appare profondamente mutata. Abbiamo oggi, prosegue lo studioso del cattolicesimo, raduni oceanici, piazze piene, folle osannanti, cifre spettacolari. Ma a quale prezzo? E, soprattutto, quello che appare sulla cresta dell'onda è lo stesso messaggio religioso di sempre? L'autore sembra dubitarne. Parla di « successo della religione » e, insieme, di « appiattimento, affievolimento, svuotamento » dei suoi contenuti.

Il testo chiude con un denso capito-

letto sulla povertà. Secondo Gentiloni, il cattolicesimo di domani dovrebbe essere povero (il rischio, altrimenti, è quello di non essere). Povero di potere. Povero di parole: « E' inutile che la Chiesa dica la sua su tutto e tutti. Meglio il silenzio, aperto all'ascolto dell'altro, alla preghiera. Povertà e anche piccolezza » (67). Anche il Vangelo, continua l'autore, andrebbe annunciato in modo povero. Altrimenti si rischia di travisarlo.

Insomma, un testo problematico, scritto da una persona che ha seguito con attenzione e competenza, da decenni, l'evolversi della chiesa. Un richiamo importante, duro, sotto veste garbata. Temo, un richiamo utopico, destinato a restare nella sfera delle buone intenzioni: basti ricordare che *La chiesa postmoderna* è uscito nel 1998, alla vigilia cioè dei festeggiamenti per padre Pio, per non parlare del Grande Giubileo del Duemila.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

ISTAT, *La musica in Italia*, Il Mulino - Istituto Nazionale di Statistica, Bologna-Roma, 1999, pp. 106.

Quali siano i problemi interpretativi cui va incontro l'analisi dei comportamenti musicali (consumo attivo e passivo), è fatto ben noto a chiunque abbia tentato un approccio sia qualitativo che quantitativo a quest'area sociologica. A testimoniare ampiamente la complessità della materia, i dati presentati dall'ISTAT con il suo agile resoconto, e la molteplicità di valori indicali che essi rappresentano.

La musica in Italia è il risultato di un'indagine su scala nazionale — effettuata nel 1995 e condotta su un campione di circa 60.000 soggetti e 24.000 famiglie — che aveva l'intento di monitorare « tempo libero e cultura » nel nostro paese. Punto di partenza è la quota preponderante della popolazione che è dedicata all'ascolto musicale, a cui si contrappone però anche la presenza di una

parte non trascurabile di persone che ne è completamente estranea (specie nel Meridione e fra le fasce più anziane).

Per ottenere un'articolazione significativa, all'interno dell'area di studio, sono stati messi in rilievo cinque caratteri principali: la fascia d'età, il titolo di studio, la professione, l'appartenenza territoriale e il sesso. Le modalità di tutti questi caratteri infatti si sono associate a valori che hanno espresso discriminanti significative sia riguardo al consumo passivo — generi (« Quale musica »), mezzi di ascolto (« Come si ascolta »), « modi » di ascolto (« Socialità e musica ») — che al consumo « attivo » (« Le attività espressive »).

Un apprezzabile tentativo — per non correre il rischio di cadere nelle solite generalizzazioni distorsive — è stato fatto da *La musica in Italia*, nell'ambito dei generi, con l'introduzione di alcuni importanti criteri di differenziazione. L'ISTAT ha distinto la musica *massmediatica* (i tedeschi la chiamano a volte *U-Musik*, dove U sta per *Unterhaltung*, intrattenimento) in « leggera » vera e propria, *rock*, e in due pacchetti d'altri generi ritenuti ricchi di significato all'interno del mondo giovanile: da una parte *disco*, *house*, *techno*, e dall'altra *rap*, *underground*, *pop*, *etnica*. A queste modalità statistiche, sono state affiancate *jazz* e *blues* — « [...] considerati congiuntamente per le notevoli affinità stilistiche » — e il *bouquet* della musica folk (regionale, tradizionale). Tutti questi generi — la musica *massmediatica*, *jazz* e *blues*, folk — costituiscono, nel loro complesso, l'universo che si contrappone alla musica classica e lirica (la *E-Musik*, dove E sta per *Ernst*, seria), al quale sarebbe forse stato opportuno applicare ugualmente un'articolazione interna. Come dimostra la diffusione di riviste specializzate in alcuni settori, questo genere di musica non può vantarsi di avere un pubblico così omogeneo come si crede, fatto testimoniato dalla editoria periodica. A riviste *generaliste* di larga tiratura (oltre le 35.000 copie) come *Amadeus* — del gruppo De Agostini-Rizzoli che allega

CD con opere di vari periodi della storia della musica (dal Medioevo fino ai giorni nostri) — se ne contrappongono altre più settoriali, come *Orfeo* (specializzato in musica « antica » [Medioevo, Rinascimento, Barocco]) e altre ancora, dedicate a mondi « interni » (*Guitart* [letto dai chitarristi], *Piano Time* [inizialmente concentrato sulla musica pianistica, ma oggi esteso anche ad altri campi] solo per fare qualche esempio), che indubbiamente noverano un minor numero di lettori ma che testimoniano una netta articolazione anche all'interno del genere classica lirica. D'altra parte, all'ascolto complessivo di classica e lirica è dedito il 29,5% della popolazione, percentuale per la quale titolo di studio e professione incidono direttamente. Lo dimostra il fatto che ben il 62,7% dei laureati frequentano classica e lirica, contro un 39% di diplomati della scuola secondaria; fra i dirigenti, liberi professionisti, imprenditori, più della metà ascoltano pure questo genere di musica. Il « predominio incontrastato » lo ottiene invece il genere individuato dall'ISTAT come « musica leggera » (74,1% della popolazione), affatto influenzato dalla variabile territoriale, al contrario della musica folk (che a sua volta invece appare poco sensibile alla dimensione generazionale, alla professione e al titolo di studio). La maggior parte degli studenti (75,6%) ascolta il *rock*, specie nella fascia d'età che va dai 18 ai 24 anni (13,7%); interessante notare che l'acquisizione della laurea non varia minimamente quest'ultimo tipo di preferenza (l'11% di ascoltatori di *rock* ha conseguito la laurea; un altro 11% ha conseguito il diploma di maturità). Anche il pubblico di *etno*, *rap*, *techno*, *disco*, *house*, *pop*, *underground* è costituito prevalentemente da giovani fra gli 11 e i 24 anni.

Fra i mezzi d'ascolto, radio (79%) e tv (66,9%), sono quelli impiegati maggiormente. Ciò significa, secondo l'ISTAT, che la musica è fruita perlopiù non intenzionalmente. CD, cassette, *computer*, implicano infatti un'azione specifica e pertanto si configurano come mezzi di « ascol-

to intenzionale ». Non a caso, la maggior parte della popolazione (82%) ascolta svolgendo altre attività, subendo evidentemente i ritmi dei *media* di flusso, soprattutto le cosiddette radio e tv commerciali (non bisogna dimenticare che fra queste ultime ve ne sono alcune interamente dedicate alle *clips* per 24 ore al giorno). Le donne hanno una lieve predilezione per la tv, mentre gli uomini sono più propensi a servirsi di radio, CD *player*, mangianastri e *computer*.

