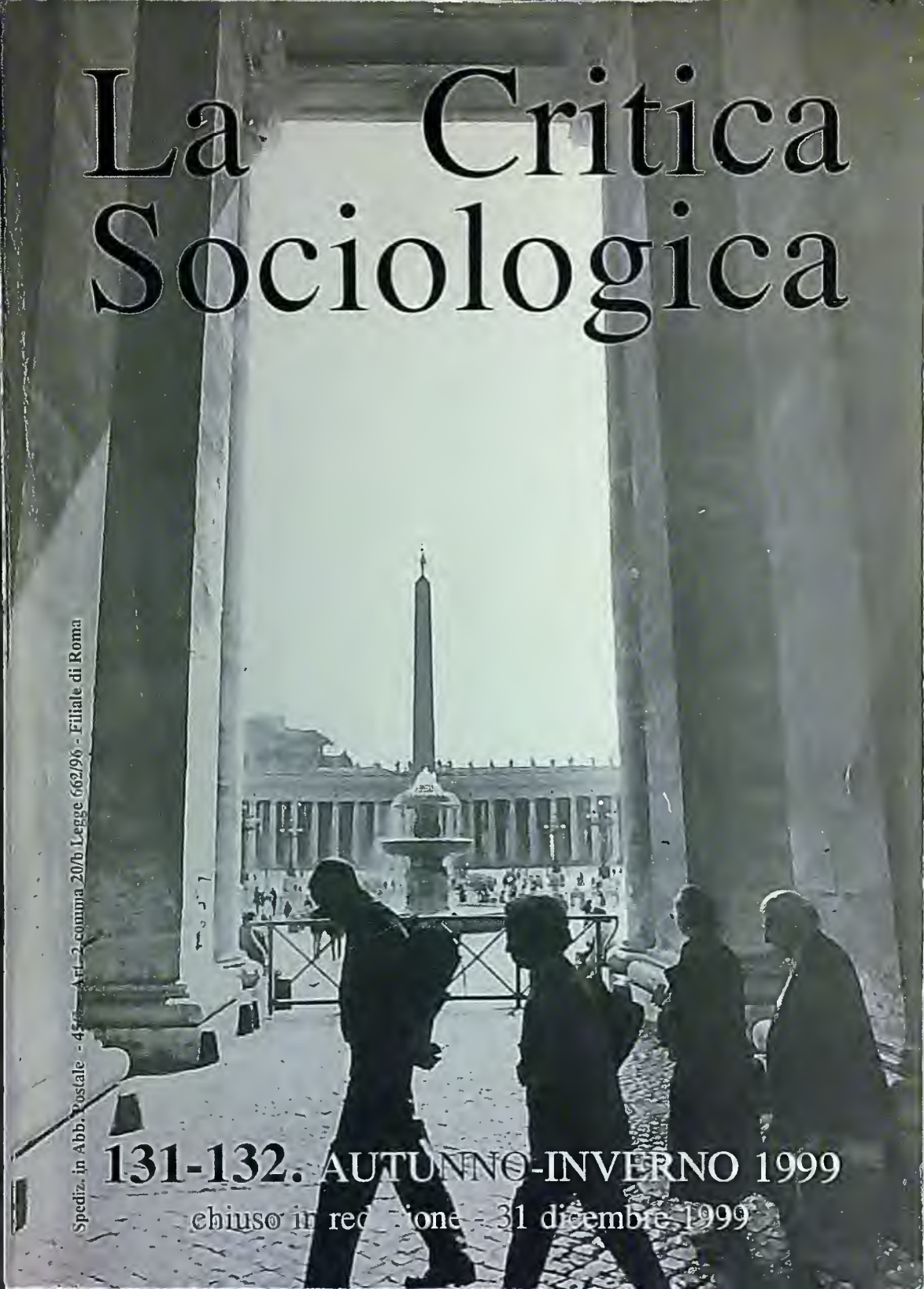


La Critica Sociologica



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

131-132. AUTUNNO-INVERNO 1999

chiuso in redazione - 31 dicembre 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 febbraio 2000

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

131-132. AUTUNNO-INVERNO 1999
ottobre-dicembre

SOMMARIO

F.F. — Un Giubileo più mite, meno trionfalistico; meno romano, più cristiano	V
--	---

SAGGI

Franco Ferrarotti — La nostalgia dei padri	1
Abdou Salam Fall — La famiglia senegalese: un'istituzione in evoluzione.	13
Anna Rosa Vella — Aspetti sociologici nell'opera di Bruno Munari: il design come risposta ai bisogni espressivi della società di massa .	36

GIUBILEO E DINTORNI

Maria Immacolata Macioti — Da La Sapienza e dal Ministero degli Esteri: <i>Roma nei Giubilei. Pro commoditate peregrinorum</i>	51
Elena Zapponi — Pregare con i piedi. Santiago e Finis Terrae .	53
La C.S. — Il Giubileo e l'ecumenismo	68
Alessia Curcio — <i>L'anno del jovel</i> . In margine a un convegno .	70
La C.S. — Il dissenso giubilare	73

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Alessandra Sannella — Migrazione, transculturazione e disagio, religione	74
Elisabetta Fernandez — Problemi di medicina come problemi sociali. <i>Medicine alternative: voglia di nuovo, anzi di antico...</i>	90
Paolo Ballacci — Conforto e valori del Paese delle nevi in Italia (parte seconda)	108
Milena Gammaitoni — La funzione sociale del musicista. Dal compositore all'esecutore	134

INTERVENTI

Victor Espinosa Valle — Non ho passaporto perché mai me l'hanno dato	161
Karolina Peric — C'era una volta la Jugoslavia: testimonianza di una ex-Jugoslava	169
Pietro Scalisi — L'inarrestabile declino della partecipazione elettorale	175

Giuliano Della Pergola — Revisionismo e verità storica: a proposito di Ernst Nolte	180
--	-----

CRONACHE E COMMENTI

Elena Spinelli — Un convegno Internazionale sulle politiche migratorie	190
Luigi Perrone — Tirana: considerazioni a margine di un convegno .	194
Alessandra Sannella — Roma, ottobre 1999: presentazione del <i>Dossier statistico 1999</i> della Caritas	200
La C.S. — Per il traffico, qualche creativo del Comune di Roma? .	204
Stefania Alotta — Diritto d'asilo tra «europeizzazione» e diritti universali dell'uomo	205
La C.S. — Via Tasso a Roma: già carcere SS. Oggi, porte aperte .	211
Maria Immacolata Macioti — Maria Rosaria Damiani. In memoriam.	212

SCHEDE E RECENSIONI	214
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	221
---	-----

Un Giubileo più mite, meno trionfalistico; meno romano, più cristiano

L'agenzia per il Giubileo, nell'imminenza dello scoccare della mezzanotte che segnerà l'ingresso nel Duemila, comincia forse a sentire «i piedi freddi», cold feet, come dicono gli anglosassoni. Buon segno. Si sa che una grande vittoria è un grande pericolo. Una vittoria commerciale e organizzativa corrisponde di regola a un impoverimento spirituale. Da molti indizi questo Giubileo del Duemila si presenta meno ricco di turisti e di fedeli di quanto sulle prime si pensasse. Dai trenta milioni ai ventotto, scesi poi a ventisei e oggi si sussurra ventidue milioni di pellegrini; le stime continuano a scendere. È un bene.

Roma soffre tradizionalmente per le carenze delle sue strutture fondamentali. Il suo traffico ingorgato e il chiasso delle sue strade e piazze sono proverbiali. Le vie di Roma hanno il colesterolo alto. Il suo sottosuolo conserva tesori nascosti per la gioia degli archeologi. Ma le sue infrastrutture lasciano a desiderare. La cloaca maxima degli antichi non basta più. Dei settecento e passa cantieri aperti pochi, troppo pochi hanno chiuso. La festa dell'Immacolata ha visto l'inaugurazione del «sottopassino» da parte del Papa, premurosamente assistito dal sindaco Rutelli: trecentosessantacinque metri per congiungere Piazza Pia a Piazza della Rovere passando sotto il lungotevere.

Giovanni Paolo II, visibilmente provato, non è sceso dall'automobile, ma si è alzato a benedire la folla e il manufatto. Forse immemore del suo passato laico e libertario o forse semplicemente sensibile al nuovo clima intellettuale in cui tutto si viene smemoratamente stemperando, il sindaco commenta: «Il Santo Padre che ci apre la via è una cosa bella e commovente». Commozione a freddo, condita da amnesia sociale. Per un sottopassino portato a termine nei tempi previsti, se non addirittura in anticipo, molti cantieri sono ancora aperti ed è ragionevole attendersi che lo saranno, non fino al prossimo Giubileo, ma per molti anni. Nulla a Roma, e in Italia, è più definitivo del provvisorio.

Intanto è vero che, nella tabella delle priorità, la preferenza è andata alle opere a carattere estetico più che a quelle funzionali, di cui i cittadini da anni invocano il completamento. Basti osservare che su centoottantacinque interventi completati la maggior parte sono opere d'arte. In questo campo sono stati ultimati circa il quarantasette per cento degli interventi, quali il restauro dei materiali mobili nell'area archeologica dei Fori Imperiali, la predisposizione per il Museo, una quantità di chiese, da Santa Cro-

ce in Gerusalemme a San Sebastiano, ai S.S. Quattro Coronati, alla Basilica di Santa Maria in Trastevere. Nulla da obiettare. Solo si vorrebbe ricordare che i trasporti pubblici a Roma continuano a far piangere e non sono degni, Giubileo a parte, neppure di una capitale da terzo mondo. Nelle condizioni attuali, l'estetica fa pensare solo a un poco di cipria su una piaga. Ha preso la mano. Le strade impraticabili, i gruppi sempre folti di passeggeri in attesa dell'autobus che non arriva ne svelano crudelmente la funzione puramente decorativa. Si indovina l'aristocratico distacco, forse la noncuranza per le esigenze pratiche, ritenute prosaiche, della vita quotidiana delle persone. L'idea di inaugurare, poi, con fuochi d'artificio in puro stile barocco la nuova facciata cadavericamente sbiancata di San Pietro richiama antichi svaghi prelatizi settecenteschi, dai «mostri di Bomarzo» a Villa d'Este che avrebbe fatto, con i suoi zampilli, la delizia di Sigmund Freud!

Nel frattempo la fame nel mondo può attendere.

F.F.

Per l'anno Duemila

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

ITALIA

Abbonamento annuo L. 80.000 (IVA compresa) / euro 41.31
una copia L. 22.000 / euro 11.36

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 160.000 / euro 82.63
per i paesi extraeuropei L. 200.000 / euro 103.29

La nostalgia dei padri

Una contraddizione turba la fine del secolo ventesimo e getta un'ombra sugli inizi del Terzo millennio. La società invoca il ritorno dei padri. La biologia ne dichiara l'inutilità, li riduce a temporanee comparse, spendibili e in fondo superflue. È una contraddizione evidentemente grave. Coinvolge il piano teoretico e quello pratico-esistenziale. Finalmente, dopo decenni di lotta contro l'autorità e di speranze nell'«immaginazione al potere», ci si avvede che l'assenza del padre, ossia di una autorità autorevole e responsabile, provoca vuoti paurosi. I regimi autocratici scadono a satrapie; quelli democratici si agitano acefali. La figura del Super-ego non sembra più un accessorio marginale, non è un *optional* di cui si può fare a meno. Se ne piange a calde lacrime la latitanza. In alcuni Paesi, come si dice, «democraticamente avanzati», e c'è da credere economicamente robusti, si dà la caccia ai *dead-beat fathers*, ossia ai padri che si rifiutano di pagare gli alimenti, se non alla ex-moglie, almeno alla prole, e fanno perdere le loro tracce.

Valenti scrittori e giornalisti, come, per esempio, in Italia Antonio Gambino e Umberto Eco ascrivono molti mali della società italiana odierna al fatto, conturbante, che l'Italia sia un paese senza padre, un paese essenzialmente, unicamente materno e, anzi, «maternalistico», portato quindi al buonismo, al perdonismo e, in una parola, al permissivismo a oltranza, incapace, per definizione, di far osservare la legge, inculcarne il rispetto, internalizzare il concetto di dovere, modellare su di esso tutta la vita. Il padre, la sua figura e il suo ruolo all'interno della famiglia come nella società globale, sembrano dunque essere nuovamente considerati importanti. Nello stesso tempo, però, l'ingegneria genetica sta rendendo i padri essenzialmente irrilevanti. Recano i giornali (gennaio 1999) che una signora inglese, prontamente seguita da un'altra signora in Italia, ha procreato una bimba in assenza del marito, morto da tempo, mercé lo sperma all'uopo conservato.

Non si tratta solo di una notizia strana. Non è solo una curiosità. Induce a pensare: un'epoca, come la nostra, alle soglie del Terzo millennio, un'epoca che si riteneva e si ritiene votata al progresso inevitabile sta rapidamente regredendo al mitico «regno della Gran Madre» o della «Grande Dea», quando il concetto di paternità non era ancora stato introdotto per la semplice ragione che non era percepita la connessione fra procreazione e coito e quindi la parte o il ruolo maschile appariva del tutto trascurabile. I culti lunari, tipicamente femminili, «selenici», erano considerati più im-

portanti di quelli solari a causa dell'immutabilità della luna e della sua più grande capacità di ispirare terrore e mistero. La svalutazione odierna della figura del padre sta a significare che il mito può tornare nelle diverse epoche storiche, in forme esteriormente nuove che però richiamano e si ricollegano alle forme strutturali antiche, archetipiche, sempre presenti e attive nell'inconscio collettivo e nell'immaginario popolare, dalla martirologia del cristianesimo primitivo e medievale al divismo odierno; dalla mitologia classica e dai suoi eroi — divi come Febo Apollo e Athena — allo scienziato di oggi, nuovo eroe demiurgico che non si limita a imitare, bensì domina e persino *reinventa* la natura, fino a compromettere l'equilibrio ecologico.

Un'epoca come la presente, che si presume scientifica perché basata sul calcolo razionale e sulle scelte, se non razionali, almeno ragionevoli, è in realtà ancora fondata su una separazione fra razionale e irrazionale piuttosto fragile perché trascura la vasta zona grigia intermedia dell'arazionale, quella del *sonnambulismo del quotidiano*, in cui viviamo immersi e nella quale gli antichi, protostorici miti si fondono con i miti nuovi, recentissimi (la Vergine Maria è sostituita da Marilyn Monroe e la «provvidenza» di Zeus o del Dio cristiano cede il passo al supermercato, che si pone come momento di suprema seduzione e di consumo spesso irrazionale nella società che pur si suppone onni-calcolatrice, per non citare altri miti, come quelli della razza e del sangue, per cui si veda il mio «*La tentazione dell'oblio-razzismo, anti-semitismo e neonazismo*», ed. Laterza, 1993).

La mentalità tecnocratica prevalente spiana la strada all'ingegneria genetica che tende a sostituire con i progressi tecnici i criteri di giudizio morale. È giusto ciò che funziona. La biologia tende a soppiantare la teologia. In verità, non si parla più di etica come sistema o di morale logicamente costruita e ragionata. La morale è surrogata dal «morale». Il senso del dovere vien fatto dipendere dallo stato dell'umore. Siamo nelle mani degli scienziati moralmente neutri. Il rigore morale sta per essere vantaggiosamente sostituito dal rigore matematico. Alla notizia che il professore italo-americano Renato Dulbecco, eminente premio Nobel per la biologia, studioso internazionalmente noto del genoma, aveva accettato di fare il presentatore al Festival delle canzonette di Sanremo, più d'uno ha avuto un soprassalto di sorpresa, se non di incredulo raccapriccio o addirittura di scandalo. Errore. Ingenuità. Incomprensione del tempo in cui viviamo, di questo autobus a folle corsa dal quale non possiamo scendere. La notizia non era scandalosa. Era solo una conferma. Il professor Dulbecco interpreta correttamente la mentalità media nonché la tendenza giurisprudenziale della magistratura. L'uomo in camice bianco è il nuovo santo laico. Confessore, stregone e terapeuta, manipola le sorgenti della vita. Già vi sono gli specialisti dell'inseminazione artificiale. Si pensa di costruire anche uteri in fibroglass. L'invidia del pene fa ridere. È un reperto archeologico di freudiana memoria quasi come l'Impero Austro-ungarico. I padri sono da tempo incamminati sul viale del tramonto. Hanno già perso l'esclusiva della *patria potestas* e quanto prima perderanno quella dei cognomi da passare ai figli. Fare a meno dei padri sarà alla fine un grande risparmio di

energia. La famiglia monopersonale, possibilmente con un unico figlio, sarà molto più flessibile e certamente più adattabile alla società tecnicamente progredita del prossimo millennio.

È un vero peccato che il rapporto fra padre e figlio non si esaurisca nella conservazione del seme in una provetta e che non sia solo una questione di erogazione di sperma. La paternità è anche, forse in primo luogo, un rapporto culturale e morale che non consente dimissioni e che dura per tutta la vita. Anche la frenetica, veloce e smemorata società sembra finalmente accorgersene. Probabilmente, è troppo tardi. Questa società ipertecnicizzata, cablata, elettronicamente provveduta, che comunica in tempo reale con il fax e la E.mail e naviga nel cyberspazio con *Internet* e la *World Wide Web*, è probabilmente destinata a svegliarsi un giorno scientificamente progredita e, dal punto di vista umano, disperatamente impoverita, flessibile, sottile, leggera, evanescente. Cercherà allora di resuscitare l'ombra ormai diafana del padre, di richiamarlo in vita. Ma i padri non possono essere evocati a piacimento.

L'autorità paterna è stata formalmente intaccata dalle leggi e erosa dall'interno dal nuovo costume. Oggi si fa strada l'idea che si tratti di una perdita grave. Restano in piedi, relitti ma anche reliquie del passato, figure mitiche come il vecchio Babbo Natale. Anche i settori più disincantati della popolazione urbana cedono alla commozione e al ricordo. I bambini ne aspettano i regali la notte della grande vigilia: Heilige Nacht! I bambini delle famiglie benestanti scoprono, con piccoli gridi di sorpresa, i loro regali sotto l'albero. Quelli poveri avranno anche loro i pacchi-dono, espressione minuta delle complesse strategie con cui i ricchi borghesi si mettono la coscienza in pace a buon mercato e acquietano i loro complessi di colpa. Il Babbo Natale è in questo senso rappresentativo.

Un primo piano sul quale possiamo inserire la figura del Babbo Natale, quello più immediato, risponde alla figura del dispensatore di doni e di benevolenza, vista anche la simbologia dell'anziano signore con barba, sempre disposto ad ascoltare i desideri di piccoli e grandi. Un livello più complesso è invece quello che vede tale figura come un simbolo della nostalgia per la paternità, per una paternità autorevole e non autoritaria, che dia un'indicazione per una strada da seguire. In una società come la nostra, individualistica e frammentata, si sente con sempre più forza il bisogno di una guida, di un punto di riferimento. Fino ad ora questa società ha sempre basato i suoi modelli di comportamento sul criterio del tornaconto, una logica che non ha portato risultati né al singolo individuo né alla collettività.

Ecco che la figura del Babbo Natale, del padre che porta i doni, rientra appieno in queste necessità; si sente il bisogno del dono gratuito, dell'operare non solo basandosi sul principio del «do ut des», ma della possibilità di ricevere perché si è uomini, per il solo fatto che si vive nel contesto sociale. In questa ottica il vero dono è quello della nascita di un punto di riferimento e della possibilità di perdono per il passato, della possibilità di iniziare un nuovo cammino.

Sono convinto che ancora oggi permanga nelle menti della gente un'an-

goscia, non più derivante dal bisogno primario di beni materiali, ma dall'edonismo e dall'ingordigia di possedere sempre di più. Tuttavia il bisogno cui facevo riferimento, quello della gratuità del dare, sta secondo me oltrepassando i confini di una pura esigenza, sta divenendo una vera e propria necessità che tende sempre più ad incarnarsi in una tendenza dei modelli di comportamento. Si va verso la consapevolezza del fatto che un atteggiamento egoistico, solo compreso se porta vantaggi, è totalmente dannoso sia per l'individuo che per la società. Si sente il bisogno di punti di riferimento forti, trascendenti, ed ecco che probabilmente in questa ottica il Natale sta riassumendo alcuni significati importanti che stava via via perdendo nel periodo dell'edonismo e del consumismo.

I giovani di oggi si sentono traditi. I padri hanno loro presentato un punto di riferimento caratterizzato da una mente vuota, la tendenza a lasciar fare. La facilità con la quale non sono stati posti punti fermi di fronte a scelte sbagliate non ha dato loro risposte a domande urgenti. Dicendolo con il Vangelo: i giovani hanno domandato pane e gli avete risposto con pietre. Non hanno avuto la possibilità di affidarsi e di fidarsi di un punto di riferimento che il padre deve incarnare. I giovani hanno sempre avuto e ancora oggi hanno una grande generosità, una grande disponibilità di risorse che chiedevano indicazioni. Non avendo avuto le risposte che chiedevano, queste energie si sono rivolte contro loro stessi, si sono trasformate in potenziali negativi, di rifiuto verso una paternità che non svolgeva più il suo ruolo. Da qualche tempo il bisogno sempre più forte di punti di riferimento ha cercato nuove risposte in interlocutori diversi, almeno interlocutori di sicura autorità: ecco la voglia di trascendente, ecco l'esigenza di gratuità, ecco che la figura di un Babbo Natale che dispensa doni gratuitamente, doni soprattutto intesi come valori, rappresenta la migliore tendenza che oggi caratterizza buona parte della gioventù.

Un abisso ci separa dalla società romana antica. Qui la figura paterna era al vertice di una compagine familiare unita, monolitica, che con la sua ferrea unità garantiva la stabilità del costume e della società. Si possono in proposito rileggere ancora con profitto le riflessioni di uno storico accurato dell'antica Roma: « Una famiglia si compone del padre, della madre, dei figli, degli schiavi. Questo raggruppamento di persone, per quanto piccolo sia, deve avere una disciplina: a chi apparterrà dunque l'autorità suprema?... Il padre è il primo, vicino al focolare: egli l'accende e lo custodisce: ne è il pontefice... Quando verrà la morte, diverrà un essere divino che i discendenti invocheranno. La religione non mette la donna in un posto così elevato. ... Nella morte come nella vita, essa non conta se non come parte di suo marito. Il diritto greco, il diritto romano, il diritto indù... vanno d'accordo nel considerare sempre la donna come inferiore. ... A Roma, riceve il titolo di *mater familias*, ma lo perde se muore il marito. Non avendo mai un focolare che le appartenga, non ha nulla di ciò che dà autorità nella casa. Non comanda mai, non è neppure mai libera, né padrona di se stessa, *sui juris*: essa è sempre presso il focolare di un altro, ripete sempre la preghiera di un altro; in tutti gli atti della vita religiosa, le occorre un capo, e in tutti gli atti della vita civile, un tutore.

... Niente, nella nostra società moderna, può darci un'idea di questa potenza paterna. ... Il nome stesso che gli si dà, pater, da sé solo, ci dice parecchie cose interessanti. La parola è la stessa in greco, in latino, in sanscrito. ... Nella lingua religiosa, si applicava a tutti gli dei; nella lingua del diritto, a qualunque uomo non dipendesse da un altro e avesse autorità sopra una famiglia e sopra una proprietà. ... Era un sinonimo di *rex*, *anaks*, *basileus*; aveva in sé non solo l'idea di paternità, ma quella di potenza, di autorità, di dignità maestosa» (cfr. Fustel de Coulanges, «*La città antica*», tr. it. con note di Giorgio Pasquali, Firenze, Vallecchi, 1924, pp. 100-105).

È ovvio che questo ruolo paterno autocratico, dotato di *jus vitae ac necis* (diritto di vita e di morte) sui figli e su tutti i membri della famiglia, o *famuli*, non merita, oggi, alcuna nostalgia. Ma altrettanto infondati sembrano i ricorsi alle teorie estemporanee di una mitica «età dell'oro» o *saturnia aetas*, come la chiama Ovidio nelle «*Metamorfosi*», in cui regna sovrana la Gran Madre. Studi antropologici e ricerche sul campo hanno ancora recentemente rinverdito quella lontana epoca del «regno delle madri». Si cita spesso, come esempio, contrario e simmetrico, del regime familiare greco-romano-indù il caso dei *taravad* della casta Nayar del Malabar. Secondo la descrizione offertane da A.R. Radcliffe-Brown (in «*Patri-linear and Matrilinear Succession*»), «un *taravada* comprende tutti i discendenti viventi in linea femminile di un'antenata. Esso è costituito come un'associazione per il possesso di un patrimonio, di un territorio e in secondo luogo dei diritti sui suoi membri. Allo scopo di far sì che il gruppo possa mantenere il possesso completo ed esclusivo dei figli nati dai suoi componenti femminili, i Nayar hanno stabilito un sistema che nega ogni diritto giuridico al genitore di sesso maschile. Una ragazza Nayar viene «maritata», ancora molto giovane, ad uno sposo adatto con la cerimonia Hindù, dopo di che lo sposo divorziato non ha più alcun diritto sulla persona, sul patrimonio e sui figli della sposa. In seguito la ragazza prende un amante. Anche l'amante, non essendo sposato alla donna, non può avere alcuna pretesa giuridica sulla sua persona o sul suo patrimonio né sui figli che possono nascere dall'unione».

Nel mondo degli animali non umani la situazione si presenta in termini anche più impressionanti e cruenti. È noto che, esaurita la funzione del coito, presso molte specie non vi è scampo per il maschio. Dopo la fecondazione, è stato osservato, l'individuo portatore dei geni può benissimo scomparire. Anzi, nel caso della mantide religiosa, viene letteralmente divorato dalla partner che ha appena fecondato: «Con un braccio la mantide immobilizza il maschio trasformandone la testa in una specie di "antipasto"; l'amore gli fa perdere la testa, ma continua tuttavia a portare a termine il suo compito di genitore poiché la parte posteriore del suo corpo non si cura di ciò che accade alla parte anteriore, dal momento che il centro nervoso che comanda l'atto della copulazione non si trova nella testa. Dal punto di vista della femmina, si può comprendere questo «cannibalismo coniugale»: il maschio, compiuta la sua funzione, può scomparire; mangiandolo, la femmina utilizza il corpo del genitore per nutrire la sua discendenza. Egli contribuisce ancora alla sopravvivenza della specie; morto, è

al servizio dei suoi geni, dedicando totalmente il «soma» al «seme» (cfr. Bernard This, *«Le père: acte de naissance»*, Sueil, Paris, 1980, pag. 15).

È però nella poderosa opera di Johan Jakob Bachofen, *«Das Mutterrecht»* (B. Schwabel, Basel, 1861; tr. it. *«Il matriarcato»*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1988) che troviamo i dati e le riflessioni fondamentali e miranti esplicitamente a confermare scientificamente l'idea di una civiltà femminile originaria, che sarebbe stata repressa o totalmente vinta e distrutta, in maniera sistematica, dall'avvento degli imperi maschili. Il matriarcato nasce, secondo Bachofen, dal bisogno di regolare la convivenza e soprattutto da quello, correlativo, di garantire la sopravvivenza della specie. Nell'oscura fase primordiale dell'umanità, a giudizio di Bachofen, regnano la confusione e la promiscuità; i bambini nascono disordinatamente da unioni multiple e solo le madri sono in grado di conoscere la loro progenie. L'uomo è latitante, copulatore intermittente, amante occasionale, senza alcuna apparente consapevolezza di responsabile paternità. Sono le donne a dover regolare la confusione caotica e la barbarie originarie stabilendo i criteri giuridici a validità collettiva dell'ordine matriarcale.

Quest'ordine era caratterizzato dal principio, religiosamente consacrato e sancito, della *fraternità fisica* e dalla *figliazione matrilineare*. Non tardarono tuttavia ad affermarsi figure femminili forti, rudi, cacciatrici, comparabili alle elleniche Amazzoni, che preludevano, in grazia dei loro stessi eccessi, a quella particolare riorganizzazione dell'ordine sociale che si sarebbe realizzata all'insegna del matrimonio coniugale. Di qui, le religioni autoritarie, fondate non più sulla fraternità fisica, bensì sul principio esclusivo della «fraternità spirituale», governato dal Padre, che doveva por fine, con la violenza, al dolce, armonioso regno delle madri.

«Il diritto materno — afferma Bachofen — appartiene ad un periodo di civiltà più antico di quello corrispondente al sistema di diritto paterno: la sua fioritura piena e intatta declina dinanzi al vittorioso affermarsi di quest'ultimo. Perciò le forme di vita ginecocratica appaiono soprattutto proprie delle genti che si contrappongono, come stirpi più antiche, ai popoli greci; esse sono parti essenziali di quella civiltà originaria le cui caratteristiche si rivelano connesse alla sovranità del principio materno quanto le caratteristiche della civiltà ellenica alla sovranità del principio paterno» (cfr. J.J. Bachofen, *op. cit.*, vol. I, pag. 7). Ma la fase ginecocratica o civiltà del principio materno, nello sviluppo dell'umanità, resta un pianeta sconosciuto e comunque, se non proprio terra ignota, certamente terra oscura.

Nonostante l'entusiasmo di certe correnti femministe odierne, la teoria di Bachofen non gode, almeno per ora, di eccessivo credito presso gli storici e i filologi più accreditati. È vero che Bachofen impianta la sua vasta ricerca prendendo lo spunto da Erodoto. Prendendo però in esame altre popolazioni antiche, a parte i Greci, Bachofen non ha difficoltà ad accertare che, per esempio, fra i Licii dell'Asia Minore, gli Egizi, i Cantabri, i Messicani, i Peruviani, i Tibetani e numerosi altri, i figli non ottenevano automaticamente il cognome del padre, bensì quello della madre, tanto da costruire la loro genealogia richiamando gli antenati materni mentre

quelli paterni non erano ricordati neppure di passata. Pur partendo dalle osservazioni di Erodoto, quale accreditata fonte storica, Bachofen non esita a contestarlo puntualmente, specialmente là dove afferma che il costume dei Licii, che privilegiava la madre in netto contrasto con il costume greco, altro non era che una «singolare aberrazione». Ciò che a Erodoto appare come una stupefacente o aberrante eccezione, per Bachofen è una caratteristica fondamentale di tutta una civiltà originaria, femminile, priva di gravi tensioni e straordinariamente positiva.

Il diritto materno, non esita ad affermare, «non è solo caratteristico solo di alcuni popoli, ma contrassegna invece un preciso stadio della civiltà, il quale, per la similarità e la regolarità di comportamento della natura umana, non può essere ridotto o circoscritto a un solo gruppo di popolazioni affini». Lo scienziato svizzero-tedesco non può qui frenare il suo entusiasmo. Si sente di fronte ad una autentica scoperta, che sovverte tutta una serie di pregiudizi maschilistici. È genuinamente turbato, ancor più che sbigottito, poiché un «mondo sconosciuto» gli sta di fronte, più antico rispetto alla classicità, dotato di un diritto familiare ginecocratico che si pone in totale contrasto con il diritto greco-romano. Quando oggi il sociologo e filosofo tedesco Alexander Mitscherlich pone il problema di «una società senza padre», se dovessimo accettare come fondata la prospettiva di Bachofen, saremmo costretti a concludere che la «società senza padre» era presente e fioriva nell'ambito di una grande civiltà in cui la donna precede e l'uomo segue, la donna viene prima e l'uomo, rispetto ad essa, si comporta più come un figlio che come un padre-padrone.

La suggestività della visione di Bachofen è fuori discussione, ma è lecito sospendere un meditato dubbio sulla sua fondatezza. L'esistenza preistorica e proto-storica di un'«età dell'oro» dominata dalla tenerezza femminile invece che dalla prevaricatrice durezza maschile è certamente capace di dar corpo a nostalgie che forse covano nell'inconscio collettivo e si richiamano all'archetipo della «Gran Madre», ma l'equivalenza o quanto meno un certo grado di corrispondenza fra la donna e la terra, fra la *gunè* e la *ghé* dei Greci, è difficile, se non impossibile, da provare, se non a costo di improvvisazioni filologiche che sfiorano il puro e semplice fideismo. Ciò che oggi sembra potenzialmente positivo, sia sul piano della psicologia individuale che per quanto riguarda l'assetto sociale, non è da ricercarsi in una perenne e sterile guerra dei sessi, nell'assurda ricerca di rivendicazioni che ad ogni buon conto non servirebbero a nulla e a nessuno. Può essere invece utile anche la ricerca bachofeniana per delineare, dal punto di vista teorico, e ottenere, sul piano della pratica di vita, un rapporto più equilibrato fra uomo e donna, fra moglie, marito e figli.

L'immagine della madre, soprattutto nella civiltà mediterranea, è quella della «signora delle piante» e degli «animali». «Il principio creativo dello spirito e della coscienza — è stato osservato — è certamente una esistenza eterna e viene esperito nel mondo patriarcale come autogeneratosi, ma, in linea genealogica, esso è derivato anzitutto dall'inconscio del Caos o dell'Oceano primordiale e viene concepito come principio filiale del femminile. ... La Dea come albero che alimenta le anime, il sicomoro o la palma

da dattero, è una figura centrale dell'Egitto. Al carattere materno dell'albero appartiene non solo il nutrire, ma anche il generare. ... La nascita dell'albero di Osiride ricorre in Adone: entrambi sono «dèi della vegetazione», come Gesù Bambino giacente nella mangiatoia di legno, il dio del mais e del grano, che già in Babilonia appartiene, in quanto spiga, alla Vergine. Nei parallelismi simbolici di un Femminile che emerge come nutriente, generatore e trasformatore, rientrano l'albero, il pilastro Ded, l'albero del cielo e del mondo... La potenza della Dea, tuttavia, spinge il maschile all'attività cruenta della morte. Perciò la Grande Dea, come dea della guerra e della caccia, è per l'uomo anche dea della morte. ... Poiché i punti vitali del Femminile, la mestruazione, la deflorazione, il concepimento e la nascita sono intimamente legati con il sacrificio del sangue, la divinità femminile quale garante della vita cura che con l'aiuto del sacrificio cruento vengano assicurati la fertilità del bosco dove si va a cacciare, così come delle donne e dei campi, il sorgere del sole e il successo delle spedizioni di caccia (cfr. Erich Neumann, «*Die Grosse Mutter*», Zurich, Rhein-Verlag, 1956; tr. it. «*La grande Madre*», Roma, Astrolabio, 1981, pagg. 242-279). Mentre, dunque, il Femminile spinge il Maschile alla lotta cruenta, ne disciplina simultaneamente l'impeto guerriero e lo volge alle funzioni sociali positive, essenziali per la comunità.

In questo senso, sembra fuorviante la dura polemica anti-paternistica che trova risonanze anche nella letteratura contemporanea. La rivolta contro il padre non ha più senso semplicemente per il venir meno dell'oggetto, per la relativa scomparsa del suo bersaglio. Recano i giornali che Giovanni Paolo II è allarmato perché «il padre è sempre più assente» (cfr. «Il Corriere della Sera», 5 giugno 1999). Il Papa ritiene opportuno sottolineare che l'educazione dei figli è «un dovere sacro e un compito solidale dei genitori, sia del padre che della madre; esige il calore, la vicinanza, il dialogo, l'esempio». Non si può non sottoscrivere. Ma le condizioni pratiche della vita odierna, la vita con le madri che lavorano fuori casa e i padri assillati per un benessere costoso e sfuggente, pesano duramente sulle famiglie e le stanno riducendo, nei casi migliori, a modeste pensioni cui si torna la sera per stravaccarsi, stremati, davanti alla televisione e buttarsi quindi a dormire.

La conversazione non ha più spazi. La vita comunitaria della famiglia è quasi azzerata. Più che lo scambio sereno e il dialogo fra genitori e figli vigono i monosillabi, brevi ordini («fa questo»; «non fare quello»), freddi, rapidi saluti. Spesso la crudeltà dei padri è solo mancanza di tempo. In «*L'Italia in bilico*» (Laterza, Roma-Bari, 1990, pagg. 232-233) ho notato che gli esempi letterari possono aiutare a capire questa situazione. In «*Vittima del dovere*» di Eugène Ionesco, un figlio incontra il padre; la madre, abbandonata da questo padre, gli aveva detto: «Dovrai perdonare, figlio mio; questa è la cosa più difficile». E poi il figlio al padre: «Padre, non ci siamo capiti... Eri duro, non eri forse tanto cattivo. Non è forse colpa tua. Non odiavo te, ma la tua prepotenza, il tuo egoismo. ... Mi battevi. Ma io ero più duro di te. Il mio disprezzo ti ha ucciso. ... Avremmo potuto essere buoni amici. Avevo torto di disprezzarti. Non valgo più di

te. Guardami. ... Ti assomiglio. ... Se tu volessi guardarmi, vedresti quanto ti assomiglio. Ho tutti i tuoi difetti».

Il figlio di Ionesco usa parole e toni che torneranno, con un grado d'angoscia anche maggiore, nella «Lettera» di Kafka, di cui parleremo qui di seguito, ma ricorda anche Paul Léautaud e quel suo padre, malfermo sulle gambe, ma pur sempre rozzo e manesco, che scorreggiava a tavola e si ficcava con gusto le dita nel naso. Le conclusioni di Jean-Paul Sartre (in «*Les mots*», Gallimard, Paris, 1964, pag. 11) potranno parere eccessivamente trancianti, ma è difficile negarne la sostanza: «Non vi sono padri buoni, è la regola. Non prendiamocela con gli uomini ma con il legame di paternità che è marcio. Far figli, nulla di meglio; averne, che iniquità! Fosse vissuto, mio padre si sarebbe sdraiato su di me per lungo, e mi avrebbe schiacciato. Per fortuna, è morto in giovane età: in mezzo a tutti gli Enea che portano sulle spalle i loro Anchise, io passo da una riva all'altra, solo e odiando questi genitori invisibili a cavallo sui loro figli per tutta la vita; ho lasciato dietro di me un morto giovane che non ebbe il tempo di essere mio padre e che potrebbe essere, oggi, mio figlio. Fu un bene o un male? Non lo so; ma sottoscrivo volentieri il verdetto di un eminente psicanalista: non ho il super-ego».

Per Franz Kafka è la stessa presenza fisica del padre a dargli un invincibile senso di oppressione. «Bastava la Tua corposità a opprimermi — scrive —. Ricordo, ad esempio, che spesso ci spogliavamo nella stessa cabina. Io magro, sottile, esile. Tu, vigoroso, grande, grosso. Già in cabina facevo compassione a me stesso, e non soltanto di fronte a Te ma di fronte a tutti perché Tu eri la misura di tutte le cose» (F. Kafka, «*Brief an den Vater*»; tr. it. «*Lettera al Padre*», Saggiatore, Milano, 1963, pag. 13). Solo chi non abbia vissuto in una famiglia costituita da temperamenti non necessariamente devianti, ma semplicemente non perfettamente compatibili, spigolosi, variamente orientati può non rendersi conto di quanto la quotidianità familiare possa riuscire pesante, fastidiosa, al limite della sopportabilità.

Non si pensi a grandi crisi. Basteranno normali contrattempi; toni di voce troppo alti o troppo bassi, bofonchianti; il bagno occupato troppo a lungo; uno che suona il violino mentre un altro vuol concedersi una penicillina. Scene da un ordinario inferno familiare. Nulla di troppo drammatico; il semplice sovrapporsi ed eventualmente scontrarsi di tempi e di gusti. Ma su tutto, nel chiuso dell'appartamento, sulle persone e sulle cose si indovina che grava il tedio mortale, la famosa noia che «sogna patiboli fumando, apparentemente tranquilla, la sua pipa». E poi c'è il confronto antagonistico, specialmente rispetto al padre, da parte dei figli. Ancora Kafka, con la precisione ipermnesica dei nevrotici di genio: «Tu Ti eri innalzato con le sole Tue forze... Dalla Tua poltrona Tu governavi il mondo. ... La Tua sicurezza era così grande che potevi anche essere incoerente e tuttavia non cessavi dall'aver ragione» (op. cit., pag. 14).

Ecco una a-simmetria invalicabile. Il padre non solo soffoca il figlio con la sua sola presenza. Lo schiaccia. Gli copre tutto l'orizzonte disponibile. Ha ragione anche quando ha torto. Gli pesa addosso come una prigio-

ne da cui non si può evadere. Non è solo la nota, assai comune usura psicologica che si verifica tra persone che si vedono troppo spesso, che non possono ignorarsi, la cui presenza fisica finisce per essere percepita come una condanna a vita. È l'incubo di non poter fuggire, liberarsi, dire quello che si pensa o anche quello che non si pensa, sottrarsi al giudizio che, come una spada di Damocle, uno si sente continuamente oscillare sul capo.

Questa condanna implicita, sempre sul punto di essere eseguita, coinvolge anche gli amici del figlio. Non appena Kafka menziona il nome d'un amico in famiglia o, peggio, di un'amica, scatta la condanna del padre. «Tu subito — scrive Kafka — senza riguardo al mio sentimento e senza rispetto per il mio giudizio (intervenivi) con insulti, calunnie, profanazioni. Gente innocente e ingenua come, per esempio, l'attore ebreo Lowy dovettero subire questo trattamento. Senza conoscerlo Tu lo confrontasti... a un insetto ripugnante» (*op. cit.*, pag. 16). È un *cahier de doléances* impressionante, da cui si possono peraltro ricavare utili consigli per un *modicum* di armonia familiare, consigli utili e istruttivi anche per coloro che possono godere di una vita familiare relativamente tranquilla e che dovrebbero imparare a non menarne vanto, come se si trattasse di cosa perfettamente naturale, e in particolare a non buttare sgraziatamente la loro fortuna in faccia alle sfortune altrui.

Kafka rimprovera, infine, al padre «l'impossibilità di tranquilli scambi di idee». In effetti, tocca qui un punto di grande importanza. Nelle famiglie di oggi si parla sempre meno; la conversazione sembra bandita. È vero: vi sono attenuanti. Gli orari di lavoro non sempre compatibili. Si parte da casa la mattina presto, in certe stagioni quando è ancora buio, e si torna, stracchi morti, la sera, spesso quando i bambini sono già a letto. I dialoghi si riducono a secchi saluti («buon giorno», «buona notte»), o a richieste di informazioni di fatto («quando parte il treno»; «quando passa il tram») o di denaro. Non c'è tempo per scambiare idee, sentimenti, impressioni. Si va sempre di fretta e si è sempre in ritardo.

Forse bisognerà decidersi, anche da parte delle grandi religioni storiche, ad abbandonare la concezione della famiglia come unione, secondo l'idea paolina dei *duo in carne una*, e muovere invece verso una concezione della famiglia come comunicazione, scambio di idee e di sentimenti, non solo informativo ma in primo luogo *formativo*. Nell'Italia del dopoguerra, ma anche in altri Paesi democratici, alle prese con i problemi della ricostruzione delle case e delle fabbriche, l'istanza pedagogico-formativa è stata trascurata. Si è pensato che, risolti i problemi primari, tutto il resto sarebbe dato in sovrappiù. Questo non si è verificato. È accaduto invece che sono arrivate sulla scena della storia generazioni, che la retorica para-letteraria chiamava «bruciate», e poi altre generazioni di giovani allo sbando, caratterizzati dalla violenza contro se stessi, con la droga, oppure dalla violenza contro gli altri, con il terrorismo e la lotta armata.

Si tratta di giovani privi di punti di riferimento morali sicuri, dotati di un super-ego debole, psicologicamente orfani, abbandonati a se stessi, membri e spesso vittime del «gruppo dei pari» e di quella triste logica

dell'armento e del costante ricatto interno che lo caratterizzano e che danno luogo ad un ferreo conformismo di gruppo impermeabile dall'esterno. Ma, per comprendere a fondo l'eclissi della paternità, le dimensioni psicologiche, letterarie e fin religiose, pur così importanti, non sembrano tuttavia sufficienti. Occorre porsi con chiarezza la domanda: dove va la società industriale?

Cadute le grandi ideologie globali, che si erano ridotte a lamentevoli megafoni dell'ufficialità, dove sono finiti gli ideali? Nelle condizioni sociali odierne, con riguardo alle società tecnicamente progredite, è necessario analizzare la logica dello sviluppo della società globale, fissando le interconnessioni significative fra i vari aspetti della vita collettiva. Queste società ritengono di poter generare da se stesse, dal proprio interno per via immanente, i valori di cui hanno bisogno. Per questa ragione fondamentale, hanno in primo luogo sostituito il costume con il calcolo razionale. Il corollario è inevitabile: una società razionalizzata e tecnicamente progredita delega alla scienza e alla tecnologia come scienza applicata la determinazione delle mete e l'indicazione del ritmo del proprio sviluppo. Che cosa significa? La tecnologia ha avuto e ha tuttora grandi meriti. È un fattore per molti aspetti positivo. Ha contribuito a migliorare il livello di vita, le condizioni igieniche di massa; ha debellato malattie endemiche; ha contribuito ad aumentare notevolmente la longevità media. Ma la tecnologia è una perfezione priva di scopo. Essa è muta di fronte ai grandi valori e ai problemi propriamente umani (si vedano in proposito i miei «*La perfezione del nulla*», Laterza, Roma-Bari, 1997; «*Homo sentiens*», Liguori, Napoli, 1998; «*L'Italia fra storia e memoria*», Donzelli, Roma, 1999).

Ancor più che sulla divisione del lavoro e sulla specializzazione dei compiti, che fin da Adam Smith (nella *Ricerca sulle cause della ricchezza delle nazioni*) erano ritenute fonti di maggior produttività per uomo-ora e di più alta produzione globale, la società industriale è fondata sul principio dell'onni-calcolabilità, per cui tutto si valuta in base al valore di mercato e quindi tutto — uomini e cose — è comprabile e vendibile al miglior offerente all'insegna d'un freddo contrattualismo che non ammette né debolezze sentimentali né eccezioni di solidarietà. In questo senso, la logica della società industriale è onni-pervasiva e ogni sua operazione è il multiplo o il sottomultiplo di uno standard di base. È una società *pan-lavorista*, duramente governata dalla massimizzazione del profitto nel più breve tempo possibile. La sua moralità si esprime solo negativamente: chi non ce la fa a tenere il passo rispetto ai concorrenti è fuori mercato, va al fallimento. La bancarotta è la sua condanna all'inferno. E non fa meraviglia che la *certitudo salutis* sia per contro vista dai calvinisti e in generale dall'etica protestantica nel successo sul piano mondano degli affari economici e commerciali. La sua religione è infatti quella della salvezza individuale per cui «ognuno per sé e Dio per tutti». Una religione che si colloca agli antipodi, come dottrina e pratica di vita, della religione di fraternità per cui anche il fallito, il ritardato, l'incapace è pur sempre un fratello e va quindi sorretto e aiutato. (Si veda il mio «Dove va la società industriale?», 1963; ora in *Idee per la nuova società*, Vallecchi Firenze, 1966, pp. 107-130).

Si comprende, in questa prospettiva, come la famiglia resti la zona franca, extra-territoriale, se non il porto sicuro e tranquillo, rispetto alla dura legge utilitaria del mercato. Di fronte alla travolgente avanzata del processo globale dell'industrializzazione su scala planetaria, i sociologi si sono consolati a buon mercato. Hanno notato che la famiglia stava perdendo le sue dimensioni patriarcali di «famiglia estesa» per contrarsi nella famiglia «nucleare» o puramente coniugale (padre, madre, figli) fino a perdere tutte le sue funzioni economiche produttive, ma non tardavano a segnalare che la famiglia, divenuta da «istituzione» pura e semplice «companionship», perse le funzioni produttive, riteneva come proprietà esclusiva la *funzione formativa* dei figli, guadagnava sul piano educativo e morale quello che perdeva sul piano economico. Ma è veramente così? Si può ancora dire, con un minimo di fondatezza, che la famiglia educi, che della famiglia i giovani d'oggi traggano i segnali etici importanti? Non è forse più realistico prestare attenzione ai segnali che giungono ai giovani, spesso con violenza torrentizia, dai giornali, fumetti, televisione, manifesti, Internet e in generale dell'audio-visivo multimediale?

Si fa strada, nell'ambito delle famiglie, la consapevolezza d'un disagio profondo, legato alla crescente «realizzazione» che è saltato il contatto fra le generazioni, che il dialogo con i giovani, più che difficile, si è fatto inesistente. È stato, accuratamente, osservato: «Che padri siamo? Non si dica: "Ho parlato tanto coi miei ragazzi". L'importante, invece, è ascoltare, è esserci nel momento della solitudine o della sconfitta» (in «Il Corriere della Sera», 9 novembre 1999, p. 1). Ma ascoltare non richiede solo buona volontà o disponibilità. Richiede tempo. Chi ha tempo di ascoltare? Il padre che torna dal lavoro la sera, stanco e svuotato da un lavoro spesso di routine oppure di aspri scontri? La madre spezzata, giorno dopo giorno, dalle contraddizioni del «doppio ruolo»?

Sulla famiglia odierna pesano i fattori esogeni legati alla logica della società industriale. Le speranze riposte ancora da Max Horkheimer nella famiglia come ultima trincea di fronte alla pressione del mercato tardocapitalistico si vanno rivelando illusorie (cfr. Max Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie*, Alcan, Paris, 1936; trad. it. UTET, Torino, 1973, con mia *Introduzione*, cui rimando il lettore). Non bastano certamente i «permessi di paternità», oltre a quelli, tradizionali, di «maternità», a scalfire la logica della società industriale. Se fosse lecito indulgere a previsioni alla lunga scadenza, è forse fondato ritenere che una società, la quale non abbia più in sé almeno un aspetto residuale di comunità, è già *in nuce* una società consegnata all'aridità di un deserto spirituale in cui anche i rapporti inter-personali saranno assorbiti nella luce fredda del calcolo utilitario.

FRANCO FERRAROTTI

La famiglia senegalese: un'istituzione in evoluzione

Lo studio delle dinamiche familiari e demografiche riveste una importanza capitale sotto il duplice aspetto politico e scientifico.

In effetti dal punto di vista politico questo tipo di analisi consente ai programmatori di dotarsi di una messe d'informazioni affidabili sulle tendenze che si dipanano a livello familiare e demografico e di prendere di conseguenza le decisioni che s'impongono.

Dal punto di vista scientifico la famiglia e la popolazione costituiscono oggi dei settori privilegiati in generale della ricerca ed in particolare della ricerca nelle scienze sociali. Le numerose pubblicazioni di questi ultimi decenni in sociologia e in demografia illustrano in modo evidente questo interesse sempre più crescente nell'ambito della comunità scientifica. Assistiamo sempre di più ad una accelerazione molto netta del fenomeno dell'urbanizzazione dell'Africa in generale e del Senegal in particolare. Uno studio prospettico a lungo termine nell'Africa Occidentale all'orizzonte 2020 nota come in una prospettiva a carattere dinamico e vincolante l'Africa Occidentale stia diventando una «terra di popolamento accelerato» (OCDE, BAD, CILSS, 1994). Lo stesso studio nota ugualmente che:

«il fatto che la popolazione totale raddoppierà nei prossimi trent'anni è quasi una certezza. Fino all'inizio del secolo il continente africano non ospitava che una proporzione trascurabile della crescita demografica planetaria. Oggi accoglie quasi un abitante supplementare su quattro. Verso il 2020 un nuovo nato su due potrebbe essere africano».

All'orizzonte del 2020, l'Africa presenterà un altro volto del suo processo di urbanizzazione: *«una trentina di città con diversi milioni di abitanti invece di 6 nel 1990, parecchie città costiere atte a formare una cintura urbana di alta densità; 60 città con più di 100.000 abitanti e una rete di circa 6.000 centri suburbani».*

Lo stesso studio in prospettiva continua la sua analisi stimando che verso il 2020 si potranno verosimilmente recensire tra Benin City e Accra 5 città con diversi milioni di abitanti la cui popolazione globale sfiorerà circa i 25 milioni.

Questa evoluzione dinamica della popolazione accresce e rende ancor più complessi i problemi di sviluppo del continente. Il Senegal non sfugge a questa dinamica, anzi al contrario è sottomesso a forti pressioni demografiche che rivestono delle incidenze sicure sulle strutture familiari e demografiche.

Lo scopo principale di questo studio è quello di comprendere quali

siano le dinamiche interne ed esterne, antiche o moderne che definiscono la famiglia e la popolazione senegalese. In questo studio tratteremo di questi problemi a partire da un punto di vista dinamico in grado di evidenziare i mutamenti fondamentali in corso.

In effetti questa scelta metodologica deriva dalla constatazione che la famiglia e la popolazione non sono affatto dei fenomeni statici. Al contrario, queste istituzioni subiscono delle trasformazioni profonde nei confronti della loro struttura e del loro equilibrio, trasformazioni che è impossibile comprendere partendo da un approccio statico.

Questo è il motivo per il quale abbiamo voluto delineare la problematica della famiglia e della popolazione a partire da indicatori socio-demografici concreti al fine di cogliere meglio le tendenze in corso.

In questo articolo noi porremo fondamentalmente l'accento sull'organizzazione della famiglia wolof per spiegare il sistema delle caste e degli ordini così come si dispiegavano nella società tradizionale.

Questa concezione tradizionale e rurale della famiglia sarà completata da un'altra più moderna che prenderà in esame la famiglia sotto l'angolatura delle reti sociali.

Altri indicatori saranno evidenziati in questo studio, indicatori che ruotano soprattutto intorno al problema dell'alloggio. Un duplice approccio sociologico e demografico sarà utilizzato per la disamina di queste questioni.

Funzioni della famiglia: l'organizzazione sociale tradizionale della società wolof

La famiglia rappresenta una delle istituzioni fondamentali della società umana. Essa è considerata da alcuni antropologi come un « fatto sociale totale ».

Questa totalità si riferisce all'insieme dei rapporti che legano i membri della struttura familiare sia all'interno che all'esterno dell'organizzazione. La famiglia è generalmente concepita come un « sistema di rapporti tra congiunti, parenti e alleati e fra il sistema che essi costituiscono e gli altri sotto-sistemi della società (soprattutto economici e politici) » (R. Boudon et F. Bourricaud, 1986).

In Africa e in Senegal in particolare, la famiglia è stata oggetto di parecchi studi tesi ad esplicitare le dinamiche che si svolgono nel suo contesto. In questo modo la famiglia rurale wolof è considerata allo stesso tempo come un quadro di vita e di organizzazione socio-economica e una cellula di produzione e di consumo (A. B. Diop, 1985). Una delle specificità della famiglia wolof tradizionale è che si tratta di una famiglia estesa che può anche superare, in alcuni casi, parecchie decine di membri. La famiglia occupava pertanto una unità residenziale; tradizionalmente infatti veniva a coincidere la concessione *kër* con l'unità socio-economica.

La famiglia in questa prospettiva può essere definita come una: « unità

di vita, intima e privata, ma anche aperta su di un ambiente comunitario che raggruppa uno o più adulti che si assumono la responsabilità dei bambini, in una esperienza quotidiana intenzionalmente voluta come durezza e il più permanente possibile in vista del benessere individuale di ciascuno, dell'apprendimento delle relazioni positive con gli altri e dell'appartenenza dinamica a una società. (M. Chambert-Gilbert, 1980, *cit. in* A. Fortin 1987).

La struttura familiare è un'istituzione sociale fondamentale di base. Questa posizione privilegiata risulta dal fatto che essa domina in modo significativo sui rapporti sociali. Questo ruolo si trova accresciuto dal fatto che soprattutto in Senegal la famiglia costituisce il referente principale di ogni individuo. Un individuo senza famiglia è un individuo senza radici, di conseguenza senza una propria identità. La famiglia assolve così ad una pluralità di funzioni vitali che sono tutte sociali dal momento che esiste una interdipendenza e una forte interazione con le strutture della società.

Questa posizione privilegiata risulta anche dal fatto che la famiglia svolge una funzione fondamentale di riproduzione biologica. È questa funzione che assicura la perennità del quadro familiare e che gli procura il suo status d'istituzione fondamentale di base.

La famiglia è anche il luogo privilegiato del processo di socializzazione. In effetti è nell'ambito della famiglia che ha maggiore importanza l'istruzione e il processo di apprendimento. L'obiettivo esplicito è quello di formare delle persone capaci di adattarsi al loro ambiente socio-culturale.

Nel funzionamento della struttura familiare si evidenzia una forte istanza di tipo comunitario. In effetti la «*communitas*» costituisce un principio essenziale nell'organizzazione sociale tradizionale (A.B. Diop, 1981).

Dominando tutto il funzionamento sociale, il gruppo crea in questo modo una dinamica molto forte tra i diversi membri della cellula familiare e della società. L'efficacia di questa attitudine comunitaria è in gran parte il risultato del rispetto della gerarchia che vige tra i membri dello stesso gruppo. In questo modo il «comunitarismo» e il principio gerarchico combinati insieme situano, addirittura incapsulano l'individuo in un sistema di organizzazione familiare e sociale fortemente controllato da meccanismi propri e operativi di gestione di conflitti sociali.

La famiglia assolve anche ad una duplice funzione di produzione e di consumo. In effetti tutta l'attività economica tradizionale era assicurata dalla famiglia. Questa duplice funzione è resa possibile dal fatto che la famiglia raduna un insieme di *ménages*. Tutto il sistema di produzione era strutturato intorno alla figura del *borom kër* (il capo famiglia).

La famiglia assolve anche ad una funzione di sicurezza e di protezione. È questa una delle funzioni fondamentali ma anche una delle più perenni. Questa perennità è legata al fatto che l'individuo ha sempre un bisogno vitale di sicurezza; la famiglia in quanto quadro di origine assume funzioni di prevenzione e di gestione dei rischi. Malgrado le trasformazioni legate al processo di urbanizzazione, soprattutto al cosmopolitismo delle città, la famiglia rimane una delle strutture più sollecitate per risolvere i problemi contingenti e per gestire i rapporti legati alla reciprocità sociale. È così

che essa svolge un ruolo fondamentale in situazioni felici oppure drammatiche come possono essere i funerali, l'AIDS, i battesimi ecc.

La solidarietà è un dato importante del funzionamento della struttura familiare. Quest'ultima è così percepita soprattutto come uno spazio di scambi, di reciprocità. Lo spazio familiare è strutturato intorno ad un sistema di doni, di controdoni, della presa in carica dei più giovani da parte dei più anziani e viceversa. Per realizzare questo scopo, il quadro familiare mobilita delle risorse insieme materiali, finanziarie e simboliche sia per aiutare uno dei suoi membri a seconda delle circostanze, sia per favorire la sua ascensione sociale.

Una delle caratteristiche della pratica della solidarietà in seno alla struttura familiare è che essa concerne ugualmente in particolare tutto il sistema della «parentela di scherzo».

Questi particolari sistemi sono evidenziati soprattutto durante cerimonie come il battesimo e il matrimonio. In tali cerimonie in effetti *i doomu nijaay* (figli o figlie dello zio) possono costituirsi in *jaam* (soggetti ad hoc) il che conferisce loro dei diritti molto importanti come la confisca del montone e del *boubou* in cambio di una somma forfettaria della quale ci si deve obbligatoriamente sdebitare. Tutto un dispositivo insieme simbolico e morale è messo in atto per perpetuare questo sistema particolare di reciprocità e di comunicazione sociale. Una tale situazione crea, consolida e approfondisce le interrelazioni che si tessono tra i diversi membri del gruppo. Esso amplia egualmente lo spazio familiare che si trova così atomizzato tra i diversi membri che scoprono un'identità comune. Come spiega Assane Sylla (1994): «Persino tra individui che non si conoscono un'apertura reciproca è favorita da ciò che i sociologi chiamano "parentela di scherzo", il *kal*, che consente a individui con dei nomi di famiglia considerati convenzionalmente come "nemici", di lanciarsi vicendevolmente dei sarcasmi. Due persone che s'incontrano per la prima volta si salutano con la cortesia dovuta; ma appena vengono a sapere che i loro nomi sono incrociati si permettono *ex abrupto* di scambiarsi degli scherni e delle frasi offensive che scatenano comunque delle gran risate. È la regola del gioco, nessuno deve adirarsi. Ciò permette di facilitare le relazioni sociali e migliora i contatti e la familiarità».

In questa prospettiva la famiglia assume i contorni del clan, dell'etnia, della religione, dello stesso spazio all'interno del quale l'intensità della comunicazione reciproca appare molto forte. È questa conoscenza reciproca che fa sì che i rapporti si protraggano nel tempo. La durata dei rapporti fra i membri del gruppo trova la sua origine nell'identità comune reale o postulata fra i membri del nucleo familiare.

È a questo punto necessario ricordare il contesto dell'organizzazione familiare tradizionale senegalese. La struttura familiare tradizionale è costruita a partire da un sistema di produzione e di consumo essenzialmente rurale. Il modo di gestione agricolo e fondiario influisce notevolmente sulle strutture e sulle istituzioni sociali. Tutta la famiglia è organizzata secondo il principio del «comunitarismo». In questo sistema è il gruppo sociale etnico, clanico e familiare a rappresentare il modello di riferimento principale.

Questo modello familiare presenta le caratteristiche seguenti:

- La gerarchia: il fanciullo è situato alla base della scala sociale, persino quando un dispositivo istituzionale gli è riservato, deve poterlo cedere a seconda delle circostanze a ogni nuovo arrivato (previsto o meno), fin dall'infanzia la sua capacità di lavoro viene utilizzata, egli non si esprime pubblicamente e come il figlio dipende dal padre, così il minore dipende dal maggiore e la donna dal marito.

- La distanza sociale intergenerazionale: la comunicazione è sottoposta a una normativa. Essa si svolge all'interno delle classi d'età. La relazione di «prossimità» viene vissuta solamente in seno alla stessa generazione. Queste classi d'età entrano in gioco grazie all'esistenza dell'importante gruppo di riferimento dei cosiddetti «compagni di corso» nel momento della scolarizzazione e persino all'università e nelle scuole professionali. Il bambino non ha una sua vita privata insieme ai suoi genitori. Tutto si svolge in seno al gruppo di riferimento.

Il fanciullo comunica molto poco con i suoi genitori, soprattutto con il padre.

Allo stesso modo gli uomini e le donne si organizzano separatamente all'interno dei *ménages* e delle concessioni come nel caso delle relazioni di vicinato, di lavoro e nel momento delle cerimonie familiari.

- Questa distanza sociale che può essere osservata in tutti gli aspetti della vita sociale rappresenta un handicap reale per i fanciulli che non trovano modo di esprimersi se non attraverso la mediazione di altri strati superiori.

La società tradizionale conosceva delle istituzioni comunitarie e dei meccanismi specifici in seno alle famiglie per quanto concerne l'istruzione dei minori. Questa istruzione era ritualizzata secondo uno schema che dimostra una buona conoscenza delle specificità dell'universo infantile.

L'attenzione della comunità verso il fanciullo si esprime grazie ad una sensibilità sociale in favore dello stesso fanciullo che oltrepassa di gran lunga i doveri impliciti dei genitori.

Oggi la gravidanza del modello occidentale e di altri tipi d'influenza sulla società fanno sì che il dispositivo tradizionale di gestione comunitaria del fanciullo si stia sgretolando. I parenti genitori sono solamente interpellati ma non hanno più a loro disposizione il dispositivo istituzionale che li preparava al loro ruolo di padre e di madre, anche a causa del processo di urbanizzazione; il cosmopolitismo delle città gioca a favore del suddetto dispositivo istituzionale. Nei *ménages* non si sviluppa più un progetto di gestione comunitaria verso l'infanzia, bensì un progetto di tipo individuale. Non vi è dubbio che le strutture sociali siano scoppiate nell'epoca contemporanea. Dei nuovi valori, un nuovo concetto di cittadinanza sono in costruzione. È tutta una società che è in transizione.

Il sistema delle caste e degli ordini

L'organizzazione sociale della famiglia wolof si appoggia su due sistemi: un sistema primario e un sistema secondario.

Il sistema primario funziona a partire da categorie quali la parentela, i sistemi di alleanze, la famiglia, la religione. Il sistema secondario funziona a partire dai sistemi delle caste e degli ordini (A.B. Diop, 1981).

La posizione di una persona nella società dipende dallo statuto di cui gode il suo lavoro. La nozione di casta si dipana su un principio binario che oppone il puro all'impuro; la separazione dello status dal potere; la subordinazione del secondo rispetto al primo, così i rapporti di casta sono dei rapporti unicamente statutari che escludono il campo della politica.

È così che possiamo distinguere tre grandi categorie nella società wolof:

- i *Geers* (i nobili)
- i *Ñeeno* (la gente di casta inferiore)
- i *Jaam* (gli schiavi).

La bipartizione centrale del sistema oppone i *Geers* ai *Ñeeno*. I *Geers* sono superiori per nascita. I *Ñeeno* al contrario nell'immaginario popolare sono di origine straniera, mitica. In questo sistema il codice dell'onore s'impone più rigidamente ai *Geers*.

All'interno della casta dei *Ñeeno* abbiamo delle sotto-caste quali i *Jef Lek* suddivise in sotto-gruppi. I *Teeg* (fabbri) si trovano all'apice della gerarchia in ragione soprattutto dei compiti agricoli e di difesa che assumevano nel contesto dei regni pre-coloniali.

Possiamo annoverare egualmente, sempre nell'ambito del gruppo dei *Jef Lek*, i calzalai, gli intagliatori, i tessitori (vedi lo schema).

L'endogamia proibisce il matrimonio fra caste diverse. Le unioni intercastali sono ipergamiche: «sono il risultato di personalità dotate di una posizione sociale privilegiata a causa della loro ricchezza o del loro statuto politico o religioso» (A.B. Diop, 1981, p. 61).

In effetti gli esempi di mobilità castale, anche se frequenti, non sono molto significativi. Questa mobilità è più frequente per i sottogruppi tradizionalmente vicini. La rigidità della gerarchia è frutto soprattutto del principio endogamico e del principio ereditario, principi ambedue fortemente vincolanti in questo tipo di sistema.

Il sistema degli ordini è ugualmente binario: si appoggia su dei principi gerarchici ereditari. Il rapporto tra i gruppi principali (*Gor-Jaam*) era basato sul dominio politico e sullo sfruttamento economico, fattori dai quali deriva un tipo di rapporto decisamente non equo.

L'endogamia non è una caratteristica degli ordini il cui sistema è più aperto di quello castale.

Ci troviamo di fronte a una divisione binaria principale che associa *Gor* e *Jaam*. All'interno del primo binomio abbiamo i *Buur* e i *Badoolo*. Nel secondo binomio abbiamo i *Jami-buur* (schiavi della corona) e i *Jami-Badoolo* (schiavi della gente comune).

Gli status politici erano assunti dai *Garmi* che rappresentano le famiglie reali matrilineari che potevano accedere al trono. Le *Linguères* erano delle principesse che non avevano diritto di successione al trono. Le *Teñ* (*Demi-linguère*) sono di madre *Garmi* e di padre *Garmi* o *Jambur*. I *Seg Téét* sono di padre *Garmi* e di madre *Jambur* o *Domi Buur*.

Dopo i *Garmi* vengono i *Jambur*. In questa classe dobbiamo distinguere:

- i *Gor*;
- le famiglie *Lamanes* che sono costituite da capi di comunità e di terreni;
- i *Kangam*, notabili dell'amministrazione. Bisogna notare come le relazioni matrimoniali siano frequenti fra *Garmi* e *Jambur*;
- i marabutti.

L'altra categoria sociale è formata dai *Badoolo*, gente del popolo. Essi avevano uno statuto inferiore nell'ambito delle persone libere né potevano in nessun modo accedere al potere politico. Non erano che semplici contadini o pastori, non erano neppure dei guerrieri e nel passato erano spesso le vittime preferite delle razzie e dei saccheggi.

I *Jaami Buur* erano schiavi della corona (*Fekk Bayyi*). Il loro compito principale era quello di servire i nobili al potere, a questo scopo costituivano la forza armata permanente e la guardia personale del re e avevano più responsabilità dei *Jambur*.

I *Jaami Badoolo* erano gli schiavi della gente comune; raramente potevano acquisire loro stessi degli schiavi. Questa categoria comprendeva due tipi di schiavi:

- I *Jaam Sayoor* che erano degli schiavi di tratta (acquistati sul mercato);

- i *Jaam Judu* - schiavi di casa (nati in cattività). Erano strettamente integrati alla famiglia del proprietario e non potevano essere venduti. Le donne *Jaam Judu* si occupavano soprattutto dei lavori agricoli e della cura dei bambini. Gli uomini erano incaricati della coltivazione e della cura del bestiame.

L'organizzazione socio-economica

L'organizzazione socio-economica della famiglia wolof si appoggia su un principio gerarchico e binario. È così che abbiamo da una parte il *borom kër* e dall'altra parte tutto il resto, qualificato collegialmente con la denominazione di *surga*.

Il *borom kër* detiene tutto il potere economico. Il *tool bu mag* (il campo collettivo) simbolizza e caratterizza l'unità della famiglia; questo campo, infatti, è coltivato da tutti i membri del nucleo familiare.

Esiste inoltre la figura dello *jawrin*, che è colui che organizza il ciclo agricolo. Egli si occupa di questioni politiche (lavori agricoli, strumenti di coltivazione, distribuzione dei fondi, sorveglianza sull'esecuzione dei lavori).

Ogni uomo eredita dei terreni quando si sposa. A livello delle produzioni cerealicole esiste il miglio coltivato per il sostentamento della famiglia durante la stagione secca. D'altra parte i redditi tratti dall'arachide servono a rimborsare i concimi e al rinnovo dell'attrezzatura agricola.

I *Surga* sono costituiti dagli altri membri della famiglia, cioè dai giova-

ni ancora celibi, dalle donne dei capi-*ménages* e dai dipendenti della famiglia tradizionale.

Accanto a questi ruoli ne abbiamo altri che sono specifici:

— i *borom kër yu mag* (grandi capi di *ménage*) che sono i capi più anziani dei *ménages*, i fratelli del capo-famiglia e gli uomini della stessa generazione. Si tratta di confidenti e consiglieri del *borom kër*. In questo sistema il capo-*ménage* più importante assume il ruolo del *borom kër* in caso di assenza.

— i *borom kër yu ndaw*, formati dai figli del capo-famiglia, i nipoti, sono tutti sottoposti all'autorità dei *borom kër yu mag*.

— Le spose che occupano una posizione secondaria nella misura in cui non possono essere capi-famiglia/*ménages* né presiedere alle cerimonie religiose né avere una autonomia giuridica né una indipendenza economica. Le mogli dei figli dipendono dalle donne più anziane e dal capo-*ménage*.

La *aawo* (prima sposa del capo-famiglia) occupava una posizione analoga a quella del *borom kër*.

— I giovani hanno maggiore autonomia dal momento che costituiscono una forza-lavoro. Fino al loro matrimonio, essi conservano uno statuto sociale basso (infimo) e sono obbligati a obbedire ai loro genitori e ai loro fratelli maggiori (e ai più anziani).

— Le giovani fanciulle dipendono dai loro genitori capi-famiglia. Esse intrattengono relazioni molto strette con le loro madri e non posseggono fondi per sovvenire ai loro bisogni personali.

Tappe dello sviluppo dell'uomo wolof

In questa parte del saggio si tratta soprattutto di vedere quali sono le principali tappe percorse dall'uomo wolof dalla nascita alla vecchiaia. Vedremo attraverso un esempio preciso come la persona wolof risponda a una lenta, lunga e difficile costruzione identitaria. In effetti la persona tradizionale wolof è sottomessa a delle procedure di socializzazione complesse, che, a termine, devono potersi tradurre nella formazione di un uomo maturo, capace di autogestirsi.

Da questa costruzione della persona wolof emerge il fatto che è la comunità a farsi completamente carico di questo processo. Questa situazione deriva dal fatto che la nozione d'individuo non esiste nella società tradizionale wolof. Ammettere la sola idea d'individuo significa ammettere l'idea d'isolamento, di marginalità, ciò che presuppone l'allentamento dei meccanismi di controllo sociale fortemente presenti nell'organizzazione sociale tradizionale (*La Notion de Personne en Afrique Noire*, 1973).

La forza di questo controllo sociale risiede nel fatto fondamentale che la sua gestione incombeva su tutto il gruppo, perfino sulla comunità intera.

In un tale sistema di organizzazione sociale tutte le forme di devianza sono duramente represses. La repressione può rivestire sia forme fisiche (l'utilizzazione del bastone o di qualsiasi altra forma di brutalità), sia

forme morali, simboliche (rimproveri, ripudio). Qualsiasi sia la natura della repressione, lo scopo a cui si mira è quello di far rispettare le norme di comportamento a tutti i membri della comunità.

Presentiamo qui di seguito in forma schematica le principali tappe della costruzione dell'uomo wolof.

	CARATTERISTICHE
LIIR:	Fin dalla nascita
SEPPENT:	Fin dal momento in cui il fanciullo comincia a sedersi, ad arrampicarsi o può sorreggersi nel tentativo di camminare
PERANTAL:	Tappa dello svezzamento
GONE:	Fino a 5 anni
XALE:	Fin da quando inizia l'educazione
	In questa fase si separano le fanciulle dai fanciulli Il bambino collabora nelle mansioni domestiche oppure accompagna il padre nei campi per minuti lavori
1°) Ragazzo	
● Aat	Cioè colui che non è circonciso, colui che non è ancora entrato a far parte della classe degli adulti. Lo si può definire <i>paaxe</i> o adolescente
● Njulli:	Stadio dell'iniziazione, dell'istruzione tradizionale. L'adolescente riceve tutti gli insegnamenti relativi agli interdetti, ai segreti...
● Bër loor:	Colui che è appena uscito dal compound degli uomini adulti
● Yafal:	Questo stadio è passeggero: bisogna migliorare la propria prestantza fisica Si tratta della convalescenza dopo l'iniziazione. Massaggio corporale con del grasso di capra e abbigliamento appropriato
● Goor:	Diventa uomo: goor (che può procreare e assolvere a tutte le funzioni maschili)
● Waxambané:	Ha il diritto di corteggiare: (<i>baanee</i> o <i>doxaan</i> = <i>wax di baanee</i>) I giovani si spostano di villaggio in villaggio per partecipare a delle sedute di lotta: è il periodo detto del <i>mbapatt</i> . Le ragazze regalano dei <i>pagnes</i> ai lottatori che possono conservarli e rendere loro visita più tardi al fine di corteggiarle
● Xandoor:	È in possesso di tutte le sue facoltà mentali e fisiche Si tratta di una forza fisica paragonabile a l' <i>hilaire</i> che viene ad essere modellata ma non è ancora sufficientemente tagliente. Ciò si chiama Xandoor È proprio grazie alla forza del giovane che la lama diviene tagliente. Egli è forte ma la sua personalità è ancora <i>in fieri</i>

	CARATTERISTICHE
● Dori: ● Bekkit ● Maggat:	Quando l'<i>philaire</i> diventa incisiva, alla forza si aggiunge l'intelligenza dell'adulto: egli diventa un uomo compiuto. La forza fisica diminuisce, l'esperienza e l'intelligenza al contrario si affermano Si tratta dell'inizio della terza età, l'uomo comincia a perdere i suoi denti Fin dal momento in cui i segni della vecchiaia cominciano ad apparire. I sensi si affievoliscono ma la saggezza è percettibile. Si astiene dalle relazioni sessuali
2°) Ragazza ● Xalé bu Jigeen: ● Njagamaar: ● Jiggeen: ● Janq: ● Sét: ● Jeeg bu mag: ● Soxna: ● Maggat:	I seni cominciano a formarsi. Si intravede la forma ma non sono ancora sviluppati I seni si sviluppano, la peluria appare. Fra lo stadio Njagamaar e Jang:Jiggeen jiggeen È il periodo della prima comparsa del menarca e ciò marca l'inizio dell'età feconda Questo stadio precede il matrimonio La giovane sposa. Comportamento improntato all'affettività Secondo stadio Jeeg È il periodo della maturità: la donna viene consultata in tutto e per tutto da suo marito in quanto si definisce Soxna colei che è capace di mantenere i segreti Nessun riferimento al sesso
* 1°) Tre «età» separano il figlio dal padre. 1°: stadio 2°: stadio 3°: stadio 2°) Tre «età» separano la madre da sua figlia che raggiunge progressivamente. 1°: stadio 2°: stadio 3°: stadio	Così popolarmente si dice che il padre abbia tre anni più del figlio Appena il fanciullo indossa i pantaloni subito dopo la circoncisione Quando ha le prime esperienze sessuali Quando ha un figlio Diventa uguale a suo padre e viene autorizzato a discutere con lui di quasi tutti gli argomenti Apparizione del menarca Rapporti sessuali Parto Una volta raggiunti questi tre stadi la figlia diventa uguale alla madre.

D'altronde diverse forme specifiche di istruzione, di iniziazione e di formazione potevano essere modellate e determinate dall'appartenenza etnica, di casta e di ordine. Il destino del fanciullo era tracciato dalla società in funzione della posizione, dello statuto e delle attività della sua famiglia; e questo modo di vedere era concepito come la garanzia dell'avvenire del fanciullo (così come la comunità doveva sempre riprodursi uguale a se stessa a livello socio-economico, socio-culturale e socio-politico).

Il sistema di valori connesso a questa concezione portava con sé in filigrana una certa ideologia dell'infanzia e del processo di socializzazione.

Nell'immaginario wolof tradizionale così come in quello mandingo pulaar e sereer si incontra un certo valore positivo accordato al fanciullo che deve:

- Essere trattato con riguardo sia dai propri parenti sia da estranei;
- Essere riconosciuto come membro integrale del suo lignaggio e pertanto porsi al di là di quelle che possono configurarsi come le sue tare fisiche, morali o mentali: tutto un sistema normativo tra i Mandingo garantisce per esempio protezione ai bambini handicappati la cui cura compete obbligatoriamente alla famiglia paterna o in caso di impossibilità a quella materna, ogni mancanza familiare viene ad essere proibita e moralmente sanzionata.
- Essere rispettato nei propri diritti al tempo libero e all'istruzione.

Questa concezione trova un'illustrazione perfetta nel valore che ha il bambino nella società mandingo. Per queste popolazioni è nel seno della madre che inizia l'elaborazione del fanciullo che è allora *namoo* (sacro, forza vitale).

Questa adorazione si manifesta grazie al rispetto profondo verso la madre e verso la creatura che porta in seno. In seguito, quando il bambino comincia a distinguere i suoi oggetti e a discernere, inizia l'istruzione che deve bandire ogni forma di violenza (fisica o verbale) e utilizzare come principali strumenti lo sguardo, la pazienza e l'attenzione (J. Rabain, 1979).

L'obiettivo di tutto ciò nella società mandingo come nelle altre società tradizionali senegalesi era di possedere degli uomini validi suscettibili di assicurare la riproduzione sociale. Comunque, come vedremo, questa situazione, insidiata dall'emergenza di nuovi valori e di nuovi modelli culturali, tende a scemare e appare sempre meno convincente agli occhi della popolazione.

Dinamiche familiari e reti sociali: le strategie di solidarietà

Lo studio della dinamica delle strutture familiari rivela un contrasto persistente fra il rischio di perdita d'importanza della famiglia in un contesto di sviluppo e di precarietà economica da una parte e dall'altra la stabilità dell'istituzione familiare vista insieme come spazio di solidarietà e di sicurezza dei suoi membri e anche come spazio simbolico che sorregge in modo significativo la società stessa (A.S. Fall, 1995).

Tenendo conto di tutto ciò, non appare esatto di conseguenza parlare di destrutturazione della famiglia in città. D'altronde parecchi studi confermano il contrario (E. Le Bris, 1987; A. Osmont, 1987; Th. Lococh, 1990) e considerano la famiglia in ambito urbano come una «vera e propria armatura delle società africane» (Th. Lococh, 1990).

In tal modo la famiglia sembra identificarsi, in quanto istituzione sociale di base, come uno spazio di ancoraggio delle nuove reti sociali, anche se le risposte che può dare in termini di ascesa sociale dei suoi membri restano limitate (A.S. Fall, 1995). Saremmo dunque in presenza di un processo di «aggiustamento» della famiglia in città; processo che deriva dalle costrizioni e dalla penuria dei mezzi. La solidarietà costituisce un principio centrale intorno al quale, come noto, si organizza la famiglia wolof, essa svolge in effetti un ruolo che è insieme di preservazione e di controllo sul gruppo. A questo titolo si offre come uno spazio di reciprocità e di distribuzione dei beni e dei servizi.

È proprio questa funzione determinante a far sì che la famiglia rappresenti un contesto ideale di soccorso soprattutto nel caso degli emigranti.

In effetti l'inchiesta IFAN/ORSTOM (1989) rivela che attualmente il 60% dei nuovi emigranti sono accolti a Dakar dai membri della loro famiglia d'origine mentre negli anni '60 questa proporzione non era che del 33%. Così oggi a Dakar una famiglia su due accoglie degli emigranti. La stessa inchiesta rivela che nel momento del loro arrivo solamente il 15% dei nuovi emigranti diventa affittuario mentre negli anni '60 la percentuale era del 40%.

Come mostrano i dati dell'inchiesta suddetta, la famiglia è costantemente coinvolta, soprattutto quando si tratta di trovare un alloggio a Dakar. È a questo livello che diverse strategie sono messe in opera per poter rispondere alle numerose e svariate sollecitazioni dei suoi membri.

In effetti fra gli strati urbani agiati il contesto familiare costituisce uno spazio di gestione dell'ascesa sociale dei suoi membri. Per realizzare questa ambizione diverse strategie di redistribuzione delle risorse sono ideate dai membri più influenti per aiutare i più sfavoriti. Sembra così in queste classi sociali di essere in presenza di una logica di solidarietà verticale nelle strategie che mobilitano e redistribuiscono le risorse soprattutto finanziarie e professionali.

Al contrario, nelle classi medie le strategie di aiuto sembrano limitarsi a garantire la continuità dell'apparato simbolico e morale, date le scarse risorse economiche e finanziarie. In un simile contesto l'affettività e la «sorveglianza reciproca» si prestano ad una lettura ben più dinamica. Tuttavia le strategie esterne di accrescimento delle risorse familiari non si rivelano sempre efficaci, a causa dell'assenza di legami sociali importanti (A.S. Fall, 1995).

Altre strategie sono possibili soprattutto nel caso di intellettuali o di funzionari dell'amministrazione autonomi nei confronti della famiglia e senza alcuna possibilità di aiutare i membri della loro famiglia d'origine.

D'altronde non si può non notare come questa solidarietà sia sempre di più messa alla prova dalla prassi quotidiana. In effetti i legami di amici-

zia familiari e professionali costituiscono una rete di informazioni reciproche nella misura in cui il mercato dell'abitazione si sviluppa mantenendo tutta una serie di compartimenti-stagno. L'offerta si rivela debole e la politica di marketing delle società immobiliari è decisamente poco dinamica (A.S. Fall, Ch. Rondeau; 1998). Sulle società e sugli operatori economici immobiliari grava il sospetto che funzionino sulla falsariga del clientelismo e delle raccomandazioni. Nella misura in cui la posta in gioco è troppo importante, le filiere non possono seguire criteri impersonali. Le società private immobiliari sono di tradizione recente; si può tuttavia dubitare della loro longevità.

I clienti hanno bisogno di avere delle garanzie che siano i consigli degli amici o di parenti che abbiano esperienza della procedura da privilegiare. La comunicazione interpersonale resta efficace nell'orientare le scelte.