La facoltà con cui *media* e supporti come CD o cassette rendono facilmente accessibile il prodotto musicale, ancora secondo una considerazione dell'ISTAT, non solo frena l'intenzionalità dell'ascolto (rendendolo più « passivo », come nel caso di radio e tv), ma rappresenta uno dei « potenti fattori di allontanamento dall'evento musicale più tradizionale, il concerto ». Solo l'8,8% di persone, infatti, è andata nell'ultimo anno ad ascoltare un concerto di musica classica o lirica e appena il 17% ad un altro tipo di concerto (*rock*, *rap*, *jazz*, *folk*, ecc.).

A proposito dell'affluenza ai concerti — tanto di classica e lirica, che d'altro tipo — il dato territoriale fornito dall'ISTAT non appare sufficientemente collegato con la consistenza dell'offerta che le varie aree geografiche offrono. Se è vero che il « fattore » Nord (insieme al titolo di studio alto, a una determinata tipologia professionale e a una fascia d'età [18-54], giuoca a favore della frequenza dei concerti, *La musica in Italia* non fornisce i collegamenti ai dati sulle opportunità effettive di ciascuna regione. Forse la relazione a questi dati avrebbe potuto mettere in evidenza che nell'Italia settentrionale (in particolare Nord-Est) la produzione musicale (in questo caso, quella *dal vivo*) è maggiore che in altre regioni, come risulta dalle tabelle dei *biglietti venduti*, riportate nell'appendice: 148 biglietti venduti su 1000 abitanti in Veneto, 0,00 in Basilicata! La mancanza di riferimento ai dati sulle opportunità, aggiunta all'assenza di informazioni sulla quantità di prodotti musicali (d'ogni tipo) che circolano nelle varie aree

geografiche, è certamente uno dei punti deboli della sintesi dell'Istat, concentrata insistentemente sulle « persone che... ».

Come è possibile ricostruire il comportamento musicale (fruitivo ed espressivo) senza conoscere i contorni dell'offerta reale? Da questo punto di vista, i gruppi in cui l'Istat suddivide la popolazione (« no alla musica », « classici », « non continuativi », ecc.) perdono credibilità.

È noto che anche nel settore delle opportunità musicali esistono Italie molto diverse fra loro (due, tre?). Non sfugge, in questo senso (oltre ai dati sui *biglietti venduti*), l'emblematico grafico riguardante l'ascolto della musica classica e lirica, una tipologia di fruizione passiva strettamente connessa con la produzione musicale concertistica. Il Centro-Nord (a pag. 23) è contrassegnato da varie tonalità di grigio (per la legenda, percentuali fra il 24,8 e il 34,4 e oltre). Il Sud è uniformemente bianco (meno del 24,8%). Quest'Italia « bicolore » non è tanto quella delle Istituzioni formative presenti oggi sul territorio. I Conservatori di Musica, per esempio, sono ben diffusi anche nel Meridione (si pensi che la Puglia ne può vantare sei, la Campania quattro, contro i soli tre del Lazio). Le regioni del Sud scontano ancora una volta l'arretratezza di alcuni settori del mercato (con tutte le sue molteplici cause). Tenersi aggiornati in fatto di libri di musica o di dischi in alcuni capoluoghi della Calabria o della Basilicata è ancora oggi un'impresa ardua. Il disinteresse per l'inserimento delle attività musicali nel quadro turistico è fin troppo evidente, fatta eccezione per qualche cartellone importante. La RAI, nella sua strategia di investimenti, qualche anno fa, ha di fatto liquidato nel Centro-Sud almeno due orchestre e due complessi corali: l'audace mostra dell'organo Tamburini della Rai di Napoli, con le sue trombe orizzontali, si intravede oggi a malapena solo dietro le scenografie di spettacoli televisivi come « Pippo Kennedy Show ».

La musica in Italia, non mette bene in

evidenza nemmeno la correlazione fra le fasce d'età e il titolo di studio, sotto il profilo « storico ». La crescita dell'istruzione media in Italia (in particolare negli ultimi quarant'anni, ben nota all'Istat) avrebbe dovuto far dire che l'associazione generazione/genere (per esempio), è un dato su cui riflettere attentamente, poiché da una certa età in su il titolo di studio medio scende evidentemente di valore.

L'Istat cade anche nella facile tentazione di associare alcuni aspetti della socialità con il comportamento musicale. Per esempio, colpisce la conclusione secondo la quale « [...] ai concerti di musica classica è molto più probabile che ci si vada con i genitori, mentre per gli altri concerti la presenza dei genitori è fenomeno assai raro », come se l'abitudine « a gustare ciò che un linguaggio colto come la musica classica/lirica » offre sia semplicisticamente legata ad un processo di socializzazione *verticale* (genitori, figli) o ad uno *orizzontale* (amici, fidanzata, fidanzato).

Per fortuna c'è, anche in Italia, una sociologia (della musica) che ha già da tempo accantonato simili considerazioni.

FEDERICO DEL SORDO

JADER JACOBELLI, *Machiavelli e/o Guicciardini - alle radici del realismo politico*, Mursia, Milano, 1998, pagg. 262.

Che cos'è che fa di un autore un « classico »? Come mai i « classici » sembrano possedere una tenuta, per così dire, che ne rende il valore perdurante nel tempo? Figli del loro tempo e della loro cultura, immersi nei problemi della loro quotidianità vissuta, in realtà li trascendono e parlano anche a noi, come se fossimo, invece che posteri — come ha bene intuito Giuseppe Pontiggia — loro « contemporanei ». Questo è soprattutto vero per Machiavelli, sul quale è cresciuta una letteratura pressoché sterminata. Il libro di Jacobelli potrebbe sem-

brare a prima vista superfluo. E invece no, non lo è, e per una ragione piuttosto semplice: perché è un contributo originale.

Il primo aspetto originale riguarda l'impostazione del libro. Jacobelli non sembra temere la storicizzazione del teorico. Egli cerca animosamente, e meritoriamente, di collegare, in Machiavelli, vicende biografiche e produzione intellettuale. Viene così a cadere l'antica cesura fra storia e biografia, un autentico tabù. Nelle sue *Origines* Catone si vantava di non aver mai citato un nome proprio. Ma basterebbe ricordare Tucidide, il campione della pura sequenzialità causale nelle *Guerre del Peloponneso*, e le sue istanze critiche nei riguardi di Isocrate, l'emotivo rappresentante della cultura orale. Ma anche fra i moderni, da Droysen a Croce fino ad Arnaldo Momigliano, l'ostracismo contro il momento biografico, come momento psicologizzante e quindi pre-scientifico, non è mai venuto meno. In questo libro il lettore non potrà non ammirare il leggero contrappunto, quasi un continuo controcanto, fra vita vissuta e pensiero riflesso. Quelle che possono apparire elucubrazioni pure, per esempio le considerazioni a proposito dei « profeti disarmati » e dell'idea stessa del « principe » demiurgico, destinato a creare un'Italia unita attraverso la fusione positiva dei tanti stati e staterelli che ne polverizzavano, insieme con le risorse, la sua memoria storica, per Machiavelli sono in realtà problemi del giorno, riflessioni su dati contingenti, su figure e temi del momento. Così, il tipico « profeta disarmato » è per Machiavelli il Savonarola. Il « principe » potenziale fondatore di un nuovo Stato, è invece il Duca Valentino, sotto l'ala del papa-padre Alessandro VI.