Tenuto conto della garanzia che rappresenta il patrimonio immobiliare e il suo valore bancario, gli immigrati senegalesi installati nel Nord e all'estero investono in generale una gran parte dei loro risparmi nel settore dell'habitat sotto la forma di alloggi da affittare. La comprensione dei meccanismi di queste relazioni a distanza con il paese d'origine si rivela significativa e l'impatto di questi investimenti in favore dell'habitat deve essere valutato attentamente. Nel corso delle nostre inchieste abbiamo constatato come coloro che investono un capitale finanziario per farlo fruttificare oppure intraprendono dei lavori edili scelgano consapevolmente di evitare il ricorso ai legami familiari.

Prima, gli immigrati che si trovavano nella necessità di investire i loro risparmi nel paese d'origine sia in investimenti economici sia nel settore dell'edilizia, potevano naturalmente contare su un parente vicino (fratello, zio, nipote, padre ecc.) per gestire i loro interessi a Dakar con l'intraprendenza necessaria. Il denaro veniva inviato a quest'ultimo che controllava i lavori affidati in genere agli imprenditori oppure controllava i conti bancari e i movimenti finanziari. È la stessa situazione di gente che ha le stesse necessità e che vive altrove rispetto all'ambiente d'origine.

In effetti, date le difficoltà di sopravvivenza, un certo numero di persone abusano della fiducia di cui godevano come intermediarie nella gestione degli affari di un membro della famiglia per lo più assente dal paese d'origine. I conflitti eventuali relativi allo storno dei fondi erano soffocati o gestiti in via amichevole attraverso il controllo sociale esercitato dalla famiglia sui suoi membri. Per alcuni imprenditori come nel contesto della gestione del patrimonio privato si rivela necessaria una politica di presa di distanza nei confronti della parentela. In questo modo si rivela frequente il ricorso ad altre persone non legate da legami di parentela sempre allo scopo di riuscire ad intrattenere dei rapporti «neutri» fondati su basi contrattuali esplicite. La mediazione degli intermediari che sono ora organizzati in seno ad un'associazione a Dakar s'impone dunque sempre di più per gestire i loro interessi. Famiglia e affari immobiliari insieme non fanno sempre faviile.

La rete familiare come spazio di connessione dei rapporti sociali e come spazio di conflitti e d'interessi

La rete familiare può essere letta come uno spazio di connessione dei rapporti sociali. Esso è strutturato dalla convergenza delle rappresentazioni che ogni membro e alleato si fa dei suoi ruoli del suo status e dell'efficacia del quadro familiare su ogni membro. Una delle caratteristiche della rete familiare risiede nel fatto che il suo funzionamento non è conosciuto da tutti i membri del gruppo; non si tratta di un'istanza che legifera ma piuttosto di uno spazio di connessioni di rapporti sociali plurimi e di convergenza di pratiche legate alla solidarietà. Queste connessioni vengono alla ribalta nella fattispecie in situazioni quali i funerali e i battesimi. Pertanto la rete non è tanto una organizzazione strutturale quanto piuttosto un fascio di relazioni diffuse che si concretizza agli occhi dei suoi membri; ad esempio, proprio nel caso dei funerali.

In città le reti familiari si presentano talora come un quadro di amalgama sociale di ricostituzione dei segmenti familiari. In effetti il cosmopolitismo tipico dell'ambiente urbano fa sì che non tutti possano contare sulla disponibilità di un vicino parente nel centro urbano. Per sopperire a questa realtà, diverse opzioni sono messe in opera per ricostituire il ruolo e la funzione delle reti originarie lacunose se non inesistenti. È questo l'esempio classico delle tontine in città che offrono il duplice vantaggio di sviluppare e di consolidare le relazioni di parentela nonché di dotarsi di risorse finanziarie suscettibili d'investimento.

La famiglia non costituisce semplicemente uno spazio di reciprocità e di scambi tesi al fine dell'ascesa sociale dei suoi membri. Essa rappresenta ugualmente un ambito di conflittualità eclatante e diffusa. Diverse sono le strategie messe in opera sia per influenzare il padre comune, sia per controllare o proteggere i propri fratelli, talora a discapito dei fratellastri.

L'esempio dei *doomu ndey* (quelli o quelle con una stessa madre ma con un padre diverso oppure i figli e le figlie delle sorelle di una stessa madre come anche delle «cugine germane») è altamente eloquente e ritma la vita di molte famiglie senegalesi.

In un tale contesto non ci si deve meravigliare del fatto che lo spazio familiare possa costituire per alcuni un quadro ostile e di conseguenza si dipani da ciò una certa distanza rispetto alla famiglia d'origine. Tutto ciò è in funzione del fatto che l'istituzione familiare forma il *topos* per eccellenza delle ideologie dominanti e che essa veicola valori giudicati retrogradi da alcuni dei suoi membri.

Comunque, anche nel caso di un distacco drastico verso la famiglia d'origine, l'individuo non trova che raramente se non mai la possibilità di un'alternativa alla socializzazione tipica dei legami familiari. È probabilmente in questa fattispecie che vengono a verificarsi i numerosi casi di emarginazione sociale molto diffusi nella città.

La famiglia senegalese è oggi in pieno mutamento, essa subisce duramente, proprio come le altre istituzioni sociali, le conseguenze della precarietà economica. Questa stessa precarietà economica sfalda progressivamente

le forme di socievolezza presenti nella famiglia, anche se alcuni «aggiustamenti» sono messi in opera per adattarsi alle nuove condizioni della vita cittadina.

In ogni caso, pure esercitando sempre di meno il suo ruolo d'istituzione fondamentale, la famiglia resta l'espressione delle strategie di mantenimento delle istituzioni sociali fondamentali (Fall A.S., 1995).

L'Inchiesta sui *ménages*

Contrariamente a quanto avviene in Europa, ad esempio, l'urbanizzazione non si è sviluppata di pari passo con il modello della famiglia nucleare. In effetti la dimensione dei *ménages* varia notevolmente da un tipo di famiglia a un altro, condizionando le modalità di occupazione degli alloggi (Ph. Antoine et alii 1995).

Una delle difficoltà incontrate nello studio dei *ménages* e del problema dell'alloggio concerne la natura ambigua dei concetti *ad hoc*. L'inchiesta IFAN/ORSTOM del 1989 ha chiarito la problematica definendo il *ménage* come «costituito dall'insieme delle persone che vivono nella stessa unità abitativa (alloggio) e che si riconoscono sotto l'autorità di uno stesso capo famiglia». Al contrario, il nucleo familiare comprende i coniugi (o uno di essi) insieme ai loro figli non sposati così come i consanguinei e i parenti collaterali, a condizione che questi ultimi siano a carico del capo famiglia (Ph. Antoine et alii 1995).

Questo sforzo di delimitazione concettuale s'impone nella misura in cui nel 1955 il *foyer* era costituito da ogni persona o da ogni gruppo di persone che abitano normalmente nello stesso alloggio o nella stessa unità abitativa. La definizione precisa che uno stesso *foyer* può inglobare uno o più *ménages*, ma può anche non comprenderne nessuno. In quest'ultimo caso si tratta sia di un individuo isolato, sia di un gruppo di amici. Viene a configurarsi un *ménage* allorché almeno due persone vivono insieme unite sia da matrimonio sia, in caso di assenza di uno dei coniugi, da legami di discendenza (Ministero della Pianificazione 1962, p. 73, cit. in Ph. Antoine et alii, 1995).

Questa precisazione sul piano concettuale si rivela necessaria in quanto permette di cogliere meglio l'evoluzione dei *ménages* dal 1995 ai nostri giorni e di conseguenza ci consente di individuare tutta una serie di tipologie pertinenti. L'inchiesta IFAN/ORSTOM ha confermato la netta evoluzione dei *ménages* tra i periodi prima presi in considerazione. In effetti la dimensione media dell'insieme dei *ménages* africani in Senegal cresce da 4,2 persone a 8,3 persone (Ph. Antoine et alii, 1995). L'evoluzione risulta ancora più sensibile se ci si focalizza sull'etnia wolof — maggioritaria nel Senegal — dal momento che la dimensione media passa da 6,5 a 10,5 persone quando il capo famiglia ha sessanta anni e più. Una tendenza ancora più significativa si può osservare egualmente tra i Lebou (sottogruppo di cultura wolof) tra i quali si passa da 9,7 a 11,3 tra il 1995 e il 1989, cioè nell'arco di 34 anni, la dimensione media dei *ménages* è quasi raddoppiata.

Una tale conclusione è in contraddizione eclatante con le proiezioni che negli anni '60 ipotizzavano un modello di famiglia nucleare sotto l'effetto determinante dell'urbanizzazione delle città africane in genere e senegalesi in particolare.

Quest'evoluzione non incide semplicemente sui *ménages* ma è ugualmente percettibile a livello della composizione della famiglia. Questi cambiamenti importanti possono essere letti attraverso i tre grandi modelli di *ménage* proposti dall'inchiesta IFAN/ORSTOM del 1989.

«I *ménages* non familiari composti da individui che vivono soli o in gruppo;

«I *ménages* mononucleari composti da un solo nucleo familiare (il padre, la madre, le mogli e i figli; alcuni parenti isolati possono essere ricollegati a questo modello);

«I *ménages* polinucleari che comprendono parecchi nuclei familiari».

La prima constatazione che deriva dagli studi promossi dall'IFAN e dall'ORSTOM nel 1989 è che tra il 1955 e la data dell'inchiesta si sia verificata una diminuzione del numero delle donne capi-*ménages* (15%, 18% nel 1955).

Lo stesso studio nota ugualmente una diminuzione dei *ménages* non familiari tra il 1955 e il 1989 tra gli uomini e le donne di età giovanile. Si nota anche un invecchiamento degli uomini capi di *ménages* (nel 1955 il 21% aveva più di 49 anni; nel 1989 costituivano il 37,2%). Lo stesso studio sottolinea egualmente la polinuclearizzazione dei *ménages* che passa dal 7% al 23,8%.

I regimi matrimoniali: la poligamia

Il matrimonio in Senegal è quasi universale. L'EDS (92-93) (Inchiesta Demografica e sulla Salute) mostra che una volta superata l'età dei 35 anni, poche donne restano nubili. Così verso i 40-44 anni il 94% delle donne risulta coniugato di fronte a una percentuale di 1,9% di vedove, di 3,9% di divorziate e di fronte a solamente uno 0,2% di nubili (Ph. Antoine, J. Nanitelamio, 1995). Bisogna evitare di generalizzare in quanto queste statistiche concernono unicamente questa fascia d'età.

Partendo dai dati dell'Inchiesta Senegalese sulla Fecondità (ESF-1978) e delle EDS del 1986 e del 1992-93, si constata che nel 1978 quasi il 60% delle donne tra i 15 e i 19 anni avevano già contratto il loro primo matrimonio. Nel 1986 esse costituivano il 43,5% per la stessa classe d'età e nel 1992 il 29,5%.

Se si prende in considerazione l'età media, si giunge a conclusioni simili. In effetti l'età media, nel momento in cui si contrae il primo matrimonio, passa dai 15,8 anni per la generazione 1943-47 ai 18,2 anni per la generazione 1968-72. Il gap si dilata ancora a seconda che si tratti di ambito rurale oppure di ambito urbano. Così per le generazioni 1943/47, l'età media del primo matrimonio è di 15,7 anni nell'ambito rurale mentre è di 16,6

anni nell'ambito urbano. Per le generazioni 1963/67 l'età media è rispettivamente di 15,8 anni in ambito rurale e di 19,9 anni in ambito urbano.

L'evoluzione dell'istituto matrimoniale a Dakar mostra che nel 1977 l'età media del primo matrimonio era situata fra i 17 e i 17,5 anni (B. Ferry, 1977). Lo scarto di età fra i coniugi diviene sempre più importante. Come sostengono Antoine e Nanitelamio, nel 1991 le donne tra i 20 e i 24 anni hanno una differenza media di circa 12 anni con il loro marito.

Questo scarto d'età si spiega soprattutto con l'aggravarsi della crisi economica che ha come conseguenza la disoccupazione e l'assenza di alloggi disponibili. L'età tardiva in cui gli uomini contraggono matrimonio influenza l'età in cui le donne contraggono il loro primo matrimonio, età che passa da 16 anni per le generazioni 1930-34 a 23 anni per le generazioni 1955-64 (Ph. Bocquier, M. Djire, B. Laplante, 1995).

Tuttavia si possono contare alcune differenze secondo i diversi quartieri. In effetti si calcola per esempio per la città di Dakar più del 21% di donne nubili fra i 30 e i 34 anni. Al contrario, nella *banlieue* di Pikine si osservano dei comportamenti matrimoniali più tradizionali, cioè resta nubile solo il 4,7% delle donne comprese sempre nella stessa fascia d'età (Ph. Antoine et alii, 1995).

Il celibato è vissuto e percepito come una situazione di attesa che ci si augura la più breve possibile a causa di molteplici pressioni sociali, religiose e familiari (Ph. Antoine, J. Nanitelamio, 1995). Gli stessi autori notano che quando l'attesa si prolunga viene vissuta con angoscia, il che contribuisce a ridimensionare le pretese matrimoniali di diverse donne nubili che alla fine preferiscono la poligamia al celibato.

Antoine mostra che gli abitanti di Dakar, di qualsiasi età, si sono sposati soprattutto con donne residenti nella stessa Dakar. Questo tipo di matrimonio ha conosciuto un aumento trascurabile quando si consideri la più vecchia generazione (80%) e quella che la segue (81%). Coloro che sono cresciuti a Dakar, senza tuttavia esservi nati, hanno adottato altri modelli di comportamento nella scelta del coniuge: l'83% dei matrimoni sono stipulati con donne residenti a Dakar. Al contrario, gli immigrati dopo circa 12 anni vedono la possibilità di un loro matrimonio con una cittadina di Dakar diminuire dal 60% al 40% (Ph. Antoine, 1995).

Per quanto concerne il livello di istruzione delle coppie a Dakar si può notare come un poco meno della metà di esse presenti un livello identico di scolarizzazione; ci si sposa più frequentemente tra persone con uno stesso livello di istruzione. Per quanto concerne le persone non scolarizzate, dall'86% nella prima generazione i matrimoni tra non scolarizzati passano al 55% nella seconda generazione. Al contrario, quando i coniugi presentano un livello diverso di scolarizzazione, la frequenza del matrimonio appare allora del 60% per la seconda generazione e del 53% per la prima generazione.

Per concludere questa disamina relativa alle caratteristiche dei coniugi si osserva un'evoluzione minima in ciò che concerne le loro caratteristiche reciproche: i matrimoni sembrano riunire dei partners sempre più scolarizzati. Le mogli sono scelte sempre di più tra le cittadine di Dakar.

Per ciò che concerne le donne con un livello scolastico eguale o superiore alla 6^a classe, la probabilità annuale di potersi sposare si riduce del 70% per le generazioni 1945-54, paragonate alle generazioni 1935-44 e si mantiene in seguito per la generazione 1955-64 (Ph. Bocquier, J. Nanitelamio, 1991).

Gli autori notano come per le donne in grado di parlare la lingua francese o scolarizzate a un livello primario, la diminuzione sia stata meno brutale (50%) fra le due prime generazioni prese in esame dallo studio. Tuttavia questa diminuzione si è prolungata fino alla terza generazione, con una riduzione quasi del 70%.

Si nota egualmente una riduzione delle chances annuali di sposarsi per le donne non scolarizzate e senza una conoscenza della lingua francese; riduzione che è tuttavia del tutto trascurabile fra la prima generazione e la seconda, mentre è del 50% fra la seconda e la terza generazione (*ibidem*). A Dakar i cambiamenti intervenuti nel matrimonio hanno dunque riguardato dapprima le donne più istruite per poi concernere le meno istruite, e ciò nelle generazioni più giovani. Come si spiega una simile situazione?

Bocquier e Nanitelamio avanzano l'ipotesi secondo la quale il matrimonio tardivo non è solamente dovuto a dei mutamenti culturali. L'età tardiva è soprattutto la conseguenza del fatto che l'assumere gli oneri di un *ménage* diviene sempre più impegnativo, in particolare in un contesto di grave precarietà economica.

La poligamia è una pratica riconosciuta sin dalla legislazione senegalese sia dal Codice della Famiglia. Tre sono le opzioni matrimoniali contemplate dal Codice: il regime della monogamia, il regime della limitazione della poligamia e il regime della poligamia che impone come limite quattro mogli.

Il Codice della Famiglia ha inteso conciliare in modo manifesto la consuetudine e il diritto islamico; allo stesso tempo ha preso in considerazione i diversi aspetti legati alla tutela giuridica della donna (Ph. Antoine, J. Nanitelamio, 1995).

Un certo numero di fattori possono essere suggeriti per spiegare l'importanza della poligamia in Africa in genere e in Senegal in particolare. Alcune spiegazioni più che altro attinenti all'universo rurale delle società africane sottolineano soprattutto il carattere poco costoso e redditizio per l'uomo in particolare in un contesto caratterizzato da una debole meccanizzazione delle strutture di produzione agricola (E. Boserup, 1965). Jack Goody, nel 1964, contestando le argomentazioni della Boserup, propende per una spiegazione di tipo sessuale e riproduttiva piuttosto che di tipo economico e produttivo.

Altri approcci di natura più socio-antropologica evidenziano la possibilità di alleanze tipica della poligamia dalla quale derivano vantaggi socio-politici (A.B. Diop, 1981). Per questo autore, la poligamia è egualmente da considerarsi come un elemento di ostentazione e di prestigio.

Nella disamina del divorzio alcuni autori notano come non vi sia stata una flessione nella frequenza dei divorzi in Senegal (Ph. Antoine et alii, 1995). La probabilità di essere ancora sposati dopo 15 anni di matrimonio

è dello 0,71%; il che significa che praticamente una donna su tre ha divorziato. Questa proporzione è maggiore presso le donne che si sono sposate dopo i 20 anni. Ugualmente le donne scolarizzate sono tra coloro che divorziano più facilmente. Al divorzio abitualmente succede un nuovo matrimonio; ben il 95% delle vedove e l'89% delle divorziate si sposano nuovamente nei 5 anni successivi alla fine della loro unione (Mboup, 1992).

Così, sulla falsariga dell'inchiesta IFAN/ORSTOM, la precocità unita a un nuovo matrimonio subito dopo il divorzio o il decesso del primo marito si traducono insieme in un livello elevato di poligamia. Fra il 1978 e il 1992-93 per l'insieme del Senegal la proporzione delle donne di più di 35 anni in regime di poligamia era del 60% (Ndiaye et alii, 1994). Lo stesso studio nota che tra le donne di meno di 30 anni durante lo stesso periodo si può rilevare una leggera diminuzione della frequenza della poligamia, soprattutto in ambito urbano. L'inchiesta IFAN/ORSTOM mostra sulla stessa falsariga che se la poligamia concerne meno le donne con un livello di scolarizzazione (37% delle donne di più di 30 anni in unione poligamica), la diminuzione della proporzione delle donne in statuto di poligamia fra il 1978 e il 1986 è la stessa, al di là di qualsivoglia livello di istruzione.

D'altronde la stessa inchiesta dimostra come le donne si risposino frequentemente. In effetti nel 1955 le donne di circa 50-54 anni avevano conosciuto in media 1,71 unioni (Censimento del 1955) e nel 1989 (IFAN/ORSTOM), un po' meno del 1,63.

Sulla base dei dati dell'inchiesta IFAN/ORSTOM nel 1989, il 47% delle donne fra i 50-54 anni si trovano attualmente in unione poligamica a Dakar.

Per quanto concerne gli uomini, la proporzione è del 30% (Censimento del 1955), del 40% nel censimento del 1976 nella fascia d'età dai 55-59 anni.

Questa proporzione raggiunge nel 1989 il 45% per la stessa classe d'età. Nel 1955 gli uomini di circa 60 anni avevano conosciuto in media 2,6 matrimoni. Nel 1989 questo dato scende al 2,2. Al contrario alla stessa età avevano in media 1,45 mogli. Nel 1989 questo numero raggiunge 1,70. di conseguenza, come nota Philippe Antoine, la poligamia resta diffusa a Dakar.

Per quanto paradossale possa sembrare, la poligamia non diminuisce; al contrario, non solamente si intensifica ma egualmente le situazioni poligamiche si diversificano. Il suo consolidamento nei centri urbani affonda le sue radici nel fatto che la poligamia beneficia di una legittimità ufficiale, religiosa e sociale e, oltre alla sua funzione di regolazione sociale e demografica, gode di una popolarità, per così dire di uno statuto di normalità che ne banalizza l'esistenza soprattutto presso gli uomini. In tal modo la poligamia è percepita dalla componente maschile della società come un sistema per affermare la propria preminenza sull'elemento femminile, la propria autorità, il proprio prestigio sociale.

Composizione e caratteristiche dei ménages

L'inchiesta IFAN/ORSTOM del 1989 mostra che il modello coniugale (padre-madre-figlio) resta maggioritario qualsivoglia sia la classe d'età tra gli uomini.

Dal punto di vista della composizione dei ménages si nota che il 27% di essi contano più di 10 persone tra le quali si constata un numero non indifferente di parenti collaterali. Il 21% dei ménages e il 15% della popolazione di Dakar vivono in una famiglia coniugale classica (padre-madre-figlio). I dati dell'inchiesta rivelano che se da una parte il ménages polinucleare monogamico non rappresenta che il 17%, al contrario dall'altra parte il 25% della popolazione vive in un ménage di questo genere. I ménages poligamici non sono molto numerosi (il 12,6% dei ménages), ma accolgono il 25,4% della popolazione. Lo stesso studio fa notare come proprio nei ménages di questo tipo la dimensione media resti la più elevata: 13,1 persone allorché il ménage è mononucleare e più di 20 persone se è polinucleare.

D'altra parte, le inchieste hanno dimostrato che solo il 15% dei ménages sono diretti da donne. Inoltre i ménages monoparentali non sono frequenti e hanno spesso a capo una donna come capo-famiglia nel 77% dei casi e non raggruppano che il 4,8% della popolazione.

Per ciò che concerne le caratteristiche dei ménages, un'attenzione particolare sarà data ai ménages detti multipolari. Con la definizione di ménage multipolare gli autori del testo collettaneo *Les Familles dakaroises face à la crise* del 1989 intendono riferirsi ai ménages in cui i membri non abitano tutti sotto lo stesso tetto. Così tra i giovani le donne risiedono con il proprio marito e i propri figli in un po' più del 54% dei casi, mentre nel 18,8% dei casi le madri con i figli abitano altrove. L'inchiesta segnala ancora come il 19,5% dei bambini in questa categoria sia nato al di fuori di una unione regolare e non risieda più nella maggior parte dei casi con il proprio padre (15,7%). In caso di divorzio, raramente i figli abitano con il proprio padre (0,9%).

Inoltre la coabitazione dei congiunti si accresce con l'età. Per ciò che riguarda le generazioni 1945-1954, la percentuale dei bambini che abitano con i loro genitori passa al 70,7% e allo 82,6% per la generazione 1930-'44. La non coabitazione dei congiunti cessa con l'avanzare dell'età (13,3% a 35-44 anni; 8,2% verso i 45-59 anni), anche se bisogna di nuovo segnalare il fatto che la maggior parte dei bambini non risiede con il padre. Lo studio continua sottolineando come la proporzione di figli di divorziati sia meno importante per la generazione 1930-'44. D'altra parte, a livello delle coppie più giovani, la coabitazione appare meno importante: il 70,9% delle donne sposate secondo un'unione monogamica e il 60,0% delle donne in unione poligamica risiede insieme al proprio congiunto. L'inchiesta IFAN/ORSTOM conclude sottolineando il fatto che qualsiasi sia la generazione presa in esame, la coabitazione è più frequente tra gli sposi che hanno optato per la monogamia rispetto a coloro che hanno optato per la poligamia. L'ipotesi di lavoro dell'équipe IFAN/ORSTOM viene così ad essere confermata e appare chiaro come il mantenimento dell'unità coniugale in seno

a una stessa residenza resti di gran lunga il caso più frequente e si rafforzi con l'età.

Questo studio ci ha permesso di cogliere i mutamenti che si operano in seno alla famiglia urbana. Questi mutamenti sono profondi e si spiegano da una parte con l'importanza assunta dal processo di urbanizzazione e con il ruolo egemone di Dakar, città in cui vive un senegalese su cinque e quasi la metà della popolazione urbana nazionale, malgrado un mercato del lavoro ormai saturo. Questo progressivo aggravarsi della crisi si è tradotto in una evoluzione delle condizioni e delle modalità dell'inserimento urbano. Per far fronte a questa situazione, le reti sociali si sviluppano e si configurano come spazi di reciprocità, di scambio, di dono e di assistenza. Sono divenute, cioè, dei veri e propri «ammortizzatori» della crisi.

In ogni caso, considerando la selettività dei processi di sostegno e di interazione reciproca, sempre di più un maggior numero di persone viene ad essere marginalizzato nell'ambito della propria comunità e l'impoverimento del loro capitale sociale accresce la loro vulnerabilità.

Questo studio ha egualmente sottolineato l'autonomia residenziale e il carattere sempre più tardivo del matrimonio. L'istituto della poligamia resiste, anche se le coppie sono rese molto più fragili dalla crisi economica e sociale.

Infine, questo saggio ha evidenziato gli statuti e i ruoli femminili nella società senegalese. La constatazione maggiore concerne le numerose difficoltà che incontrano le donne senegalesi nel processo di promozione economica, politica e sociale.

ABDOU SALAM FALL
I.F.A.N. Univ. Cheikh Anta Diop
Dakar

Trad. di Adriana Piga

Riferimenti bibliografici

- ANTOINE PH., DIOP A.B. (eds), 1995, *La Ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, IFAN/ORSTOM, Dakar, pp. 360.
- ANTOINE PH., BOCQUIER PH., FALL A.S., GUISSÉ Y.M.B., NANITELAMIO J., 1995, *Les Familles dakaroises face à la crise*, IFAN/ORSTOM/CEPED, Dakar, pp. 209.
- ANTOINE PH., NANITELAMIO J., 1995, *Peut on échapper à la polygamie à Dakar?*, Dossier du CEPED n. 32, Paris, p. 30.
- BOCQUIER PH., DJIRE M., LAPLANTE B., 1995, *Les déterminants socio-économiques de la sortie du célibat à Dakar*, Population n. 1, pp. 95-118.
- BOCQUIER PH., NANITELAMIO J., 1991, *Les Déterminants socio-économiques des changements matrimoniaux des femmes de Dakar*. Actes de la Conférence UEP-A, Femmes, familles et population, Ouagadougou 24-29 aprile 1991, vol. 1, pp. 369-386.

- BOCQUIER PH., NANITELAMIO J., 1993, *Les Déterminants familiaux de l'activité professionnelle des femmes de Dakar*. Actes du Séminaire de l'UIESP sur les Femmes et les changements démographiques en Afrique au sud du Sahara, Dakar, (Sénégal), 3-6 marzo 1993, pp. 24.
- BOSERUP E., 1995, *The Conditions of agricultural growth*, New York, Aldine Press.
- BOUDON R., BOURRICAUD, 1986, *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF.
- DELAUNAY V., 1994, *L'Entrée en vie féconde. Expression démographique des mutations d'un milieu rural sénégalais*, CEPED, pp. 326.
- DIETERLEN G., 1973, *La Notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris.
- DIOP A.B., 1985, *La Famille wolof. Tradition et changement*, Karthala, p. 259.
- DIOUF M., SOW F., 1992, «Etude prospective», *Femmes Sénégalaises à l'horizon 2015*, Dakar, MFEF, Population Council.
- DPS/MEEP, 1989, *Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) 1988, Les Principaux résultats provisoires*.
- DPS/MEEP, 1992, *Rapport National du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH)*, 1988.
- FALL A.S., 1991, «Une autre famille? Les réseaux féminins de voisinage en ville», in *Conférence Femme, famille et population*, Burkina-Faso, 24-29 avril, Union pour l'Etude de la Population Africaine, vol. 2, pp. 54-67.
- FALL A.S., MBAYE S.M., 1994, *Approche culturelle de la convention des droits de l'enfant*, MFEF, UNICEF, Sénégal, p. 64.
- FALL A.S., 1995, «Les réseaux sociaux», in ANTOINE PH., BOCQUIER PH., FALL A.S. et alii, 1995, *Les Familles dakaroises face à la crise*, IFAN/ORSTOM/CEPED, Dakar, pp. 173-196.
- FALL A.S., RONDEAU CH., 1998, «Politique d'habitat et réseaux sociaux d'accès au logement», in ANTOINE PH., OUEDRAOGO D., PICHE V., (eds), *Trois générations de citadins au Sahel. Trente ans d'histoire sociale à Dakar et à Bamako*. Paris, L'Harmattan, pp. 207-247.
- FORTIN A., 1987, *Histoire des familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Saint Martin, p. 225.
- GOODY J. (ed.), 1974, *The Character of kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOCOCH TH., 1988, *L'analyse comparative de la taille et de la structure des ménages*, in UIESP, Congrès Africain de Population, Dakar, t. 2, pp. 17-42.
- LOCOCH TH., 1995, *Familles africaines, population et qualité de la vie*, Dossier CEPED, n. 31, Paris, p. 48.
- MBOUP, 1992, *Etudes des déterminations socio-économiques et culturels de la fécondité à partir de l'enquête sénégalaise sur la fécondité et l'enquête démographique et de santé*, thèse Ph. de Démographie, Université de Montréal, p. 272.
- MEFP Sénégal, Direction de la Planification, 1994, *Déclaration de la politique de population*, 3 ed., Dakar.
- NATIONS-UNIES, 1994, *Rapport de la Conférence Internationale sur la Population et le Développement*, Le Caire 5-13 sept. 1994, p. 170.
- NDIAYE S., CHARBIT Y., (eds), 1994, *La Population du Sénégal*, Paris, DPS-CERPAA, p. 618.
- PILON M., 1996, *Les Familles africaines en plein remuement*, La Chronique du CEPED, n. 21, avril-juin 1996.
- POP SAHEL, n. 21, déc. 1994.
- PROGRAMME DE GESTION URBAINE, Bureau Régional pour l'Afrique, 1995, *La Lutte contre la pauvreté à Dakar. Vers la définition d'une politique municipale*, Sèrie Documents de Politique.

- OCDE, BAD, CILSS, 1994, *Pour préparer l'avenir de l'Afrique de l'Ouest: une vision à l'horizon 2020. Synthèse de l'étude des perspectives à long terme en Afrique de l'Ouest*, pp. 55.
- RABAIN J., 1979, *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.
- SYLLA A., 1994, *La Philosophie morale des Wolof*, IFAN, Université de Dakar, p. 219.
- SILVA E., JUTEAU L., 1993, *Femmes sénégalaises: réalités et enjeux stratégiques*, CECI, Dakar, p. 40.
- VINARD P., 1993, *Modernité et pluralité familiales en Afrique de l'Ouest*, Revue Tiers. Monde, t. XXXIV, n. 133, pp. 89-115.

www.windpress.com

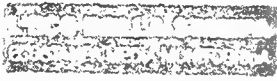
Anche PRIMA COMUNICAZIONE
6 su WindPress

WINDPRESS

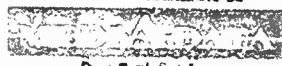
Dove. Quando. Cosa sulla Stampa

- 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



Dalla Grande Segreteria

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

Aspetti sociologici nell'opera di Bruno Munari: il design come risposta ai bisogni espressivi nella società di massa

«È passato un essere umano. Ha lasciato una traccia. Dove andava? Da dove veniva? Il suo passaggio ha un significato. Segno, simbolo, senso. E infine: parola» ()*

«Facevo parte del Futurismo milanese, con Marinetti, Prampolini, Dottori Severini... Ero giovane, avevo vent'anni. Un giorno mi sono chiesto: come mai il Futurismo vuole valorizzare il movimento continuando ad usare strumenti statici? Qui si sta facendo tutti la fine di Kandinskij, inventore di forme, che non si è mai deciso a lasciar perdere i suoi colori "normali" e il suo corredo pittorico (tela, sfondo, eccetera) altrettanto normale. Perché allora non ritagliare da un cartone rigido queste benedette forme nuove, perché non sospenderle a fili di seta che ondeggiano assicurati a bacchette di legno? Perché non usare una macchina che non serve a niente, se non a produrre sensazioni estetiche in continuo e perenne movimento?»¹.

Detto fatto. Sono gli anni Trenta. Bruno Munari libera le forme del dipinto nell'atmosfera e crea le sue prime *Macchine inutili*: «che siano macchine non c'è dubbio, dato che è una macchina la leva — che altro non è che una sbarra di ferro o di legno o di altro materiale — ... inutili perché non fabbricano, non eliminano manodopera, non fanno economizzare tempo né denaro, non producono niente di commerciabile. ... Una macchina inutile che non rappresenti assolutamente nulla è il congegno ideale grazie a cui possiamo tranquillamente far rinascere la nostra fantasia quotidianamente afflitta dalle macchine inutili»².

È il trionfo dell'ironia e un colpo basso per Marinetti che gli dice: «Noi glorifichiamo lo splendore meccanico e tu invece fai le macchine inutili»³.

Ma sono anche gli anni in cui Simone Weil vive e denuncia con amara fermezza la condizione operaia: «Il corpo è talvolta sfinito, la sera, quando esce dalla fabbrica; — scrive — ma il pensiero lo è sempre e lo è di

* F. FERRAROTTI, *La storia e il quotidiano*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 120.

¹ Cfr. E. MURITTI, intervista a cura di, *Munari gioie dell'inutilità*, in «La Voce», 12 febbraio 1995.

² Cfr. B. MUNARI, *Arte come mestiere*, Laterza, Roma-Bari 1991-1966, p. 15.

³ Cfr. A. BRANZI, intervista a cura di, *Il gioco del fare*, in «Modo», 1984, 71-72, p. 41.

più. ... Bisognerebbe anzitutto che gli specialisti, gli ingegneri e gli altri, fossero sufficientemente preoccupati non solo di costruire oggetti, ma di non distruggere uomini»⁴.

Le macchine di Munari sono una coraggiosa possibile prima risposta di un artista dell'epoca a tale esigenza e a quelle esigenze che, diversi anni dopo Ungaretti e Argan sollecitano dal primo numero della «Civiltà delle macchine» quando nel 1953 Ungaretti chiede: «quale sforzo dovrà sempre più fare l'uomo per non essere senza amore, senza dolore, senza tolleranza, senza pietà, senza ironia, senza fantasia: ma crudele, con il passato crollato, insensibilmente crudele come la macchina? ... Come farà l'uomo per non essere disumanizzato dalla macchina, per dominarla, per renderla moralmente arma di progresso?». Conclude affermando, Argan, la prerogativa di una «capacità estetica», di quella capacità cioè «di prendere coscienza delle forme che il nostro fare produce e che, nell'insieme di una società omogenea e funzionale, creano la nuova realtà, il nuovo panorama del mondo». Un mondo di donne e di uomini consapevoli di determinare la realtà, consapevoli di fare opera creativa.

E la proposta e insieme l'istanza fondamentale che Munari pone intanto con le macchine inutili è appunto quella di una società protagonista, consapevole del proprio divenire e che, nel processo di accelerazione della meccanizzazione che ordina e appiattisce «a tempo» la costruzione delle realtà, sa intravedere e raffigurarsi altre possibilità, da creare. L'esperienza delle macchine inutili è un po' la chiave per comprendere tutta la sua opera. Infatti, deciso a vivere la dimensione quotidiana non subendola passivamente ma reinventandola di volta in volta e costantemente teso, e già da ora, a consistere sogni e bisogni, Munari diventa per molti il modello ideale del designer.

Penso a Eugène Ionesco, a quando ci invita a guardare gli aerei che solcano il cielo, «se questo è possibile — dice nel 1985 — è perché prima di prendere il volo lo abbiamo sognato. E sognare di volare è una cosa inutile, come guardare le stelle. Eppure quel sogno si è trasformato in bisogno. Così si è dimostrata, o inventata la necessità del volo. La tecnologia ha fatto il resto, ed ora possiamo raggiungere le stelle senza sognare. In conclusione — afferma — se non si capisce l'utilità dell'inutile e l'inutilità dell'utile non si capisce l'arte. E una società che non capisce l'arte è una società di schiavi e di robot, una società di gente infelice che non è in grado di ridere e nemmeno di sorridere. Un universo senza spirito, dove non c'è allegria né amore, ma solo collera e odio».

Non so se Ionesco conosca le macchine di Munari, ma trovo le sue osservazioni pertinenti, tanto quanto più tende lo sguardo a scrutare il mondo in cui vive e possiamo ben dire in cui viviamo. Un mondo in cui «l'arte è inutile, perciò necessaria. ... Se mi guardo intorno — osserva — vedo

⁴ Cfr. S. WEIL, *La condizione operaia*, Comunità, 1965/II, p. 274; S. WEIL, *Obbedire all'amore della giustizia*, a cura di P. Elia, Gribaudi, Torino 1975, p. 139.

la gente correre, sfrecciare per le strade, senza guardare né a destra né a sinistra, con aria cupa, preoccupata, gli occhi fissi a terra. Seguono la loro strada come cani, tirano dritto seguendo un cammino ormai noto, meccanicamente, come per istinto, senza guardarsi intorno. L'uomo moderno ha fretta, non ha tempo, è prigioniero della necessità, delle cose che ritiene utili, senza capire che alla fine sono proprio le cose utili a stringerlo in una morsa opprimente. Ebbene io credo che questa umanità frettolosa e ansiosa, che insegue una meta inumana senza lasciarsi distrarre dalla bellezza dei miraggi, è pericolosa. Perché il suono di una qualsiasi tromba, l'appello di non so quale folle demone o dittatore, può all'improvviso suscitare in essa un fanatismo delirante, una rabbia indiscriminata, un'isteria collettiva»⁵.

È già successo nel XX secolo, quando la modernità si è vestita di nero e, secondo i criteri dell'arte ufficiale, le macchine di Munari non hanno nessuna funzione estetica. È Munari stesso a dircelo e il racconto della sua esperienza schizza una diagnosi della situazione e dei condizionamenti che vivono in questi anni gli artisti, ma non solo gli artisti, in Italia.

«Nate nel bel mezzo del novecento italiano, classico, monumentale, eroico e "granitico", le mie macchine inutili sono state sempre considerate come scherzi o meglio "giochini"»⁶.

Come ridevano i miei amici, anche quelli che stimavo di più per l'impegno che mettevano nel loro lavoro... io, col mio cartoncino e i fili di seta non potevo essere preso sul serio⁷.

Quando il fascismo aprì le porte dell'autarchia culturale e lasciò entrare le opere di artisti stranieri, si conobbero le opere di Calder... è straniero, costruisce i suoi oggetti in ferro, insomma può essere considerato uno scultore vero e proprio... e poi i suoi prezzi sono molto alti. Tutte valutazioni che... fanno orientare decisamente il giudizio più favorevole da parte di Calder»⁸. Non solo Calder conquista l'ambiente, ma Munari passa per un suo imitatore e ci tiene molto a «chiare questa faccenda»: mentre Calder con i suoi *mobiles* parte da una imitazione naturalistica e le sue piastre oscillano al vento come foglie, il dinamismo delle *macchine inutili*, rigorosamente progettato, si ispira all'astrattismo geometrico. «Fatto sta — scrive tuttavia nel 1966 Munari — che ci trovammo assieme a *confermare* un passaggio dell'arte figurativa da due, o tre, dimensioni alla quarta dimensione: il tempo»⁹. Così trascendendo il limite della polemica sull'attribuzione di un'astorica paternità all'idea la cui genesi sventaglia nella storicità dei fenomeni umani, si libera del dogma positivista. Sono tempi in cui i fatti vengono interrogati e così anche le cose, costruzioni e prodotti dell'attività e dell'inattività di donne e uomini culturalmente e storicamente

⁵ Cfr. F. CUOMO, intervista a cura di, *L'arte è inutile perciò necessaria*, in « Fiera », 1985, 20.

⁶ Cfr. B. MUNARI, *Codice ovvio*, Einaudi, Torino 1971, p. 8.

⁷ Cfr. B. MUNARI, *Arte come mestiere*, cit., p. 7.

⁸ Cfr. B. MUNARI, *Codice ovvio*, cit., p. 8.

⁹ Cfr. B. MUNARI, *Arte come mestiere*, cit., p. 10 (corsivo mio).

significate. Fatti e cose che parlano del proprio tempo rivestiti dei termini del tempo di chi li interroga, del sapere della sua esperienza, dell'aria che respira. Abbiamo storia. Ci ricorda Ferrarotti, continuamente.

Individui e società nel contempo, in un dialogo visceralmente inevitabile e necessario sia pur nella rete dei significati tirata a riva dalla weberiana caotica infinità priva di senso che, storicamente e culturalmente determinati (quindi individuabili riconoscibili e massificabili nella pur articolata complessità della vita moderna) non riusciamo a comprendere se non segmentandola, ritagliandola, stracciandola, riducendola al sapere della nostra finitezza, abilmente costruita specializzandoci per millenni ad alzare muri, a segnare confini per farli generosamente abbattere nel migliore dei casi, ma paradossalmente in virtù della medesima logica di potere economico finanziario politico culturale sociale. Oramai ci stiamo stretti tutti. Abbiamo bisogno di spazio. Ma di quale spazio oggi, affacciati sul terzo millennio?

I cambiamenti tecnologici avvenuti fra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento danno il senso di una conquista straordinaria: il movimento e la velocità. Non è un caso che nel 1909 un Movimento letterario e artistico cerchi il movimento per studiarne tutti gli aspetti ed esprimerne tutti i valori possibili. Non è un caso che nella sua liberatoria sprezzante ambigua¹⁰ corsa verso il futuro della modernità a tutti i costi, il Futurismo ponga l'accento sia sulla macchina che sulla velocità e sul filo di questa accelerazione liberi parole e versi dalla schiavitù della metrica, dai vincoli dell'antica poesia.

Per primi, in Italia, i Futuristi vogliono essere e sono un impulso estetico sconvolgente. Destrutturano il linguaggio della tradizione per rinnovarlo, per sottrarlo all'ipoteca del senso comune, alla cecità del dato per scontato. Per primi, in Italia, questi artisti portano l'attenzione sugli oggetti d'uso dinamizzando i colori della quotidianità, della vita e, se di fatto ai Futuristi si deve l'esplosione ad ampio raggio dell'idea di un'«arte-azione» dell'idea cioè di un'arte capace di agire il cambiamento, di «rientrare nella vita» e di intervenire nella costruzione del nuovo, è certo pure che questi intellettuali, «ritti sulla cima del mondo» e «nutriti di fuoco, di odio e di velocità!», provocano davvero, scagliandola in parole, una spietata oltre che élitaria «sfida alle stelle». «Ritti sulla cima del mondo», alimentati da, e alimentando così, un clima culturale già in atto, sembra forse più efficace socializzare una certa visione della realtà e del cambiamento. «Ritti sulla cima del mondo».

L'intenzione futurista di ricostruire integralmente l'universo «rallgrandolo», fondamentale nella costruzione del contesto in cui possiamo riconoscere le radici dell'opera di Munari e che viene preannunciata da Balla e Depero nel marzo 1915, si arresta in corsa nell'intimo della civiltà meccanizzata, nella tanto esaltata guerra — «sola igiene del mondo» —.

¹⁰ In proposito, di F. FERRAROTTI, *La tentazione dell'oblio*, il cap. 8, «L'ambiguo ruolo delle avanguardie intellettuali», Laterza, Roma-Bari 1993.

Automobili, motociclette, camion e cannoni ammantati dei verdi e dei bruni cubisti entrano nel quotidiano. Si fanno natura e come gli alberi, fioriscono gli auto-parchi militari. «Questo è ciò che abbiamo inventato», si racconta osservi Picasso in giro con Gertrude Stein a Parigi¹¹. Marinetti continua a osannare la velocità: «la nuova religione morale della velocità nasce in quest'anno futurista della nostra grande guerra liberatrice», nel 1916 scrive, mentre la gente crepa.

Bruno Munari «non cade dalle nuvole». Se egli interpreta e vive in modo evidentemente altro il tema della macchina e della velocità, ciò non toglie che del futurismo si ritrovi paradossalmente proprio nelle sue macchine inutili l'idea che il «dinamismo universale deve essere reso come sensazione dinamica», non come momento bloccato nel gesto. «Tutto si muove, tutto corre, tutto volge rapido», dicono Boccioni, Carrà, Russolo, Balla, Severini. Tutto si muove anche con Munari, ma le sue macchine segnano il tempo della riflessione e la possibilità di vivere il tempo riappropriandosene, ossia riconoscendolo anche oltre la fretta, oltre la corsa, al di qua di ogni possibile reificazione. E non è poco se ci dimostra col polimorfismo delle sue macchine inutili la sostanza polimorfica del tempo. Del tempo di cui la creatività ha bisogno per germogliare.

È il senso ri-pensato della velocità della macchina gridata all'alba del secolo da Marinetti. È il senso ri-pensato dell'accelerazione del progresso e della corsa precipitosa verso il futuro della modernità a tutti i costi. È la sua interpretazione del movimento.

Ma dobbiamo intendere anche i momenti storici a cui ci riferiamo. Parlo al plurale di momenti perché ha ragione Gillo Dorfles: «gli eventi storici sono sempre più sincronici ossia diventa storia la contemporaneità, mentre arretra in un passato archeologico l'immediato ieri»¹². Bisogna tenerne conto. È quanto accade per molte operazioni artistiche. Ed è interessante quanto Enrico Crispolti nota a conclusione di un suo saggio sul Secondo Futurismo: «Non soltanto ragioni di condizione politica... Non soltanto un progressivo esaurimento della tensione creativa contestatoria iniziale... Ma soprattutto... la realtà stessa si offre in termini di quella che due decenni prima poteva apparire utopia»¹³.

Bruno Munari nasce la mattina del 24 ottobre 1907 da Pia, ricamatrice di ventagli di cui non so ancora il cognome, e da Enrico Munari «all'improvviso — scrive — senza che alcuno mi avesse avvertito... nudo... in piena città di Milano».

¹¹ Cfr. J. CLAIRE, *Qual'è il colore del dolore?*, in « Il Sole-24 Ore », Domenica, 10 settembre 1995. Una indagine fatta in proposito da Stephen Kern rivela che l'inventore della mimetizzazione è « veramente ispirato dai cubisti e riconobbe esplicitamente tale debito »; cfr. S. KERN, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra '800 e '900*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 14.

¹² Cfr. G. DORFLES, *Le radici del design*, in « Corriere della Sera », 25 maggio 1987, circa il Convegno « Tradizione e modernismo 1918-1940 ».

¹³ Cfr. E. CRISPOLTI, *Il secondo Futurismo*, in « Art Dossier », 1986, 2, p. 51.

È l'anno in cui a Berlino Hermann Muthesius si impone severamente contro gli stili decorativi. Appena un anno dopo Adolf Loos gli fa eco da Vienna, mentre a Monaco, architetti e artisti tedeschi e austriaci associati nel Deutscher Werkbund dichiarano il loro obiettivo nei termini di «nobilitare il lavoro industriale (o professionale o artigianale) in una collaborazione di arte, industria e artigianato tramite l'istruzione, la propaganda e una ferma e compatta presa di posizione di fronte alle cose relative»¹⁴. In proposito, osserva Magdalena Droste: «il "lavoro di qualità" fu ad un tempo uno degli obiettivi più alti e una delle parole d'ordine più importanti del DWB (Deutscher Werkbund) per consolidare il primato della Germania in campo commerciale»¹⁵. Mentre si affermano la psicoanalisi e la musica dodecafonica, Albert Einstein elabora una teoria generale della relatività e se in Europa i fenomeni percettivi studiati da Wertheimer ci portano al concetto di Gestalt, negli States gli esperimenti di Watson impongono il comportamento.

L'artista isolato è praticamente scomparso. Gruppi di artisti si costituiscono, diffondono le loro idee e i loro programmi, spesso organizzano la loro produzione e la relativa vendita¹⁶. È un continuo fare e un continuo farsi. Il grande processo delle comunicazioni e dei trasporti che caratterizza questi anni, agevola incontri e scambi che stimolano l'attenzione al nuovo e agli altri. Si accendono dibattiti a difesa delle diverse tesi. I conflitti diventano stimoli all'ideazione, fonte. «Si effettua la *mise au point* della grande macchina della civiltà in vista dei nuovi mezzi, dei nuovi bisogni e delle nuove mete»¹⁷, scrive Mario Morasso sul *La vita moderna nell'arte*.

Se nelle già industrializzate Inghilterra e Germania il problema del design è avvertito con grande anticipo, in Italia, Spagna e Francia lo è ancora in nuce. A Badia Polesine, un paesino della campagna veneta dove la famiglia di Bruno Munari si trasferisce con lui all'età di sei anni, «c'era uno zio liutaio che faceva il cuoco».

In una intervista rilasciata ad Andrea Branzi, per «*MODO*», nell'estate del 1984, Munari racconta: «Mio padre aveva adattato ad albergo un palazzotto che era stato dei duchi d'Este, e lì ho vissuto una vita di albergo... ma non mi piaceva perché è una vita senza riposo. ... Mia madre aveva inventato una definizione, diceva che bisognava dormire in fretta. Io ho preso da mia madre — sottolineo immediatamente — che era agile, svelta e pratica».

Il ricordo si accende nel grande mercato del paese, nella piazza in cui «i mercanti rovesciavano su grandi lenzuola i banchi da vendere». Munari ci va con gli amici, «prendevamo i banchi — dice — e provavamo a svolgere il filo di seta». E nel ricordo che nel 1966 trascrive, «il luogo della macchi-

¹⁴ Cfr. L. CRESPI, *La memoria del design*, Esculapio, Bologna 1994, p. 17.

¹⁵ Cfr. M. DROSTE, *Bauhaus*, Benedikt Taschen, Köln 1991, p. 12.

¹⁶ Cfr. G. STEIN, *Autobiografia di Alice Toklas*, Einaudi, Torino 1948, p. 226. Inoltre cfr. in proposito, di D. DE MASI, a cura di, *L'emozione e la regola. I gruppi creativi in Europa dal 1850 al 1950*, Laterza, Roma-Bari 1991-1989.

¹⁷ Cfr. M. MORASSO, *La vita moderna nell'arte*, Bocca, Torino 1904, p. 101.

na era lontano», ma è l'ambiente in cui e da cui si muove verso gli anni a venire. È lo spazio poetico della sua infanzia, lo spazio aperto dal coraggio della curiosità all'esplorazione, alla creatività, al progetto. Ad un progetto di vita. È il luovo che tanta eco avrà in tutta la sua opera. La dimensione, per quanto autobiografica (ce ne parla in appendice al suo *Arte come mestiere*), è immediatamente sociale. Comporta il gruppo.

«Partivamo verso le prime ore del pomeriggio — racconta — uscendo dal paese dalla parte dell'Abbazia Vangadizza, costeggiavamo l'Adigetto all'ombra di un viale di tigli odorosi e, dopo una lunga strada polverosa e assolata, arrivavamo in vista dell'argine enorme, più grande del paese, dominante, coprente tutto l'orizzonte a perdita d'occhio sia a destra che a sinistra. ...

Dalla sommità dell'argine lo spettacolo toglieva il fiato, anche perché avevamo fatto la scalata di corsa. E la nostra Macchina era là, galleggiante sull'acqua, vicino a riva: un vecchio mulino di legno che sembrava costruito da Robinson Crusoe... E mentre i miei amici correvano in tutti gli angoli praticabili del mulino, ... io ero là, vicino alla Grande Ruota... come sospeso per aria, ad ammirare lo spettacolo continuo dei colori, delle luci, dei movimenti della Grande Ruota.

Ma ritorniamo all'albergo. È qui che la conoscenza, la cultura di Munari si articola, perché in albergo «ho avuto contatti con tanta gente — continua a dirci — ... ne passavano di tutti i tipi... passavano dei viaggiatori di commercio che si fermavano una o due notti, e fu uno di loro che mi parlò del futurismo. Ricordo che aveva al collo un fazzoletto, cosa strana perché allora si portava solo la camicia con la cravatta, e io mi entusiasmai, avevo più o meno diciotto anni, e allora cominciavo a fare i disegni. ... Avevo due amici pittori... parallelamente a questo... mi costruivo i giocattoli o li costruivo per i miei amici, usando canne di bambù o altri materiali poveri»¹⁸ e «così, — scrive di sé per *l'Atlante del Design Italiano 1940/1980* — quando tornai a Milano ero già un designer».

E, attraverso l'intervista a Branzi: «la prima persona che ho conosciuto, girando per librerie — ci dice — è stato un poeta futurista che si chiamava Esco-da-me, in realtà si chiamava Lescovich... Si era intorno al '29... e ogni anno Marinetti organizzava una grande mostra alla Galleria Pesaro... Per me era l'unica occasione per esporre qualche cosa, perché nessuna galleria voleva esporre quello che facevo io... perciò stavo più volentieri con i futuristi, perché lì c'era un grande senso di libertà e di rispetto per gli altri».

Ma Munari è uno sperimentatore instancabile e nella ricerca di nuove possibilità espressive, attinge a tutte le esperienze artistiche del tempo. Non si lascia incapsulare: «Io ho sempre rifiutato le etichette e i confini dell'arte — ci tiene a dire —, per me, quello che conta è comunicare... Dall'Oriente, dal segno yin-yang, ho imparato che bisogna considerare tutto quello che

¹⁸ Cfr. A. BRANZI, *Il gioco del fare. Colloquio con Bruno Munari*, in «Modo», 1984, 71-72.

succede e dopo fare una scelta secondo quello che devi fare, e questo atteggiamento mi ha portato a conoscere molte cose che continuamente utilizzo» e, a parer mio, a una chiara distanza dall'etnocentrismo imperante. «In Italia l'arte ha da essere arte» risponde a Ojetti¹⁹. Un'affermazione che non si esaurisce nelle parole o nella riflessione, ma che assume consistenza nella dimensione quotidiana del suo fare. Quando abbiamo molto da insegnare, abbiamo comunque anche molto da apprendere: «Guardiamoci negli occhi. Siamo tutti diversi». È il primo verso di una sua poesia²⁰.

Munari nasce a Milano e a Milano torna nel 1926. È la grande città ritrovata oltre l'orizzonte ormai esplorato del paese che lascia. È la città officina dei suoi desideri e il centro di tutta la sua futura attività. Nell'immediato, lo aiuta uno zio ingegnere assumendolo presso il suo studio. Lavora poi presso altri studi di grafica fino a quando, nel 1930, si associa a Riccardo Ricas e insieme fino al 1937 formano lo studio R + M specializzato appunto in lavori di progettazione grafica. In questi anni collabora a numerose riviste, per l'Almanacco Bompiani e progetta lavori pubblicitari per la Campari che si è già valsa di Fortunato Depero e Marcello Nizzoli.

Fa il grafico «per vivere e per avere libertà in altri campi di esperienza», mentre «gli altri artisti si legano a qualche mercante e quindi devono fare dell'arte commerciale, adattarsi a un mercato di collezionisti che chiedono la ripetizione di una formula visiva facilmente riconoscibile»²¹. Comincia così il suo ingresso nei territori del design.

Punta sempre più all'essenziale. Mondrian ma soprattutto l'attività dei maestri grafici della Bauhaus contribuiscono ad informarne il talento: li conosce attraverso i Bauhausbücher che riportano le esperienze della scuola nel cui ambito si lavora con e per una metodologia progettuale unitaria «dal cucchiaino alla città»²², dove il bello e l'utile sono strettamente legati. E per Munari, il design nasce con la Bauhaus, con questa scuola del tutto nuova cui Gropius dà vita a Weimer nel 1919. Un anno in cui donne e uomini si muovono con alle spalle un'esperienza di massa senza precedenti i cui effetti sono visibili in ogni campo della vita sociale o intanto interiorizzati nel profondo degli atteggiamenti, nella mentalità delle generazioni più giovani, soprattutto delle donne.

Molti pensatori ed artisti avvertono, più che mai prima, l'esigenza di scendere dalle monadi e dalle altezze dell'arte, della letteratura, dell'estetica. Che senso ha rimanere isolati nel proprio mondo? Non dire niente. La realtà deve essere fatta.

Nella cultura «alta», la coscienza di questa crisi e un cambiamento

¹⁹ Di UGO OJETTI, nel 1942, esce il libro, *In Italia, l'arte ha da essere italiana?*, Mondadori, Italia.

²⁰ Cfr. B. MUNARI, *Codice ovvio*, cit., 1971, p. 111.

²¹ Cfr. BRUNO MUNARI nel suo colloquio con A. Branzi, *Il gioco del fare*, cit.

²² Slogan inventato da W. Gropius e ripreso nel 1946 da Ernesto N. Rogers, cfr. E.N. ROGERS, *Ricostruzione: dall'oggetto d'uso alla città*, in «Domus» 1946, 215.

negli atteggiamenti e nella visione della realtà che si avverte che deve essere svolta in modo molto diverso, c'è già da anni. Non a caso abbiamo iniziato con il futurismo milanese, ma oggi c'è un soggetto nuovo. Le masse chiedono partecipazione e sollecitano l'esigenza di molti artisti di voltar pagina, di rendersi utili al cambiamento, di rendersi cioè più accessibili, anche più commerciali.

E con la Bauhaus si volta un'altra pagina. Gropius sconvolge sostanzialmente e formalmente la struttura classica dell'Accademia e della Scuola d'arte, unificandole. Chiede la collaborazione di celebri artisti e intellettuali di avanguardia i quali, anche se di provenienza molto diversa e forse per questo ancor più stimolati, colgono l'occasione di contribuire insieme, tramite il proprio insegnamento, a fare dell'arte «una componente naturale del vivere quotidiano». Le lezioni dunque tenute non già da professori tradizionali bensì da «Meister» (maestri artigiani e artisti): Itten, Feininger, Marcks per primi e poi Kandinsky, Klee, Schlemmer, Moholy-Nagy, Bayer, Muche, Breuer, Albers, Brandt, Stözl. Artisti e artiste che non rivolgono ormai solo al micro-gruppo ma al macro-gruppo, non dialogano solo tra loro ma si aprono alla collettività e, attraverso questo grande organismo pedagogico, istituzionalizzano questo loro passaggio dal privato al pubblico.

Di «questa prima scuola di design», chiusa nel 1933 sotto la pressione dei nazisti, Munari sottolinea principalmente il ruolo che tende «a formare un nuovo tipo di artista: un artista utile alla società»²³. I tempi richiedono infatti più che mai prima un collaboratore dell'industria, un nuovo professionista per l'industria possiamo ben dire oggi e, a partire dal cuore degli anni Cinquanta, anche in Italia in una parola: il *designer*.

Dalla natura peculiare della macchina può nascere una bellezza nuova, ma una bellezza che va progettata.

Alla direzione della sezione grafica della VII Triennale di Milano, Munari nel 1940 propone le esperienze italiane ed europee più significative rispetto a una concezione della grafica che afferma la sua specificità affrancandosi da questa o quella corrente artistica, mentre la Triennale ospita, tra l'altro, la «Mostra internazionale della produzione in serie», curata da Giuseppe Pagano, che richiama l'attenzione sui primi interessi per il disegno industriale e sul tema dello *standard*.

Dal 1939, e fino al 1943, Munari lavora «come grafico presso un giornale di regime — scrive Aldo Tanchis — fianco a fianco con un futuro premio Nobel, il poeta Salvatore Quasimodo». Nel ricordo di Tofanelli, allora direttore di «Tempo», «impaginava con rapide soluzioni i testi e le fotografie che gli portavano senza mai entrare nel merito. Alle sue pareti non c'era nulla che ricordasse la guerra, ma cose sue: composizioni, astrazioni, disegni»²⁴.

Intanto comincia a progettare mobili per sé e nello stesso tempo continua a creare macchine inutili.

²³ Cfr. B. MUNARI, *Arte come mestiere*, cit., p. 21.

²⁴ Cfr. A. TANCHIS, *Bruno Munari*, Idea Books, Milano 1986, p. 52.

Ora X, la sua «macchina delle eclissi», colora gli attimi di un durissimo dopoguerra. Marinetti è scomparso da pochi mesi; poco prima, scrive dell'«illusione di sentirsi metallico quando si è in realtà carne piangente»²⁵.

Per il presente occorre prova di coraggiosa creatività. Munari comincia a creare libri per bambini. Ha un figlio di cinque anni, Alberto, e non riesce a trovare nulla che sia «giusto» per un bambino della sua età. E allora buca i fogli, inserisce fili di cotone, fogli trasparenti, e utilizzando come linguaggio tutte le possibilità offerte dalla cartotecnica e dalla tecnologia della stampa moltiplica forme e informazioni: bisogna «dare ai bambini la possibilità di formarsi una mentalità più elastica, più libera, meno bloccata... un metodo per affrontare la realtà sia come desiderio di comprensione che di espressione», dice Munari²⁶. E, con i suoi *Prelibri*, o con i suoi coloratissimi *Libri illegibili*, il bambino diventa protagonista del racconto che si fa con lui ad ogni foro, ad ogni filo, ad ogni foglio dopo l'altro.

Con Gillo Dorfles, Atanasio Soldati e Gianni Monnet, nel 1948 fonda il Movimento Arte Concreta al cui interno «si parla, grazie alle traduzioni immediate di Dorfles, delle più recenti teorie estetiche, come quelle di Dewey o della scuola gestaltica; si coinvolgono gli architetti; si crea a Milano, città industriale e commerciale insieme un piccolo polo di aggregazione che per ora discute... ma che prepara con chiarezza il terreno alla vera progettazione»²⁷. Sul filo di questa idea, Munari affina i sensi e ai bisbigli creativi della gente impegnata a ri-significare la vita, a segnificarla eccitata dalla e nella ri-costruzione di una nuova dimensione quotidiana, risponde con un appello programmatico agli altri artisti: «Uscite dallo studio e guardate anche le strade, quanti colori stonati, quante vetrine che potrebbero essere più belle, quante insegne di cattivo gusto, quante forme plastiche sbagliate. Perché non intervenire?»: *L'arte è un mestiere*, è il titolo del suo articolo su «AZ» del gennaio 1950. Ed è l'approccio decisivo con la realtà sociale.

Di più, tenta l'ipotesi di una società che renda tollerabili i confini del disagio della disuguaglianza culturale e sociale quando incalza: «Perché non contribuire a migliorare l'aspetto del mondo nel quale viviamo insieme al pubblico che non ci capisce e non sa che farsene della nostra arte?».

Con il suo dire, con il suo fare, attraverso l'esperienza del MAC che dura ben dieci anni, matura e si radica in lui la concezione dell'*arte di tutti* e non solo *per tutti*. Ancora nel 1966, in *Arte come mestiere*, sottolinea la necessità che l'artista «diventi un uomo attivo tra gli altri uomini... Non ci deve essere un'arte staccata dalla vita: cose belle da guardare e cose brutte da usare. Se quello che usiamo ogni giorno è fatto con arte (non a caso o a capriccio) non avremo niente da nascondere».

Pochi anni prima, in sede indiscutibilmente sociologica leggiamo: «Fra la concezione dell'arte come autonomia assoluta e quella dell'arte come

²⁵ Cfr. G. AGNESE, *Il profeta Marinetti cinquant'anni dopo*, in «MassMedia», 1994, 5.

²⁶ Cfr. «Nac», *Libri per bambini. Intervista con Bruno Munari*, 1971, 6/7.

²⁷ Cfr. M. MENEGUZZO, *Bruno Munari*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 51.

riflesso passivo di un dato contesto sociale vi è un elemento comune fondamentale: l'assenza dell'arte come tale rispetto alla convivenza concreta (storica) degli uomini: il suo distacco dalla vita, nel primo caso; la sua sudditanza rispetto al sociale nel secondo. In ambedue i casi, viene meno la consapevolezza che l'esperienza artistica non pone semplicemente un problema di "saper vedere" o "saper sentire" (formalismo estetico) o una questione di ermeneutica... essa pone in primo luogo il problema della partecipazione ad una esperienza umana concreta, determinata e significativa. L'attività artistica non è un di più, è un'attività necessaria e complementare con tutte le altre attività umane»²⁸.

E il designer, per Munari, è l'artista della nostra epoca. Colui che scopre e provoca l'estetica nella tecnica senza preconcezioni stilistiche, con una «progettazione, più oggettiva possibile, di tutto ciò che forma l'ambiente... Un oggetto va oggi considerato — spiega — in quanto ha una forma coerente all'uso, una materia giusta in rapporto alle sue possibilità costruttive e ai costi di produzione... Il "bello" è conseguenza del "giusto"»²⁹. Quest'ultimo concetto è ben specificato in *Design e comunicazione visiva*, un libro che scrive sulla base di cinquanta lezioni sul design tenute nel 1967 al Carpenter Center of Visual Arts della Harvard University di Cambridge, seguite da un centinaio di studenti di diversa nazionalità: una situazione straordinaria che lo spinge a dubitare del termine «bello». Ciò che è bello per un peruviano risulta brutto per un cinese. E si convince di applicare i termini «giusto» o «sbagliato», valori non soggettivi, nei giudizi sui lavori di design.

L'esperienza diventa il punto di accesso alla conoscenza, stimolo e possibilità creativa anche quando scopre le *Rose nell'insalata* e nel suo libretto del 1982 le fa vedere tagliando le verdure e usandole come timbri. E intanto scopre l'ovvio che si cela nella vita quotidiana, paradossalmente scardinando la conoscenza del senso comune, dell'ovvio legato alla tradizione, all'approssimazione della fretta, alla cecità dell'abitudine, come quando ci chiede: «di che colore è il vino bianco?». Se proviamo a chiedere del vino giallo, ha ragione Munari, il cameriere «ci guarderà con compassione».

«L'ordinario è in realtà straordinario»³⁰, dice Ferrarotti e mi piace ribadirlo.

Del proprio iter progettuale Munari evidenzia il processo creativo, a sottolineare che la soluzione di un problema di design non può mai aversi con un'idea che ci folgori nell'immediato³¹. Se infatti l'idea «pura», intuitiva, infiamma la fantasia dell'artista spingendolo a operare nel suo mondo senza preoccupazione alcuna per il pubblico, la creatività coniuga invece fantasia e ragione per un risultato che non può prescindere dall'essere capito subito.

²⁸ Cfr. F. FERRAROTTI, « Per una sociologia dell'arte », in F. FERRAROTTI, *Idee per la nuova società*, Vallecchi, Firenze 1974.

²⁹ Cfr. B. MUNARI, *Arte come mestiere*, cit. p. 32.

³⁰ Cfr. F. FERRAROTTI, *La storia e il quotidiano*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 120.

³¹ Cfr. B. MUNARI, *Da cosa nasce cosa*, Laterza, Roma-Bari 1985-1991, pp. 51-62.

«Tutto un modo di pensare e di fare, tipico delle avanguardie, non serve più oggi; la parola stessa di origine futurista-fascista evoca ardittezze romantiche», afferma Munari alla e dalla Harvard University. «Oggi — continua e siamo alla vigilia del '68 — invece si fa della ricerca, ricerca visiva in questi casi. E la differenza tra espressioni di avanguardia e esperimenti di ricerca sta nel fatto che le prime nascono da preconcetti soggettivi, mentre la ricerca parte da un fatto tecnico, parte dalle possibilità del mezzo... e senza tener conto di alcuna estetica passata o futura»³².

Estremamente interessante ancora in *Design e comunicazione visiva* è la raccolta della corrispondenza che durante il periodo del corso Munari tiene con il quotidiano milanese «Il Giorno». È un racconto straordinario dell'ambiente fisico, sociale, culturale in cui tale esperienza si svolge. «Non si deve credere che, dato che in Italia le mele si comprano dall'ortolano e le sveglie dall'orologiaio, sia così in tutto il mondo».

Munari progetta oggetti di uso molto pratico — inizia nel 1951 con un portacenere cubico in vendita ancora oggi — ma inventa anche i *Multipli*, oggetti di uso estetico o «a funzione estetica». Così lui ama definire per esempio *Ora X*, le sue *Sculture da viaggio* del 1958 — pieghevoli leggere e poco ingombranti da portare, con sé in valigia nelle anonime stanze d'albergo — oppure il *Tetracòno*, le *Strutture continue* prodotte da Danese nei primi anni Sessanta. Per tali progetti si basa su principi di fisica, di ottica, di percezione cromatica e tali nozioni distribuisce attraverso questi oggetti la maggior parte dei quali cinetici. *Flexy*, prodotto del 1968, l'ultimo e più noto fra i suoi multipli, obbliga all'intervento. All'uso delle mani.

È *arte programmata* per la produzione in serie e una vendita a basso prezzo per la diffusione della conoscenza estetica fra un pubblico più vasto. E intanto costringe a fare e a pensare. Ancora, nella compiutezza della «forma essenziale», Munari non decora le sue realizzazioni, non le colora addirittura e lascia spazio all'invadenza, alla partecipazione, alla libertà di chi le usa, provocandone il bisogno creativo. Un bisogno spesso soffocato e che trova luogo nella dimensione del rispetto delle possibilità espressive di ciascuno. Il fruitore partecipa così, quando può certo, alla finitura dell'oggetto. Diviene coautore. Un esempio in tal senso è l'*Abitacolo* del 1971, «un grande giocattolo che è anche letto, libreria, casa tavolo per uno o due bambini», per quelli che non hanno una stanza tutta per sé, innanzitutto.

L'attività estetica diventa un fatto allargato che non si esaurisce nell'idea sistematica di una scuola. E per chi non ha neanche una casa da abitare, Munari è in piazza a «far vedere l'aria». Non si lascia incapsulare, ripeto, e non si incapsula. Creando una monade, sia pur con porte e finestre cosa avrebbe fatto di diverso dagli altri? Quando Gropius apre formalmente la scuola a tutti, esige tuttavia, chiarendolo nei *Grundsätze der Bauhaus*

³² Cfr. B. MUNARI, *Design e comunicazione visiva*, Laterza, Bari 1970-1968, pp. 26-27.

produktion, «una selezione di cervelli di prim'ordine e in possesso di un'alta cultura». Munari invece resta in mezzo alla gente, alla «collettività» — uso un termine a lui caro — per tradursi in tutta la realtà sociale, per farsi capire e per capire, per farsi gustare e per gustare, per stimolare l'altrui creatività e anche la propria di sicuro.

Benché per Munari il designer debba operare conoscendo tutte le tecnologie moderne esistenti per utilizzare quelle più convenienti, sul fatto che oggi si preferisca studiare tutte le potenzialità materiche con il computer, non esita a dire che «nel computer manca la comunicazione plurisensoriale... Se io — afferma — devo creare un giocattolo per un bambino di due anni non posso ignorare il tatto»³³.

La dimensione ludica è sin dall'inizio coniugata con quella formale e funzionale quasi a riattualizzare il gesto di quel lontano momento in cui qualcuno, una donna o un uomo, ha portato le mani a coppa per raccogliere dell'acqua da bere.

Munari progetta, scrive e illustra moltissimi libri. Progetta per gli Editori Riuniti, per Bompiani, caratterizza in maniera decisiva l'immagine Einaudi. Scrive articoli, presentazioni per le proprie opere: offre le sue esperienze e tutto ciò che del design e della comunicazione visiva si può spiegare. È necessario, per arrivare a un'arte che sia veramente *di tutti*.

«In un'epoca in cui il possesso di informazioni è potere, Munari non fa che "sperperarle"»³⁴, osserva Tanchis. Ma mi vien da pensare: non è potere la capacità e la possibilità di distribuire conoscenza? Non dà potere questo comportamento «altro», diverso dal solito ma in un ambito, quello artistico, in cui l'originalità per un uomo soprattutto è, con un'espressione di Simone de Beauvoir del 1966, «segno della sua vocazione, una promessa del suo talento»³⁵? Non è e non dà potere *questa* possibilità e questa capacità di comunicare, di distinguersi? Non è Munari in qualche modo stimolatore dell'odierna ormai diffusa consapevolezza di bisogni espressivi? Dell'odierno dilagare della soggettività?

Tutta la sua opera è un progetto di vita, un variatissimo e pertanto stimolante gioco di equilibri, una dichiarazione costante del «mutamento» e dell'«adattamento» insieme necessari a far fronte o a creare i «possibili» di cui è tessuta l'esistenza. Tutta la sua opera è una testimonianza contro lo *styling* e contro il lusso, vale a dire contro «il trionfo dell'apparenza sulla sostanza», usando le sue parole, e comprendo il paradosso di parlarne in termini di potere. Non è il potere che motiva il suo fare pubblico, il suo lavoro: «Produzione senza appropriazione/Azione senza imposizione di sé/Sviluppo senza sopraffazione». È in questa dimensione indicata da Lao Tse che Munari dimostra di muoversi e con questa citazione apre, nel 1985, il suo *Da cosa nasce cosa*. «Ma la storia non è un fiume, relativa-

³³ Cfr. L. VIGNATI, *I baffi del gatto*, in «Modo», 1994/1995, 161.

³⁴ Cfr. A. TANCHIS, *Bruno Munari*, cit., p. 70.

³⁵ Cfr. S. DE BEAUVOIR, *La donna e la creatività*, Mimesis, Milano 1993, p. 30, (*La femme et la création*, conferenza tenuta in Giappone, 1966).

mente unilineare, e neppure un torrente. È piuttosto un delta a più rami con uno sbocco dai contorni incerti, coperto da cimmeriche nebbie tanto che a nessuno è dato di descriverne con accuratezza il complesso divaricarsi»³⁶. La «civiltà del fatturato», quella in cui per Munari «i computer hanno mangiato tutte le vocali delle persone», fagocita i suoi multipli e la corrente di progettisti legati all'idea del «good design» per offrirci una concezione del tempo «che al permanere oppone le oscillazioni del gusto e al «duraturo» le stagioni rapide della moda» sebbene, nell'Italia del '90, per una qualità «convincente tanto sul piano delle emozioni quanto su quello della razionalità», rileva il CENSIS.

Siamo diventati protagonisti, tutti, o comunque il trend è questo. Ma del consumo: consapevole «momento di espressione personale e creativa». Non è comunque poco. E abbiamo anche una particolare sensibilità «ecologica»³⁷. Eppure, ancora oggi, nel luogo della massima concentrazione ma anche della massima indipendenza, «è solo l'altra faccia di questa libertà il fatto che a volte non ci si senta da nessuna parte così soli e abbandonati»³⁸. L'attualità di Simmel è sorprendente. Oggi più che mai disponibili a ri-cercare spazi liberi da «automatismi di comportamento». Tutti, unici nella specificità delle nostre vite e tuttavia in un contesto condiviso, ci piaccia o no. Un contesto aperto a una pluralità di modi e di mondi possibili. A nuovi ordini simbolici? Ai «perché no», al coraggio di esporsi, alla forza e alla sensibilità dei silenzi, alla creatività, al rispetto, al sorriso. Se davvero lo desideriamo. O a cosa? Oggi, alla fine di un secolo segnato dalle tecnologie digitali che aprono la strada a nuove forme e a nuovi modi di creazione e di conoscenza. Mi sembra evidente la ragione del nostro interesse per l'argomento³⁹.

Dal 1977 Munari progetta laboratori per bambini, denominati *Giocare con l'arte*, realizzati ormai in diverse città italiane e a Gerusalemme, a Ciudad Bolivar, a New York, San Francisco, Tokyo, San Sebast, Parigi per la conservazione dell'apparato sensoriale e per lo sviluppo della creatività.

«Molti designer progettano ancora oggi — afferma nel suo *Da cosa nasce cosa* (1981) — solo per il senso della vista, si preoccupano unicamente di produrre qualcosa di bello da vedere e a loro non interessa che poi questo oggetto risulti sgradevole al tatto troppo pesante o troppo leggero... Una cosa che ho imparato dal Giappone è proprio questo aspetto progettuale che deve tener conto dei sensi del fruitore, di tutti i sensi... Se come pare, la funzione sviluppa l'organo, la non funzione lo atrofizza... ci sono tanti recettori sensoriali per conoscere il mondo in cui viviamo. I bambini lo sanno benissimo e la prima conoscenza del mondo è per loro, sensoriale globale. Anche per questo ho progettato i *Prelibri*, per i bambini che non

³⁶ Cfr. F. FERRAROTTI, *La storia e il quotidiano*, cit., p. 116.

³⁷ Cfr. CENSIS, *Consumi 1990*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 261-299.

³⁸ Cfr. G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995, p. 49.

³⁹ Dalla mia Tesi di Laurea in Sociologia con il prof. Franco Ferrarotti, presso «La Sapienza» di Roma, nella primavera del 1996.

sanno ancora leggere ma che stanno conoscendo il mondo con tutti i sensi, mentre gli adulti ne hanno dimenticato l'uso»⁴⁰.

Intanto ai giovani, ma non solo, «la musica offre un riparo rispetto al mondo, alla società, che è e resta "terra straniera". La musica come rifugio (come "grembo materno")»⁴¹.

ANNA ROSA VELLA

⁴⁰ Cfr. B. MUNARI, *Da cosa nasce cosa*, cit., pp. 379-381 (corsivo mio).

⁴¹ Cfr. F. FERRAROTTI, *Homo sentiens*, Liguori, Napoli 1995, p. 5.

GIUBILEO E DINTORNI

Da La Sapienza e dal Ministero degli Esteri: *Roma nei giubilei. Pro commoditate peregrinorum*

Nella stupenda e aulica cornice di Castel Sant'Angelo, il 30 novembre 1999 è stato presentato un bellissimo cortometraggio, dal titolo *Roma nei Giubilei. Pro commoditate peregrinorum*; voluto dalla Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza e dal Ministero degli Affari Esteri: di per sé, già un dato interessante, inusuale. Dietro al filmato, un nutrito comitato scientifico, comprendente tra gli altri S. E. Monsignor Francesco Marchisano, il preside Mario Docci, il prof. Paolo Portoghesi. Questi, con il Rettore de La Sapienza Giuseppe D'Ascenzo e con la senatrice Patrizia Toia, sono stati tra i presentatori del cortometraggio, realizzato dalla CEM (Company of Experimental Movies). Regista, Claudio Bondi, che ha avuto toni di dura denuncia nei confronti di una Rai che ha abdicato da tempo alle sue funzioni di servizio pubblico e che sembra esistere per vendere spot pubblicitari ai telespettatori.

La mano del regista si vede immediatamente: una Paola Pitagora, voce narrante, ripresa in atteggiamenti tranquilli, senza alcuna posa divistica, con una lunga sciarpa a proteggersi da un freddo vento che le scompiglia i capelli, mandandoglieli negli occhi. Immagini poi di una Roma di sogno: aiuole fiorite, verde, facciate di antiche case recentemente ridipinte, particolari preziosi. Il Tevere sembra quello, maestoso, gonfio di verdi acque, imponente, cantato in epoca romana, presente ancora in vecchie canzoni romane. Le sponde sono verdeggianti, gabbiani volteggiano sulle acque, contribuendo a creare un clima di incanto. Ponte Sisto, inquadrato dal Tevere, torna ad essere il bel ponte del passato che ricongiunge Roma con la zona di Trastevere e del Vaticano. Un ponte silenzioso, antico, che in anni passati permetteva al pedone squarci mattutini, tramonti indimenticabili su San Pietro. Dall'altro lato, l'Isoletta. Nulla a che vedere con il povero ponte Sisto degli ultimi anni, ingabbiato per anni in interminabili lavori, apparentemente dimenticato così per decenni, sede di ripari di fortuna per extracomunitari e barboni. Dall'alto, grazie alle vedute aeree, Roma appare come una città ordinata, in cui è facile rileggere antichi disegni di chiarezza nei profili delle strade, nella distribuzione delle piazze. Non c'è una unica cartaccia, in queste vie. Non c'è una unica coda di persone in attesa di un autobus che tarda. Non c'è un ingorgo: non so come sia stato possibile avere queste riprese. Le persone sembrano, in questo filmato, assenti. È presente invece, è dominante l'arte: nei palazzi, nei monumenti, nell'iconografia antica, che puntualizza, che illustra i riferimenti

storici. È la grande Roma dei Papi, la preziosa Roma di statue magnifiche, di vedute incantevoli e belle.

Solo alla fine, appena accennato, si affaccia il tema dei lavori giubilari: ma sotto la sapiente mano del regista questi appaiono lontani, fioriti appena di arancione: un colore che ne delimita, ne segnala l'esistenza. Per un attimo è vero, si affaccia l'immagine di una gru: subito cancellata, spazzata via dal primo piano di figure angeliche che impreziosiscono la veduta di piazza San Pietro. Che all'improvviso si illumina sotto la barocca magnificenza di centinaia di fuochi d'artificio (e scorrono anche immagini dei giubilei di allora, dei fuochi che illuminavano notti scomparse), in un delirio di luci, di esplosioni che rischiarano il cielo notturno, che impediscono la vista della facciata, che lasciano una nube bianca che avvolge, che copre le migliaia di romani e stranieri che affollano la piazza e via della Conciliazione. Un imponente, un grandioso spettacolo voluto dal Vaticano, che ha concesso le immagini: che completano con coerenza un percorso fiabesco, in cui non c'è alcuno spazio per la miseria, per le pene degli immigrati, per l'angoscia dei tanti romani finiti nelle spire dell'usura, per la vita quotidiana. È, quella del filmato, una Roma ideale. Una Roma irreale. Una non-Roma.

La gente si accalca all'uscita, viene indirizzata verso una ricca cena. Colgo un commento di Silvia Costa, rivolto a Bondi: «Mi hai riconciliato con la mia città». Il mio stato d'animo è diverso. Discuto brevemente con alcuni colleghi di Architettura, con Cagiano de Azevedo, preside di Economia. Lo accenno all'amico Claudio Bondi: mi sembra che il filmato sia bellissimo, come c'era da aspettarsi. Ma che sia anche, in qualche modo, un'opera di mistificazione. Andrà, naturalmente, all'estero, in ogni luogo dove vi sia un centro culturale italiano: è stato fatto appositamente. C'è da augurarsi che non siano in molti a vederlo, a venire in Italia, a Roma con queste immagini in mente: lo scollamento, lo iato rispetto alla realtà è davvero troppo.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Pregare con i piedi. Santiago e Finis Terrae

1. La fine del mondo

«... Straniero provato dai mali, qui arrivo
da terra remota, lontano, e non conosco nessuno
degli uomini, ch'hanno questa città e le campagne»
e gli rispose la dea Atena occhio azzurro:
«Sì, certo, ospite padre, la casa che chiedi
t'insegnerò, perché al mio nobile padre è vicina
tu cammina in silenzio, e io ti mostrerò la via,
e non guardare, non interrogare persona».
Omero, Odissea, libro VII

Nelle storie che mi raccontavano da piccola ad un certo punto c'era sempre il «E cammina cammina...». E poi? Succede qualcosa, qualcuno arriva in qualche luogo, avviene un incontro... Gli uomini camminano nelle fiabe, nella letteratura, nella musica (*How many roads must a man walk down before you can call him a man*), nei film (mi viene in mente Charlie Chaplin che si allontana di spalle sulla strada, verso il sole, in *Tempi Moderni*), nei testi sacri delle religioni, nei miti... L'uomo cammina nel tempo e il cammino diventa metafora della vita.

Come Ulisse, tanti alla ricerca dell'altro, dei loro ideali, del sacro.