Si potrà obiettare, come è stato tradizionalmente obiettato — fra gli altri, dal grande Leo Strauss (in *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, 1958) — che si tratta di un Principe immorale e violento, non alieno dallo spargere sangue e, all'occorrenza, di infliggere pene crudeli a persone innocenti, magari va-

lendosi di uomini di mano, come quel don Micheletto sanguinario e senza scrupoli, salvato poi, come sembra ritenere anche Carlo Dionisotti, dall'intervento, discreto ma determinante, dello stesso Machiavelli. Ma per Leo Strauss tutto ciò è per Machiavelli normale: al fondo di ogni legittimità formale c'è un atto di violenza e di illegittimità sostanziale. Gli esempi di Machiavelli sono in proposito sempre ben scelti, se non dalla Bibbia dalla storia romana, e servono egregiamente a tappare la bocca agli obiettori. In questo caso è citata la fondazione di Roma, « caput mundi » e più tardi centro della cristianità. Anche in questo augusto frangente lo spargimento di sangue è stato necessario: Romolo che uccide Remo. Jacobelli nota doverosamente che Machiavelli non era solo un ammiratore del Valentino, ma anche del suo scherano don Micheletto. Questi — scrive — « non doveva essere assolto da Machiavelli perché, se non era un diavolo, non era neppure, come molti lo hanno presentato, un buon uomo, piuttosto *bon enfant* che *enfant terrible*, tutto casa e ufficio, finché gli durò l'ufficio, italianamente proclive a qualche scappatella extraconiugale, e a una piuttosto appariscente che reale miscredenza, comunque sanata in extremis dai conforti religiosi, toscaneamente sboccato e senza peli sulla lingua, ma anche senza malizia ».

La seconda ragione di originalità di questo contributo la scorgo nell'ardito tentativo di operare un collegamento fra Machiavelli e Guicciardini. I due grandi fiorentini, naturalmente, si conoscevano ed erano, anzi, amici. Ma a nessuno dei numerosi commentatori era mai venuto in mente di legare i loro sforzi e i loro destini, al di là di quella che, con formula felice, Jacobelli chiama la loro « ludica complicità ». Troppo diversa è sempre apparsa la loro natura: « utopistico », il Machiavelli; « concreto », invece, il Guicciardini. Eppure, anche il « particolare » di Guicciardini ha il suo « tutto ». È vero che, riflettendo su ciò che muove le persone, scrive che « lo interesse loro particolare ... è la maestra che ne mena

tutti gli uomini ». Ma ecco che nella difesa di Parma contro i francesi, benché non dimentichi mai i suoi « emolumenti », questo freddo calcolatore mostra anche grandezza d'animo e capacità di visione globale della situazione ed appare pronto a giocare tutto.

Le riflessioni conclusive di Jacobelli non presumono di chiudere la *vexata quaestio* del rapporto fini-mezzi e non richiamano neppure la famosa distinzione weberiana fra « etica dei principi » e « etica delle responsabilità ». Molto giudiziosamente Jacobelli si limita ad osservare che « il realismo della politica rischia... di tradursi nel suo irrealismo ». Detto altrimenti, pur accettando che il fine giustifichi i mezzi, sono poi i mezzi impiegati a sfigurare o addirittura a corrompere il fine.

F.F.

CLAUDE JAVEAU, *Dieu est-il gnanngnan?*, Talus d'approche, Mons, 1999, pp. 100.

Dopo *Stances*, *Prendre le futile au sérieux*, e il fortunato *Le petit murmure et le bruit du monde*, tradotto in italiano per i tipi dell'Armando, Claude Javeau, sociologo a Bruxelles, continua a pubblicare volumetti senza pretese, che sono in realtà colpi di sonda di grande precisione nel disagio del nostro tempo.

In questo libro Javeau affronta la questione del rapporto fra morale e legittimazione. Possiamo dirci soddisfatti della legalità formale oppure occorre scavare più a fondo, interrogarci sul fondamento della legittimità in senso sostanziale senza fermarsi, soddisfatti, agli aspetti formali? Le ironie dei « teologi e dei mercanti di déi » lasciano Javeau perfettamente indifferente. Ciò che lo interessa a fondo è altra cosa: venuta meno o appannatasi l'idea di Dio, è ancora possibile distinguere il Bene e il Male? Nulla del pathos di un Dostoevskij, convinto che, se Dio non c'è tutto è possibile. Al proposito Javeau è lievemente iro-

nico e violentamente dissacrante. Sa che Dio non parla direttamente, che si serve dei suoi profeti (Elia, Maometto o Smith, per esempio), ma che ordina poi di bruciare vivi i dissenzienti come nel medioevo oppure che non bisogna autorizzare le donne dell'Afghanistan a imparare a leggere e a scrivere, e così via.

Javeau propone allora due osservazioni: la prima riguarda il credente, non importa di quale religione, che si comporta da essere umano, semplicemente umano, ragionevole e quindi accettabile, senza essere santi o eroi, ma anche senza massacrare il prossimo in nome di Dio. La seconda osservazione riguarda il « mistero ». Javeau non l'accetta. Non si fa illusioni sulle risposte della scienza con riguardo ai problemi umani fondamentali, ma non per questo è disposto a credere a occhi chiusi; se la prende, anzi, con quelli che, anche a proposito della fede, si comportano come il demiurgo schumpeteriano che presume di creare il mercato ancor prima di avere dei consumatori. Il testo di Javeau può essere giustamente considerato come un polemico, vivacissimo e anche, a tratti, spiritoso manifesto per una razionalità più matura, che ha rinunciato anche alle illusioni del razionalismo illuministico senza per questo buttarsi fra le braccia di un misticismo tanto nebuloso quanto illusorio.

F.F.

EMANUELA MOROLI, ROBERTA SIBONA, *Schiave d'Occidente. Sulle rotte dei mercanti di donne*, Mursia, Milano, 1999, pp. 187.

Il libro, scritto da due giornaliste che operano per un'associazione che si batte contro la violenza nei confronti delle donne (*Differenza Donna*), riporta le storie di alcune di esse, (bosniache, slave, albanesi, rumene, lituane, ucraine ecc.) direttamente coinvolte nel traffico illegale di persone. Nella prefazione al libro, Pi-

no Arlacchi, Direttore Esecutivo del programma delle Nazioni Unite per il controllo delle droghe e la prevenzione del crimine, autore di *Schiavi il nuovo traffico di esseri umani*, Rizzoli, Milano, 1999, richiama stime dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni — non vi è data di riferimento —, secondo cui le donne implicate nei mercati del sesso in Europa occidentale sarebbero circa 500.000. Sostiene che i « canali del traffico e dello smistamento attraversano gli stessi luoghi che risultano essere al centro delle principali rotte dell'immigrazione clandestina: i Paesi balcanici e buona parte dell'Europa centrale ».

L'industria del racket sarebbe concentrata soprattutto nelle mani di slavi e albanesi e interesserebbe soprattutto la Germania, l'Olanda, la Francia, — specie la Costa Azzurra — i paesi scandinavi. Attraverso le testimonianze riportate è possibile ricostruire l'inferno di queste donne: la vita di notte, una media quotidiana di venti clienti e di prestazioni di cinque, dieci minuti per ciascuno (p. 35); le violenze fisiche e psicologiche subite dai « protettori », spesso a capo di organizzazioni malavitose coinvolte anche in altri traffici (di stupefacenti, di armi ecc.); i loro lauti guadagni, che, però, sono costrette a versare quasi integralmente ai « protettori »; il distacco violento dalla famiglia, dopo che sono state rapite o addirittura vendute dai familiari, da qualche vicino ecc. (quando sono state vendute, il rischio è tanto maggiore quanto più la donna vive sola, senza un uomo — marito, fratello o altro — che la possa difendere e che rappresenti un deterrente per le bande criminali, che gestiscono questi traffici).

Si tratta di casi di prostituzione coatta e di situazioni di vita in cui spesso si configura il reato di riduzione in schiavitù. Esso « si consuma quando si verificano situazioni di fatto, in cui la vittima acquista lo status di cosa, divenendo soggetta al dominio di un altro » (p. 17). I reati più frequentemente riscontrabili sono, oltre a questo della riduzione in schiavitù, il sequestro di persona a sco-

po di estorsione, l'induzione e lo sfruttamento della prostituzione e le lesioni personali. Eppure, nonostante ciò, queste donne non si ribellano per tutta una serie di ragioni: perché è stata del tutto annullata, a furia di botte, la loro capacità di resistenza e di opposizione sul piano psicologico; perché minacciate di rappresaglie ai danni dei familiari nei paesi d'origine; perché vivono di fatto in una condizione di segregazione e possono comunicare poco perfino tra di loro; perché — alcune almeno — sono entrate definitivamente nel giro, acquistando posizioni di potere. Su quest'ultimo punto, le autrici osservano che « sono sempre di più le donne che s'inseriscono, armate fino ai denti nel giro dello sfruttamento internazionale: cominciano come schiave, poi conoscono l'ambiente, si cercano un appoggio tra i più forti e infine catturano qualche disgraziata e la riducono in schiavitù » (p. 170). (Probabilmente, il gioco è un po' più complesso rispetto a quello descritto). Perciò difficilmente denunciano i loro violentatori oppure, se li denunciano, alla fine spariscono o trattano. Questo anche per ragioni culturali: infatti, non hanno l'abitudine ai processi, ma piuttosto alle faide tra gruppi contrapposti come mezzo con cui risolvere i conflitti. Le autrici sottolineano come non tutte, in realtà, reagiscano alla stessa maniera di fronte alla prostituzione coatta. Alcune arrivano a pensare di fuggire, il che non è facile per un complesso di ragioni. In primo luogo, parlano poco l'italiano. In più, bisogna avere le idee ben chiare su dove si vuole andare, in modo da non essere catturate di nuovo. Poi ancora, bisogna disporre di un gruzzolo che non è facile accantonare, visto che si è costrette a versare i propri guadagni giornalieri al protettore. Una prostituta che « produce » guadagna in media dalle 700.000 lire a un milione a notte e non è raro che venga venduta a organizzazioni diverse (Il prezzo medio pro capite viene valutato in relazione appunto all'incasso medio giornaliero ed è di normali dieci, quindici milioni di lire). Inoltre, c'è anche il discor-

so delle connivenze con le forze dell'ordine, — il racket nel racket —, « condizione indispensabile per rendere possibile il traffico internazionale di donne » (p. 167).

A fronte di questa situazione vi sono: 1) l'attività svolta dai centri antiviolenza, gestiti da associazioni private e dai centri di accoglienza tenuti da suore; 2) l'azione svolta da alcune procure, che talvolta riescono a tutelare le vittime del traffico attraverso programmi di protezione. Questi programmi, com'è noto, hanno una durata limitata nel tempo; implicano frequenti cambiamenti di residenza e quindi spostamenti sul territorio, oltre ad essere subordinati al fatto che la vittima dia un contributo tangibile allo sviluppo delle indagini delle procure contro la criminalità.

Talvolta non si violentano solo le madri, ma anche i figli, che inizialmente seguono le madri, al momento del viaggio in Italia e poi vengono allontanati. In tal modo si può sviluppare più facilmente il traffico di bambini, destinato al mercato delle adozioni o alla prostituzione infantile, per soddisfare le richieste dei pedofili. I bambini subiscono così veri e propri abusi sessuali che ne condizioneranno per sempre l'esistenza sul piano psicologico (sfiducia verso gli altri, scarso senso dell'autostima, depressione ecc.) e su quello delle possibilità concrete di reinserimento in ambienti sociali diversi da quello della pedofilia. (Al riguardo si veda il testo di Ron O'Grady, *Schiavi o bambini. Storie di prostituzione infantile e turismo sessuale in Asia*, Edizione Gruppo Abele, Torino, 1995, tit. orig.: *The child and the tourist*, 1992, che si sofferma in particolare sulla situazione in quattro paesi: Sri Lanka, Filippine, Taiwan, Thailandia).

Il testo documenta quindi il persistere, a tutt'oggi, di forme di schiavitù, di « tratta degli schiavi », da destinare al mercato del lavoro nero. Un discorso antico questo della schiavitù, ma ancora, come si vede, tutto da esplorare e su cui si deve evidentemente intervenire, visto che sono in gioco i principi fondamen-

tali del vivere sociale (la dignità umana, la libertà, la tutela della famiglia, la condizione della donna) e che colpisce in particolar modo donne e bambini.

MARIAROSARIA DAMIANI

ARMIN PONGS, *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich?* Dilemma-Verlag, München, 1999, pp. 282.

In quale società viviamo veramente? Questa domanda in apparenza forse un po' ingenua, sta al centro delle riflessioni sulla peculiarità della(e) società odierna(e). Per esemplificare la diversità delle possibili inquadrature di tale questione, Armin Pongs ha invitato a uno stesso tavolo (si fa per dire) ben dodici studiosi (specie sociologi provenienti dall'ambito universitario tedesco): Marlin Albrow, Ulrich Beck, Daniel Bell, Ralf Dahrendorf, Peter Gross, Wilhelm Heitmeyer, Claus Leggewie, Armin Nasschl, Claus Offe, Gerhard Schulze, Wolfgang Welsch, Helmut Willke. Così, ha potuto mettere a confronto le concezioni di questi esperti che sono tutti « promotori » di un'etichetta diversa da applicare alla società di oggi: c'è chi la ritiene una « società mondiale ». (M. Albrow), chi la vede come una « società del rischio » (U. Beck), chi la giudica una « società multiopzionale » (P. Gross), chi la analizza come « società dell'avvenimento » (G. Schulze) o come « società del sapere » (H. Willke), per fornire soltanto alcuni esempi.

Armin Pongs dedica una ventina di pagine a ciascun approccio. Una breve presentazione dello studioso e dell'argomentazione principale apre ogni sezione. Segue un questionario di dodici domande (un incrocio fra indagine sulla persona e *smal-talk* sociologico); infine, la parte più consistente, l'intervista. Sollecitati abilmente da domande e citazioni da parte dell'autore, gli studiosi illustrano la loro concezione innestandola nel discorso generale o differenziandola da altri ap-

procci. Così, le diverse etichette acquistano un profilo più pronunciato suscitando nel lettore la curiosità di occuparsi più a lungo dell'uno o dell'altro approccio.