La mia ricerca, cammino partecipante si è svolta nei mesi di luglio-agosto 1998 e ad un anno di distanza nel giugno-luglio 1999. Nella prima fase ho percorso la via chiamata *Camino francés*, detta anche *Camino*, che in 800 chilometri va da Roncisvalle a *Santiago de Compostela*, passando per Navarra, Rioja, Castilla, Galizia. Ho camminato pellegrina tra i pellegrini, realizzando interviste in audio e video sulla traccia di un questionario qualitativo le cui domande erano mirate a capire perché ancora oggi si scelga di «Pregare con i piedi»: perché sul Cammino; quanto è importante la dimensione dell'andare; quanto lo sono gli altri sul cammino; qual è la relazione tra il proprio corpo messo alla prova nella fatica delle tappe quotidiane e la propria mente; il camminare verso un luogo sacro e l'aumentare dei chilometri percorsi, ci rende diversi?

Le interviste si sono svolte per la maggior parte di pomeriggio, al termine di una giornata di cammino, nei vari *refugios* che costellano la via verso Santiago offrendo riposo e accoglienza al pellegrino stanco. Il lasso di tempo tra i rituali dell'arrivo, la doccia, il bucato, la scrittura sui diari,

la cena, era un momento particolarmente propizio per ascoltare le esperienze dei pellegrini.

Una delle mie sensazioni sul *Camino*, è stata lo stupore. Lo stupore nell'incontrare tanti «pedoni del sacro» (espressione di Raymond Oursel, a proposito dei pellegrini delle generazioni romaniche) provenienti da tutta l'Europa, alcuni partiti a piedi dalla porta della loro stessa casa e nel vederli percorrere giorno dopo giorno il loro percorso. La scelta di mettersi in cammino per un così lungo tratto, comporta una certa «*pietas*» ed il passaggio dalle coordinate quotidiane e cittadine di spazio e tempo a quelle del pellegrinaggio. L'andare a piedi crea il filo rosso col passato: si sceglie di non pensare in termini di chilometri orari, di passare nomadi, non stando, di andare, sfuggendo alle regole di un turismo organizzato, accettando la possibilità degli imprevisti, certo minori rispetto al medioevo, ma ancora presenti lungo la via.

I resoconti, nella loro eterogeneità danno un senso intimo e prezioso all'andare e le interpretazioni del *Camino* sono varie quanto gli uomini che lo percorrono: per alcuni è una via di pellegrinaggio, per altri un itinerario del romanico o un luogo storico, per altri ancora una via che dalla montagna arriva al mare, da Roncisvalle a *Finis Terrae*, luogo ritenuto anticamente la fine del mondo conosciuto, il cui richiamo resiste con forza.

Il fascino per l'antropologo è proprio nella infinita possibilità di letture che il Cammino delle stelle, la Via Lattea, può avere:

«*Caminante no hay Camino, se hace camino al andar*» (A. Machado)

Camminante non c'è un cammino, il cammino si fa nell'andare.

Un percorso che per tutti è lo stesso può assumere tanti aspetti quante le speranze umane. È stupefacente, «spiazzante», come guardare la Via Lattea in una notte d'estate.

2. Per una definizione antropologica del pellegrinaggio

Nella mia ricerca sul campo, di fronte alla pluralità delle motivazioni che spingono verso l'estremità della Galizia, mi sono domandata se è possibile definire tutt'oggi il Cammino di Santiago «pellegrinaggio» e coloro che lo percorrono «pellegrini». Possono considerarsi tali gli uomini che percorrono oggi un'antica via di pellegrinaggio, pur non ritenendosi appartenenti ad una religione? Come va intesa la parola «pellegrino»? Secondo l'etimologia *per-agros*, «attraverso i campi», l'uomo straniero, colui che viaggia e non ha diritto di cittadinanza o secondo la stratificazione di significati attribuiti alla parola nella storia?

Nella maggior parte dei miei colloqui con chi era in cammino, entrambi i termini, «pellegrino» e «pellegrinaggio» venivano accettati ed usati, in alcuni casi, dopo una pausa di riflessione ed esitazione dovuta ad un rapido sguardo mentale all'immagine tradizionale del pellegrino, con il suo carico di promesse e dolore.

Sacro e profano, spirito d'avventura e di penitenza, villeggiatura e preghiera convivono oggi sulle strade di Santiago ed il minimo comun de-

nominatore dei pedoni del *Camino* è la ricerca di ideali e valori, per alcuni incorporati nel santuario galiziano, per altri nella costa di *Finis Terrae* o nella via del romanico spagnolo, per altri ancora nel fatto dell'andare stesso.

«*How, then are we to define pilgrimage for anthropological purpose? It seems that the term can be put to use wherever journeying and some embodiment of any ideal intersect*» (Morinis A., 1992: 3).

Un'altra definizione larga di pellegrinaggio, viaggio verso un luogo associato ai propri ideali, è data da V. Turner:

«Sia per i singoli individui che per i gruppi, qualche forma di viaggio deliberato verso un luogo lontano, intimamente associato con i valori più profondi, più amati, più assiomatici del viaggiare, sembra essere un universale culturale. Se esso non è approvato dalla religione, consigliato e incoraggiato, prenderà altre forme» (Turner V., 1997:292).

Pellegrinaggio come viaggio verso i valori amati, dunque. Clara Gallini nella nostra epoca di rischio della fine del mondo parla di «viaggio di ricerca»:

«Ogni pellegrinaggio è un viaggio di ricerca: ogni luogo santo porta dentro di sé il duplice segno della sofferenza e del piacere, della crisi e del suo riscatto» (Gallini C., 1998:238).

Il pellegrinaggio verso Santiago, secolare e continuo, è una chiave di lettura dell'umano, uno spazio di efficacia simbolica e reincantamento del mondo dai tratti diversi dalle peregrinazioni postindustriali, quali Lourdes, Medjugorje o Fatima, in quanto non caratterizzato oggi da fenomeni di visione, profetismo, apparizioni. Al di là delle infinite variazioni nel tempo, nei luoghi, nei modi, l'aspetto comune è nella *communitas*, nell'essere sforzo e tensione verso l'altro.

3. Il figlio del tuono ¹

Chi era l'uomo che ritroviamo nell'iconografia jacobea raffigurato ora come pellegrino, ora a cavallo con sciabola e piglio guerriero come «*matamoros*» ²?

«Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, poiché erano pescatori.

Ed disse loro «Seguitemi, vi farò pescatori di uomini».

Ed essi subito, lasciate le reti, lo seguirono. Andando oltre, vide altri due fratelli, Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, che nella barca insieme con Zebedeo, loro padre, riassettavano le reti; e li chiamò. Ed essi, lasciata la barca e il padre lo seguirono». (Matteo 4, 18-22).

¹ Mc 3,17.

² Ammazamori.

Più tardi i suoi uomini Giacomo li andò a pescare in Spagna e laggiù si spinse fino alla lontana Galizia. Nel 40 d.C., sulla via del ritorno, scoraggiato dai risultati, gli apparve vicino Saragozza Maria per confortarlo ed esortarlo ad edificare in quel luogo una chiesa a lei dedicata (*La Virgen del Pilar*).

La Spagna aveva ora il suo apostolo, Giacomo, come a Roma Pietro e Paolo, ma il culto diverrà nazionale solo dal IX secolo, al momento della scoperta delle reliquie, quando l'eremita di nome Pelayo avvisa il vescovo Teodomiro di misteriosi fenomeni celesti verificantesi nel luogo dove esisteva un antico cimitero caduto in oblio.

Al tempo la Spagna è terra di guerra santa; il califfato di Cordoba incalza la penisola nel segno di Allah ed il patriottismo dei regni del Nord, Asturia, León, Navarra, Aragona, viene incanalato nella devozione per Giacomo, figura forte della cristianità che lotta contro gli «infedeli». Nasce una via sacra che è anche arteria della mobilitazione nazionale:

«Il pellegrino sa che per proteggere il cammino guerrieri vegliano dai merli delle fortezze d'Aragona, di Navarra e di Castiglia e respingono i saraceni. San Giacomo in persona li guida. Non è forse apparso in sogno ad uno dei loro re, Don Ramirez, tra due fasi della battaglia memorabile di Clavijo, promettendogli la vittoria? E l'indomani, fu con i guerrieri cristiani che lo videro a cavallo di un destriero abbagliante, fantastico e gigantesco al di sopra delle loro teste, ad incoraggiare e seminare la rovina fra i pagani (844). La confortante visione accompagnerà e sosterrà ormai le gesta spagnole» (Oursel R., 1998: 103).

4. «Chiamansi peregrini in quanto vanno alla casa di Galizia»³

La peregrinazione cresce in forma quasi spontanea fino al XII secolo, quando intervengono potere politico ed ecclesiastico. Simbolo dell'evoluzione del fenomeno e della crescente propaganda è la trasformazione della città e dell'originaria chiesa, nata per il culto dell'apostolo in una grandiosa cattedrale e quella relativa della città. Il pellegrinaggio assume il rango di *maior* insieme a quelli diretti a Roma e Gerusalemme. Intorno ad esso si sviluppa una letteratura apologetica e al disegno divulgativo della nuova Roma occidentale rispondono due imponenti opere: l'*Historia Compostelana* e il *Liber Sancti Jacobi*.

Intanto il fiume di pellegrini scorre ininterrotto: grazie da chiedere, voti da adempiere, missioni retribuite e svolte per procura, corse alle indulgenze e alla remissione dei peccati. E poi il viaggiare, componente forte

³ «È però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che là sepoltura di san'Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma (...)» Dante, *Vita Nuova*, XI.

del pellegrinaggio, l'attraversare luoghi sconosciuti, conoscere genti e costumi diversi e nuovi, l'allontanarsi da schemi di vita angusti. Pellegrini solitari, comitive che viaggiano unite, capri espiatori inviati dalle proprie città ad implorare il termine del contagio che ne affligge la popolazione, cuori inquieti, commercianti astuti, violenti Caini puniti dall'autorità giudiziaria con l'allontanamento per preservare la comunità ed impedire faide familiari...

Sulle epiche strade di Santiago le genti si passano parola, si scambiano informazioni.

«Tacquero. La strada piana, bordata di pioppi, spiegava davanti ad essi un frammento del libero universo. L'avventuriero della potenza e l'avventuriero del sapere marciavano fianco a fianco.

«Vedi» rispose Zenone. «Al di là di questo villaggio, altri villaggi, dopo questa abbazia, altre abbazie oltre questa fortezza, altre fortezze. E dentro ogni castello d'idee, ogni casupola di opinioni, costruiti sopra alle casupole di legno e ai castelli di pietra, la vita imprigiona i pazzi e dischiude un pertugio ai savi. Oltre le Alpi, l'Italia. Oltre i Pirenei, la Spagna. Da un lato il paese di Pico e dall'altro quello di Avicenna. E, più lontano ancora, il mare, e al di là del mare, sull'altra riva dell'immensità l'Arabia, la Morea, l'India, le due Americhe. E, ovunque, le valli ove si raccolgono i semplici, le rocce ove si celano i metalli, ciascuno dei quali simbolizza un momento della Grande Opera, le formule magiche infilate tra i denti dei morti, gli dèi, ognuno con la sua promessa, le folle tra cui ogni soggetto si pone come centro dell'universo. Chi sarà tanto insensato da morire senza aver fatto almeno il giro della propria prigione? Lo vedi, fratello Enrico? Sono veramente un pellegrino. La strada è lunga, ma io sono giovane».

Zenone avanza verso i Pirenei e viene raggiunto dal cugino, che annoiato dalla solitudine della via desidera accompagnarsi al pellegrino che lo precede. Riconosciuto il parente ed osservandone con curiosità l'abito, gli dice: «Eccoti travestito da pagliaccio».

Come era dunque l'abito dello *jacquaire*?

Il rapporto col santo assunse fin dai primi secoli della peregrinazione toni di reciprocità: le insegne del pellegrino sono le stesse del «Barone per cui là giù si visita Galizia»⁴.

Lo *status* straordinario del pellegrino era leggibile nell'abbigliamento e nei simboli adottati, fissati nel tempo con la funzione di identificare lo straniero, di favorire la carità nei suoi confronti e di servire da lasciapassare davanti alla legge. Il rito della partenza prevedeva spesso una cerimonia di vestizione che comprendeva il confessarsi, il chiedere perdono ed in molti casi il fare testamento. Una volta sancito il distacco dal mondo quotidiano si era pronti per partire. Il sermone *Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi* parla di tre elementi che sulla strada il pellegrino avrebbe portato

⁴ DANTE ALIGHIERI, canto XXV, *Paradiso*, vv. 17-18.

con sé: la bisaccia, il bordone, terzo piede del viandante e strumento di difesa da cani e lupi e simbolicamente dalle tentazioni del demonio, e il *pecten jacobeus*, la *coquille Saint Jacques*, che raccolta sulle sponde dell'Atlantico diverrà la prova del lungo viaggio verso *Finis Terrae* e il segno del pellegrino per eccellenza.

«Lo *jacquaire* disponeva, a buon conto, di un ricordo palpabile, elegante e per di più, la cui vista durante i suoi giorni non smetterà mai di ricordargli la prodigiosa avventura vissuta, e che agli occhi di tutti darà credito al suo racconto, fornendo la prova inconfutabile che egli aveva effettivamente calpestato le spiagge del grande estuario dove la barca dell'Apостоło, un tempo attraccò» (Oursel R., 1997: 95).

Ancora oggi la *concha* rimane come simbolo forte e benvenuto; assieme alle confortanti frecce gialle, a cui l'occhio peregrino si abitua, essa indica la via. La forma del *pecten*, i suoi raggi convergenti, rappresentano le varie vie che si riuniscono in un centro, un'umanità che si ritrova in Santiago. I pellegrini la indossano, c'è chi la porta da casa e la appende allo zaino, sincretismo significativo di goretex e tradizione; chi se la procura sul percorso (molti, a Roncisvalle); chi ne preferisce una variante in pezza cucita e applicata; chi la porta intorno al collo e anche chi la tatua sul proprio corpo.

Lo *jacquaire*, l'*homo viator* sosta alle fiere, ascolta racconti e leggende, offre la sua manodopera in cambio di vitto e alloggio, osserva come si vive nei paesi incontrati, come si coltivano i campi; a lui diverranno familiari i miracoli di santo Domingo de la Calzada e le gesta di Carlomagno. C'è tutta una cultura orale che circola lungo la via, di cui il pellegrino è portatore e da questo movimento nasce una produzione artistica: l'itinerario del romanico spagnolo, legata ai distrutti San Martino di Tours e San Marziale a Limoges, Santa Fede a Conques e San Saturnino a Tolosa, santuari nati intorno al culto delle reliquie, grandi vascelli dalla pianta ampia e dal transetto sporgente, nati per contenere le folle in preghiera. Relazioni costanti univano le varie vie di pellegrinaggio, abbazie francesi e spagnole e questi legami venivano tradotti ed interpretati in legno e pietra scolpiti dalle generazioni del XII secolo.

5. Dove vado, da dove vengo, chi sono?

Al di là del villaggio e ovunque, gli dei, ognuno con la sua promessa, dice Zenone al cugino incontrato sulla strada. Poi aggiunge: «La strada è lunga, ma io sono giovane».

Gli dei, ognuno con la sua promessa, e gli uomini sulla via, ognuno con i suoi desideri... Quali erano le strade per Santiago?

I percorsi erano numerosi. Le genti in arrivo dal mare sbarcavano a La Coruña; dal Sud della Spagna, da Sevilla, veniva praticata la *Rua de la Plata*; anche il Portogallo aveva una sua via. Quattro erano i cammi-

ni, ancora oggi esistenti, in Francia, percorsi dalle genti provenienti via terra dall'Europa. Il nome di ognuno deriva da un importante santuario. A partire da Nord, scendendo verso Sud le vie sono: la via Turonense (San Martino a Tours), la Lemovicense (San Marziale a Limoges), la via Podense (l'Addolorata a Le Puy), la Tolosana (San Saturnino a Tolosa).

Tutte e quattro portano ai Pirenei; le prime tre passano il confine a Roncisvalle; l'ultima a Somport, sebbene molti pellegrini compissero la deviazione dalla via Tolosana verso l'altro valico, reso leggendario dalla morte di Rolando. In Spagna, poi, a Puente La Reina (Navarra), i cammini si riuniscono in uno solo, il *Camino Francès*, come ancora oggi testimonia all'ingresso nella cittadina una statua di san Giacomo che porta la scritta «*Y desde aquí todos los caminos se hacen uno solo*».

Sulla via i piedi del pellegrino avanzano, alba, mezzodì, tramonto, ponti, chiese, croci di via, rifugi, soste, incontri. Ogni giorno porta il suo cammino, l'ascoltare i propri e gli altrui passi, il verificare i propri limiti e la propria capacità di resistenza, fisica e mentale. La ripetizione quotidiana del rituale fino alla meta fa sì che ci si fermi a volte a pensare: «Dove vado, da dove vengo, chi sono?» senza, può essere, trovare una risposta definitiva, ma non importa, ci si è posti la questione, e questo fa la differenza al ritorno.

La prova dello spazio è la prima che il pellegrino incontra: questa l'accompagnerà per tutto il viaggio e lo introdurrà in una società di tipo diverso, quella del pellegrinaggio, nella quale uno dei primi sentimenti è lo scoprirsi uguali, in pari condizioni, almeno motorie, ma questo «almeno» non è sicuramente poco.

Il pellegrino passa da un luogo e l'altro, appartenendo a tutti i luoghi ed a nessuno.

Nell'andare, porta con sé il suo fardello di uomo e si allontana dal ruolo che lo individua nella vita quotidiana per assumerne un altro all'interno della *communitas*, ed è in ciò che scopre una nuova, effimera possibilità di «essere con gli altri».

«La *communitas* spontanea è abbondantemente investita da affetti, soprattutto in senso piacevole. La vita nella struttura è piena di difficoltà obiettive: bisogna prendere decisioni, sacrificare le inclinazioni ai desideri ed ai bisogni del gruppo, e gli ostacoli fisici e sociali prevalgono a spese della persona. La *communitas* spontanea ha qualcosa di "magico" intorno a sé. Soggettivamente vi è in essa il sentimento di un potere senza fine» (Turner V., 1972: 154).

Una pellegrina, una donna italiana in cammino da sola all'età di cinquantanove anni, colora un'immagine che illustra l'aspetto comunitario del pellegrinaggio. Un ragazzo che incontra lungo il *Camino* propone a lei e ad altri di camminare di notte, sotto le stelle.

«Infatti ci siamo incamminati, uno spagnolo, un italiano, un francese, un tedesco e cantavamo "Fra Martino Campanaro" in tutte lingue diverse». Sorride e anche io. Poi aggiunge: «Insomma dove le fai 'ste cose?

Poi alla mia età? a dir il vero non le racconto a molti perché mi guardano e dicono: "Questa non è giusta!"».

Coi propri piedi si compie un viaggio nel tempo in cui si viene precipitati dallo spazio stesso. Andando e passando, si vive il divenire della storia. La stessa donna dice:

«Mi colpiva molto l'essere parte di tutta questa gente che era passata prima di me, che poteva essere Carlo Magno, San Francesco.. Ecco questi me li sentivo proprio dentro che camminavano assieme, dicevo: "Ma che bello poter essere, far parte di questa gente... dell'umanità che cammina, che cerca..."».

Sul cammino si passa da luoghi a nonluoghi, dalla notte trascorsa nel rifugio del XIII secolo e il respirarne il silenzio delle pareti, ad un tratto di asfalto, camion, clacson e inquinamento acustico, e poi, pochi passi più avanti solo sentiero e tutto intorno campi di *trigo*, *trigo* e ancora *trigo* e blu del cielo.

L'ingresso nelle città più grandi (Pamplona, Burgos, Léon) è frustrante, ma poi seguendo le frecce gialle si ritorna alla via più protetta e si tira un sospiro di sollievo. Dietro si lascia l'autostrada ed un mondo che pensa in chilometri orari; davanti ecco un folto bosco, una donna *gallega* col fazzoletto nero nei capelli che porta le mucche al pascolo, un paesino abitato da circa venti abitanti che sembrano ignari del resto del mondo.

Vi è un passaggio continuo da «luoghi» a nonluoghi dunque. Dagli spazi identitari, relazionali, storici, descritti da Marc Augé a spazi della contrattualità solitaria, quali l'autostrada, la stazione di servizio o il grande supermercato.

Sul *Camino* si trova oggi polvere e plastica. Rolando Barthes definisce quest'ultima uno dei miti d'oggi: una sostanza alchemica, capace di convertire la materia brutta nell'oggetto perfetto:

«Più che una sostanza la plastica è l'idea stessa della sua infinita trasformazione, è, come indica il suo nome volgare, l'ubiquità resa visibile» (Barthes R., 1974: 231).

L'enigma della plastica è proprio nel suo essere convertibile in un movimento spettacolare ed infinito mantenendo il rebus della materia primitiva. Il prezzo di questa materia magica è di quasi non essere una sostanza, di esserlo al limite, ma sgraziata, lontana dalla «levigatezza trionfante della natura». Qual'è una sostanza non sgraziata, «aggraziata»?

«In principio, creò Dio il *cielo* e la *terra*» (Genesi, 1:1).

«Formò dunque il Signore Dio l'uomo dal fango della terra, e gli ispirò in faccia lo spirito della vita, e l'uomo divenne persona vivente» (Genesi, 2:7).

«Col sudore della fronte ti procaccerai il pane, sinché tu ritorni alla *terra* dalla quale sei stato cavato; *perché polvere sei e polvere ritornerai*» (Genesi, 3:19).

L'uomo è cavato dalla terra, dal fango della terra. Poi un giorno inventa la plastica e gli piace talmente che rischia di esserne sommerso e perdere la direzione sulla terra.

La plastica del *Camino* oggi è la dimensione turistica, la modernità di alcuni rifugi, la fretta di arrivare, i tratti di percorso che intersecano strade statali, lo zaino di goretex e gli scarponi «tecnici». La plastica c'è e si incontra e scontra con la tradizione del pellegrinaggio, atto rituale e vivo, in cambiamento continuo in quanto umano, fatto da uomini. Il fascino del *Camino* non è solo nel passaggio di Carlomagno, nella lapide dedicata ad Orlando, nella cattedrale di León, quella di Burgos, quella di Astorga su cui fanno il nido le cicogne, nella tradizione celtica in Galizia o nel portico della gloria di Santiago.

È soprattutto nel nostro essere di fronte a tutto questo, «noi», con la nostra tecnica, i nostri coltellini svizzeri, le nostre vitamine in scatola, i vari gel «*descanso*» per i piedi pellegrini, il teleobiettivo per guardare laggiù e lassù, il grande occhio della macchina da presa.

Camminiamo nella polvere della terra e ci portiamo con noi la nostra plastica. La polvere si è posata, la mano spolvera, la polvere si riposa...

«C'era la mia amica Nicole che lei andava, diceva, a caffè e sigarette. Diceva: "Perdonami" io dicevo: "Figurati, senti, io vado a dolci" perché a me piace il gelato "e tu fumati pure la tua sigaretta e il tuo caffè" e il caffè era importante per Nicole, se non trovava un caffè in una città non riusciva a camminare, ma andava più veloce di me. Alla fine quando trovava un caffè in una città, io dicevo sempre: "Ti offro un caffè italiano". Allora, ad un certo punto arrivo una sera e mi dice: "Tu non entrare in cucina", sai che ci sono le cucine nei rifugi, ad un certo punto mi chiama, mi dice: "È pronto!". Mi aveva preparato il puré con la carne trita, perché sapeva del mio problema di masticazione. Dio che buono che era quella carne trita col puré! Quando sono tornata a casa, sono andata a comprare il puré a fiocchi, quello in scatola, non mi sembrava così buono! Per cui anche l'apprezzare queste piccole cose, si ritorna proprio... Ieri mi diceva una signora pellegrina: "Noi vogliamo diventare di plastica" mi ha detto. "Vogliamo diventare di plastica, invece siamo terra, alla fine ci troviamo con la terra"».

6. Icaro affondò nel mare

Bruce Chatwin parla della nostra mania attuale per la tecnologia come di una reazione all'impossibilità di movimento geografico. Muoversi, dice è una cura per la malinconia ed il viaggio avventuroso, irto di pericoli, svela nelle asperità il senso della vita.

Siamo una specie terrestre, la miglior cosa è camminare.

Quella del pellegrinaggio a piedi è un'antica tradizione, viva nella cultura folklorica italiana, nelle assicuranti «feste dei poveri» descritte da Annabella Rossi. In molte culture il pregare non è solo un rito orale, ma totale, coinvolge tutto il corpo dell'uomo ed il corpo cosmico del mondo circostante.

«I piccoli mucchi di ciottoli o pietre in Africa, presso gli Zulu, a cui il passante aggiunge un nuovo sasso dicendo: "Dio, aiutami", rappresentano delle "preghiere viventi" che simboleggiano l'invocazione costantemente rivolta dall'uomo alla divinità» (Bianchi E., 1997: XII).

Verso Santiago un tempo i nobili pregavano a cavallo; i poveri con i piedi. Oggi l'«andare dal santo» a piedi è una modalità di preghiera che non ha più una connotazione sociale.

Questa scelta esprime piuttosto un bisogno: una ricerca di una densità diversa, di una rinnovata percezione di sé, il compimento di un rito di passaggio⁵. In questo cercare, il corpo, rimane la materia prima a disposizione per tornare ad una presenza rinnovata:

«La nostra inaugurale esperienza cosmogonica si compì attraverso il calore del corpo materno, quando cominciò a spartirsi, secondo il confine della pelle, la primissima patria culturale dell'esserci al mondo» (De Martino E., 1977: 618).

Vi è un paradosso nella nostra confusa epoca di apocalissi culturali, nonluoghi e svolta di secolo: davanti alla possibilità della piena mobilità non si sa più dove andare, si perdono le direzioni. Per ritrovarle è necessario il movimento di un corpo che conosca la pesantezza: dal corpo rapido, volatile, urbano al peso del corpo pellegrino.

Nell'era del virtuale e dell'invisibile poter camminare su una via sacra significa prendere una pausa per sé. Uscire dal territorio urbano, dai propri confini abituali e compiere un passaggio verso luoghi ignoti significa per il soggetto in cammino fare esperienza un passo dopo l'altro della propria storicità e finitudine. Significa rinnovare la memoria individuale in quella collettiva nel procedere verso una meta lontana e densa di storia e sacralità, «abitata» dalla presenza umana.

Sono queste le parole di una londinese in cammino con un'altra donna, la sua migliore amica:

«It calms me, it makes me more balanced, it does put you in touch with something deeper and bigger».

Camminare significa respirare. Una grande boccata d'ossigeno. Il corpo diviene meno chiuso, meno individuale. Nella ritualità dell'andare si interagisce con gli altri e con la natura.

«I decided to go by foot, by walking just to be able first to have

⁵ V. Turner rintraccia nel pellegrinaggio attributi simili a quelli della fase liminale dei riti di passaggio: Liberazione dalla struttura mondana, omogeneizzazione dello status, semplicità di abbigliamento e comportamento; la *communitas*, fonte di guarigione e rinnovamento, lo spostamento da un centro mondano ad una periferia che diviene *axis mundi* per l'individuo. Turner definisce poi il pellegrinaggio come fenomeno liminoide piuttosto che liminale (aggettivo riferito ai riti di passaggio) per i suoi tratti volontaristici e non obbligatori.

more time, I think, to be able just, to be in contact with the different senses, like for examples to listen, to see, to be able just to have the contact with the nature on your body»

Giorno dopo giorno il corpo pellegrino scopre uno spazio diverso da quello urbano, conosce dolore, memoria e desiderio, si apre alla relazione, e recupera il corpo nomade urbano in fuga.

Il povero Icaro voleva volare ma forse prima di provare nel cielo non si era esercitato abbastanza bene sulla terra.

7. Omnia mea mecum porto

Quest'estate sono tornata sul *Camino* come «ospitaliera». Sono stata venti giorni nell'ermita di San Nicolás, in Castiglia, vicino a Burgos, una costruzione romanica del XII secolo, restaurata ed abilitata all'uso di rifugio dalla confraternita italiana del Camino di Santiago, che ha sede a Perugia. L'invito a fare quest'esperienza mi è stato fatto da una pellegrina che avevo conosciuto intervistandola in quello stesso luogo l'anno precedente, mentre ero in cammino. Così ci siamo ritrovate noi due, le due ospitaliere di San Nicolás. Ed è stato ritrovarmi in una posizione differente da quella dell'anno precedente: dal «passare» al «veder passare».

La nostra funzione a San Nicolás era quella di accogliere i pellegrini: preparare i *café con leche* la mattina, mettere *el sello* sulla credenziale del pellegrino⁶, fare la spesa, lavare, pulire e preparare una cena italiana per gli ospiti, aspettare il *panadero* che veniva con il suo furgoncino a venderci il pane, intrattenere i rapporti con le comunità vicine, il paesino di Itero del Castillo ad un chilometro e di Itero della Vega a quattro. Tutte queste funzioni non avevano niente di banale. Fare la spesa voleva dire andare in paese ed «aggiornarsi», informarsi, tenersi in contatto, passare al bar, centro di aggregazione: «*Hola Elena! Hay mucha gente hoy? Que tal en la hermita? Han pasado muchos peregrinos? Si os falta vino o algo lo llevamos nosotros, no te preocupes...*».

Preparare gli spaghetti e mangiarli ad un unico tavolo, a lume di candela, poiché nell'ermita non c'è luce elettrica né acqua corrente, voleva dire ascoltare nello stesso pasto voci parlanti almeno tre lingue diverse, gratitudine espressa con diverse parole; preparare la colazione alle cinque del mattino voleva dire veder ogni giorno l'alba, ed ogni giorno uomini e donne tra loro diversi, pellegrini, raccogliere le loro poche cose, riavvolgere il saccoapelo, infilarsi lo zaino in spalla e partire, il sole alle spalle,

⁶ La credenziale è il documento tradizionale del pellegrino ancora oggi in uso. Ce la si procura nel paese d'origine o nel punto di inizio del cammino e vi verrà posto un timbro con il simbolo del rifugio in ogni luogo dove si pernoverà. Arrivati a Santiago, presentando la credenziale, si ottiene la *Compostellana*, certificato che attesta il compimento del pellegrinaggio fino alla casa del santo.

la strada davanti. Francesi, spagnoli, olandesi, tedeschi, americani, giapponesi, brasiliani, australiani: «*Muchas Gracias! Hasta Luego*» e noi davanti alla massiccia porta di legno dell'ermita: «*De nada! Buen Camino*».

L'ermita si trova in una posizione strategica per «veder passare». È una costruzione rettangolare circondata da campi di grano; i pellegrini compaiono all'orizzonte da una collinetta dove si trova un unico albero dalla grande chioma; le loro sagome, oltrepassato San Nicolás, proseguono verso il ponte che si trova pochi metri dopo e divide la provincia di Burgos da quella di Palencia. È un piccolo tratto di strada, ai miei occhi fortemente simbolico: arrivare da dove sorge il sole, scendere dalla collina dell'albero solitario, fermarsi e ripartire verso il ponte.

Stare ferma e veder passare è stata un'esperienza complementare a quella del camminare, è stato vedere l'altra metà, far parte della *communitas* stanziale dei *pueblos* ed incontrare la *communitas* mobile: un lungo fiume di persone che avanza. Provenienze, storie, lingue, religioni diverse che si incontrano su una stessa via.

Sono caduti gli dei, si dice. Eppure Santiago *peregrino e matamoros* resiste.

Chi c'è sulla via? Odisseo verso la fine del mondo, Caino cacciato dalla sua terra, Mosè alla ricerca della terra promessa, Dante in un viaggio interiore, Zenone per investigare ciò che è misterioso, Gilgamesh per elevare un monumento agli dei, là dove non è ancora stato scritto il nome di nessun uomo...

Come camminano, con che cuore, che cosa li accomuna?

Chi arriva a piedi da Le Puy, chi da Amsterdam, chi da Praga; chi cammina con uno strumento musicale: una ragazza irlandese con un piffero che suona mentre va, un giovane catalano con un didgeridoo; una coppia di francesi con un somaro comprato prima di partire e da cui, confessano, non saranno capaci di separarsi al ritorno; marito e moglie australiani, lui la barba bianca e il passo lento, settantasette anni mi dice, finora il più anziano pellegrino sul cammino; brasiliani con cristalli e pietre in tasca, alla ricerca dei luoghi di energia, della tradizione dei templari e dei suoi echi lungo la via; cattolici, protestanti, buddhisti, atei, tutti verso *Finis Terrae*; chi in pensione, chi licenziatosi e desideroso di cambiare vita, chi sconsolato da una delusione amorosa, chi in cerca di «grazia», chi per rendere «grazie», guarito da una lunga malattia...

Cos'è che spinge ad intraprendere questo viaggio sacro?

Un'esigenza comune, anche a chi parte senza una motivazione definitiva, ma sceglie intanto l'alternativa nomade... L'esigenza di un tempo diverso:

«Pues empezamos el Camino con mucho miedo, no sabes si vas a ser capaz de superar todos los días veinticinco, treinta kilómetros y los primeros días fueron duros, porque hay un tránsito entre la vida urbana de la que vienes y la vida del camino, es importante eso... Bueno, entonces notas el cambio de la vida urbana a la vida del camino: los primeros días

el dolor de pies, vives acelerado, o sea te parece mentira que te levantas a las seis de la mañana y digas: "Todo lo que voy a hacer hoy es andar hasta las dos, las tres, de la tarde, esa es mi función". En la ciudad en seis horas haces un montón de cosas, cambias de lugar un montón de veces, el reloj es como que ya fuera parte de tu muñeca. Entonces esa desconexión es dura, tu cerebro piensa a velocidad de coche, pues pasas los árboles a cuatro kilómetros por hora y te desesperas. Los primeros días sientes, o por lo menos yo sentía una cierta angustia, angustia motivada por la ansiedad, esa ansiedad de que estamos acostumbrados a hacerlo todo ya, rápido y aquí lo primero que tienes que perder es eso...»⁷.

A parlare è Roberto, pellegrino ed ospitaliero di Madrid.

La dimensione del tempo emerge anche nel racconto di Elizabeth, una francese praticante il buddhismo:

«Psychologiquement ça me clarifié l'esprit, ça repose mon mental et me donne le même sentiment que quand je fais une retraite spirituelle: ça calme le mental et ça me met dans une relation plus juste avec moi-même et avec les autres naturellement...»⁸.

Mettersi in viaggio verso Santiago come autoricerca dell'identità nel *travail*, nella difficoltà dell'impresa vissuta:

«Oggi la memoria è in pericolo. Senza memoria non si può tornare. Si gira a vuoto. Si cade vittime del movimento per il movimento, vale a dire della gratuità pura. Paradossale inquietante: nel mondo in cui tutti viaggiano, il viaggio viene meno, si eclissa. Resta il puro agitarsi. In una situazione problematica l'uomo moderno esce di casa sbattendo la porta, corre all'aeroporto, salta in auto e si lancia a duecento chilometri l'ora. Non torna in sé, non si interroga, ma fugge da sé. Il viaggio si fa alibi» (Ferrarotti F., 1999).

⁷ «Iniziammo il cammino con molta paura, non sai se sarai capace di superare tutti i venticinque, trenta chilometri, ed i primi giorni furono duri perché c'è un transito tra la vita urbana e quella del cammino, è importante questo. Quindi i primi giorni sei preoccupato perché... per i tuoi piedi, allora noti il cambio tra la vita urbana dalla quale vieni e quella del cammino... I primi giorni, il dolore ai piedi, vivi accelerato, ossia ti sembra impossibile alzarti alle sei del mattino e dire: "Tutto quello che devo fare oggi è camminare fino alle due, le tre del pomeriggio, questa è la mia funzione". In città in sei ore fai tantissime cose, cambi luogo tantissime volte, cambi ritmo tantissime volte, l'orologio è come se fosse parte integrante del tuo polso, quindi questa deconnessione è dura, il tuo cervello pensa a velocità di macchina, nell'oltrepassare gli alberi a quattro chilometri all'ora ti disperdi. I primi giorni senti, o almeno, io sentivo, una certa angustia motivata dall'ansia, quest'ansia per la quale siamo abituati a fare tutto subito, rapidamente, e qui la prima cosa che devi perdere è questo...».

⁸ «Psicologicamente questo mi chiarifica lo spirito, mi riposa la mente e mi dà lo stesso sentimento di quando faccio un ritiro spirituale, mi calma la mente e mi mette in una relazione più giusta con me stessa e con gli altri naturalmente...».

Nel compiere a piedi la lunga distanza che separa dalla meta si recupera proprio la dimensione che nel viaggio del turista in branco viene meno: la durata. In alcuni casi vi è una proporzione tra la determinazione delle motivazioni e la lunghezza del percorso compiuto. Probabilmente chi parte a piedi dalla Francia, avrà più tempo per stare presso di sé, di ascoltare il silenzio, di chi percorre gli ultimi cento chilometri in Galizia nell'anno santo⁹, questo, per arrivare al santuario. Ma la matematica non è il mio mestiere e forse equazioni di questo tipo non sono corrette. Eppure entrati in Galizia quest'anno si sentiva un'atmosfera diversa¹⁰: comitive in cammino; lo sguardo sulla meta e non sull'andare; la fretta e la corsa finale, il rumore; non più frecce gialle ad indicare la via, bensì il simbolo dell'anno Jacobeo: una specie di Mickey Mouse travestito con gli attributi di san Giacomo. È interessante la lettura antropologica di questo simbolo. Si sceglie come sponsor dell'evento giubileo un'immagine che possa «universalizzare»: santi, grazie e *pop corn*.

Lutero, come già fece in passato¹¹, avrebbe tuonato: forse facendo pubblicità alla meta, cercando di eliminare tutti gli imprevisti, con un telefono cellulare e senza il peso dello zaino, facilitando l'arrivo con macchine e pullman d'appoggio, si ottiene un risultato maggiore? Non lo so. *Omnia mea mecum porto*, tutte le mie cose porto con me, ma soprattutto, me stesso.

«Oh voi tutti che passate per la strada, *considerate e osservate, se c'è un dolore simile al mio dolore*» diceva Isaia. Perché non considerarla l'esperienza del dolore?

Gli antichi dicevano: «*Per aspera ad astra*» ed io credo di essere d'accordo con loro.

Chemin de foi, Chemin de terre, c'est la voie de Compostelle...

ELENA ZAPPONI

Bibliografia

- AA. VV., 1992, *Sacred Journeys. The Anthropology of pilgrimage*. Edited by Alan Morinis, foreword by Victor Turner.
- APOLITO, PAOLO, 1992, *Il cielo in terra. costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*. Il Mulino, Bologna.
- AUGÈ, MARC, 1996, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della modernità*, Elèuthera, Milano (1992, *Nonlieux*, Seuil, Paris).
- BAUDELAIRE CHARLES, 1999, *I Fiori del male e altre poesie*, Einaudi, Torino.

⁹ Il giubileo compostelano si celebra ogni sette anni, quando la festa di san Giacomo cade di domenica. Negli anni santi si verifica un forte incremento del numero di pellegrini. L'afflusso è in crescita dal 1993 ad oggi.

¹⁰ Dopo essere stata a San Nicolás ho deciso «vedendo passare» di «passare» di nuovo anche io e mi sono rimessa in cammino.

¹¹ L'etica protestante si oppone all'atmosfera di commercio, di compravendita della remissione dei peccati che si era venuta a creare nei viaggi penitenziali. Tra gli altri, Lutero condannò quelli a Roma e Santiago di Compostela.

- BIANCHI, ENZO, (acd) 1997, *Il libro delle preghiere*, Einaudi, Torino.
- CARPITELLA, DIEGO, 1979, *Il linguaggio del corpo e le tradizioni popolari. Codici democinesi e ricerca cinematografica*, in atti convegno « Cinesica e cultura », Associazione italiana cinematografica scientifica, Roma.
- CHATWIN, BRUCE, 1990, *Che ci faccio qui?*, Adelphi, Milano.
- ID., 1996, *Anatomia dell'irrequietezza*, Adelphi, Milano.
- DEREN, MAYA, 1997, *I cavalieri divini del vudu*, Est, Milano. (1953, *Divine Horsemen*).
- DE MARTINO, ERNESTO, 1975, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID., 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- ID., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DUPRONT, ALPHONSE, 1987, *Du sacre. Croisades et Pèlerinage. Images et Langages*, Gallimard, Paris.
- FERRAROTTI, FRANCO, 1999, *Partire, Tornare. Viaggiatori e pellegrini alla fine del millennio*, Donzelli, Roma.
- GALLINI, CLARA, 1998, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli.
- GEERTZ, CLIFFORD, 1995, *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna.
- LANTERNARI, VITTORIO, 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari.
- LE BRETON, DAVID, 1995, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris.
- NATOLI, SALVATORE, 1995 (1986), *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- OURSEL, RAYMOND, 1998 (1979), *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Jaca Book, Milano.
- PRANDI, REGINALDO, 1993, *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana*, Acta, Roma.
- ROSSI, ANNABELLA, 1986, *Le feste dei poveri*, Sellerio, Palermo.
- SABBATUCCI, DARIO, 1991, *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto, Roma.
- TURNER, VICTOR, 1972, *Il processo rituale. Struttura ed antistruttura*, Morcelliana, Brescia.
- TURNER, VICTOR, TURNER, EDITH, 1997, *Il pellegrinaggio*, Mnemosyne argo, Lecce (1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Oxford).

Il giubileo e l'ecumenismo

Lo ha detto monsignor Luigi Moretti, presidente del Comitato Romano per il Giubileo: «Il dialogo ecumenico è un retaggio ormai acquisito, il rapporto dialettico con le altre confessioni è continuo e il legame Giubileo-ecumenismo è quanto mai forte, dal momento che è desiderio del pontefice riconoscere come uno degli avvenimenti fondamentali del Giubileo la purificazione della memoria. Attraverso cui i cattolici prendono coscienza e si caricano di tutto quello che impedisce la realizzazione dell'unione tra i cristiani, con uno sforzo atto a superare le grette posizioni desiderose di afferrare più se stesse che la verità di Dio». (Cfr. Anna Marina Triglia, *Parrocchie romane centri di accoglienza e carità*, News Letter ASCA Giubileo 200, 2 novembre '99). Una bella sicurezza, una solida fiducia verso il futuro. Peccato che sia unilaterale, visto che non la pensano così molti esponenti della chiesa valdese, vari luterani, evangelici dell'Alleanza riformata mondiale e esponenti di altre confessioni. Che hanno più volte detto e ripetuto il loro dissenso circa il cattolico giubileo, sottolineando in primo luogo il loro disagio nei confronti della persistente attenzione, dello spazio accordato, da parte cattolica, all'indulgenza: annoso, mai risolto problema.

L'ha sottolineato in varie occasioni il teologo valdese Paolo Ricca: «La teologia e la prassi delle indulgenze, comunque presentate, offuscano la centralità della grazia e del perdono che Dio ci offre in Cristo. Centralità che costituisce il cuore del cristianesimo» (cfr. Il Manifesto, 31 ottobre '99). Il pastore Hans Michael Hall, della comunità luterana romana (i luterani in Italia contano 12 comunità) ha esplicitato il proprio «stupore», la propria «incredulità e amarezza», ha annunciato la non partecipazione luterana. Maria Sbaffi Girardet (che molti a Roma ricordano per il suo più che decennale lavoro per la Idoc Internazionale, a Via S. Maria dell'A-nima), oggi presidente della Commissione per le relazioni ecumeniche delle chiese valdesi e metodiste, sottolinea come siano state riprese da parte cattolica proprio quelle motivazioni che segnavano ieri e segnano oggi il solco tra le chiese della Riforma e la chiesa di Roma. È intervenuto sul tema anche il n. 32 (aprile '99) di Rai Giubileo Notizie, dando spazio al dissenso degli Evangelici dell'Alleanza riformata mondiale (70 milioni di cristiani nel mondo) e alla lettera indirizzata al cardinal Edwards Idris Cassidy (presidente del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani) in cui si annunciava il proposito di ritiro dal Comitato ecumenico per il giubileo. Rai Giubileo Notizie riportava in parte le parole del segretario generale in merito: «Siamo rattristati e ci domandiamo come sia possibile che la chiesa di

Roma continui a dare rilevanza al termine (*indulgenza*), che rende difficile il cammino ed evoca tante vecchie battaglie e tanti dolorosi ricordi». Non nuovo, il dissenso delle chiese della Riforma sul giubileo: già emerso al momento della Bolla di indizione con il pastore valdese Salvatore Ricciardi, di cui si ricorda una lettera indirizzata a monsignor Eleuterio Fortino, vicepresidente della Commissione ecumenica del comitato centrale del Vaticano. Il pastore aveva scritto di essere rimasto «addolorato e ferito» di fronte alla riproposizione del tema «remissione delle colpe-condono della pena» che sembra ignorare i dolorosi e traumatici accadimenti del XVI secolo.

La risposta cattolica era venuta, a suo tempo, da monsignor Cassidy: il giubileo non è centrato sull'indulgenza, che resta un fatto laterale; dell'indulgenza infatti non ha parlato il pontefice, cosicché il tema compare in coda, nelle *Disposizioni* ratificate dai responsabili della Penitenzieria Apostolica. Ora ci si è aggiunta la risposta di monsignor Moretti, che ritiene che il dialogo sia «un retaggio ormai acquisito». Una convinzione ammirevole. Ma anche realistica? Il giubileo passerà, le difficoltà per l'ecumenismo, temo, resteranno. Anche se formalmente gli accordi firmati a fine ottobre sembrano avere messo un alt a questo tipo di problemi e dissensi.

Restano infatti aperti, oltre al problema delle indulgenze, la questione della centralità di Roma e del pontefice, il mancato riconoscimento delle chiese cristiane.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

«L'anno del Jovel» - In margine a un convegno

L'AIDLR, Associazione Internazionale per la Difesa della Libertà Religiosa, Ong aconfessionale, sezione italiana, riconosciuta con statuto consultivo presso l'ONU e il Consiglio d'Europa, ha organizzato il 22 e 23 novembre 1999, presso il Centro Congressi della Università «La Sapienza» di Roma un simposio interuniversitario dedicato a «L'Anno del Jovel: il Giubileo, una sfida sociale per un mondo più giusto». Tra gli scopi dell'associazione, il voler creare un clima di maggiore comprensione, di rispetto reciproco tra gli uomini di ogni fede e convinzione, per aiutare l'umanità a risolvere i grandi problemi della Pace, della Libertà, della Giustizia, invitando tutti coloro che fossero animati da un ideale di libertà a dare il proprio contributo per la lotta contro l'intolleranza e il fanatismo religiosi. Nel corso della mattinata del 22 novembre, tra le relazioni presentate ad un pubblico soprattutto specialistico, vista la forte presenza di giornalisti, studiosi, professori italiani e stranieri e molti esponenti della religione cattolica e protestante, nonché di alcuni studenti della facoltà di Sociologia, la più interessante mi è sembrata quella del prof. Piero Bellini, docente di storia del diritto canonico, alla Facoltà di Giurisprudenza presso «La Sapienza» di Roma, *chairman* della mattinata. La relazione, intitolata, *L'inizio del Giubileo romano*, si è rivelata importante soprattutto per il fatto che di solito si parla sempre della rilevanza che ha avuto il Giubileo ebraico con la sua visione teopolitica della religione, e non si dà la giusta attenzione alla scissione operata dal Giubileo romano in due momenti, politico e religioso, convertendo il messianesimo politico in quello escatologico. Da ricordare anche il discorso sulla «jihad islamica», o guerra santa, ossia impegno per i musulmani a propagare la propria fede e sulla «crociata» per i cristiani, a liberare i luoghi sacri dal dominio degli infedeli. In entrambe le religioni la partecipazione attiva alla guerra garantiva il paradiso, superando la tappa del purgatorio, e permettendo direttamente il passaggio dalla vita biologica a quella spirituale. Altre relazioni le hanno tenute il prof. Raffaele Botta, dell'Università di Firenze, su *I profili ecclesiastici e canonistici del Giubileo della Chiesa Cattolica* e l'On. Domenico Maselli su *Il contesto socio-religioso del XIV secolo*. Nel pomeriggio invece un dettagliato resoconto sulla situazione italiana degli ultimi anni è stato presentato dal prof. Gianni Long, docente di diritto parlamentare, alla Facoltà di Giurisprudenza presso l'Università «LUISS» di Roma. La relazione, intitolata *La legislazione italiana in relazione al Giubileo del 2000*, oltre ad offrire una panoramica storico-legislativa sui giubilei che si sono svolti

dal 1850 al 1975, indicando la eventuale partecipazione dello Stato, verteva su altri due importanti filoni: uno riguardava l'intervento della politica in relazione all'evento Giubileo 2000 e l'altro riguardava l'accordo stipulato tra il Comitato Centrale per il Giubileo e la RAI Radio Televisione Italiana. Riguardo al primo punto, dopo la fine traumatica del partito dell'unità dei cattolici della DC, si assiste ad un riavvicinamento del Governo e della Repubblica con la Chiesa Cattolica. Il precedente più diretto della legislazione giubilare è rappresentato dalla legge su Roma Capitale del 1990, seguito dalla legge finanziaria del governo Berlusconi del 1995 e dal provvedimento legislativo del governo Dini con la partecipazione dello Stato all'Agenzia Romana per il Giubileo: una società per azioni fatta da Stato, Regione e Comune. Ma la legge del 1990 è stata convertita ulteriormente in altre due leggi che riguardano specificatamente i provvedimenti per gli interventi di interesse nazionale relativi a percorsi giubilari e pellegrinaggi a Roma e nel Lazio (D.L. del 23 ottobre 1996 n. 551, convertito nel D.L. del 23 dicembre 1996 n. 651) e fuori dal Lazio (D.L. del 7 agosto 1997 n. 270). Per quanto concerne invece l'accordo dell'ottobre del 1998, tra il Comitato Centrale per il Giubileo e la RAI che ha assunto una serie di impegni verso la Santa Sede in vista del Giubileo del 2000, dal momento che esiste solo una radio vaticana e non una televisione vaticana (Sat 2000 dipende dalla CEI, Conferenza Episcopale Italiana), c'è da dire che la RAI si è imposta una linea politica ben precisa e cioè che tutte le trasmissioni non contrastino con la linea ufficialmente concordata con la Chiesa Cattolica. Cosa vorrebbe dire questo? Che nessuna voce di dissenso rispetto all'impostazione ufficiale potrà trovare spazio sul servizio pubblico radiotelevisivo? E la libertà di manifestazione del pensiero che l'occasione giubilare dovrebbe promuovere, dove andrebbe a finire? Con questo interrogativo il prof. Long chiude la sua dissertazione, lasciando ai presenti un importante spunto di riflessione. Inoltre Laura Ronchi De Michelis, dell'Università «La Sapienza» di Roma, è intervenuta su *La polemica contro il Giubileo del 1925* e Johannes Hartlapp, della Friendsau University della Germania, su *Lutero e il Giubileo romano*.

La seconda giornata di lavori, del 23 novembre, si è aperta con una tavola rotonda su *Rimetti a noi i nostri debiti*, presieduta dal prof. Vincenzo Nocifora, docente di sociologia del turismo alla Facoltà di Sociologia de «La Sapienza» di Roma, con la partecipazione dell'On. Dott. Tano Grasso dell'Ufficio del Commissario Straordinario del Governo per il Coordinamento delle misure antiracket e antiusura, del Dott. Ignazio Barbuscia della Fondazione «Adventum», del pastore Luca Negro dell'associazione «Sdebitarsi per un millennio senza debiti». La cosa più interessante della mattinata è stata certamente la presenza di un pubblico più giovane rispetto a quello della giornata precedente, rappresentato da alcune classi dell'I.T.A.S. «Angelo Celli» di Roma, che sicuramente ha movimentato la mattinata. Difficile riportare tutti gli argomenti trattati: mi limiterò a cercare di ricostruire in linee generali un tema molto attuale e scottante come quello dell'«usura», e della «remissione dei debiti» ai paesi del terzo mondo. Nocifora riguardo al tema dell'usura, ha esordito sostenendo che nelle

società tradizionali già esisteva l'usura come pratica quotidiana, non essendoci società di servizio che mettessero a disposizione dei privati dei capitali. Mentre oggi si deve parlare di usura in termini di «malattia della solitudine» visto che la nostra società attuale ci ha abituati all'isolamento, ad una cultura individualista, alla perdita di spontaneità nei rapporti interpersonali, tanto che l'unica scappatoia possibile sarebbe quella di ascoltare la «merce più rara di tutte» e cioè la solidarietà. Quello che dimentichiamo sempre è che il debito, come anche l'inquinamento dell'ambiente, ha a che fare con la società intergenerazionale, cioè ricadrà inevitabilmente sulle generazioni future, che anche esse hanno il diritto di essere rispettate. Poi è stato il turno di Barbuscia che ha presentato le attività della Fondazione «Adventum», Fondo per la Solidarietà e l'Antiusura. Tale Fondazione, costituita grazie ai fondi dell'otto per mille destinati alla Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno e ai finanziamenti del Ministero del Tesoro, è impegnata già da quattro anni a livello nazionale, nel sostegno delle famiglie vittime dell'usura, con l'erogazione di prestiti non più alti di 15 milioni, con un tasso d'interesse annuo «prime rate» e dei tempi di restituzione da 1 a 5 anni. I volontari che operano nel suo ambito, oltre ad offrire soluzioni economiche, sono collegati con strutture specializzate come l'Ambulatorio Antiusura, per offrire gratuitamente consulenze in campo bancario e legale senza mai trascurare gli aspetti umani e psicologici di chi è vittima dell'usura. Il pastore Negro dell'associazione «Sdebitarsi», dopo aver dato poche indicazioni sul fatto che in Italia il debito di chi nasce ammonta a 38 milioni di lire e al fatto che l'Italia insieme al Belgio ha un debito che supera di gran lunga il prodotto interno lordo (PIL), passa alla rassegna di un debito molto più grave che è quello dei paesi del terzo mondo. In essi ogni bambino che nasce ha un debito di 360 dollari verso i paesi più ricchi o verso la Banca Mondiale o il Fondo Monetario Internazionale. Il debito dei paesi più poveri supera i 2000 miliardi di dollari. Spesso questi soldi sono andati a finanziare governi non democratici, commercio d'armi e corruzione. Ma all'origine della crisi del debito stanno profondi squilibri dell'economia mondiale: l'aumento vertiginoso dei tassi d'interesse sul debito, dopo le crisi petrolifere degli anni Settanta, hanno poco a poco divorato le economie più deboli. Ecco allora che l'anno 2000 può diventare l'anno simbolico di un nuovo inizio delle relazioni tra Nord e Sud. Per questo la campagna «Sdebitarsi» cui aderiscono 50 associazioni e che fa parte della coalizione «Jubilee 2000», lanciata in Gran Bretagna nel 1996, chiede che per il 2000 si negozi la totale e immediata cancellazione dei debiti dei paesi più poveri.

Nel pomeriggio hanno preso la parola biblisti come il prof. Daniele Garrone della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, che ha presentato una ricerca su *Il Giubileo biblico e la giustizia sociale*, il prof. Giovanni Leonardi, dell'Istituto Avventista di Cultura Biblica di Firenze, che ha presentato una relazione su *I principi sociali di solidarietà nel Giubileo biblico* e il prof. Jean-Claude Verrecchia, della Faculté Adventiste de Théologie della Francia, che ha presentato la relazione intitolata *Per un Giubileo senza fine*. Tutti e tre i professori hanno fatto riferimento a questa concezione

biblica del Levitico al cap. 25, dove si stabilisce che: «ogni 50 anni suoneranno le trombe (jovel) per annunciare un anno di liberazione dalla schiavitù, di remissione di tutti i debiti e di redistribuzione delle terre». Penso che la degna conclusione di questo convegno sia aver compreso che tutte le iniziative lanciate da associazioni di diversa fede religiosa e tutte le idee che sono maturate dal confronto tra uomini e donne di diversa cultura, dimostrano solo una cosa: «che le nostre diversità sono la nostra forza».

ALESSIA CURCIO

Il dissenso giubilare

Dalle passate — ma non troppo — polemiche sulle indulgenze giubilari alle ripetute celebrazioni di Giordano Bruno, già presenti nel giubileo del 1900, già annunciate per il 2000, il giubileo ha sempre visto piccole minoranze contestatarie: una contestazione che in qualche modo lo certifica come obiettivo centrale. Più nuova e interessante sembra la proposta avanzata a suo tempo da Ernesto Nathan, in vista del giubileo del 1900, di un percorso «giubilare» alternativo, che avrebbe potuto toccare, anziché le cattoliche basiliche maggiori, alcuni luoghi legati al ricordo della Roma repubblicana. Nathan sarebbe diventato, pochi anni dopo, un noto e laico sindaco di Roma. A distanza di un secolo, quale itinerario alternativo propone la sinistra italiana?

La C.S.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Migrazione, transculturazione e disagio, religione

Le migrazioni sono da sempre fonte di *stress* e di pericoli per la salute in quanto comportano un totale riassetto della vita, conseguente al già difficile sradicamento dell'ambiente di origine. Le manifestazioni dell'insorgere di un malessere psicologico del migrante¹, sono soprattutto: la nostalgia, la crisi d'identità² e le cosiddette «*culture bound*».

Le credenze religiose, come emerge da molta parte della letteratura in materia, infatti, possono essere lette sia come fattore d'identità e come suo rinforzo sia come elemento, che insieme con altri, concorre al manifestarsi di disagi o devianze di vario genere.

Qui di seguito dò conto di una ricerca condotta a Roma negli anni 1996/1999 che si inserisce in una più vasta attenzione al tema da parte della cattedra di Istituzioni di Sociologia dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza». (ricerca CNR, prof.ssa Maciotti).

La ricerca in merito ha richiesto la sinergia e l'apporto specialistico di sociologi, psichiatri e medici generici.

In particolare, intendevo centrare l'analisi su alcune dimensioni della «condizione del migrante»³: perché si ammala, qual è la causa che favorisce l'insorgere di patologie psico-fisiche? E, nel caso di somatizzazioni di disagio, quali i motivi?

Le cause principali del sopraggiungere del disagio sono state individuate nella rottura dell'equilibrio fra l'individuo e la sua cultura d'origine; tale iato necessariamente provoca un trauma. Fra benessere e malessere per questi soggetti — sottoposti inevitabilmente ad uno *stress* da «adattamento» — c'è una sottile, ma allo stesso tempo profonda, linea di demarcazione alla quale basta poco per degenerare e manifestarsi come patologia mentale.

Il corpo del migrante e il suo relazionarsi con gli altri, in altre parole, lancia dei segnali affinché chiunque abiti lo «spazio vitale» del soggetto possa essere in grado di percepire il disagio e arginare il problema, per tentare di sanare l'avanzare della malattia.

¹ Si utilizza in questa sede tale termine in relazione a quanto affermato dalla «Scuola di Transculturazione» di Milano della Dr.ssa Terranova.

² Cfr. L. FRIGHI, Il percorso sociopsicologico dell'emigrante fra lutto e desiderio, in «Attualità in Psicologia», I, Gennaio-febbraio-marzo, 1997, pag. 31.

³ Nell'ultimo manuale diagnostico di psichiatria, DSM IV, glossario delle sindromi psichiatriche, vengono così definite le patologie in cui il contesto culturale viene immaginato come uno fra i possibili «fattori causativi» della sofferenza psichica.

L'obiettivo della ricerca era quello di porre in luce, nell'ambito di riferimento, l'esistenza di *fattori di protezione*⁴, in grado di esercitare un'azione di tutela — quantomeno parziale — dei soggetti e di ridurre i meccanismi di ri-produzione del disagio. La ricerca si è sviluppata partendo dall'individuazione di quei fattori che caratterizzano l'incidenza che le credenze religiose possono avere nelle dinamiche d'insorgenza e sviluppo delle patologie psico-sociali. Da un lato, si è portata avanti un'analisi sui fattori determinanti il disagio prendendo in considerazione gli aspetti della miseria, del progetto migratorio (nello specifico del suo fallimento), del lavoro compiuto all'estero e dell'insorgere di malattie mentali; dall'altro si cercherà di porre in rilievo le interazioni fra la soggettività del migrante e le culture d'origine — spesso pregne di significati magico religiosi, specie in società tradizionali intese come cogenti nelle manifestazioni patologiche più diffuse fra le popolazioni migranti — e le politiche d'accoglienza.

Si ritiene, infatti, che i processi intenzionali, messi in atto dagli attori sociali per la realizzazione dei propri «progetti di vita», del resto non sempre così chiaramente definiti come si potrebbe credere, s'intersechino con precondizioni strutturali, rendendo difficoltoso, in tal senso, il cambiamento nell'ambito di un processo sistemico. L'individuazione di fattori protettivi, qualitativamente differenziati nei sotto gruppi, può suggerire interventi mirati, concepiti *ipso facto* per i diversi soggetti e commisurati ai loro più diversi bisogni, in una logica che sappia ampiamente soddisfare le forme di prevenzione/riduzione del disagio. In particolar modo si è rilevato come la religione abbia guadagnato una sostanziale indipendenza dai sistemi di stratificazione sociale e da altri aspetti strutturali dell'organizzazione sociale⁵. Si è tentato di cogliere la multidimensionalità dei percorsi individuali, approfondendo le possibili «negoziazioni» del ruolo sociale all'interno di un sistema che è già di per sé il risultato di una contrattazione fra le parti che lo compongono: famiglia, lavoro, religione, appartenenza culturale, identità, ecc. In particolar modo vorrei sottolineare la riflessione sulla cultura di M. Eliade: «... la cultura è come il passo indietro del torero che così facendo aumenta la sua forza per immergere la lama nella nuca del toro, ovvero per procedere verso le conquiste grandi o piccole che siano»⁶.

Simile è il processo di rafforzamento dell'identità che compie il migrante; egli cerca la forza per procedere nel suo percorso d'integrazione a partire dalle sue radici. Tale processo di «acculturazione» appare, però,

⁴ Per «fattori di protezione» si intendono «gli elementi che si ritiene possano esercitare un'azione di tutela negli equilibri psicologico comportamentali» dei soggetti. Il concetto, dunque, è mutuato dalla psicologia, ma è utilizzato da Regoliosi in opposizione al concetto di «fattori-rischio», con riferimento ad una logica di promozione sociale, piuttosto che di prevenzione (dello svantaggio sociale, del disadattamento o del disagio socioculturale). La dicotomia promozione/prevenzione viene, tuttavia mantenuta aperta, per indicare «diversi livelli di interventi» orientati verso bisogni, compiti evolutivi o fattori rischio e situazioni patogene. Cfr. L. REGOLIOSI, *La prevenzione del disagio giovanile*, NIS, Roma, 1994, pp. 39-40.

⁵ Forse anche in seguito alla fine dell'URSS e alla caduta del muro di Berlino.

⁶ M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano, 1976, p. 78.

complesso e difficoltoso. Il rifarsi ad un passato che, almeno in parte, va superato a favore di un nuovo e diverso presente, può produrre ciò che da sociologi e antropologi è definito come «disagio culturale». Esso si presenta di regola attraverso molteplici patologie che si manifestano sia a livello fisico che mentale. È stato altresì rilevato però, che nella maggior parte dei casi, la cultura d'appartenenza è anche l'unica ancora di salvezza a disposizione del migrante inserito in un diverso contesto socioculturale. La rilevanza che essa ha nell'orientare il soggetto nelle sue azioni appare ancor più chiara se si ricorda il complesso processo attraverso cui questa si incarna nell'individuo: «La cultura acquisisce la sua forma e le sue caratteristiche attraverso la regolarità delle istituzioni che vanno dall'organizzazione familiare al sistema educativo, dai tabù e dai miti alla religione»⁷.

Ma se in questo senso la cultura orienta il soggetto portatore in un background familiare — tanto da permettergli azioni non sempre mediate dalla riflessività — in contesti non familiari al soggetto il bagaglio culturale di cui è espressione può divenire un ostacolo. La differenziazione di codici culturali può essere occasione di non comunicazione, di fraintendimenti nei rapporti fra gruppo e attore sociale. Nei casi più gravi, la rottura con la cultura d'appartenenza e con il proprio orizzonte culturale può provocare una serie di reazioni psicologiche che vanno dallo smarrimento alla confusione, dall'ansia ai disturbi *bordeline*, a tutti quei fattori che la medicina transculturale etichetta come disturbi indotti da *choc culturale*.

A partire dalla realizzazione di una difficile reperibilità del materiale bibliografico in materia, la ricerca di sfondo ha proceduto con l'individuazione di ricerche che si sono poste l'obiettivo di rilevare la valenza degli elementi e/o fattori posti in connessione con la ricerca. Esistono, in realtà studi su queste tematiche, in cui, tuttavia, non è mai stata messa in relazione la variabile interveniente della religiosità con i temi delle migrazioni e l'assenza/presenza dell'insorgenza di patologie. In genere, fino ad oggi, sono state prevalentemente messe in relazione le migrazioni e le patologie psico-fisiche, oppure le migrazioni e le credenze religiose. La fase della ricerca di sfondo ha proceduto, quindi, con una documentazione sanitaria inerente all'utenza degli immigrati presso le maggiori strutture d'accoglienza dislocate nell'area urbana della città di Roma.

In questo lavoro, la scelta di una metodologia di tipo qualitativo di analisi è stata dettata dall'esigenza di non poter avere, dato il basso numero di casi, una rilevante significatività statistica. Il progetto di partenza prevedeva, infatti, la somministrazione di questionari ai pazienti presenti nella struttura ospedaliera. Questo si è rivelato invero impossibile e per la precarietà psichica dei soggetti e per la difficoltà di avvicinarli a causa delle «barriere burocratiche» poste dagli psichiatri. Quindi, si è tentato di cogliere la multidimensionalità dei percorsi individuali, approfondendo le possibili «negoiazioni» del ruolo sociale all'interno di un sistema, che è già

⁷ G. DI CRISTOFARO LONGO, *Identità e cultura*, Ed. Studium, Roma, 1993, p. 25.

di per sé il risultato di una contrattazione fra le parti che lo compongono (famiglia, lavoro, religione, appartenenza culturale, identità, ecc.).

Per poter individuare i più celati segnali di disagio, mi sono avvalsa dell'ausilio del *metodo biografico*, che andando oltre una logica di causalità lineare, restituisce problematicità e complessità all'indagine. La raccolta di biografie è qui concepita come avente una propria validità euristica; come opportunità di comprensione di quanto non altrimenti spiegabile, e non semplicemente in funzione di supporto del quadro analitico⁸. E tuttavia, nello specifico, ci è sembrato utile disporre di un quadro strutturale di sfondo, che consente fra l'altro di evidenziare eventuali atipicità (o per converso, tipicità) dei percorsi presi in esame e di renderne possibile un confronto. Dov'è stato possibile, sono state raccolte biografie dei pazienti, mettendo in luce gli aspetti dell'intervento terapeutico dal punto di vista della loro esperienza da migranti. Tali rilevazioni, oltre ad analizzare la specificità e la rilevanza della problematica medico/paziente — e quella di «diversità culturale» — hanno teso ad evidenziare il ruolo che le credenze hanno avuto nella dinamica soggetto/disagio/malattia mentale.

La raccolta del materiale biografico — al fine di rendere i dati il più possibile confrontabili e trasversalizzabili — è stata condotta con l'ausilio di una griglia tematica d'intervista, utile alla rilevazione.

Queste le aree tematiche:

1. Ambiente socio-culturale - familiare - di provenienza del migrante:
 - Religione d'origine e d'appartenenza;
 - Influenza di questa sulla vita quotidiana prima e dopo la migrazione.
 - Presenza di pensiero magico, superstizione e/o qualsiasi altra pratica magico-religiosa;
 - Grado di consapevolezza della malattia; figure di riferimento.
2. Anamnesi storica:
 - Rilevazione elementi significativi nella storia del soggetto;
 - Indagine approfondita del percorso migratorio e le cause di esso;
 - Motivo della scelta del paese;
 - Individuazione dei fattori di disagio d'inserimento nel tessuto sociale italiano.
3. Anamnesi psichiatrica:
 - Rilevazione di eventuali remoti psichiatrici;
 - Individuazione del tipo di patologia riscontrata e cause delle manifestazioni;
 - Stato psicopatologico al momento della rilevazione.

È chiaro che, in osservanza al segreto professionale, e della legge 675/96 sul diritto alla *privacy*, sono stati rilevati i dati sociografici relativi ai vari soggetti (età, sesso, titolo di studio, ecc.) omettendone l'identità e qualsiasi

⁸ Si veda a tal proposito quanto affermato da F. FERRAROTTI, in *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari-Roma, 1981, pp. 92-94.

dato che potesse renderli riconoscibili. In un caso in particolare, mi è stato esplicitamente chiesto di omettere, oltre al nome, la condizione professionale e il luogo della rilevazione per il timore di « fornire » un ulteriore motivo di discriminazione.

Questo ha fatto sì che le interviste non siano state rilevate in maniera rigidamente omogenea, ma si è cercato di adattarle ai diversi soggetti al fine di esperire la dimensione religiosa-spirituale.

La prima parte di questo lavoro consiste in una riflessione teorica, che interseca contemporaneamente diversi livelli. Mi è sembrato utile mettere in rilievo la relazione dell'identità — componente *trans-situazionale* dei ruoli che si assumono nella propria condizione centrale o dominante — con il concetto di appartenenza a una determinata rete sociale e l'importanza che questa assume nell'attribuzione di ruolo; ponendo particolare attenzione a tutti gli studi mirati fatti sull'argomento.

La riflessione è quindi proceduta in questa direzione, mettendo in evidenza il possibile rapporto esistente fra credenze religiose, migrazioni e patologie mentali, fra aspettative del soggetto quindi e attribuzioni di ruolo, orientamenti del sé e orizzonte progettuale.

La seconda parte è dedicata, invece, alla metodologia adottata per la realizzazione della ricerca e alla presentazione della ricostruzione del contesto socio-sanitario circa la migrazione a Roma, che costituisce l'ambito in cui la ricerca stessa si è realizzata. Infine, vengono presentati i risultati della ricerca e le conclusioni che se ne possono desumere.

La mia riflessione sul disagio sociale nel contesto multiculturale ruota intorno ad alcuni concetti chiave quali: appartenenza religiosa e religiosità in un nuovo contesto socio-culturale; progetto migratorio e fallimento e/o sua realizzazione; fattori di rischio; assistenza sanitaria per i migranti.

Ho ritenuto opportuno realizzare la ricerca avvalendomi di un approccio qualitativo, come già accennato, anche in relazione al tipo di *screening* sviluppato, che vuole avere un valore esplorativo. Tale approccio, infatti, ha il grande pregio di focalizzare i processi sociali concreti, il vissuto dei soggetti, la vita quotidiana nelle sue molteplici manifestazioni. Particolarmente coerente con il mio proposito è l'indagine condotta su fenomeni sociali che, non presentandosi con regolarità e sistematicità, sono soggetti a mutamenti perpetui e costantemente passibili di verifica « sul campo ».

Parlare dell'impostazione qualitativa induce ad accennare brevemente alle disquisizioni che sono state frequentemente fatte in ambito epistemologico circa la *querelle* qualitativo-quantitativo. In realtà, anche i sostenitori delle metodologie quantitative non negano la valenza positiva che, in determinati casi, può svolgere una procedura qualitativa.

In definitiva, quindi, quella che prevale è una logica della complementarità che vede l'uno e l'altro approccio metodologico come due momenti diversi — ma non per questo opposti — rispetto all'oggetto di studio⁹.

Nel mio caso c'è stata l'impossibilità di potermi avvalere dell'approc-

⁹ Cfr. F. FERRAROTTI, *Il necessario superamento delle due culture*, Laterza, Bari, 1977, pp. 25-30.

cio quantitativo, essenzialmente per le caratteristiche complesse e sfuggenti dei soggetti esaminati e del fenomeno transculturale che riassume in sé il complesso crocevia dei transiti culturali e dei mutamenti di contesto sociale «dell'uomo che migra». Risultava altresì deontologicamente non corretto somministrare questionari ai pazienti — come era stato ipotizzato all'inizio della ricerca — per evitare sia di inficiare il trattamento terapeutico in corso, data la precarietà psichica dei soggetti stessi, sia, dato il loro basso livello d'attendibilità, per la probabilità di ricavare risultati insoddisfacenti.

L'aspetto riguardante il senso della religiosità, in particolare, si presenta come un fenomeno estremamente delicato e denso di significati complessi e soggetto a continui cambiamenti nell'attore sociale nel corso del tempo.

Esso, quindi, ha richiesto una strategia di ricerca che, servendosi di una tecnica flessibile come l'intervista biografica, fosse in grado di svelare il costituirsi stesso di tale fenomeno nonché le sue profonde dinamiche, a partire dai soggetti stessi che lo compongono.

La ricerca che ha rappresentato il corpo costituente la seconda parte del lavoro, ha avuto origine dall'elaborazione di un quadro teorico di riferimento: indispensabile a tal fine è risultata una precedente stima delle singole comunità d'immigrati — presenti sul territorio di Roma — per conoscerne le pratiche religiose più diffuse.

Si è poi passati alla rilevazione delle strutture sanitarie per immigrati che accolgono soggetti con disagi sociali e patologie psichiche in genere. Per quest'ultimo fattore si è tentato, nello specifico, di rilevare le peculiarità presenti nei soggetti migranti. Tale *corpus* teorico è stato ricavato da un'approfondita, quanto difficile, ricognizione bibliografica sulla letteratura esistente sui due argomenti e sulle informazioni acquisite dalle strutture sanitarie.

Ripercorrendo l'analisi dei «classici» si è messo in luce come le diverse materie di studio hanno affrontato il disagio rispetto alle migrazioni e come tale studio ha prodotto la necessità dello sviluppo di nuove discipline quali la psichiatria transculturale e l'etnopsichiatria.

Successivamente, dopo aver esaminato la letteratura sociologica riguardante tale ambito, sono stati presi in esame nello specifico, quei contributi di ricerca — in campo psichiatrico e psicologico — che hanno analizzato i disturbi psichici come espressione di una mancata *lieson* fra le due culture in cui si trova a dover convivere il migrante e nei cui confronti non riesce a trovare delle valide reti di sostegno — in particolare ciò che ha destato il nostro interesse sono stati i rari casi di esperienze deliranti a contenuto mistico religioso.

Alla costruzione del quadro teorico di riferimento è seguita una ricostruzione del contesto socio-sanitario delle strutture, del tipo di servizi offerti e delle modalità di terapie utilizzate a seconda del disagio rilevato e, dove è risultato possibile, dall'osservazione delle cartelle cliniche sulla diagnosi, sulla *compliance*¹⁰ terapeutica e sulla successiva cura. Non in

¹⁰ Con tale termine si intende il grado di adattabilità di un paziente ad uno schema terapeutico sia nei contenuti che nelle modalità d'esecuzione.

tutte le strutture, infatti, mi è stato possibile osservare le cartelle cliniche, né mi sono state fornite informazioni sull'utenza.

La ricostruzione è stata realizzata poi, sia attraverso le pubblicazioni, sia attraverso una ricostruzione più propriamente sociografica del contesto che ha tenuto conto dei caratteri complessivi del campione. A questo proposito si sottolinea la difformità delle rilevazioni statistiche sulla rappresentatività di quest'ultimo, presente nelle strutture, da attribuirsi precipuamente alle diverse metodologie utilizzate.

Si è così giunti alla fase rilevativa e all'adozione come tecnica di raccolta dati dell'intervista biografica. Quest'ultima «(...) è la narrazione di una prassi umana che colui che racconta ricostruisce attraverso gli squarci dei propri ricordi»¹¹. Ciò trova un senso e un valore indiscusso «nell'ottenimento di risposte spontanee ed estese da parte dei soggetti intervistati»¹².

La capacità di far parlare i protagonisti della vita quotidiana sembra, peraltro, compensare alcuni limiti che la caratterizzano: l'esistenza di problemi interpretativi, la difficoltà nell'inferire informazioni apparentemente «singolari» e il rischio di descrittivismo¹³.

Nell'intervista biografica subentrano attivamente, non solo i congegni della memoria, le leggi del racconto, gli atti linguistici, ma anche e in particolar modo la gestualità, le emozioni, l'enfasi che nel loro insieme tendono a qualificare in vario modo il contenuto delle risposte¹⁴.

Questo ha fatto sì che le interviste non siano state rilevate in maniera rigidamente omogenea, ma si è cercato di adattare ai diversi soggetti al fine di esperire la dimensione religiosa-spirituale.

L'intervista biografica ha consentito, quindi, di poter ricevere il più alto numero di informazioni, nonostante le notevoli difficoltà riscontrate sia per problemi di comunicazione linguistiche che culturali e, non ultimo per importanza, per la difficoltà di relazionarmi con soggetti caratterizzati da disturbi mentali.

L'adozione della tecnica dell'intervista biografica nelle strutture ospedaliere ha risposto al meglio all'esigenza della ricerca, favorendo il raggiungimento del fine: cercare di comprendere come «vivono» la religiosità i migranti che accusano disturbi socio-psichici e se questi possano essere sopraggiunti proprio in virtù dell'impossibilità, o di qualsivoglia difficoltà, a poter praticare i propri riti ed esplicitare le proprie credenze. Ciò si è potuto analizzare anche alla luce del significativo apporto ottenuto dalle interviste fatte a testimoni privilegiati per capire se i processi prima descritti possano originarsi realmente da fenomeni di cecità generalizzata nei confronti dell'accettazione del migrante; o al contrario da una

¹¹ R. CAVALLARO, *Storie senza storia*, Ed. CSER, Roma, 1981, p. 4.

¹² F. FERRAROTTI, *Trattato di sociologia*, Torino, Ed. Uiet, 1991.

¹³ Cfr. M.I. MACIOTTI, a cura di, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli, 1986, pp. 11-19.

¹⁴ Cfr. R. CIPRIANI, *La metodologia nelle storie di vita*, Ed. EUROMA, Roma, 1997, pp. 79-80.

supposta «retorica sociologica sulla multiculturalità che pervicacemente resiste a ogni sfida della realtà»¹⁵.

Nell'intervista biografica — ove si ascoltano un certo numero di soggetti che, nella spontaneità e nell'immediatezza del ricordo, possono far emergere la loro storia, con sfumature diverse, aspetti di estremo interesse per il ricercatore sul tema oggetto d'indagine¹⁶ — acquista un grandissimo valore la scelta degli individui da intervistare. Nello specifico però essi non sono stati il frutto di una scelta ben ponderata, ma un'esigenza dettata da questioni di vario genere, fra cui l'impossibilità di avvicinare pazienti con patologie più gravi per «pericolo d'incolumità fisica»; per problemi sollevati dagli operatori nel rispetto della legge sulla *privacy* e per la difficoltà di incontrare nelle strutture sanitarie migranti che accusano patologie psichiche. Si è riscontrato, infatti, che qualora si mani festino i primi sintomi di una patologia ascrivibile semplicemente ad un «disagio», la comunità d'origine presente in Italia, mette «in moto» dei meccanismi di protezione sociale verso il malato per cui: o è rimpatriato; o è curato con i saperi e i modelli di cura di «*medicine dello spirito*»¹⁷, di culture «altre». Solo nel fallimento delle succitate ipotesi si giunge nelle strutture italiane.

La mia ricerca quindi, si è avvalsa, complessivamente, di otto interviste: tre in fase di ricerca di sfondo a «testimoni privilegiati» e cinque «interviste biografiche». Per le prime, diversamente per quanto è avvenuto nelle seconde, la scelta dei soggetti non è stata casuale, ma si sono scelti tre operatori che nello specifico e da anni si occupano del problema: l'etnopsichiatra Dott. Sergio Mellina responsabile del DSM RMB; la psichiatra Dott.ssa Emilia Costa primario presso l'istituto S. Maria della Pietà e l'assistente sociale Dott.ssa Anna Adamczyk che opera presso l'associazione laica di volontariato «Casa dei diritti sociali». Tali testimonianze sono state utili in quanto, essendo persone coinvolte *tout court* e quotidianamente con l'oggetto d'indagine, mi hanno potuto fornire degli importanti dati per l'analisi socio-culturale e psichiatrica.

- Negli anni che intercorrono fra il 1996 e il 1999, la realizzazione delle interviste si è dimostrata estremamente difficile, e solo grazie alla collaborazione di coloro che lavorano nelle strutture ho potuto procedere alla ricerca empirica.

- La scelta degli intervistati nella rilevazione biografica è stata, per un caso, espressione volontaria del paziente; per gli altri casi è stata determinata da una maggiore capacità di comunicabilità (vorrei sottolineare l'importanza di questo termine in questo contesto).

¹⁵ Accezione utilizzata da U. Melotti nella Conferenza Internazionale su: «L'abbaglio culturale» tenutosi presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi «La Sapienza» in Roma, 16/17/18 Novembre 1998.

¹⁶ Cfr. M.I. MACIOTI, a cura di, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli, 1986, pp. 74-78.

¹⁷ In tal senso, si fa riferimento a riti etnici specifici o magici.

In tutti i casi si è spiegato, precedentemente, il tipo di intervista, ma non lo scopo ultimo, — data la delicatezza dell'argomento — per non condizionare il soggetto nelle risposte e soprattutto per non creare ulteriori motivi di disagio. Si è cercato in ogni caso di coinvolgere l'intervistato circa le direttive generali della ricerca; infatti, tale approccio è essenziale quando ci si avvale di una procedura qualitativa che richiede la massima partecipazione dell'intervistato. Il coinvolgimento — seppur parziale — è utile sia per lo sviluppo narrativo dell'intervista, sia per la «qualità» dell'informazione che esso può rilasciarci.

Mi riferisco alla «qualità» non in relazione al grado di veridicità delle affermazioni, né tantomeno alla loro falsità, quanto piuttosto al carattere spontaneo ed immediato con cui l'intervistato ricostruisce il proprio vissuto al momento della registrazione, la sua esperienza, gli episodi indicativi del proprio percorso biografico.

Tale procedimento è indispensabile anche per il tipo di rapporto che si deve instaurare fra intervistatore/intervistato.

Ovvero, per arrivare ad un'interazione basata sulla fiducia e la collaborazione, che tende a superare i ruoli ricoperti dai soggetti durante l'intervista, in altre parole a ottimizzare la possibilità di stabilire un rapporto paritario che permetta di creare quel «circolo ermeneutico» grazie al quale l'intervistatore e l'intervistato dialogano liberamente su di un argomento.

In tutti i casi, si sono messi al corrente e assicurati sia i terapeuti sia il paziente su quanto sarebbe stato loro chiesto durante il colloquio.

Alcuni degli intervistati hanno palesamente fatto presente che avrebbero preferito rispondere ad una serie di domande piuttosto che essere oggetto di un'intervista in cui erano lasciati liberi di parlare.

— Per le elaborazioni delle interviste mi sono avvalsa della tecnica dell'analisi tematica. I temi che costituiscono la griglia d'intervista sono stati individuati sia in sede di ricerca di sfondo, sia grazie alle interviste ai testimoni privilegiati.