Oltre a fornire con questo libro una guida introduttiva ad alcune concezioni dello *statu quo* della società occidentale, Armin Pongs, nella doppia veste di autore e editore, cerca anche di promuovere un «forum di discussione» sulla stessa tematica. Per tale scopo ha concepito una home-page in internet e ha ottenuto da parte degli studiosi il consenso di rispondere a eventuali quesiti da parte dei lettori. L'indirizzo è il seguente: <http://www.dilemma-verlag.de>.

Ci compiaciamo di questa iniziativa e auguriamo all'autore di ricevere frequenti visite nel suo sito.

ROSWITA BERTELSONS

PAOLO PRATO, *Suoni in scatola. Sociologia della musica registrata: dal fonografo a Internet*, Costa & Nolan, Ancona-Milano, 1999, pp. 103.

Nessuno dice abbastanza, secondo Paolo Prato, sul fatto che la maggior parte della musica che ascoltiamo è registrata. Da qui il sottotitolo, piacevolmente provocatorio, «sociologia della musica in scatola». La musica *massmediatica* è stata, si oggetto dell'attenzione della sociologia, ma più che altro sotto il profilo testuale. Soprattutto perché di quella musica, veniva affermato con una corriva generalizzazione, si era appropriato il mondo giovanile. Quando allora si è voluto parlare in termini musicali, si sono evidenziate in modo superficiale — e talvolta non appropriato — solo alcune caratteristiche che meglio si adattavano all'irrequietezza e alle problematiche dei giovani: ossessività dei ritmi, gestualità trasgressiva, volume sonoro insostenibile. L'esordio critico di Paolo Prato, sociologo formatosi alla *New School for Social Research* di New York, mette pure in evidenza come il fenome-

no della *fonografia* (la fissazione dei suoni mediante varie tecnologie e la possibilità di riproduzione infinita) sia pure servita quale vieta critica all'industria dei *media* e alla cultura popolare (A. Silberman, K. Blaukopf, H.H. Eggebrecht, i *Popular music Studies*). Per un approccio al complesso rapporto fra *fonografia*, cultura musicale giovanile e non, e società risulta invece più concreto il lavoro di autori come Simon Frith (*Sociologia del rock*) e ancora di più, Evan Eisenberg (*L'angelo del fonografo*, testo di fondamentale importanza da cui prende le mosse il libro di Paolo Prato).

Il punto di scambio fra idea del «compositore» e notazione sul pentagramma è ritenuto da Prato un nodo centrale anche per l'analisi sociologica. Questo momento di passaggio svela il mistero dell'arte dei suoni e, nello stesso tempo, costringe a verificare l'esattezza delle definizioni che riguardano le *funzioni* della musica. Infatti, da alcuni anni a questa parte, si fa sempre più importante la musica del «non-ascolto», che l'autore contrappone anche a quella delle discoteche e delle feste (ma, in questo caso, c'è da chiedersi, la musica è veramente «ascoltata»?). La musica *funzionale* rappresenta perciò una parte centrale del discorso socio-musicologico. Non solo la *muzak* (il «tappeto sonoro» che ascoltiamo nei supermercati o nelle attese in linea sul telefono), ma anche tutto ciò che è divenuto oggetto di forti interessi da parte dei nuovi movimenti religiosi, *in primis*, il *New Age* con le sue pratiche di meditazione e di *healing*, di varia matrice.

Ci sono anche livelli superiori a quello delle *funzioni*, nell'analisi sociologica. Gli *oggetti* (i fonogrammi veri e propri: dischi, CD, cassette, ecc.) a cui si è dedicata la psicologia di Csikszentmihaly e Rochberg-Halton (1981) con *The Meaning of Things* (nel quale vi è una piccola parte dedicata alle apparecchiature stereofoniche) e la Scuola di Birmingham, che — secondo Prato — in modo diretto o indiretto ha fornito utili spunti (P. Willis, *Profane Culture* del 1978. Perso-

nalmente avrei introdotto anche il più recente testo di S. Thornton del 1995, uscito in Italia nel '98). L'*industria discografica* e il mercato vero e proprio rappresentano altri due distinti livelli di analisi. Per entrambi varrebbe la pena approfondire l'aspetto organizzativo, sul quale peraltro si erano già soffermati autori classici quali Th.W. Adorno, Malm e Wallis.

Parafrasando W. Benjamin, il contenuto del secondo capitolo del testo di Prato si concentra sugli aspetti della musica nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. In questo momento non si potrebbe neanche parlare di vera e propria « riproduzione ». Il CD non corrisponde quasi mai infatti a una vera e propria esecuzione che ha avuto luogo « in qualche momento particolare ». La composizione ascoltata è una sorta di Unicorn; è realmente-irreale, essendo il frutto di successive fasi di lavorazione (montaggio, stratificazione, editing, ecc.) che nel loro insieme non costituiscono una *performance* nel senso tradizionale. Ciò non impedisce che fra musica e realtà possano correre legami contestuali fortissimi. Lo dimostra *Candle in the Wind*, la canzone che Elton John canta ai funerali di Lady D. nel 1997 e che a quel rito, amplificato dai media, rimane indissolubilmente legata. Ma si tratta, in molti casi, di un rapporto che va oltre il candido consumo e, facilmente, diviene spreco. La « dissipazione sociale del suono » (A. Carrera, 1985) induce a gravi sospetti. Procede da una pervadente carica di significati iniettati nella musica e, contemporaneamente, dal suo opposto: il silenzio.

Fra i feticci dell'industria discografica, Prato colloca intelligentemente il *mix* e il *remix*; il rimpasto con cui il *dj* diviene meta-compositore, assemblando sciamanicamente le *hits*, secondo le sue facoltà di percepire l'atmosfera del momento, tanto nelle discoteche quanto attraverso le radio private. La tecnologia del *mix* però non appartiene solo ai giorni nostri. Ha una lunga storia alle spalle nella quale Prato — sulla scorta delle cate-

gorie proposte da E.R. Kealy (*From Craft to Art: The Case of Sound Mixers and Popular Music*, 1990) — intravede una delle componenti più importanti dell'evoluzione dei processi di produzione (« composizione »?) musicale. Il *mixer*, da semplice « tecnico », diviene gradualmente un partecipante attivo alla composizione del prodotto musicale. Non solo. Il *remixing* di un brano crea una nuova categoria nella musica. Con la musica fissata per iscritto, infatti, è possibile rintracciare un *Urtext* e confrontarlo con versioni successive. Con la musica di tradizione orale — non essendoci una notazione — ogni esecuzione è quella « autentica ». Con il *mixing* e il *remixing*, possiamo dire, coesistono più originali.

Un altro rapporto da approfondire, secondo Prato, è quello esistente fra dispositivo riproduttore (*music player*) e ambiente. Il *ghetto-blaster* (l'enorme radio-mangianastri-CD *player* portatile) serve a ostentare l'identità di determinate classi sociali (i negri emarginati del Nord America). L'autoradio concorre a costruire socialmente il concetto di intimità (chiaro il riferimento a A. Giddens) dal guidatore chiuso nel suo abitacolo, ma anche a riscattare la propria visibilità: la diffusione ad altissimo volume per le vie della città con il proprio *car-stereo*. Con il *walkman* viene ridefinito il concetto di spazio e con il *juke-box* l'adolescente impara a socializzare attraverso la richiesta e la programmazione delle sequenze di ascolto concordata con altri suoi pari. Un fenomeno che si ritrova anche nella prassi del *karaoke* (noto in Giappone già negli anni Settanta, ma esploso come fenomeno di massa nel mondo occidentale nel Novanta, grazie a *majors* del settore audio come la Pioneer), ove però al fruitore della musica si presenta la possibilità di divenire protagonista godendo nel « vedere e nel vedere di vedersi ». Con il *karaoke* si può essere eroi anche una sola volta, continuando a nascondere dietro l'icona di cantante temporaneo, il proprio effettivo ruolo sociale.

FEDERICO DEL SORDO

PIETRO PRINI, *Lo scisma sommerso*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 119.

Questo libro va letto per almeno due ragioni. La prima è che si occupa di temi importanti, solo in apparenza percepibili come problemi antichi, se non arcaici. Prini affronta il racconto biblico, in particolare la *Genesi*, per approfondire l'ambigua natura umana, l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, un essere problematico, che pertanto sfugge ad una definizione dogmatica, molteplice eppure mosso da uno spasmo costante verso l'unità. Richiamando le lettere paoline e la tradizione patristica più autorevole, si domanda: « Fino a che punto il Magistero della Chiesa postconciliare ha tenuto conto degli importanti cambiamenti avvenuti nel campo dell'etica sessuale e dei rapporti coniugali? ». La risposta è negativa. Prini è un cattolico praticante, ma non è un bigotto. Denuncia, anzi, il grave ritardo che si esprime già nel « manicheismo residuo » di Sant'Agostino e più tardi nel « terrorismo spirituale » di predicatori come Padre Segneri, per non parlare dei più recenti « microfoni di Dio ». Trova che il diavolo e l'inferno sono stati usati troppo disinvoltamente al servizio di una dottrina e di una prassi ottusamente autoritarie, fondate su processi di colpevolizzazione che non esita a definire anti-evangelici. La Chiesa ha ceduto alla confusione fra morale e diritto contrattuale. È prevalsa la concezione del « Dio vendicatore » o della storia come « esperienza infernale », dominata da Satana, « principe del secolo ». Nonostante il Concilio Vaticano II, a parere di Prini, l'« aggiornamento » non risulta sufficiente.

La seconda ragione per leggere questo libro è la sua originalità. Prini inventa un nuovo tipo di scisma, lo scisma sommerso. Ha poco a che vedere con le grandi eresie storiche e tuttavia va oggi acquistando notevole rilevanza. La Chiesa tarda a comprendere che la procreazione non può essere il solo scopo della sessualità umana. La moderna etica interper-

sonale della sessualità, il piacere sessuale come « sostegno profondo del dialogo oblativo », ossia dell'offerta di sé all'altro al di là di ogni intento procreativo o di colpevolizzazione frustrante, si vanno affermando ovviamente fra i laici, ma anche fra i credenti, senza la Chiesa e contro la Chiesa. La frattura fra dottrina ufficiale della Chiesa e pratica quotidiana dei fedeli si approfondisce. Basti pensare all'alta percentuale di cattolici americani che, alla pubblicazione dell'*Humanae Vitae* di Paolo VI in cui si ribadiva la condanna dei metodi contraccettivi, hanno abbandonato la Chiesa. Dopo duemila anni di incomprendimento del valore positivo della sessualità, sta forse oggi maturando la concezione del piacere sessuale come pienezza di vita autogiustificata, che già nel biblico *Cantico dei cantici* aveva ottenuto la sua profetica, e compiuta, espressione.

F.F.

SHORSH A. SURME *Kurdistan*, Edizioni Pendragon, Bologna, 1998, p. 94.

L'autore, originario del Kurdistan iracheno, si trova ormai da circa vent'anni in Italia, dove lavora come giornalista per diverse testate nazionali. È stato presidente, — fino al 1998 — della comunità kurda in Italia. In questo suo libro riporta alcuni elementi essenziali della storia, della società e della cultura kurda, per far conoscere la situazione attuale di questo popolo, disperso tra quattro stati: Turchia, Iraq, Iran e Siria. Tuttavia, minoranze kurde vivono anche nell'ex Unione Sovietica, in Azerbagian, Georgia, Armenia, Turkmenistan, Khazakistan e in Libano.

Sul piano della ricostruzione della storia kurda contemporanea, si registra nell'esposizione una certa equidistanza rispetto ai partiti politici, maggior peso presso il popolo kurdo, nonostante Surme sia figlio di un dirigente del P.D.K. (Partito Democratico del Kurdistan). Tra

i partiti l'autore menziona, oltre al P.D.K., fondato nel 1946 dal leader Mustafa Barzani (1903-1979), anche l'U.P.K. (Unione Patriottica del Kurdistan), sorto da una scissione del P.D.K. nella seconda metà degli anni '70, tuttora sotto la guida di Jalal Talabani; e il P.K.K. (Partito dei Lavoratori del Kurdistan), fondato nel 1978 da Abdulla Ocalan, a suo parere « una formazione paramilitare che dal 1984 diede inizio ad una serie di operazioni di guerriglia contro i reparti dell'esercito turco, le forze di polizia e anche i civili curdi che collaboravano con il governo » (p. 33). Quanto agli altri due partiti, P.D.K. e U.P.K., invece, fa riferimento esplicitamente al « forte antagonismo », che da sempre ha caratterizzato i loro rapporti, antagonismo che « dopo il 1992 si è trasformato in una lotta per il potere (...), cui fa da sfondo il controllo del lucroso commercio di gasolio irakeno che, nonostante le sanzioni imposte dall'O.N.U. al governo di Baghdad, viene venduto illegalmente alla Turchia attraverso il territorio curdo » (p. 38). La ricostruzione dell'autore in merito è molto sintetica, per cui suggerisco per un approfondimento di quest'aspetto, il libro di Jasim Tawfik Mustafa, *Kurdi. Il dramma di un popolo e la comunità internazionale*, (ediz. BFS, Pisa, 1991) e, di Mirella Galletti, *I curdi nella storia*, (Vecchio Faggio, Chieti, 1990). Per il Kurdistan turco, invece, interessante è il libro di Adriano Chiodi, *Il problema kurdo nei rapporti fra la Turchia ed i paesi limitrofi*, (pubblicato dal Ministero degli Affari Esteri, Istituto Diplomatico, Roma, 1997).

Questo libro di Shorsh A. Surme contiene, inoltre, notizie utili o interessanti su aspetti quali la lingua kurda, il cinema, la letteratura, le religioni.

L'autore richiama l'attenzione sul fatto che fu anche ad opera di un linguista italiano, il domenicano Domenico Garzoni, autore nel 1787 di una *Grammatica e vocabolario della lingua kurda*, che fu riconosciuta la specificità di questa lingua, fino ad allora considerata un dialetto persiano. Si tratta dello stesso Gar-

zoni citato come fonte di documentazione storica a proposito delle rivolte dei Principati kurdi nel XII° secolo nel libro di Jasim Tawfik Mustafa, sopra citato (p. 90). Un altro aspetto rilevante da sottolineare sul piano linguistico è la mancanza di un alfabeto comune, « essendo stato imposto ai Curdi in Iran, Irak e Siria di adottare i caratteri arabi e la scrittura da destra a sinistra, mentre in Russia vengono adottati i caratteri cirillici e in Turchia quelli latini » (p. 50).