— La griglia, nonostante le difficoltà linguistiche, è stata in grado di portare all'individuazione di diversi aspetti delle narrazioni. Tale strumento è stato costruito tenendo conto anche del «passato infantile, adolescenziale e del percorso di vita» del paziente, prima del manifestarsi della malattia. Conteneva richieste informative generali sulla famiglia d'origine e su quella eventualmente acquisita, sui gruppi amicali e sul sostegno di una rete sociale nel paese d'origine al manifestarsi della malattia. Era strutturata in modo da far emergere delle linee d'intersezione fra i vari elementi raccolti.

— Dopo la registrazione e la trascrizione, le interviste sono state *indicizzate*¹⁸ in base ai temi; *ricostruite*¹⁹ secondo l'ordine della struttura del-

¹⁸ Con il termine indicizzazione s'intende una precisa tecnica d'individuazione del tema all'interno dell'intervista. Una volta isolato il tema ricercato all'interno della storia, si riporta all'interno della griglia indicandone riga e pagina. Tale fase risulta indispensabile per accedere alle fasi successive. La corretta esecuzione di questa fase del lavoro permette di orientarsi con una certa facilità all'interno della narrazione.

¹⁹ Con tale termine si indica la rilevazione all'interno dell'intervista delle sole parti che interessano ai fini della ricerca.

la lista dei temi e *trasversalizzate*²⁰ per ogni soggetto. I temi che hanno organizzato la struttura dell'analisi delle interviste raccolte sono quelli che, più di altri, si sono rivelati comuni ai soggetti raggiunti, in altre parole trasversalizzabili alle varie testimonianze da me raccolte.

Complessivamente i soggetti raggiunti sono stati circa venti, ma la rilevazione è stata possibile effettuarla solo su cinque pazienti per problemi di carattere deontologico (tre donne e due uomini); i soggetti sono migranti provenienti rispettivamente da: Camerun e Iran per quanto riguarda le donne, Burkina Faso, Albania e Cile per gli uomini. Tutti sono attualmente «residenti» a Roma. Tutti hanno oggi il permesso di soggiorno; nel momento della rilevazione però, il soggetto albanese era in stato di clandestinità. Ha ottenuto il permesso di soggiorno nei primi giorni del febbraio 1999.

— Nel corso della ricerca si è tenuto conto, oltre ai dati sociografici del soggetto e della famiglia d'origine, nel percorso migratorio nei dettagli, del grado di religiosità attuale e precedente lo stato di malattia.

— I dati che costituiscono la griglia d'intervista sono stati individuati sia in sede di ricerca di sfondo, sia grazie alle interviste ai testimoni privilegiati.

— La griglia, nonostante le difficoltà linguistiche, si è dimostrata atta alla focalizzazione di tutti gli aspetti delle narrazioni. Dove i concetti risultavano troppo elaborati, ho tentato di esprimerli utilizzando un linguaggio più semplice.

— La religione d'appartenenza dei soggetti è sempre la stessa delle loro famiglie d'origine e di quelle acquisite. Dove si è presentata un'alta religiosità nei soggetti, essa è risultata presente anche nelle famiglie d'origine; viceversa, per quanto riguarda una bassa religiosità. In definitiva, la religiosità dei soggetti sembra essere strettamente connessa con quella della famiglia d'origine. Ciò viene altresì trasmesso alla famiglia acquisita.

— Nessuno di loro si è mai convertito ad altre religioni. Il ragazzo burkinabehe ha però vissuto la propria infanzia fra l'educazione musulmana e la coesistenza di riti «animistici» nel gruppo amicale.

— In nessuna anamnesi storica dei pazienti sono risultati altri soggetti nella famiglia o nel contesto parentale con sintomi di devianze socio-psichiche.

— La manifestazione di disagio socio-psichico è avvenuta in Italia e in precedenza non hanno mai accusato alcun disturbo, eccezion fatta per il ragazzo burkinabehe, che però ha definito i suoi malesseri in Burkina Faso come malesseri passeggeri ma frequenti.

— L'analiticità che ha accompagnato la presentazione dei caratteri costituenti il nucleo degli intervistati e delle loro famiglie credo sia stata utile, in relazione alle risposte fornite in maniera esplicita o implicita, per meglio comprendere le informazioni fornitemi dai soggetti raggiunti. Queste ultime hanno avuto quale oggetto: le relazioni fra il grado di religiosità

²⁰ Una volta individuati i temi, questi sono uniti per il numero di testimonianze che presentano lo stesso carattere.

dei soggetti migranti e le loro pratiche religiose prima e dopo la migrazione; il motivo dell'insorgere del disagio e della patologia mentale vera e propria e la sua possibile correlazione con la mancata identificazione sociale dei migranti nel nuovo contesto culturale, religioso e sociale.

Il numero dei paesi coinvolti nella storia migratoria del soggetto, riveste carattere indicativo della determinazione progettuale o meno del migrante. Questo perché i cambi frequenti di Paesi non favoriscono la solidità dell'Io, troppo impegnato nel preservare la sua identità, nell'articolarsi con molteplici stimoli senza aver tempo per l'elaborazione.

In secondo luogo, il peregrinare per più Nazioni indica un'assenza di chiarezza di progetto migratorio, anche se tali progetti, inequivocabilmente, sono sottoposti a svariati fattori economici e politici non dipendenti dalla volontà del soggetto. Possono far pensare ad una difficoltà personale dell'utente con implicazioni di patologie psichiche.

La configurazione di un contesto multireligioso in Italia, quanto meno nella sua dimensione di massa, è anche una conseguenza dei recenti flussi migratori.

Premesso che parlare di multiculturalismo significa superare sia la logica moderna dell'assimilazione, sia quella postmoderna dell'equivalenza delle culture, il problema del dialogo fra culture diverse non può trascurare una tematizzazione dell'inevitabile conflitto che esso produce.

Ciascuno degli aspetti considerati ha, com'è ovvio, uno sfondo sociale da cui non si può prescindere. Se da una parte si è colta una capacità di movimento non indifferente dei singoli, dall'altra questa non è concepibile in un vuoto socio-culturale e spaziale.

L'abbandono dei luoghi e delle terre natie, delle tradizioni e degli affetti consolidati, delle culture e delle convinzioni etniche d'origine e l'impatto con i nuovi moduli culturali, linguistici e comportamentali, possono essere determinanti per l'insorgere di disturbi nella salute fisica e mentale dei migranti. D'altro canto, prima che l'Italia — e l'Europa tutta — fosse interessata da un fenomeno migratorio così massiccio, i problemi relativi alla salute degli immigrati destavano sicuramente poca attenzione in ambito medico e psicologico. In particolare, del disagio sociale (e/o psichico) si era occupata la psichiatria tradizionale, che riscontrava negli immigrati, che si ritenevano incompresi ed osservati, una sindrome di reazione psicologica da non adattamento all'ambiente.

Nell'analisi moderna, con apporti di tutte le discipline in una prospettiva transculturale, invece, il disagio e la malattia mentale intesa come momento di crisi della persona, diviene il canale privilegiato attraverso cui si manifestano reazioni individuali e collettive polivalenti, caratteristiche e tipiche della cultura e dell'ideologia di ogni malato e di ogni gruppo etnico (degenerabili perfino in esperienze deliranti a contenuto mistico-religioso).

L'entità del fenomeno studiato nei centri d'accoglienza per immigrati a Roma ha dimostrato come i sintomi lamentati dai migranti celino tutto un vissuto ideologico, religioso e culturale, su cui si dovrebbe indagare prima di formulare diagnosi e terapia. Mi riferisco con ciò alle strutture che, non potendo fornire un'adeguata terapia per mancanza di strumenti

specifici per il sostegno e l'analisi mirata, concentrano le loro terapie solo su un livello farmacologico.

Questa situazione è analoga, per certi versi, all'emigrazione di cittadini italiani, soprattutto meridionali, sottoposti a visita negli ambulatori medici nord-europei di cui ci parla Risso²¹, le cui patologie erano collegate a malocchi e fatture.

Ponendo l'accento su tali problematiche, si è cercato d'individuare come l'analisi dei disagi sociali — o disturbi mentali in senso ampio — siano curati o comunque percepiti nel nostro tessuto sociale, come i vissuti di culture «altre».

L'appartenenza religiosa, che nel singolo credente è fondata su motivazioni di fede, non solo è connessa con il rispetto del diritto fondamentale della libertà di coscienza, ma costituisce un capitolo importante nella concezione di adeguate politiche d'accoglienza.

A partire da S. Freud — che individua precise analogie fra comportamenti nevrotici e comportamenti religiosi propriamente rituali — fino a giungere alla scuola d'etnopsichiatria francese di G. Devereux e T. Nathan, la maggior parte degli studi finora compiuti, anche in rapporto ai flussi migratori verso l'Europa, ha identificato nell'approfondimento delle culture «altre», l'analisi di una dimensione culturale rilevabile e rilevata soprattutto da soggetti provenienti da paesi extraeuropei. Si è quindi cercato d'individuare i meccanismi di formazione di un disagio sociale da transculturazione, correlato o correlabile alla religiosità.

Si è ovviamente rilevata la difficoltà del terapeuta a doversi relazionare con le diverse etnie cui viene a contatto in una miscellanea di culture qual è lo scenario di una realtà come Roma, per poter ben discernere fra il dato culturale socialmente condiviso e i reali disturbi dell'individuo.

Qui entra in «gioco» l'importante e delicata — seppur ancor sottovalutata — figura del «mediatore culturale» che funge da *lieson* fra la cultura del paziente e quella del terapeuta.

La manifestazione del disagio psico-sociale attraverso il corpo non si esaurisce più nelle difficoltà linguistiche, ma ne è svelato il significato più profondo che va collegato, in qualche modo, alla luce di un corpo perduto, all'identità culturale.

I risultati dello studio vanno inquadrati alla luce di alcune indispensabili osservazioni preliminari. Benché sia stata rivolta particolare attenzione alla selezione dei pazienti oggetto di studio ed essi possano essere certamente considerati qualitativamente rappresentativi di un campione di soggetti che accusano disagi socio-psicologici, la loro limitata dimensione e le loro peculiarità non permettono *tout court* una estensione dei risultati a quel vasto e variegato fenomeno che è la migrazione nell'*hinterland* romano.

Va inoltre tenuto conto dell'utilizzazione di categorie concettuali e strumenti di studio nati in ambienti tipicamente «occidentali», benché l'effet-

²¹ M. RISSO-W. BOKER, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli, 1990.

tuazione della ricerca in ambiente psichiatrico e con una metodologia d'approccio tesa al massimo a creare un'atmosfera di collaborazione e conoscenza reciproca abbia certamente contribuito a mitigare l'effetto delle limitazioni metodologiche.

Di là da tali vincoli, un esame attento e prudente dei risultati raccolti permette di trarre utili indicazioni ed elementi di conoscenza.

Appaiono in primo luogo chiare le difficoltà dei soggetti migranti che, inevitabilmente, sono facilmente sottoposti a continui *stress* e quindi a rischio di disagio socio-psicologico; si è anche riscontrato come la comunità africana sia più esposta rispetto alla comunità orientale, all'insorgere di psicopatologie. Facendo un percorso a ritroso nella visione delle cartelle cliniche, non ho mai, nel contesto romano, incontrato pazienti provenienti da Paesi orientali.

In un solo DSM, da una cartella clinica risalente al 1979, ho potuto riscontrare la presenza di un paziente Giapponese che presentava disturbi *border line*.

La bassa utenza nelle strutture sanitarie italiane di tale popolazione è dovuta probabilmente sia alla bassa migrazione orientale in Italia, sia alla forte rete sociale presente sul territorio romano — e italiano in genere — da parte delle comunità orientali che tendono comunque a curarsi all'interno della propria comunità d'appartenenza.

Nell'analisi, questo ci porta a dover tener conto di quanto i popoli migranti africani si caratterizzano per la persistenza di forti legami con il paese d'origine e la propria famiglia, in assenza di forti vincoli solidaristici nel paese di migrazione ed in funzione di una forte e costante aspirazione ad un rapido ritorno in patria.

«L'idealizzazione del ritorno trova senza dubbio comprensibile rinforzo in tali solidi legami familiari, che costituiscono la matrice dell'identità personale e della progettualità del migrante»²².

Le evidenze raccolte chiamano dunque nuovamente in questione l'equazione migrazione uguale maggior rischio di disagi sociali e psichici, manifestati sia fisicamente che non, già richiamata in sede introduttiva. I risultati indicano, infatti, con sufficiente chiarezza come l'esperienza migratoria può configurarsi come «*stressfull life event*». In tal senso il disagio psichico, che generalmente assume le forme di una condizione depressiva o di una somatizzazione fisica, è da attribuire a specifici fattori sociali e culturali capaci di agire secondo i casi o come effetto tampone rispetto all'evento migratorio o, viceversa, come fattore limitativo delle risorse di *coping* dell'individuo rispetto all'evento stesso.

Secondo T. Nathan «la perdita dello spazio esterno provocherebbe una perdita, una distruzione, o una necessità di ristrutturazione dello spazio

²² LEMOINE P., CAPPADORO R., MARIE CARDINE M., *La depression chez les travailleurs immigrés*, in «Psychiatrie et Culture», Psychopathologie africaine, n. 17, Paris, 1981, p. 26.

interno»²³. Ciò porterebbe a suo avviso a spiegare gli «attacchi somatici»²⁴ dei migranti. Confrontando quest'ipotesi con il dato clinico secondo cui, nelle culture diverse dall'occidente, il disturbo psichico si esprime preferenzialmente attraverso la somatizzazione, si possono considerare alcuni sintomi centrati sul corpo, frequenti nei migranti osservati, quali manifestazioni psicosomatiche e ipocondriache e disturbi comportamentali di tipo isterico, modalità espressive del disagio da sradicamento.

La cristallizzazione del disturbo espresso attraverso il corpo e le alterazioni comportamentali, potrebbero essere segno di una fragilità psichica preesistente, che crea nel soggetto aspettative eccessive e quindi destinate a rimanere insoddisfatte.

Altro elemento di considerevole entità sono alcuni dati che segnalano il 2,9% circa dei migranti affetti da patologie psichiatriche sul territorio nazionale. Il dato non è certamente trascurabile se si pensa che la consistente quota di soggetti presenti sul territorio appartiene a quella fetta di popolazione che i recenti studi nel settore definiscono «effetto migrante sano», vale a dire una sorta di autoselezione naturale. Quest'ultima sta a significare che chi decide di partire è un soggetto sano, intraprendente, che economicamente si può permettere il viaggio e che, non ultimo, ha con sé una maggiore stabilità emotiva.

Ciò comporta che, nonostante le difficili condizioni di vita ed il permanere di gravi fattori di rischio per la salute fisica e mentale, l'immigrato, almeno in questa fase della storia di immigrazione, si ammala in Italia e «accidentalmente».

Un altro indicatore significativo della presenza migrante nella città di Roma, secondo i dati Caritas, è quello relativo al motivo del progetto migratorio: esso è, infatti, meno legato al bisogno economico rispetto al passato e la maggiore incidenza percentuale è legata attualmente a motivi religiosi e alla residenza elettiva ed allo studio.

L'aspetto religioso dell'immigrazione non ha però finora interessato, in maniera adeguata (e al di là delle *élites*), l'attenzione di studi legati alla possibile connessione di questo con il manifestarsi di patologie psichiche, sia per quanto riguarda le esperienze condotte sul piano territoriale, sia per quanto riguarda l'analisi e la soluzione di una serie di problemi che effettivamente si pongono. Le politiche d'accoglienza dovrebbero farsi carico delle differenze religiose, da comporre in un contesto di reciproco rispetto e dialogo. Sarebbe estremamente sbagliato trascurare quest'aspetto del vissuto del migrante o qualificarlo negativamente perché non assimilabile alla nostra appartenenza culturale. È necessario in tal senso progredire e continuare sul terreno della comprensione culturale e transculturale, nonché della prevenzione.

Per fare questo non è sufficiente studiare i modelli di comportamento e le appartenenze culturali fra le popolazioni emigranti e la rete sociale

²³ NATHAN T., *La follia degli altri. Saggi di etnopsichiatria*, Ed. Ponte delle Grazie, Firenze, 1990, p. 45.

²⁴ Ivi, p. 45.

in cui si inseriscono nel paese ospitante; è necessaria una collaborazione fra le diverse discipline per giungere a risposte concrete ai bisogni e ai disagi sociali derivanti dall'incontro-scontro fra soggetto migrante e società d'accoglienza.

In definitiva, ci si è posti la domanda se potevano esistere specifiche incidenze di malattie a seconda dell'area di provenienza; da un approfondito esame emerge, al momento, che forse l'unica specificità è legata al tipo di percorso migratorio che indica più o meno fedelmente una serie di disagi psichici e materiali a cui l'individuo si sottopone. Il percorso migratorio può essere un *marker* sul deterioramento di un fisico sano in partenza, forse più del fatto di appartenere ad un certo Paese dove sono endemici alcuni quadri patologici — questo è in ogni caso riferito ai grandi numeri.

Da queste considerazioni è nata l'esigenza d'inserire, nella griglia tematica della quale mi sono avvalsa per la ricerca, un'anamnesi migratoria.

La raccolta anamnestica mi è sembrata indispensabile per includere la gravidanza culturale annessa alla famiglia, — sempre tenendo conto della necessità di conoscere tutte le sfaccettature socio-antropologiche delle dinamiche fra attori sociali e ambiente.

L'elemento più significativo, infine, è rappresentato dalla constatazione che l'impotenza a procedere verso una corretta terapia in ambito transculturale è direttamente proporzionale all'aura d'inconoscibilità dei valori presenti nelle diverse culture ed alla mancanza di un raccordo conoscitivo che possa inglobare la peculiarità dei fenomeni da transculturazione all'interno dei parametri usuali alle prassi mediche occidentali. L'incontro con *l'altro* è in definitiva un momento di problematiche ma anche di dubbi, di stimoli, di sicurezze messe in discussione per *l'altro*.

Mentre quindi maturano circostanze storiche e interrogativi sociologici che rendono necessaria la ricerca empirica sugli stranieri e sui problemi che nascono quando un numero crescente di culture diverse vive fianco a fianco, è opportuno ricordare che esiste una teoria sociologica del migrante che prevede ciò che accade quando questi fa il suo ingresso in una comunità integrata. Esistono, infatti, un insieme di modelli che disegnano il quadro del disagio ma anche dell'integrazione parziale che caratterizza la posizione sociale del migrante, le sue differenze culturali e le misure di processi dialettici fra parti sociali contrapposte per appartenenze culturali.

È necessario oggi, mi sembra, cogliere oltre allo stato mentale del migrante «oggettivabile» anche, anzi soprattutto, la struttura significativa propria delle situazioni, degli avvenimenti, degli incontri contestualizzati nel suo farsi storico, nella sua vita interiore (che non è la sua anamnesi), storia vissuta dei progetti e dei valori, del progetto migratorio e del suo fallimento.

«Ascoltare e comprendere» il linguaggio del corpo nelle sue molteplici espressioni è operazione che il terapeuta dovrebbe sempre condurre con molta attenzione unendo tali fattori a tutte le variabili intervenienti (con ciò mi riferisco alle variabili che interagiscono e formano lo stato psichico di un soggetto migrante) al fine di cogliere il vero significato del sintomo e del segno che il paziente ci fornisce.

Per il migrante che ha in sé i segni di una cultura diversa dalla nostra, — che proietta sul suo corpo come espressione del disagio — è estremamente importante sia ascoltare le parole che leggere e comprendere l'indicibile attraverso l'interpretazione del linguaggio somatico, ben più significativo di quello verbale.

Solo così il lessico del corpo, come sostiene Callieri²⁵, può divenire il punto di partenza di una terapia transculturale letta in una prospettiva multietnica in cui il migrante, anche con i suoi silenzi, il tono di voce, la postura, la mimica ci parla in ogni momento della sua storia, della sua cultura, della sua esistenza.

Tutto questo non deve esimerci dal tentativo di individuare vie e modalità efficaci per la promozione della salute mentale nei gruppi etnici di recente immigrazione. In questa direzione si ripresenta forse, nella sua pressante conflittualità, la scelta fra la «via dell'integrazione» interetnica e quella dell'assimilazione alla cultura ospitante. Anche se va ribadito, costantemente, che la questione è ben più complessa e non semplicemente riducibile a campi o parole chiave preconfezionate²⁶.

Mi auguro che questo mio lavoro possa essere considerato un *work in progress* per il miglioramento psico-fisico del migrante in un ambito che sempre di più tende ad assumere, grazie anche al progresso tecnologico e scientifico, le caratteristiche di una società globalizzata e multiculturale.

ALESSANDRA SANNELLA

²⁵ Cfr. CALLIERI B., *L'atto clinico come demitizzazione della nosologia*, in «Attualità in Psicologia», n. 7, Roma, 1992, p. 5-12.

²⁶ Cfr. CARDAMONE G., COPPO P., PISANI L., *Sviluppo, migrazione, salute*, Ed. Rumori, pp. 15-18, 1993.

Problemi di medicina come problemi sociali. Medicine alternative: voglia di nuovo, anzi di antico...

Gli studiosi di scienze sociali si sono sempre occupati dei problemi relativi alla materia medica: dal ruolo del malato a quello del medico, dall'evento morboso alla complessità delle strutture deputate all'assistenza; anche la sociologia ha portato il suo contributo metodologico nel settore.

La scarsa organicità delle analisi empiriche, la frammentarietà del materiale di studio ha reso il lavoro del sociologo alquanto complesso, in quanto è emersa una realtà che va oltre il modo di fare medicina in passato e criticamente medita sul concetto di tecnologia e scienza (R. Gubert, A. Scivoletto, R. Strassoldo 1983, pp. 7, 9, 192).

La sociologia accademica rivolge il suo sguardo alla salute ed alla medicina inizialmente in Inghilterra, in Germania e in Francia, ma lo sviluppo vero e proprio della sociologia medica o della medicina avviene negli USA dopo la seconda guerra mondiale.

I primi spunti di una sociologia della medicina sono già rintracciabili tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 in Emile Durkheim che, pur rappresentando il momento di convergenza dello studio di altri autori quali Comte, Le Play e Spencer, è il primo a proporre il problema del carattere particolare dell'interpretazione sociologica della salute e della malattia.

Max Weber affronta le tematiche inerenti la suddetta questione analizzando il fenomeno con riferimento alla figura del medico operante nell'ambito di una tecnologia pratica sviluppata scientificamente, basata sul presupposto di conservare la vita e ridurre il dolore, non entrando in merito a sé e a quando la vita valga la pena di essere vissuta (M. Weber, 1918).

Un altro momento fondamentale del lavoro della sociologia nell'ambito della materia medica è ravvisabile nell'opera di T. Parsons; il grande studioso nordamericano inizia la sua riflessione in pieno clima new deal, affronta tematiche inerenti la questione sanitaria intorno agli anni '40 e le sviluppa nell'ultimo capitolo de *Il sistema sociale* (T. Parsons, 1951).

Il discorso di Parsons nasce da un'analisi della professione medica per affrontare i due aspetti culturali e simbolici della salute e della malattia e prendere in esame, poi, il sistema sanitario, pone l'enfasi su una medicina che rappresenti una forma di controllo sociale.

Il rapporto medico paziente, pertanto, è caratterizzato da uno squilibrio conseguenza del potere riconosciuto al medico nello svolgimento della funzione di colui che legittima o meno la malattia e può certificare una

forma di devianza; nella misura in cui la malattia può essere considerata tale in quanto non funzionale al sistema.

L'interesse di Parsons è rivolto alla comprensione di come in una società capitalista dove l'orientamento professionale è mosso da orientamenti di valore individualistici legati al profitto, ancora possa esistere una professione come quella medica orientata verso la collettività, animata da presupposti solidaristici.

Gli anni '70 vedranno il consolidarsi della sociologia della medicina tradizionale ed il proliferare di analisi sulla sanità intesa come complesso burocratico; sulle professioni sanitarie, inserite nel discorso di stratificazione sociale in connessione con i sistemi amministrativi e le strutture economiche (P. Donati, 1983).

Gli approcci sociologici più importanti sono di stampo struttural-funzionalista, di tipo neomarxista, fenomenologico e radicale.

Nell'approccio struttural-funzionalista è palese l'impostazione culturale delle società occidentali contemporanee, l'enfasi si pone sulla professione sanitaria, la diagnosi medica è uno strumento di controllo sociale istituzionale, la malattia rappresenta una forma di devianza non criminale.

Quando una persona si ammala, il sistema sociale le assegna un ruolo che implica quattro aspettative in base alle quali il malato:

- Non è considerato responsabile del suo stato di salute.
- È sollevato dagli obblighi derivanti dal suo ruolo.
- Ci si attende da lui che consideri il suo stato indesiderabile, pertanto desideri tornare a star bene il più presto possibile.
- Si presume che egli cerchi un aiuto terapeutico, possibilmente un medico.

È fondamentale evidenziare la funzione di integrazione socioculturale del sistema sanitario.

L'approccio fenomenologico focalizza sul concetto di salute intesa come «agire significativo», l'esperienza della salute e della malattia sono espresse attraverso relazioni dotate di senso della realtà sociale che è una realtà intersoggettiva.

L'attenzione è rivolta alla terminologia relativa alla materia medica analizzata nell'ottica del significato che prende il linguaggio nel discorso e nell'azione sociale dei vari soggetti nella quotidianità.

È di primaria importanza l'interpretazione che l'individuo dà della sua «situazione di vita», quindi un elemento essenziale nella distribuzione sociale della malattia è rappresentato dalla sfera culturale.

Rilevante, in questa impostazione, è il ruolo importante che giocano l'immagine e il rapporto simbolico con il proprio corpo. È evidente la centralità della stretta connessione corporeità-soggettività nel senso delle relazioni sociali (Donati, 1983, pp. 58, 59).

L'approccio marxista ortodosso contestualizza la medicina nella sfera economico-politica.

Punto focale di questa impostazione è rappresentato dall'interesse posto sul sistema sanitario che deve essere in grado di operare al fine di offrire delle prestazioni nel modo più valido ed egualitario possibile. Ciò non si

verifica nella misura in cui si riflettono su detto sistema gli interessi politico-economici di una élite che mira allo sfruttamento.

Quindi la chiave di analisi è nell'attenzione alla classe sociale come soggetto di potere e alla lotta di classe.

Nello Stato capitalista gli interventi sanitari riproducono l'ideologia borghese, la struttura di classe, l'alienazione sociale; la medicina ripropone disuguaglianze e ingiustizie sociali, medico e paziente sono considerati in un'ottica di confronto-scontro.

Potremmo parlare poi di un approccio radicale che non presenta dei contorni ben delineati rispetto agli altri e quasi potrebbe essere inglobato nell'approccio marxista, ma due motivi fondamentali lo caratterizzano al punto da distinguere in modo evidente.

Il primo è rappresentato dal fatto che la causa dei caratteri alienanti della medicina sia il modello culturale di industrializzazione e di razionalizzazione burocratica tipico della società occidentale, pertanto non è tutto riconducibile al capitalismo in quanto tale.

Il secondo motivo è dato dalla problematizzazione radicale della definizione sociologica dei concetti di salute e malattia elaborata all'interno di un paradigma in gran parte mutuato dalla fenomenologia, ma in cui precipitano istanze esistenzialistiche, illuministiche ed anche vitalistiche.

Si considerano le tragiche conseguenze derivanti da una medicina basata sulla netta distinzione del corpo dal sé, ovvero dalla soggettività della persona. Si evidenzia il fallimento delle professioni sanitarie ed il distorto rapporto medico-paziente, dove non si tiene conto della dignità, degli interessi e dell'autonomia di quest'ultimo (P. Donati, 1983, pp. 63, 64).

Da questo rapido excursus risultano evidenti due schieramenti contrapposti: l'uno che opera all'interno di un paradigma positivistico-istituzionale: per cui la malattia e le strutture sociali sono i fatti reali, la malattia è il frutto di fattori esterni all'individuo.

L'altro schieramento si riferisce ad un paradigma nominalista deistituzionalizzante la malattia e le strutture sociali; il concetto di salute è inteso nella sua più ampia accezione e si identifica, infatti, con uno stato di benessere non solamente fisico, ma con una situazione globale, influenzata dalla condizione culturale specifica.

Risulta chiaro che in un'ottica di superamento del mero discorso statistico nel quadro delle relazioni sociali, la definizione del binomio salute-malattia è una condizione relazionale che coinvolge aspetti soggettivi ed oggettivi, dinamiche molto complesse istituzionalizzate e non (P. Donati, 1983, p. 38).

Ormai fuori dai vecchi paradigmi di riferimento siamo passati ad un'accezione positiva della salute che implica una ridefinizione di tutti gli aspetti connessi con tale fenomeno: dalla gestione dei servizi al ruolo degli operatori e chiaramente il problema legato allo stato di salute di un'intera popolazione.

Sempre più si delinea un orientamento sociologico nella misura in cui la salute va intesa come un fatto sociale derivante dalle modalità storiche attraverso le quali comunicano il sistema sociale ed il mondo vitale (P. Donati, 1983, pp. 45, 50).

Il concetto di salute come è definito nel preambolo della costituzione della organizzazione mondiale della Sanità (1946): «La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infermité», risulta per Goldberg ed altri autori (citati in *Ruolo degli indicatori sanitari e conoscenza dello stato di salute della popolazione* di Zanetti, Celin, Montaguti da Donati, 1983, p. 231) un approccio restrittivo; infatti osservano, supportati dall'abbondante letteratura sull'argomento, che è possibile distinguere tre approcci:

- l'approccio percettivo (che si fonda sulla nozione di benessere);
- l'approccio funzionale (basato sulla capacità statica dell'individuo a funzionare);
- l'approccio adattivo (fondato sul concetto di adattamento).

Al primo approccio appartengono le seguenti definizioni: quella dell'OMS, quella di Sigerist (H.E. Sigerist, *Medicine and Human welfare*, Yale University Press, New Haven, 1941, p. 100). La salute, non essendo semplicemente assenza di malattia, è qualche cosa di positivo, un'attitudine gioiosa verso la vita, un'accettazione spontanea delle responsabilità che la vita impone all'individuo.

La definizione di Hoyman (H.S. Hoyman, *Our Modern Concept of Health*, comunicazione all'Alpha, Detroit). La salute è un'attitudine personale ottimale per una vita piena, fruttuosa e creatrice.

Appartengono all'approccio funzionale:

- la definizione di Lifson (M.W. Lifson, *Definitions and Terminology*, California Center for Health Services Research, Los Angeles, 1969): La salute è il grado con cui le funzioni di un essere umano — sensi, trattamento delle informazioni, movimento — sono svolte quando è assente ogni forma di dolore;

- la definizione degli esperti dell'OCSE (Parigi 1976): la nozione di salute positiva significa un po' più che assenza di restrizioni imposte alle attività quotidiane e si riferisce anche alle altre attività non appartenenti necessariamente alla vita quotidiana;

- la definizione di Parsons (T. Parsons, *Definitions of Health and illness in the light of American values and social structure*, in E.G. Jaco ed., *Patients, Physicians and illness*, The Free Press, Glencoe III, 1958): La salute è lo stato di capacità ottimale di un individuo in relazione allo svolgimento dei ruoli e dei compiti per i quali è stato socializzato;

- la definizione di Bonnevie (P. Bonnevie, *The concept of Health. A Sociomedical approach*. Scand J. Soc. Medica, 1,2,3, 1973, pp. 41, 43): la salute è determinata da una capacità comportamentale comprendente componenti biologiche e sociali per compiere funzioni fondamentali.

Esiste un tipo intermedio nel quale emergono elementi percettivi e funzionali, a cui appartengono:

- la definizione di Terris (M. Terris, *Approaches to an Epidemiology of Health*. Am: J. Publ. Health, 65, 10, 1975, pp. 1037-1045): «la salute è uno stato di benessere, fisico, mentale e sociale e di una capacità di funzionare, non semplicemente...»; la definizione di Blum (H.L. Blum, *A working definition of Health for Planners*, Merging, Concepts, Univer-

sity of California, School of Health, Berkeley, 1971, pp. 22, 23): «La salute consiste:

a) nella capacità dell'organismo di mantenere un equilibrio appropriato alla sua età ed ai suoi bisogni sociali, rispetto al quale sia ragionevolmente indenne dai profondi disturbi, insoddisfazioni, malattie, incapacità e

b) nel comportarsi in un modo che permetta la sopravvivenza della specie, la realizzazione personale, la felicità dell'individuo.

La definizione di Rosedale è tipica dell'approccio adattivo (M. Rosedale, *Health in a Sick Society*, New Left review, 34, 1965, pp. 82, 89): «La salute è un prodotto armonioso tra l'uomo e la sua ecologia».

È evidente l'aspetto dinamico della salute in stretta connessione con l'ambiente fisico e sociale ed il salto qualitativo nel modo di considerarla come una sorta di continuo adattamento dell'equilibrio organico alle condizioni dell'ambiente naturale e sociale.

Nella struttura comunitaria lo stato di salute è rappresentato dall'armonico rapporto tra uomo e natura, il terapeuta deve sconfiggere la malattia, ricostruire quell'equilibrio spezzato per consentire all'individuo di reintegrarsi nell'ordine sociale naturale (L. Spano, 1990, p. 30).

Il rapporto tra guaritore e malato, in virtù dell'armonia caratterizzante questo tipo di struttura comunitaria, è privo di conflittualità, si muove nell'ambito del magico.

Un altro esempio ci è fornito dalle popolazioni dedite al nomadismo, dove il ruolo del terapeuta non è codificato nella misura in cui ognuno è medico di se stesso; caratteristica di queste popolazioni è l'alto grado di autosufficienza.

La sedentarizzazione legata allo sviluppo dell'agricoltura ha portato ad una ridefinizione del ruolo del terapeuta che acquisterà un significato sempre più specifico.

Con l'avanzamento del processo di modernizzazione, che vede la distruzione dell'equilibrio tra l'uomo e il suo ambiente, l'affermarsi del capitale e una rigida divisione del lavoro, prende corpo quella medicina scientifica che prevede una delega al medico e ai farmaci per la cura della malattia ed implica la visione meccanicistica dell'infermità, dell'uomo e la conseguente rimozione di quella ideologia costruita sul terreno del magico.

La medicina e la terapia, durante la fase di sviluppo del capitale, sono tecniche che mirano a far cessare uno stato di sofferenza per recuperare l'individuo al suo ruolo nella società.

Questa visione rientra in un discorso che si configura in una concezione economica dove è presente una sorta di mercificazione del corpo ed un commercio delle terapie.

È centrale in quest'ottica il rapporto tra economia e salute: la malattia, infatti, rappresenta un periodo di inabilità che allontana l'individuo dal mondo della produzione e pertanto determina un danno sociale, comunque una disfunzione del sistema.

La malattia è uno stato ideale di normalità (I. Spano, 1990, pp. 31, 32). Normale ed anormale rappresentano due categorie che vengono ridefi-

nite in base al contesto e quindi sono relative ai diversi paradigmi di riferimento postulati nelle diverse società.

È evidente quanto la salute e tutto ciò che ruota intorno a questo argomento sia un problema embricato profondamente con il contesto situazionale e quanto le problematiche inerenti tale questione rappresentino una chiave di lettura per quel fenomeno in continuo mutamento che è la struttura sociale.

Negli ultimi duecento anni le società industriali moderne hanno sviluppato sistemi sanitari complessi, in grado di svolgere le attività di prevenzione, diagnosi, cura e riabilitazione.

Il processo di industrializzazione ha determinato nuovi problemi legati a patologie tipiche del lavoro industriale, della disoccupazione, del sovrappopolamento, dell'inquinamento, ma al contempo ha favorito le condizioni per lo sviluppo dei sistemi sanitari.

Gli studi comparati in merito alle politiche sociali, in particolare sui sistemi sanitari delle società industriali avanzate condotti da Hecló, Adams, Flora, Heidenheimer, Fry, Aleichter, Roemer, Field e Elling evidenziano l'esistenza di profonde analogie riguardanti fondamentalmente:

- l'ampliamento degli apparati istituzionali e dei ruoli del sistema sanitario, misurato attraverso indicatori come la percentuale di forza lavoro che trova occupazione nell'ambito sanitario, il numero delle istituzioni sanitarie, dei posti letto, degli ambulatori e centri diagnostici, la percentuale del prodotto nazionale lordo che si investe nella sanità;

- la differenziazione e la specializzazione a livello delle strutture, la crescente complessità organizzativa degli ospedali, la diffusione dei presidi socio-sanitari territoriali, il nascere di nuove specializzazioni mediche e paramediche, la crescente complessità dell'organizzazione ospedaliera;

- l'aumento dei costi dell'assistenza sanitaria considerata in termini di prodotto nazionale lordo;

- l'estensione dell'assistenza sanitaria a fasce di popolazione più ampie, l'aumento della domanda di servizi sanitari, di prestazioni mediche e farmaceutiche e la persistenza di inefficienze allocative e distributive (A. Martinelli, 1983, pp. 122, 123).

Il sistema sanitario rappresenta storicamente una parte importante del processo evolutivo dello stato di benessere, come l'istruzione di massa, le politiche relative all'occupazione, il sistema pensionistico; è comunque attualmente sottoposto alle molte critiche che generalmente gli vengono rivolte in merito all'inefficienza allocativa e distributiva dell'intero discorso sulla materia sanitaria (A. Martinelli, p. 122).

È in crisi l'idea che ha influenzato per secoli il pensiero scientifico, ovvero, che per capire ogni cosa sia necessario un processo di scomposizione per giungere ad una sempre maggiore riduzione delle parti che la compongono.

Il fatto che la medicina moderna sia diventata molto efficace nel trattamento di sintomi specifici non significa che rechi maggior beneficio alla salute dei pazienti, sostiene Illich (1977), la semplice rimozione del sintomo

di una malattia potrebbe ingenerare il suo evolversi in un'altra patologia, oggi è sempre più evidente che la malattia fisica rappresenta una delle possibili manifestazioni di uno squilibrio base dell'organismo (*Development of Medical Technology*, Report of the United States Congress Office of Technology Assessment, Agosto 1976).

Siamo in una fase in cui emerge la necessità di una scienza medica in grado di cogliere la globalità dell'uomo come parte integrata ed integrante dell'ambiente, relativamente alla sua ecologia sia sociale che fisica.

Occorre «una medicina di relazione più che una medicina di organo» (S. Spinsanti, 1988, p. 6).

Si prospetta un nuovo tipo di comunicazione tra paziente e medico: quest'ultimo entra nel mondo del primo attraverso il dialogo che non verte esclusivamente sui problemi legati alla sintomatologia morbosa, ma mira alla conoscenza dell'individuo nella sua totalità, che include l'ambiente naturale e sociale.

Gadamer sostiene che: «Il dialogo controlla la dimensione decisiva di ogni attività medica, non solo psichiatrica. Il colloquio conferisce un carattere umano alla relazione tra due persone fondamentalmente diverse: il medico e il paziente (H. Gadamer, 1994, p. 122).

Appare evidente la necessità di «spostare l'attenzione dal mero piano informativo a quello, ben più complesso, di tipo comunicativo» (P. De Nardis, 1997, p. 150).

Possiamo parlare di una sorta di alleanza terapeutica tra medico e paziente che tenda al recupero di una riumanizzazione della medicina (V. Bellino, 1993, p. 76).

L'uomo va considerato nella sua totalità, nel suo divenire, nella sua quotidiana realtà; solo così sarà possibile cogliere unitariamente gli aspetti somatici e quelli psichici, al fine di superare definitivamente la separazione mente-corpo.

Nell'ottica di questa Weltanschauung emerge la necessità di avvicinarsi a terapie mediche che operino nel rispetto dell'individuo considerato in una dimensione olistica (olismo è un termine coniato da J. Smuts nel 1926 in *Holism and Evolution*) non più esclusivamente come il portatore di un sintomo; pertanto, sono necessarie nuove strategie terapeutiche che tendano alla salvaguardia della salute intesa come situazione di benessere psicofisico strettamente legato all'ambiente fisico e sociale.

È evidente l'esigenza di recupero della dimensione di *Homo naturalis* e un allontanamento da una concezione meccanicistica ipertrofizzata.

Mente e corpo sono la persona e uomo e natura sono in continuum: lo stesso Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (Einaudi, Torino 1968) sostiene che congiungere l'uomo con la natura significa congiungerlo con se stesso.

È nell'ambito di un discorso di benessere psicofisico, di armonioso equilibrio dell'uomo con il suo ambiente naturale e sociale che il sociologo attento volge il suo sguardo alle dinamiche relative alla materia medica, nell'ottica di una nuova configurazione di tale problematica: dal rapporto medico-paziente, alle istituzioni, dallo stato di salute all'insor-

gere della malattia quali segnalatori empirici di una realtà in continuo mutamento.

È quindi opportuno parlare di sociologia della medicina riferendosi a quell'area disciplinare che interpreta i processi sociali relativi alla materia medica ponendo al centro della propria analisi tutti gli elementi legati al rapporto ambiente, società, salute.

L'interesse del sociologo va oltre una posizione ambientalistica, in quanto esso si pone in un'ottica di ricerca, con particolare cura della dimensione tecnico-metodologica e non può non cogliere il diffondersi del bisogno di avvicinarsi a terapie mediche che operino nel rispetto dell'igiene individuale e ambientale.

Questa è la principale ragione per cui l'interesse della collettività nei confronti di terapie e rimedi «non convenzionali» è in notevole aumento.

La medicina alternativa rappresenta una delle risposte alla nuova domanda di salute, in continua fase di espansione, in quanto le cure si basano su trattamenti naturali che non producono effetti collaterali, anzi favoriscono l'equilibrio dell'organismo.

La medicina alternativa in Italia

Negli ultimi anni l'atteggiamento degli italiani nei confronti della loro salute sta cambiando profondamente e tende ad allinearsi con quello degli altri Paesi industrializzati.

Essere sani vuol dire oggi godere di benessere psico-fisico; da ciò deriva una sorta di recupero di quella cultura che mira al superamento del dualistico rapporto mente-corpo.

La domanda di salute è in continua fase di espansione e ridefinizione; si registra, infatti, un tasso crescente nelle spese destinate alla cura del corpo e al contempo una maggior cautela nell'uso di farmaci tradizionali.

Le pratiche alternative riscuotono favori crescenti in quanto curano con trattamenti naturali che non procurano effetti collaterali, anzi favoriscono l'equilibrio dell'organismo.

La stampa dedica sempre maggiori spazi alle medicine non tradizionali, anche se dall'esame delle pubblicazioni risulta che gli articoli tendono a sottolineare l'aspetto curioso della materia.

Una ulteriore conferma del diffondersi di quelle pratiche che vengono annoverate tra i rimedi naturali o alternativi è un'indagine condotta nel corso dell'autunno 1988 dall'Istituto DOXA di Milano, per incarico della rivista Selezione del Reader's Digest.

La suddetta indagine si è basata su interviste dirette fatte ad un campione di 1990 adulti (di 18 anni ed oltre) e di giovani (compresi tra i 15 ed i 17 anni), al fine di una valutazione circa l'informazione e l'utilizzo da parte degli italiani di terapie quali cure termali, erbe medicinali, omeopatia, agopuntura, cure climatiche, medicina manipolativa, ginnastica curativa e preventiva.

I nominativi ed i relativi indirizzi degli adulti sono stati casualmente

selezionati dalle liste elettorali di 169 comuni di tutte le regioni d'Italia. I giovani, i quali non sono ancora iscritti nelle liste elettorali, sono stati selezionati tramite campione stratificato, indicando ai rilevatori, oltre alle zone in cui potevano essere fatte le interviste, anche le caratteristiche dei giovani da intervistare (età, condizione sociale, ecc.).

Le 1990 interviste sono state distribuite secondo regioni e classi di comuni e anche secondo sesso e classi di età nelle stesse proporzioni di tutti gli italiani adulti (45 milioni di uomini e donne di 15 anni ed oltre).

I dati sono stati rilevati nel corso del mese di settembre 1988 ed elaborati, dopo essere stati controllati, presso il centro di calcolo dell'Istituto DOXA.

Dalla suddetta indagine è risultato che la conoscenza dei tipi e rimedi considerati nella ricerca è molto diffusa in Italia, anche se questa conoscenza è spesso superficiale o incompleta.

Quasi tutti gli intervistati avevano sentito parlare di cure termali (91%); di ginnastica curativa e preventiva (88%), di erbe medicinali (88%), di agopuntura (84%), di cure climatiche (73%), di medicina manipolativa (45%), di medicina omeopatica (37%).

Il livello di informazione relativamente a tutte le forme di cura è mediamente simile tra uomini e donne, ma è sensibilmente più alto nelle famiglie delle classi elevata e media, e nell'Italia settentrionale e centrale più che nell'Italia meridionale.

Gli intervistati ricordavano di aver sentito parlare di cure e rimedi naturali e alternativi da altre persone (familiari, amici o compagni di lavoro), che sono state indicate in media dal 55% degli intervistati per i sette tipi di cure considerati nell'indagine, e anche dalla stampa quotidiana e periodica, dalla televisione o dalla radio (in media 34% degli intervistati, con valori leggermente più alti per l'agopuntura, le cure omeopatiche e le cure manipolative) o dai medici (il 15% degli intervistati, con valori molto simili per quasi tutti i tipi di cure).

Se si considerano solo le fonti di informazione indicate da adulti che hanno utilizzato fonti di medicina naturale o alternativa, il peso delle comunicazioni interpersonali non cambia o cambia di poco (56% in media, delle segnalazioni per i tipi di cure e rimedi considerati). Aumentano, invece, i riferimenti ai medici (32% in media, con valori molto più alti per l'agopuntura e leggermente più alti per la medicina omeopatica e per la medicina manipolativa) e calano, quasi in proporzione, i riferimenti ai mezzi di informazione di massa.

In media il 9% degli intervistati ha segnalato altre fonti di informazione (prevalentemente i farmacisti e le erboristerie) per le erbe medicinali e la conoscenza di località per le cure termali, ecc.

Si è evidenziato comunque che i potenziali utenti ricevono le prime informazioni da persone che hanno avuto un'esperienza diretta con le terapie naturali o dai mass media, ma preferiscono consultare un medico prima di prendere una decisione in merito all'utilizzo di nuovi rimedi.

La conoscenza diretta di uno o più utilizzatori è stata segnalata per il 72% relativamente alle cure termali, per il 62% per la ginnastica preventi-

va o curativa, per il 55% per le erbe medicinali, per il 42% per le cure climatiche, per il 42% per l'agopuntura, per il 17% per le medicine omeopatiche e per il 24% per la medicina manipolativa.

Relativamente all'utilizzazione, il 24% degli adulti ricordano di aver utilizzato almeno una volta erbe medicinali, il 23% ginnastica curativa o preventiva, il 14% cure termali, l'8% cure climatiche, l'8% medicina manipolativa, il 5% agopuntura ed il 4% medicina omeopatica. Anche non tenendo conto degli intervistati che avevano utilizzato una sola volta (e cioè per un solo tipo di cure, spesso non completato) i tipi di rimedio considerati, la percentuale di utenti nelle forme di medicina naturale e alternativa prese in esame nell'indagine risulta piuttosto elevata.

Infatti il 19% degli intervistati avevano utilizzato più volte erbe medicinali, il 20% ginnastica preventiva o curativa, il 9% cure termali, il 6% cure climatiche, il 6% la medicina manipolativa, il 3% cure omeopatiche e il 3% l'agopuntura.

Se le percentuali di utenti (regolari ed occasionali) rilevate nell'indagine vengono riferite a 45 milioni di italiani adulti (uomini e donne, di 15 anni ed oltre) si può calcolare che 11 milioni hanno utilizzato almeno una volta erbe medicinali, 6.3% milioni cure termali, 3.7 milioni cure climatiche, altrettanti la medicina manipolativa, 2.2 milioni l'agopuntura e 1.9 milioni medicine omeopatiche.

La percentuale di adulti che hanno utilizzato almeno una volta i tipi di cure considerati è per quasi tutte le forme di medicina naturale ed alternativa leggermente più alta tra le donne, fra le persone di media età (soprattutto fra i 45 ed i 64 anni) e nelle famiglie con redditi alti e medi.

Per quanto riguarda la disponibilità all'utilizzo delle pratiche in esame i risultati sono stati i seguenti: il 75% sarebbero disposti ad utilizzare le cure termali, il 70% le erbe medicinali, la ginnastica curativa e preventiva, il 63% le cure climatiche il 48% l'agopuntura, il 40% la medicina manipolativa ed il 31% la medicina omeopatica.

È importante notare che gli intervistati che hanno utilizzato i tipi di cura considerati nell'indagine hanno quasi sempre un atteggiamento positivo nei confronti delle forme di cura proposte: infatti, in media il 90% sarebbe disposto a praticarle nuovamente.

Si dichiarano favorevoli a un ulteriore utilizzo della ginnastica preventiva l'81%, delle erbe medicinali il 72%, delle cure manipolative il 71%, delle cure climatiche il 70%, delle cure termali il 66%, delle cure omeopatiche il 65% e dell'agopuntura il 59%.

Il ricorso ai rimedi naturali o alternativi viene attribuito dagli intervistati al carattere naturale e alla innocuità delle forme di cura utilizzate (33% dei rispondenti), al desiderio di trovare una valida alternativa ad una medicina tradizionale costosa e spesso deludente (29%), alla speranza di ottenere in minor tempo risultati migliori (13%).

Alcuni ricordano i consigli dei medici (3% circa), alcuni hanno una maggior fiducia nelle forme terapeutiche non tradizionali (8%) o una certa curiosità (3%), altri ricordano la pubblicità fatta per alcune forme di cura

(2%). Il 12% non ha fornito indicazioni, un altro 12% ha dato risposte generiche.

In particolare, gli intervistati che hanno utilizzato le terapie considerate ne ricordano il carattere naturale (46%), hanno il desiderio di trovare un'alternativa naturale alla medicina tradizionale (16%) e di ottenere risultati più rapidi e completi. Dal presente sondaggio si rileva che tra le pratiche naturali prese in esame l'omeopatia è quella che ha minore diffusione, molteplici sono le cause di tale situazione.

In primis il discorso del superamento del dualistico rapporto mente-corpo, peculiarità di tale metodo, è alquanto complesso e di più difficile comprensione rispetto alla problematica legata al rapporto Uomo-Natura, per cui è più semplice considerare se stessi parte di un «tutto» che cogliere l'aspetto totalizzante che caratterizza il nostro essere.

Questa sorta di ecologia del corpo e della mente ha una matrice filosofica, quindi si lega ad argomenti complessi di non facile lettura.

L'omeopatia risulta maggiormente diffusa tra le donne (64% delle intervistate) che fra gli uomini (36% degli intervistati), presumibilmente in quanto la donna è più preparata ad aprirsi a nuovi discorsi, sia per la maggiore disponibilità di tempo sia perché spesso trova nell'omeopatia un canale di comunicazione particolare, dovuto alla caratteristica di tale terapia. Infatti il rapporto omeopata-paziente è basato sul dialogo, nel corso del quale si affrontano anche problemi legati alle esperienze di vita.

Relativamente alle fonti di informazione, è evidente che rispetto alle altre pratiche prese in considerazione è bassa la tendenza a chiedere informazioni a parenti e amici, poiché, essendo questo un metodo in cui si applicano terapie individualizzate, è difficile avere notizie dettagliate relative alla visita dell'omeopata ed ai farmaci degli utilizzatori, per cui ci si rivolge al personale sanitario (19% degli intervistati). Risulta, infatti, più alta la percentuale di intervistati che si rivolgono ai medici per informazioni sull'omeopatia che per altre pratiche prese in esame; questa è un'altra causa di allontanamento da tale metodo, in quanto la classe medica è per buona parte scettica nei confronti dell'omeopatia, alla quale non riconosce alcun rigore scientifico; inoltre, spesso il medico è poco informato in merito.

È bene tenere presente, inoltre, che visite e medicine omeopatiche non vengono rimborsate dal Servizio Sanitario Nazionale, per cui si spiega la poca diffusione nella fascia di intervistati appartenenti alle classi meno abbienti.

Per quanto riguarda la diffusione dell'informazione da parte dei media, dal sondaggio l'omeopatia appare essere, assieme all'agopuntura, la pratica naturale di cui più si parla; però si può ritenere che le notizie divulgate tendano a scoraggiare i potenziali utilizzatori. In modo particolare per quanto riguarda l'omeopatia, che essendo un metodo curativo non riconosciuto dalla comunità medica ufficiale se ne diffonde in maniera poco ortodossa la conoscenza, per cui si ritiene sia trattata a livello di curiosità dai media, che rivelano a volte una sottesa critica che spinge a considerare con più favore la medicina allopatrica.

In sintesi, questo è il profilo dell'assuntore tipo di prodotti omeopatici:

1. Sesso: femminile	64%
2. Età : compresa tra 15 e 34 anni	42%
3. Classe sociale-economica: media	70%
4. Frequenza di utilizzo: più di una volta	3%

Omeopatia: Similia similibus curentur

Fra le pratiche terapeutiche prese in esame è interessante notare l'atteggiamento nei riguardi dell'omeopatia, in quanto si ritiene questo possa rappresentare un segnalatore empirico del diffondersi dell'ineludibile esigenza di appropriarsi nuovamente di quella dimensione totalizzante che tende alla ricomposizione dell'uomo come un tutto facente parte di una totalità.

Infatti, la medicina omeopatica è caratterizzata dall'approccio olistico; il paziente viene curato come un «tutto che è sempre maggiore della somma delle parti», in stretto rapporto con l'ambiente percepito.

L'omeopatia, nella misura in cui considera l'individuo un'entità biologica che comunica, protagonista di un processo di interazione con l'ambiente naturale e sociale, si muove nell'ambito di una concezione multicausale della malattia, nelle patologie prende in esame anche le motivazioni legate al contesto situazionale.

In questa ottica il metodo clinico omeopatico amplia la semeiotica allopatrica in quanto individua oltre i sintomi della malattia, i disturbi e le reazioni specifiche di ogni singolo individuo; tende a dedurre informazioni relative alle caratteristiche del biotipo, le capacità reattive, i sintomi psichici e le peculiarità del paziente.

Il metodo consta di due fasi:

a) raccogliere informazioni sul paziente, effettuare indagini strumentali e di laboratorio, osservare, ascoltare.

b) interpretare le informazioni assunte a seguito del colloquio.

Due individui affetti della stessa malattia non vengono curati con gli stessi rimedi se hanno caratteristiche psico-fisiche differenti, in quanto ogni individuo è unico nella sua totalità.

L'omeopatia è un metodo terapeutico che applica il principio di similitudine ed è nata dall'osservazione che molte sostanze presenti in natura possano curare, se somministrate in dosi infinitesimali e/o deboli, gli stessi sintomi che provocano in un soggetto intossicato dalla stessa sostanza accidentalmente o per scopi di ricerca.

Tre secoli prima di Cristo, Ippocrate (460-390 a.C.), precursore dell'approccio olistico, introdusse il concetto di similitudine, affermando che era opportuno applicare nella cura delle malattie il principio dei contrari («Contraria contrariis curant»), nel caso in cui la causa della malattia fosse nota: un'infezione doveva essere curata con degli antinfiammatori, una malattia di origine infettiva doveva essere trattata con sostanze antibatteriche (tale è il principio della medicina allopatrica).

Nel caso di malattie la cui causa fosse sconosciuta, egli consigliava «*Similia similibus curentur*», ovvero il principio fondante della disciplina omeopatica, che si basa sull'utilizzazione di rimedi che stimolano l'organismo malato a reagire; un tipico esempio ci è fornito dall'uso a quei tempi dell'elleboro bianco (che provoca diarree coleriformi), che, utilizzato in piccole dosi, era impiegato nel trattamento del colera, o dall'uso della tintura cantaride che provoca cistiti ed ematuria in soggetti sani ma utilizzata in dosi infinitesimali rappresenta un ottimo rimedio per le cistiti denominate strangurie.

Ippocrate affermava: «La stranguria che non è guarisce la stranguria che è»; praticamente sosteneva che gli stessi agenti provocatori del male possono guarirlo.

Ippocrate, ricercatore ed acuto osservatore, considerò l'uomo come parte indissolubile del cosmo; da ciò egli strasse la convinzione che i quattro elementi fondamentali del macrocosmo TERRA-ACQUA-ARIA-FUOCO corrispondevano nell'uomo a quattro elementi fondamentali: linfa, sangue, bile gialla e bile nera.

Tali elementi combinati tra loro originavano quattro temperamenti: il linfatico, il sanguigno, il bilioso (il collerico), l'atrabiliare (il malinconico).

Nel trattato «Delle epidemie» Ippocrate afferma che compito del medico è studiare i «costumi, il regime, il modo di vita, l'età di ognuno, i discorsi, i silenzi, i pensieri, il sonno, l'insonnia, i sogni...»; e nel trattato «Delle arie, delle acque e dei luoghi» afferma che il medico «studia i costumi e le istituzioni sociali stesse» (R. Luccio 1982, pp. 37, 38).

È evidente in queste tesi di Ippocrate il tentativo di affermare il profondo legame che lega l'uomo all'ambiente fisico e sociale che lo circonda.

Questa profonda considerazione per il contesto in cui si sviluppa la vita caratterizza anche quello che si considera come l'altro precursore dell'omeopatia, Teofrasto Bombast von Hohenheim detto Paracelso (1493-1542), medico naturalista e filosofo tedesco, il quale si pose in maniera critica nei confronti dei medici suoi contemporanei.

Esperto alchimista, egli distillava la quintessenza delle sostanze mediante processi di diluizione, anticipando quelli che saranno i metodi di preparazione dei rimedi omeopatici.

Paracelso fu considerato da C.G. Jung un pioniere non solo nel campo della medicina chimica, ma in quello della terapia psicologica: anche per questo aspetto lo si reputa un precursore dell'omeopatia.

Constatazioni simili a quelle fatte da Ippocrate e Paracelso furono successivamente proposte da altri medici, ma non si giunse mai a conclusioni pratiche fino al XVIII secolo.

Alla fine del secolo XVIII fu un medico tedesco chimico e tossicologo, CHRISTIAN SAMUEL HAHNEMANN (1755-1843), che approfondì il discorso iniziato da Ippocrate ed è considerato il fondatore dell'omeopatia moderna.

Hahnemann si laureò all'Università di Lipsia nel 1779, dopo aver esercitato la professione medica per quasi dieci anni, a seguito di una profonda crisi, abbandonò tale attività dedicandosi alle traduzioni di testi scientifici.

Nel tradurre la *Materia Medica* dello scozzese CULLEN si rese conto

che il chinino, rimedio utilizzato all'epoca nel trattamento delle febbri malariche, in soggetti sani provocava degli accessi febbrili simili a quelli per i quali era impiegato come rimedio terapeutico.

Sperimentò allora su se stesso e sui propri familiari quella ed altre sostanze, applicando il metodo galileiano; giunse alla dimostrazione di una teoria attraverso le fasi della sperimentazione, della ipotesi e della verifica sperimentale.

Egli osservò che le dosi deboli molto diluite che aveva usato durante le sperimentazioni non subivano la perdita delle loro proprietà, ma anzi venivano potenziate.

Nel 1796 pubblicò per la prima volta le sue scoperte; fu nel 1805 che presentò i primi risultati relativi a ventisette sostanze sperimentate.

Nel 1810 Hahnemann pubblicò l'*Organon*, opera nella quale espose i principi fondamentali del metodo omeopatico e tra il 1811 ed il 1821 i sei volumi della *Materia Medica Pura*, dove riportava i risultati delle sue sperimentazioni su sessantasette rimedi.

Nel 1828 pubblicò il *Trattato delle Malattie Croniche*; durante la sua attività, infatti, si accorse della poca efficacia dell'omeopatia nella cura di malattie croniche pur avendone individuato quelle che riteneva fossero le cause.

Negli anni che seguirono Hahnemann registrò notevoli successi terapeutici e consensi; la sua fama crebbe anche oltre i confini della Germania.

Nel 1835, ad ottanta anni, in qualità di medico fu consultato da una giovane francese, Melany d'Hervilly, che divenne sua moglie e lo convinse a trasferirsi a Parigi.

Negli ultimi otto anni della sua vita Hahnemann ebbe un successo tale che ne fu scossa l'Accademia di Medicina che chiese a Guizot, ministro di Re Luigi Filippo, di dichiarare illegittimo l'uso di tale metodo per manifesta inefficacia.

Guizot, dopo aver esaminato il caso, rispose: «Hahnemann è uno studioso di grande valore. La scienza deve essere aperta a tutti: se l'omeopatia è una chimera o un sistema privo di efficacia cadrà da sé, se rappresenta un progresso si diffonderà nonostante tutti i nostri provvedimenti di esclusione, e l'Accademia deve condividere questo mio auspicio più di chiunque altro, dato che la sua missione è appunto sostenere la scienza ed incoraggiare le scoperte» (Santini, 1988).

I continuatori dell'opera di Hahnemann concordano tutti sul principio di similitudine ma possono distinguersi in due gruppi:

1) quello dei puri, che di tale metodo fanno una pedissequa accezione assumendo una posizione acritica;

2) quello degli omeopati, che percepiscono le innovazioni, rischiando a volte di snaturare il metodo non applicandolo in modo ortodosso.

Possiamo comunque operare una ulteriore e più particolareggiata distinzione tra i medici che operano nel settore omeopatico distinguendo le seguenti correnti:

a) Specificisti le cui origini risalgono a Ludwig Griesselich, un medico tedesco che riteneva di estrema importanza mettere in evidenza la reazione

dello specifico organo nei confronti del sistema a seguito della assunzione di rimedi omeopatici.

b) Unicisti che prescrivono un solo farmaco per l'intero corso della vita nel caso di qualsiasi stato morboso, rifacendosi così al pensiero di J.T. Kent che, avvicinando l'omeopatia ad una religione basata su dogmi insindacabili, si era allontanato da ogni criterio scientifico provocando una diffusione scarsa del metodo negli USA; al contempo questa impostazione trovò consensi in India dove l'omeopatia è praticata.

c) Pluralisti la cui corrente è diffusa in Francia ed il cui massimo esponente è Leonor Vannier, il quale ha approfondito i problemi relativi alle teorie del costituzionalismo e le connessioni con l'omeopatia.

d) Eclettici gruppi nei quali confluiscono tutti i medici che curano i loro pazienti servendosi di svariate tecniche: fitoterapia, gemmoterapia, litoterapia dechelatrice, l'antroposofia ecc.

La medicina omeopatica è riconosciuta in molti Paesi della Comunità Europea e nel resto del mondo in Italia, con la diffusione di tale pratica, sono sorti problemi che devono essere affrontati e risolti, relativi ad esempio al riconoscimento e alla regolamentazione.

Riguardo al riconoscimento, in particolare, si verifica un atteggiamento scettico, a volte diffidente, degli esponenti della intera comunità scientifica che contestano l'efficacia del metodo in quanto per molte delle diluizioni usate in terapia si dà per certa l'assenza di molecole della sostanza attiva di partenza.

Nonostante ciò, l'interesse da parte del pubblico è determinato da due motivi:

1) il malato viene curato con rimedi a base di sostanze naturali, utilizzate a basse dosi, che non determinano effetti collaterali dannosi per l'organismo;

2) il paziente è considerato dal medico omeopata nella sua globalità come un sistema costituito da organi interagenti legati da profonde interconnessioni con il sistema psichico. Quindi vengono effettuate delle terapie *individualizzate*, nel rispetto dei criteri di una metodologia olistica.

In Italia si cominciò a parlare di omeopatia nel 1825, quando l'esercito austriaco entrò a Napoli.

Il dott. Necker, ufficiale medico addetto allo Stato maggiore tedesco curò un suo collega, il quale, una volta guarito, divenne un fervente studioso e propagandista dell'omeopatia, coinvolgendo molti colleghi.

Nel 1827 l'omeopatia fece la sua apparizione a Roma, poi a Milano grazie al feldmaresciallo Radetzky affetto da un tumore fungoso all'occhio, il quale, dopo aver tentato tutte le cure del caso, si sottopose alle cure del Dott. Hartury allievo di Hahnemann, che lo guarì.

Verso il 1830 dall'Italia l'omeopatia si diffuse in Inghilterra, in Spagna, in Francia.

In Francia, prima dell'arrivo di Hahnemann, l'omeopatia penetrò grazie ad un ispettore universitario, il conte Guidi di origine fiorentina, al quale la divulgazione di tale pratica costò la nomina accademica.

Attualmente tra i paesi d'Europa la Francia è quello in cui l'omeopatia

è maggiormente diffusa: da alcune inchieste risulta che nel 1987, su una popolazione di 55 milioni di abitanti circa 17 milioni di francesi avevano utilizzato prodotti omeopatici.

Relativamente alla classe medica il 10% (500 su 5.000) sono esperti in omeopatia.

Il 23% dell'intera classe medica ha prescritto medicinali omeopatici.

In Francia come in Italia l'esercizio di tale pratica è consentito solo ai laureati in medicina.

In Germania l'omeopatia è diffusa ed il mercato è esteso; essa non è praticata solo da medici, ma anche da erboristi e da Heilpraktikers (specialisti diplomati nel trattamento con medicine alternative).

Il concetto di omeopatia è diverso da quello che si è diffuso in Francia: qui il metodo Hahnemanniano non è l'unico corretto a cui riferirsi (A.U. Schlotmann, 1986).

In Gran Bretagna gli anni Ottanta sono stati caratterizzati da una notevole diffusione di tale metodo, reso popolare dal fatto che ad esso si affidano i membri della famiglia reale. (Da un'indagine apparsa sul British Medical Journal relativa al 1985, risulta che il 59% dei pazienti in cura da duecento medici intervistati, utilizza in modo complementare tecniche di cura alternative). In Gran Bretagna esistono ospedali omeopatici e le spese sostenute vengono rimborsate dal sistema mutualistico.

In Olanda l'impiego delle medicine omeopatiche è abbastanza esteso. È consentita la pubblicità sia del metodo che dei prodotti, dei quali è vietato però specificare le indicazioni terapeutiche. È preferita la pubblicità a mezzo stampa che sottolinea l'efficacia del metodo e la mancanza di effetti collaterali dei prodotti.

In Belgio sono in attività sei scuole di omeopatia ubicate ad Anversa, Gand, Bruxelles, Huy Charleroi e Lovanio; da uno studio effettuato dalla principale associazione di consumatori risulta che:

1) Il 19% della popolazione almeno una volta nella vita ha utilizzato rimedi omeopatici;

2) dal 2% al 4% della popolazione si cura con l'omeopatia.

Da ciò si evince che, nonostante in Belgio tale pratica venga osteggiata a livello istituzionale, essa riesce a diffondersi e a contare sempre più adepti (T. Cornelis, Atti del II Congresso di farmacia omeopatica, 19/21 Maggio 1989).

Conclusioni

Nell'attuale fase storica è evidente che, con riguardo alla salute, siamo di fronte a una serie di cambiamenti; la stessa scienza medica si vede costretta a riflettere sul suo oggetto, a ridisegnare i propri contorni, operando all'interno di un paradigma che proponga l'uomo come unità facente parte di un tutto.

Al sociologo l'arduo compito di cogliere in questi mutamenti un indicatore valido per l'interpretazione «dei processi di cambiamento che rendono evidenti i meccanismi di innovazione e di autoregolazione di cui dispone qualsiasi struttura sociale» (F. Ferrarotti, 1992: 21).

ELISABETTA FERNANDEZ

Bibliografia

- Atti del secondo congresso europeo di farmacia omeopatica - 19521 maggio 1989, Montecatini Terme.
- V. BELLINO, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici ontologici e morali*, Ed. Città Nuova Roma, 1993.
- Biotereapie e Omeopatia - da «Empedocle», rivista internazionale di aggiornamento in Biologia, Biopatia e Bioterapia, Anno II, n. 3-4, Maggio-Agosto 1984.
- D. DEMARQUE, *Historique de l'homeopathie*, tratto da: *Enciclopedia Medico-chirurgicale* (Paris).
- P. DE NARDIS, *Il muro d'ombra. I medici e gli altri: mutamenti strutturali tra scienza, etica e comunicazione* coll. R. CAPOZZI, Nuove Frontiere Sociologiche, Collana di Sociologia, Ed. Seam Roma, 1997.
- P. DONATI, *La salute, la medicina e il sociale, la legittimazione di una nuova disciplina* da P. DONATI (a cura di), *La sociologia sanitaria. Dalla Sociologia della medicina alla sociologia della salute*, Ed. Angeli, 1983.
- Elementi di omeopatia generale*, Ed. Boiron, 1985.
- F. FERRAROTTI, *Manuale di sociologia*, Ed. Laterza, 1992.
- H. GADAMER, *Über die Verbogenheit der Gesundheit*, 1993. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, trad. M. DONATI, M.E. PONZO, *Dove si nasconde la salute*, 1994, Ed. Raffaello Cortina Scienza e Idee 1994.
- M. GRAMAGLIA, *Legislazione omeopatica in Europa*, da «Quaderni di Omeopatia», supplemento a «Natom» n. 60, 1989.
- P. GUIDICINI (a cura di), *Uomo, salute, territorio. Ipotesi e documenti per un approccio sociologico al problema della salute*, Ed. IDEA Città Nuova, 1978.
- Indagine DOXA, *Informazione degli Italiani nei riguardi di cure e rimedi naturali o alternativi*, Milano, Settembre 1988.
- I. ILLICH, *Nemesi Medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1977.
- J. JOUANNY, *Nozioni essenziali di terapia omeopatica*, Ed. Boiron, 1983.
- C.G. JUNG, *Studien über alchimische Vorstellungen*, trad. it. *Studi sull'alchimia* XIII volume, Ed. Boringhieri, 1988.
- R. LUCCIO, *Le origini della psicologia* in P. LEGRENZI (a cura di), *Storia della psicologia*, Ed. Il Mulino, 1982.
- S. MARANTA, *Patogenesi*, Ed. ISO, 1991.
- A. MARTINELLI, *Salute e sistemi sociali occidentali* da P. DONATI (a cura di) *La sociologia sanitaria. Dalla sociologia della medicina alla sociologia della salute*, Ed. Angeli, 1983.
- A. NEGRO, *Rapporto sulla situazione dell'omeopatia in Italia*, Congresso di Amburgo, 1979.
- T. PARSONS, *The Social System*, Glencoe III. Free Press, trad. it. *Il Sistema Sociale*, Ed. Comunità, Milano 1965.
- Prontuario omeopatico: elementi di omeopatia generale*, Ed. Boiron, 1985.

- A.U. SCHLOTTMANN, *La legislazione in Germania*, tratto da «*Sicilia progetto salute*», 1986.
- A. SCIVOLETTO (a cura di), R. GUBERT, A. SCIVOLETTO, R. STRASSOLDO, *Società del territorio tra scienza ed utopia*, Ed. F. Angeli, 1983.
- J. SMUTS, *Holism and Evolution*, London Macmillan, 1926.
- I. SPANO, *La nascita della clinica e la diffusione della medicalizzazione. Per un'ecologia della medicina*, ed. Guerini, 1990.
- M. WEBER *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker e Humblot, Berlin, trad. it. A. GIOLITTI, *Il lavoro intellettuale come professione* 1918 Ed. Einaudi, Torino, 1966.

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'involuzione 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

Conforto e valori del Paese delle nevi in Italia *

N. 20. Cosa intende per salute?	
1. Benessere psicofisico, equilibrio e armonia mente-corpo-spirito	25
2. Volersi bene, essere sereni, in pace e in armonia con se stessi	12
3. Essere positivi e in armonia con la vita, l'ambiente e le persone	10
4. Star bene, non avere disturbi e malesseri	10
5. Gioia, energia	4
Non risponde	1

La malattia, abbiamo visto, non è considerata dai nostri pazienti un evento così oscuro e indecifrabile: esso rientra in un ordine causale che tende ad escludere l'arbitrio del caso. Anche laddove viene posto l'accento su agenti di tipo «ambientale» come primi fattori patogeni, la possibilità di contrarre una determinata malattia non è da rimettersi alla fatalità, ma è sempre in relazione alle risorse afferenti al complesso costituzionale dell'individuo in termini di suo equilibrio. Semmai, come abbiamo visto, è alla salute che dobbiamo riconoscere una certa tendenza a «nascondersi». La società moderna ha tentato di definire degli standard di salute, finalizzati in particolare alla gestione della normalità e al controllo della anormalità, della devianza, soprattutto in relazione alle esigenze della produzione industriale e al mantenimento dell'ordine e dell'esercizio dei poteri costituiti. Il risultato è che dalla costruzione della *salute ufficiale* è stata esclusa la considerazione della *salute reale*, quella dinamica e irripetibile condizione che dovrebbe essere *riconosciuta dalla persona che la vive*, e socialmente *riconosciuta alla persona che la esprime*. Al contrario, gli stessi individui tendono ad indossare o dismettere lo stato di salute socialmente accettato e «normale», in rapporto ai ruoli, ai compiti, ai doveri, che sono chiamati a svolgere e rispettare. Dunque, della salute si conosce ben poco; la nostra cultura esclude la necessità dell'auto-ascolto, dell'osservazione profonda

* Per la prima parte cfr. «La Critica Sociologica» n. 130, Estate 1999, p. 72.

di sé; l'importante è possedere le caratteristiche *standard* richieste, finché si «funziona»: in fondo, qui da noi «salute» equivale a *funzionamento*. Così, la salute c'è o non c'è solo a partire dalla presenza o meno di specifici requisiti. E lo «stato di salute» è quella condizione empiricamente rilevabile che non ha alcun riscontro reale nelle profondità della persona, e che sarebbe più corretto chiamare «stato di funzionamento». Attribuendo viceversa valore all'individuo *in sé e per sé* nella sua interezza e unicità, e non a certi suoi requisiti isolati a forza e assolutizzati — che ne fanno un esecutore di prestazioni produttive — la salute perde della sua concretezza ed evidenza di facciata, della sua grossolanità e funzionalità, per riaffermarsi nella più sottile e meno appariscente forma di intimo percorso verso più alti livelli di equilibrio.

E l'idea di equilibrio, di armonia è al centro di un gran numero di risposte date dai pazienti della Medicina tibetana alla domanda «Cosa intende per salute?». Una qualità dinamica: la capacità di mantenere comunicanti le varie dimensioni dell'essere — quella fisica-organica, quella psico-emotiva, quella mentale e quella «spirituale» —; e il *fluttuante* complesso di tali dimensioni con quello altrettanto impermanente delle determinanti esterne, ambientali e sociali. È l'idea del *continuum*, dell'assenza di cesure e separazioni forzose e dolorose che motiva la tensione verso questo equilibrio tutt'altro che statico: «essere in salute» equivale in quest'ottica a viverne il significato, a sperimentarne il valore, piuttosto che non ritrovarsi a lamentarne l'assenza per una decretazione di malattia. Già con la domanda n. 11 («Qual è il suo stato di salute?») si è avuto modo di rilevare in merito l'*umore* dei soggetti: il 60% dichiara infatti di godere di uno stato di salute «buono» (fra essi ci sono tre «ottimo») o «ora buono/migliorato». Potrebbe sembrare strano, ma non deve stupire. Innanzitutto perché, come abbiamo visto la maggior parte dei pazienti è almeno alla sua seconda visita: è dunque logico presumere — come in effetti alcuni di essi hanno dichiarato — che c'è chi abbia già goduto di benefici tangibili. Inoltre va tenuto presente che la domanda chiama espressamente in causa la «salute», prima della richiesta di parlare dei disturbi rilevati clinicamente. Ebbene, qui viene in parte alla luce l'idea di salute maturata o comunque fatta propria da alcuni pazienti. Per essi, evidentemente, quell'idea non è da considerarsi in diretta ed esclusiva relazione con specifiche patologie, anche gravi: la salute consiste primariamente nella crescita di un atteggiamento mentale positivo intessuto di «fiducia», in grado di alchimizzare la tradizionale oppressione del negativo. In quest'ottica, è assai eloquente quanto affermato da alcuni pazienti a proposito della domanda successiva, la n. 12 («Può accennare ai suoi disturbi?»). A titolo di esempio, riportiamo le corrispondenti dichiarazioni di una donna di 46 anni che alla domanda «Qual è il suo stato di salute?» aveva risposto «Buono, dopo un carcinoma alla mammella», e di un uomo di 37 anni che alla stessa domanda affermava: «Al momento, discreto»: nella n. 11, «Intervento al seno con trattamento chemioterapico. Recidivo a livello polmonare e cerebrale; ma io mi sento bene dentro»; «Soffro di sclerosi multipla dall'80, e attualmente sono in fase di quiescenza, vivendo normalmente la mia vita quotidiana, lavorando, con qualche problema alla testa (cefalea temporale) e agli occhi».

Tornando alla domanda n. 20 («*Cosa intende per salute?*»), nella scelta degli *item*, fra quelli che si richiamano variamente a una simile idea, ho distinto l'insieme delle espressioni che puntavano la rilevanza dell'equilibrio e dell'armonia fra le varie dimensioni della persona da quelle indicanti un approccio più schiettamente psicologico, che pone l'attenzione sull'importanza dell'atteggiamento positivo e ben disposto verso se stessi. Un ulteriore *item* è stato dedicato alle espressioni che indicavano il valore del medesimo atteggiamento nei confronti dell'ambiente e delle altre persone. Segue l'*item* che accoglie un'idea di salute più tradizionale ed elementare, basata sul classico «star bene», che essenzialmente comporta il non avere disturbi e malesseri. L'ultimo *item* raccoglie quelle poche espressioni di indirizzo, potrei dire, vitalistico: la salute si esprime con l'energia vitale della gioia. Per brevità, riporto soltanto alcuni esempi interessanti:

«Star bene con se stessi. Volersi bene. Essere positivi verso la vita e le persone. Amarsi per poter amare gli altri e non criticarsi mai»; «Non avere dolori, vivere in serenità con se stessi e gli altri. Avere un atteggiamento verso la vita che non procuri rimorsi»; «Stare bene, in armonia con gli altri, armonia di corpo e mente (sono sempre collegati)»; «Sentirsi sempre disposti ad amare, ed avere la forza di farlo»; «Essere in armonia con se stessi e con gli altri e l'ambiente»; «Perfetto (?) equilibrio tra status fisico e quello psico-spirituale»; «Equilibrio psicofisico, armonia, amore per se stessi».

Maria Elisa, la psicoterapeuta, dichiara che per lei «salute» è: «Serenità, equilibrio con se stessi, con gli altri e con l'ambiente in cui si vive. Non è soltanto non avere un sintomo, non avere una malattia, poi magari litigare con gli altri! Secondo me, è essere sereni e in armonia, che è qualcosa di più dell'assenza del sintomo. Questo almeno è il mio modo di vedere le cose, di lavorare».

N. 21. C'è una relazione fra salute e spiritualità? Se sì, in qual senso?	
Sì	45
1. Sì secco	7
2. La spiritualità serve alla salute fisica, psicofisica e mentale	13
3. Spirito sano come mente sana unita a un corpo sano	8
4. Spiritualità come pace, armonia, serenità e felicità che rendono sani	7
5. Senza l'una non vi è l'altra	5
6. Spiritualità come energia, connessione, autoguarigione, liberazione	4
7. La spiritualità arricchisce la vita	1
Non risponde	5

In genere, nell'ambito della *nouvelle vague* antidogmatica, non fideista ed extra-istituzionale che oggi tende alla riscoperta della « realtà interiore », il termine « spiritualità » lo si riconnette per lo più all'idea di *interesse dell'essere*. Una ricerca dunque che, attraverso forme di pratica disciplinata soprattutto di tipo yogico-meditativo (*yoga* significa appunto « unione »), mira all'ottenimento di una piena apertura nei confronti del « tutto », e di partecipazione immediata all'unità con esso. Un simile percorso è per lo più caratterizzato dall'accesso a gradi sempre più profondi di benessere ed equilibrio psico-fisico, di chiarezza mentale, di pace interiore, di armonia con il mondo e di benevolente disposizione d'animo nei confronti dei suoi abitanti.

Obblighi di sintesi approssimativa a parte, nel formulare la domanda in oggetto, si è volutamente taciuta la minima traccia per una definizione di spiritualità, dando per scontata l'acquisizione da parte di un buon numero di pazienti del nucleo di idee appena indicato, ulteriormente sintetizzabile da un'affermazione come la seguente: « Se aspiriamo alla salute ottimale, individualmente e collettivamente, dobbiamo imparare a fare attenzione a tutti gli aspetti del benessere fisico, emotivo, mentale, esistenziale e spirituale »¹⁹. Il questionario è stato infatti indirizzato a persone che avevano deciso di rivolgersi ad una medicina caratterizzata da un evidente retroterra filosofico-religioso: con tutta probabilità, riflettevo, ciascuna di loro si sarà pur preventivamente confrontata — nell'operare quella scelta — con un'idea di salute quantomeno diversa, più « ampia ». Credo che quella supposizione si sia mostrata abbastanza fondata, se il 90% dei pazienti ha risposto affermativamente, e soltanto 5 di loro hanno preferito non pronunciarsi: comunque nessuno ha optato per il « no ». Non solo, ma addirittura il 72%, alla domanda n. 22 (« *Ha mai fatto esperienza di pratica spirituale?* »), ha risposto affermativamente, con una prevalenza di conoscitori di pratiche buddhiste.

C'è chi considera la spiritualità il più valido strumento a disposizione per ottenere una salute solida e globale, ad esempio: « *La spiritualità può aiutare il fisico a guarire molti aspetti legati alla nostra psicologia* »; « *Nel senso che la spiritualità è il lavoro da fare per essere in buona salute mentale e fisica* »; « *Penso che l'esigenza di curare la propria spiritualità, che spesso si riscontra nell'uomo, abbia anche la funzione di canalizzare l'ansia, le paure recondite, le insoddisfazioni verso l'esterno, limitandone gli effetti negativi sull'organismo* ».

Altri pazienti tendono a identificare lo « spirito » con la « mente », dal cui stato dipende la salute generale: « *Tutto è parte dell'uno. Corpo e mente sono un'unità* »; « *Sono convinta che tutti i deficit spirituali e mentali si ripercuotono sul fisico creando scompensi e stati di "malattia"* »; « *I Latini dicevano che non ci può essere una mente sana in un corpo malato, e viceversa. Io credo così* »; « *Tutto viene dalla mente* »; « *Se la mente è in pace tutto nel nostro corpo funzionerà meglio* ».

¹⁹ Cfr. FRANCES E. VAUGHAN, *Spiritualità e salute nella psicologia transpersonale*, Assisi, Cittadella, 1989, p. 38.

C'è inoltre un congruo numero di soggetti che guarda alla spiritualità come alla fonte della serenità, della gioia, dell'armonia: «Se si è sereni, felici, non è possibile intossicarsi»; «Quando c'è armonia non ci sono contrasti che bloccano le nostre energie interne creando delle associazioni negative di cellule»; «La spiritualità dà gioia di vivere»; «Può esserci. Se manca l'armonia con il sé, viene a esserci la malattia»; «L'ottimismo spirituale è la prima fonte di guarigione».