Per il cinema, il libro si sofferma sulla figura di Yilmaz Güney, (morto nel 1984), autore e regista di un film (*Yol*), che « rappresenta un caso unico di film scritto, discusso e provato in carcere » (p. 83): Güney, infatti, fu rinchiuso nelle carceri turche per aver ospitato un gruppo di anarchici nel 1972, ma poi riuscì ad evadere grazie a un permesso di semi-libertà.

Per la letteratura, il testo fa riferimento a numerosi autori: Mihamad Amin Shekholeslâm, 1921-1986; Sadiq Sharafkandi, 1922-1990; Hagi Tawfik, noto con lo pseudonimo di « Piramed », « Il Vecchio »; Goran, 1904-1962, ed altri (pp. 74-75). In particolare Piramed e Goran cercarono di depurare la lingua kurda dalle influenze esercitate dai paesi vicini. Soprattutto Goran viene presentato dall'autore come un innovatore. Infatti, egli abbandonò la metrica araba tradizionale, « assunse i metri delle antiche canzoni del folklore kurdo e (...) passò all'uso del verso libero » (p. 75). Altri poeti e letterati kurdi menzionati sono: Sherko Bekas, che partecipò alle rivolte kurde contro il governo di Baghdad; Latif Halmat e Ferhad Shakely, che attualmente insegna lingua kurda all'Università di Uppsala.

Data la diaspora — tuttora in corso — del popolo kurdo, l'autore osserva come in realtà attualmente l'Europa e gli Stati Uniti siano i nuovi centri della cultura kurda (p. 83). In particolare, in Italia lavorano diversi artisti kurdi: Smko Tawfek, Azaz Ahmad, Ata Kazaz, Faud Ali ed altri (p. 65).

Interessante inoltre il riferimento agli

Yezidi, appartenenti a una setta islamica sorta nella seconda metà del XII° secolo. Si tratta di una religione professata da una minoranza del popolo kurdo, in cui sono presenti elementi « zoroastriani, islamici, cristiani, giudaici e sciamanici » (p. 89): tra i punti di contatto con la religione islamica, l'autore ricorda la circoncisione, il digiuno, il pellegrinaggio (p. 89), comuni alle due fedi. Inoltre, in Kurdistan sono molto diffuse e rivestono grande importanza, le confraternite sufi (p. 90), il cui credo presenta elementi mistici ed esoterici.

Nelle ultime pagine del testo vengono riportati numerosi indirizzi di siti Internet, curati da vari soggetti (il P.D.K., l'U.P.K., la Regione Autonoma del Kurdistan iracheno, il *Kurdistan Observer*, l'*International Journal on Kurdistan studies*, ecc.) (pp. 93-94). Scarna invece, la bibliografia segnalata. Pertanto, rinvio per eventuali approfondimenti, al mio *Les Kurdes: un peuple sans Etat* (in « A.W.R. Bulletin » n. 1/99, pp. 16-27), e *La questione kurda*, pubblicato in un testo di autori vari, dal titolo *Albania, Kosovo e questione kurda*, a cura del Servizio Sociale Internazionale (Roma, 1999, pp. 13-45).

MARIAROSARIA DAMIANI

PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999 (Tit. orig.: *Le racisme*), pp. 122.

Il testo ha un'impostazione prevalentemente filosofica. L'autore, che si occupa da tempo del razzismo (si vedano i suoi *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris, 1988, tradotto in italiano nel 1988; *Face au racisme*, La Découverte, Paris, 1991; *Les fins de l'antiracisme*, 1995), cerca di mettere ordine nell'ambito delle idee più ricorrenti su questo tema, senza tralasciarne, tuttavia, limiti e aspetti contraddittori, che rappresentano la parte

più interessante del testo (v. le ultime venti pagine).

Taguieff parte dalla constatazione dell'uso, spesso improprio, del termine « razzismo » e del carattere insufficiente della definizione classica al riguardo. Al tempo stesso, però, riconosce che in questo campo ci si muove ancora su vere e proprie « terre mobili » (p. 3), dove « tutto è in continua ridefinizione, tutti i dati subiscono delle metamorfosi, mentre gli elementi simbolici si rinnovano » (p. 3). Perciò vorrebbe in primo luogo ridefinire questo fenomeno; e poi anche approfondire i principi su cui si basa l'antirazzismo, ben sapendo che esso « pone il problema pratico della sua reale efficacia » (p. 5). Il discorso antirazzista, infatti, spesso rimane su un piano teorico, cioè delle formulazioni di principio o delle dichiarazioni di intenti. Esso si scontra con il persistere di luoghi comuni, stereotipi, atteggiamenti di pregiudizio/ostilità verso chi non appartiene al proprio gruppo.

Nella prima parte l'autore si sofferma su concezioni di fondo e teorie concernenti il razzismo. In questo ambito si richiama a una visione « ampia » del fenomeno (detta anche « continuistica ») (p. 9), per cui esso avrebbe un carattere universale. Il limite di questa impostazione, però, è che essa lo confonde con l'etnocentrismo, con la xenofobia, con il tribalismo (pp. 3-4), senza farne risaltare la specificità. D'altra parte, però, Taguieff rammenta come sul piano del suo sviluppo storico, l'ideologia del razzismo, sorta in Occidente, si è poi « universalizzata » altrove nelle forme dell'imperialismo coloniale, dello schiavismo, del nazionalismo.

A proposito dell'etnocentrismo — una sorta di « protorazzismo » secondo la visione continuistica (p. 12) — non si può non essere d'accordo con lui quando osserva che di fronte alla contrapposizione « “Noi, i civilizzati” contro “loro, i selvaggi” (...) il vero selvaggio è colui che non relativizza le evidenze del proprio gruppo di appartenenza, che non pensa in modo decentrato » (p. 11). Questo,

pur tenendo presenti i limiti ben noti del relativismo, riconducibili sostanzialmente alla tendenza ad accettare qualsiasi prassi culturale, in quanto tale, anche quelle contrarie alla difesa e al rispetto dei diritti umani fondamentali.

Accanto alla visione continuistica, Taguieff distingue pure una concezione « modernista » e un'altra « antropologica ». La prima — modernista — vede nel razzismo « un fenomeno occidentale e moderno, dotato di una certa complessità » (p. 17), un prodotto della modernità, a partire dal XV° e dal XVI° secolo. L'altra, invece, — quella antropologica — « non gli riconosce un luogo di nascita storica » e lo fa risalire alla natura umana o alla natura della società (p. 17); a un istinto primordiale (d'autoconservazione e di autodifesa del gruppo).