Da ultimo, non pochi pazienti considerano la spiritualità come un percorso, una ricerca, come una «qualità» da coltivare, dalla qual cosa non può che derivare l'ottenimento di una buona salute ad ogni livello: «Noi abbiamo un mondo interiore che, spesso, dimentichiamo ma che è tutt'uno con il nostro fisico. Un mondo che andrebbe coltivato tutti i giorni prendendoci un po' di tempo per noi stessi»; «La spiritualità aiuta a sciogliere i blocchi favorendo il processo di autoguarigione»; «Vivere da sani solamente significa ridurre il valore della vita. L'aggiunta di spiritualità la rende più ricca e completa: gratificante»; «Ricerca la "forza" dentro di noi significa connettersi ad una "forza" più ampia ed universale»; «Non può esserci salute vera senza spiritualità (secondo il mio parere)»; «Nel senso che lo "spirito" e la "materia" non sono due categorie scindibili ma due "aspetti" fortemente interrelati nella determinazione dello stato di salute»; «Coltivando la propria spiritualità si intraprende un percorso di liberazione della mente dalle numerose forme di attaccamento e condizionamento che la affliggono; tali forme si rendono origine di patologie che minano lo stato di salute dell'individuo, manifestazione dell'inscindibile interazione tra mente e corpo».

Un efficace esempio di come la pratica spirituale possa costituire un'importante sostegno per la guarigione ci viene offerto da Milena, una delle pazienti intervistate:

«La meditazione è molto utile, glielo dico io questo! Sulla mia fonte, glielo dico io. Perché delle volte ci sono grosse botte che arrivano durante... non è sempre tutto rosa, eh? C'erano delle volte certe botte! Poi ti senti un po' giù. Però se si medita su questa cosa vai avanti, e non hai bisogno di prendere delle medicine. Se vai dallo psicologo ti ridà il calmante: fa veloce come tutto lui, ti ridà le gocce! [...] La tecnica della respirazione fa molto bene, perché rilassa: ti prende una crisi di qualche cosa, di dolori... il modo di respirare, con la calma e con la meditazione si va avanti. La respirazione è molto importante per ristabilire l'equilibrio... La gente ha la tendenza a confondere, crede che è tutta religione: ma no, è filosofia; il Buddismo — se si legge — è più filosofia che religione, è un modo di vita! Se tu segui questo modo — se lei legge qualcosa a quel proposito — vedi che è più giusto il modo loro di pensare, di fare, che il modo nostro, che siamo occidentali!».

6. Ora, c'è da considerare un dato importante, che concerne peculiarmente la tradizione medica tibetana e coinvolge quasi inevitabilmente i suoi frequentatori: si tratta della tematica assiologica. Come ha magistralmente

insegnato Vittorio Lanternari, in tutte le culture tradizionali sussiste un legame profondo fra valori, malattia e medicina:

«Ogni nucleo di idee-forza che funga — implicitamente o consapevolmente — da guida ai componenti di una comunità e da cui acquisti senso il vivere insieme, è certamente un valore... Così, nell'ordine dei valori etico-sociali è dato di trovar espresso il bisogno, per ciascun membro d'un gruppo etnico e sociale, d'una fondamentale coerenza nei comportamenti propri ed altrui sul piano "orizzontale" dei rapporti sociali, entro lo "spazio" comunitario, e ciò secondo precise limitazioni e obbligazioni. Nei valori rituali v'è l'espressione del riconoscimento di alcune autorità sovrumane preposte al destino e all'ordine umano, e ciò entro una dimensione metempirica creata dall'immaginario religioso. Infine, nell'ordine dei valori tradizionali-gruppali si trova espresso il bisogno, da parte di ciascun membro del gruppo, di autoidentificarsi come unità-individuo tra individui culturalmente affini, che condividono una comune rappresentazione della realtà [...] Il male è visto e vissuto come disordine sociale — da trasgressioni etico-sociali —, come deviazione culturale — trasgressioni rituali o di obblighi e divieti tradizionali — e come squilibrio cosmico, per rottura dell'armonia dei rapporti tra corpo e universo, in quanto microcosmo rispetto al cosmo... Ma proprio dall'esperienza del male trae il suo primigenio significato, come creativo, affrancatore fondamento della cultura, il sistema dei valori primari, *che bisogna rispettare pena l'avvento dei mali*. Contro l'attentato dei mali il genere umano ha creato i valori, cioè la cultura *in toto*. [...] Nella nostra medicina, dalle origini ippocratiche agli sviluppi scientifici moderni, vige un implicito presupposto teorico che potremo definire come "principio della inutilità, amoralità, nonsenso" della malattia: in altri termini la malattia per noi "non ha significato": è solo un "male", che ha promosso come risposta la "scienza medica". Ma per le società tradizionali, all'opposto, la malattia si carica di "significati autonomi", che verranno di volta in volta decodificati, caso per caso. [...] Se per noi europei la malattia è priva di significati autonomi, per i popoli di cultura prescientifica l'esperienza del male (e della morte) ha un significato esistenziale primario: da questa esperienza le varie comunità umane hanno ricevuto lo stimolo per creare e applicare alla propria esistenza collettiva, conferendo ad essa significanza e dignità umana, i valori morali, sociali, culturali, religiosi»²⁰.

Dunque, un complesso sistema di valori socio-culturali condivisi con-

²⁰ Cfr. VITTORIO LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*. Volume primo, Napoli, Liguori, 1994, pp. 213-214, 170, 16, 19.

corrono tradizionalmente alla formazione del *sapere come* individuale. In una condizione di sofferenza e, particolarmente, di malattia, è più che mai chiamata in causa la tenuta della *cultura personale*. È qui che si verifica il grado di strutturazione della persona, e cioè la possibilità di rendere operativa la sinergia delle risorse *culturali* prima ancora che fisiche, che l'individuo può trarre dall'elaborazione del proprio vissuto. Come si è visto, nelle società tradizionali di livello etnologico, alla cultura comunitaria è in genere affidato il delicato compito di *canalizzare* il vissuto dei singoli membri — specie nel corso della loro formazione evolutiva — entro quadri di riferimento semantici, che permettono lo strutturarsi delle esperienze di vita dei singoli in un ordine di importanti significati e valori umani e sociali, a fondamento della comunità stessa e dell'esistenza individuale in relazione ad essa. In un simile contesto, il rischio di dispersione delle esperienze vissute, del loro significato e valore viene accuratamente ridotto. Si verifica ed è resa operante una rispondenza virtuosa fra risorse culturali, energie e valori personali e collettivi. L'obiettivo è la comune esistenza sana e armoniosa.

L'*organo di trasmissione* che veicola l'osmosi culturale fra individuo e comunità è in questo caso costituito da un apparato istituzionale ridotto all'osso: rispetto delle regole e condivisione dei valori trovano un loro ampio spazio in quella cultura personale di cui prima si diceva, fondata sull'apprensione dotata di senso di norme la cui validità è direttamente verificabile prima ancora che nel confronto sociale, nella loro attitudine a regolare l'equilibrio personale (mai del resto troppo distante da quello sociale), sia suggerendo i modi per tenersi lontani dai pericoli derivanti da comportamenti disarmonici, che indicano i modi per ristabilire l'equilibrio eventualmente compromesso.

Ora, se consideriamo in parallelo la condizione del cittadino delle moderne società di massa, troviamo che, per far fronte ad un'organizzazione sociale assai complessa, è andato viepiù sviluppandosi l'impianto istituzionale di regolazione dei rapporti sociali. Lo scambio fra macro-cultura societaria e microculture individuali e/o di gruppo ha sofferto dell'*aggravarsi* dell'apparato di mediazione e trasmissione culturale. L'effetto di lontananza prodotto si è accompagnato ad un progressivo impoverimento dei valori, ad un graduale svuotamento di senso delle norme. *Formalizzazione e scollamento* hanno proceduto di pari passo, trasformando norme e valori alla base della *condivisione* *significante* di un vivere comune, in regolazione standard di asettiche procedure e funzioni. La cultura collettiva è così divenuta ufficiale e dominante, atta a legittimare e sostenere l'*esercizio dei poteri come fine* piuttosto che incarnare l'espressione della volontà intersoggettiva di rispettare benessere e bisogni individuali in un contesto di salvaguardia e valorizzazione dell'interesse generale. A livello individuale, il risultato è la dispersione, il disorientamento e la precarietà psicologico-esistenziale, vale a dire la perdita del *sapere come* auto-centrato, perché lontano da una idea di condivisione culturale dotata di senso, intersoggettivamente fondata. E con il venir meno della comunanza di un bagaglio culturale consapevolmente fatto proprio, cresce la presa sui singoli destini

atomizzati da parte del sapere procedurale ufficiale e del potere di intervento istituzionalizzato, reso ancor più forte dall'introiezione dell'atteggiamento delegante degli individui. Così, alla cultura come guida in vista di uno scopo comune si sostituiscono gli automatismi dell'autoreferenziale apparato, pago del minimo consenso necessario alla sua riproduzione.

Nel testo citato, Lanternari mostra come nel contesto di molte culture tradizionali — dove prevale l'idea della connessione fra accadimenti e significati, e la visione dialettica fondata sul principio dell'*equilibrio* e della *rispondenza fra micro e macro-cosmo* — la «logica simbolica» che informa l'universo semantico e regola la vita reale dando senso e ordine agli eventi, non trascura di inserire in un preciso quadro di riferimento assiologico e latamente causale l'esperienza della malattia e della sofferenza. Comunicazione e condivisione culturale permettono al simbolo di rendersi effettivamente «operante», di porsi in azione collegando efficacemente in un ordine logico i diversi piani e aspetti dell'esistenza individuale e comunitaria. La forza della logica simbolica, cioè di una *visione totalizzante*, sostiene la precarietà esistenziale attribuendole significato e dunque offrendole uno sbocco. Lo spazio riservato all'*accidentale* in genere è molto esiguo. In tal modo, le soluzioni, gli interventi, le «terapie» individuali e sociali, rientrano in partenza nella stessa catena logica che ha connesso e dotato di senso i vari ordini di fatti: una logica, appunto, onnicomprensiva e onnicomparsa, che prevede un piano di azioni adeguato ai problemi, accettato — perché compreso — da tutta la comunità.

Da noi, viceversa, la *logica formale* offre ampio spazio al *caso*, all'imprevedibile possibilità che una larga quantità di avvenimenti si verifichino accidentalmente e fuori da ogni ordine semantico. Ciò che non ha senso coglie impreparato chi vi si imbatte. Così, il dominio del caso, del *non riconosciuto* è in diretta connessione con il *dominio del negativo*. E l'irrompere del negativo privo di senso disperde le risorse personali, crea separazione, incomunicabilità e ulteriore depauperamento culturale. Dalle ceneri del *sapere come personale e sociale* (intersoggettivamente comunicabile e condivisibile) sorge allora il *Monopolio separato e lontano della scienza e della gestione del negativo*, la cui forza risiede nella debolezza e nel disorientamento delle masse ormai «ignoranti». Nasce il «sistema della salute» e con esso la reale «espropriazione» di questa²¹. Alla perdita di *conoscenza individuale e sociale* corrisponde allora l'accumulo di *scienza ufficiale, istituzionale e autoreferenziale*. Alla fragilità della tenuta individuale e sociale di fronte al male corrisponde da un lato la concentrazione monopolistica delle risorse istituzionali deputate alla sua gestione sostitutiva, e dall'altro i modelli ideologici che legittimano le forme e i modi dell'intervento dall'alto. Il potere di imposizione dell'organizzazione monopolistica di simili interventi limita gravemente gli spazi decisionali e di elaborazione culturale del soggetto coinvolto nell'esperienza della malattia: il modello culturale che sostiene tale potere produce dunque un effetto ancor più coercitivo sulle coscienze, che sovente finiscono per assumere inconsapevolmente

²¹ Cfr. IVAN ILLICH, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, op. cit.

valori e principi dettati da quel modello. Così, nel contesto della società attuale, la verifica della corrispondenza fra il pronunciamento dell'ideologia ufficiale in tema di malattia e salute e l'espressione dell'elaborazione culturale «dal basso» risulta tutt'altro che immediata. A fronte di un'apparente diffusa accettazione dei dettami del sistema medico-sanitario — che si manifesta principalmente con l'alto grado di medicalizzazione delle singole esistenze — proprio nella sistematica distruzione della capacità di far fronte alla sofferenza, nell'oblio dell'attitudine all'autoaffidamento, nella perdita di preziose e indelegabili risorse fisiche e psicologiche personali; proprio in questo generalizzato tracollo della cultura personale è da scorgere il profondo scollamento fra modello ideologico ufficiale-istituzionale e patrimonio culturale collettivo.

Così, per molti aspetti il cittadino individualizzato e *comunitariamente deprivato* dell'occidente contemporaneo ha *introiettato la comunità* come simbolo di esistenza armonica, come metafora dell'uomo completo, «sano» ed equilibrato nelle sue dimensioni e relazioni. Ma si tratta di un'oscura introiezione; e il disfacimento dei suoi riscontri esterni ne comporta vieppiù l'irreperibilità, che si palesa proprio nei momenti in cui sarebbe opportuna la sua viva presenza. Il risultato viene per lo più vissuto in termini di lontananze. E il tema della ricomposizione delle divisioni è infatti al centro dell'attenzione dei soggetti della nostra indagine: in tutti gli spazi possibili del questionario si è insistito moltissimo sull'importanza della «visione olistica», «globale» propria della Medicina tibetana, della sua nozione di equilibrio fra le dimensioni dell'essere, di armonia fra macro e microcosmo. Il costante sottofondo che ha accompagnato la raccolta delle loro testimonianze non è stato altro che questa condivisa tensione nella *direzione dell'interesse*: in sostanza, del restauro della capacità di sostegno auto-centrato, di quel *sapere come* fondato sulla riapprensione, culturalmente organizzata, di valori intersoggettivamente significanti.

Non a caso il sistema medico tibetano si caratterizza per la sua *compromissione* con una tradizione etico-spirituale — quella buddhista —, capace di trasmettere valori di tipo laico-universali. La dimensione assiologica insiste in questo caso su più ambiti e livelli: coinvolge i principi che fondano teoricamente la pratica medica, l'agire del medico, il suo rapporto con il paziente, il suo adoperarsi per lui al massimo delle possibilità. Coinvolge il paziente, alle prese con questa per lo più inedita disposizione del suo interlocutore. Ma, come sappiamo, la questione non si risolve con la visita. Un intero universo culturale-etico avvolge il paziente, anche più sprovveduto: si può rimanere indifferenti, ma è realmente molto difficile. Si viene posti a confronto con una *proposta* che in genere, se non richiesti, non viene mai esplicitamente formulata; ma la proposta c'è. Senza qui entrare nei suoi dettagli, c'è a cominciare dal clima che chiunque può respirare mettendo piede nel Centro milanese. E poi, come hanno in più occasioni dichiarato i frequentatori da me interpellati, in forza del medico, degli insegnamenti e dei valori di cui è veicolo, *il presente si dilata*. E con esso la portata dei bisogni *presenti*, e di conseguenza delle *attese*. Perché

subentra — quand'anche in minimi «dosaggi» — una serenità prima sconosciuta: è nella logica della tradizione stessa. Nelle interviste, alcuni pazienti concordano nel riferire che in tal modo si crea uno spazio fra le maglie dello stress, dell'angoscia, del dolore, dell'insoddisfazione. La mente, un po' meno *travolta* e un po' meno *proliferante*, è ora più in grado di *accogliersi*. C'è più spazio per l'osservazione di sé, per una riflessione più pacata, per la presa in carico dei conti in sospeso: ciò che inevitabilmente si riverbera positivamente sulle condizioni psico-fisiche presenti. Ecco perché della *cultura* di questi strani pazienti *entra* quasi sempre a far parte una più limpida chiarezza nell'auto-analisi, più ferma convinzione nell'agire e più salde motivazioni riguardo i progetti a venire. In definitiva, si sa meglio cosa si cerca, perché si cerca e come cercare; diventa più chiaro da cosa ci si vuole allontanare, perché e attraverso quali passaggi.

Siamo al punto focale della *presenza*, e dunque, tramite l'*ethos*, della *virtù*. È la presenza, infatti, che favorisce la chiarezza necessaria all'*apprensione* e *partecipazione* di valori culturali in grado di orientare l'agire in senso risolutivo²². Così, l'esperienza del sistema di guarigione tibetano costituisce per i pazienti un momento creativo di elaborazione culturale ed arricchimento umano. Quell'incontro si caratterizza quindi principalmente dall'irrompere nella coscienza del soggetto di principi e valori *operanti*, in quanto trasmessi direttamente dall'eticità del medico: le sue qualità umane appaiono subito come un potente e dinamico elemento di soluzione con pregresse esperienze quantomeno deludenti, che segna l'ingresso in un contesto edificante e di attese promettenti. Dunque, non si tratta solo dell'assunzione meramente intellettuale di nuove e affascinanti conoscenze: esse giungono veicolate e *validate* dai valori etici inerenti alla ed affioranti dalla stessa pratica medica. Si può allora affermare che senza quei valori non ci sarebbe quel sapere, e neanche quella pratica medica — frutto della sintesi di valori e saperi — sarebbe possibile.

Non a caso la comune pietra angolare di tutto il Buddismo Mahayana — sul quale quello tibetano si fonda e di cui costituisce ulteriore elaborazione — è rappresentata dallo sviluppo della «saggezza» (*prajna*) e della «compassione» (*karuna*): com'è noto, sono le virtù (*paramita*) fondamentali del *Bodhisattiva*, quelle che gli consentono di impegnarsi nella liberazione di tutti gli essere senzienti dalla sofferenza. Così, in quel contesto, l'ac-

²² « Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa *agire* come potenza di decisione e di scelta secondo valori, operando e rioperando sempre di nuovo il mai definitivo distacco dalla immediatezza della mera vitalità naturale, e innalzandosi alla vita culturale: lo smarrirsi di questa potenza, il venir meno della stessa interiore possibilità di esercitarla, costituisce un rischio radicale che rispetto alla presenza impegnata a resistere senza successo all'attentato si configura come esperienza di *essere-agito-da*, dove l'essere agito coinvolge la totalità della personalità e delle potenze operative che la fondano e la mantengono ». Cfr.: ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1993 (1959), p. 98.

cesso alla conoscenza dipende essenzialmente dalla motivazione altruistica; ma questa è a sua volta alimentata dalla convinzione del valore e dell'utilità della crescita del sapere, del *comprendere*. Coscienza e conoscenza sono gli ingredienti indispensabili di un unico processo etico, gli elementi del circolo virtuoso che fonda la pratica medica: entrambe contribuiscono alla fondazione di quella cultura umanistica senza la quale il medico si riduce a meccanico. Dunque, la relazione (etica) medico-paziente e quella (epistemica) malato-malattia — che di volta in volta stabiliscono un particolare ed irripetibile «caso» — sono intimamente connessi: *valore* e *validità* sono due facce di una stessa medaglia. Da ciò può derivarsi che, in generale, non si dà alcun reale progresso scientifico se non sulla spinta di un'autentica motivazione etica. La scienza non potrà mai essere fine a se stessa (o fine ai suoi scienziati): della validità e cogenza di questa affermazione la Medicina tibetana rappresenta testimonianza viva²³.

Allora, come abbiamo già avuto modo di vedere in particolare con le risposte alla domanda n. 10 del questionario («*Cosa pensa della visita con il medico tibetano?*») i valori costituiscono l'autentico *medium* fra il medico e il suo operare. E il medico tibetano opera innanzitutto trasmettendo *umanità*. E poi trasmettendo *risorse*: idee, principi, conoscenze ordinate in un complesso ideologico coerente, recepibile e condivisibile, capace di *agire e funzionare* grazie al potere di trasformazione che risiede nel suo «principio attivo». Questo non è altro che l'invito a verificare personalmente la validità di quanto trasmesso. Così, è necessario che ogni paziente si trasformi in medico di se stesso: è infatti proprio la malattia, la sofferenza, il disagio a porsi come il laboratorio sperimentale, l'occasione per osservarsi e comprendere. La precipua funzione della malattia sta quindi proprio nel rendere manifesto un ormai insostenibile processo di allontanamento da sé, e un'esigenza di evoluzione, di crescita.

Sono dunque i valori che, come abbiamo visto, non solo sostengono la motivazione del medico a mettere a frutto le sue conoscenze, ma anche a trasmetterle, ad offrirle al paziente, come essenziale «enzima» per la metabolizzazione del suo disagio e del significato di cui quel disagio è necessariamente latore. Il paziente è disposto ad assumerle, perché veicolate dai valori di cui il medico è una vivente e concreta testimonianza. Ed è proprio attraverso il ritrovamento e la riappropriazione da parte del pa-

²³ « Per la medicina l'etica ha un'importanza essenziale. Lo dimostra già il Giuramento di Ippocrate, che 400 anni prima di Cristo enunciava alcuni principi di etica medica. L'etica è per il medico ciò che il faro rappresenta per il navigante. Da una parte il faro illumina l'ostacolo da evitare; dall'altra, spaziando sull'orizzonte, il faro invita a prendere il largo e rende possibile la scoperta. La storia della medicina insegna che in questa professione l'aspetto tecnico-scientifico e quello etico sono intrecciati in modo inestricabile. La stessa competenza tecnica del medico è un obbligo morale... D'altra parte un medico che abbia soltanto una competenza tecnica ma sia privo di una formazione etica è, secondo la felice espressione di Hamburger, come una casa vuota... Soltanto quando l'atto medico è illuminato dall'etica, esso acquista la sua autenticità e diventa *praxis*, nel senso aristotelico e ippocratico di "conoscenza applicata a fini e scopi umani" per conseguenza la medicina è di per sé un'impresa morale ». Cfr. COSTANTINO IANDOLO, *L'errore in medicina*, Roma, Armando, 1997, p. 40.

ziente di valori dismessi e l'assunzione di sapere ad essi integrato — coesistente al medesimo ambito di significati e scopi —, che la malattia si palesa appunto come occasione di elaborazione, di arricchimento e di auto-comprensione. In poche parole, al paziente che ha accettato una simile guida, prima o poi si rende manifesta la portata di quella scelta: aver ammesso ad operare nella propria coscienza la forza creativa di alcuni fondamentali *valori-guida*, e dunque, in essenza, di aver concesso a se stesso la reale possibilità di *auto-guida*. Sono infatti i valori a organizzare la conoscenza e a segnare la direzione dell'agire. L'esperienza del dolore è, in questo senso, pienamente e finalmente *valorizzata*.

E con il richiamo ai valori si chiude il questionario («*Concludendo, quali valori ci vengono proposti da questa tradizione?*»). Appena prima, con la domanda n. 23 («*Quali sono i vantaggi che noi occidentali possiamo trarre dalla Medicina tibetana?*»), i pazienti hanno avuto modo di confrontarsi con la funzione più che altro «strumentale» del sistema medico, quella che metterebbe in grado di affrontare i problemi dell'esistenza quotidiana di ognuno partendo da altre e più valide premesse, e con qualche mezzo in più a disposizione. Il richiamo ai valori della domanda successiva intendeva invece dilatare l'orizzonte della riflessione, invitando i soggetti a esprimere la loro opinione sul *messaggio globale* offerto: l'intenzione era di rilevare il prodotto finale della metabolizzazione della loro esperienza, sollecitandoli in merito alle aspirazioni più profonde e generali, che coinvolgono anche la dimensione metaindividuale, sociale.

N. 23. Quali sono i vantaggi che noi occidentali possiamo trarre dalla M.T.?	
1. Serenità, pace, fiducia, equilibrio, armonia, amore	14
2. Arricchimento spirituale e culturale, conoscenza di sé	11
3. Salute, benessere, qualità di vita	9
4. Relazione mente-corpo, visione olistica	6
5. Rimedi e medicinali naturali e benefici	6
6. Diagnosi e terapie efficaci, guarigione	6
7. Rinuncia a farmaci e strumenti dannosi	6
8. Cura e ascolto di sé, attenzione al proprio corpo	5
9. Emancipazione dai condizionamenti della società e della medicina occidentali	4
10. Medici seri e competenti, rapporto con il paziente	3
11. Ritorno alla natura e alle origini	3
12. Moltissimi	2
Non risponde	7

N. 24. Concludendo, quali valori ci vengono proposti da questa tradizione?	
1. Serenità, equilibrio, armonia, pace interiore, gioia, volersi bene, ascolto di sé	21
2. Pace, solidarietà, amore per gli altri, rispetto per l'uomo, il mondo, la natura	21
3. Spiritualità, ricerca, saggezza, autoguarigione	15
4. Emancipazione dai bisogni e dai valori deteriori, ritorno a valori perduti	8
5. Umanità del medico e superiorità della medicina	4
6. Alimentazione corretta	2
7. Molti	3
Non risponde	10

L'indicazione dei vantaggi è assai più variopinta di quella dei valori: è come se il richiamo a questi ultimi abbia messo in moto un ulteriore sforzo di concentrazione sull'essenzialità, che ha prodotto un maggior grado di uniformità delle espressioni. Sorprendentemente, un nutrito gruppo di pazienti, 7 per la domanda 23 e 10 per la domanda 24, non hanno risposto o hanno dichiarato di non saper rispondere. Forse hanno giudicato troppo impegnative le domande, o non amano le conclusioni; può anche darsi che abbiano pensato di aver già fornito indicazioni sufficienti in altre parti del questionario, o magari erano semplicemente stanchi.

Tornando alla domanda 23, i primi tre *item* raccolgono una gran quantità di espressioni. È un dato veramente degno di nota il fatto che, fra tutti i «vantaggi» emerga la rilevanza data alla «trasformazione interiore»: ho infatti rilevato dalle risposte ben 14 espressioni che si riferiscono all'ottenimento, come compendiate da una paziente di 46 anni, di «*Pace, serenità, armonia, equilibrio, amore*». Considerando poi che il secondo *item* in ordine di affollamento raccoglie espressioni in merito all'arricchimento spirituale e culturale, sembra proprio che i pazienti abbiano fatto loro un principio cardine della Medicina tibetana, e cioè che «salute» è sempre e comunque innanzitutto ricerca di equilibrio e armonia, volontà di andare in quella direzione.

Come spesso è già avvenuto, alcune risposte sono abbastanza articolate, e contengono espressioni afferenti a più *item*. L'indicazione della «serenità», e dell'«equilibrio» è comunque presente — lo abbiamo visto — in molte di esse: «*Molti, se seguita con calma e perseveranza, porta salute benessere e tanta serenità. Apre nuovi orizzonti alla conoscenza di una medicina che si avvale di approcci quali: 1) la riforma alimentare 2) Le modificazioni dell'«igiene di vita» 3) i rimedi 4) altri procedimenti terapeutici e innumerevoli fonti a noi sconosciute*»; «*Rilassare mente e corpo per una vita equilibrata*»; «*Maggiore serenità e meno aggressività nell'affron-*

tare le contrarietà»; «Trovare un equilibrio e la salute»; «Imparare a eliminare lo stress dalle nostre vite e capire che c'è molto di più del solo corpo fisico»; «Imparare a vivere meglio, con più serenità».

Non pochi pazienti hanno tratto dal diretto e magari prolungato contatto con la Medicina tibetana importanti elementi e stimoli di arricchimento personale, di tipo culturale per vari aspetti, ma anche spirituale e di approfondimento della «conoscenza di sé»: *«Una migliore conoscenza di sé, maggior consapevolezza di ciò che è buono o non è buono per la nostra individualità»; «Possiamo un po' fare marcia indietro e riscoprire che anche i nostri avi curavano con le erbe. Poi possiamo imparare a conoscerci meglio imparando un altro punto di vista. Poi possiamo avvalerci di medici seri, competenti, professionali e bravi»; «I vantaggi sono molto semplici: maggiore consapevolezza di chi siamo, che cosa e perché siamo nati per migliorare la nostra esistenza e quella degli altri»; «Conoscere altri orizzonti e tornare alle origini»; «Prima di tutto la possibilità pratica di risolvere, senza effetti collaterali, i nostri problemi di salute. In secondo luogo, la possibilità di affrontare in maniera diversa i nostri disturbi, interpretandoli quali manifestazioni di un disagio, circa la natura e l'origine del quale siamo incitati a riflettere e quindi, auspicabilmente, intervenire».*

Il tema della qualità della vita è spesso presente, in relazione di volta in volta alla «cura di sé», all'«attenzione al proprio corpo», alla prospettiva di una salute più completa, o di emancipazione da inutili condizionamenti, dai diktat della società industriale, oppure come «ritorno alla natura», ecc.: *«Imparare a slegarci dal "senso del bisogno". Usare un metodo più naturale e rispettoso per guarire definitivamente. Migliore ritmo vitale. Abbandono credenze varie inculcate da media e tradizioni stravolte. Svincolarci dai bisogni creati dalla logica vampiresca e lucrosa di certa medicina occidentale»; «Potremmo imparare a vivere meglio, non solo sul piano fisico»; «Ritorno a cure naturali, difesa di territori incontaminati e di mondi spirituali diversi»; «Il ritorno alla natura e al vivere in modo naturale»; «Maggiore attenzione al proprio corpo»; «Sfuggire alla degenerazione industriale dell'Occidente; migliorare la conoscenza delle funzioni del mio corpo; capire quando sto male»; «Dedicarsi di più alla cura di se stessi senza pensare troppo ai soldi, al potere, al progresso scientifico etc...»; «La salute innanzitutto e un modo diverso di considerare la vita»; «La possibilità di recuperare fiducia in se stessi, negli altri, e nella "vita" in generale. Di emanciparci dal giogo assolutistico della materialità e della "quantità" a scapito della "qualità"»; «Una maggiore attenzione per la propria salute, soprattutto in un'ottica di prevenzione».*

Vengono infine ripresi i temi, per così dire teorico-filosofici e l'indicazione delle qualità più prettamente mediche della tradizione tibetana e dei suoi operatori; fra esse, la visione olistica, la relazione unitaria mente-corpo, il rapporto medico-paziente, la validità delle diagnosi, la non tossicità, ecc.: *«Quelli di non ingerire medicine chimiche in aggiunta a tutto ciò di negativo che già la società consumistica ci propina»; «Riacquistare la salute senza intossicarsi con altri farmaci»; «Ottenere risultati positivi, in particolare in caso di malattie croniche, senza ricorrere a farmaci che possono essere*

particolarmente pesanti per la salute»; «Le cure della Medicina Tibetana non hanno controindicazioni»; « Visione completa ed olistica dell'uomo e dell'ambiente. Comprensione, diffusione e conoscenza della vera pratica medica»; « Sono moltissimi... Ad esempio che corpo e mente sono strettamente legati. Che dall'equilibrio mentale dipende l'equilibrio del nostro corpo»; « Considerazione di un'unità fra corpo e le sue varie parti e fra il corpo e la mente»; «a) Diagnosi che riguardano globalmente la nostra persona (psiche e fisico) senza l'intervento di strumenti diagnostici spesso nocivi; b) non intossicarsi con i farmaci».

La Signora Piera insiste sulla capacità della Medicina tibetana di trasmettere al paziente l'importanza della responsabilità, dell'ascolto di sé, della consapevolezza come cruciale strumento di guarigione, ma riconosce che una simile risorsa può essere acquisita solo attraverso la piena disponibilità del medico:

«Io trovo che questa medicina tibetana è una cosa meravigliosa, perché ti aiutano veramente prima di tutto a capire. Perché essendo così lunga la guarigione, uno riesce ad andare in profondità al proprio male; riesce a capire i propri problemi, che sono sempre tanti quando c'è un male così grosso! Non viene mai così, tanto per venire: questo male ha delle precise problematiche; viene esattamente per dei problemi ben definiti, dall'infanzia, dallo stress, dalla vita moderna, da tantissime cose. Poi c'è la predisposizione dell'individuo che logicamente fa il resto [...] ho imparato a tollerare il male... Perché noi abbiamo un grossissimo difetto con la nostra medicina: diciamo che, come posso dire... deleghiamo agli altri la nostra salute, ci affidiamo al dottore. Ma il medico, per quanto bravo sia, non potrà mai conoscerti abbastanza! Quello che invece la Medicina tibetana non te lo permette: ti mette in condizione proprio di conoscerti, di auscultarti, di vedere quello che è la tua persona, quello che sei tu come persona, le tue necessità, i tuoi bisogni. E gentilmente ti aiuta a guarire, ti porta alla guarigione con tanta delicatezza: quello che non succede con la nostra medicina [...] Sono molto serena, molto tranquilla, porto avanti questo discorso molto pesante perché non è una guarigione facile. Però non è impossibile! Con l'aiuto di questo meraviglioso medico e il Centro tibetano che è una cosa stupenda! Insomma, mi hanno aiutata a guarire, tutto qui [...] ho trovato una grande disponibilità, una grandissima disponibilità, sia dal punto di vista finanziario che dal punto di vista medico. Hanno veramente la compassione per l'ammalato, la predisposizione ad aiutare, non ti dicono mai di no. Insomma, uno può avere in qualsiasi momento bisogno, hai sempre la loro disponibilità, completa. Questo Centro veramente per me è una cosa meravigliosa, è veramente stupendo:!».

Sollecitato ad esprimersi sul contributo che la Medicina tibetana può offrire «contro il malessere mentale e spirituale dell'uomo moderno», il medico tibetano si pronuncia nei seguenti termini:

«Credo che la Medicina tibetana possa dare un grande contributo alla società occidentale, in particolare perché essa è in grado di offrire una migliore comprensione del complesso fisico-mentale. Se non conosciamo noi stessi, restiamo ignari anche dei problemi che stiamo generando, e non

siamo quindi in grado di modificare il nostro comportamento, di creare soluzioni al posto dei problemi. Nel corso della mia esperienza in Occidente durante gli ultimi anni, ho incontrato molte persone che sembrano come essersi perse in una valle profonda: non sanno come vi sono giunte né dove sono dirette. La Medicina tibetana può aiutarle, offrendo loro la conoscenza di cui hanno bisogno, grazie al suo approccio olistico non scienziata, ma anche psicologico e spirituale. La psicologia Buddhista è in grado di mostrare l'attività della mente condizionata, e gli insegnamenti tantrici offrono le spiegazioni circa la mente interiore; in questo modo diventa molto semplice chiarire in modo esauriente cos'è la mente (la sua natura, le sue caratteristiche e le sue funzioni), e mostrare inoltre in che modo questi aspetti sono connessi con le funzioni fisiche. Il ruolo della mente nel corpo umano è infatti molto importante: se comprendiamo la realtà e le ragioni di questa relazione, potremmo evitare molti problemi sia di ordine psicologico che fisico. Proprio di questo ha bisogno la società moderna! [...] Penso che la Medicina tibetana non sia solo un sistema medico, ma anche una guida per la vita».

Passando ora all'ultima domanda, la somma delle espressioni rilevate in merito ai valori che indicano attenzione nei confronti dell'esterno, equivale esattamente all'insieme di quelle che evocano attenzione alla dimensione personale. Si tratta, inutile dirlo, di una partizione schematica, che non può rendere pienamente conto della realtà delle risposte, in cui com'è ovvio, sono spesso compresenti espressioni che nello schema ho riferito ad item distinti. Anzi, non pochi soggetti sono stati in grado di riassumere in dense espressioni i principi fondamentali che la tradizione medica tibetana connette all'ideale di salute. Una casalinga di 40 anni colpisce per aver scolpito nella risposta « *Tradizione, spiritualità, pace* », evocando — parrebbe — il riferimento ad un *nesso triadico* di derivazione estremo-orientale (terra, cielo, uomo). In generale, i soggetti hanno intuito che con il termine « valori » si voleva suscitare un'ampliamento dello sguardo verso le sollecitazioni meno immediate che erano stati in grado di cogliere e maturare in occasione del contatto con la Medicina tibetana. Ai motivi filosofici dell'equilibrio, dell'armonia e della salute già incontrati più volte, si sono allora aggiunti, direi con una certa enfasi ed entusiasmo, i temi della pace, del rispetto, della non violenza, dell'amore e della solidarietà, che per la gran parte dei pazienti sarebbe stato insensato riferirli esclusivamente ad una soltanto delle due dimensioni personale e collettiva.

Alla testimonianza dei soggetti interpellati, faccio precedere quella di una delle dottoresse intervistate, sulla centralità della « compassione » nella Medicina tibetana:

« Nel 1982 sono andata al primo congresso di Medicina tibetana che è stato fatto in Italia, e lì ho conosciuto Trogawa Rimpoche che mi ha veramente aperto la mente [...] la cosa che più mi ha colpito nell'82 — allora non conoscevo niente del Buddhismo, assolutamente niente — è veramente quella che si chiama la "compassione"! Non è che si può spiegare molto bene questa cosa... Però il senso della compassione è voler fare il massimo per poter aiutare il paziente: questa è veramente la cosa che mi

ha colpita. E ho detto: se un giorno posso seguire un corso lo farò, per questa cosa qua; a me sembra che manchi in medicina occidentale, forse anche in Omeopatia, o forse anche in Agopuntura».

I pazienti: «Ci vengono proposti i valori che nella società occidentale negli ultimi 30 anni si sono persi. La pace, la solidarietà, l'altruismo»; «Rispetto, "sentire" il proprio corpo, ascoltarlo, controllarlo»; «Pace con se stessi e gli altri, mangiare in modo giusto, volerci più bene e non rovinare il mondo»; «Gioia, serenità, pace interiore, non violenza, amore, pensieri positivi»; «Valori di approfondimento della propria interiorità, di equilibrio in ogni aspetto dell'esistenza»; «In primo senz'altro un sistema di cura molto migliore del nostro, con risultati che la nostra medicina non spera (esperienza personale). Secondo, un approccio con noi stessi e gli altri in maniera naturale, profonda e armonica. Terzo, un costante modo di pensare positivo per noi e per gli altri, per il benessere di tutti»; «Valore dell'uomo nella sua interezza e della vita»; «Valori non in senso materiale ma spirituali, molto importanti nella vita dell'uomo»; «Compassione, tolleranza, comprensione e pace con noi stessi e l'ambiente»; «Altre emozioni ed esperienza di pensiero e di contatti umani di umiltà che si sono persi nell'Occidente per il vortice delle cose che ti circondano»; «Il bene e l'amore per se stesso e gli altri»; «Vivere in modo più sereno, più in pace con se stessi e con gli altri»; «L'amore, il rispetto per noi e per gli altri. L'equilibrio, la tolleranza e dopo tanto apprendistato, un po' di saggezza»; «Equilibrio, rispetto, relazione micro-macrocosmo»; «Rispettare il corpo, non eccedere in niente, coltivare l'equilibrio, la via di mezzo in tutto. Ascoltare il corpo, i segnali, i sintomi. Ascoltare il proprio sé»; «Che il comportamento etico non solo ci aiuta nel creare la pace interiore ma che questa provoca la pace nel mondo dove gli esseri potrebbero vivere più sani e più felici»; «Il rispetto, la compassione, l'amore per se stessi e gli altri, l'armonia e la pace che dovrebbe regnare sovrana tra gli umani e il resto del creato»; «Un profondo rapporto con noi stessi. La ricerca di un equilibrio interiore e quindi fisico. La ricerca di una spiegazione per ogni evento. La fiducia nelle nostre capacità e potenzialità. La non rassegnazione e delega incondizionata agli altri»; «Amore verso se stessi e verso gli altri, consapevolezza ed atteggiamento positivo per raggiungere l'autoguarigione»; «Se riferiti a quella tibetana (orientale) indubbiamente quelli spirituali integrati da un diverso "sensus vitae" materiale»; «Tutti quelli che consentono di sentirci in armonia con noi stessi e con l'ambiente circostante; il valore della vita stessa intesa come percorso (spirituale/materiale) di liberazione e di superamento della paura»; «La ricerca di un equilibrio fisico e mentale che possa garantirci un buono stato di salute e consentirci di utilizzare le nostre energie in modo costruttivo»;

«Il rispetto della persona, l'apprezzamento delle relative qualità al tempo stesso peculiari e universali, l'altruismo che ne è causa e ne consegue»; «6 righe sono poche davvero! Forse un sorriso e basta sarebbe più eloquente delle parole. Comunque: 1) maggiore rispetto per la vita propria e altrui 2) libertà dal "bisogno" 3) semplicità derivante da spirito di ricerca 4) consapevolezza della nostra unicità e completezza = salute 5) antidoto e

veleno si equivalgono. Li possediamo entrambi, a noi, solo a noi la scelta. Ciao, buon lavoro!».

Vorrei concludere richiamandomi tanto al contenuto della citazione di Ernesto de Martino che apre il presente scritto, che all'analisi condotta in apertura del fenomeno dell'attrazione nei confronti della Medicina tibetana. In particolare, riguardo la «componente critico-trasgressiva» che investe il piano dei rapporti interindividuali, sociali e istituzionali, avevo sottolineato il fatto che in essa convergono elementi di protesta e antagonismo nei confronti dello *statu quo* del sistema medico sanitario ufficiale, di testimonianza di un agire esemplarmente diverso, *alternativo*, e di investimento personale nell'esperienza a sua volta pluridimensionale di alterità. Ed è proprio dal *valore* di un tale investimento culturale che trae origine la spinta e lo stimolo alla *valorizzazione* di quella che possiamo indicare nei termini di *diversità come risorsa*. Attraverso un così importante lavoro di rielaborazione psico-culturale del proprio vissuto, già è possibile sperimentare la *valorizzazione trasgressiva* della «diversità», cioè a dire delle *possibilità altre* — di solito mal tollerate — *che risiedono in sé*: grazie a questa fondamentale esperienza di contatto profondo con l'alterità inerente si è in grado di raccogliere e valorizzare la risorsa diversità proveniente dall'esterno. A quel punto, i valori che veicolano il nucleo forte di quella risorsa non incontrano più grandi difficoltà ad essere letteralmente «riconosciuti»: la risorsa diversa — quell'insieme di risorse altre — passa ed è valorizzata, essendo stata *universalizzata la sua particolare diversità* — in forza del processo di accettazione e valorizzazione delle *proprie diversità* — e in tal modo ricondotta nel comune alveo delle Diversità e del suo Valore.

La Medicina tibetana parte dall'individuo senza perdere di vista le finalità generali, perseguibili attraverso l'osservanza e la condivisione di valori ritenuti universali: sono gli stessi identici valori che i nostri pazienti hanno saputo riconoscere ed indicare. Quei valori in grado di promuovere la salute, individuale e sociale: che non è mai *data*, ma certamente è *dato* riconoscerla lungo l'itinerare che ad essa conduce. Al medico tibetano l'onere di chiudere:

«L'equilibrio nel corpo, quale che sia un corpo sociale o uno individuale, non è mai statico: al fine di mantenerlo, si richiede così una costante capacità di adattamento alle condizioni che mutano, all'“impermanenza”. Dunque, il primo passo verso la salute della società consiste nell'adeguarsi all'impermanenza in un modo non-violento. In ciò consiste la grande medicina sociale, che può “trattare” la malattia sociale, la malattia collettiva delle persone, ed è ciò di cui ha bisogno la società moderna. Inoltre, dal momento che abbiamo compreso di non essere individui realmente separati e autosufficienti, realizziamo un forte senso comunitario, e riconosciamo che l'interazione non-violenta è fondamentale tanto per la formazione di una società sana quanto di un individuo sano. La società moderna si è sviluppata molto rapidamente. Il conseguente “effetto collaterale” è che gli occidentali soffrono in misura molto maggiore degli orientali di problemi psicologici, per i quali pillole e capsule non possono nulla. Solo un buon cuore può fornire le risposte adeguate, ed è attraverso la pratica spiri-

tuale che noi possiamo sviluppare un buon cuore. Così, se vogliamo guarire i problemi della società, dobbiamo cominciare a guarire i nostri problemi sviluppando più altruismo nei confronti degli altri. È molto importante capire che non possiamo veramente guarire noi stessi senza adoperarci per guarire gli altri, perché solo in questo modo abbandoniamo il nostro ossessivo attaccamento all'ego. Quando realizzeremo questo, saremo in grado di contribuire a guarire problemi sociali sempre più numerosi e complessi, che riguardano gruppi di persone via via più estesi: la nostra famiglia; la nostra città, il nostro Paese e il mondo intero. Solo la spiritualità e il buon cuore possono. Abbiamo bisogno di nutrire la mente e allenare l'attitudine all'altruismo con l'insegnamento e la pratica. Grazie molte. Tashi delek»²⁴.

Appendice metodologica

L'universo dei soggetti che hanno avuto contatti con la Medicina tibetana in Italia ha acquistato negli ultimi anni dimensioni di non poco conto, anche se difficilmente valutabili; l'unico dato a mia disposizione riguarda il numero di persone che si sono rivolte allo studio medico del Centro di Milano negli anni 1996 e 1997: circa 1.500 per anno. Medici tibetani operano abbastanza regolarmente anche in altre città italiane, fra cui Roma, Napoli, Palermo, Modena e Perugia. Inoltre, in Italia è possibile ottenere un incontro con la Medicina tibetana anche in altre sedi (Centri e comunità buddhiste, istituti medici, associazioni culturali, ecc.), in concomitanza di convegni, seminari, o altro. Non si è comunque in grado di stabilire le proporzioni di questo particolare fenomeno in Italia, anche se è da ritenersi senz'altro di un certo rilievo, almeno in relazione all'universo dei pazienti dei sistemi medici olistici, paralleli alla medicina convenzionale.

Per la nostra indagine, si è scelto di dare la priorità, come strumento di rilevazione, al questionario anonimo bilingue (italiano e inglese) con domande predefinite ma con risposte aperte. Ad esso è stata affiancata, in funzione sia sussidiaria che di approfondimento, una serie di interviste che prevedevano per l'intervistato notevole libertà di espressione. La somministrazione è stata curata personalmente dallo scrivente, in occasione di varie trasferte a Milano, e dal direttore dello studio medico dell'Istituto. L'unico criterio di selezione dei soggetti adottato è stato quello che lasciava a loro stessi la libera decisione di *rivelarsi*, avvicinandosi nella frequentazione del Centro, entro il periodo che andava da maggio a dicembre del

²⁴ «Tashi delek» è una formula tibetana beneaugurante. Insieme ad essa, voglio esprimere gratitudine e affetto per tutte le persone che hanno contribuito alla realizzazione dell'indagine — grazie, dunque, alla professoressa M.I. MACIOTI, al dottor P.Y.A. — saggio, generoso ed infaticabile medico tibetano — alle persone che operano presso il centro di Milano, ai medici italiani, agli amici che mi hanno in vario modo aiutato e, naturalmente, ai pazienti, cui mi permetto dedicare questo piccolo lavoro.

Mi auguro infine che un così limitato contributo possa comunque riuscire a far comprendere il valore e il merito di Lama G.T.R., fondatore e guida spirituale del Centro.

1997. Si era stabilito di non superare le 50 unità: vista la non disprezzabile capacità del questionario di accogliere rilevanti note di tipo qualitativo, mi parve un numero sufficiente, se non altro in relazione alle finalità di questa piccola indagine.

Le domande del questionario sono state formulate nell'intenzione di ricavare testimonianze che riguardassero gli argomenti definiti da alcune aree tematiche individuate in precedenza, sulla base dei primi contatti e sopralluoghi. Ad ognuna di esse corrispondono gruppi di domande in grado di accogliere informazioni a riguardo. Dal punto di vista metodologico, si è scelto di adottare questo criterio allo scopo di costruire uno strumento di rilevazione che rispondesse il più possibile ai preliminari interessi e intenti del ricercatore:

1. Informazioni sui pazienti
2. I pazienti e le medicine non convenzionali
3. I pazienti e la Medicina tibetana
4. I pazienti e il medico tibetano
5. I pazienti e la medicina convenzionale
6. I pazienti e i medici convenzionali
7. Medicina tibetana e medicine non convenzionali a confronto
8. Medicina convenzionale e medicine non convenzionali a confronto
9. Medici a confronto
10. Confronto e dialogo fra Medicina tibetana e convenzionale
11. Malattia, salute, spiritualità
12. Il messaggio della Medicina tibetana

In base ad esse, alla fine il questionario è stato articolato in 24 domande. Le prime sei riguardano i cosiddetti «dati di base» (*Sesso, Età, Istruzione, Professione, Nazionalità, Luogo di residenza*); anche le domande 7 e 8 raccolgono informazioni semplici, ma già relative all'incontro con la Medicina tibetana («*In che modo è venuto a sapere dell'esistenza del Kunpen Lama Gancen?*» e «*È la prima volta che si fa visitare presso l'Istituto*»). Le ragioni della scelta sono esplicitamente richieste nella n. 9 («*Perché ha deciso di rivolgersi alla Medicina tibetana?*»). Segue l'invito a esprimere un giudizio sulla visita («*Cosa pensa della visita con il medico tibetano?*»). La scelta di porre due domande, come la 11 e la 12 apparentemente ripetitive («*Qual è il suo stato di salute?*» e «*Può accennare ai suoi disturbi?*») è stata motivata dall'intenzione di verificare eventuali scostamenti tra l'autopercezione del proprio stato e le condizioni reali suggerite dalla presenza di particolari disturbi. Un'altra domanda di tipo informativo è la 13 («*Si è mai curato con altre medicine non convenzionali? Se sì, quali?*»): serviva, fra l'altro, a indicare l'eventuale gradualità dello spostamento dalla medicina convenzionale a quella tibetana, e in qualche modo le acquisizioni e il grado di consapevolezza maturati. Di seguito, un tentativo (forse un po' maldestro; la domanda 14 è infatti complicata: «*Secondo lei, cosa ha in comune con esse e in cosa differisce la Medicina Tibetana?*») di scoprire cosa si conosce — o cosa è ritenuto più importante sapere — circa le medicine alternative. Leggermente scaldati, i pazienti possono passare al pronunciamento esplicito su una questione delicata («*Quali sono*

le ragioni del declino in Occidente della pratica medica convenzionale e della diffusione di terapie "alternative"?»); viene qui dato per scontato sia il processo di «declino» della nostra medicina che la relazione fra questo fenomeno e quello riguardante l'affermazione dell'«altra» medicina. Le ragioni che mi hanno suggerito di saltare un passaggio sono da un lato il brutale risparmio di spazio, e dall'altro l'intenzione di testare la reazione all'impatto di un'affermazione così netta e impegnativa su «una popolazione» che comunque presupponevo in buona parte già preparata: restava da vedere la disponibilità a lasciarsi coinvolgere, ad uscire allo scoperto. Una domanda più possibilista, benché non priva della sua brava *pulce*, è la 16 (*«Ritiene che la medicina convenzionale occidentale sia insostituibile? Per quali motivi?»*): si pensava che fra l'altro potesse fornire da un lato utili indicazioni sul grado di affidamento alle cure della Medicina tibetana, di fiducia nelle sue virtù e nella esaustività del sistema, di soddisfazione per gli eventuali risultati ottenuti, ecc.; dall'altro ulteriori pronunce sulla medicina convenzionale. Si torna con la domanda 17 alla massima franchezza (*«Quali sono le differenze fondamentali fra il medico convenzionale e il medico tibetano?»*): non sarà difficile — ritenevo — trarre da essa materiale utile alla discussione sui rapporti medico-paziente. La parte — consistente — del questionario dedicata al confronto e ai rapporti fra medicine si chiude con la domanda 18 (*«Ritiene possibile e/o auspicabile il dialogo fra la medicina occidentale e quella tibetana? Perché?»*): pensavo sarebbe stato agevole ricavarne sia le opinioni dei pazienti — e le loro posizioni lungo il continuum di atteggiamenti che va dal totale rifiuto all'auspicio di una piena collaborazione — sia il loro giudizio sulle attuali, reali possibilità del dialogo. Si giunge finalmente alla tematica malattia/salute, proponendo questa stessa successione logico-cronologica nei due quesiti — il 19 e il 20 — ad essa specificamente dedicati (*«Quali sono i principali fattori legati all'insorgere della malattia?»* e *«Cosa intende per "salute"?»*): si volevano sollecitare idee ed opinioni con una falsariga che evoca il percorso passato-presente-futuro di esperienze ed attese; ma anche di elaborazione concettuale che dai suggerimenti scaturiti dal vissuto della malattia — passando attraverso una matura esperienza di suo trattamento — approdino a più consapevoli riflessioni sulla salute. Con le domande 21 e 22 (*«C'è una relazione fra salute e spiritualità? Se sì, in qual senso?»* e *«Ha mai fatto esperienza di pratica spirituale? Se sì, di che tipo?»*) ho inteso verificare la partecipazione, la condivisione ideale e pratica soprattutto dello specifico della Medicina tibetana, che la rende peculiare rispetto alla quasi totalità delle alternative medico-terapeutiche, comprese le «cugine» Ayurveda e Medicina cinese: il profondo legame con la spiritualità derivatole soprattutto — ma non solo — dall'aderenza al complesso sapienziale buddhista Vajrayana. Ma quello della relazione fra salute e spiritualità (intesa nei più vari modi) è un tema di grande attualità, che ovviamente non riguarda unicamente i pazienti della Medicina tibetana nel momento in cui diventano tali, ma che coinvolge sensibilità diffuse, e la riflessione e la pratica di gruppi di persone sempre più numerosi. Chiudono il questionario due domande abbastanza generiche sulla Medicina tibetana,

tese a sollecitare nei pazienti la loro riflessione in proposito («*Quali sono i vantaggi che noi occidentali possiamo trarre dalla Medicina Tibetana?*» e «*Concludendo, quali valori ci vengono proposti da questa tradizione?*»). Tuttavia lo stimolo parte dalla distinzione proposta fra «vantaggi» e «valori»: si voleva evocare il transito dalla considerazione della dimensione personale a quella della realtà interindividuale, collettiva, che il messaggio veicolato dalla tradizione medica tibetana suggerisce e indica.

Trattandosi appunto di un questionario con domande aperte, in fase di chiusura le risposte sono state raggruppate in classi riassuntive in grado di accogliere le alternative emerse. Ma, in presenza di risposte complesse, articolate, le espressioni rilevate sono state spesso codificate riferendole a più modalità di risposta. Quindi, nell'esposizione delle frequenze, le somme corrispondenti alle singole modalità di risposta, può non essere equivalente al totale degli individui che hanno compilato il questionario, rivelandosi spesso in eccesso: questo perché, come dicevo, alcuni soggetti hanno fornito risposte che interessavano più d'una modalità. Tuttavia, ciò non inficia la funzione descrittiva di una simile distribuzione.

La classe d'età più affollata dai nostri pazienti è quella mediana compresa fra i 40 e i 49 anni (32%): è un dato che coincide con il risultato della media aritmetica (44,6); insieme ai soggetti che occupano la classe che va dai 30 ai 39 anni (28%), costituiscono ben il 60% degli interpellati. Sottorappresentata la classe d'età da 0 a 29 anni (12%); non indifferente il numero degli ultracinquantenni (28%). Le persone che nel periodo suindicato hanno compilato il questionario sono in netta prevalenza di sesso femminile: su 50 pazienti rappresentano infatti il 74%. Il grado di istruzione dei soggetti interpellati è senza dubbio mediamente elevato: diplomati, studenti universitari e laureati insieme raggiungono l'80% del campione, e i diplomati da soli ne costituiscono la metà. Nel campione nessuno si è dichiarato «disoccupato»; qualcuno svolge attività saltuarie, precarie, ma pare che tutti facciano qualcosa. Nella categoria di «inoccupati» (28%) ho inserito gli studenti a tempo pieno, i pensionati e le casalinghe (queste ultime non essendo occupate fuori casa). La percentuale degli occupati veri e propri (62%), considerando che i giovani fino ai 29 anni sono solo il 12%, non è molto elevata. Infatti, ben il 32% dei soggetti gode presumibilmente di una certa elasticità d'orario. Gli *item* più affollati sono quelli che ricomprendono i lavoratori dipendenti (26%), a parimerito con i lavoratori autonomi. Non mancano funzionari, insegnanti e terapisti. Pochi (10%) gli studenti universitari, di cui solo due a tempo pieno; non pochi (22%) fra casalinghe e pensionati. Nel periodo coperto dall'indagine, di stranieri al Centro milanese se ne sono visti pochi, e i tre che hanno compilato il questionario, in italiano, sono tutti residenti a Milano: si tratta di una dirigente inglese di 35 anni, un cameriere belga di 27 e un insegnante spagnolo di 30. I milanesi sono quasi la metà e ad essi si aggiungono 18 pazienti dalle province del Nord Italia. Gli unici «extra-padani» sono 7 romani, fra cui ben sei donne (quasi tutte giovani) e un solo uomo di 74 anni. Inoltre, abbiamo una studentessa universitaria di 24 anni, di nazionalità italiana, che però ha dichiarato di risiedere in Nigeria. La stragrande

maggioranza dei pazienti ha potuto conoscere l'Istituto milanese attraverso la segnalazione diretta e informale di amici, conoscenti e parenti. Infatti, come mi è stato confermato dal segretario, in nessun caso è stata adottata alcuna forma di pubblicità per attirare pazienti e/o frequentatori. Del resto, il Buddhismo tibetano non contempla il proselitismo; e in quanto alla pratica medica, è assolutamente esclusa alcuna finalità di lucro da parte dei medici o del Centro che li ospita. Così, come in genere avviene anche per altro tipo di centri o scuole in cui vengono praticati insegnamenti o discipline di origine orientale, il passa-parola è il principale strumento di diffusione. Ulteriori possibilità si danno in occasione della partecipazione a corsi o ritiri organizzati da centri consimili, oppure della lettura di pubblicazioni che riportano le indicazioni necessarie. Ben il 76% dei soggetti non è al primo incontro con la Medicina tibetana: evidentemente questa non delude. Alcuni pazienti dichiarano — non richiesti — di aver superato il secondo appuntamento. I soggetti che sono tornati probabilmente hanno già avuto occasione di confrontarsi più serratamente con i temi richiamati dall'*ambiente* della pratica medica tibetana e della tradizione cui fa riferimento, oltre che di approfondire gli argomenti che avevano motivato la scelta di rivolgersi alla Medicina tibetana stessa. In sostanza, credo che essi tendano ad aver maturato un più alto grado di consapevolezza e di cognizione di causa, che certamente costituisce un elemento di motivazione ulteriore a misurarsi con il questionario che gli è stato proposto. In questo senso, tale maggiore propensione è un ulteriore segno della *presa* della Medicina tibetana sui suoi seguaci, e della convinzione che essi mostrano di possedere del suo valore e del valore della loro scelta.

L'intervista a testimoni privilegiati, quando utilizzata come strumento d'indagine in funzione ausiliaria rispetto al più ampio impiego dei questionari, mira in genere ad ottenere informazioni su alcuni casi significativi trattati più «in profondità», che si mostrino utili all'arricchimento della ricerca con apporti dal bagaglio di singoli vissuti, che l'orizzontalità livellatrice del questionario non è in grado di *apprendere*. Per questa limitata indagine ho ritenuto fosse importante accogliere contributi e testimonianze di persone che in vario modo hanno intrecciato le proprie esperienze e idee riguardo la malattia, la medicina, la salute e il benessere all'incontro con la Medicina tibetana. Pertanto, sono stati ascoltati quattro pazienti, tre medici italiani, una psicoterapeuta e il principale medico tibetano del Centro di Milano. I pazienti, in qualità di fruitori della medicina in oggetto, mantengono il ruolo di protagonisti assegnatogli dagli intenti stessi di questa ricerca. Ma, non essendoci pazienti senza chi — per complementarietà — può renderli tali, ho ritenuto utile ascoltare anche l'esperienza di alcuni rappresentanti dell'opposta *polarità*. Per ciascuna tipologia di intervistato erano stati messi a punto dei protocolli di intervista, da utilizzare come traccia per i colloqui non rigidamente vincolante, ma in grado di sollecitare — qualora ce ne fosse stato bisogno — il richiamo ad argomenti ritenuti utili e stimolanti. Se si esclude l'intervista al medico tibetano, realizzata sulla base di una pre-strutturazione piuttosto rigida, i colloqui hanno in genere seguito un andamento abbastanza libero, tipico della tecnica di rile-

vazione delle testimonianze solitamente definita come «colloquio non strutturato», nell'intenzione di far emergere il più possibile l'espressione spontanea degli interlocutori. In linea di massima l'intervistatore ha cercato di stimolare piuttosto che condurre, ritenendo di dover ridurre al massimo la pur inevitabile asimmetria fra intervistatore e intervistato, che fa sempre del secondo un «indagato» in qualche modo costretto al dialogo. E, a fronte di una certa disposizione all'*apertura* degli interlocutori — generalmente rilevata —, mi è parso opportuno non frapporti al racconto spontaneo che in taluni casi prendeva il sopravvento, consentendo loro di dare la stura a vere e proprie forme di sfogo: non sono dunque mancati momenti in cui il dialogo lasciava il posto alle testimonianze-monologo.

La prima intervista, risalente al 15 febbraio 1997, precede di gran lunga le successive: il medico tibetano offrirà importanti stimoli, che contribuiranno a rendere più chiari gli obiettivi e più calibrato lo strumento e lo svolgimento della rilevazione. Gli altri incontri hanno tutti avuto luogo nel mese di dicembre del 1997: i primi quattro a Milano, in occasione di una permanenza di qualche giorno presso l'Istituto; i restanti tre a Roma, di cui due in case private, e l'ultimo presso lo stesso studio medico in cui aveva avuto luogo l'intervista al medico tibetano. Lì, due sue allieve — medici affermati — operano integrando esemplarmente medicina convenzionale, omeopatica e tibetana.

Delle quattro pazienti, Milena, di origine francese e sulla quarantina, ha sofferto per anni di gravi stati di ansia e di depressione ansiosa, con crisi di panico e ripetuti tentativi di suicidio: una sindrome diagnosticata a suo tempo da illustri luminari come «incurabile», al più da tamponare con massicce terapie a base di potenti psicofarmaci. Dopo cinque anni di trattamenti devastanti, è fiera di essersi meritata la guarigione tornando *in extremis* a confidare sulle proprie risorse e sulla propria capacità di scelta, affidandosi ad una medicina «non-violenta». Piera è una donna risoluta e molto coraggiosa. Malata di cancro alla mammella, è ormai in via di definitiva guarigione senza aver mai subito alcun tipo di intervento (nemmeno chirurgico) fra quelli normalmente prescritti dalla medicina convenzionale. Oltre sette anni fa, dopo una diagnosi che le concedeva ancora tre mesi di vita, ha intrapreso l'impegnativa strada dell'autoguarigione, con il sostegno della Medicina tibetana. Ha compreso il valore del suo caso: ora è impegnata a infondere nei malati cosiddetti «incurabili» la determinazione a non fuggire, ma a prendersi carico delle responsabilità necessarie ad emanciparsi da condizionamenti e *diktat* in ultima analisi distruttivi, e a far conto sulle proprie «infinite» risorse. Adriana, 36 anni, ha ricostruito l'itinerario di stress psicofisici che l'aveva condotta a contrarre una forma gravissima di psoriasi, le cui piaghe, trattate fallimentarmente da vari specialisti convenzionali come problema dermatologico, l'hanno costretta all'immobilità per un intero anno. Ora è guarita, ha le idee molto chiare su di sé e mostra grande determinazione riguardo le scelte di vita che vuole compiere: l'incontro con il medico tibetano, grazie alla sua abilità diagnostica, alla capacità di stimolare la reattività e all'offerta di indicazioni adeguate, lo considera determinante. Giulia ha trascorso il

suo trentesimo anno di vita passando da un «catastrofista» ad un altro, spendendo oltre due milioni di lire e quasi tutte le energie a sua disposizione. Quella che il medico tibetano avrebbe poi diagnosticato come un'infiammazione localizzata nella porzione più interna del polmone sinistro, ha assunto di specialista in specialista — nel corso di quell'*annus mirabilis* — le caratteristiche sintomatologiche della mononucleosi, dell'Aids, del cancro, della sindrome «immuno-aggressiva», ecc. Completamente guarita e finalmente serena, riconosce nella medicina tibetana l'opportunità offerta di maturare una capacità di auto-osservazione prima sconosciuta.

I tre medici, fra cui uno specialista che opera a Milano e le due dottoresse omeopate con lo studio a Roma, hanno conseguito il diploma di Medicina tibetana dopo quattro anni di studi e pratica. Sono convinti sostenitori del valore aggiunto di quella tradizione, che offre chiavi di lettura e approccio globali, includenti la dimensione psico-mentale del paziente e la cura di un rapporto più umano con esso, troppo spesso trascurate dalla medicina convenzionale. Ma con il lavoro quotidiano sostengono anche la possibilità di integrare sistemi medici differenti e tutto sommato complementari, facendo ricorso al «meglio» delle rispettive risorse.

Da ultimo, Maria Elisa, una brillante psicologa, intervistata nella veste ibrida di paziente-terapeuta, ha fatto tesoro dei più rilevanti apporti offerti dalla contemporanea cultura psico-medica olistica. Per lei, cura e comprensione di sé e del rapporto con gli altri vanno di pari passo. C'è un intimo legame fra la sfera fisica e quella emotiva, psichica, mentale, spirituale: il benessere dipende dalla capacità di armonizzare quelle dimensioni, senza trascurare il quadro delle relazioni sociali e interindividuali. Al posto dello psicofarmaco viene allora proposto il trattamento fitoterapico, i Fiori di Bach e l'apprendimento di tecniche riequilibranti: rilassamento, training autogeno, ecc.

PAOLO BALLACCI

Il questionario

1. Sesso
2. Età
3. Istruzione
4. Professione
5. Nazionalità
6. Luogo di residenza
7. In che modo è venuto a sapere dell'esistenza del centro?
8. È la prima volta che si fa visitare presso l'Istituto?
9. Perché ha deciso di rivolgersi alla Medicina Tibetana?
10. Cosa pensa della visita con il medico tibetano?
11. Qual è il suo stato di salute?
12. Può accennare ai suoi disturbi?

13. Si è mai curato con altre medicine non convenzionali? [sì/no] Se sì, quali?

14. Secondo lei, cosa ha in comune con esse e in cosa differisce la Medicina Tibetana?

15. Quali sono le ragioni del declino in Occidente della pratica medica convenzionale e della diffusione di terapie «alternative»?

16. Ritene che la medicina convenzionale occidentale sia insostituibile? [sì/no]. Per quali motivo?

17. Quali sono le differenze fondamentali fra il medico convenzionale e il medico tibetano?

18. Ritene possibile e/o auspicabile il dialogo fra la medicina occidentale e quella tibetana? [sì/no]. Perché?

19. Quali sono i principali fattori legati all'insorgere della malattia?

20. Cosa intende per «salute»?

21. C'è una relazione fra salute e spiritualità? [sì/no]. Se sì, in qual senso?

22. Ha mai fatto esperienza di pratica spirituale? [sì/no]. Se sì, di che tipo?

23. Quali sono i vantaggi che noi occidentali possiamo trarre dalla Medicina Tibetana?

24. Concludendo, quali valori ci vengono proposti da questa tradizione?

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

La funzione sociale del musicista. Dal compositore all'esecutore. Dalle Storie di vita di Lidia Torbidoni, chitarrista e di Pietro Mianiti, direttore d'orchestra *

La Ricerca

Questa ricerca nasce dall'esigenza di comprendere quale sia oggi, nella nostra società, in Italia, la funzione dell'interprete e quali spazi, quale rilevanza abbiano la musica, il musicista dopo secoli di storia. Per far ciò ho registrato, nell'arco di dieci mesi le storie di vita di due giovani musicisti¹: un violista e Direttore D'Orchestra Pietro Mianiti, e una chitarrista, Lidia Torbidoni. Ho voluto raccogliere le loro testimonianze considerandole rappresentative del percorso, della formazione, del vissuto contemporaneo del musicista.

La funzione sociale del musicista si realizza nella divulgazione della musica, sia passata che contemporanea, ad un vasto pubblico. Una divulgazione che può e deve esplicarsi nell'attività concertistica, nell'insegnamento non diretto esclusivamente alla formazione di musicisti o per specialisti del settore; ma una divulgazione che possa contribuire alla formazione culturale, scolastica di ogni persona, che entri, dunque, nel percorso scolastico obbligatorio: ciò che manca in Italia.

La ricerca di sfondo è stata alimentata da esperienze quotidiane, da ripetuti e diversi incontri con vari musicisti. Sono stata, in innumerevoli occasioni, testimone delle loro insoddisfazioni, dello scoramento di possedere un diploma, di essere finalmente musicisti sulla carta, ma immediatamente dopo di cadere nel vuoto delle aspettative, nella mancanza di occasioni lavorative, nella precarietà economica. A questo si accompagnavano le pubbliche denunce di grandi, conosciuti e stimati musicisti.

* Dalla Tesi di Laurea in Sociologia: «La funzione sociale del musicista. Dal compositore all'esecutore. Le storie di vita di Lidia Torbidoni e di Pietro Mianiti», Università La Sapienza di Roma.

¹ Nota Metodologica: Sono stati scelti due giovani musicisti (tra i trenta e i quarant'anni) perché ciò mi consentisse di avere un contatto diretto con chi ha vissuto e continua a vivere le difficoltà e le opportunità che si presentano lungo gli anni di formazione e durante la ricerca di un inserimento lavorativo. Inoltre, il rapporto di convivenza tra P. Mianiti e L. Torbidoni mi ha permesso di osservare la vita di coppia di due musicisti. La raccolta delle storie di vita è avvenuta tra il 1996-1997. Per tutte le interviste mi sono avvalsa della registrazione e di appunti, rivolgendo domande aperte e focalizzate secondo le ipotesi-guida del piano di lavoro.

sti², a livello nazionale e internazionale, che accusano le Istituzioni Accademiche, i politici per il vuoto fruttivo dei giovani verso la musica classica, come tragico risultato di una scarsissima e spesso dannosa educazione musicale. Denunciano la disoccupazione che colpisce i giovani musicisti, denunciano proposte avanzate ed ignorate, promesse legislative mai attuate: si chiudono orchestre, non si utilizzano i teatri, i Conservatori sono trasformati in macigni burocratici, nei quali vanno in malora le biblioteche, dai quali non si fa altro che sfornare musicisti non validi.

È giunta pressante l'esigenza di indagare se questo vissuto musicale, così come mi veniva descritto fosse il tragico risultato di responsabilità prettamente individuali, oppure una colpevole responsabilità che coinvolge la nostra società, il funzionamento delle sue istituzioni e delle loro strutture.

Una prima conferma doveva provenire dal riscontro di dati che comprovassero o meno una massiccia disoccupazione. Ciò non è stato possibile, perché le dimensioni della popolazione musicale italiana non si conoscono, tantomeno le dimensioni della disoccupazione³. Le statistiche alle quali sono pervenuta, confermano principalmente le mie ipotesi sull'assenza di un vasto pubblico (giovane) ai concerti di musica classica, e di una scarsa riuscita femminile agli apici della carriera in Conservatorio⁴.

Ciò che avevo delineato in via generale come funzione sociale del musicista, si è in un secondo tempo, nel pieno dell'attività di ricerca, chiarito e reso più problematico. La ricerca era nata da una principale e quasi esclusiva attenzione per la formazione del musicista e per denunciare le sue difficoltà d'inserimento nel mercato del lavoro. Non avevo compreso fino in fondo ciò che caratterizza e completa la sua funzione nella nostra società: l'inevitabile e necessario unione, dialogo, comunione d'intenti con il compositore contemporaneo.

La scarsa divulgazione di musica contemporanea coinvolge sì la responsabilità del compositore stesso, ma la stessa funzione dell'esecutore che per primo rifiuta il suo studio⁵.

² Sempre tra il 1996 e il 1997 ho raccolto articoli pubblicati in quotidiani e periodici a diffusione nazionale: tra questi reputo significativi gli interventi di Salvatore Accardo, Giuseppe Sinopoli, Luciano Berio, Piero Farulli. Tutti reclamano il bisogno della riorganizzazione degli studi in Conservatorio, e l'introdurre fin dall'infanzia all'ascolto e alla creazione musicale.

³ I dati ai quali sono pervenuta sono dati di settore: l'ISTAT rileva dati relativi al corpo insegnante e direttivo, degli iscritti e dei diplomati nei Conservatori Italiani e negli Istituti Pareggianti. Altri enti ed associazioni come il CIDIM, la SIAE, l'ENPALS si occupano della registrazione dei propri iscritti.

⁴ I fruitori di musica classica nel 1995 dai sei anni di età in poi sono stati il 7,8% della popolazione italiana; nel 1996, tra i quindici e i ventiquattro anni sono stati del 10,5%. Nel 1994-95 il personale direttivo ed insegnante di ruolo e non nei conservatori è stato complessivamente di 5.609 unità di cui 1.830 donne; negli istituti musicali pareggiati su 506 insegnanti vi sono state 172 donne.

⁵ Non essendo pervenuta a dati Nazionali sulla frequenza dell'esecuzione di musica contemporanea (compositori italiani viventi) ho svolto delle elaborazioni sui programmi delle stagioni concertistiche dell'Auditorium di Santa Cecilia, Dell'Accademia Filarmonica Romana e dell'attività concertistica promossa dall'AGIMUS (Associazione giovanile musicale): nella Stagione concertistica '97-'98 dell'Accademia di Santa Cecilia sono state programmate 197

Il problema è triplice, perché ci si scontra con l'impreparazione del pubblico, all'ascolto non solo della musica contemporanea, ma anche e più gravemente di quella così detta «classica». Da una parte i compositori vivono, spesso, isolati dagli esecutori; questi ultimi altrettanto spesso rifiutano una possibile unione, o più semplicemente non la cercano. Questo rifiuto dell'esecutore non nasce, credo, soltanto da un istintivo rifiuto per ciò che è nuovo, per ciò che si discosta dalla tradizione, oppure dalla non curiosità, ma da una formazione carente, sia teorica che pratica, da maestri che selezionano lo scibile dal non scibile, da programmi ministeriali che sono i medesimi dal 1930. Rimane alla cultura del singolo, al suo aggiornarsi, alla sua coscienza, introdurre gli allievi nella contemporaneità.

Inoltre il problema delle scarse opportunità di lavoro ruota intorno alla mancanza di pubblico, di persone che stimolino per la loro affluenza, la moltiplicazione dei concerti, delle associazioni. Un pubblico che non ha, non è messo in grado di moltiplicarsi perché non studia, non gli vengono offerti gli strumenti, lungo gli anni della scuola, per conoscere ed amare la musica classica e ancor meno quella del '900.

Il pubblico dei concerti è spesso un pubblico «mondano», che usa il concerto, il musicista famoso, la rarità di un evento, il prezzo del suo biglietto, per ostentare uno status. Oppure è un pubblico ristretto, fatto di intenditori, di specialisti, di musicisti che vanno ai concerti con altri musicisti. I giovani, che non sono musicisti, non vanno ai concerti, e non credo che non vadano ai concerti solo per la spesa del biglietto (che non sempre è onerosa), ma per disinteresse, per mancanza di cultura, per una curiosità che non si ha e che nessuno stimola.

Le scuole private pullulano di adolescenti che scoprono con un certo ritardo l'attrazione per la musica, la curiosità di creare un suono, una curiosità nata dall'ascolto della musica leggera, rock, etc... Non per ultimo, queste scuole riempiono un vuoto istituzionale: Lidia Torbidoni spiega che i posti d'insegnamento sono pochi, sono quelli del Conservatorio e delle scuole medie e superiori Sperimentali, un numero irrisorio. Ai musicisti non rimane altro che rivolgersi alle scuole private, che sfruttano la situazione di disagio, offrendo lavoro sottopagato ed in nero.

Pietro Mianiti vive il doppio ruolo dell'insegnante di Conservatorio e di musicista alla ricerca di una realizzazione. Vive con sofferenza i limiti imposti dalla rigidità di una istituzione burocratizzata come il Conservatorio: regolamenti che non vanno incontro alle necessità formative degli allievi, presidi disinteressati, programmi ministeriali non aggiornati: racconta una sua esperienza, ha insegnato per alcuni mesi in un corso di perfezionamento finanziato dalla Comunità Europea; in questo corso si è trovato di fronte a dei giovani musicisti, diplomati in diversi Conservatori del sud d'Italia. Nessuno di loro era stato formato per suonare in orchestra, nei

musiche da eseguire, di cui 5 di compositori contemporanei; all'Accademia Romana, sempre per la stessa stagione, sono state programmate 69 musiche di cui 3 di compositori contemporanei; tra i concerti dell'AGIMUS dell'anno 1995 su 1.787 musiche eseguite, 24 erano di compositori contemporanei.

Conservatori cambiavano spesso insegnanti; non hanno suonato Opere considerate fondamentali per il patrimonio conoscitivo di un musicista. Pietro si domanda, se finito questo corso di pochi mesi, avranno mai l'opportunità di lavorare.

Perché Lidia non è riuscita a trovare un lavoro stabile (al di là del concertismo) e perché Pietro non riesce ad affermarsi come direttore d'orchestra, nonostante l'aiuto e la stima di due importanti direttori d'orchestra italiani suoi maestri?

Lidia vorrebbe insegnare, partecipa a concorsi, ha buone votazioni, segue corsi di perfezionamento, ma nelle graduatorie per l'insegnamento è superata da chi già insegna da alcuni anni e gode di priorità. Per Pietro le cose sono andate diversamente, insegna da anni in Conservatorio, ha accettato qualsiasi posto in ogni parte dell'Italia, la sua disponibilità a trasferirsi in continuazione ha sicuramente contribuito nel riuscire a lavorare più di qualsiasi altro musicista con le sue stesse possibilità.

Quando finisce, nella loro vita, la responsabilità individuale e quando inizia quella della società?

Non è facile impresa distinguere dove iniziano e quando finiscono le responsabilità individuali; si entra nella sfera dell'intimità della persona, nel confessabile e nell'inconfessabile, nell'evidenza dei fatti presenti, del vissuto quotidiano, dell'obiettività del racconto e dell'intuitivo.

Società e individuo si compenetrano e si confondono. La realtà musicale italiana è una matassa di problemi concatenati e nascosti l'uno nell'altro tra i quali le responsabilità della società nel suo complesso ci sono e sono rilevanti: mancanza di educazione musicale nella scuola dell'obbligo (mancanza di un futuro pubblico), Conservatori che spesso non funzionano come dovrebbero funzionare (mancanza di una formazione completa del musicista), disinteresse per la musica del '900, disinteresse politico, orchestre che si chiudono... etc.

In questa ricerca si è voluto spiegare perché la musica dovrebbe essere considerata un bene culturale, si è cercato di chiarire la funzione di essa e del musicista attraverso la storia, ipotizzando la loro funzione nella contemporaneità.

Vorrei prevedere un cambiamento verso una cultura musicale presente e attiva, ricca di tutte le sue forme espressive, consapevole.

Qualcosa forse si sta muovendo: dall'uscita degli stessi musicisti dal silenzio; a delle proposte di legge, tra cui la legge Sbarbati⁶ per la riorga-

⁶ La legge Sbarbati ha unificato proposte provenienti da diversi gruppi parlamentari e sembra un buon tentativo (anche se ancora delineato per principi generali) di rispondere alle delusioni, al malfunzionamento della formazione negli istituti d'arte. Le Accademie di Belle Arti, L'Accademia Nazionale di Danza, gli Istituti superiori per le industrie artistiche, i Conservatori di Musica e gli Istituti musicali pareggiati confluiranno in istituti di istruzione superiore di grado universitario denominati «Istituti Superiori delle Arti» (ISDA). In questi Istituti si definiranno indirizzi di ricerca, di specializzazione; saranno autonomi nella didattica, amministrativamente e finanziariamente; si riordineranno musei e biblioteche. Agli ISDA accederà solo chi possiede un diploma di scuola secondaria di secondo grado e rilasceranno diplomi di laurea. Il tutto dovrebbe avvenire nell'arco di cinque an-

nizzazione degli studi negli Istituti d'Arte; le affermazioni del Ministro della Cultura, Walter Veltroni, il quale ha presentato una proposta di legge, nella quale si sancisce e si auspica che la musica divenga parte integrante della formazione dei giovani; le dichiarazioni rilasciate dal Ministro della Pubblica Istruzione, Luigi Berlinguer, nelle quali ipotizza un indirizzo musicale per gli studi superiori nella scuola dell'obbligo; e per finire, i propositi di un oramai ex presidente della Rai, Enzo Siciliano, che progettava maggiori trasmissioni di musica non più in tarda serata.

Ma la spesa pubblica per attività musicali, dagli anni '80 fino agli anni '90 ha avuto un incremento reale dello 0,4% contro quella per attività teatrali del 143,6% *. Nel 1991-1992 sono state censite 310 Scuole Medie Sperimentali su tutto il territorio nazionale *. La Rai nei primi anni '90 su cinque orchestre ne ha chiuso tre. In Italia ci sono 57 Conservatori e 1.863 Teatri *.

Scrivono Silvano Sansuini: «È impossibile ipotizzare un rinnovamento della cultura musicale (...) al di fuori di una percezione anche politica del problema (...) il rinnovamento musicale può iniziare soltanto da un parallelo impegno di una politica scolastica e di una politica sociale di decentramento organizzativo, produttivo, finanziario, fruttivo».

Il sociologo della musica dovrebbe penetrare nel rapporto sostanziale con la società reale, nel contenuto sociale della musica e nella sua funzione.

Questa ricerca è stata un tentativo in questa direzione.

Musica e Cultura

Il Direttore D'Orchestra, Piero Bellugi, ha tentato di spiegare a dei bambini cosa sia la musica, come entrare nel suo linguaggio: «La musica... sarebbe un foglio di carta, se non ci fosse chi decifra, decodifica, queste note: chi le interpreta: gli interpreti... non è meraviglioso che questa musica, scritta più di duecento anni fa, ritorna alla vita così ogni volta?!»⁷.

La musica nasce e si tramanda come linguaggio, è una forma creativa, forse in origine emulata dall'uomo dai suoni della natura, dai suoni degli esseri animati che la abitano. Si improvvisa e si tramanda per lungo tempo oralmente, per poi divenire scrittura universalmente comprensibile, trasmissibile in tutta la sua vastità, da un uomo all'altro, da una cultura all'altra.

Scrivono Franco Ferrarotti: «Nelle società dinamiche, in perpetuo divenire, la memoria è in pericolo (...) La razionalizzazione della vita ha sfrattato il passato. Nasce l'antiquario; nasce l'arte e l'industria del restauro.

ni. La proposta di legge è stata approvata al Senato e si trova in attesa di essere discussa alla Camera.

* Fonte: elaborazione ISPES sui rendiconti dello Stato.

* Fonte: Ministero della Pubblica Istruzione, rilevamento 1992.

* Fonte: SIAE, Censimento dei teatri, 1988.

⁷ Dalla trascrizione di una lezione-concerto di introduzione alla musica, per dei bambini delle scuole elementari e medie, eseguita, nel Teatro comunale di Firenze, dal Maestro Piero Bellugi.

Il desiderio di conservare il passato sembra crescere in proporzione alla velocità con cui se ne percepisce l'allontanamento. Walter Benjamin ha visto giusto — La situazione quotidiana del mondo contemporaneo è tale per cui i soggetti che vi sono immersi vivono in una condizione di estraneità nei confronti del proprio passato —⁸. La memoria dovrebbe essere «la continuità del passato in un presente che dura»⁹. La memoria è un bene fragile, deperibile, precario, grazie ad essa «l'identità si fa poco a poco, in base all'esperienza». In che modo l'interprete contribuisce, è messo in grado di contribuire alla costruzione di questa identità (sia passata che presente)?

Silvano Sansuini¹⁰ scrive che oggi il musicista è prevalentemente un esecutore che ha costantemente la necessità di misurarsi e d'essere misurato con un modello. Aggiunge che oggi far musica è fine a se stessa, non è più partecipazione, ovvero far cultura. Il lavoro musicale, ha un valore sociale solo per mezzo di un esecutore che divenga intermediario tra il momento creativo e quello della fruizione, sembra, invece, essere divenuto un lavoro solitario, che soddisfa unicamente l'esigenza espressiva dell'artista domenicale. Sotto il profilo della comunicazione sociale, quello del musicista è perduto per sempre.

È veramente così? Il suo passaggio ha ancora un significato?

Qual è la funzione della musica? Al di là delle distinzioni e dei generi musicali, apprendere i rudimenti del far musica è arte, è gioco, è passatempo degno del perdigiorno? Oppure è cultura?

Quanti filosofi, fin dai tempi più antichi hanno ritenuto di non dover trascurare la funzione e la natura della musica? Alcuni credono e scorgono nella musica il pericolo del cambiamento, della traviazione, del condizionamento; anelano, attraverso di essa la disciplina, il perseguimento dell'uomo ideale. Per altri la musica è il sommovimento dell'anima, è il mistero dell'origine, dell'infinito, è un linguaggio capace di mediare sensi e spirito, è catarsi, è atarassia.

Enrico Fubini¹¹, scrive che la speculazione filosofica si è sviluppata per traiettorie indipendenti dalla musica vera e propria; le teorie si fondano su pura astrazione, con scarsi contatti con il mondo concreto della musica e dei musicisti. Nella storia della cultura occidentale essa ha uno strano destino, da una parte è emarginata in quanto arte minore, esercizio manuale, privo di implicazioni intellettuali, arte servile; dall'altra è stata rivalutata fino ai più alti gradi in quanto astrazione. Enrico Fubini spiega che tutto quello che si conosce dell'evoluzione culturale della musica, è spesso il collage, il risultato di una vicenda propriamente occidentale, cristiana, in cui altre culture non si riconoscono, perché in esse la musica assolve ad altre funzioni. Egli spiega che la scarsa considerazione sociale del musi-

⁸ FRANCO FERRAROTTI, *L'Italia tra storia e memoria*, Donzelli Editore, Roma 1997, pag. 13, 14.

⁹ Op. cit.

¹⁰ Cfr. SILVANO SAN SUINI, *Pedagogia della musica*, Feltrinelli, Milano, 1991.

¹¹ Cfr. ENRICO FUBINI, *Estetica della musica*, Il Mulino, Bologna, 1995.

cista si può far risalire alla sua passata condizione servile, traducendosi in una secolare frattura tra musica e cultura.

Ma oltre al musicista erano considerati servitori di corte: poeti, pittori, scultori... concorrevano ad innalzare il prestigio del sovrano.

Sembra invece che il musicista viva una storia culturalmente diversa e marginale rispetto a tutti gli altri artisti a lui contemporanei. In particolar modo la marginalità sociale del musicista-esecutore quasi non dovrebbe sorprendere, perché essa trarrebbe origine dall'idea Aristotelica che la pratica musicale non fosse degna di un uomo libero e colto. Nel Medioevo Guido D'Arezzo invitava a giudicare il musico pratico come bestia¹². Sino al tardo Rinascimento il musicista non godeva di una considerazione molto più alta, egli non era avvicinabile ai suoi colleghi architetti, pittori, scultori.

Fubini sottolinea che l'evoluzione della musica ha seguito percorsi di un'autonomia interna maggiore rispetto ad altre arti. La letteratura, la pittura, l'architettura hanno avuto canali di trasmissione più coerenti, più accademici, più indipendenti da apporti di tipo extracolto. Il musicista ha saputo travasare le proprie invenzioni dal mondo della musica dotta a quello della musica popolare e della tradizione orale a quella accademica. Inoltre vi è una grande mobilità verticale nel mondo musicale, nella trasmissione del proprio patrimonio da una generazione all'altra con un'insolita mobilità orizzontale nello spazio, da un paese all'altro, forse maggiore che nelle altre arti.

Anche Adorno scrive, a tal proposito, di un linguaggio universale. Non è detto che il linguaggio musicale debba avere delle affinità con le nazioni, «anche civiltà lontanissime tra loro sono in grado di comprendersi a vicenda tramite la musica»¹³.

Max Weber nel suo studio¹⁴ sullo sviluppo della musica nel mondo occidentale, evidenzia che la scelta nell'utilizzazione dei suoni fatta da una determinata cultura rispecchia alcune caratteristiche essenziali della cultura stessa. Weber allude, secondo Marcello Sorce Keller¹⁵, alla possibilità di leggere nella musica gli aspetti caratterizzanti di un'intera società. Ad esempio spiega come il processo di razionalizzazione, in occidente, abbia guidato l'uomo a fare precise scelte musicali.

È vero che la trasmissione della musica da una parte sembra richiedere il massimo di specializzazione, di dottrina, ma è anche vero che grazie alla sua facile memorizzazione si spande e si tramanda da un popolo all'altro, travalicando barriere, confini politici, geografici, linguistici con un'agilità e una dinamicità sconosciute alle altre arti.

¹² Guido D'Arezzo fu tra i primi a rivolgere la propria attenzione ai problemi tecnici della musica e alla pedagogia musicale. È immensa a suo parere la distanza tra cantore e musico: «I primi cantano, i secondi sanno le cose che costituiscono la musica. Colui che fa ciò che non sa si può definire una bestia», in *Enrico Fubini*, op. cit.

¹³ T.W. ADORNO, *Introduzione alla Sociologia della Musica*, Einaudi, Torino, 1971, pag. 189.

¹⁴ Cfr. MAX WEBER, *I Fondamenti razionali e sociologici della musica*, in *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.

¹⁵ Cfr. MARCELLO SORCE KELLER, *Musica e Sociologia*, Ricordi, Milano, 1996.

Questo sviluppo e questa mobilità così diverse, nel tempo e nello spazio, rispetto ad altre arti, questa capacità di combinare elementi diversi, stili diversi, civiltà musicali diverse, trova una possibile interpretazione nel fatto che la musica abbia un impatto più immediato sull'uomo, prima di qualsiasi altra specificazione socioculturale. Spesso l'acquisizione, la comprensione, la fruizione di un linguaggio musicale non presuppongono un'acculturazione paragonabile a quella per acquisire il linguaggio letterario. Sicuramente bisogna imparare ad ascoltare la musica, a saperne godere, ma di frequente accade che le vie di accesso ad essa non siano di natura accademica «persone del tutto ignoranti delle leggi dell'armonia, del contrappunto, ignare della scrittura musicale, si accostano alla musica con un'istintività che gli permette di viverla intensamente, con un apprendistato del tutto personale, senza nessuna mediazione o istruzione scolastica»¹⁶. Così come ci sono persone colte ma del tutto sorde alla musica, per le quali nessuna conoscenza storica può aiutarli a fruirne con pienezza.

Resta la constatazione che la storia della musica e con essa quella del musicista, sono considerati e continuano ad essere considerati marginali, la loro conoscenza non può essere definita propriamente una libera scelta, perché determinata, spesso, dal livello culturale e dalle possibilità economiche familiari, oppure dal caso. Rimane una cultura difficilmente identificabile secondo rigidi canali istituzionali; nell'accezione di cultura come sapere soggettivo essa si presta ad essere gioco, passatempo, sapienza teorica, speculazione filosofica, professione. Musica come manifestazione di una cultura, musica come mezzo di identificazione culturale, come patrimonio conoscitivo, sembra non essersi guadagnata nei secoli tale legittimità. Essa si presta ad essere oggetto di una proliferazione di studi settoriali, specialistici, indipendenti l'uno dall'altro, poco conosciuti perché difficilmente abordabili da chi specialista non è.

Un noto compositore, Luciano Berio¹⁷, vive il concetto di cultura musicale come inseparabile dal lavoro intellettuale, il quale unito alla rarità dell'emozione dell'atto creativo diviene arte: «... la mia ostilità nei confronti del termine cultura, buono per tutti gli usi perché tende a separare quello che si pensa da quello che si fa. Se non vado errato, l'uso di questo termine un po' discriminatorio è stato inaugurato solo nel secolo scorso in Germania (Kultur). È una dichiarazione, soprattutto condizionata dall'esperienza musicale, dove non si può separare a priori il lavoro intellettuale dal lavoro manuale, il contenuto dalla forma. Cultura è tutto quello che si è e che si fa, sia il libro del filosofo che la canzone del cantautore. Quando quello che si fa tocca in una luce nuova e coerente, trasformando quello che si sa e che si è ereditato, entriamo nella dimensione della scoperta e dell'emozione intellettuale, nel senso più ampio ed appassionato del termine. Cioè dell'arte».

Bisogna compiere un ulteriore passo; lo studio sociologico della musi-

¹⁶ ENRICO FUBINI, *Estetica della musica*, Il Mulino, Bologna, 1995, pag. 39.

¹⁷ LUCIANO BERIO, intervista rilasciata a «La Repubblica», 18 Dicembre 1996, di Leonetta Bentivoglio.

ca e del musicista si potrà realizzare pienamente solo riconoscendo alla vita musicale l'origine del vissuto sociale. Per Antonio Serravezza quest'approccio è la premessa per un'analisi che vada oltre la speculazione metafisica. Solo smitizzando origini e significati ci si avvicina all'uomo. « Il riconoscimento del carattere sociale dell'esperienza musicale è della massima importanza, perché implica l'abbandono di concezioni della musica inadeguate e mistificanti. Se si ammette che la musica ha un'origine sociale, si riconosce implicitamente, che essa nasce nel mondo umano e partecipa alle vicende e trasformazioni che in questo mondo si compiono, e che dunque, non è, come spesso si è ritenuto, la celeste messaggera che reca agli uomini notizia di una realtà perfetta e stabile nella sua eternità metastorica »¹⁸. Questo superamento comporterebbe un vantaggio scientifico notevole: aver liquidato delle credenze che si imponevano solo per il pathos metafisico che le animava e per il loro potere di suggestione ». In tal modo è possibile affrontare il discorso sulla musica su di un terreno più agevole, « perché ingombro di residui metafisici e più accessibile alla ragione ed ai suoi strumenti »¹⁹.

Franco Ferrarotti scrive che « l'impossibilità di dominare concettualmente l'evento musicale dà luogo a varie forme di delusione più o meno cocente. Si è distinta, per esempio, una "musica di relazione" che sarebbe tipica del mondo greco classico e dei riti medioevali in cui alla musica viene attribuita una funzione di celebrazione sociale e di solennizzazione che ne consacra il valore culturale, da una "musica d'uso" da vedersi, paradossalmente in quelle forme musicali che, a partire dalla fine del '700 e per tutto l'800, nel momento stesso in cui sembrano di aver attinto alla piena autonomia della musica, l'hanno in realtà impoverita, distaccandola dalla sua classica funzione sociale. Questo impoverimento sarebbe poi la premessa alla musica odierna, giudicata al più come rumore rozza e organizzato e musica dozzinale, priva di valore intrinseco e nello stesso tempo ormai orfana di qualsiasi significato »²⁰. Ma, egli scrive che privare di significato sociale la musica odierna, significherebbe rinunciare alla sua analisi, bisogna invece capire perché i giovani preferiscono un genere di musica rispetto ad un altro e per capire questo bisogna penetrare nell'uso e nel significato che se ne fa. Non si ha bisogno di costringere la musica in canoni estetici precostituiti, perché vorrebbe dire ucciderne il potenziale liberatorio. È facile dimenticare che la funzione sociale dell'arte è a-sociale, « Romantico », « Classico »... categorie esterne, indicazioni di comodo... le responsabilità dei filologi e specialmente degli storici della musica sono massicce. Dovevano offrire una segnaletica spirituale per esiti sempre più ampi e ci hanno invece portati in vicoli chiusi »²¹.

Si tenta comunque e sempre di definire quale sia oggi il significato

¹⁸ ANTONIO SERRAVEZZA, *Sulla nozione di esperienza musicale*, Adriatica Editrice, Bari, 1971, pag. 125.

¹⁹ Op. cit.

²⁰ FRANCO FERRAROTTI, *Rock, Rap e l'immortalità dell'anima*, Liguori Editore, Napoli, pag. 20-21.

²¹ Op. cit.

ed il vissuto della musica; Luigi Del Grosso Destrieri parla di musicalizzazione delle nostre società, «musicalizzazione significa che non esiste quasi momento o occasione della nostra vita quotidiana che non sia accompagnato da un aspetto musicale, esplicito o implicito, voluto o indesiderato, percepito a livello conscio o sublimale...»²².

Paolo Cattaneo²³, elenca e spiega tutte le possibili funzioni di un'arte che deve essere considerata come un'attività sociale; la musica coinvolge l'uomo attraverso i suoni e i rumori, ma l'uomo alle porte del duemila non accetta ancora totalmente questa definizione, vuoi per carenze di natura culturale, vuoi per l'uso consumistico che spesso se ne fa nella società occidentale. La musica ha investito la società contemporanea come fenomeno di massa condizionando profondamente il fruitore indipendentemente dalla sua preparazione o predisposizione musicale.

In questa ricerca si è scelto un genere di musica, quella classica, ma credo che la musica classica non possa essere definita come un genere: è dalla musica classica che sono sorti i generi, essa è la precondizione per imparare a fare ed a saper ascoltare la musica.

L'uomo compositore, l'uomo interprete sono allo stesso tempo uomini comuni, e come tutti fanno parte del tessuto sociale. Dunque l'opera d'arte non può essere considerata come separata dalla vista sociale, per Antonio Serravezza essa è l'effetto e il rispecchiamento dell'agire di forze diverse, che improntano la vita economica, l'ordinamento sociale e la conoscenza dell'artista.

La sociologia sta tentando nuovi percorsi, con prospettive diverse: si tenta di correlare genialità, atto creativo, ambiente sociale, distinguendone quando è possibile, nessi causali da apparenti coincidenze. Nonostante gli evidenti limiti di un'indagine che spesso non può far ricorso a dati certi, inconfutabili, che nel migliore dei casi può verificare le ipotesi attraverso la testimonianza di documenti, lettere e storiografie del tempo, non si arrende di fronte alla tentazione di dare senso alla storia della follia di Schumann, al successo di Beethoven, alla morte prematura di Mozart. In questi casi la biografia diventa un mezzo irrinunciabile per comprendere processi storici.

Oggi forse, il sociologo dovrebbe percorrere questa strada, seguire, vigile, il vissuto di artisti a lui contemporanei, in cerca di quelle stesse tracce che hanno segnato e segneranno testimonianze di un presente, di un passato, e forse anche di un futuro vivere e divenire dell'uomo.

L'arte è la capacità di esprimere stati d'animo non sempre e soltanto frutto di un'intimità nascosta, di un vivere nel mondo isolato, privato, incomprensibile, bisogna essere disposti ad ascoltare.

Karl Maria Von Weber scriveva il 18 gennaio del 1812 nel suo diario: «Quale vita è più piena di piccoli piacevoli casi e di miserie di quella di

²² LUIGI DEL GROSSO DESTRIERI, *La sociologia, la musica, le musiche*, Unicopli, Milano, 1988, pag. 5.

²³ Cfr. PAOLO CATTANEO, *Le funzioni della musica nella società contemporanea*, Lalli Stampa, Milano, 1986.

un artista! Dovrebbe essere libero come un Dio, avvertendo la propria forza e rinvigorito dall'arte. Il mondo gli sembra suo, ma solo finché non vi entra effettivamente, ed allora svaniscono tutte quelle illusioni e queste forze, ed egli si trova nell'insulsa effettualità dell'uomo comune»²⁴.

Dal Compositore all'Esecutore

Theodor W. Adorno, nel 1962, scrive che la forza che genera tanta musica si esaurisce nella sua ricezione estetica, essa non trasforma il mondo. Anche le forme della vita musicale che credono di essere esonerate dal mercato capitalistico sono legate ad esso e alla struttura sociale che lo regge. La vita musicale non è una vita per la musica, la partecipazione ad essa «dipende sostanzialmente, fino ad oggi, salvo che nell'ambito dei mass media, da condizioni materiali, non solo dalla solvibilità diretta degli ascoltatori potenziali, ma anche dalla loro posizione nella gerarchia sociale. Essa è compenetrata con il privilegio e quindi con l'ideologia... La musica si realizza nella vita musicale, ma la vita musicale contraddice la musica»²⁵.

Perché Adorno condanna la vita musicale? Non si può ignorare che egli non fu affatto estraneo ad essa, si dedicò sia al suo studio teorico-sociale che pratico: compose brani musicali, ma non arrivò mai a farli eseguire.

Cosa era accaduto al compositore, all'esecutore ed ai loro fruitori tanto da giudicarli inghiottiti nei meccanismi di un pressante capitalismo e confusi da false ideologie?

Mi rifaccio a Norbert Elias, lo studioso spiega così la sua attenzione sociologica per la vita di Mozart: «Spesso si classificano i problemi degli uomini secondo concetti ridotti a cliché, quali "nobiltà", "borghesia", "feudalesimo", "capitalismo". In tal modo ci si preclude l'accesso ad una migliore comprensione del processo evolutivo della musica e delle arti in generale. E tale comprensione è possibile solamente se non ci si limita all'analisi degli avvenimenti economici e dei mutamenti della musica, ma si cerca insieme di far luce, nelle trasformazioni dello sviluppo sociale sul destino degli uomini che creano le invenzioni dell'arte e della musica»²⁶. Senza una simile ricostruzione, senza capire la struttura della sua posizione sociale, la via per accostarsi alla sua vita resterebbe sbarrata.

Fino a tutto il periodo romantico la funzione dell'esecutore si consolidò nella capacità di unire l'arte della divulgazione con quella dell'educazione ad uno strumento e all'ascolto della musica. Egli doveva stimolare la curiosità per il nuovo, il suo compito non si esauriva nella rappresentazione

²⁴ ANTONIO SERRAVERZA, *La sociologia della musica*, EDT, Torino, 1980, pag. 166.

²⁵ THEODOR W. ADORNO, *Introduzione alla sociologia della musica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1971, pag. 147.

²⁶ NORBERT ELIAS, *Mozart, sociologia di un genio*, Il Mulino, Bologna, 1991, pag. 23.

del passato musicale, l'esecutore doveva far apprezzare, attraverso una valida interpretazione, musiche diverse e compositori a lui contemporanei.

Oggi sembra che tutto ciò sia andato perso. Durante il 1800 il compositore trionfa, egli «domina» la musica, la sua pregiudicatezza è di vivere della propria arte. Il musicista si libera dagli imperativi dettati dall'austerità religiosa, dalla superiorità del principe, dai doveri di corte; ma nel momento in cui rinuncia alla protezione, all'impiego sicuro del servitore, la sua musica non è più dettata dal privilegio dei pochi, ma si fa offerta per i molti. La musica entra nelle sale da concerto come primo ed unico approdo. Fuori dalle mura, la libertà, l'autodeterminazione si scontrano con nuovi compromessi, con diverse regole di comportamento. Il musicista oscilla tra la libertà della creazione ed il bisogno di un successo riconosciuto socialmente; deve sopravvivere per mezzo della propria arte, nella ricerca della fortuna, nel plasmare o conciliare il gusto dominante, nelle capacità di sapersi organizzare e «vendere», nel piacere, nel bisogno di glorificare governi ed eroi. Non per ultimo la musica diventa merce da difendere nel mercato, non risponde più ai sicuri e prevedibili ordini del «principe mecenate», entra a far parte di una poco conosciuta ed imprevedibile concorrenza. Ben presto il musicista si accorge che l'ambizione di una libertà assoluta (creativa ed economica) è ardua dal poter essere realizzata. Si accorse di aver bisogno delle doti interpretative degli esecutori e seppe usarle a proprio vantaggio affinché le proprie opere fossere conosciute e rappresentate al meglio. (Spesso si componeva specificatamente per un interprete). Verso la fine del 1800 si comincia a pensare e a creare una musica diversa, si scoprono nuove forme compositive (atonalità, dodecafonìa), ma in esse i compositori esplosero, nell'impotenza di spiegare e divulgare la loro nuova musica: esecutore e compositore si allontanano, l'uno esalta la propria visibilità, il protagonismo, l'altro si rifugia nel silenzio dell'incomunicabilità. L'esecutore diventa il protagonista, trova arduo rappresentare composizioni che per primo non comprende e che dunque difficilmente avranno successo; egli è consapevole che il pubblico era ed è impreparato a saper apprezzare la nuova musica. Nel vuoto della cultura musicale all'esecutore non rimane altro che approfittare di tutti quei mezzi tecnologici, sviluppatisi in quel periodo, per creare un contatto non più solo diretto (la sala da concerto) ma anche e soprattutto indiretto (registrazioni, radio, televisione). Nel nostro secolo diventa impensabile, con lo sviluppo della tecnologia, separare le opere di un compositore dal problema dell'esecuzione e diffusione, perché la sua esistenza, i suoi guadagni, la possibilità di far vivere la propria musica, dipendono da questo. Questa esigenza si fa più pressante proprio quando si allenta il contatto diretto con il pubblico, si fa problema ancora più arduo da risolvere quando la musica si trasforma e si allontana dal gusto dominante. Il compositore sfida illusioni ed attese abituate ad una determinata sonorità, decide di correre il rischio di comporre in un linguaggio estaneo alla maggior parte del pubblico, e sa che dovrà attendere che ci si impadronisca delle conoscenze necessarie per comprenderlo.

Accade, scrive Serravezza, che il nuovo compositore non può più spe-

rare di vivere servendo un grosso pubblico, così dovrà integrare la sua attività di composizione con altre attività (direttore d'orchestra, professore di Conservatorio, strumentista, musicologo, collaboratore di programmi radiofonici). La nuova musica si ritira sempre più entro una cerchia ristretta di appassionati e professionisti, si crea un vuoto fruttivo colmato dall'esecuzione di musica classica utilizzando le insospettite potenzialità dei mezzi di comunicazione. La musica non è più diffusa soltanto da organizzazioni concertistiche, in aperto e diretto contatto con il pubblico, essa si trasmette attraverso nastri magnetici, può essere registrata, trasmessa alla radio; crea miti, feticizza compositori.

Nel passato si eseguiva principalmente musica «attuale», composta nella contemporaneità, non a caso l'aggettivo «classico» nasce in concomitanza della diffusione dei moderni mezzi di comunicazione e per distinguersi dalla musica contemporanea del XX secolo.

Accade, oggi, che l'esecutore, vittima di un protagonismo esasperato, della genialità esecutiva, diventa incapace di superare le barriere dell'emozione, della drammaticità dell'imprevisto sempre in agguato, il quale caratterizza il rapporto diretto, faccia a faccia con il pubblico. Si piomba nell'isolamento, nell'autoperpetuazione, esemplari sono i casi di Glenn Gould, di Arturo Benedetti Michelangeli. Ma questo è solo un aspetto di questo eccesso; è la stessa funzione dell'esecutore ad essere in crisi: anche lui sta perdendo il pubblico. Forse dovrebbe recuperare la continuità, il dialogo, il rapporto ed il senso di mediazione tra pubblico e compositore.

Rimane aperto un interrogativo: Chi sono oggi i committenti? Le case discografiche, gli esecutori, il pubblico? Chi decide quale musica promuovere e quali gusti accondiscendere, oppure plasmare? Oggi si è in grado di affermare che fino a quando vi furono principi e domini aristocratici, le produzioni artistiche erano commissionate per esaltare quei principi e quelle classi sociali. L'appropriazione dell'arte era segno di distinzione, di potere. Oggi chi decide di comporre, raramente lo fa con la sicurezza di una futura rappresentazione.

In molti Paesi del Mercato Comune, scrive Patricia Adkins Chiti²⁷, si misura il successo di una stagione di concerti dal numero dei biglietti venduti e dagli incassi, ma dal momento che il grande pubblico non ha dimostrato particolare entusiasmo per le musiche contemporanee, è chiaro che, a priori, nessun lavoro può essere destinato al successo. Se la carriera di un compositore, fin dall'inizio, deve dipendere dal numero dei biglietti venduti, il futuro sarà sempre più difficile per chi voglia dedicarsi alla creazione e alla divulgazione di nuove opere musicali. Nell'estate del 1990 il prestigioso Royal Festival Hall di Londra ha dovuto cancellare concerti con musiche di autori contemporanei, ormai considerati mostri sacri, in quanto la prevendita di posti non avrebbe coperto tutte le spese organizzative.

Non si rischia in tal modo la perdita di grandi artisti, una perdita

²⁷ Cfr. PATRICIA ADKINS CHITI, *Almanacco delle virtuose prime donne, compositrici e musiciste d'Italia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1987.

dovuta non più soltanto alla non visibilità, ma per la mancanza fisica di produzioni artistiche?

È pur vero che da sempre il musicista, come tutti coloro che si dedicano all'arte, fu obbligato ad essere un girovago, a lavorare e ad ingegnarsi per sopravvivere nei momenti difficili: davano lezioni, copiavano musica, vendevano libri, si trasformavano in sarte o sarti, in dame di compagnia e organizzavano perfino la vendita di limonate e dolci nei teatri e nelle sale da concerto.

Compositori ed esecutori si dovranno adeguare ad un presente nel quale sopravvivere svolgendo attività marginali alla propria rete?

È questo il futuro della musica?

In «Dieci Osservazioni in forma di prologo» Franco Ferrarotti ricorda: «L'artista come "rabdomante". Senza la terra, a che serve la sua verga? Dice dove scavare. Indica il punto giusto. Per questa ragione una società senza i suoi artisti è perduta... una società è perduta senza artisti liberi, autonomi. La loro capacità di indicazione è direttamente proporzionale al grado della loro autonomia. (...) Con l'arte l'uomo riconquista la pienezza della sua umanità. Oggi, in questa prospettiva, un ruolo cruciale spetta alla musica. Richiamando: che l'artista *assolutamente* libero, "scioltto", è un artista senza terreno — cioè fuori contesto, fuori dalla società. Vale a dire: non scrittore ma uomo con macchina per scrivere; non compositore, ma uomo con tamburo o flauto o violino...»²⁸.

La sensazione di inutilità di impotenza ricorrono spesso nel racconto che fanno di sé Lidia e Pietro. L'utilità di ciò che si fa non è data solo dall'intima soddisfazione, ma da un riscontro, dal riconoscimento esterno, dall'incontro con gli altri, dall'uscire fuori e sapere di concorrere alla costruzione di un futuro.

Dalle storie di Vita di Lidia Torbidoni e Pietro Mianiti

Nel riportare alcuni stralci dalle storie di vita di Lidia Torbidoni e di Pietro Mianiti, ho scelto ciò che ho reputato, pur nella loro brevità, saliente e rappresentativo in relazione alle problematiche precedentemente esposte.

Oltre alle difficoltà lavorative, attraverso il loro racconto si scopre quanto compositore contemporaneo ed esecutori si curino poco delle vicendevoli ragioni di esistere. Il pubblico non è preparato, affermano Lidia e Pietro, ad apprezzare un intero repertorio di musica contemporanea. Le organizzazioni concertistiche, nell'insicurezza del guadagno, raramente accettano il rischio. Pietro spiega che anche volendo preparare un concerto, un'opera contemporanea, si è poco motivati se si sa a priori che non si avrà la possibilità di eseguirlo, se non si trovano i finanziamenti. Ma allo stesso tempo sia Lidia che Pietro avvertono il bisogno di recuperare una

²⁸ FRANCO FERRAROTTI, *Homo sentiens, giovani e musica*, Liguori Editore, Napoli, 1995, pag. 3.

funzione che fu propria dell'esecutore, e che ai loro occhi sembra essersi sfumata negli eccessi del protagonista, dell'evento, lasciando pochi spazi al musicista sconosciuto. Reclamano il bisogno di un'educazione musicale che faccia recuperare il gusto per ciò che è bello: il pubblico non sa distinguere se una musica non piace perché non è bella oppure perché l'esecutore non è stato capace di interpretarla. Soprattutto nel percorso di Lidia Torbidoni emerge, con il tempo, e si fa chiaro il significato ed il bisogno del contatto diretto con il pubblico (Pietro lo vive fin da giovanissimo) ma «anche se l'individuo, talvolta, rifiuta di comunicare e geloso della propria individualità, si chiude in una prassi musicale solitaria e nascosta, illudendosi di essere solo con la sua anima, in realtà l'elemento sociale è ancora in lui inglobato nel linguaggio che adotta. Questo linguaggio non è un suo affare privato, ma ha un'essenza intersoggettiva, e coinvolge una pluralità d'individui»²⁹.

Pietro spiega quale sia e quale dovrebbe essere la responsabilità del suo lavoro di insegnante e concertista; tentando, entrambi, di definire in che modo venga vissuto l'essere musicisti³⁰, e perché la musica entra a far parte della società, del suo sviluppo e della coscienza storica-culturale dell'uomo.

Vorrei concludere riportando una citazione di Lidia, nella quale riconosco, anche se è, è stato vissuto e raggiunto per percorsi diversi, il significato che sia Lidia che Pietro attribuiscono al vivere ed essere musicisti: «Cos'è dipingere? È abbattere un muro di ferro che si oppone tra ciò che si può e ciò che si vuole, e sbattere con forza non serve a niente, occorre limare con pazienza, continuamente...».

Dalla storia di vita di Pietro Mianiti

Cosa significa per te la musica, suonare?

Per me la musica è tutto, è la vita.

È cambiato il suo significato nel tempo?

Certo è maturato... (...) sto attraversando un periodo un po' strano, perchè mi sto dicendo: porca miseria c'hai trentasette anni, io ho lasciato una strada certa per percorrerne una incerta.

Qual era quella certa?

Quella della viola, con la viola potevo andare a suonare un po' dappertutto, mi chiamavano, continuano a chiamarmi... (...) però insomma io volevo dedicarmi di più allo studio (...) sto attraversando un momento di crisi perché a trentasette anni sono vicino ai quaranta e poi arrivano i cinquanta e se io non riesco... perchè non c'è altro modo per me, capisci? (...) Io ho sempre vissuto la musica come qualcosa di molto spirituale,

²⁹ ANTONIO SERRAVEZZA, *Sulla nozione di esperienza musicale*, Adriatica Editrice, Bari, 1971, pag. 30.

³⁰ Nella ricerca, la storia di vita di Lidia Torbidoni è stata oggetto di riflessione ed analisi sul vissuto femminile nell'arte.

oltre che materiale, ma soprattutto è una cosa spirituale e allora tu devi immaginarti al massimo per cercare di fare sempre meglio, ma non per il gusto solo di far meglio, per... conoscere qualcosa di più, (...) però faglielo capire a questi che non hanno voglia, che sono impiegati dello Stato, vagli a far questi discorsi, dicono: «Ma tu sei scemo! Ma chi se ne frega, tanto ormai andrò in pensione!» È da questo ambiente che comincia il degrado, poi, l'unica soddisfazione sta nel far venir la moglie al concerto, il frak, farsi vedere dalla massa, perchè comunque c'è ancora l'idea che il musicista sia un diverso, in qualsiasi professione secondo me ci sono dei diversi, sono coloro che sentono terribilmente quello che fanno, perchè ce l'hanno addosso. (...)

«... accade che le cose non sono lungimiranti, sono finalizzate a se stesse, l'episodio è un episodio che inizia e muore nel momento in cui finisce il concerto, non ha un seguito, non ha una continuità, non ha uno sviluppo.

Quale dovrebbe essere?

Beh... tanti, non quello di programmare solo eventi, fine a se stessi, non sono collegati gli uni con gli altri, è una mentalità molto italiana! non colleghi, il pubblico non collega un episodio storico ad un altro episodio, musicalmente parlando. E poi ogni produzione che tu fai è una produzione che comincia da zero, nasce e muore, invece vanno collegate varie attività concertistiche, musicali, tu vedi che gli sforzi fatti per una possono servire anche per la seconda, e per la terza, quindi non hai uno spreco della produzione iniziale... Ora se tutte le attività musicali che noi facciamo... dobbiamo sempre cominciare da zero!? Tu dimmi come si può basare il futuro culturale! È impossibile!

«... Oggi chiunque va a suonar dovunque per soldi, non è più l'evento, non è più la lezione dove impari, non è più emozionante sentire un concerto, non come prima, io sento ultimamente una noia mortale ai concerti, non mi emozionano quasi più. L'ignoranza della massa, anche dei musicisti, perchè non ascoltano, non sappiamo ascoltare, l'unico metro di giudizio è il quattrino, chi guadagna tanto è bravo, chi guadagna poco fa schifo, si è falsato tutto, non c'è più ricerca e sacrificio, più vai avanti più ti svuoti, più ti rendi conto di non sapere, la musica è così, sei in una via senza fine...

... sei bravo se riempi la sala, quello che fai, come lo fai, non gliene frega niente a nessuno, l'unica cosa di cui si preoccupano (gli agenti) è di riempire la sala e di guadagnare... Pavarotti è un mediocre e la gente che impazzisce è stupida, è poco intelligente...

... in Italia, come ripeto, non ci sono opportunità per i giovani musicisti. Ci sono le stagioni di concerti importanti che danno spazio solo ad alcuni musicisti, quelli che danno la garanzia di riempire le sale, le agenzie, oggi difficilmente rischiano sul giovane musicista; rischiare su un giovane musicista non è un guadagno. Il problema è che in Italia la musica è diventata solo un evento. Non esiste più una musica normale, alla portata di tutti, esiste solo il grande nome, come se un musicista non famoso non potesse fare musica ad alto livello, è come se esser famosi sia un sinonimo

di qualità, non è affatto così. Il pubblico non è più stato educato a saper riconoscere la buona musica, la televisione ha contribuito a distruggere il gusto del pubblico, è stato un processo molto lento ed il pubblico non se n'è accorto... »

(...) Come si fa a trovare dei concerti, se tu non avessi l'aiuto di questi due maestri?

Non farei niente, poco. Non so come si fa.

Ad esempio le organizzazioni che stanno a Roma: il CIDIM, l'ARAM, l'AGIMUS?

Figurati! Niente! Non fanno assolutamente niente, non hanno mai lanciato nessuno! Io ho vinto l'ARAM, il concorso, sono andato in Germania a fare dei concerti con il Quartetto... finisce lì la cosa! Ti danno il premio... ecco quando dico che le cose non sono lungimiranti (...)

Perché allora rimani in Italia, se pensi che all'estero le cose vadano meglio?

Voglio andar fuori, infatti adesso sto cercando, mi sto organizzando per Settembre, in Portogallo (...) poi vorrei emigrare, vorrei andarmene. Perché a me non interessa stare in Italia, non più, cioè mi interessa perché mi piacerebbe fare il mio lavoro qui, però non è... sembra sempre di andare a chiedere l'elemosina per fare un concerto! La cosa più tragica è la stupidità che tu incontri, politicamente. La stupidità. Puoi combattere contro tutto, ma contro la stupidità e l'ignoranza...

Cosa ti spinge a suonare per gli altri?

Innanzitutto divulgare una conoscenza il più possibile divulgare una sensibilità.

... allora ecco i luoghi comuni si sfrutta l'ignoranza della massa. Se noi abituiamo giorno dopo giorno le telenovelas... è la fine, non si sa distinguere il bello dal brutto, non c'è più il senso dell'estetica, non c'è profondità, non si sa più perché esiste l'arte, i poeti. Noi siamo inutili per la sopravvivenza della società...

... ci sono tante cose orribili in giro, non puoi più, non si può più individuare... io credo che si sia perso un po' il senso del gusto, del bello, la ricerca del bello secondo la propria sensibilità... dovresti sapere perché qualche cosa ti piace, perché è bello, io sono convinto che anche negli strumentisti stessi non c'è più il gusto di ricerca che c'era qualche anno fa', nel senso che ci si accontenta di più, suoni tanto e vabbè, non è tanto importante la qualità...

...lo so che ho ragione io, ne son sicuro, non che ho ragione io in assoluto, nel senso che io sono il possessore della verità, ma ha ragione chi cerca la qualità, il problema è che non si è più abituati a riconoscere la qualità, no? Questo è il grosso problema del Pavarottismo... c'è un business dietro a questo che è veramente vergognoso...

...l'interesse culturale vero è sempre andato a contrapporsi con quello che è un interesse di massa, di bassissimo livello! Alla massa oggi interessa Beautifull, questo è il livello! Non si va oltre quello. Capisci? Un secolo fa c'erano i mecenati che amavano la musica, pagavano... il problema è che chi ha un'azienda è evidente che sponsorizza una squadra di calcio,

perchè è un ritorno d'immagine, che è un miliardo superiore a quello dell'orchestra, poi c'è la tv, scandalosa, quindi se non c'è mai un concerto in prima serata, mai, fanno solo il tiggì, allora la gente si rincoglionisce, perchè pensa che quello sia il bello, il livello più grande: oggi non si sa più riconoscere il bello.

Nel dibattito, che da una parte vuole legittimare la musica rock alla pari della così detta musica colta, classica e dall'altra considera la musica leggera non seria e degna di attenzione quanto la musica classica, tu dove ti collochi, cosa ne pensi?

Dipende di che rock si parla, la musica bella è bella, non c'è alcuna distinzione; che sia rock, pop o classica o leggera. Il problema è che il prodotto di molte persone è orribile, sia che sia classica, leggera, pop o rock, non bisogna avere questi vincoli. È difficile fare delle belle cose e pochi le sanno riconoscere.

Perché è così difficile?

È difficile perché si è distrutto il gusto per il bello, non c'è più poesia in quello che si fa. Ci può essere poesia quando canta Sting, quando canta Pino Daniele, quella è poesia e credo che ci siano ben poche obiezioni da fare. Però credo che sia più importante Mozart, Haydn, Beethoven, Brahms, Schuman... per la formazione. Hanno un'importanza maggiore da un punto di vista innovativo. Certo, Paul McCartney ha in questo secolo un'importanza fondamentale, ma per quel che riguarda la costruzione musicale non si possono neanche paragonare. Bisogna insegnare prima chi è Vivaldi; per vivere bene il presente bisogna conoscere il passato, altrimenti come si fa ad andare avanti?... Credo che la mente dell'uomo si sia un po' esaurita, ci sono poche persone che hanno la capacità di inventare qualcosa di nuovo, io mi auguro che ci sia qualcuno! C'è chi sta provando, c'è il desiderio, però obiettivamente è difficile perché è stato detto quasi tutto. (...)

Perché hai deciso di insegnare in Conservatorio?

L'ho fatto perché mi piaceva, io ho rinunciato al posto stabile in orchestra per insegnare (...)

Perché ti piace insegnare?

Perché vedere, comunque sia, un ragazzo che ci crede, che ha la possibilità di fare, vedere un ragazzo che ha possibilità, sensibilità, cercare di educarli al gusto del bello, dargli una cultura di come si fanno certe cose, o come si affrontano (...) vedere che tu riesci a stimolare la maturazione culturale, del gusto dei ragazzi, è una cosa che dà una soddisfazione incredibile.

È una cosa molto pericolosa, perché nel fare questo... potresti anche rovinarlo, no? Perché lui ha totale fiducia nel maestro, quindi sta nella coscienza dell'insegnante decidere fino a che punto tu puoi intervenire, in quelle cose che sono così delicate, del gusto e dell'educazione, che poi sai, sono lezioni singole, queste, mai collettive, per cui vengono fuori i lati più nascosti di una persona, il rapporto con i genitori, ... le incertezze, gli innamoramenti... le delusioni, il fatto che qualcuno suona meglio, la competizione, le invidie, viene fuori tutto! Allora è compito nostro, princi-

pale, cercare di creare quello che è un individuo, che sia equilibrato, no? E quando ci riesci, insomma!...

Spiegami meglio perché ti piace insegnare, penso che sia cambiato negli anni?

Adesso non mi piace più insegnare.

Perché? Eri partito con tanto entusiasmo!

Se io potessi dare le dimissioni (...) perché il Conservatorio non funziona, ma non per colpa del Conservatorio, ... non funziona perché ci sono a capo dei totali incompetenti.

Ma il rapporto con gli allievi?

È molto bello, se uno gli allievi li può gestire come suoi, perché se ogni anno ti cambiano classe! Perché burocraticamente devono far questo!

... Intanto l'educazione musicale dovrebbe essere fatta dai musicisti sin dalle scuole elementari, l'educazione artistica in genere. Io mi ricordo che quando andammo in Germania con il Quartetto dopo il nostro concerto, andammo a visitare un museo, e nella sezione degli impressionisti c'era una scolaresca di bambini che facevano una lezione di disegno davanti ad un Monet, tutti per terra, con i loro colori, a disegnare. Proviamo ad immaginare una cosa del genere ai Musei Vaticani, non sarebbe mai accettato. Bisogna offrire più cose, sarà il bambino che sceglierà, sarà lui che con gli anni sperimenterà, magari sceglierà di fare il commercialista, ma intanto quando andrà a sentire un concerto, magari qualcosina in più capirà, si diventerà anche di più, no?

(...) Io non posso non dare ai miei allievi quello che ho ricevuto dagli insegnanti. C'è Bellugi che dice che sta dando a me quello che Bernstein ha dato a lui, e Bellugi lo sta dando a me, e io lo devo dare agli altri. Renzetti, quello che gli ha dato Buson, lo sta dando a me, devo, è un obbligo che ho: ecco perché mi piace insegnare. Questo è il concetto principale.

Responsabilità di sapere. Di fare al massimo il mio lavoro. La responsabilità di non sedermi... la curiosità più che la responsabilità, io mi sento responsabile nei confronti di quello che faccio, di quello che ho scelto (...) io non riesco a godermi la vita, a divertirmi, se non ho fatto prima quello che devo fare. Anche se mi rilasso sto sempre lì con la testa. Non riuscirei mai a fare quindici giorni di vacanza, senza lavorare. Non ci riuscirei, perché mi sentirei inutile. Un parassita. È un po' esagerato, siamo d'accordo, però... mi dà un'energia tale che... Veramente è impossibile fare qualcosa in modo diverso, anzi nonostante questo uno a volte si sente un po' in colpa perché ci sono dei momenti in cui non si potrebbe fare di più.

Dalla storia di vita di Lidia Torbidi

Per Lidia le cose sono andate diversamente, in un secondo tempo si è avvicinata all'insegnamento, al concertismo come fonte di consapevolezza, di ricerca, di miglioramento.

Si ha l'esigenza di suonare in pubblico?
Io non ce l'ho mai avuta, anzi devo dire, l'ho anche allontanata, a me non importa, io non suono per esibizionismo, ci sono delle motivazioni mie.

Quali?

Tutto quello che la musica ti dà nella vita di tutti i giorni, una realtà a cui aggrapparsi, diventa una cosa che ti accompagna... non so se accade a tutti quelli che fanno un lavoro che gli piace, una ricerca, una cosa che ti porta a cercare sempre. Però questo non basta, lo devo ammettere dopo tanti anni finalmente!

Quando hai sentito che non bastava più?

Quando vedi che non fai miglioramenti, è strano, quando non... è come se non vai avanti, quello che trovi e capisci da solo devi vedere se veramente funziona... finché pensi che sì vabbè oggi si studia ma per un anno non ho niente da fare. Credo che sia per tutti così, quando sei troppo sul vago ti perdi, vai dietro a cose astratte, inutili.(...)

(...) ... il problema era che io non volevo fare né la concertista, né diventare ricca, né... cioè volevo quello che in fondo era all'inizio, la spinta del bambino che si mette lì e suona, e che è un'esigenza. Che prima è semplice, che poi è più complessa, poi diventa grande, una forma esistenziale, in cui tu ci metti tutto, tutto quello che sei...

Infatti, in seguito, Lidia risponde alla mia domanda, sul perché continui a fare dei concerti, in questo modo:

È una conseguenza di quello che uno fa, lo fai e poi devi vedere quello che succede fuori, devi vederlo prima di tutto per te, per vedere... per vedere rispetto a tutto quello che fai, quanto poi rimane, quanto era vero, quanto non funziona, quanto... è anche un discorso pratico, come un setaccio, capisci? Alla fine vediamo le cose che non funzionano quali sono, quelle le capisci spesso solo in concerto, e poi uno cerca un'emozione diversa da quella che provi da sola, è proprio proiettarsi all'esterno, è una cosa fondamentale, credo che tutta la cultura sia basata su questo, è una tendenza dell'uomo di voler cercare di capirsi veramente, di... trovare un incontro, un incontro che spesso non ottieni con le parole, avviene in momenti così, la musica è uno di questi mezzi... è un canale, in questo senso... la musica ha bisogno di un riscontro esterno. (...)

(...) Avevi cercato lavoro in quel periodo? (dopo il diploma di strumento)

Sì, sì, disperatamente!

Cosa cercavi?

Di insegnare perché poi alla fine era l'unica cosa.

Mai al di fuori della musica?

Oddio, avevo cercato anche qualcosa: avevo comprato Porta Portese, guardavo un po' di tutto, però sai alla fine quello che sai fare è quello, feci domande, cercavo sulle pagine gialle, telefonavo, chiamavo le scuole di suore, quelle che facevano attività musicale.

Come ti trattavano di solito?

Devo dire in genere con una freddezza (...) devo dire che poi nelle scuole mi chiamarono, fu positivo.

Quanto ti davano?

Guarda, erano scuole private, i prezzi mi sembra di ricordare più o meno sulle quindici mila lire (...) mi ricordo uno che mi fece: «Sa io sono a metà tra un imprenditore ed un musicista» ed io non sapevo che dire, lui faceva tutto il... super organizzato, voleva mettere su un bussiness, invece la cosa era che in realtà aveva due stanze senza luce (...)

Quanti anni fa ti davano quindici mila lire?

Eh... nel Novantuno.

E adesso?

(...) Poco di più, sulle diciotto mila lire, la scuola dove insegno ora, ventidue, un pochino di più...

(...) Nessuno paga i contributi?

No, anche perché c'è così poco, in questo momento per esempio io lavoro cioè... lo devo dire! Per un totale di trecento mila lire, capisci, al mese di lezioni.

(...) E quando pensi al tuo futuro?

... C'è la speranza di entrare in un posto un po' più sicuro, diciamo, prima o poi io credo veramente che se uno continua, si perfeziona qualcosa alla fine esce fuori, certo io gli insegnanti che occupano un posto statale sono persone che si sono proprio sedute, io non so se si rendono conto che fuori c'è gente, preparata (...) bisognerebbe vivere la propria professione con una vivacità, io vedo ancora la signora che fa il solfeggiotto, non so...

Insegnare in Conservatorio?

Certo! Infatti tutte le domande possibili, immaginabili, che escono all'anno, le faccio, quelle per le medie, medie sperimentali, Conservatori, spesso anche mandare domande a scuole private, insomma il problema è che anche se mi scoccia molto ormai l'ho accettato, che devo fare?

Quest'anno quali sono stati i risultati delle domande?

Nessuno, assolutamente proprio, a cominciare dalle domande di supplenza ai Presidi, domande per scuole sperimentali, dove appunto nelle graduatorie sono molto indietro. Perché c'è gente che lavora già da tantissimo, capisci, hanno punteggi didattici, sono quelli che sono calcolati di più, adesso non so, non mi ricordo esattamente, ma un diploma ti vale cinque punti e un anno di insegnamento diciotto.

(...) Secondo me è un sintomo di una mancanza di cultura, cultura in generale primo, e poi musicale, non solo di rispetto, insomma da noi il musicista è ancora una specie di saltimbanco. (...)

Come vorresti insegnare? (rivolto alle scuole medie)

Non lo so, perché non ho mai studiato bene i programmi ministeriali, certo mi sembra un po' demenziale, certo è vero che s'impara un po' il solfeggio, il ritmo, le note, io non lo so come si può fare effettivamente, ... per esempio oggi ho parlato con un insegnante di educazione musicale, perché dobbiamo collaborare nella scuola dove lavoro, sta all'interno della scuola media, io gli avevo proposto delle lezioni di storia della musica e lui forse anche giustamente, forse conosce di più la vita in classe e lui dice-

va che sarebbe bene, che sarebbe bello, però poi non seguono. Però poi questo discorso che non sono preparati, è troppo pesante, io credo che sarebbe una cosa da provare (...) È importante poi un contatto pratico con la musica, si fa con le mani, con la bocca, il respiro, mi dispiace che rimanga dimenticato tutto un altro aspetto, che un bambino non debba sapere chi è Mozart, Bach, sentire qualcosa. Si fa con la letteratura, no? Si potrebbero annoiare anche a fare l'Eneide, è un primo contatto, poi dipende da come la fai, gli porti degli esempi musicali, per esempio io avevo organizzato una lezione sulla musica greca: non si farà più. Questo insegnante preferiva fare qualcosa di più pratico, un concertino. Io però lo trovavo interessante (...) c'è una melodia greca... ti porta proprio nella situazione, nell'ambiente, un aspetto di come vivevano, quindi chissà la storia la vivi anche in questo modo, più vicino, più divertente, erano uomini pure loro (ride) ... è difficile farlo bene, di questo ne sono sicura, forse ha ragione lui, probabilmente ti trovi di fronte ad una classe che non ti ascolta proprio...

Perché hai cercato questo lavoro?

Ma, più che altro io avevo... certe cose mi si son chiarite dopo, relativamente al fatto che dovevo lavorare con quello che avevo fatto e che mi piaceva, è stata una conquista, questa, perché prima pensavo: «Adesso con la musica che ci faccio? Ho preso un diploma, non riesco a trovare un lavoro, quindi devo... ho sbagliato tutto nella vita e devo cercare qualcosa d'altro». Era un momento drammatico, perché tu ti senti... che hai sbagliato completamente.

... Diplomata già da due, tre anni, era... quindi ho cercato lavoro, anche se ero in una difficoltà strumentale e ed è stato anche quello difficile, perché non mi sentivo in grado, primo non avevo proprio conoscenze di come si insegnasse, poi ero io lontana da problemi strumentali, ero in crisi totale (ride), mi ricordo che insegnavo proprio con grossa difficoltà, mi sentivo male quando dovevo suonare io e dovevo far sentire all'allievo qualcosa, i problemi degli allievi avevo difficoltà a risolverli e con tutto che io ero una persona abbastanza preparata, ero diplomata, avevo un buon voto, avevo vissuto la musica completamente, profondamente.

(...) l'insegnamento era, fa parte della vita di qualsiasi musicista, quasi tutti.

(...) Di chi è la responsabilità, è personale oppure...?

Non lo so, è un po' generale, ma io credo per prima cosa che sia per il fatto che di lavoro ce n'è pochissimo, cioè, se già fosse di più... sicuramente le persone avrebbero più possibilità, perché oggi è veramente incredibile, cioè le orchestre sono pochissime, rimaste, e insomma anche strumentisti che pensavo che non avessero problemi ce li hanno anche loro, non trovano lavoro, questo è un po'... certo i maestri che ti indirizzano, il problema è che poi si svolge sempre con un discorso che tu vieni da me, paghi, paghi un prezzo molto alto se sono un insegnante ben inserito e poi, magari io ti faccio entrare, la cosa è sempre subdola, non sempre perché magari ci sono persone brave, poi però si va avanti solo per nepotismo (...)

Il rapporto di Pietro Mianiti e Lidia Torbidoni con la Musica Contemporanea

Chiedo a Pietro se rappresenterebbe Opere contemporanee:

«Sì, certo, no, molto volentieri; beh, bisogna fare una distinzione, cosa si intende per bello (silenzio) io non lo so, non riesco a definire razionalmente il bello, può essere tante cose, dipende... il concetto classico estetico del bello si è alterato, le proporzioni... io l'anno scorso ho visto un'Opera di Giorgio Battistelli all'Opera di Roma (...) hanno fatto uno spettacolo bello, però non un bello... un altro tipo di bello, se io avessi preso la musica di per sé non era bella, c'erano tanti effetti, poteva essere interessante, ma non era bella, con lo spettacolo diventa bella anche la musica (...) Io non riesco a sentire un'Opera di Luigi Nono, non riesco a vederla bella, non ci sono riuscito, invece il Vosek è una bella opera, particolare molto bella, ti incolla a vederla, ad ascoltarla, è un bello diverso, è bello... ci sono tanti tipi di bello. Tutto dipende se è finalizzato per una costruzione e non finalizzato solo da un desiderio di successo (...) Molti compositori contemporanei, adesso, scrivono non perché hanno l'ispirazione vera, come sempre è stato, c'è una particolare attenzione verso il nuovo, politicamente parlando, perché tutto quello che è nuovo è cultura, secondo loro. E questa visione della cultura diventa comprensibile a pochi, diventa questo atteggiamento di merda, perché... la cultura vera è saper distinguere il bello dal brutto, non perché è nuovo. Quello che non capisci è grande cultura, l'incomprensibile: non è così! Io mi rifiuto di accettare questo (...) Quello che mi manca di più oggi è la poesia. La poesia in senso lato, delle cose, là dove non c'è poesia io non mi emoziono. Allora mi è stato risposto da un compositore contemporaneo: "Ma perché ci deve essere poesia per forza? Io non voglio poesia". Io questo qui non riesco più a seguirlo! (...) ma perché bisogna partire da questo presupposto? Perché bisogna eliminare per forza quello che c'è stato fino ad oggi? Perché bisogna per forza distruggere e dire che questo è il nuovo? Perché per fare qualcosa di nuovo bisogna spesso creare qualcosa di brutto?»

Ne hai mai eseguite?

Ne ho fatte tante! Sì.

I tuoi maestri ti avevano stimolato?

Sì! Mi ricordo con Farulli, organizzò un corso per la viola contemporanea, io suonai un pezzo di Busotti, poi venne Sciarrino, studiammo i «Tre Notturmi Brillanti», (...) sì, mi hanno invogliato, non tutti, però in generale sì... soprattutto negli ultimi anni ... certo, ovviamente, perché sai ad un bambino non puoi... sì Bartok scrive delle musiche bellissime per bambini, è molto interessante, ma... secondo me è geniale! Perché ti spinge ad avere un gusto un po' diverso, rispetto al canonico, dominante, tonico, sempre quella melodia stupida!

Conosci qualche compositore contemporaneo personalmente e ti piacerebbe eseguire le sue musiche?

Bah, direttamente, sì, ne conosco alcuni, e di alcuni ho eseguito le musiche, di altri... (sospira) beh, Berio è ...indiscutibilmente uno dei mag-

giori... compositori, Sciarrino in un primo periodo, adesso non mi piace più tanto...

Ma ti piacerebbe avere un rapporto diretto, continuativo?

Sì, io l'ho avuto, certo, questo è molto interessante, perché, comunque tu costruisci un pezzo con lui, è interessante, però non si fa quasi più, purtroppo.

Lo faresti?

Sì.

E perché non lo fai?

Perché... i compositori di una certa età hanno ormai un giro loro, non hanno più il tempo nè la voglia, nè... i compositori giovani sono quasi tutti impegnati a far carriera, quindi sono tutti impermeati da rapporti sociali, più che... lavorare con gli strumentisti, anche perché... c'è il computer (...) Del mio maestro di composizione ho eseguito un pezzo (...) lui me l'ha spiegato (...) è stata una cosa molto interessante (...) una volta il compositore scriveva dei pezzi per qualcuno, per uno strumentista, (...) ora credo che non esista quasi più questa cosa purtroppo.

(...) Non ci sono geni in questo momento?

Non lo so, è difficile rispondere, io ho l'impressione che la mente dell'uomo si sia un po' esaurita.

Perché proprio oggi, dopo tanti secoli?

Perché con Mahler, Stravinskij e Schoenberg e Strauss abbiamo raggiunto un livello molto alto, no?... con i grandi compositori di questo secolo, forse abbiamo toccato gli apici, la continuazione è difficilmente immaginabile, ma daltronde in tutti i periodi è sempre stato così, voglio dire... all'epoca di Mozart non c'erano i motori, il ritmo era sempre il ritmo cardiaco, umano, perché si andava ancora a cavallo... (...) Allora noi invece siamo passati, vedi che in questo secolo ha avuto delle comunicazioni, uno sviluppo che è impressionante, podo la guerra, poi, soprattutto. Gli ultimi cinquant'anni.

Non ti piace la musica atonale?

No. Per niente, no, per niente. È difficile dirlo...

Pensi che sia compito dell'esecutore avvicinarsi ad un compositore?

Entrambe le cose! Non sempre si premeditano, accadono anche per caso... incontri un compositore, magari hai sentito una cosa sua, gli dici che ti piacerebbe... il bello è quello, poi lo vai a trovare... provi, l'ho fatto a volte con il Quartetto. (...)

Anche Lidia spiega perché non si interessi molto di musica contemporanea:

Suoni musica contemporanea?

Purtroppo non l'ho mai affrontata perché... è un problema di impostazione dello studio (...) se non l'affronti con un maestro sicuramente è una cosa che un po' ti respinge. Allora c'è sempre questa cosa di rimandare, di rimandare... e diciamo che non ho avuto proprio i mezzi per affrontare questa cosa (...)

Cosa intendi per mezzi?

Non lo so, è difficile da spiegare, quando tu cresci con un insegnante che comunque, adesso non voglio addossare delle responsabilità, poi in fondo se uno è interessato, trova comunque il modo di avvicinarsi alle cose, però insomma, senti nell'aria... questo rifiuto.

Veniva da qualcuno?

Da... un po' dall'ambiente, sicuramente. (...) anche se vai al conservatorio comunque alla musica contemporanea viene dato un posto così.. relegato in un angolino. Credo che cominci da lì (...) quindi deve essere una spinta tua, che ti porta ad avvicinarti, in genere la spinta ce l'hai quando hai una certa maturità, credo. Però credo che le cose stiano cambiando.

Per te o in generale?

Per uno studente che sta per diplomarsi adesso, sicuramente, anche perché va più di moda, allora noi eravamo abituati con la chitarra con il suo repertorio spagnolo (...) poi devo dire che dietro a questo si nasconde tutto un discorso... è più facile bleffare con la musica contemporanea!

Perché?

Ti puoi dare molte più arie, però... sono vuoti che uno si porta dietro dall'educazione (...)

Penso che se il maestro te lo avesse proposto di più tu ti saresti avvicinata?

Sai che c'è, è una cosa che così ad occhio e croce ti respinge, almeno a me e quindi avrei dovuto esserci un po' portata. Perché poi ci sono delle difficoltà proprio pratiche, di... ritmicamente, di lettura... è un altro mondo insomma (...)

Non ti capita mai di ascoltare qualcosa per caso alla radio?

Cose casuali... sinceramente no. (...) La reazione è che il linguaggio tonale è un linguaggio assorbito, è a tutti gli effetti una cosa che fa parte di noi... questo in generale, sono quelle cose che culturalmente te le ritrovi addosso e... poi al di là del fatto che le composizioni di Beethoven uno le ha sicuramente sentite... Non lo so credo che ci sia qualcosa di più, ripeto è brutto parlare di una cosa che uno non conosce bene, però c'è un'illogicità nella musica contemporanea che mi respinge. (...) Potrei dire che è semplicemente mancanza di conoscenza, io un po' mi voglio fidare del mio istinto! Perché hai preso lezioni di composizione?... mi ci sono avvicinata per avere più mezzi per comprendere le cose che interessavano più a me, cioè il linguaggio tonale, perché... poi alla fine sembra strano dirlo ma il musicista ha a che fare con questo, oggi ancora l'interprete ha a che fare con un linguaggio che appartiene al passato. E... perché se si parla di armonia si parla dello studio del sistema tonale. Fino alla sua disgregazione, ma questo già comincia in Brahms anche in Beethoven per assurdo!

Per il futuro, pensi che non ti avvicinerai mai a questa musica?

No, a me piacerebbe fare dei pezzi che sono bei pezzi di musica. Cosa intendi per bei pezzi di musica? (ride) dei pezzi che sono diventati già del repertorio abituale dei concertisti, «Il Notturnale» di Britten è una delle opere massime del Novecento, per chitarra e per altre cose, e... quello mi attira, poi non lo so, c'è sicuramente una forma di pre-

venzione, per cui uno non va lì a spulciare cose, a cercare autori nuovi e leggere.

Pensi che non serva, che non ti sia utile?

Secondo me è lo stesso problema che si verifica nella lettura (...) spesso leggere tutta questa marea di cose che escono (...) ha senso quando ancora uno non ha letto, le cose fondamentali? (...) Sì il rischio è quello di rimanere indietro, di non essere una persona... al passo con i tempi.

C'è bisogno di una legittimazione esterna, comprovata dal tempo?

Non lo so, alla fine c'è bisogno di una qualche cernita, (...) se non si viene sommersi dalle informazioni, tipo internet! (...) la mania di portare alla luce tutte le opere, ad esempio per la chitarra c'è stata la mania della musica dell'Ottocento. Di riportare tutte le opere più piccole, più dimenticate (...) sarà anche giusto da un punto di vista storico, però la vita non è mica tanto lunga! (...)

E il dubbio che ci sia qualcosa di geniale, di buono?

E... qui certo, e ci sono critici, musicologi che vivono di questo. (...)

Spetta a loro questo compito?

No, però diciamo che secondo me... è successo, è successo nel caso di Bach che è stato dimenticato per molti anni(...)

Secondo te a chi spetta questo compito, oggi?

Ma io credo che in genere spetti all'esecutore, per lo meno per quello che è successo (riferito al passato musicale), da come vedo che vanno le cose, è l'esecutore, perché poi alla fine l'esecutore ha un... peso maggiore nel giudizio (...) Grondona mi sembra che sia stato il primo a riscoprire un giovane compositore spagnolo. (...)

A te non interessa andare alla scoperta di un compositore e scoprire la sua musica?

(silenzio) No, sinceramente no, ma non è un fatto di snobbare, è proprio ancora di sentirmi ad uno stadio... posso capire Barrueco che ha fatto tutto ciò (...) cercare di avere un rapporto, cose nuove, che interessano, che stimolano... io sinceramente non sono a questo stadio... secondo me è inutile mettersi addosso degli atteggiamenti di voler essere... io conosco persone che dicono che gli piace ma sono solo dei vestiti ficcati a forza quando ancora non c'è...

Lidia:

«Mi avevi detto, tempo fa, che dopo aver fatto un concerto sentivi una sensazione di inutilità. Mi spieghi meglio, in che senso?

(silenzio) Forse te l'ho detto in relazione agli ultimi concerti, ma... è un problema di... del creare una situazione che non si crea facilmente, come avviene facilmente la comprensione tra due persone, cioè, sono le situazioni che escono un po' dalla normalità, dalla routine, secondo me, proprio l'incontro di due spazi mentali, prima devi aver trovato il tuo spazio, questo significa averlo trovato nella solitudine, nello studio, e... quindi quello già se succede... già va bene! Poi la difficoltà è portare questo, si ricrei nella situazione più difficile del concerto, e se si ricrea là, fare

in modo che ci sia qualcuno che sia pronto a recepirla! E... quindi è un processo, per me, abbastanza raro...».

Pietro:

«... non si sa più perché esiste l'arte, i poeti. Noi siamo inutili per la sopravvivenza della società...».

Tu ti senti inutile?

Ma no, il contrario.. il degrado della civiltà si vede dal degrado culturale, è la morte, qui in Italia soprattutto.

... Sarà retorica, ma la speranza è che comunque cambi qualcosa, la speranza che ci sia finalmente qualcuno lì, che noi abbiamo eletto, che si renda conto dell'importanza della cultura, della musica, dell'arte, nel nostro paese. Chissà perché nei secoli passati ci sono state tante persone che hanno dedicato la loro vita all'arte, chissà perché? Erano tutti scemi? Il degrado di una civiltà si vede nel degrado culturale, noi stiamo rischiando il fondo, nonostante questo siamo ancora visti come un punto di riferimento.

La speranza è che non ci sia più questo strapotere di stampo mafioso nelle associazioni concertistiche importanti, che non ci sia soltanto musica finalizzata al guadagno dell'incasso, mercificata, che non sia solo evento, ma che sia alla portata di tutti.

Io spero in un uomo che possa far musica, ascoltare musica avendo qualcosa in cambio, cos'è questo qualcosa? Non si sa cosa sia, può essere tutto, cambia a seconda della propria sensibilità.

Perché è stata scritta della musica? Perché abbiamo la Gioconda? Perché esiste la Pietà di Michelangelo? Per quale motivo? Ognuno vede quello che meglio crede, però quando vedi La Pietà ti viene la pelle d'oca e credo anche quando si ascolta la quinta di Beethoven. Ci sono pochissimi musicisti in Italia che ragionano così, poco pubblico che ragiona così, questo è un peccato.

Non so cosa accadrà, non riesco ad immaginarlo!

MILENA GAMMAITONI

INTERVENTI

Non ho passaporto perché mai me l'hanno dato

Esperienza di un attraversamento "indocumentato".

Il 31 luglio del 1986, decidiamo di condividere il percorso dei migranti che si introducono negli Stati Uniti come "indocumentati". Processo questo che inizia nei luoghi di origine con rotture, disincanto e speranza. Sentimenti che nella linea di frontiera diventano timore generazionale, sagacità o mancanza di difesa.

Lo scenario

Tijuana, città di contrasti, nel cui seno si profila la modernità e sopravvive la leggenda nera; luogo di diversione nei fine settimana per gli avidi adolescenti nordamericani che cercano nell'Avenida Revolución palliativi alle loro frustrazioni; destino naturale di migranti in cerca del paradiso perduto; città che presenta un intenso incremento demografico — dal 1980 al 1986 il tasso di crescita annuale è stato approssimativamente del 5 per cento —, che ha influito sulla sua crescita urbana anarchica. A questa città arrivano giornalmente centinaia di compatrioti e centroamericani disposti a iniziare un'avventura che promette un cambiamento nella posizione sociale. Anche se i costi del trasferimento dal centro del paese verso la frontiera sono fortemente aumentati, in termini assoluti l'affluenza dei migranti non è diminuita. Anche solo dando un'occhiata alla Central Camionera della città uno può percepire l'intenso flusso di persone che, in questa città, hanno solo due opzioni: tentare il dramma dell'ascesa sociale per la via dell'attraversamento della frontiera o decidersi per la residenza temporanea in questo ultimo angolo della nazionalità.

A Tijuana le opzioni per l'attraversamento della frontiera sono varie: la Mesa de Otay, Playas de Tijuana e il Cañon Zapata sono i punti di attraversamento più ricorrenti e le cui preferenze si definiscono per la conoscenza del posto o per l'ammontare del capitale di cui si dispone per provare il passaggio con successo. Di questi tre punti il Cañon Zapata, che si trova nella Colonia Libertad, è quello che registra il numero più alto di attraversamenti giornalieri. I *polleros*¹ della zona stimano una me-

¹ Coloro che organizzano l'attraversamento dei migranti indocumentati verso gli Stati Uniti.

dia di quattromila emigranti a giornata nelle stagioni alte (primavera ed estate).

Gli accessi al luogo e il loro tracciato naturale colpiscono l'osservatore.

In essi si percepisce che tutto lo scenario è condizionato dalla funzione. Corridoi e ponti con ingegnosi disegni popolari; posti di osservazione senza nessun senso di discrezione, attori di un dramma senza copione; *migras*² e *polleros* con i loro ruoli ben conosciuti e una scenografia naturale che non potrebbe essere più appropriata. Tutti pronti, al calare della sera, per dare inizio, come sempre, a una rappresentazione in più dello show (business).

Il Cañon Zapata è una formazione naturale nel cui centro si decide il futuro della forza lavoro da esportazione. Le colline e i pendii da una parte e dall'altra osservano il passaggio notturno, segreto, di centinaia di persone che preferiscono il rischio dell'attraversamento della frontiera alle promesse della campagna elettorale; le entrate ai discorsi. Arrivare al Cañon Zapata in autobus, dal centro della città, ha un costo di 125 vecchi pesos. All'entrata un cartello ci annuncia "A Los Angeles" e la freccia punta verso l'utopia.

Nella pianura del cañon, spazio conquistato dai *gringos*, si riproducono le abitudini e gli strumenti del commercio messicano, combinati con una incredibile esposizione di articoli per il *viaggio*: fiere della speranza che offrono da scarpe da tennis di tre dollari, *suéteres* di uno, *tequilita*³ per il freddo, *tacos* di carne, *buche*, carne bruciata; *canelitas* con alcool di 96 gradi e abilitazione all'attraversamento indocumentato. Qui nel Cañon Zapata uno va facendosi un'idea del futuro promettente che lo aspetta là, nient'altro che attraversando la collinetta.

Zone e conflitto

Dopo essersi salvati da innumerevoli ostacoli nel proprio percorso — trasporto, *retenes* doganali, inclemenze climatiche, separazione dei beni e della famiglia —, il migrante che arriva a Tijuana deve ancora affrontare i maggiori rischi: prendersi gioco della severa vigilanza e le pressioni di tutti quelli che partecipano in questo traffico dell'esportazione di forza lavoro negli Stati Uniti. La polizia messicana perseguita con frequenza i migranti, togliendogli una quota che è di approssimativamente diecimila — vecchi — pesos (secondo le informazioni dateci da loro stessi) ogni volta che li sorprendono nei dintorni della zona dell'attraversamento e anche nel centro della città, facendosi guidare dalla apparenza *sospetta*.

I vicini del Cañon Zapata raccontano con abbondanza di dettagli le estorsioni che realizza la polizia municipale. Se uno compie il percorso verso il cañon, può accertare facilmente questi fatti vergognosi. General-

² La *migra* è composta dalle pattuglie di frontiera nordamericane.

³ Bevanda alcolica.

mente i vigilanti dell'ordine si appostano nelle entrate al cañon in attesa, non solo delle persone che arrivano nel luogo, ma dei candidati al paradiso, quando sono obbligati dalla *migra* a ritornare. Tra quest'ultima e la polizia messicana si forma un accerchiamento degli spaventati *polli*. La tattica si utilizza anche nelle altre zone di attraversamento, ossia, praticamente lungo tutta la Linea internazionale; vicissitudini del transito verso la speranza.

Altri ostacoli da vincere per i candidati a futuri lavoratori indocumentati sono rappresentati dagli agguati dei *bajapollos*. L'attività di tali personaggi si caratterizza per i loro temerari attacchi ai migranti, attacchi il cui movente è la spoliazione delle loro proprietà — è pratica generalizzata che i *pollos* liquidino i servizi ai *polleros* una volta che il viaggio si sia concluso, quando vengono trasferiti al loro luogo di lavoro —. Questo legittima i *polleros* davanti ai migranti, dunque rappresenta una garanzia di onestà e li protegge dalle possibili estorsioni da parte della *migra*; ma allo stesso tempo converte gli indocumentati in oggetto di assalti e vessazioni da parte dei *bajapollos* e in certe occasioni da parte degli stessi *polleros*. Generalmente il loro raggio di azione si limita alla *terra di nessuno*, nelle vicinanze del Cañon Zapata, in quel territorio vinto dai vicini che però ancora ci appartiene. In realtà il pericolo di essere assaltati dai *bajapollos* è presente per tutto il percorso, e a ciò si aggiunge il fatto che nella notte i nervi sono tesi e moltiplicano i timori. Non è neanche sicuro che l'assalto si limiti all'espropriazione dei beni, aggiungendosi a volte l'assassinio all'inventario delle disavventure. Due giorni dopo il nostro percorso (2 agosto 1986) sono stati assassinati nove migranti nel Cañon Zapata, già dentro il territorio nordamericano, presumibilmente da *asaltapollos*.

Paradossi del nostro destino, ma i migranti — e questa è opinione generalizzata, come abbiamo potuto verificare — temono di più le pressioni da parte della polizia messicana che da parte delle pattuglie di frontiera del SIN (Servizio di Immigrazione e Naturalizzazione) degli Stati Uniti, popolarmente conosciuti come la *migra*. Senza dubbio, anche la *migra* rappresenta un fattore di tensione e conflitto per gli indocumentati. In essa rientrano gli elementi sleali della sicurezza nordamericana, la cui nota dominante sarà l'intimidazione, lo scherno e il disprezzo verso gli scuri, la gente di colore, i *sureños*. Nell'inventario dei modi della repressione verso gli indocumentati appare come dominante l'aggressione verbale di fronte all'aggressione fisica, anche se non si esclude mai quest'ultima come affermazione di potere.

Contatti e reti

A Tijuana sono tre le zone strategiche per il reclutamento dei migranti: la Centrale Camionera, il Mercato Municipale e la Zona Nord. In questi tre punti della città si sviluppa l'attività degli arruolatori della forza lavoro. Gli agganciatori — punta di lancio del commercio di mano d'opera, primo contatto del migrante con la frontiera — abordano rozzamente tutto ciò che ha l'aspetto dell'indocumentato, stereotipo del migrante (vestito vec-

chio, cammino lento, sguardo timoroso). Al margine della clandestinità, l'agganciatore realizza il suo lavoro di agente di viaggi: procura orari per l'attraversamento, tariffe, luoghi di arrivo e informazioni generali sul transito al paese della speranza. E' nella zona nord, zona del centro della città conosciuta come *Coahuila*, che si realizzano intensamente le attività di reclutamento e selezione, e allo stesso tempo si tratta di un'immensa sala d'attesa per la mano d'opera indocumentata. Nel transito verso gli Stati Uniti, la Zona Nord è il luogo del *spargimento* naturale dei migranti; spazio in cui si dirimono litigi amorosi, si risolvono con machismo le disavventure e si programma il passaggio verso gli Stati Uniti. La Zona Nord è la versione messicana della nordamericanizzata avenida Revolución nel fine settimana. Un fatto comprova le nostre osservazioni: nella *Cahuila* la rete alberghiera eguaglia in numero le cantine e le rivendite di cibo.

(Per i posterì: negli hotel della Zona si applica tariffa doppia a chi richieda di fare uso delle camere per alcune ore, risultando così a metà prezzo le stanze per chi ne faccia richiesta per tutto un giorno, ossia, tariffa per indocumentati).

I *polleros* o *guide* rappresentano un ingrediente fondamentale nell'infrastruttura della migrazione: essi definiscono il loro lavoro come *servizio sociale*. Nell'esagerazione si evidenzia l'ironia: sono imprescindibili per l'attraversamento indocumentato. O si può prescindere dai loro servizi data la *illegalità* del commercio della forza lavoro? Un dato impressionante è quello della partecipazione femminile nelle attività di esportazione: anche se la maggior parte delle *guide* sono uomini, è stato comunque possibile contattare donne *polleras*, le quali hanno mostrato una grande disponibilità al dialogo. Una di loro affermava di prestare i suoi servizi da dieci anni nelle stesse condizioni dei *polleros*.

Quello che non si può negare è che questo tipo di attività comporta un doppio pericolo per le donne, dovuto alla violenza sessuale di cui sono state tradizionalmente vittime; da ciò deriva a volte la sproporzione numerica in relazione agli uomini.

Uno dei lavori che viene sottovalutato negli studi sulla migrazione indocumentata è quello sviluppato dagli *autisti*, incaricati di fare arrivare la manodopera fino alle case di distribuzione indocumentata e da lì ai centri di lavoro. Anche se in molte occasioni i *polleros* o *guide* realizzano queste attività, soprattutto quando si dedicano in modo individuale all'attraversamento dei migranti, esiste un numeroso gruppo di persone che decide di correre i rischi della professione insieme con i *polleros*. Alcuni sono residenti legali negli Stati Uniti — *green cards*, nella maggioranza dei casi; cittadini nordamericani di origine messicana, in altri. Quando si tratta di residenti legali, eccetto cittadini nordamericani, aggiungono alle sanzioni di privazione della libertà, il pericolo del rimpatrio forzato. Nonostante questo, le elevate rendite date da questi lavori propiziano l'aumento nell'offerta di conduttori di indocumentati.

Saranno senza dubbio i *rancheros*⁴ nordamericani i grandi beneficia-

⁴ Proprietari di allevamenti.

ri dell'affare dell'esportazione della manodopera. Esistono agili reti di comunicazione tra quelli e i *polleros* nei termini della definizione delle necessità di forza lavoro, fundamentalmente per ciò che riguarda il lavoro agricolo californiano. L'informazione presa indica che i *rancheros* si trovano in permanente contatto con i *polleros* per determinare la quantità di indocumentati che dovranno trasferirsi e che sono richiesti nelle differenti zone agricole. Questo dato generalmente viene sottovalutato e con questo si omette un ingrediente basilare nell'analisi dell'emigrazione verso gli Stati Uniti; e senza dubbio, è l'elemento centrale per la verifica delle necessità dell'immigrazione di forza lavoro in quel paese.

Il Cañon

Siamo arrivati alle tre del pomeriggio; dall'alto della collina si osservava il cañon, inalatore permanente di illusioni. La colonna si uniformava per le tonalità scure: mimetismo armonioso della notte. La domanda ci ha sorpresi da una stanzetta di cartone: «Volete passare?», era un giovane di quelli che invecchiano prematuramente, occhi rossi e sorriso sincero. No, vogliamo solo vedere; venite allora, «da qui si vede meglio» e si è fatto in là offrendoci parte di qualcosa che in altri tempi doveva essere un divano, e la sua esperienza di vigilanza: «Ieri notte hanno violentato qui sotto una ragazza; qui... sì; succede spesso». Viveva in una stanza di tre per tre, insieme al fratello e al padre: «Il mio capo passa il tempo ubriacandosi da quando la mia capa l'ha lasciato... No, già beveva da prima, si l'ha lasciato per questo».

Finalmente siamo scesi e abbiamo attraversato la Linea. C'erano cento persone distribuite in piccoli gruppi. Alcuni deambulavano instancabili, la maggior parte restava seduta, in silenzio. In alcuni gruppi, i *polleros* davano istruzioni precise sul tragitto; la necessità si trasformava in fede autenticata dal *pollero*: «Se seguite le istruzioni e state in campana, tutto andrà bene». Gli aneddoti si alternavano: «a me mi hanno fregato i poliziotti messicani, quelli sono più duri». Nello stesso tempo arrivavano le offerte: «Dove andate?», «se andate a Los Angeles bene, ora ci andiamo». Lo scenario si andava completando e i gruppi prendevano posizione; la notte, il tragitto e la speranza componevano il quadro.

Il viaggio

Il primo elemento da evitare era l'estorsione della polizia messicana; pratica corrente nella nostra frontiera. Dopodiché, bisognava attraversare la Linea e aspettare la notte in una piccola striscia di terra di nessuno. Lì si trova il mercato della speranza.

Per ragioni economiche saremmo arrivati solo fino a San Diego. L'accordo con il pollero si era stabilito in modo tale che lo avremmo pagato — 150 dollari ciascuno — all'arrivo a San Diego, dove un cugino di Rosa

Martha (un'amica) sarebbe passato a prenderci e avrebbe consegnato il denaro. Mentre aspettavamo che divenisse scuro, la scena della sera precedente si ripeteva come in una vecchia opera dove tutti già conoscono i loro ruoli.

Nel pomeriggio è cominciata la marcia. Inizialmente avanzavamo in gruppi compatti «vicini, non vi separate», per proteggerci da possibili assalti; poi, passata la zona dei *bajapollos*, è apparso Goliat in pattuglia; Goliat a cavallo; Goliat con cani addestrati, Goliat lanciando luci che pietrificavano la speranza di quelli che sorprendevo.

Eravamo cento, inclusi anziani, anziane, bambini, bambine, messicani, centroamericani, tutti sussultanti al ritmo delle distrazioni reali o calcolate della *migra*. Ombre che correvano, sparivano, si fondevano, condotte dalla voce messianica del *pollero*. Un grido di angoscia ha scosso i gruppetti, rompendo il patto implicito di silenzio: «Negraa!», «Negraaa!». «Vicini, non vi separate!», ordinava la nostra guida — «Mettetevi in quei cespugli!» —; e dopo, in un sussurro: «Una già si è perduta».

Camminavamo tesi nella zona dei *bajapollos*; nonostante le precauzioni, i nostri movimenti erano pesanti e rumorosi, quanto meno in comparazione con la grande agilità di Joaquín, la nostra guida, che conosceva alla perfezione i sentieri e dove meno ce lo aspettavamo ci scopriva qualche nascondiglio. Con sorpresa, abbiamo urtato con un gruppo di persone rannicchiate. Era un gruppo numeroso che, silenzioso, non si vedeva; «avanzate rapidamente... vicini, non vi separate», ordinava Joaquín. Lo avevamo appena superato, quando una voce ci ha raggelati, «Hey!», «rapidi, non vi separate», ripeteva Joaquín, ma i passi alle nostre spalle ci hanno obbligati a voltarci. Uno di quelli che stavano nel gruppo si dirigeva verso di noi, mentre altri si alzavano; aspettavamo tesi: «ascoltate, ci si è perso un gruppetto, non lo avete incontrato da lì?».

Joaquín ci ha ordinato di aspettare nascosti sotto alcuni arbusti; da lì abbiamo approfittato per vedere le stelle e così rubare uno spazio alla paura. Visto che non era possibile conversare, era il momento di sistematizzare immagini e idee; di pensare a quelli che già avevano arrestato e in quei momenti si trovavano in una macchina della *migra*, forse già pianificando un nuovo attraversamento; o a quelli ai quali era andata peggio ed erano stati sorpresi dai *bajapollos*; alla serietà di Joaquín, consapevole che se la *migra* lo identificava come *pollero* avrebbe avuto vari mesi di carcere; al compleanno, poiché qualcuno aveva segnalato che era passata la mezzanotte e eravamo entrati in un altro giorno, e sotto gli arbusti si era generata una lieve sequenza di abbracci per Manuel, il festeggiato.

La riflessione è terminata quando il *pollero* ha ordinato di continuare; le ombre si sono raggruppate e abbiamo ripreso la marcia, seguiti da un grido ricorrente, quasi un pianto: «Negra, Negra!». Siamo arrivati fino a un tunnel; era una conduttura più o meno di un metro e mezzo di diametro. Dovevamo avanzare in essa poco a poco; il tubo andava inghiottendo la luce della notte; i nostri passi risuonavano con forza inaudita per il silenzio al quale eravamo costretti. Camminavamo acquattati, tra ostacoli occa-

sionali, pozzanghere di acqua e un obiettivo immediato: trovare la luce che indicasse la fine del tunnel.

Finalmente siamo arrivati a una collinetta; da lì vedevamo Chula Vista⁵ (il mito), ci separava solamente l'enorme strada di cemento; Joaquín ci ha dato le istruzioni: dovevamo correre fino alla metà del *freeway*, facendo molta attenzione a una barda che si estende lungo il marciapiedi; «molti quando corrono vengono abbagliati dalle luci e non vedono il muretto, così che vi sbattono e per questo li investono!». Dopo aver attraversato il *freeway*, ci siamo nascosti tra uno steccato e alcuni alberi di un parco ricreativo. Lì sostavamo, mentre Joaquín è andato a prendere una macchina che precedentemente era stata parcheggiata in un luogo vicino. Prima di partire ha lasciato istruzioni sul modo in cui avremmo dovuto raggiungerlo.

Il percorso da Chula Vista a San Diego si copre in pochi minuti; siamo stati sempre acquattati; solamente Joaquín e una delle ragazze erano visibili dall'esterno. Presto siamo arrivati a San Diego, e in pochi minuti Joaquín ci ha segnalato: «Ora potete alzarvi». Dagli uomini della strada e dallo stile, ci è stato facile riconoscere che ci trovavamo nel Quartiere Logan. Un quartiere abitato principalmente da chicanos e messicani, ubicato nel sud di San Diego. Questo quartiere è molto conosciuto per la lotta che ha fatto la comunità per ottenere che nell'area localizzata sotto il ponte Coronado Bay Bridge, si costruisse un parco e non una stazione di polizia come era previsto. Questo conflitto è culminato con la presa del parco da parte degli attivisti della comunità nel 1970. Successivamente, artisti della comunità si sono dati appuntamento nel quartiere chicano per dipingere murales e celebrare l'anniversario della presa del parco.