Nell'ambito della concezione modernista rilevante è il venir meno dell'idea biblica dell'unità dell'uomo, della comune appartenenza degli uomini ad una stessa origine. Ciò in seguito alla tendenza alla biologizzazione radicale della specie umana, diversamente classificabile lungo una scala gerarchica. Questa tendenza alle classificazioni naturaliste avrebbe prodotto la crisi del monogenismo e la diffusione del poligenismo. (Tuttavia, l'autore riconosce il peso esercitato sulla diffusione delle teorie poligeniste da processi sociali più ampi, tra cui la secolarizzazione). Restando sempre nell'ambito della concezione modernista, Taguieff distingue: 1) la teoria modernista ristretta (Linné, Buffon, Blumenbach, Camper ecc.), che sostiene l'esistenza negli uomini di una correlazione tra i caratteri fisici e quelli mentali, « ritenuti fissi e ereditari e, più in generale, l'intreccio tra il biologico e il culturale » (p. 22); 2) la teoria modernista *ultraristretta*, che afferma l'esistenza di un rapporto causale tra razza e cultura, razza e civiltà, razza e intelligenza (p. 27); e, infine, 3) la teoria modernista *ampia* (pp. 20-21), cui ho già accennato. A proposito di quest'ultima teoria, si sofferma su un evento storico significativo, per la storia del razzismo: gli « statuti di pu-

rezza del sangue » (*estatutos de limpieza de sangre*) (p. 30), diffusi in Spagna e Portogallo nel XV° e nel XVI° secolo, con cui si volle impedire l'accesso degli ebrei convertiti al cristianesimo (*conversos*) a cariche e privilegi pubblici. Questi statuti instaurarono un vero e proprio sistema di discriminazione e di segregazione, rivolto a colpire in special modo i giudeo-cristiani, oltre ad altre minoranze, tra cui i discendenti degli Arabi. Cominciò così a consolidarsi il mito della « purezza del sangue », considerata prioritaria perfino rispetto alla purezza della fede (visto che gli ebrei, come ho già detto, si erano convertiti al cattolicesimo). Un fatto importante, secondo l'autore, è che da allora la conversione non rappresentò più « un modo di integrazione sociale e di normalizzazione culturale » (p. 35).

Nonostante l'attenzione rivolta alla concezione modernista tuttavia Taguieff non trascurava un particolare importante: se si iscrive il razzismo nella modernità, si incorre poi nel limite di tagliarlo fuori dalle sue radici antropologiche (pp. 41-42). Ciò vuol dire rinunciare ad approfondire idee interessanti quali « la ipotesi che il razzismo sia una rielaborazione moderna/occidentale dell'etnocentrismo » (p. 42) o quella secondo cui esso esisteva prima ancora della teoria delle razze umane.

D'altra parte, anche l'impostazione antropologica ha i suoi limiti: quello del relativismo estremo, in cui paradossalmente si perde il senso della diversità umana e le differenze si appiattiscono.

Inoltre, la concezione antropologica giunge a conclusioni pessimiste, poiché « postula la naturalità e la normalità delle pulsioni di esclusione e di autopreferenza di gruppo » (p. 45).

L'autore considera pure diversi « tipi » di razzismo: quello « concorrenziale » (p. 59), legato allo sfruttamento economico degli individui considerati inferiori; quello « del contatto » (p. 59), caratterizzato dalla « fobia del contatto »; il razzismo « dello sterminio », basato su una « visione mitica dello straniero-

nemico assoluto, (...) che incarna la minaccia suprema, e cioè la distruzione della propria identità » (p. 59). E ancora: 1) il razzismo universalista, eterofobo, che disprezza la differenza. 2) quello differenzialista, eterofilo, che, al contrario, si fonda sulla « negazione dell'umanità comune » e tende ad assolutizzare le identità/differenze (p. 60). Queste due ultime forme di razzismo sottendono evidentemente concezioni di fondo opposte. Da un lato, quella secondo cui « solo l'unità del genere umano costituisce un fine in sé, che occorre (...) realizzare in modo incondizionato, attraverso la cancellazione delle differenze ». Dall'altro, quella per cui, al contrario, è prioritario rispettare le differenze e in questo senso preservare la diversità umana (p. 108).

Nel campo opposto dell'antirazzismo, Taguieff sottolinea i limiti di quello classico, nella versione culturalista/differenzialista e lavora anche in questo caso a una ridefinizione del concetto, mettendone in luce le contraddizioni più evidenti. Così, ad esempio, si sofferma sull'antirazzismo di chi vuole superare la barbarie, di chi vuole rompere con il passato tribale. In questa « versione » la contraddizione principale è data dal fatto che l'antirazzista si « autocolloca » nel gruppo dei « civilizzati » (o dei « civilizzatori »), mentre i razzisti sono identificati con i « semiumani da migliorare, gli inumani da controllare » (p. 91). Questa concezione migliorista presuppone in

realtà una visione lineare della storia, in cui esiste una scala di valori, dei veri e propri « gradi di umanità » (p. 91), in base a cui distinguere « inferiori » e « superiori ». « L'antirazzismo progressista o migliorista è dunque l'ombra proiettata del razzismo evoluzionista » (p. 92). In questo senso, esso non esce fuori dalle « evidenze (...) del pensiero razzista classico » (p. 92).

Un'altra interpretazione dell'antirazzismo è quella, per così dire, scienziata, secondo cui il razzismo non è sostenibile perché falso scientificamente: la scienza nega l'esistenza delle razze, dunque il razzismo non può esistere. In tal modo, in realtà, si contrappone a un razzismo fondato sul biologismo e sul naturalismo, un antirazzismo che si basa sul dogmatismo scienziata, « come se la scienza dovesse fondare la morale e la politica » (p. 94). Ammesso pure che il razzismo avesse un fondamento scientifico, non lo si potrebbe comunque accettare poiché esso « abolisce o nega la dignità umana » (p. 94).

In conclusione, come ho già detto, il testo si muove sul terreno delle idee, che esamina in maniera critica e con in più il merito della sinteticità. In questo senso, esso è una lettura utile per coloro i quali vogliono cercare di capire le idee che si muovono dietro i problemi attuali del pregiudizio e del razzismo.

MARIAROSARIA DAMIANI

Summaries in English of some articles

KURT H. WOLFF — *I feel I am*. The Author of « Surrender and Catch », « Trying Sociology » and « Survival and Sociology » expounds and further elaborates his thinking about the crucial relationship between body and mind through a critical revisitation of Descartes, Simmel and Hannah Arendt. His final *caveat* concerns, quite appropriately, the imminent anger of a technology generally conceived as a perfection in itself, that is as a perfection without purpose, with no guarantee that in the end it might not destroy all of us and eventually the planet itself.

CARMELO CAPIZZI — « *Risorgimento* », *must be thought all over again?* The main thesis of this extremely well documented essay is that the major actors of the Italian « *Risorgimento* », that led to the political unification of the Paeninsula, need a deeper and more critical reconsideration. Kings Carlo Alberto and Victor Emmanuel, Mazzini and Garibaldi, despite their important differences, remain historically as members of a restricted élite structurally detached from the underlying population. The author recalls that the « liberals », still in 1855, were only 1,70% of the total population of the Kingdom of Sardinia. The remark concerning the aping of revolutionary France by the Kingdom of Sardinia, with Urbano Rattazzi and count Cavour, are quite enlightning and should be retained, whatever the particular principle of preference on the part of the reader might be.

FEDERICO SCIANÒ — *The Right to peace: is a world without wars credible?* This is an important statement as regards the elusive concepts of « just war » and the « human use of force ». On the basis of a careful analysis of recent events, such as the Iraqui war known as « Desert storm », the cases of Bosniae-Erzegovina and Kossowo, the Author discusses the issue of the ethical reasons for war, equally away from purely moral indignation and « real-politik », Going back to the classical study of Immanuel Kant on « Ewige Friede », the Author squarely faces the present day dilemma: I wish to defend the rights of man by violating them, Or: in order to save my son, I will kill my brother. Perhaps, only a « democratic world government » could spare us this tragic dilemma. But democracy itself is only a method, not a panacea.

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