Siamo entrati in una casa abbandonata: luogo per pernottare e aspettare la partenza (principalmente per Los Angeles).

Nota finale

L'elastica quantificazione della grandezza del fenomeno della migrazione indocumentata verso gli Stati Uniti ha permesso il maneggio di cifre che vanno da uno a quattordici milioni. Diversi studi dimostrano che i lavoratori indocumentati rappresentano un beneficio per l'economia statunitense, tanto per la loro vulnerabilità che per lo sfruttamento, come per la loro maggiore partecipazione in relazione alle tasse che pagano per i servizi sociali che ricevono. Mentre si permette la contrattazione di lavoratori indocumentati, li si penalizza ufficialmente, generando maggiore abuso e sfruttamento sul lavoratore.

La manipolazione politica del fenomeno migratorio da parte degli Stati Uniti è stata una pratica ricorrente; ma negli ultimi anni è arrivata a

⁵ Quartiere chicano (cittadini nordamericani di origine messicana) alla periferia di San Diego.

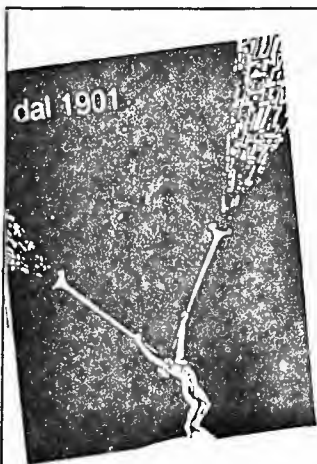
livelli grotteschi, associando l'immigrazione dei lavoratori indocumentati con l'incremento del consumo di droghe.

Molte ingiustizie, violazioni e morti avvolgono la migrazione di lavoratori negli Stati Uniti.

Settembre del 1986.

(Trad. Fiamma Montezemolo)

VICTOR ESPINOSA VALLE
in collaborazione con
JOSÉ MANUEL VALENZUELA



*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

C'era una volta la Jugoslavia: testimonianza di una ex-Jugoslava

Sono nata nella Jugoslavia di Tito, in un puzzle di forme, sfumature e contenuti i più diversi. Là sono cresciuta, in un piccolo paesino sulle rive della costa Dalmata, dove d'estate l'aria profuma d'oleandro e gelsomino, di rosmarino e della brezza marina, dove i vecchi marinai, rammenando le reti, cantando ringraziano il mare, mentre le loro barchette ondeggiano beatamente, protette dai venti forti e dai grossi temporali. Quel paese mi ha regalato una bellissima infanzia, modesta, ma nello stesso tempo ricchissima, piena d'amore, di felicità e di libertà. Piena di rispetto verso la mia patria.

Penso che noi tutti ricordiamo alcuni momenti, luoghi o persone del nostro passato più chiaramente degli altri, manteniamo alcune immagini vivissime nonostante il passare del tempo. Io credo che non ci sia nessun bambino cresciuto in Jugoslavia che non ricordi il nome e l'immagine di Josip Broz Tito, Maresciallo Tito—Compagno Tito— come eravamo abituati chiamarlo. Non si può parlare della Jugoslavia senza associarle quel nome; Tito, il suo ideatore, il suo fondatore, colui che ha fatto nascere e crescere lo spirito di appartenenza e di fratellanza tra i vari popoli slavi del sud. Facendoli combattere tutti insieme contro l'invasione tedesca nella seconda guerra mondiale, ha creato le fondamenta di una vita in comune.

Tutti insieme! Per sconfiggere il nemico! Per un futuro migliore!

A queste grida si unirono a Tito Serbi, Croati, Sloveni, Macedoni, Montenegrini e Bosniaci, riuscendo a uscirne vincitori, cantando tutti lo stesso inno nazionale e camminando sotto la stessa bandiera.

Noi, bambini jugoslavi, amavamo Tito. Già a sei anni, nella prima elementare, facevamo il nostro primo giuramento a lui e alla patria. Diventavamo Pionieri, piccoli soldati di Tito. Quel momento atteso con impazienza, era colmo di gioia e di orgoglio. Ma ci si può chiedere perché un bambino avesse il cuore in gola pronunciando le parole: «Compagno Tito, noi ti giuriamo...». Perché anche i Pionieri erano eroi, durante la guerra aiutavano i partigiani, gli venivano assegnati compiti importanti, che solo loro, piccoli e agili, potevano svolgere. Quante volte li avevamo visti, nei film che raccontavano le vicende di guerra (e che erano sul repertorio quasi quotidianamente), correre per i boschi portando dei messaggi importanti da una parte all'altra, quante volte guardandoli sfiorare la morte, avevamo tremato per le loro vite...

Portare quel titolo per noi significava essere utili, eravamo pronti a rifare tutti i loro eroismi, se mai ce ne fosse stato bisogno.

Venivamo alla cerimonia vestiti in bianco e blu e uscivamo arricchiti di un foulard scarlatto e di un berrettino con la stella rossa. Le piccole bandierine jugoslave. Venivamo dotati di un'uniforme che ci avrebbe accompagnato in tutte le manifestazioni, rappresentazioni e festeggiamenti ufficiali.

In occasione di tutte le feste nazionali, noi bambini venivamo coinvolti nelle manifestazioni recitando le poesie, eseguendo sketch teatrali, ballando e cantando canzoni che lodavano Tito, la patria, i partigiani, le bellezze della nostra terra, i luoghi dove avevano perso la vita i nostri padri, i nostri nonni, giurandogli fedeltà e devozione.

Una delle manifestazioni, della quale conservo un ricordo vivissimo, era quella del compleanno di Tito. In quell'occasione partiva una staffetta, che passando di mano in mano tra i giovani jugoslavi, faceva il giro di tutto il paese entrando sia nelle città più grandi che nei villaggi più sperduti, per arrivare nelle mani di Tito nel giorno del suo compleanno. Mi ricordo il momento in cui la staffetta entrava nel mio paesino. La gente era disposta su entrambi i lati della via principale dove sarebbe passata. Altri erano affacciati sulle finestre delle vecchie case in pietra bianca. I pionieri in prima fila, con in mano i cestini colmi di petali di fiori. I tre giovani comunisti che erano stati designati a portarla per quel breve tratto di strada fermi nella posizione assegnatagli, con la testa alta e il cuore palpitante. In fondo a quella via trepidante un palco pieno di fiori, tappezzato di rosso, con le due bandiere, quella jugoslava e quella del Partito Comunista, che dominavano la scena, al centro l'immagine di Tito. Silenzio. Il mare di un blu intenso che incorniciava il quadretto, era calmo. Anche il lieve dondolio delle palme sembrava a tratti arrestarsi. All'improvviso si udiva il suono della sirena, era il segno che stava arrivando. Una macchina blu si fermava in lontananza, facendo uscire un ragazzo con la staffetta in mano, che, seguito dagli altri che portavano le bandiere, incominciava a correre, sempre accompagnato dalle sirene. A un certo punto consegnava la staffetta all'altra persona la quale continuava il percorso, passando in mezzo alla folla che applaudiva e ai bambini che dai loro cestini tiravano i petali dei fiori. Così, passando di mano in mano, arrivava fino al palco dove veniva accolta con l'inno nazionale e tenuta da un giovane durante una parte della manifestazione, dopo di che proseguiva per la sua strada. Dopo la fine del programma si continuava con i festeggiamenti, ballando tutti insieme e tenendoci per le mani o sotto braccio formavamo un grande cerchio, simbolo di unità di un grande popolo.

Le feste nazionali non erano comunque le uniche a rallegrare le giornate dei bambini e delle loro famiglie. C'erano tutte le festività e le ricorrenze religiose. Benché non appoggiate dallo Stato, le varie religioni si erano sempre ritagliate uno spazio per poter continuare a vivere. All'inizio attraverso tante difficoltà, dovendo svolgere le varie cerimonie tradizionali di nascosto, o addirittura abbandonando quelle che potevano causare il disturbo dell'ordine pubblico, ma continuando, malgrado tutto, a riunire

i propri fedeli che, pur amando il loro paese, non erano disposti a rinunciare alle tradizioni e agli insegnamenti delle rispettive famiglie.

Dopo un primo periodo di diffidenza totale da parte dello Stato nei confronti della Chiesa, si era passati a un graduale riavvicinamento arrivando al punto in cui le veniva permessa la libera professione delle pratiche religiose, non concedendo loro, comunque, il riconoscimento ufficiale al livello nazionale. Così, i vari credenti cattolici, musulmani ed ortodossi, erano messi in grado di esprimere liberamente le proprie credenze.

Durante gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza le due fonti di apprendimento erano parallele. Per un bambino, di famiglia credente, era naturale seguire le orme della famiglia, mentre attraverso la scuola e la partecipazione imposta nell'ordine dei pionieri e poi dei giovani comunisti, era costretto a far parte del Partito come membro più piccolo. Superata questa fase, a diciotto anni, si poteva scegliere di iscriversi o meno al Partito Comunista.

Eravamo noi bambini, dunque, gli oggetti di questo duplice insegnamento. Pur trattandosi, però, di concezioni contrastanti, riuscivamo a concepirle come due realtà distinte, l'una delle quali non comprometteva l'altra. Al mattino la scuola, obbligatoria per tutti, al pomeriggio la religione, ovviamente facoltativa.

Le persone iscritte al Partito non mandavano i figli in Chiesa. Questo, spesso e volentieri, non per le convinzioni personali, quanto per paura di compromettersi o di perdere credibilità e posizione all'interno della Società.

Quindi questo miscuglio di atei, musulmani, cattolici, ortodossi vedeva tutti, più o meno sinceramente, devoti allo Stato. Questo arcobaleno multicolore ma armonico, era evidente in tutti i paesi della ex-Jugoslavia. Si porta spesso l'esempio di Sarajevo, e in genere della Bosnia e Herzegovina, dove uno accanto all'altro stavano i luoghi di culto cattolici, ortodossi e musulmani. In realtà, dopo decenni di vita sotto la stessa bandiera, non c'era più una città, o un paesino dove non si fosse verificato un più o meno forte miscuglio. Le diverse sfumature del variopinto popolo jugoslavo erano presenti a partire dal nucleo più stretto di ogni comunità, la famiglia. Matrimoni misti, vicini di casa e amici più intimi di religione diversa, una vita insieme all'insegna del più grande rispetto. Ci s'invitava l'un l'altro a festeggiare le reciproche ricorrenze, s'imparavano alcune abitudini diverse da quelle nostre (ad esempio a casa di una persona musulmana bisognava entrare scalzi), le nonne e le mamme si scambiavano le ricette dei dolci e prendevano il caffè insieme, i nonni e i papà brindavano con un buon bicchiere di grappa casereccia. Le nostre culture e le conoscenze diverse ci permettevano di arricchirci a vicenda e non ci impedivano di amare e rispettare la nostra patria che ci aveva permesso di vivere quei momenti in pace e serenità.

Una guerra ci aveva uniti, e l'importanza di quell'evento sembrava dovesse essere ricordata continuamente.

La guerra, anche se finita da quasi venticinque anni, quando io nacqui, era ancora un elemento presente nella vita di tutti i giorni. Era come se, ricordando continuamente i vari momenti di quella catastrofe, rievo-

cando l'eroismo, le vittime e i sacrifici, si cercasse di farci amare e rispettare la nostra terra sempre di più. I media, la scuola, la quotidianità... erano all'insegna del ricordo. Quasi tutti i film prodotti nel secondo dopoguerra raccontavano le avventure eroiche; la battaglia su quel fiume, la liberazione di quella città, lo scontro su quella montagna...

In questi film i partigiani jugoslavi vincevano sempre. Ci venivano presentati come gli esseri più nobili che possano esistere, forti, orgogliosi e sempre pronti a morire per conquistare la libertà. Inferiori di numero, armati male, sempre affamati, ma, sotto il comando di Tito e guardando avanti, vincevano sempre. Film di questo genere li vedevamo da per tutto, a scuola, al cinema e almeno due, tre volte a settimana in televisione.

Influenzati tanto da queste immagini, avevamo fatto entrare la guerra anche all'interno dei nostri giochi. Solo che era difficile mettersi d'accordo, perché nessuno mai voleva fare la parte dei tedeschi. E, se non c'erano i tedeschi, contro chi combattere?

Anche le gite scolastiche, da quelle brevi alle più lunghe, erano dedicate alle visite e alla conoscenza dei luoghi storici dove si erano combattute le battaglie decisive. Ci portavano a vedere i cimiteri grandi quanto una montagna con le croci quasi attaccate una all'altra, dove, nella quiete del bosco, riposavano quelli che per noi avevano perso la vita. Ci portavano a vedere i bunker sotterranei che fungevano da comando generale. Nelle gite brevi, di una giornata, andavamo a visitare le caserme militari, dove ci venivano di nuovo proiettati dei film e dove, dopo un pranzo in mensa insieme ai soldati, ci facevano fare un giro turistico illustrandoci vari tipi di armamenti e descrivendoci la vita militare. Noi, da bambini, in loro vedevamo gli eroi dello schermo, forti, uniti, imbattibili.

Alla scuola superiore incominciavamo ad avere un contatto diretto con le armi e tecniche di guerra, tutti quanti. Perché, in caso di bisogno, tutti dovevamo essere preparati. Bisognava saper smontare e rimontare un fucile nel più breve tempo possibile, essere capaci di lanciare una bomba a mano senza farsi del male, costruire le trincee. Ci portavano al poligono a fare gli esercizi di tiro a segno, e nel bosco a camuffarci con le foglie secche e i rami degli alberi.

C'erano, poi, le esercitazioni di guerra. All'improvviso, di notte, incominciavano ad ululare le sirene antiaeree, e tutte le finestre andavano oscurate. Sapevamo che si trattava di esercitazioni, ma una puntina di incertezza rimaneva sempre. Anche a scuola, al suono delle sirene, bisognava correre per evacuare l'edificio nel più breve tempo possibile.

Tutto questo, ci spiegavano, perché in ogni momento bisognava essere pronti a qualsiasi emergenza. La libertà, conquistata a caro prezzo, andava custodita e protetta.

Quando un ragazzo partiva per il servizio di leva, si faceva una grande festa. Ballando, scherzando e cantando, s'arrivava a salutare i primi raggi dell'alba. Il futuro soldato s'allontanava, e sdraiato sui vecchi sedili dell'autobus continuava a canticchiare i versi con i quali giurava fedeltà e devozione alla patria. Alla Jugoslavia.

Gli anni passavano e i ragazzi continuarono a festeggiare le partenze

per il servizio militare. Ad un certo punto, però, le canzoni cambiarono. I versi si riempirono di nomi nuovi. S'incominciò a lodare e rievocare i personaggi e i momenti storici ormai sepolti.

Gli uomini, che fino a quel momento avevano pensato i loro piani diabolici nei sotterranei, uscirono alla luce del sole. Si fecero vedere come salvatori, e con le loro belle parole coinvolsero il popolo. Promettevano la vita migliore, che era a un passo da lì. Bisognava solamente liberarsi da quel «tiranno», dalla «sanguisuga» di nome Jugoslavia. L'aria cambiò, si fece pesante. La gente venne chiamata a fare una cosa che mai prima aveva fatto: votare. Lo fece, in un mare di incertezze, inconscia di quello a cui andava incontro. Venne sparso un seme, quello dell'odio, che, come quello di una brutta erbaccia, non fa fatica ad espandersi.

Una guerra ci ha diviso. Ha fatto nascere altri cimiteri, altri luoghi di riposo per quelli che dovevano ancora incominciare a vivere... morti... che riposano sotto lo stesso cielo e gli stessi boschi dei loro nonni. Tanti ancora poco più che bambini. Comandati come macchinette. Per proteggere la patria.

Ma quale patria!?!

Una nuova che non conoscevano, che è stato necessario costruire sulle macerie e sulle croci. Una patria nuova con meno giovani e più madri vestite di nero, con famiglie spezzate e tanta sofferenza.

Adesso l'abbiamo; i fortunati abitano nelle stesse case di una volta, quelli meno non c'è l'hanno più; sono pochi, pochissimi, ad essere più felici.

Ci chiamiamo con nomi diversi, non facciamo una vita migliore, e abbiamo meno feste di una volta.

Sono nata in un paese che si chiamava Jugoslavia. Là sono andata a scuola e mi hanno insegnato quello che era giusto e quello che non lo era, là mi hanno fatto crescere facendomi rispettare e amare certi valori. Mi hanno detto che eravamo un popolo speciale, che eravamo forti, grandi e liberi perché eravamo uniti. Mi hanno inculcato il mito di Tito, dei partigiani, delle battaglie nella seconda guerra mondiale.

Mi hanno fatto cantare gli inni alla nazione e al suo benefattore. Mi hanno fatto indossare con orgoglio il berrettino con la stella rossa e portare in tasca il libretto della giovane comunista...

Poi, all'improvviso, mi hanno detto che era tutto sbagliato, che era tutto una farsa, che tutto quello che avevo fatto fino a quel momento non era giusto. Pretendevano che da un giorno all'altro io mi spogliassi dalla stella rossa, dai miti e dai valori che per vent'anni facevano parte della mia vita; di una vita che non avevo scelto, ma che mi era stato imposta come unica e giusta, senza alternative.

Quel sistema mi fece amare il Maresciallo Tito, mi fece rispettare sopra ogni altra cosa gli atti eroici dei partigiani, che persero la vita per farci vivere in pace e libertà.

Un bel giorno un altro sistema mi disse che nessuna di quelle cose era giusta. Pretendeva «semplicemente» che io dimenticassi, per potermi riprogrammare su un altro modello, che, secondo loro, era quello vero. Allora mi dissero che «ci hanno fatto vivere» per cinquant'anni come schiavi, negandoci il diritto di essere quello che veramente siamo, che ci hanno

fatto dimenticare le nostre vere radici e la nostra vera cultura, che ci hanno fatto vivere in funzione del benessere di qualcun altro. Che hanno cancellato la nostra storia. Che tutta la mia vita fino a quel momento era un grande errore.

Chi aveva ragione? Non lo so. Probabilmente né l'uno, né l'altro.

Quando, però, da quando nasci, tutti i giorni, attraverso la scuola, il teatro, il cinema, la televisione e tutti gli altri mezzi di comunicazione, ti viene proposto un modello di stato come unico giusto, non ti puoi sottrarre, lo accetti e impari ad amarlo. Io, quindi, non potevo né volevo dimenticare. È brutto dimenticare quello che una volta hai amato: vuol dire confessare a se stessi di aver fallito. Nel mio caso voleva dire accettare un fallimento totale.

Dunque, non volevo dimenticare, né accettare di aver vissuto in errore, ma ero pronta a fare delle riflessioni. Perché gli amori possono finire, perché uno, quando gli si mette la pulce nell'orecchio, apre gli occhi e incomincia a guardarsi intorno. Finisce il periodo dell'amore cieco. E uno, pur non volendo credere a quello che gli si sta dicendo, incomincia ad essere sospettoso, a guardarsi intorno per aver qualche prova; o dell'infondatezza della chiacchiera o della sua veridicità. Le situazioni che si possono verificare a questo punto sono varie, perché siamo tutti diversi, con i caratteri che ci fanno reagire in un modo o nell'altro.

C'è quello che chiude gli occhi e fa finta di niente. Poi c'è quell'altro che scopre nelle chiacchiere una parte della verità e può decidere di passarci sopra, oppure di voltare pagina, con qualche dispiacere o amarezza, pronto a prendere un altro sentiero, ma ricordando e conservando tutte le cose belle che aveva vissuto.

Una specie molto frequente sono «gli opportunisti», che aspettano con le orecchie ben tese e gli occhi spalancati il momento in cui saranno sicuri di quale sarà la strada più conveniente. Siccome per loro la cosa più importante è mantenere una posizione prestigiosa all'interno della società, ogni mossa sbagliata potrebbe comprometterli... e quindi aspettano. A loro non importa sotto quale bandiera si dovranno nascondere per raggiungere gli obiettivi che si sono prefissi. Purtroppo sono tanti, ma non sono i più pericolosi. Lo sono, invece, quelli che a un certo punto permettono alle emozioni di superare e sovrastare la mente facendoli arrivare al confine molto sottile tra la ragione e la pazzia. Basta un niente, un sospetto qualsiasi, la vocina di qualcuno che lo conferma, e pur non avendo visto niente, pur non avendo nessuna prova della colpevolezza si è pronti a passare dall'amore più folle all'odio più feroce. Si sentono ingannati, si sentono traditi, feriti nell'orgoglio, incominciano ad agitarsi, e in ogni cosa più banale vedono realizzarsi i loro sospetti. La «vocina amica» intanto si fa sempre più forte, si fa vedere sempre più giusta. Così si arriva al punto che basta dargli un'arma in mano, e la maggior parte di loro, trasportata dall'ira, è pronta a uccidere. Magari anche il vicino di casa, fino a quel momento il compagno di giochi, se sospettato, può diventare il bersaglio.

E la tragedia è lì, in agguato, pronta per scoppiare.

KAROLINA PERIC

L'inarrestabile declino della partecipazione elettorale

A distanza di sedici anni dal precedente convegno dedicato al «*voto di chi non vota*», la Società Italiana di Studi Elettorali è tornata a riflettere su un fenomeno complesso ed eterogeneo, che nel corso degli ultimi vent'anni è cresciuto progressivamente, ammantandosi di nuovi significati. Si tratta del *voto inesperto*, di quella quota sempre più consistente di elettori — 36,8%, per l'esattezza, alle ultime consultazioni europee — che non esprimono un voto valido alle elezioni: disertando le urne, annullando la scheda o lasciandola in bianco.

Questa costante diminuzione del numero dei votanti se, da una parte, ha avvicinato il nostro paese agli standard delle altre democrazie occidentali, dall'altra ha indotto diversi studiosi del comportamento elettorale a lanciare un grido d'allarme, intravedendo in essa un indicatore inequivocabile di disaffezione alla politica e al sistema dei partiti in particolare.

Ed è proprio in virtù di tale «emergenza», generata dalla crescita vertiginosa delle varie modalità di astensionismo negli ultimi scrutini, che il Comitato Scientifico della S.I.S.E., durante la Presidenza del Prof. Pasquale Scaramozzino, ha inteso riprendere con rinnovato interesse le «profezie» vaticinate nel convegno di Pavia del 1982, per approfondirle ulteriormente nell'ambito di un nuovo incontro tenutosi a Roma nel gennaio del 1998. Tale convegno, di rilevanza scientifica internazionale, è stato interamente dedicato all'analisi del declino della partecipazione elettorale, anche attraverso la comparazione delle caratteristiche che il fenomeno ha assunto negli altri paesi europei.

La pubblicazione degli atti del convegno, dal titolo «*Le nuove forme di astensionismo elettorale in Italia e in Europa*», a cura di Antonio Mussino, uno studioso da sempre attento ad interpretare le continuità e le discontinuità nelle scelte di voto degli italiani sulla base di rigorose analisi statistiche dei dati elettorali, ha offerto l'occasione per fissare meglio alcuni punti fermi nella speculazione su questo tema e permettere di ricostruire, con un maggiore livello di dettaglio, l'evoluzione che ha riguardato il fenomeno sia sul piano della crescita quantitativa che sul piano delle motivazioni attribuite alla scelta di non votare¹.

Volendo riassumere gli esiti del dibattito sull'astensionismo, sviluppa-

¹ Chi fosse interessato a ricevere il volume contenente gli atti del convegno di Roma può rivolgersi al Prof. A. Mussino (E-mail: mussino@pow2.sta.uniroma1.it).

to nel corso delle tre giornate di studio romane e ripreso di recente in un altro incontro² organizzato dalla SISE, nel quale è stato anche presentato il volume sopra citato, è opportuno iniziare sottolineando il riconoscimento, oramai unanime tra gli addetti ai lavori, del ruolo di censure che le elezioni politiche del 1979 hanno assunto rispetto ad una precedente fase di stabilità dei tassi di affluenza alle urne. Fino ad allora, infatti, dalla ripresa dell'attività elettiva dopo la parentesi del fascismo, l'allarme per il voto *inespresso* non aveva avuto ragione di esistere e i riflettori dell'analisi politologica erano stati debitamente tenuti a distanza dalla partecipazione elettorale. Basti ricordare che, in quegli anni, la percentuale di italiani che si recava alle urne era in media del 90% e solo un'esigua minoranza di questi, all'interno della cabina, esprimeva un voto non valido.

Queste modeste percentuali di astensioni erano estranee, in linea di massima, ad una logica politica predeterminata, e riflettevano, semmai, condizioni di natura oggettiva, il più delle volte indipendenti dalla volontà individuale (impedimenti fisici, perifericità degli elettori rispetto al sistema, incomprensione delle modalità di voto, ecc.). Ed è per questo motivo che l'astensionismo si è presentato, sino alla fine degli anni Settanta, come una tendenza talmente limitata da apparire trascurabile.

È solo dalle consultazioni politiche del 1979 che il fenomeno — si può dire — ha iniziato a prendere piede consapevolmente nei comportamenti di voto degli italiani, facendo registrare un aumento sostanziale del numero complessivo delle astensioni rispetto alle consultazioni precedenti (1976: 9,1% - 1979: 13,1%)³. Per di più, l'ulteriore aumento della percentuale di astensionismo verificatosi nelle elezioni politiche successive (1983: 16,2%) non solo contribuiva a sconfiggere la supposta episodicità della crescita delle astensioni, ma avviava ufficialmente un consistente trend positivo, destinato a rimanere ininterrotto negli anni a seguire, fatta eccezione per la leggera flessione del 1987 (15,5%).

Il principale riflesso che ha generato la crescita significativa dei voti inespresi nel nostro paese si è avuto sul piano culturale, laddove è stata riconosciuta pari dignità, rispetto alle altre scelte di voto, all'opzione astensionista. Tale assunzione di *legittimità* ha conferito all'astensionismo un'immagine di comportamento possibile, non più riprovevole dal punto di vista etico-morale o condannabile sul piano amministrativo, liberando probabilmente diversi elettori, insoddisfatti dell'offerta politica, dalle remore a non recarsi alle urne nelle consultazioni successive. Le leggi n. 276 e 277 del 4 agosto 1993, che caratterizzano il voto come «diritto», anziché come «dovere» o come «obbligo», hanno poi tradotto, sul piano normativo,

² L'incontro, tenutosi a Roma presso la Sala del Cenacolo il 27 aprile scorso, è stato coordinato dal prof. Antonio Agosta, attuale Presidente della SISE, ed è stato realizzato grazie al contributo del Ministero dell'Interno.

³ È opinione diffusa, tuttavia, che l'incremento delle astensioni registrato nelle elezioni del '79 vada depurato dal numero di cittadini italiani residenti all'estero che, nonostante l'iscrizione d'ufficio nelle liste elettorali in applicazione della legge Moschini-Armella, sono risultati irreperibili all'atto della consegna del certificato.

questo mutamento culturale, contribuendo a normalizzare il vissuto delle elezioni politiche nel nostro paese.

La molteplicità di interpretazioni dell'astensionismo che sono state proposte dagli studiosi del fenomeno — e che bene sono state riproposte all'interno del volume dedicato al convegno di Roma — derivano dal carattere multidimensionale del fenomeno, che indubbiamente non si presta ad una lettura univoca né, tanto meno, si adatta ad una periodizzazione di lungo periodo delle sue caratteristiche. Non a caso diversi interventi hanno inteso sottolineare l'impossibilità di ricondurre le astensioni dentro la cornice di uno stesso concetto, giacché esistono diverse modalità di espressione del non voto che, forzatamente, si è soliti ricondurre sotto il medesimo comune denominatore dell'astensione.

Pur tuttavia, soffermandoci per il momento sul mero dato quantitativo dell'innalzamento della quota di voti inespressi, si può tentare di sintetizzare l'incidenza che il fenomeno ha acquisito nel corso degli anni, suddividendo l'andamento delle astensioni in tre fasi: la prima caratterizzata da percentuali minime di voti inespressi (dal 1948 al 1978), la seconda da una loro improvvisa e progressiva crescita (dal 1979 al 1992), la terza dal loro massimo incremento (dal 1993 sino ad oggi).

Sul piano dei significati sottesi a queste tendenze, si può sostenere che le principali componenti dell'astensionismo nel nostro paese sono state in prevalenza riconducibili a fattori «neutri», ovverosia indipendenti dalla libera volontà degli elettori, sino alla conclusione del primo ciclo (1948-1978). Successivamente, la crescita dapprima contenuta e in seguito vieppiù consistente delle astensioni è stata ricondotta a fattori più prettamente «politici», quali il senso di apatia e di indifferenza nei confronti delle contese elettorali, la caduta del senso di efficacia del voto e della valenza politica degli scrutini: tutti elementi che hanno contribuito a porre a fianco dei non votanti «fisiologici» l'esercito degli astensionisti «volontari».

Più in particolare, per quanto non ancorate ad una misurazione empirica precisa, è plausibile avanzare le seguenti ipotesi interpretative:

1. l'astensionismo «*fisiologico-demografico*»⁴, inevitabilmente presente in tutte le consultazioni del nostro paese dal dopoguerra ad oggi, è andato incrementando negli ultimi vent'anni alla luce del progressivo invecchiamento della popolazione;

2. l'astensionismo «*tecnico-elettorale*»⁵ si è mantenuto pressoché costante nelle prime due fasi considerate, per poi crescere leggermente nella

⁴ Con il termine astensionismo «fisiologico» si è soliti intendere chi non si reca alle urne per temporanei motivi di salute o per gravi impedimenti fisici, oppure perché non è presente nel territorio di residenza; per astensionismo «demografico», invece, ci si riferisce alla contrazione degli iscritti nelle liste elettorali dovuta al restringimento delle classi di età più giovanili, nonché al fenomeno del progressivo invecchiamento della popolazione, che è strettamente correlato con la crescita delle astensioni, poiché la popolazione anziana è quella che incontra maggiori disagi nel recarsi ai seggi.

⁵ L'astensionismo «tecnico-elettorale» è riconducibile a diversi fattori *patologici* quali l'incomprensione dei meccanismi di voto, la mancata consegna dei certificati elettorali, gli errori o i ritardi commessi dalle anagrafi comunali.

terza ed ultima fase, segnata dalla riforma del sistema elettorale in senso maggioritario, che ha modificato radicalmente le modalità di espressione delle preferenze politiche;

3. l'astensionismo «*da apatia*» è risultato strettamente connesso alla crisi delle organizzazioni di massa; di conseguenza, i suoi effetti sono stati avvertiti prevalentemente nella stagione politica segnata dal declino dei luoghi di rappresentanza e di insediamento territoriale dei partiti;

4. l'astensionismo «*di protesta*», infine, si è manifestato soprattutto negli ultimi anni della nostra storia elettorale, laddove ha fortemente contribuito al superamento della cosiddetta Prima Repubblica.

Tralasciando le prime due tipologie di astensionismo, che si è soliti ritenere «inevitabili» in quanto connesse alla fisiologia del sistema, è opportuno focalizzare l'attenzione sulle altre forme di astensionismo, che hanno determinato il cosiddetto astensionismo «aggiuntivo». A tale riguardo si sono contrapposte sostanzialmente due diverse chiavi di lettura.

La prima ha posto in rilievo l'offerta dei partiti, riconducendo il variare della partecipazione al variare della mobilitazione partitica. Si tratta di un'impostazione imperniata sullo schema «centro-periferia», in base al quale la crisi organizzativa che ha investito le strutture territoriali dei partiti e l'affievolirsi delle ideologie e delle appartenenze sub-culturali avrebbero attenuato la mobilitazione partitica con brusche ricadute sulle percentuali dei voti validi.

La seconda tesi ha assunto invece a riferimento la domanda, ed ha individuato nella figura dell'elettore il vero protagonista della scelta di voto. In questo quadro l'astensione è intesa alla stregua di un'azione consapevole che si carica di connotati politici ed è finalizzata a trasmettere un messaggio preciso al sistema. Due, all'interno di questo modello, sono le componenti principali che motivano la «protesta»: la prima rientra nel più ampio scenario della crisi della rappresentanza e s'interroga sul senso e sull'efficacia dello strumento di voto; mentre la seconda individua nell'astensione un indicatore eloquente del tasso di *disaffezione* all'offerta politica, considerata inadeguata a recepire le istanze della società civile.

In conclusione, l'impressione che si ricava dal tentativo di fare luce sul *voto di chi non vota* sottolinea la complessità e l'estrema variabilità del fenomeno, che può assumere molteplici sfumature in base alle scelte degli elettori, all'oggetto della contesa elettorale, come pure alla contingenza storica in cui si verifica la chiamata alle urne. Appare evidente, inoltre, come i recenti sviluppi che l'astensionismo ha intrapreso abbiano sostanzialmente ridimensionato gli schemi esplicativi del passato imponendo agli studiosi nuove e più efficaci chiavi di lettura.

Da fenomeno residuale, legato a una componente «fisiologica» dell'elettorato, l'astensionismo è andato viepiù acquisendo una dimensione di rilievo, financo dilagante, nelle espressioni di voto, incidendo nel passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica e ammantandosi di nuovi significati politici. Successivamente, il mutamento istituzionale, avviato dal movimento referendario, ha affiancato a quei segnali di disaffezione e di protesta emersi nel corso degli anni ottanta un astensionismo «terzo», correlato alla inevi-

tabile contrazione della partecipazione elettorale imposta dal passaggio dal sistema proporzionale a quello maggioritario. Non a caso, molte delle relazioni presentate al convegno hanno affrontato questo aspetto, nel tentativo di comprendere quanto abbia inciso la modifica delle regole elettorali sulla propensione al non voto.

Ciò non toglie che il dato più allarmante emerso dal dibattito consiste nella crescente propensione ad astenersi denotata, a fianco degli elettori « fisiologicamente » o « tecnicamente » impossibilitati a partecipare, nonché di quelli « periferici » rispetto al sistema politico, da fasce socialmente centrali dell'elettorato: giovani, ben istruite, residenti nelle aree industrializzate del paese.

Al momento, l'unico antidoto in grado di arginare tale emorragia di elettori e di ricondurre ai seggi una quota consistente di astensionisti « aggiuntivi » sembra essere l'offerta di forze politiche nuove, guidate da personaggi estranei al sistema politico tradizionale, particolarmente apprezzati per i caratteri innovativi della loro proposta politica. E' il caso dell'affermazione della lista dei Democratici, guidati da Romano Prodi, e della lista Bonino, che hanno ottenuto nelle ultime elezioni per il parlamento europeo un considerevole successo.

A sostegno di questa tesi concorrono le stime dei flussi elettorali avanzate a ridosso del 13 giugno scorso. Una quota significativa di voti a queste due liste sono stati espressi da elettori giovani, con un elevato livello di istruzione, provenienti dalle file dell'astensionismo.

D'altro canto, le stesse discese in campo di Berlusconi, nel 1994, e di Bossi, alcuni anni prima, con lo schieramento di formazioni nuove rispetto ai tradizionali riferimenti partitici, avevano sortito il medesimo effetto, intercettando i consensi di diversi elettori altrimenti disponibili ad ingrossare l'area dell'astensione. Anche da questo punto di vista, pertanto, le tendenze all'astensionismo nel nostro paese sembrerebbero orientarsi a ricalcare gli andamenti in atto nelle altre democrazie europee, nelle quali la percentuale di voti inespressi tende a oscillare in relazione al ciclo politico, alla peculiarità della contesa elettorale e al diverso appeal dell'offerta partitica.

Non resta che domandarsi, in ultima istanza, se il campanello d'allarme suonato con maggiore insistenza dalla S.I.S.E. nel suo ultimo convegno sia destinato a permanere inascoltato dalle forze politiche o, piuttosto, non generi, questa volta, una seria volontà di interrogarsi sull'evoluzione del fenomeno astensionistico nel nostro paese.

PIETRO SCALISI

Revisionismo e verità storica: a proposito di Ernst Nolte

1. Revisionismo

Iniziai a leggere Nolte in circostanze assai curiose: da tempo sono abbonato ad una rivista torinese, *Ha Kelliah*, che considero l'unica pubblicazione ebraica interessante che si stampa in Italia. *Ha Kelliah* è rivista di un ebraismo intelligente, non paranoico, non bigotto, non conformista: discute apertamente dei problemi che la relazione modernità-ebraismo pone quotidianamente a chi segue la legge mosaica. In un numero arretrato (giugno 1998, n. 3, pag. 3) la rivista pubblicava una mozione presentata al III Congresso dell'UCEI di fare *fede di antirevisionismo*. Io provai un imbarazzato sentimento di sorpresa nel notare l'implicito, sottostante fondamentalismo che la mozione congressuale chiedeva ai congressisti.

Infatti, come ogni altra impostazione metodologica, anche il revisionismo è parte di un dibattito «contingente», di natura squisitamente storica e politica, e quindi necessariamente non subordinabile a restrizioni legate alla ricerca, (senno bisognerebbe anche giustificare il giuramento antimodernista che si chiedeva agli studenti dell'Università Cattolica, oppure accettare l'*Indice* per certi libri considerati scabrosi, o non sentire la musica di Wagner, come fino a ieri avveniva in Israele).

Che ne sapevo io davvero del revisionismo? Molto, e poco, allo stesso tempo. Seppure mai avessi preso in mano un libro di Nolte, le sue idee mi sembravano relativamente note, perché le tesi sul Novecento e sull'avvento del nazismo come reazione alla rivoluzione del '17, mi erano in qualche modo penetrate dalla conoscenza dei testi di G.E. Rusconi e dalla lettura dei quotidiani; certamente dagli articoli sul *Corriere della Sera* di Sergio Romano (un autore che sempre mi sorprende, anche quando da lui dissento, per la sua rara chiarezza espositiva, per il bell'italiano che sa adoperare e che gli invidio, e per una particolare originalità complessiva delle sue categorie geopolitiche).

Stufo di essere sballottato di qua e di là da interventi sui giornali, e peraltro sicuro di potere ben dirigere le mie letture in modo autonomo, iniziai a leggere *Nazional-socialismo e boscevismo* l'anno scorso al mare, sul molo di un piccolo paese ligure.

Subito ne rimasi folgorato. Nessuno mai mi aveva spiegato altrettanto bene l'anno in cui io venni alla luce, il 1938. Le tre categorie generali con cui Nolte imposta il tema della Seconda guerra mondiale, l'area *democratica-capitalista*, quella dei *nazionalismi* e quella *sovietico-comunista*, fecero im-

mediatamente chiarezza dentro di me su tante questioni di cui drammaticamente sempre avevo avvertito l'urgenza e la drammaticità, ma di cui però non possedevo la chiave interpretativa generale. Tutte e tre queste aree si equivalevano in termini di potenza, e solo chi fosse riuscito a stringere un'alleanza con un altro, avrebbe potuto eliminare il terzo. Ognuna di queste tre grandi potenze politiche dell'epoca, impersonificate simbolicamente da Churchill, Hitler e Stalin, strinsero segretamente (ciascuno all'insaputa degli altri) un *doppio patto* con ognuna delle altre due forze, e si comportarono ciascuna all'insaputa degli altri, e similmente ciascuno degli altri due loro avversari. *Se Hitler perdesse, fu perché mai aveva immaginato che capitalismo e comunismo potessero allearsi tra loro.* Credendoli definitivamente nemici, s'immaginò poter uscire vincitore, e invece perse perché quel che nella sua mente era creduto impensabile, risultò invece del tutto plausibile. Solo dopo la loro comune vittoria, capitalismo e comunismo si sarebbero spartiti il mondo, ma a Yalta, in Crimea, e Hitler non c'era più.

In questa visione della storia fondata sulle tre potenze equivalenti, la questione ebraica non è che perda di peso, perché il dramma dei campi di sterminio, riconosciuto come tale, resta, eccome!, tutt'intero. (E Nolte scrive delle pagine violentemente antinaziste e antitedesche, contro quest'infamia). Solo che la questione ebraica si ricompatta attorno ad un'altra dimensione, del tutto interna alla Germania, più nazionale e continentale. *Essa non assurge mai a quarto polo della politica internazionale:* i poli restano sempre tre, e solo tre. La questione ebraica è ridotta a co-attrice quale parte di una delle tre componenti, vale a dire di quella tedesca nazifascista.

Sotto questa luce, anche Auschwitz viene riletta: *essa non è più il simbolo assoluto del male assoluto*, ma una contingente tragica necessità della Germania nazista. Anzi, ancor meno: poiché i Gulag sovietici, per questioni interne all'URSS e di natura diversa da quella dei campi di sterminio, *erano stati già inventati*, ben prima che i nazisti creassero i propri, *Auschwitz fu copiato dai gulag siberiani.*

In una sorta di reciproco *scambio delle caratteristiche*, di «imitazione ostile», il comunismo sovietico e il nazismo tedesco si imitarono reciprocamente, al punto che l'uno assunse le specificità dell'altro e vice-versa. Trasformandosi il comunismo in un'ideologia nazionale, nell'URSS divenne nazional-socialista; assumendo Stalin come suo modello ideale e copiandolo, Hitler assunse su di sé la stessa durezza di comando del suo avversario.

Quello che prima appariva uno scenario di contrapposizioni (lotta di classe contro selezione biologica; internazionalismo contro nazionalismo; categorie economiche contro spazio vitale), *ora andava compattandosi tutto attorno ad una corsa verso l'egemonia internazionale*, con un'incredibile sottovalutazione del potenziale americano.

Leggendo Nolte, nella mia testa andava facendosi spazio una prospettiva conoscitiva del Novecento del tutto diversa da quella che, con tanta fatica e con dolore, avevo costruito e ricostruito durante la mia vita.

Quel nazismo che fin da ragazzo avevo cercato d'interpretare come *il male assoluto*, mi si riconfigurava come solo una pagina del dramma

la cui chiave interpretativa era altrove; quel comunismo che da tanto tempo immaginavo come *il momento più alto* della solidarietà internazionale e dell'eguaglianza politica, mi si riconfigurava come una radicale disillusione, tanto venne giocato in una diversa prospettiva anti-marxista, di cui sì avevo avuto sentore, ma mai «la prova vera».

2. Il Novecento

E le democrazie? Cos'hanno esse di meglio da offrire sul piatto, se non una formalistica opzione in favore di un pluralismo ideologico, peraltro inficiato dal consumismo e dai mass-media?

Il Novecento letto da Nolte è il secolo delle grandi imposture ideologiche: un Hitler che scimmiotta Stalin; un comunismo che conquistato il potere s'illude di poter praticare una politica del potere per il potere, deportando e annientando programmaticamente intere popolazioni; le democrazie occidentali con il loro modesto nocciolo teorico tra le mani, in verità infarcite di colonialismi e di ripicche reciproche, a disputare su quando forse quel loro tesoro culturale potesse un giorno passare dal livello formale a quello sostanziale.

Eppure, nessun fraintendimento del pensiero dello storico tedesco potrebbe essere più pesante di quello che immagina che, per Nolte, nazismo e comunismo si equiparino. Questa *vulgata* del suo pensiero sottintende un vistoso fraintendimento! Solo coloro che credono di poter interpretare la storia come un insieme di ideologie possono anche credere che Nolte acceda a tale ottusa equiparazione.

Sottolineare quest'aspetto è importante perché, (almeno in Italia, e non saprei dire altrove, anche se immagino che in Francia e in Inghilterra capiti la stessa cosa), il qualunquismo derivante da quest'equiparazione aliena il vero tema noltiano, che è davvero un altro. Nolte accetta (e come potrebbe non farlo!) tutte le vistose differenze in termini di valori che restano tra un pensiero che nacque come *nazionale e razzista* da un altro che invece fin dall'origine si presentò come *egualitario e universalistico*; ma è interessato a capire come queste diversità originarie fossero andate progressivamente mutando, quando la gestione del potere politico richiese di prendere certe decisioni storiche. Metodologicamente, Nolte è interessato ad approfondire i *flussi decisionali*: è in questa sua ottica che ritengo stia la sua scelta metodologica di fondo. Per lui sono fondamentali domande quali: *chi prese quella certa decisione, il solo capo, o anche un gruppo di subalterni? In concomitanza con quali pressanti condizioni pratiche quella decisione poté essere presa? Con quali obiettivi dimostrativi, espressivi e organizzativi venne deciso così piuttosto che così? Quali strategie più complessive una certa scelta poteva provocare? Fu una scelta isolata, o minoritaria, oppure una scelta studiata, calcolata e razionalmente perseguita?*

Questo direi essere l'essenza del metodo storico noltiano. In ciò vedo più lo sviluppo di un'ottica che Weber non avrebbe disdegnato, piuttosto che una prospettiva del tutto originale (o addirittura da demonizzare).

La potente novità che invece produce questo metodo di studio propriamente deriva dal suo campo d'applicazione, una volta individuati i tre grandi soggetti storici collettivi, le tre aree politiche che si dovevano spartire il mondo alleandosi due contro una per far fuori chi restava senza possibili alleati.

3. Controversie

La recente traduzione italiana, in una collana diretta da Sergio Romano, del libro di E. Nolte *Controversie. Nazionalsocialismo, bolscevismo, questione ebraica nella storia del Novecento* (Corbaccio, Milano, maggio 1999), ancor più accentuatamente mette in risalto il metodo storico prescelto da Nolte.

È questo un libro che ha una sua genesi editoriale e una sua presentazione mutilata per il pubblico italiano, su cui non insisterò. Quel che m'importa qui dire è sul metodo usato.

Coloro che immaginano che la questione ebraica sia, nella ricostruzione del Novecento che Nolte fa, solo una faccenda secondaria, o peggio che egli sia stato accondiscendente con le posizioni naziste (come ho anche sentito dire), avranno tutto l'agio per ricredersi, eccome!

Nolte, la cui lucidità metodologica è pressoché perfetta, è uno studioso freddo: dice le cose che ha da dire, ma non indulge a nessun'iperbole e tanto meno a ideologicismi, del tutto banditi dalla sua prosa spietata. Così, chi è invece abituato a leggere Wiesel o Primo Levi, Améry o Mosse, s'accorgerà di quanto diverso possa essere il punto di vista di un analista «pensatore della storia» (pag. 6), da quella di uno scrittore o di un poeta. Così che potrebbe sembrare a qualcuno che la sua prosa, tanto scevra da quei tumulti del cuore che sottostanno a libri quali *La notte* o *Se questo è un uomo*, sia quella di un accondiscendente professore che, solo per una menomazione a una mano, a suo tempo non venne arruolato tra le SS o nella Gestapo, e così, fortuitamente (e non per scelta), riuscì a non essere un sicario di Hitler (o semplicemente ad essere un soldato che doveva ubbidire a certi ordini).

Ma anche questa questione circa il carattere freddo di Nolte non prova davvero niente: ognuno ha il carattere che si trova ad avere: uno è più freddo, l'altro più caldo, ma questa discussione c'entra ben poco con la validità dell'adozione di un certo metodo critico.

La domanda è: di fronte allo sterminio degli ebrei, crede o no Nolte che i nazisti pensassero gli ebrei non solo come dei sottouomini, ma addirittura come a degli infetti animali, e che pertanto nella loro prospettiva eugenetica della nazione dovessero fare piazza pulita di questi topi travestiti da religiosi? Se Nolte crede che i nazisti legittimassero il loro agire da assassini perché stimavano gli ebrei come delle bestie infette, Nolte si schiera tra coloro che prendono le debite distanze dal nazismo come fenomeno politico e storico, ed egli è tra coloro che combattono il nazismo.

Ebbene, ecco in poche pagine del suo libro *Controversie* tutte le volte

che Nolte si schiera contro l'aberrazione nazista di pensare agli ebrei come a non uomini:

- pag. 33, ricorso al gas zyklon B, mezzo per la disinfestazione,
- pag. 33, parassiti, batteri,
- pag. 34, tubercolosi razziali dei popoli,
- pag. 34, germi patogeni, epidemia,
- pag. 35, pulci,
- pag. 35, putredine vivente,
- pag. 39, bacillo giudaico,
- pag. 42, bacilli.

Quanto poi alla pretesa nazista che nell'ebreo si dovesse vedere il soubillatore della rivoluzione del '18, della Borsa, del marxismo, del parlamentarismo e della democrazia (ciò in cui si sarebbe dovuta leggere l'inconfutabile schiacciante prova della sua minorità come uomo), Nolte irride a queste dicerie; le quali poi, se poi fossero vere, come io credo in parte lo siano, non nascondono davvero niente di ossessivamente animale. Questi sono, per Nolte (in uno dei pochissimi sprazzi valutativi che si permette): «insulsi politici da osteria» (pag. 34).

Molti sono poi coloro che assimilano le posizioni di Nolte a quelle di Paul Rassinier, di Faurisson e di Butz mettendo sullo stesso piano ogni sorta di revisionismo, ivi compresi «i negazionisti», cioè coloro che sostengono che per ragioni ideologiche o tecniche i campi di concentramento nazisti sono solo leggenda e mito, e non esistettero se non nella fantasia di quei sionisti che avevano tutto l'interesse a sbandierare il popolo eletto come vittima universale delle atrocità novecentiste per farsi abbondantemente ripagare dalla Germania post-bellica.

Nolte non cade nel tranello tutto ideologico di equiparare tra loro persone come Rassinier che subì le persecuzioni dei campi di sterminio nazisti e che vide come dentro i campi esistesse una certa «aristocrazia comunista» (chiamiamola così!) che «gestiva» la tragedia, da quelli che pensano ad Auschwitz solo come un mito e una leggenda. Nolte ha posizioni *del tutto divergenti* da quelle di Faurisson e Butz; il suo revisionismo non va assolutamente confuso con quello dei «negazionisti», che egli stesso chiama «revisionisti radicali».

«Le prove sulle quali la bibliografia ufficiale si basa per l'esposizione e l'interpretazione della "soluzione finale" o dell'"Olocausto", sono *schiaccianti*» (pag. 33), egli sostiene. (E anche qui si noti la motivazione per la quale Nolte neppure è sfiorato dal dubbio che i campi di sterminio non fossero esistiti: non per una questione ideologica o passionale, ma semplicemente e lucidamente perché «le prove» dicono di un'altra realtà. Questo è il suo metodo).

Per Nolte conta molto di più la perizia di un muro delle camere a gas per scoprire se davvero tracce di cianuro o di gas diesel di scarico zyklon B fossero ivi presenti, piuttosto che i libri di testimoni diretti, di sopravvissuti (pag. 65). In un certo senso, vale per Auschwitz quel che conta per ogni ricerca storica: l'attendibilità delle fonti, la critica della documentazione, la serietà del metodo di raccolta delle informazioni, l'analisi e la

quantificazione di ogni singolo processo storico. In un certo senso la stessa letteratura «negazionista», o radical-revisionista impegna Nolte a un riesame più attento della materia e a «motivare meglio i suoi risultati e le sue ipotesi» (pag. 65).

Nolte sostiene che storicamente furono i gulag a essere inventati per primi, quand'ancora i campi nazisti non esistevano, e anzi che proprio ai gulag Hitler s'ispirò per inventare i propri luoghi d'internamento. Nei gulag, tuttavia, gl'internati restavano a lungo, patendo freddo e fame, mentre nei campi nazisti gl'internati venivano uccisi con il gas, con i camini e altri metodi di massa. Essi restavano nei campi relativamente poco e, a sentire le testimonianze degli stessi internati, meglio era morire subito che patire a lungo le tragiche restrizioni di quei luoghi.

Certo, noi oggi possiamo discutere da persone che ne parlano solo avendo letto i libri, e possiamo discutere tra di noi se fosse meglio patire a lungo, però sempre con la speranza di tornare, ovvero se fosse meglio farla finita, presto e una volta per tutte. Primo Levi dedica a questo dilemma pagine straordinarie ne *I sommersi e i salvati*. Io penso che di fronte alla radicalità di una simile questione, meglio sia ritrarsi in silenzio e solo lasciare parlare i testimoni.

4. Dubbi

Ma non tutta l'opera di Nolte, per me, è accettabile allo stesso modo.

Quella sua categoria meta-storica di «eterna sinistra» (pp. 77-89) con la quale (forse dando l'impressione di accedere a un'interpretazione «universale») egli parla dell'onnipresente fervore delle classi subalterne per svincolarsi dal giogo di quelle più potenti, del rapporto sfruttati/sfruttatori, mi convince solo fino a un certo punto. Vero è il fatto che, in ogni tempo e in ogni luogo, chi sta male vuole cambiare la propria sorte mentre invece chi sta già bene vuol mantenere i privilegi di cui gode; ma non è vero che esista un'«eterna sinistra» indifferenziata, se non come un generico anelito dell'umanità per redimersi dalle proprie miserie. Quel che mi sembra invece più vero (e Marx non potrebbe pensarla in modo diverso), è che sempre in tutti i paesi, sono esistite classi sociali dalle prospettive storiche e dagli interessi materiali reciproci contrapposti. È un'analisi dettagliata periodo per periodo, paese per paese, che ci permette di affrontare in modo adeguato una questione tanto complessa, non il ricorso ad una categoria metastorica. Questa stessa verità vale anche per gli ebrei europei posti nella condizione diasporica in Europa, e prevalenti nelle nazioni settentrionali (askenaziti), piuttosto che in quelle dell'area mediterranea (sefarditi). Esistevano ebrei intellettuali, urbani, razionali e professionali, che avevano accettato la prospettiva del movimento illuminista ebraico (*haskalah*); ed esistevano, poi, molti altri ebrei in netto contrasto con gl'illuministi: comunità popolose seguaci di un ebraismo esistenziale, estatico, mistico e pio, che soprattutto in Polonia si esprimeva in forme locali e anti-economiche. Costoro continuavano a seguire la tradizione ebraica nella forma ortodossa

dell'*halakah*, e non si devono confondere i primi con i secondi, solo perché ebrei. Anche nei confronti delle rispettive autorità nazionali, ove essi vivevano, gli atteggiamenti dei primi erano francamente remoti da quelli dei secondi.

Conosceva Hitler questa situazione? Perché dobbiamo credere che egli non sapesse che in Germania e in Polonia gli ebrei erano tanto diversi tra loro? Egli fu un capo sanguinario, ma non un cretino, né un male informato. Poteva dunque adire alla semplificazione bolscevismo = giudaismo (pag. 109), come se anche i seguaci *kassidim* di Baal Shem fossero socialmente non dirò identici, ma solo confrontabili, con i più facoltosi ebrei borghesi intellettuali, filosofi, medici, ingegneri e finanziari che poteva egli vedere tanto facilmente per le vie di Berlino? E anche altre questioni distinguevano tra loro gli ebrei, non si può fare d'ogni erba un fascio: infatti, anche gli ebrei non furono tra loro eguali in quanto ebrei: vi furono comunità ebraiche più ricche e altre più povere. Nell'ambito della stessa comunità esistevano (ed esistono, tutt'ora) ebrei ricchi ed ebrei poveri; gruppi finanziari più accorti, e una piccola borghesia dedita a interessi economici e religiosi del tutto marginali rispetto all'economia.

Nolte non dedica alla questione ebraica la stessa analitica attenzione che invece presta alle relazioni tra bolscevismo e nazionalsocialismo.

Una cosa sulle altre paventava Hitler: che i bolscevichi o gli ebrei («i bolscevichi-ebrei», secondo la sua discutibile omologazione), potessero un giorno prendere il potere. Egli credeva che quello sarebbe stato il peggior giorno della storia. Contro la presa del potere da parte ebraica egli scatenò le masse tedesche in un'ingiuriosa, umiliante campagna antisemita, infarcita di paranoia e retorica. Contro la presa del potere da parte dei bolscevichi, come se la stessa presa del palazzo d'inverno in Russia potesse essere esportata anche altrove, Hitler si fece paladino assumendo quasi come una vocazione (pag. 112) l'impegno a combattere quest'eventualità.

Ma tutto si può pensare, tutto si può ipotizzare anche in forme altamente immaginifiche, tranne che il credere che gli ebrei e i bolscevichi potessero essere confrontati, anzi *equiparati*!, nella presa del potere, in nome di quella dialettica «oppressi/oppressori» che è l'anima stessa della categoria meta-storica «eterna-sinistra».

Quest'analisi storica è fuorviante: io non credo che Hitler mai abbia pensato ridicolaggini simili.

Si può ben accettare che gli ebrei, quale gruppo marginale di origine non europea, fossero ancora in Europa persone che da semi-cittadini (*à la* Sombart), dovessero diventare pieni cittadini ovunque, e che questo anelito li collocava su quel versante (troppo generico) che Nolte chiama «l'eterna sinistra», e che sia Rosa Luxemburg che Lev Trockij (pag. 139), entrambi ebrei, potessero far parte di questa visione storica generale. Ma possiamo dire lo stesso dei milioni e milioni di ebrei piccolo-borghesi, venditori di stoffe, calzalai e sarti, rigattieri e dettaglianti, oppure dei mille rabbini, devoti degli studi del Talmud, che popolavano i ghetti più noti di tutta l'Europa settentrionale?

Un recente libro di Claudia Sonino (*Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso est*, ed. B. Mondadori, Milano 1998), racconta ad esempio dello stupore che Heine, Lessing, Zweig e Döblin provarono nell'andare in Polonia e là vedere un ebraismo assolutamente inconfondibile con quello cui erano abituati (e da cui provenivano, per questioni genealogiche), in Germania. Dobbiamo pensare che Hitler non fosse a conoscenza di tutto ciò? Io non ci credo. Senza un'analisi di classe circa la popolazione ebraica non si capisce più niente. Quelli che «come pecore al macello» andarono in silenzio ai forni, erano solo i seguaci di Baal Shem, non «tutti». Quelli che credevano di essere capri espiatori morivano come agnelli verso i forni; ma quelli che erano invece parte della borghesia ebraica, che erano urbani, intellettuali, professionisti, medici e finanzieri, costoro non solo non andarono alle camere crematorie come poveri capri, ma furono loro ad organizzare le poche, ma estreme, resistenze degli ebrei contro i kapò e le SS. Morirono tutti da eroi, trucidati dalle armi tedesche, ma non come capri espiatori.

Una cosa, indifferentemente, vale l'altra? Io non lo credo.

Dunque, eccoci di fronte al dilemma che Nolte mai chiarisce del tutto: l'ebreo può essere una mezza bestia, un sottouomo, un sottobosco, una pulce, un ratto, un'infezione, una cimice, parassita e batteri, oppure può assurgere al massimo dell'intellettualità, al soggetto storico capace di complotte contro il mondo intero al fine di assoggettarlo e giudaizzarlo, alla massima capacità rivoluzionaria, palinogenetica della Storia intera. Che dice Nolte? Egli s'accontenta di stare al gioco per cui uno stesso complesso può essere contemporaneamente sia di superiorità che d'inferiorità: Einstein o il semicittadino errante e scacciato di terra in terra. Nolte non riesce a fare i conti con l'*asimmetria di base* che caratterizza l'ebreo nei confronti degli ordini politici dei *goyim*. La sua lettura dell'ebreo è sempre e solo sociologica, non scava mai più sotto.

E ancora. L'ebraismo fu, contemporaneamente, sia sionista che antisionista: ma naturalmente una posizione non valeva l'altra! Passava, per questa discriminante ideologica, il sentimento di una possibile liberazione dal giogo della semi-cittadinanza: ma la partita si giocava soprattutto sul terreno della storia politica e laica, su quello dell'organizzazione collettiva, aprendo dunque un conflitto tra rabbini ed ebrei laicizzati. L'*haskalah* non fu mai solo una «variante» dell'*halakah*: fu una drammatica contrapposizione di prospettive religiose e culturali. Mettere tutto insieme, indifferenziatamente, dentro la categoria «ebraismo», non aiuta a capire quel che è successo per davvero. Pensare che Hitler non sapesse ciò è poco credibile. Non solo egli lo sapeva, ma a Berlino egli era a conoscenza dei molti brillanti ebrei intellettuali che tenevano circolo nell'università e nei salotti privati: possiamo ben credere che egli temesse più gli Adorno che non il *hassid* che se ne va in giro per le strade con il suo Talmud sottobraccio, ripetendo preghiere fissate per sempre da una tradizione estranea alla cultura tedesca: incomprensibile per gli uni, non comunicabile per gli altri, e quindi, ai fini sociali, pressoché «indifferente».

5. Conclusioni

Di Nolte mi colpisce la leggerezza con cui egli sa trapassare le tragedie che spiega; la sua capacità teorica e le ricostruzioni di situazioni complesse. Si direbbe che la Storia, nelle sue mani, pur senza possedere una teleologia, conservi invece una sua aggrovigliata verità. Nolte non è trasgressivo, ma i conti che fa con la Storia non sono gli stessi degli antifascisti. E tuttavia non coincidono neppure con quelli dei fascisti, o dei democratici, o dei socialisti; neppure è (ovviamente!) troskista, o liberista, o conservatore. Egli non è in nessuna delle categorie con cui siamo soliti leggere il Novecento. Nolte è un noltiano, e basta. Il suo sguardo sulla storia non è mutuato da altri. Com'abbia fatto, non so. Anti-ideologico, a-valutativo, mai cinico seppure sempre glaciale, procede tra le pagine più tragiche di questo secolo con la lievità di una farfalla notturna. È come se possedesse una bussola interiore: ad essa s'affida per dipanare la sua matassa, e il gioco gli riesce quasi sempre. Nolte non scrive per sbigottire qualcuno, non scrive per *épater*: il suo lavoro di storico gl'impone di seguire un certo metodo d'indagine. Nessuna restrizione morale su un qualsivoglia metodo storico dev'essere accettata a priori o fatta oggetto di costrizione, pena un nuovo sciocco fondamentalismo. Il metodo usato da Nolte rovescia le viscere agli antifascisti? È vero, è così. È capitato anche a me. E con ciò? Adesso sono ben contento che mi sia successo, questo rovesciamento delle viscere.

Dove sta il baricentro della polemica che tanto ferocemente contrappone gli ebrei al revisionismo noltiano? Da molto tempo mi son posto questa domanda, e la risposta che tentativamente propongo è questa: nella ricostruzione delle tragiche vicende storiche comprese tra il 1933 e il 1945, non è attorno ad Auschwitz che gira la riflessione centrale di Nolte. Non è la *Shoah*, lo sterminio, l'olocausto, i forni crematori: questa tragica pagina della storia nella ricostruzione di Nolte è solo un problema interno alla più complessa questione tedesca e al suo conflitto con il bolscevismo e le democrazie.

Nell'educazione di tutti i bambini ebrei di questo secolo l'imperativo *Non dimenticare Hitler* ha dominato ogni altra fantasia, ogni altro scenario. Ora, arriva Nolte e spiega che questa prospettiva storica va re-inquadrata. Gli ebrei insorgono, proprio come hanno protestato contro il film di Benigni *La vita è bella*, o contro *Train de vie*: e in opposizione a Nolte, ovviamente, con ben più compatta veemenza. Contro l'umorismo surrealista di Benigni che parve ad alcuni banalizzare il Male assoluto, o contro *Train de vie*, che applica la satira alla *Shoah*, un'unica preoccupazione ha spinto i molti Daniel Vogelmann a ritrarsi, inorriditi, da simili interpretazioni: quella che il Male assoluto potesse essere ridotto a spettacolo, potesse essere confrontato con altri eccidi di massa, potesse essere fatto oggetto di una riflessione men che tragica. Chi respinge questa revisione della storia, lo fa in nome di un «cardine» che deve restare al centro, pilastro archetipo di ogni altro male.

La memoria di Auschwitz *deve restare al centro*, e il resto girargli

attorno. Nolte invece ha un altro centro e attorno a questo suo asse interpretativo fa girare la *Shoah*.

Il suo «centro» è l'Europa che sta preparandosi a diventare «unitaria», ma che tra il 1914 e il 1989, dominata come fu da aree di influenza e dagli Stati-Nazione, solo per implicito poteva essere intesa come «un sistema unitario»: le sue crisi, dovute a mutamenti istituzionali, aumenti demografici, miglioramenti delle condizioni di vita, rivoluzioni e altro, vanno lette, e possono essere intese solo, in quanto «guerra civile».

Questa è la sua ottica storica, e per quel che mi riguarda, non solo trovo convincente tale prospettiva da cui leggere il Novecento, ma in barba alle noiosissime lezioni di Storia che mi sono dovuto sorbire a scuola, e a letture che in privato ho poi fatto, finalmente un'illuminante impostazione generale, metodologicamente correttissima, e che, sembra a me, capace di spiegare in una chiave unitaria, quel che a scuola appare ancora troppo nazionalmente centrato. Cambiare il cento vuol anche dire che certe verità, a lungo credute esse il centro, diventano invece corollari di questioni diverse. Tra esse, anche Auschwitz.

Ora, per quanto l'interpretazione che Nolte fa del Novecento possa a sua volta essere valutata diversamente, è il suo metodo che dev'essere capito, il suo procedimento analitico, la sua interpretazione generale. E ciò non può essere oggetto di alcun rifiuto a priori. Altrimenti si cade di nuovo nel fondamentalismo, che scambia per un problema metafisico qualcosa che invece è di natura storica.

Nolte ci aiuta a leggere i fatti storici come tali, senza tabù. Chissà, fors'anche Adorno sarebbe stato d'accordo.

Un orizzonte teorico terso, chiaro, freddo e rarefatto come quei mattini che si respirano al nord, traluce dai suoi libri. Egli osserva il Novecento come un'aquila che rotea sul mondo, e che con i suoi occhi vede cose che ad altri sono sempre state ignote: esprime giudizi fuori dall'ordinario perché possiede un metodo per ordinare la realtà. Nulla in lui è ideologico, o arbitrario o, peggio, settario.

Se questo è il metodo che il revisionismo c'insegna, possiamo assentire o dissentire su singole questioni (come s'è visto, anch'io ho delle riserve), ma in ogni caso non possiamo nasconderci il ruolo demistificante che questa prospettiva conoscitiva ci sollecita. In tutti i casi, metterla *all'indice* è un sintomo di paura: quelli che non accettano un confronto culturale, lo fanno perché eludono qualcosa. Che cosa, non so: ma ora è forse giunto il tempo in cui possiamo riflettere sulle pagine più drammatiche del nostro secolo, con un'adequata, seppure appassionata, distanza psicologica. Non riusciremo tutti a riproporre il gioco surrealista di Benigni, ma almeno una certa obiettività metodologica, sì.

GIULIANO DELLA PERGOLA

CRONACHE E COMMENTI

Un convegno internazionale sulle politiche migratorie

In una New York piena di luci e di colori autunnali, un nuovo tipo di «Melting pot» è evidente: una babele di lingue parlate da commessi e/o proprietari di negozi, non più tenuti a sapere l'inglese. Non sono più distinguibili gli «americani» dai nuovi immigrati, forse neanche dai clandestini. In questa New York si è svolto nei giorni 12 e 13 novembre 1999 il convegno internazionale di studio Old differences New Similarities - American and European Immigration Policies in a comparative perspective presso The Italian Academy for Advanced Studies in America, della Columbia University. Il convegno è stato organizzato da Enrico Pugliese (Università Federico II, Napoli) e si è giovato anche di un finanziamento della Roksfeller Foundation.

Nelle sette sessioni di lavoro sono stati trattati temi relativi al contesto sociale e politico delle migrazioni negli Stati Uniti e in Europa, con particolare attenzione al caso italiano, emblematico del nuovo modello di immigrazione europea. Alla questione dei rifugiati è stata dedicata una intera sessione di lavori. L'ipotesi alla base dell'analisi comparata del convegno è che le differenze tra i modelli di immigrazione presenti in passato negli Stati Uniti ed in Europa siano andati scomparendo a favore di politiche immigratorie sempre più simili. Queste sono caratterizzate prevalentemente dalla priorità assegnata ai controlli e alle limitazioni dell'accesso di immigrati.

Negli Stati Uniti la legge di riforma del Welfare del 1996 e la nuova legge sull'immigrazione, secondo lo studioso Mark Miller (Università di Delaware e Center for Migration Studies di New York) hanno messo in discussione il modello statunitense tradizionale di immigrazione. Gli stranieri autorizzati ad entrare e rimanere con permesso permanente di residenza acquisivano tradizionalmente i diritti dei cittadini eccetto la possibilità di voto e di avere incarichi pubblici. In questo senso il processo di inserimento degli immigrati legali era assolutamente non problematico. I provvedimenti presi in questi ultimi anni sono appunto restrittivi della possibilità di residenza e più in generale dei diritti degli immigrati. Attualmente viene favorita la naturalizzazione di chi è già residente, ma il problema diventa grande per i nuovi immigrati e per quelli che non possono o non vogliono naturalizzarsi.

Le conseguenze dei tagli alla spesa pubblica, a parere di William Clark (Università della California UCLA), non sono però complessivamente peggiori per gli immigrati di quanto lo siano stati per le fasce più deboli della

popolazione americana, in particolare per gruppi discriminati come ad esempio gli afro-americani. Da studi recenti è stato rilevato che tra i nativi si è avuta una diminuzione di sostegno sociale del 26%; tra gli immigrati del 27%. Per l'assistenza sanitaria, tra i nativi si ha una diminuzione dell'8%; tra gli immigrati, del 14%. Per quanto riguarda i dati sugli immigrati va tenuto conto che le situazioni possono essere notevolmente diversificate da Stato a Stato per la gestione e il controllo degli aiuti sociali non più Federale. Questo passaggio ha portato a una riduzione delle spese sociali del 50%. La maggior parte degli immigrati vive in California, in Florida, Texas e a New York. Le condizioni degli immigrati in rapporto ai servizi sociali variano anche a seconda delle nazionalità di origine. Ad esempio, gli immigrati dominicani residenti a New York sono tra i gruppi più poveri negli Stati Uniti.

Venendo all'Europa, va ricordato che il problema della chiusura è presente da circa 20 anni nei paesi del Nord mentre è recente l'adeguamento a queste politiche degli stati dell'area mediterranea passati da pochi anni da paesi di emigrazione a paesi di immigrazione. Indicative in questo senso sono la situazione italiana e quella spagnola presentati nel convegno. Alle politiche di chiusura verso l'immigrazione legale consegue una crescente presenza di clandestini e di irregolari sia negli USA che in Europa, ma anche, come ampiamente trattato nella sessione relativa alla questione, un aumento dei richiedenti asilo e dei rifugiati. Tra questi troviamo sempre più persone che non riuscendo ad immigrare legalmente tentano questa altra porta. Si tratta di immigrati di cui non facilmente è categorizzabile il motivo della migrazione, tenendo conto che lì dove sono presenti guerre, dittature, violenze è per lo più presente anche miseria, una zona grigia, come definita da Enrico Pugliese. La strada del riconoscimento di status di rifugiato è condizionata da accordi e garanzie internazionali, gli organismi internazionali si sono dovuti confrontare con una ridefinizione delle ragioni umanitarie che permettono tale status.

I flussi migratori presenti nello scenario internazionale non sembrano però segnare un punto di crisi. Secondo Aristide Zolberg, che ha contribuito in maniera particolarmente efficace ai lavori del convegno, contrariamente all'immagine che ne danno i mass-media nei vari paesi, un complesso movimento di persone all'interno di nuovi rapporti internazionali, ma anche modi diversi di vivere la mobilità geografica delle singole persone interessate. Questo è anche quanto suggerisce nella sua relazione introduttiva al convegno, Russel King (University of Sussex). Pur rimanendo tipologie centrali quelle delle migrazioni per lavoro e dei rifugiati, sono presenti nello scenario internazionale anche migrazioni di altro genere. Molte più persone si muovono infatti, per studio, per vacanze, per avvenuto pensionamento. La migrazione in se stessa è vista, da almeno una parte della popolazione, come esperienza desiderabile più che mezzo per raggiungere dei fini. Va rilevata una aumentata spontaneità del processo migratorio, in cui per altro caratteristica è una maggiore presenza femminile. Le migrazioni e il loro traffico sono diventati un business globale di notevole interesse.

Anche la studiosa Saskia Sassen (Università di Chicago) nella sua relazione sulla « Transnazionalizzazione delle politiche migratorie » puntualizza il rischio di individuare come immigrazione solo quella relativa ai flussi migratori più deboli (low level). La conseguenza è di leggi per queste fasce della popolazione totalmente diversificate dalla regolamentazione migratoria di coloro che si muovono nel mondo degli affari e del commercio regolati dagli accordi internazionali, NAFTA (North Atlantic Free Trade Agreement) il GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) e WTO (World Trade Organisation). Anche per la Sassen non siamo di fronte ad una « crisi migratoria », come è nell'immaginario di molti. Esiste una inadeguatezza delle politiche migratorie degli Stati Nazionali in relazione al processo di globalizzazione in atto. È all'interno di questo processo che alla Sassen interessa porsi la domanda di quale Stato si ha bisogno e di come può essere ridisegnato un suo ruolo nell'economia. Gli stati nazionali restano comunque agenti principali nel classificare l'immigrazione. Il ruolo delle organizzazioni internazionali nella definizione delle politiche migratorie è però già visibile nell'adeguamento delle politiche degli Stati nazionali, in particolare per quello che riguarda le politiche nei confronti dei rifugiati e dei richiedenti asilo. La crescita di agenzie con tecnici altamente qualificati legati ai settori privati dell'economia e della finanza e collocate a livello transnazionale influenzano sempre più le politiche nazionali. Gli Stati sono obbligati ad imparare ad agire in contesti multilaterali, secondo la Sassen questa è la prospettiva. La frontiera tra gli Stati è una istituzione pensata e costruita per controllare l'emigrazione da una parte e l'immigrazione dall'altra. È a questa che va riassegnata una funzione di facilitazione del processo di globalizzazione.

Molto più problematico e contraddittorio è per la relatrice europea Catherine Wihtol de Wenden (CERI, Parigi), il processo in atto di ridefinizione del ruolo degli Stati nazionali nel contesto europeo. La costruzione dell'Europa all'interno del processo di globalizzazione pone quesiti circa la costruzione di una cittadinanza europea che comporta dei deficit democratici, dove il voto diretto sarà locale e riservato agli europei. Oggi il parlamento europeo ha poteri condizionati da un lato dai parlamenti degli stati nazionali, dall'altro è minacciato dal regno degli esperti delle agenzie internazionali. I trattati di Shenghen, Maastricht e Amsterdam hanno prodotto processi omogeneizzanti delle politiche migratorie che aumentano la possibilità di circolazione interna per la popolazione « nazionale europea » e gli immigrati residenti, ma allo stesso tempo hanno indicato una più drastica chiusura delle frontiere.

I modelli europei inoltre presentano ancora grandi differenze tra gli Stati circa la possibilità di diventare cittadini e i sistemi di Welfare. Differenze che si riflettono in modo diretto sulle politiche nazionali di integrazione degli immigrati. Nel suo intervento Enzo Mingione (Università Bicocca-Milano) pone l'accento appunto sulle differenze dei vari sistemi di Welfare europei, tutti in fase di trasformazione con processi contraddittori e controversi anche per quanto attiene alle politiche per gli immigrati. Insomma,

la politica sociale nei confronti degli immigrati è fortemente condizionata dall'evoluzione del sistema nazionale di welfare.

Lidia Morris (University of Essex) ribadisce che le frontiere, che secondo Zolberg definiscono le migrazioni internazionali come processo sociale distinto, non sono l'unico luogo in cui gli stati esercitano il controllo sui processi migratori. Gli Stati non solo vigilano sull'accesso ma anche esercitano controllo sulla distribuzione dei beni collettivi nel territorio, fermo restando che ambedue queste funzioni sono condizionate in parte dalle obbligazioni internazionali. La tensione è quindi tra i diritti umani sanciti dalle organizzazioni internazionali e le misure restrittive relative all'immigrazione e i tagli delle risorse del Welfare avvenuti nei vari paesi. Se i diritti umani non diventano comprensivi dei diritti sociali ed economici, il rischio è di avere gruppi consistenti di persone immigrate con diritti minimi senza prospettiva di miglioramento che possono porre problemi non solo di giustizia sociale ma anche di coesione sociale e di controllo.

Danièle Joly (Center for Research in Ethnic Relations. Università di Warwick) nella analisi presentata al convegno fa presente come il passaggio in atto in Europa sia da un regime di politica di accesso selettiva ma integrativa, con pieno riconoscimento dei diritti sociali e possibilità di lunga permanenza nel paese, ad un regime che massimizza le difficoltà di ingresso e mina lo status di rifugiato e dei relativi diritti in una prospettiva di permanenza breve. Protezione temporanea è la base del nuovo regime con il ritorno al proprio paese come unica prospettiva possibile. Gli Stati Europei non hanno avuto il coraggio di rinnegare ufficialmente la Convenzione di Ginevra, ma attraverso accordi intergovernativi e risoluzioni europee hanno ridotto le possibilità di integrazione dei rifugiati, per la quale praticamente non esistono programmi.

Se tenere fuori le persone è diventata la priorità, altre strategie dovevano essere adottate oltre al controllo e gli strumenti legali. Nella ex Jugoslavia queste sono state evidenziate chiaramente: azioni per far terminare i conflitti nei paesi che producono rifugiati, protezione sul posto o in prossimità di questo, aiuti per la ricostruzione e la possibilità di rientro dei profughi. Un intervento di questo tipo si è reso possibile solo per la fine della Guerra fredda che ha facilitato la cooperazione internazionale. Christopher Hein, del Consiglio Italiano Rifugiati, ricostruisce il passaggio dell'Italia da paese di transito per i rifugiati a paese di asilo, strettamente legato alla trasformazione da paese di emigrazione a paese di immigrazione. La collocazione geografica di «confine» in mare della Unione europea pone, come si è visto con i "gommoni della speranza" pieni di rifugiati e immigrati irregolari, il dilemma del controllo delle frontiere e il principio del non-refoulement, responsabilità da condividere con gli Stati membri dell'Unione Europea.

I processi di trasformazione dei paesi dell'area mediterranea, in particolare Italia e Spagna, da paesi di emigrazione a paesi di immigrazione, sono stati trattati nel convegno con particolare attenzione. Nelle relazioni di Walter Actis del collettivo IOE e da Stefano Boffo (Università La Sapienza di Roma) e Enrico Pugliese, che hanno evidenziato la presenza di immigrati

nel mercato del lavoro secondario nell'industria ma più frequentemente in agricoltura e nel settore dei servizi. Questi elementi presenti e caratterizzanti l'immigrazione in tutti gli stati del Sud dell'Europa giustificano l'ipotesi di un modello di migrazione mediterranea di cui l'Italia è una delle espressioni più complesse. Caratteristiche di questo modello sono che la maggior parte degli immigrati risultano impiegati nel settore informale dell'economia, che il loro flusso è stato regolarizzato solo recentemente; che è bilanciato da un punto di vista di genere e che sono presenti gruppi di molte nazioni ed etnie diverse.

Negli ultimi anni si è assistito ad un graduale allineamento dell'Italia alle politiche applicate dai paesi tradizionalmente di immigrazione, dovuto anche ad un avvicinamento al modello mediterraneo della immigrazione continentale europea, caratterizzata in passato da immigrati impiegati prevalentemente in grandi fabbriche, da flussi migratori strettamente regolati, da una popolazione quasi esclusivamente maschile proveniente da un limitato numero di paesi.

Molti dati relativi alle caratteristiche della immigrazione in Italia vengono forniti dalla relazione di Maria Immacolata Maciotti (Università di Roma La Sapienza), che ha mostrato la complessità e l'evoluzione del fenomeno partendo dal suo primo manifestarsi. La prima ondata significativa di immigrati è degli inizi degli anni '80. Per lo più si trattava di una migrazione di transito o come tale immaginata dagli immigrati. Si caratterizzava per una forte presenza maschile, uno standard scolastico medio alto e una conoscenza di una o due lingue straniere. Oggi la popolazione immigrata è considerevolmente aumentata e una quota consistente è in Italia da più di 5 anni. Più nazioni ed etnie sono presenti e per la prima volta nella storia italiana non esiste solo una maggioranza cattolica e pochi protestanti, ma sono presenti molte religioni. Quella islamica è la terza presente nel paese. Numerosi sono gli immigrati hindu e buddisti. Più numerose le donne.

Nel convegno dunque è stata presentata una immagine articolata della immigrazione nei paesi di nuova immigrazione, il che ha permesso di approfondire l'analisi comparativa tra l'Europa e gli USA. L'incontro è stato un significativo momento di contatto tra i maggiori studiosi americani ed europei dei fenomeni migratori ed ha rappresentato un passo avanti per la comprensione delle nuove migrazioni internazionali.

ELENA SPINELLI

Tirana: considerazioni a margine di un Convegno

Organizzato dal Consiglio d'Europa e dal Ministero del lavoro e degli Affari Sociali della Repubblica d'Albania, si è tenuto — presso il Tirana International Hotel — un Convegno dal titolo, «Integration of Albanian

emigrants in the host countries». I lavori, durati due giorni (17/18 novembre '99), hanno visto impegnati, sotto la presidenza di Jan Niessen per l'UE e Kosta Barjaba per l'Albania, studiosi ed alti funzionari dell'Albania e dei due Paesi membri della Comunità europea, Grecia ed Italia, maggiormente interessati dalle migrazioni albanesi.

Il Convegno avrebbe potuto essere di una certa importanza, vista la presenza di autorevoli studiosi, personaggi politici e uomini del governo, ma l'impressione finale è stata che fosse tutto un rituale, un rito da consumare: si è toccato con mano il profondo distacco tra il buon livello della discussione e le conclusioni, prive di possibilità vere di trovare soluzioni reali ai problemi della gente.

Ci sono dei termini che rappresentano un'epoca e ne diventano l'emblema; in Albania, il termine in questione, dal 1990, è «transizione». Sin dall'introduzione della liberalizzazione, tutto il paese, religiosamente, attende che la transizione sortisca i miracoli promessi (dall'Occidente). Nessuno sa verso dove dovrebbe transire questo paese o su quali forze sociali dovrebbe contare, però, dappertutto, ben si vedono i segni disastrosi del liberalismo. Anche nel convegno si aggravano gli spettri della transizione e della liberalizzazione; qualcuno ha iniziato ad avanzare dubbi sulle loro bontà, promesse ed attese create, ma ancora nessun radicalismo; nessuno ancora crede che questo sacro binomio sia causa piuttosto che rimedio del male.

Una voce critica è stata quella di K. Barjaba, capo gabinetto del Ministero del Lavoro, oltre che noto studioso dei fenomeni migratori. La sua introduzione ha avuto un taglio fortemente critico del liberismo e dei nefasti effetti sul suo paese, mentre oggetto centrale del suo intervento sono stati i limiti delle odierne politiche migratorie e le ricadute negative sia nei paesi ospitanti che in Albania. Almeno tre sono stati gli elementi risaltanti, in tutta evidenza, dalla sua relazione introduttiva:

1. l'inadeguatezza della «tanto decantata politica delle quote», praticata dai Paesi UE;

2. l'impoverimento demografico e culturale dell'Albania, «conseguente al sostenuto flusso migratorio, in percentuale il più alto dei paesi europei»;

3. l'invito a rivisitare tutta la materia migratoria.

Una preoccupazione così argomentata: dall'Albania — dal '90 al '98 — sono emigrate, tra regolari ed irregolari, dalle 500mila alle 700mila persone; i Paesi verso cui hanno preferibilmente indirizzato i loro flussi sono stati: Grecia (350/500mila); Italia (120/150mila); Germania (12mila); USA (10mila); Francia (3mila); Belgio (2.500) e Turchia (2mila). Perciò, secondo i più recenti dati disponibili, tale spostamento ammonterebbe al 15/20% del totale della popolazione albanese. Inoltre — proprio a partire dalla «liberalizzazione» — il paese vive una dinamica migrazione interna, con sostenuti processi di urbanizzazione e spostamenti dal nord al sud, spesso come migrazione temporanea, prima di quella esterna. Tirana, città capitale, dal '90 ad oggi ha più che raddoppiato i suoi abitanti, passando dagli iniziali 300mila agli attuali (sembra) 7/800mila, su un totale di 3 milioni di albanesi residenti.

Un processo di urbanizzazione totalmente incontrollato che vede coinvolte città e campagna; non c'è angolo dell'Albania che non sia stato assaltato dalla speculazione edilizia: pianure, colline, montagne, coste, tutto è stato abusivamente privatizzato, cementificato, stuprato. (Dove una volta sorvegliavano gli spazi pubblici, oggi sorgono enormi palazzi e/o un qualche kioska; tutto abusivo. Sono i segni della privatizzazione berishiana che così lasciò intendere ai suoi sostenitori la fine dello statalismo. Con il suo governo inizia lo scempio al quale si ha difficoltà a porre qualche freno. Un timido ed inadeguato tentativo viene dall'attuale governo il quale ha iniziato ad abbattere alcuni kioska ed abitazioni abusive dei centri urbani. Si vedrà se è solo una copertura ideologica o una seria iniziativa). Il «mimetismo ricalcato» (così è stata definita l'urbanistica del Terzo mondo, ricalcata su modelli e stili occidentali e nei piani di fabbricazione, spesso redatti da tecnici occidentali o che si sono culturalmente formati in Occidente), simbolo di un colonialismo che si sperava superato, impera; le maggiori città (Dures, Elbasan, Bërat, Vlorë) hanno raddoppiato o triplicato patrimonio edilizio ed abitanti; sono cresciute tutte identiche, senza nessun piano edilizio e letteralmente invivibili, prive di servizi ed invase da una motorizzazione privata, tra le più caotiche, indisciplinate (nelle grandi città, nelle ore di punta, è praticamente impossibile attraversare una strada, anche in presenza di un vigile. È un po' difficile che non ci sia almeno un balordo pronto a stirarti, con auto da cento milioni, magari senza targa, spesso privo di patente di guida. In Albania sono comparse prima le auto e poi le patenti e le regole di guida) ed alte del mondo, se si considera il n. di HP per abitante. Penso che sia l'unico paese europeo dove si possa circolare con un'auto «regolarmente» rubata, magari senza targa. In Albania non esiste alcuna industria automobilistica e in ogni angolo del paese è possibile acquistare pezzi di ricambio ed accessori per auto. Lungo il tratto di strada Dures/Kavaja c'è un «salone auto», all'aperto, di tutto rispetto, dove si possono acquistare auto, regolarmente rubate in Occidente: un contributo involontario alla meccanizzazione. È come fossimo nel Terzo mondo, con la differenza che anche i laterizi, i sanitari o il cemento sono acquistati in Italia o in Grecia.

Quello di Barjaba non è stato l'unico intervento critico, anche altri studiosi albanesi hanno insistito sulle ricadute negative dei processi migratori in atto: sotto accusa sempre le politiche dei paesi ospitanti e il netto e stridente contrasto tra le enunciazioni di principio e gli effettivi risultati. Lo schema era chiaro: da un lato le posizioni albanesi, tutte tese a mettere in evidenza il degrado e l'impoverimento conseguente alle partenze; dall'altro i rappresentanti istituzionali della UE tutti tesi a far risaltare, acriticamente, i loro sforzi e le politiche adottate. Uno stesso fenomeno che sotto l'osservazione di due diversi punti di vista non trovava argomenti d'incontro; pensieri divergenti, conseguenti ad opposti interessi. In quest'ottica si sono snodati gli interventi di Fatmir Zanaj, Fatmir Demneri e Ilir Gede-shi. Questi, con il supporto di uno studio collettaneo di recente pubblicazione (Emigrimi i elitës intelektuale nga shqipëria gjatë periudhës së tranzicionit), ha messo in evidenza le drammatiche ricadute del drenaggio in Occi-

dente degli intellettuali albanesi, tra i quali un'alta percentuale dei pochi rimasti, priva di prospettive, risulta propensa ad emigrare.

Sull'altro lato e di tutt'altra natura gli interventi di Lucia Pullara (in rappresentanza del «Servizio extracomunitari» del Ministero del Lavoro italiano) e di Katerina Kritikou (per il Ministero del lavoro greco). Ambedue di area Shengen, hanno fatto sentire la loro comune appartenenza, sostenendo — con lievi diversità — la ratio delle politiche sin qui seguite: regolarizzazioni (ex post) dei migranti su dimostrazione dell'effettuazione di un lavoro e, per il futuro, le programmate quote annuali su liste preventive. (La legge 40/98 prevede un istituto significativamente diverso dalla chiamata preventiva: quello dell'inserimento nel mercato del lavoro. Il lavoratore può entrare in Italia, entro i limiti fissati dal governo con apposita quota, se sponsorizzato da un garante che protegga la fase precaria di ricerca di lavoro. Qualora entro sessanta giorni dall'emanazione del decreto-flussi, le sponsorizzazioni non raggiungessero la quota fissata, i lavoratori iscritti in liste di prenotazione (da istituire nei consolati italiani) possono entrare, fino ad esaurimento della quota stessa, anche in mancanza di garanzia). Il mio intervento in quanto responsabile scientifico dell'Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione (OPI) di Lecce — si è rifatto al risultato di alcune indagini dell'OPI dalle quali si evidenzia un sostanziale fallimento delle politiche italiane verso il Paese della aquile. Le cause di tale fallimento — secondo tali indagini — sono da ricercare nella ratio che ha sovrinteso le politiche migratorie dell'Italia, in questi ultimi dieci anni; una ratio fondamentalmente eurocentrica, non inclusiva, pragmatica e priva di prospettive nello scacchiere internazionale. Una politica che ha offuscato la sua credibilità ed immagine (presuntiva) di paese tollerante e vanificato il ruolo di ponte tra culture che avrebbe potuto (potrebbe) assumere nel Mediterraneo, data la sua posizione geografica. Una politica delle barriere inutile e costosa (si fa riferimento al pattugliamento delle coste che ha creato inutile allarme sociale ed aumentato i prezzi dell'irregolarità in conseguenza dell'elevato livello dello scontro) che non solo non ha realizzato i motivi stessi per cui è nata, ma ha ottenuto l'effetto contrario, alimentando l'immigrazione irregolare e foraggiando la criminalità. Una situazione, a sua volta, presa a pretesto dagli intolleranti per avvelenare il clima sociale e stigmatizzare tutto il fenomeno migratorio. Si è giunti così all'accostamento sistematico tra migrazioni e mali del secolo (criminalità, prostituzione, ecc.), sino al punto che è difficile per un albanese trovare lavoro, costretto com'è a dimostrare anzitutto che non è un criminale e, se donna, che non è una prostituta. Al migrante albanese, nuovo untorello, si assegna ogni tipo di disvalore, in pessima compagnia qua e là con altre comunità; a seconda delle zone e dei relativi mali sociali, è additato a responsabile di ogni sorta di tensione e sofferenza sociale. Tensioni e mali tipici di metropoli e «modernità», risaputamente pregresse, antecedenti all'immigrazione (in realtà è l'immigrato ad ereditare le disfunzioni territoriali; difatti, i problemi degli immigrati sono indicativi delle sofferenze del territorio), ma l'ideologico e il simbolico sono un ottimo capro espiatorio e il consenso una merce troppo preziosa per chiedersi come sia stata ottenuta. Uno ste-

reotipo, uno dei tanti che — indipendentemente dal reale sociale — ha funzionato così bene che, nel giro di poco tempo, ha cambiato lo scenario e ha totalmente modificato il comportamento degli italiani, passato da fortemente positivo e solidale a fortemente negativo. Non meraviglia se, dalle indagini OPI, nel Salento, gli albanesi risultano all'ultimo posto nella «scala dell'accettazione» al punto che ben pochi italiani si dichiarano disposti ad assumerli; rubano così — in poco tempo — il triste primato di « indesiderati » al popolo Rom. Una situazione di cui non sembrano in molti a preoccuparsi e che ha spinto il relatore a definire questi due popoli come « gli ebrei del XXI secolo ». Una preoccupante lacerazione sociale del « senso comune » che concorre significativamente ad alimentare xenofobia e razzismo ed a vanificare anche gli elementi propositivi introdotti dalla « legge organica sull'immigrazione » (40/98). Una legge che purtroppo non sfugge neanch'essa alla ratio dell'esclusione e che — pur introducendo proficue innovazioni per gli « inclusi » — rimane di sostanziale esclusione per gli esclusi, gli esterni alla « fortezza Europa », tutti coloro i quali tentano inutilmente di accedervi. Meraviglia constatare le distanze tra ricerca e normative e come anche l'impostazione di questa legge postuli una migrazione inesistente ed impedisca una « visione totalizzante » e reale dei moderni movimenti migratori, ignorando quanto prodotto dalla ricerca. Il sistema mondo e le caratteristiche dei movimenti migratori ci dicono che si emigra per cercare lavoro e non per occupare un posto codificato da una lista di collocamento di un immaginario programmato mercato del lavoro. Risposta, da parte delle forze governative, la solita aspirazione ad una « soluzione finale », in tal caso ricercata all'interno dello schema duale sanatoria/quote, con uno Stato a improbabile guardiano del clandestino, proveniente da mondi che restano sconosciuti e sono facilmente criminalizzati ed eretti a simbolo dei mali pregressi che affliggono la società. Un gioco che certamente ha concorso a far diventare l'Italia un paese mediamente razzista.

Di contro si continua a scartare quanto la storia insegna come unica strada perseguibile: regolarizzazione permanente per chiunque legittimi i requisiti di permanenza. Una strada che non si vuole perseguire, pur non essendo né nuova per il nostro sistema legislativo né per la nostra storia di migranti. Come si sono regolarizzate generazioni di nostri migranti se non ex post, dimostrando i requisiti richiesti dai diversi paesi d'accoglienza, dopo essersi recati (come turisti) e aver trovato un lavoro?

In Albania non restano che meno di tre milioni di abitanti e il totale dei soggetti in età lavorativa è meno di un milione. Anche ad emigrare tutti, è improbabile che riescano ad « invadere ». (Gli albanesi raccontano di un dibattito in cui un alto funzionario italiano tirava fuori questa storia dell'invasione e della risatina poco diplomatica con cui un pari grado cinese accompagnò quell'infelice sortita. Interrogato, il diplomatico cinese rispose del suo comportamento dicendo che non poteva non sorridere di fronte all'ipotesi dell'apertura delle frontiere cinesi). Eppure la sindrome da invasione è diffusa nella popolazione italiana. Una inutile e infondata preoccupazione che è a monte dell'intolleranza e del crescente conflitto interculturale. Non a caso gli studiosi albanesi si preoccupano dell'esatto

contrario, ossia dell'impoverimento demografico, economico e culturale del loro paese.

Altro elemento oggetto di preoccupazione sono state le prospettive dell'Albania; il convegno è partito da una considerazione: l'Albania ha fruito di aiuti ed investimenti quanto nessun altro, eppure è tra i più disastrati paesi d'Europa. Quali le cause? Quelle denunciate ed emerse dal dibattito sono tante, ma su due si sono incentrate le maggiori preoccupazioni: sul mancato decollo del paese e sulle rimesse degli emigranti. Le rimesse sono una delle prime voci del bilancio, sono l'unica fonte di reddito e sostentamento per moltissime famiglie, ma la quasi totalità delle entrate rimane nei paesi d'accoglienza. Ciò perché l'Albania continua ad essere totalmente dipendente, complici il vecchio «combinat» (è il vecchio apparato industriale del periodo enverista che fu devastato durante la rivolta del '90. La furia degli «insorti» travolse ogni simbolo del regime; ogni cosa pubblica divenne distrutta) andato in gran parte distrutto o in disuso e una privatizzazione forzata (in Albania c'è un «Ministero della privatizzazione») che la rende sempre più dipendente da «aziende madri» (così viene chiamata l'azienda da cui dipende il decentramento produttivo, che può essere di parti o di tutto il prodotto) straniera e da un «capitale straccione», preoccupato unicamente di sfruttare una forza-lavoro a basso costo (gli stipendi medi contrattuali, in Albania, si aggirano sulle 120mila lire mensili). Una condizione che allarga sempre più la schiera dei disoccupati, mentre il lavoro di intere famiglie non serve a soddisfare nemmeno l'accesso ai consumi primari; ciò ha fatto ricadere il paese in preoccupanti situazioni che si pensavano superate, come la mortalità scolastica e il conseguente analfabetismo di ritorno. Una condizione priva di regole che rende la popolazione indifesa ad ogni tipo di aggressione della modernità; come l'impossibilità a difendersi dell'invasione mass-mediale, sino a poco tempo fa totalmente sconosciuta. È così che le merci immateriali incontrano una popolazione particolarmente ricettiva ai modelli culturali veicolati attraverso messaggi e spot pubblicitari. C'è una corsa al nuovo, al moderno, all'Occidente. Nuovo è bello. Impressiona vedere giovani vestiti in serie — come TV comanda —, consumare solo musica straniera e comportarsi esattamente come i loro coetanei d'Occidente che sognano di raggiungere, appena raccolto il milione necessario per la traversata. Non importa come quel denaro si otterrà (non sono molte le riflessioni in materia. In Italia abbondano le preoccupazioni sulla criminalità introdotta dagli albanesi, ma non ci sono preoccupazioni su quella introdotta dagli italiani in Albania, sia con la cosiddetta «politica del dono» che con delle leggi inique che fanno pagare la traversata dell'Adriatico un milione invece di 50 dollari. In quanti italiani si sono chiesti cosa è costato quel milione al «clandestino»?), come non importa da dove venga quello speso per stazionare in un bar — a bere aranciata, kafe o acqua minerale del costo, ognuno, di una o due giornate lavorative — per ammazzare quel maledetto tempo che non passa mai.

Di fronte a questo sfascio, desta meraviglia se, da una recente indagine, l'uomo dell'anno ritorna ad essere Enver Hoxha?

LUIGI PERRONE
Univ. degli Studi di Lecce

Roma 19 ottobre 1999: presentazione del Dossier Statistico '99 Caritas

Il Dossier statistico Caritas è nato nel 1990, è un'iniziativa voluta da Mons. Luigi Di Liegro per l'aggiornamento e la sensibilizzazione al processo di migrazione, nel tentativo di meglio aiutare la società italiana a recepire tematiche innovative.

Il progetto viene portato avanti dalla Caritas di Roma, insieme alla fondazione Migrantes e al Centro Studi Emigrazione di Roma, con il contributo del Dipartimento Affari Sociali - della Presidenza del Consiglio dei Ministri, e con il Ministero degli Interni che ha messo a disposizione i dati sui soggiorni degli stranieri.

Il Dossier è strutturato intorno a tre filoni principali: introduzione del contesto europeo e internazionale; il contesto italiano e i nuovi flussi in ingresso; i contesti regionali nel dettaglio con tabelle e dati relativi ai vari aspetti del fenomeno migratorio disaggregati per regione e talvolta anche per provincia. Per la prima volta, sono stati inclusi nelle statistiche anche i rifugiati politici come migrati «in stand by» — come a dire che debbano aspettare una collocazione specifica per inserirsi in una delle tabelle statistiche —.

Il Dossier aggiorna il profilo dell'Italia multietnica, definisce l'immigrazione come «un prezzo da pagare contro la crescita zero»: senza i nuovi ingressi, nel 2046, infatti, la popolazione italiana si ridurrebbe ed appena 34,1 milioni. Si attende, un flusso migratorio in più pari a 100.000 presenze annuali. L'iniezione demografica è evidente: 60% in più in otto anni, per un totale di 1.250.214 «regolari» — al 31 dicembre 1998 — «nuovi cittadini» di cui l'86,3% extracomunitari.

— Sul fronte dell'immigrazione clandestina, sono oltre 300 mila le prenotazioni e quasi 900 mila le domande di regolarizzazione presentate nel '98, e più di 90 mila i nuovi clandestini entrati nel '99, secondo una stima di circa 10 mila ingressi al mese. Il sottosegretario all'Interno Alberto Maritati prevede per il Duemila, in base a un nuovo decreto sui flussi migratori, la possibilità di ingresso per 58-60 mila immigrati regolari —.

Al primo posto nell'anno trascorso, troviamo il Marocco, con 146 mila permessi, seguito dall'Albania con 92 mila. Calano invece i trasferimenti dalle Filippine e dalla Tunisia, appena 403 i permessi dati a senegalesi nell'ultimo anno. Ma anche questi dati potrebbero essere «relativi» in quanto i paesi del nord Africa hanno avuto un «serbatoio più ampio»

dove regolamentare il proprio «status». Molti sono stati gli stranieri, infatti che, avendo una doppia cittadinanza, si sono dichiarati cittadini del Paese dove avevano più speranza di ottenere il permesso di soggiorno, calcolate le presenze sul nostro territorio di una certa popolazione e i permessi che in conseguenza si concedevano. Per aggirare la legge e ottenere il permesso di soggiorno, a Milano dove sono sempre più le coppie «miste» (11 mila in Italia) e si fa largo al sospetto di matrimoni di comodo. Ragazze extracomunitarie pagano ad esempio, a questo scopo, anziani disponibili: di questa possibilità si sta occupando la Procura.

L'immigrazione di fine secolo è sempre più «stabile», tesa all'integrazione, eppure l'allarme che suscita «destabilizza» le città. Per la prima volta, dal 1990, i «nuovi cittadini» con permesso di soggiorno sono in minoranza sposati — il 36,7% contro il 46,5 di nubili o celibi — e nel 12,3% dei casi hanno figli. Sono almeno 21 mila i bambini nati da un genitore extracomunitario. A scuola gli studenti stranieri sono otto volte più numerosi del '90, ormai 83 mila. E il 60% dei nuovi arrivi è composto da donne, molte delle quali vanno a ricongiungersi ai mariti. È il segnale di un fenomeno che mette radici, la spia di una volontà di integrazione. Ma di fatto, il «tratto nuovo» interessante è il fatto che molte donne comunque emigrano, in particolar modo persone provenienti dal nord Africa, pur non avendo un nucleo familiare a cui ricongiungersi. La ministra Livia Turco, intervenuta all'incontro organizzato per la presentazione del Dossier, promuovendo uno slogan accattivante definisce tale fenomeno come il lato della medaglia meno appariscente, il «volto dolce».

L'altro volto, ce lo segnala sempre il rapporto annuale della Caritas sull'immigrazione, è quello della criminalità in aumento tra i clandestini. Dato che la Caritas, a differenza di ciò che hanno proposto i quotidiani italiani, ha voluto sottolineare come non allarmante. Ma i trentamila denunciati o indagati in più tra il '97 e il '98 (quasi 90 mila, pari al 34% in più), oltre 27 mila gli arrestati (più 11%), poco meno di 13 mila i detenuti (ancora più 11%) sono i dati che hanno sensibilizzato l'opinione pubblica intorno al fenomeno migratorio. Ad avere «guai con la giustizia» sono gli originari dell'Africa del Nord o dell'Europa dell'Est, rumeni, russi, polacchi. Responsabili comunque di reati come furti e rapine, quasi mai di omicidio. L'italiano — osserva la Caritas — si macchia di crimini più gravi ma è lo straniero ad esser avvertito come un pericoloso alieno, a produrre l'equazione forse sommaria ma da non sottovalutare «immigrato uguale delinquente». E il direttore della Caritas diocesana don Guerino Di Tora ricorda che l'immigrazione non è una minaccia ma una risorsa e una priorità sociale e pastorale.

Ad accentuare l'insicurezza sociale c'è anche il gap tra le espulsioni intime — ben 47.861 nel '98, in media 4 mila al mese — e quelle davvero eseguite, appena 8.543, nemmeno un quinto.

È evidente che da questo serbatoio può facilmente attingere la criminalità organizzata. Seimila clandestini sono poi stati trattenuti nei centri di permanenza temporanea, altri 13 mila sono stati rispediti nei Paesi d'origine. Anche il rinvio del regolamento d'attuazione della legge sull'immigra-

zione — spalleggiato dalla Corte dei conti a Palazzo Chigi, accusa ancora Livia Turco — finisce per alimentare la «polveriera clandestini»: chi avrebbe diritto al permesso resta un irregolare, quindi attirato dalla malavita. Poco prima aveva parlato il presidente della Migrantes, denunciando il problema. Livia Turco ne approfitta per riprendere quel discorso con forza: «Speriamo che le persone di monsignor Garcia vengano ascoltate, speriamo che arrivino a chi devono arrivare»: alla Corte dei Conti quindi. Nella platea del teatro don Orione, dove si è svolta la presentazione, questa è considerata da molti «l'ostacolo fondamentale»: non licenzia il regolamento attuativo della legge sull'immigrazione e dunque blocca il passaggio alla «fase due», cioè a quella dell'integrazione. Il ministro della Solidarietà sociale, che punta da sempre a quell'obiettivo, questa volta fatica a moderare la sua irritazione: «Noi, come governo, abbiamo fatto il nostro dovere: il regolamento attuativo è stato presentato nel settembre scorso. Ma oggi siamo ancora in attesa». Ma perché la Corte dei Conti non si è decisa, per tanto tempo, a licenziare il regolamento? C'è chi parla di problemi legati ai fondi che servono per far funzionare la legge, c'è chi dà la colpa del ritardo a difficoltà di «merito», cioè ad articoli della nuova normativa che non sarebbero stati ben configurati. Ma il risultato non cambia: a quasi due anni dalla sua approvazione, al 19 ottobre '99 la legge sull'immigrazione è ancora incompleta. E la Turco si preoccupa perché funziona quasi esclusivamente a livello repressivo: «Abbiamo varato le nuove regole del gioco anche per constatare la clandestinità. Ma non solo per questo. Invece, finora i risultati si vedono solo nel settore delle espulsioni, che sono aumentate in modo sostanziale. E il resto?».

Il «resto» sarebbe appunto la parte «più importante» della legge secondo il ministro, cioè quella che riguarda l'integrazione: «Sono amareggiata. Non riusciamo, per colpa di quel ritardo, a far decollare la conquista dei diritti degli immigrati, prevista da alcuni articoli insieme al meccanismo degli ingressi regolari». È, secondo la Turco, anche un problema di immagine: «Se non si avviano al più presto meccanismi di integrazione, il dibattito sugli immigrati continuerà a vertere sempre sulla clandestinità. Non c'è ingiustizia più grande: la stragrande maggioranza degli stranieri è regolare e vive in Italia ormai da anni. Basta leggere il documento della Caritas per accorgersene. In questo senso si tratta di un dossier politico, un'operazione verità: fa capire che gli extracomunitari sono una ricchezza per il nostro Paese contribuendo alla sua crescita». Infine, Livia Turco promette una battaglia per la conoscenza della lingua italiana. Saremo davanti a una Babele, per via delle tante etnie, ma gli immigrati hanno gran bisogno di integrazione: «Insegnare la nostra lingua significa aiutarli a vincere ogni discriminazione». E lancia lo slogan per il Giubileo: «Costruire l'amicizia».

In questo quadro generale la presenza di nuove culture, di lavoratori regolari, di inserimento socio-culturale-religioso, sembra non aver destato, purtroppo, molto interesse nello scenario «della cultura dei quoti-

diani». Il quadro teorico socio-culturale dell'integrazione ha preso vita grazie all'attuazione della legge 40/1998. Le migrazioni sono divenute strutturali e la nuova legge equivale ad una presa di coscienza del fenomeno migratorio.

Sono di seguito riassunti gli obiettivi della legge:

— l'immigrazione, confluita in Italia nel corso degli anni, ha come corrispettivo l'inserimento sociale dei nuovi venuti (integrazione);

— la decisione di incanalare i flussi per quote esige che i meccanismi siano operativamente soddisfacenti (programmazione);

— la lotta contro i traffici clandestini ispirata ad un'ottica positiva nei confronti degli immigrati e condotta con un realismo e solidarietà (trasparenza).

La legge 40/1998 sull'immigrazione, avendo introdotto i molteplici meccanismi d'ingresso, può consentire una più funzionale regolamentazione dei flussi migratori. Infatti, il precedente sistema delle richieste nominative da parte di residenti in Italia è stato integrato, all'interno della quota annuale, dalle liste per la ricerca del lavoro (che riguardano sia gli Stati legati da accordi sia gli altri Stati), dalle prestazioni di garanzia, dalla chiamata per lavoro stagionale e, seppure transitoriamente, dal recupero di chi non ha goduto della precedente regolarizzazione. È necessario però che la nuova legge venga attuata integralmente in tutto il suo impianto operativo. Solo in un contesto così organicamente strutturato i campi di accoglienza, dove viene temporaneamente trattenuto chi entra irregolarmente in Italia, avranno una funzione del tutto residuale, come è stato auspicabile. Nell'attuale fase è compito fondamentale della politica migratoria riuscire a programmare il futuro e incentivare i flussi regolari attraverso la determinazione e la ripartizione di adeguate quote annuali d'ingresso, senza tuttavia trascurare gli immigrati in situazione irregolare, la cui causa è stata perorata anche dal Papa in previsione del Giubileo.

In questa visione ad ampio spettro sul fenomeno migrazione, mi pare interessante sottolineare, altresì, quanto gli immigrati siano attenti invece a tutti i nostri fenomeni «sotterranei». Sembra infatti che siano proprio loro ad individuare per primi i movimenti sommersi delle nostre città, allestendo bancarelle in siti specifici, seguendo le nostre manifestazioni tradizionali e folkloristiche, le nostre vacanze, punteggiando le nostre strade preferite con oggetti — utili e non — propizi ai più svariati usi, creando altresì il problema dei falsi d'autore e di quella fetta enorme di mercato sotterraneo —.

Ma forse questo sottolinea quanto il migrante sia attento ai movimenti degli autoctoni piuttosto che non viceversa!

Il 26 ottobre in riferimento alla Legge 40/98 è stato finalmente approvato il regolamento attuativo.

La prima sezione della Corte dei Conti ha messo il visto per la registrazione del regolamento di attuazione del testo unico sull'immigrazione e la condizione dello straniero. In questo modo si dà via libera alla completa

applicazione della legge. La Corte, tuttavia, non ha dato l'approvazione alla disposizione concernente la delega alle regioni in materia di collocamento di lavoratori extracomunitari, ed a due articoli sullo svolgimento di attività medica da parte di stranieri non iscritti all'albo e di appartenenti a ordini religiosi.

ALESSANDRA SANNELLA

Per il traffico, qualche creativo del Comune di Roma

Tragitti compiuti un tempo in venti minuti che oggi ne richiedono, se tutto va bene, cinquanta, sessanta. Attese un tempo di dieci minuti circa, che oggi possono superare tranquillamente la mezz'ora: è questa l'esperienza quotidiana dei cittadini romani che devono ricorrere quotidianamente ai mezzi pubblici, alla vigilia del giubileo. Perché è vero che esistono oggi nuove linee celeri, che celeri lo sarebbero pure: se ci fossero. Prudentemente, i tabelloni non indicano un orario, così la linea celere può arrivare o non arrivare: è un orario incontrollabile. Le linee celeri passano quando passano. A volte, anche con più di cinquanta minuti tra una vettura e l'altra. Apprendiamo però una buona notizia: Roma sarà presto dotata di ben 112 vetture da 12 metri (ognuna) per il trasporto dei pellegrini alle basiliche (Alessandro Guarasci, Arrivano gli autobus targati Giubileo, 8 novembre '99). Saranno capaci di trasportare 105 persone in piedi, 22 sedute. E forse, 150 schiacciate. Saranno allietate dall'aria condizionata (a Roma, un fatto temibile: vuol dire che non si potranno aprire i finestrini). Saranno vetture moderne, bellissime: capaci di inclinarsi verso il marciapiede e fare emergere una pedana che sul marciapiede stesso potrà appoggiarsi: tutto in dieci secondi. Avranno vetri panoramici, inquineranno poco o niente, per la gioia dei Verdi. Meno, forse, per quella degli altri cittadini romani, che godranno sì della vista di queste belle vetture blu e arancione ma anche, con ogni probabilità, degli effetti secondari della loro presenza: 12 metri di lunghezza per le intasate e strette strade romane, un'idea in più per congestionare il traffico. Per fortuna tra le Basiliche c'è anche San Paolo che è, appunto, fuori le mura. Ma le altre? E non è tutto: ne arriveranno altre, di vetture, da 18 metri ognuna. Ne sembra soddisfatto Walter Tocci, assessore alla Mobilità (o all'immobilità?), che ha dichiarato che l'obiettivo è quello di integrare il nuovo servizio con il Metrebus, che il Campidoglio sta sperimentando una integrazione tariffaria con la Carta del Pellegrino venduta all'estero.

Che l'effetto di tutto ciò sia una rivalutazione dei mezzi usati ai tempi di Gesù, i piedi in primo luogo, e poi gli asini?

LA C.S.

«Diritto d'asilo» tra «europeizzazione» e diritti universali dell'uomo

Il 49° Congresso Internazionale dell'«Associazione per lo studio del problema mondiale dei rifugiati», che si è svolto dal 5 all'8 settembre 1999 presso il monastero benedettino di Kloster Banz (distretto di Lichtenfels) nella regione tedesca della Baviera, ha avuto come tema l'Europeizzazione del Diritto dei Rifugiati.

Benché l'AWR goda del patrocinio della Principessa Maria Pia di Lichtenstein, ambasciatrice presso l'OSCE e del principe Nicholas, su tutto l'incontro ha aleggiato l'ombra di una possibile chiusura delle attività dell'associazione, a causa delle difficoltà economiche. La presenza di Olga Keltosová, membro della commissione del Consiglio d'Europa, tuttavia, ne ha valorizzato l'importanza delle finalità e delle iniziative.

Keltosová ha evidenziato i diversi livelli raggiunti dalle politiche dell'immigrazione dei vari stati europei e la tendenza verso un'interpretazione sempre più severa dei criteri di riconoscimento dello status di rifugiato, anche per diretta responsabilità dei mezzi di informazione che spesso descrivono i richiedenti asilo come «immigrati camuffati». In sintonia con quanto anche altri relatori hanno ribadito, è, al contrario, necessario mantenere chiara la distinzione fra «rifugiati» e «immigrati». Si tratta di categorie sottoposte a regimi legislativi differenti per cui Keltosová ha espresso l'esigenza del Consiglio d'Europa di investire di più sulla formazione delle guardie frontaliere e dei funzionari che accolgono i rifugiati alle frontiere, il primo scoglio che i nuovi arrivati devono superare, per evitare che prendano decisioni affrettate, magari in contrasto con le leggi sul diritto d'asilo.

Il senatore Franco Foschi, presidente dell'AWR internazionale, dopo aver ricordato i momenti difficili che l'organizzazione sta attraversando, ha indagato le ragioni dell'assenza, ancora oggi, di un «diritto Europeo dei Rifugiati». Egli ne ha rintracciato una delle cause principali nel frequente conflitto fra i diritti dell'uomo e gli interessi economici: «l'universalismo dei diritti umani si rivela troppo spesso uno strumento nelle mani dell'economia mondiale». Ha dunque ribadito l'opportunità di integrare la difesa dei diritti dell'uomo nelle costituzioni dei singoli stati, evitando che questi si limitano a fare appello alle sole convenzioni internazionali. Ciò richiede il superamento delle differenze esistenti fra le nazioni, relativamente alla concezione dei diritti dell'uomo e delle modalità più adeguate alla loro difesa.

Nel territorio europeo l'urgenza di arrivare ad un'armonia di visioni e di strategie a livello comunitario è oggi mantenuta a livelli altissimi dagli esodi in massa dalle guerre nella ex Jugoslavia, dall'ultimo conflitto in Kosovo e in Serbia, dalle crisi del Caucaso e nell'ex Unione Sovietica. Non possono, inoltre, essere dimenticate le numerose «crisi» di altri continenti. Gli ultimi tragici eventi verificatisi a Timor est e l'inevitabile coinvolgimento internazionale dimostrano in effetti, che si tratta di questioni non risolte che palesano l'insufficienza degli attuali strumenti di difesa dei diritti dell'uomo.

Mentre si moltiplicano le ragioni all'esodo di molte popolazioni, spesso coloro che dovrebbero promuovere i diritti umani sono parte del conflitto e anzi se ne rivelano i promotori, per cui le vittime, in realtà, restano prive degli strumenti cui appellarsi. Foschi intravede due possibili interventi risolutivi: il trasferimento delle norme internazionali al diritto interno di ciascuna nazione e l'esclusione dalla partecipazione ai sistemi internazionali di qualsiasi governo totalitario si sia macchiato di gravi violazioni del diritto delle persone, attraverso politiche persecutorie su basi religiose, etniche, politiche o altro.

L'Europeizzazione del diritto d'asilo deve fare i conti con molteplici problemi sulla risoluzione dei quali le posizioni dei singoli stati possono essere molto divergenti. Uno dei motivi addotti a spiegare l'orientamento giuridico europeo al contenimento e al controllo ad esempio, è il fatto che la libera circolazione dei cittadini dei paesi comunitari comporta anche quella dei cittadini di paesi terzi, come i rifugiati.

Il Consiglio d'Europa ha già approvato diversi atti giuridici limitandosi, in generale, ad armonizzare le normative vigenti sul piano nazionale. Secondo il prof. Wallencläger, invece, l'uropeizzazione dovrebbe spingersi verso la creazione di un «diritto europeo» su cui adeguare tutte le normative nazionali. Tale obiettivo, è stato più volte ribadito nel corso del congresso, non può essere raggiunto attraverso la stabilizzazione del diritto comunitario sul minimo comun denominatore. Questa soluzione, costituirebbe infatti, per alcuni stati, un vero passo indietro nella scala del riconoscimento dei diritti dei rifugiati.

Per Michael Geistlinger, vicepresidente dell'AWR, la contrapposizione fra diritto europeo e diritto universale, trasformandosi spesso in uno scontro, esprime una sconfitta dell'Unione Europea. Le ragioni al contenimento del riconoscimento del diritto d'asilo, infatti, facendo spesso riferimento al «diritto al lavoro», al «diritto al confine», al «diritto a vivere come si è sempre vissuto», si pongono in aperto conflitto con i principi della dichiarazione dei diritti dell'uomo, in particolare con quello all'eguaglianza. La politica europea della difesa non trova giustificazione sul piano dei diritti umani, come dimostra la strumentalizzazione delle barriere di accesso: si afferma che le possibilità di accoglienza sono molto limitate; si sostiene che una quota ridotta di concessioni del diritto d'asilo permette ai rifugiati riconosciuti una maggiore integrabilità e l'evitamento dell'esplosione della xenofobia; si cerca di limitare le cause della fuga ricorrendo anche alla violenza — le esperienze con la ex Jugoslavia ne sono un esempio — oppure si cerca di contenere l'esodo entro i confini dei paesi più vicini a quello in cui si è scatenato il conflitto; si tenta, al massimo, di riparare con un indennizzo i paesi in cui si è sviluppato il conflitto e quelli che se ne sono fatti carico a causa della vicinanza geografica. Data l'assenza di una politica comunitaria unitaria per i conflitti all'esterno dell'Unione Europea, Geistlinger suggerisce l'opportunità di una divisione degli oneri e ad ogni modo, interrogandosi sui reali costi dello sbarramento contro i rifugiati, ha espresso scetticismo relativamente alla tesi che l'entrata di nuove persone provochi automaticamente l'aumento della xenofobia.

Non vi è dubbio, a suo avviso, che la contrapposizione fra diritto europeo e diritto universale sarà sanata solo quando il primo si sarà reso conto dell'universalità della materia che tratta.

Il Kossovo e gli esodi di massa

Il congresso non poteva non dare la giusta rilevanza al recentissimo conflitto aperto fra la Nato e la Serbia sulla questione dell'autonomia del Kossovo e sulla politica di «pulizia etnica» praticata nella regione. Su tale materia è apparsa evidente la contrapposizione interna all'organizzazione internazionale dell'AWR fra i rappresentanti tedeschi e quelli austriaci. I secondi sono apparsi decisamente contrari all'intervento Nato nel Kossovo. I rappresentanti delle diverse nazioni presenti hanno illustrato i resoconti degli interventi a favore dei rifugiati, dei profughi e degli sfollati del Kossovo. Da tutte le relazioni è emersa la preoccupazione per la nuova problematica esplosa con la crisi dell'ex Jugoslavia: il sempre maggior esodo di massa a causa di persecuzioni per ragioni etniche, religiose e politiche. In Austria, ha spiegato Eugen Antalovsky, l'arrivo di profughi è andato aumentando dal 1996, seguendo il peggioramento della situazione nella ex Jugoslavia, ma poiché la normativa era cambiata in senso più restrittivo, il paese non era più in condizione di concedere asilo a migliaia di persone, come, invece aveva fatto nel caso della crisi in Bosnia Erzegovina. La nuova realtà legislativa ha condotto al respingimento di quasi tutte le richieste di asilo, cosa peraltro facilitata dal fatto che i rifugiati arrivavano passando per paesi terzi, non considerati pericolosi come la Cecoslovacchia, la Slovenia e soprattutto l'Ungheria, dove veniva rinviata la maggior parte dei richiedenti asilo. Spesso, ha denunciato Antalovsky, le motivazioni addotte per spiegare il mancato riconoscimento dello status di rifugiato erano incomprensibili, incerte o poco chiare. Si affermava ad esempio, che lo stato di grave disagio in Kossovo era solo transitorio e che l'intervento della Serbia era improbabile. Con il peggioramento della crisi l'Austria dovette riconsiderare la sua posizione, ma i respingimenti continuavano ad essere numerosi e venivano giustificati con la tesi che i richiedenti asilo che premevano alle frontiere fuggivano da una guerra civile e che pertanto, benché si trattasse di persone in pericolo, non lo erano a causa di persecuzioni personali. Con gli attacchi Nato l'Austria iniziò ad accogliere con più facilità le richieste di asilo, accettando i profughi di guerra ai sensi della convenzione di Ginevra. Dopo il conflitto si orientò verso l'organizzazione del rimpatrio incoraggiando il rientro volontario e offrendo 3000 scellini per ogni adulto e 1000 per ogni minorenne.

Governi europei e diritto d'asilo

La relazione del professore Alexander Goloubev sull'Europeizzazione del diritto d'asilo in Russia è stata letta dalla figlia, Alla Goloubeva, stu-

dentessa all'università di Francoforte, a causa della mancata concessione del visto al padre.

Nel sistema sovietico il concetto d'asilo era del tutto assente e sarebbe stato introdotto solo dopo la caduta del regime. Gli anni '90 sono stati protagonisti di un aumento delle migrazioni interne alla Comunità degli Stati Indipendenti che mancano di sistemi adeguati di controllo, d'informazione e di disponibilità finanziarie. Un passo importante verso la concezione europea del diritto d'asilo è stato, nel 1993, l'adeguamento della struttura giuridica agli accordi del '51 delle Nazioni Unite e al protocollo del '67. Resta ancora urgente l'esigenza di intensificare lo scambio di informazioni, il controllo ai confini e il maggior coordinamento fra i vari Stati della C.S.I. Evidentemente l'europeizzazione del diritto d'asilo in Russia non può essere realizzata in maniera automatica e acritica, avendo essa delle specificità di cui tener conto. Goloubev denuncia i molti casi di evasione della concessione del diritto d'asilo, l'assenza delle possibilità di ricorrere in appello contro i mancati riconoscimenti, la restrizione delle garanzie di sicurezza sociale, l'interpretazione ristretta del concetto stesso di rifugiato, la complicatezza del sistema amministrativo. I cittadini del Kazakistan, perseguitati dai musulmani non hanno, ad esempio, potuto trovare accoglienza in Russia, benché indiscutibilmente rifugiati, perché provenienti da paese facente parte della C.S.I. Molti altri sono gli ostacoli al godimento del diritto d'asilo in Russia: restrizioni relative al tempo entro cui poter fare domanda, che non deve superare le 24 ore dal passaggio del confine, limiti d'età, limitazione sulla salute e sulle possibilità di residenza. La legislazione esistente non regola tutte le questioni concernenti i rifugiati e i richiedenti asilo, non esiste una vera politica dell'immigrazione e nemmeno un vero servizio di accompagnamento alla frontiera.

Molto critica è stata la posizione dell'austriaco Gustav Kock che, esprimendosi in favore di un'estensione del diritto d'asilo, ha contestato le continue scappatoie su cui i governi investono le loro risorse per offrire un'interpretazione ultra ristretta del dovere di concessione del diritto d'asilo. Egli ha denunciato l'intensa disinformazione e la campagna diffamatoria che descrive i rifugiati come immigrati capaci di conquistare con l'inganno il diritto d'asilo. Scartando l'idea che le migrazioni e l'esodo di massa possano diventare gli strumenti di lotta della povertà nel mondo, ritiene che quest'ultima debba essere combattuta in via preventiva: attraverso la formazione dei funzionari governativi in materia di diritto d'asilo; garranten-do una tutela dei rifugiati che sia sempre uguale per tutti, sia per ciò che riguarda l'integrazione che il ritorno; attraverso un controllo delle migrazioni sganciato da una visione puramente negativa per i paesi ospitanti e mediante la divisione degli oneri fra gli stati nella gestione degli arrivi di massa dei rifugiati. Secondo Koch, ciò che gli Stati europei fanno attualmente non corrisponde in nessun caso a quanto stabilito; essi negano tutela a chi la cerca perché sul bisogno dei rifugiati prevale l'esigenza di autodifesa europea.

Cultura europea e accoglienza

All'aspetto della « persona umana » che si nasconde dietro il rifugiato, o che si preferisce non vedere nel rifugiato, ha dedicato la sua attenzione Padre Michael Blume, attraverso il richiamo ai fondamenti spirituali che sono a base delle leggi sui rifugiati. Egli ha invitato i presenti a riflettere sulle radici culturali europee, allo scopo di coglierne il meglio e porlo a base dell'atteggiamento da assumere verso gli stranieri. Ha ricordato che parte della cultura europea sono principi concernenti il rispetto della dignità della persona, della democrazia, della libertà di pensiero, di parola e di fede religiosa, della tutela della persona e dei gruppi, del lavoro, come condivisione del disegno del creatore, della solidarietà con tutti i popoli, attraverso i quali comprendere il mistero della persona umana.

Tutto questo bagaglio — ha affermato P. Blume — dovrebbe essere messo al servizio dell'umanità, traendo il meglio della cultura europea, alla luce di una nuova esigenza etica connessa all'aumento della complessità del mondo. Egli, denunciando la scarsa informazione su quanto avviene in altri continenti, come quello africano, ha ribadito la necessità di sostenere i paesi del Nord-Africa, verso cui si dirigono i rifugiati e i profughi delle regioni centro-africane e di sostanziare la politica migratoria con l'attenzione verso le « persone » e con una contemporanea maggiore indipendenza dalle ragioni di carattere meramente economico. La cecità economica nei confronti delle violazioni dei diritti dei cittadini di certi paesi come il Sudan rischia di ridurre i rifugiati di queste nazioni a semplici migranti economici provocando l'esclusione di migliaia di cittadini all'accesso al diritto d'asilo.

Il patrimonio positivo della cultura europea su cui P. Blume ha invitato a far leva per l'europeizzazione del diritto d'asilo deve, purtroppo, fare i conti, come ho sostenuto personalmente al congresso, con un bagaglio molto meno nobile, ma parte altrettanto integrante della storia culturale d'Europa: l'elaborazione teorica e istituzionale della discriminazione etnica.

Dalla missione « civilizzatrice » che l'Europa si è data attraverso le varie fasi delle imprese coloniali, dall'esotizzazione dei popoli « lontani », con la contemporanea invenzione di miti come quello del buon selvaggio, si è passati nel XIX secolo all'affermazione pseudo-scientifica della « naturale ineguaglianza degli uomini » e, all'inizio di questo nostro ventesimo secolo, alle politiche di sterminio etnico e negli ultimi trent'anni all'essenzializzazione delle differenze di cultura. Sono passaggi questi che testimoniano l'attardarsi degli Europei all'elaborazione di giustificazioni ideologiche mixofobiche per la difesa di interessi economici che fanno pensare agli ultimi secoli della Storia d'Europa come a un unico processo di lenta costruzione della « fortezza Europa ».

Un approccio storico alla questione del diritto d'asilo è stato offerto dalla professoressa Brunnhilde Scheuringer la cui relazione aveva l'obiettivo di illustrare il destino dei rifugiati di lingua tedesca dopo la seconda guerra mondiale.

Provenienti da paesi come la Jugoslavia, la Cecoslovacchia e la Roma-

nia, gli esuli tedeschi erano stati costretti ad andarsene per scelta autonoma o perché sfollati e si erano diretti soprattutto in Germania, almeno fino a quando le forze di occupazione, per impedire il sovraccarico, interruppero le entrate. In Austria godettero del permesso di soggiorno e di lavoro ma solo se in grado di svolgere professioni in cui erano carenti i lavoratori nazionali. I materiali d'archivio dimostrano che la questione degli esuli tedeschi ancora privi di cittadinanza continuò ad essere ignorata fino a quando non fu istituito l'Alto Commissariato per la convenzione sui rifugiati. Alla fine del '51 vi erano in Austria circa 231.000 esuli tedeschi che non godevano della cittadinanza (altre fonti parlano per l'Austria di 250.000 esuli tedeschi). Nel '53 fu pubblicata una guida per i rifugiati di lingua tedesca, relativamente al diritto al lavoro, l'accesso alle sovvenzioni e alla cittadinanza. L'Alto commissariato delle Nazioni Unite e il suo ufficio di Vienna cercarono una soluzione austriaca al problema, elaborando un piano d'integrazione che naufragò a causa dei problemi finanziari. Il suo merito consistette, tuttavia, nel fare molte pressioni sui politici e sul parlamento costringendoli a cercare soluzioni costruttive al problema, come dimostrano poi le leggi sull'equiparazione dei cittadini e dei rifugiati tedeschi.

In un'ottica di conservazione della memoria storica, Aldo Clemente, segretario generale dell'AWR, ha presentato i due lavori svolti nel 1999 dalla sezione giovanile italiana e dal settore scientifico dello stesso. La prima pubblicazione, dal titolo L'esodo del Giuliano-Dalmati. Una storia dimenticata si divide in tre parti rispettivamente dedicate: a) alla La storia dell'Istria e della Dalmazia (a cura di Luca Leone e Cecilia Castagna), b) a La questione dei confini orientali nella storia d'Italia: il silenzio della memoria, (a cura di Laura Ferola), «Per risvegliare il ricordo di quanti italiani pagarono con tutti i propri averi, se non con la propria vita, l'esito di antichi conflitti ed importanti interessi strategici. Per risvegliare il silenzio della memoria»; c) al silenzio sulle foibe (a cura di Loredana Statello e Gabriella Salatini) con lo scopo di «proiettare un fascio di luce su quei tragici avvenimenti, per tanto tempo rimasti avvolti dalla spesse spire dell'oblio».

Anche il secondo lavoro, pubblicato con la collaborazione del Servizio Sociale Internazionale, Albania, Kossovo e popolo Kurdo. Tre tematiche che interessano l'Italia, si divide in tre parti: 1) La questione Kurda (a cura di Maria Rosaria Damiani): a partire dalla complessa situazione internazionale in cui si consuma la tragedia del popolo Kurdo e dagli avvenimenti della fine del 1998 e dell'inizio del '99 (caso Ocalan) l'autrice sviluppa un'analisi del vissuto dei rifugiati in Italia di alcuni intervistati Kurdi; 2) Albania dei migranti (a cura di Emanuela Del Re), in cui si indaga «il fenomeno migratorio albanese analizzandone i fattori di spinta e le caratteristiche, ma soprattutto tenendo conto del suo ruolo e delle implicazioni ad esso legate»; 3) Dal Kossovo e nel Kossovo, (a cura di Franz Gustincich), in cui l'autore riflette sulla crisi nel Kossovo a partire dall'osservazione diretta e dalla raccolta di interviste di rifugiati albanesi in Kossovo e in Montenegro.

Nel quadro delle molte difficoltà in cui si realizza l'esodo dei popoli

dell'est europeo, senza poter dimenticare le popolazioni di paese extraeuropei, in fuga da situazioni di violenza generalizzata come la Sierra Leone, il Rwanda, Timor Est, l'Europa verso l'uropeizzazione del diritto d'asilo, è chiamata a bilanciare il suo bisogno di difesa con la necessità di trovare un equilibrio fra spinte nazionalistiche ed europeistiche e spinte verso la globalizzazione. In tale processo, come è stato più volte sostenuto durante lo svolgimento dei congressi si dovrà tenere conto del fatto che si tratta di processi che, coinvolgendo uomini e donne, non possono essere ridotti a opportunità di carattere economico e difensivo.

Le due pubblicazioni della sezione italiana dell'AWR consentono di rispondere a eventuali interrogativi circa l'attuale utilità dell'esistenza dell'AWR. Si può infatti convenire con Aldo Clemente sul fatto che tale organizzazione internazionale costituisce una testimonianza storica di quanto è avvenuto 50 anni fa, che non solo non si è adagiata, ma ha anche operato una rivisitazione dei suoi compiti, aprendosi alla qualità scientifica, integrando il «vissuto» umano con gli archivi storici e lavorando anche per i problemi di oggi.

STEFANIA ALOTTA

Via Tasso a Roma: già carcere SS. Oggi, porte aperte

Otto dicembre 1999. Una serie di associazioni, intendendo dare una civile risposta agli attentati occorsi recentemente in Roma nella sede del Museo della Liberazione (già prigione delle SS), ha reso nota la propria volontà di tenere aperti i locali del museo dalle dieci e trenta del mattino alle ventidue e trenta di sera. Previste visite guidate, incontri con testimoni, proiezioni, dibattiti. Tra le persone impegnate nell'accoglienza e nelle attività, Nicola e Pupa Garribba (autrice di un bel testo sulle feste religiose ebraiche), Daniele Coen, Massimo Sani, Francesca Manacorda (autrice di un libro ricco di testimonianze biografiche riguardanti quegli anni, uscito dalla Seam), lo storico Parisella, Moni Ovadia.

Ogni programmazione è stata in realtà travolta dall'afflusso, costante e massiccio, dei romani che hanno aspettato pazientemente sul marciapiede antistante, che hanno affollato scale, pianerottoli, corridoi, riuscendo a stento a dare un'occhiata ai poveri cimeli esposti: pagine di giornali, volantini; ritratti e relative note biografiche di persone torturate a via Tasso. Graffiti sui muri di strettissime celle, che avrebbero richiesto ben altri tempi e attenzione. Impressionanti gli spazi ristretti, le finestre murate, la cella di pochi metri in cui fu tenuto prigioniero per due mesi Giuseppe Montezemolo, ammazzato poi alle Fosse Ardeatine.

Una giornata straordinaria, comunque, per la partecipazione e l'afflusso, per la comprensione dell'importanza, del significato dell'iniziativa: nessuno ha protestato per la lunga attesa, per la necessaria fretteolosità della

visita. Intanto, il pontefice inaugurava il sottopassino, si recava a piazza di Spagna per l'usuale omaggio floreale alla Madonna. Al telegiornale della sera, sui giornali l'indomani era molto visibile il sindaco Rutelli, in atteggiamento compiaciuto e sciarpa tricolore. Peccato che nessuno abbia suggerito una deviazione, anche rapida, verso via Tasso: sarebbe stato un gesto significativo. Così, è stata un'ulteriore occasione perduta.

LA C.S.

Maria Rosaria Damiani - In memoriam

È venuta al termine della sua breve esistenza in Napoli, l'8.10.1999, Maria Rosaria Damiani. Aveva appena quaranta anni. A Napoli era nata, aveva studiato; vi si era laureata, alla università Federico II, con una tesi in sociologia del lavoro. A Roma poi aveva vissuto gli anni della maturità, dell'impegno intellettuale e lavorativo. Lavorava presso il Ministero del Lavoro: aveva da poco superato gli scritti in un concorso per dirigenti. Intanto, si interessava di immigrati e di rifugiati, temi che aveva iniziato ad affrontare durante gli anni in cui aveva seguito, all'Università di Roma, La Sapienza, il Dottorato in Teoria e ricerca sociale. Per anni ha fatto con me gli esami di Istituzioni di Sociologia (prima, di Sociologia), con centinaia di studenti ogni appello: la stessa generosità, lo stesso impegno l'ha messo nella collaborazione alla rivista trimestrale «La Critica Sociologica», diretta da Franco Ferrarotti: era sempre pronta a leggere nuovi libri da recensire, a seguire un convegno da ricordare, da commentare. L'impegno lavorativo non l'ha mai spaventata: anche per l'AWR (Ass. Mondiale Rifugiati) ha preparato relazioni, seguito convegni, fatto ricerche. Se necessario, fino in Polonia. Non era interessata alla teoria astratta ma all'analisi empirica concettualmente orientata: per capire meglio i problemi dei rifugiati cercava di conoscere la letteratura dei loro paesi di origine, di sentirne le musiche, di vederne i film, di assaggiarne la cucina. Di parlare con loro: che presto, da oggetto di studio diventavano amici. Era capitato così, ad esempio, per alcuni somali di cui si era interessata, grazie alla mediazione del CIR, Consiglio Italiano Rifugiati, per la tesi di Dottorato: che le ha fruttato un libro, da poco uscito a Roma, per i tipi della Seam, con il titolo L'integrazione mancata; che le ha dato nuovi amici, persone che, pur avendo intanto lasciato l'Italia, le scrivevano ancora.

Sempre pronta a viaggiare, aperta alle novità. Era stata felice di un convegno che le aveva permesso di conoscere meglio la situazione, i comportamenti, gli atteggiamenti delle donne arabe, di conoscere il Marocco, di entrare in contatto con geografi sociali di varie nazionalità. Sopperiva con l'entusiasmo e il lavoro alle difficoltà derivate dalla mancanza di tempo, da una preparazione non sempre adeguata. Non sapeva, ad esempio, l'inglese, importante per entrare in contatto con i kurdi. Pure, mi aveva

*detto con fermezza che dei kurdi intendeva occuparsi: come poteva lei, sociologa delle migrazioni, prescindere dalla questione kurda? Sarebbe equivo-
lso, diceva, a rinunciare alla sua caratterizzazione scientifica e professio-
nale. E aveva così trascorso interi pomeriggi, sabati e domeniche al Colle
Oppio, nel periodo in cui molti kurdi convergevano a Roma per manifesta-
re per Ocalan. Aveva preso contatti con il centro di via degli Astalli, gestito
dai gesuiti, dove aveva trovato disponibilità e persone disposte a parlare
con lei delle proprie vicissitudini. Si era rivolta al Comune di Roma, aveva
conosciuto operatori e volontari che l'avevano presentata ad alcuni kurdi,
con cui avevo cercato di comunicare come poteva, in italiano, in francese,
attraverso un interprete. Aveva scritto ad alcuni kurdi riuniti in comunità
e operanti nell'Italia meridionale, dopo averne conosciuto alcuni esponenti
in un convegno del CIR a Palermo, dove eravamo state insieme. Aveva
letto tutto quanto era riuscita a trovare in merito: articoli, libri. Un mate-
riale in parte affluito in un suo saggio uscito, con quelli di Emmanuela
del Re e di Franz Gustincich, in un volume dal titolo Albania, Kosovo
e popolo kurdo. Tre tematiche che interessano l'Italia, preparato per l'AWR.
Il testo è stato annunciato in un pomeriggio di studio alla Sala del Cenaco-
lo, a Vicolo Valdina in Roma: Maria Rosaria era in ospedale, non aveva
potuto essere presente, si era scusata e doluta di questa impossibilità a
partecipare. Così come si era scusata per la sua mancata presenza, ultima-
mente, agli esami: e stava già molto male.*

*L'ultima telefonata che da lei ho ricevuto è stata fatta per raccoman-
darmi il suo libro: le costava molta fatica parlare.*

*Era una giovane donna dai capelli neri, dagli occhi scuri, entusiasta
della vita, della città di Napoli che le aveva dato i natali, della città di
Roma, che aveva imparato ad amare; allegra, di poche pretese, felice dei
suoi due nipotini, di cui si esibiva volentieri le fotografie, di cui raccontava
le prodezze. Sempre piena di pensieri gentili, attenta ai compleanni altrui,
pronta nel proporre un film interessante, nel suggerire un libro da leggere,
da ordinare per la biblioteca. Sempre disponibile ad ascoltare un concerto,
a mangiare una pizza con le colleghe, con le amiche. Arrivava in facoltà
con buste piene di ritagli di giornali per me, per i colleghi: un noioso lavoro
da «Eco della Stampa» che si era scelto da sé, che curava da anni. Probabi-
lmente, nella sua vita ha più dato che non ricevuto.*

*Tuttavia il tributo di dolore e commozione che ha accompagnato la
notizia del suo male, della sua morte dimostra il calore degli affetti che
aveva saputo suscitare. Per l'AWR italiana, per la «Critica Sociologica»
cui ha collaborato per anni, per noi tutti che l'abbiamo conosciuta e ap-
prezzata, una grande perdita.*

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

SCHEDE E RECENSIONI

V. AMPOLO-G. ZAPPATORE (a cura di), *Musica droga & transe. Materiali di ricerca*, Sensibili alle foglie, Tivoli 1999, pp. 205,

L'alta notiziabilità di cui hanno goduto recentemente alcuni eventi e l'interesse da parte del Parlamento, che ha emanato norme specifiche per far fronte al problema, hanno reso l'uso delle sostanze stupefacenti in discoteca e durante il *party* illegale (*rave*) tema di grande attualità.

Ovviamente, diverse *sociologie* — anche negli ultimi anni — si sono già occupate del fenomeno, compresa la sociologia della musica (Sarah Thornton in Inghilterra, Andrea Natella, Serena Tinari in Italia). Qui, il quadro in cui s'intende presentare alcuni materiali di ricerca, nel suo insieme, privilegia tanto l'impostazione antropologica di Gilbert Rouget — attraverso la quale, George Lapassade ricongiunge *transe* e droghe (in particolare l'*ecstasy*) nella sfera dei bisogni —, quanto la ricerca-azione, e quindi i metodi qualitativi (soprattutto l'osservazione partecipante).

Uno dei fini dei materiali di ricerca è stabilire se l'avventura notturna (o primo diurna, come quella degli *after*, locali aspetti dalle sei del mattino fino a mezzogiorno) dei frequentatori delle discoteche possa essere considerata il meccanismo di risposta a un malessere sociale.

L'incontro in discoteca, il consumo di allucinogeni, non sono una festa, nel senso culturale del termine. Né lo è la guerra. Questo accostamento, a prima vista improprio, nasce dal fatto che le fasi che precedono la pubblicazione del testo, s'intrecciano con le fasi belliche dell'intervento NATO in Kosovo. Fumarola,

autore della *Presentazione*, accosta l'effetto tribalizzante dei concetti *rock* a Belgrado, durante i bombardamenti della NATO, con le funzioni de-normalizzanti della musica dei *rave*. Secondo Fumarola, la tragedia del Kosovo smentisce quanti avevano sostenuto che la guerra portasse con sé — non solo in chiave metaforica — le stesse funzioni di aggregazione e di esaltazione collettiva della festa. La guerra dei Balcani, le bombe americane su Belgrado, danno pure torto a chi aveva visto nell'avvento dell'atomica, una medicina che quietasse l'ansia di una distruzione totale, allontanando definitivamente l'eventualità di uno scontro armato, sia pure su scala ridotta. I concerti *rock* a Belgrado, come a Pristina, denotano, anzi, che è sempre vivo un desiderio di normalità, di tempo abellico. Illudono, anche se per lo spazio di poche ore, che tutto sta andando «come sempre». Dall'altra parte dell'Adriatico, a casa nostra, invece la diffusione di alcuni stili musicali nella cultura giovanile, così come il raggiungimento di stati alterati di coscienza attraverso le droghe, mettono in luce il bisogno di uscire da quell'ordinario quotidiano, quasi che sia comunque *difficile* esistere in questa società, tanto in guerra che in pace.

Ovunque, in un modo o nell'altro, la coscienza sente la necessità di collocarsi, anche se temporaneamente, nel mondo liminale fra immaginazione e fattualità, di godere, in altre parole, di un periodo di «vacanza», per dirla come Elémire Zolla. Vincenzo Ampolo spiega come lo spazio della vacanza della coscienza possa essere raggiunto a scopi terapeutici, per mezzo di varie tecniche, che vanno dall'assunzione di psichedelici (come

l'LSD), alla TTT (*Tersicore-Transe-Therapia*), dalla Bio-Transenergia (di origine sciamanica), per arrivare alle meditazioni messe a punto da Osho.

È di fondamentale importanza, perciò, «essere fuori». George Lapassade, sostiene che la musica *techno* corrisponda ad una via per raggiungere uno stato modificato di coscienza, una *transe*. Riprendendo l'opposizione dicotomica proposta da Gilbert Rouget, Lapassade individua nella *techno-transe* il tipo della *transe religiosa* che si oppone all'*estasi religiosa classica* — fatta di silenzio, solitudine, immobilità — in quanto comporta un gruppo, un movimento, una musica pervasiva e rumorosa. Tuttavia la *transe religiosa*, che viene definita da Lapassade una «risorsa» a disposizione dell'individuo, conserva ancora alcune differenze base con la *techno-transe*. L'iniziazione religiosa è guidata da veri e propri *gestori* che sanno come somministrare gli allucinogeni (sia essa l'*ayahuasca* dell'America Latina, o l'*iboga* africana), mentre nelle discoteche l'assunzione di allucinogeni (o «enpatizzanti» tipo l'MDMA, come tiene a sottolineare Lapassade) non è assolutamente assistita. Sempre nell'ambito della *techno-transe* non vi è, inoltre, il passaggio da un sistema simbolico infantile ad uno «adulto», passaggio che caratterizza i riti d'iniziazione religiosa. Quest'ultimo, insieme ad altri aspetti, denota uno scarto di tipo culturale o addirittura ideologico fra le *transe* di matrice magico religiosa e il comportamento nei confronti delle droghe da parte dei giovani che frequentano le discoteche e i *rave*. Nel suo contributo, Renato Curcio, mette in evidenza come la fuga dalla normalità raggiunta attraverso l'uso di stupefacenti corrisponda, nel mondo Occidentale, a ciò che i *mass media* hanno insistentemente inculcato, ossia all'identificazione fra benessere e farmaceutico. Anche il malessere esistenziale viene perciò respinto da un rimedio chimico, in virtù anche della «potenza mitologica che la fabulazione sociale finisce con l'attribuirgli».

Il rifugiarsi nella non-ordinarietà per

mezzo dell'*ecstasy*, è stato favorito, dice Salvatore Della Bona, da vari fattori: la pasticca è senza dubbio meno traumatico del «buco»; non espone ai rischi del contagio a HIV; è meno complicata da usare; soprattutto ha un costo più accessibile (50-60 mila lire a pillola). Senza contare che la cultura psichedelica, che ha fatto da battistrada al consumo di *ecstasy*, è appartenuta lungamente alle controculture esplicitate musicalmente e perciò largamente diffuse. Si pensi alla celeberrima «Lucy in the Sky with Diamonds» (in cui si legge facilmente l'arcinimo LSD), contenuta LP *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* (del 1967) dei Beatles.

L'*ecstasy* è un entactogeno, qualcosa che «tocca dentro». La sostanza (MDMA, che sta per 3,4 metilenediossi - N - metalinfetamina) fu sintetizzata per la prima volta nel 1914, anche se entrò nei cicli produttivi agli inizi degli anni '70. Roberto Camilla ricorda che da un punto di vista farmacologico non è corretto parlare di sostanze «buone» o «cattive». La dannosità dell'effetto di una sostanza va sempre correlata alla quantità usata. Una o due pillole (un dosaggio di 150-200 mg) provocano uno squilibrio neurochimico che mediamente può essere riassorbito dall'organismo umano nel Parco di un periodo non inferiore a 40-60 giorni. È facile intuire come il consumo del MDMA nelle discoteche sia in realtà un vero e proprio abuso. D'altra parte gli effetti collaterali prolungati ne sono una riprova. L'aspetto culturale favorisce questo abuso: i *rave*, come certe discoteche, sono luoghi di ridefinizione *gestaltica*, di modificazione dello stato di coscienza, di rituale collettivo in cui viene invocata la «penicillina dell'anima» sullo sfondo di un tappeto musicale che fa di quel rituale l'anticamera di una *transe*.

Il riscontro e l'approfondimento empirico del quadro teorico sul rapporto esistente tra allucinogeni e *techno-transe* sono stati attuati attraverso l'osservazione partecipante e le testimonianze raccolte dai frequentatori di alcune discoteche

nelle vicinanze di Lecce. Nel progetto di ricerca vengono anche coinvolti il Servizio Tossicodipendenze di Maglie, il Centro Informagiovani di Casarano, Docenti, Ricercatori e collaboratori dell'Università di Lecce, e altre organizzazioni che orbitano intorno al mondo giovanile e dei locali notturni. Vincenzo Ampolo e Guglielmo Zappatore, che hanno preso parte attiva alla ricerca, spiegano quali siano stati gli attori della rilevazione empirica e quali le vie d'indagine che essa lascia emergere: quella della musica, dell'etnografia, della sociologia; la via degli psiconauti, degli psiconaufraghi; quelle dei movimenti politici, dei consumatori, dei movimenti di opinione.

Le interviste, i testi musicali raccolti, le esperienze iniziate raccontate (Giorgio Samorini e la religione Buiti del Gabon), un approfondimento sulla *technopizzica* di Daniele Durante, costituiscono la seconda e terza parte del testo, nella quale il lettore può trovare ampia conferma delle linee teoriche tracciate nella prima parte.

FEDERICO DEL SORDO

CORRADO BARBERIS, *Le campagne italiane dall'Ottocento a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 538.

Sbaglierebbe chi, aprendo questo volume e cominciandone la lettura, s'aspettasse di dover fare i conti con tabelle statistiche, calcoli dei redditi agricoli, magari disaggregati regione per regione, distribuzione della proprietà fondiaria e forme di affittanza, e così via. Di dati di questo tipo il volume di Corrado Barberis è certamente ricco e le quantità numeriche vengono in esso opportunamente ragionate, ma vi è molto di più. Il lettore attento non tarderà a rendersi conto che, rispetto ad altre meritorie ricerche sullo stesso argomento, dalla non dimenticata *Inchiesta agraria* di Stefano Jacini e dell'infaticabile coordinatore Agostino Bertani alle *Inchieste sulla disoccu-*

pazione e sulla miseria, promosse dagli onorevoli Roberto Tremelloni e Ezio Vigorelli, e agli studi di Emilio Sereni, per non citare quelli, più legati alle tematiche contingenti della lotta politica, di Ruggiero Grieco, l'ampio studio di Barberis è costantemente sorretto da una nutrita dimensione storica e sociologica e da un non comune respiro di cultura umanistica. L'equazione così spesso ripetuta nella ricerca sociologica, egemonizzata per lo più da temi essenzialmente industriali e urbani, fra contadini e «lazzaroni» o «cafoni», secondo le suggestioni letterarie di opere come quelle di Carlo Levi (*Cristo si è fermato ad Eboli*) e di Rocco Scotellaro (*L'uva puttanella e Contadini del Sud*), qui non ha corso e fin dalle prime pagine si dissolve e rivela nella sua sostanza di *tòpos* romantico, privo di supporto empirico. Ma neppure serie ricerche sul terreno, intese a gettare luce sul mondo contadino valendosi di impostazioni sociologiche, come quella di Joseph Lo Prato (*Peasants No More*) reggono al confronto con le pagine di Barberis e mostrano alquanto sprovvedutamente le loro opzioni meta-teoriche quando non esitano, fin dalle prime impostazioni e dal tipo di questionario impiegato, a parlare superficialmente di «inferno contadino» e di inerti classi subalterne. Piuttosto, il libro di Barberis richiama per alcuni importanti aspetti il *Mondo dei vinti* di Nuto Revelli, pur senza cedere mai ad alcun vittimistico sentimentalismo.

Frequenti sono invece, e in verità gradevolmente inaspettati, i riferimenti a testi letterari contemporanei, come *La Leda senza cigno* di Gabriele D'Annunzio e come *La lunga vita di Marianna Ucrìa* di Dacia Maraini, di cui si apprezza la testimonianza circa il fatto che «molti canonici contadini non li avrebbero pagati, se non ci fossero state le guardie e le prigioni dei nobili». Ma ciò che ancora è da sottolineare come un merito precipuo è l'ampio affresco offerto da questo libro che va dal feudo e dal latifondo, con «l'ultimo impiccato», all'agriturismo odierno, passando dalla priva-

tizzazione dei beni ecclesiastici e delle terre pubbliche alla nascita dell'industria in campagna, alla crisi dell'élite padronale, al controverso rapporto fra agrari e fascismo e, infine, al grande esodo rurale, che ha segnato gli anni '60 e che ha fornito la manodopera per il grande boom industriale del Nord con una quota di sofferenza umana forse neppure calcolabile e di cui un regista cinematografico, Luchino Visconti, avrebbe cercato, in *Rocco e i suoi fratelli*, di dare un'idea realistica, per quanto a tratti estetizzante.

Un modo tipico di Barberis per rendere e far comprendere particolari aspetti del «vissuto contadino» e dei suoi momenti evolutivi è il ricorso a testi letterari, come ho più sopra notato. Per esempio, a proposito della bonifica della valle del Po, la tensione fra la popolazione era notevole a causa soprattutto di giovanotti immigrati, senza famiglia, pronti a qualsiasi avventura, tanto da formare «a ridosso del Po un'area di notevole libertà sessuale, una repubblica autonoma del costume, un piccolo Far West», anche se, promiscuità sessuale a parte, le proteste più energiche erano quelle a carattere ecologico. «Ed erano fatte esprimere — commenta l'autore — in modo così efficace da Riccardo Bacchelli, a Lazzaro Scacemi, protagonista del *Mulino del Po*». Il famoso libro *Fontamara* di Ignazio Silone viene invece citato per un'altra opera di bonifica, strettamente privata, quella del Fucino, decisa e attuata dal principe Alessandro Torlonia nel 1876. «È nota l'espressione del principe — scrive Barberis — “o io prosciugo il Fucino o il Fucino prosciuga me”. E sono note le gerarchie venutesi a instaurare, a prosciugamento avvenuto, tra il principe romano e le popolazioni del comprensorio. Celebre è la sequela proposita da Silone: «In capo a tutti c'è Dio, padrone del cielo. Questo ognuno lo sa / Poi viene il principe Torlonia, padrone della terra / Poi vengono le guardie del principe / Poi vengono i cani delle guardie del principe / Poi, nulla / Poi, ancora nulla / Poi, ancora nulla / Poi vengono i cafoni».

Istruttive ed efficaci sono le pagine che Barberis dedica alla bonifica pontina e all'emigrazione tradizionale dei braccianti italiani sia verso il Nord America, con l'intento di stabilirsi negli Stati Uniti, sia nell'America latina, come lavoratori stagionali, che mietevano l'estate lungo i bordi del Tevere per andare poi a mietere durante l'inverno italiano, che corrispondeva all'estate del Sud America, in Brasile e Argentina. Non a caso li chiamavano *golondrinas*, le rondini. Ma le osservazioni più straordinarie il lettore le troverà a proposito della «riforma fondiaria» di questo dopoguerra, specialmente con riguardo al «colpo di ariete», secondo la definizione attribuita a Luigi Einaudi e a Giuseppe Medici. «L'intervento redistributore dello Stato — a giudizio di Barberis — assumeva... i suoi caratteri di forza e di maestà: volto com'era a suscitare, con un più fervido mercato fondiario — languente nelle zone latifondistiche — la libertà economica, non già a instaurare un'economia protetta, un regime assistenziale».

Le osservazioni conclusive Barberis le riserva alla transizione dal sostentamento al divertimento: «... l'accresciuto benessere, che consentiva di mangiare carne invece che pane o polenta, ha concitato agli agricoltori un indiscutibile sollievo. Oggi, però, anche questi consumi più ricchi... hanno esaurito la loro funzione. ... La trasformazione del nutrimento in divertimento — ridere con chi gode — è l'unico appiglio per una agricoltura condannata a operare in un mercato dove un consumatore sempre più sedentario, anche se praticante lo jogging, tenderà ad accontentarsi di 2.400 calorie anziché delle 3.200 attuali». Il ragionamento è logicamente stringato e il suo realismo è ineccepibile.

Del resto, tutta la ricerca di Barberis si raccomanda sia per la ricchezza dei dati che per la perfetta padronanza con cui sono utilizzati. Forse, una sola piccola menda potrebbe avanzarsi con riguardo alle «migrazioni interne nell'Italia fascista» (p. 460), che l'autore considera praticamente libere mentre toccò a chi scri-

ve chiedere e ottenere l'abrogazione delle «leggi contro l'urbanesimo» come deputato indipendente nella Terza Legislatura. Correva l'anno 1960. Ciò non toglie nulla alla validità della ricerca di Corrado Barberis, che ha fra l'altro il merito — cosa insolita nel panorama degli studi sociali italiani — di porsi come un coraggioso e coerente approfondimento delle primissime prove dell'autore negli ormai lontani anni Sessanta.

F.F.

MAZZINO MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche* (a cura e con una Nota di Giuliano Campioni), Adelphi, Milano, 1999, pp. 226.

È uno studio di grande valore su Nietzsche, steso dal traduttore, insieme con Giorgio Colli, della sua opera, secondo un criterio di criticità che ha fatto del lavoro dei due italiani un testo standard su scala mondiale. Al di fuori delle polemiche accese, a favore o contro il teorico dell'*Übermensch*, sine ira ac studio Montinari ci restituisce l'immagine di Nietzsche sulla base dei testi, ripresi e rigorosamente interpretati secondo la sequenza cronologica della loro composizione. Come osserva Giuliano Campioni in appendice, «l'interpretazione nuova» di Montinari matura a lato del lavoro silenzioso sui manoscritti del filosofo: soltanto le lettere e i quaderni di appunti del periodo mostrano il procedere di questa assimilazione critica» (p. 211). In questa prospettiva, Montinari prende le distanze anche dall'amico Giorgio Colli, più legato all'interpretazione schopenhaueriana, per ammettere infine, nel dar conto della sua lettura originale di Nietzsche: «Nietzsche è per me un simbolo di disordine spirituale... non è né un genio poetico, né un filosofo, né un "moralista", né uno psicologo. Nietzsche è una malattia... è la mia malattia». Da queste pagine emerge un «nichilista positivo», che scorge nella «cultura», in ciò

d'accordo con Jakob Burckhardt, «una potenza essenzialmente antagonistica rispetto allo Stato, e in generale a tutti i poteri pubblici costituiti», cui si contrappone la «civilization», vale a dire la moderna civiltà borghese. Il passaggio dall'amicizia venerante per Wagner ad una rivalutazione dell'«uomo singolare» del Rinascimento, e anche a questo proposito l'influenza di Burckhardt è stata determinata, come è stato conclusivamente chiarito da Giuliano Campioni (si veda G. Campioni, «Il Rinascimento in Wagner e nel giovane Nietzsche» in *Il Rinascimento*, seconda serie, Vol. XXXVIII, pp. 81-121) per giungere a posizioni di autentico anti-germanesimo, è compiutamente lumeggiato da Montinari insieme con l'equanime, ma impietosa, «demistificazione» dell'interpretazione fuorviante data, sia pure in buona fede, dalla sorella Elisabetta Förster-Nietzsche, vittima e nello stesso tempo carnefice del «moralismo di Naumburg», tanto esigente quanto ipocrita.

Un libro, dunque, che si pone come una lettura obbligata per chiunque intenda farsi un'idea meno partigiana o scontata di Nietzsche, scritto da uno studioso che per vent'anni ha convissuto con le carte di Nietzsche nell'Archivio Goethe-Schiller di Weimar.

F.F.

DONALD A. NIELSEN, *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, New York State University Press, Albany, 1999, pp. 220).

Se le loro menti non fossero protette da una dura corazza di luoghi comuni, il libro di Donald A. Nielsen su Emile Durkheim dovrebbe indurre sentimenti di vergogna nei sociologi europei. Ancora una volta, infatti, è dagli Stati Uniti che ci giunge un ardimentoso, forse temerario, tentativo di collegare un sociologo classico, prestigioso caposcuola della sociologia francese fedelmente seguito e

coadiuvato da Maurice Halbwachs e Marcel Mauss, quale è stato Émile Durkheim, alla tradizione filosofica e sociologica europea, da Aristotele a Spinoza, Kant, Rousseau, Toennies e Renouvier.

È certamente un impressionante *tour de force*! E il paradosso continua: è curioso e persino sorprendente che autori classici della sociologia europea tornino in Europa e ridiventino oggetto di seria discussione attraverso un'imprevista deviazione di percorso dagli Stati Uniti. Il precedente più illustre in proposito è quello di Talcott Parsons che, fin dal lontano 1937, con la sua ponderosa *The Structure of Social Action*, riportava e metteva sotto il naso degli studiosi europei le figure di Émile Durkheim, di Max Weber e di Vilfredo Pareto.

Ciò non vuol dire che il contributo di Nielsen sia tutto da accettare, come si dice, a scatola chiusa. Il suo intento è chiaramente precisato in apertura: determinare la genealogia dei concetti fondamentali su cui si fonda la costruzione di Durkheim sotto il triplice profilo — a) le categorie dello spirito umano; b) il «tutto» o il concetto di «globalità», non privo di influenza su quella che sarà la teorizzazione del «fatto sociale totale» del discepolo Marcel Mauss; c) il rapporto altamente problematico fra le parti e il «tutto». A giudizio di Durkheim, la società si pone come il tutto che viene prima e conferisce significato alle singole parti che nel loro insieme la costistuiscono. Di qui, la sua critica a Ferdinando Toennies, il fortunato autore di *Comunità e Società*: una dicotomia che Durkheim critica e rigetta in quanto priverebbe la società come compagine unitaria e totalità dinamica della sua forza propulsiva.

È però nella trattazione delle «categorie» che gli argomenti addotti da Nielsen per chiarire la concezione di Durkheim mi sembrano carenti. Sfugge in particolare un punto cruciale: le categorie, sia in Aristotele che in Durkheim, sono certamente problematiche e, entro certi limiti, ambigue, ma il rischio che esse vengano interpretate e concettualmente

usate come dotate di una validità ontologica (basti pensare, per Durkheim, alla famosa «coscienza collettiva»!) è un rischio reale che, in più d'un caso, contribuisce a far cadere la ricerca sociologica nella palude di una diatriba metafisica per definizione inverificabile e quindi oziosa. Nel caso di Durkheim, è da qui, dalla «metafisicizzazione» di certe categorie, che parte l'accusa di «sociocentrismo». Nielsen ha invece la mano felice quando chiarisce che per Durkheim, come del resto per i suoi predecessori Saint-Simon e Comte, la sociologia non è riducibile a una pura e semplice tecnica o «social engineering», ma deve al contrario porsi e fronteggiare il problema della ricostruzione della società poiché, come già aveva osservato l'indomani della Rivoluzione francese, con la sua tipica eloquenza, Saint-Simon, «l'umanità non è fatta per abitare nelle caverne o fra le macerie».

Nessuna confusione, però, è dato di scorgere in Durkheim fra momento analitico e intervento terapeutico. La sociologia non si esaurisce per lui in mera contemplazione, ma neppure trova la sua vocazione specifica nella riforma sociale. Durkheim critica sia Saint-Simon che Comte e non risparmia accenni poleмici a Herbert Spencer. La loro sociologia è inadeguata, troppo generalizzante per riuscire socialmente utile, intrisa di elementi filosofici non sufficientemente elaborati, incapaci di dare indicazioni efficaci e empiricamente verificabili ad una società che ormai gli appare preda di pregiudizi e di discriminazioni inammissibili, di xenofobia e di corruzione. Forse a questo proposito una certa attenzione al contesto avrebbe fortemente aiutato l'interpretazione e la ricostruzione critica tentate da Nielsen. Come dimenticare che la sociologia, anche in Francia, era sempre stata tenuta ai margini della cultura ad alto livello, salvo a guadagnarsi rispetto e prestigio soprattutto in occasione dell'Affare Breyfus?

Le tensioni e i problemi della Terza Repubblica giocano un ruolo fondamentale nel pensiero di Durkheim — un pen-

siero che non abbandona mai le sue origini filosofiche, ma che è ben lungi dal temere di sporcarsi le mani quando si tratta di fare i conti, sociologicamente, con le questioni dell'attualità. L'ansia per la costruzione di un sistema fondamentalmente «monistico» non impedisce a Durkheim di misurarsi con i problemi del presente, come ampiamente comprovano *La divisione del lavoro sociale* e lo straordinario saggio sul *Suicidio*.

È vero tuttavia che ogni singola ricerca è da Durkheim ricondotta al quadro generale della sua sociologia e si giustifica come un tassello o una tappa nella laboriosa indagine sulla «solidarietà sociale perduta». Quando infine gli studi sugli aborigeni australiani, gli Arunta, gli dicono che forse la società non è l'unico valore supremo, visto che quel gruppo

sociale è pronto ad affrontare l'auto-estinzione pur di non violare il proprio totem, Durkheim riconosce, con grande onestà intellettuale, che si danno valori trascendenti che reggono, senza necessariamente contraddirla, la convivenza umana. «Dio ha tre facce — conclude Nielsen — l'una riflessa nella società, un'altra nella religione, la terza nella Natura... E tuttavia, ognuna di queste tre facce sono, in qualche senso, visioni differenti di un'unica realtà». Il nome di Hegel, nello studio di Nielsen, è menzionato solo di passata, ma sembra certo che solo un impulso dialettico potrà garantire al rapporto fra gli elementi di questa triade un grado di dinamismo sufficiente a farsi storia.

F.F.

Summaries in English of some articles

FRANCO FERRAROTTI — *The nostalgic Mood for the Fathers*. The author maintains that fathers have been too lightmindedly dispensed with. Authority does not have to be authoritarian. It can be, and it should hopefully be, authoritative. The Super-Ego as a built-in sense of duty still remains an essential ingredient for industrially developed societies.

ABDOU SALAM FALL — *On Senegalese Families*. The interest of this essay lies in the careful analysis of how a tradition-bound extended family organization operates a positive transition towards a more modern environment. It is understood that polygamy resists any kind of innovation and that women are bound to face increasing difficulties during the ongoing social change.

ANNA ROSA VELLA — *Bruno Munari*. Sociological aspects of the artistic work of Bruno Munari, recently deceased in Milan, are carefully explored in this perceptive study: from sketches and photography to industrial design and to the construction of elaborated mechanical devices, once more revealing the long and multi-faceted love affair of the Italians, since at least Leonard, with the machine.

ELENA ZAPPONI — *Praying with one's Feet*. An intriguing research tries to establish the meaning of long journeys afoot as a solitary, religious enterprise which is clearly jeopardized in present day organized tours, *Omnia mea mecum porto*: for the oldtime pilgrim the maxim of the ancient philosopher can aptly describe his feeling and the self-contained faith in his personal salvation through the roughness of the trip.

ALESSANDRA SANNELLA — *Migration cultural transplant, religion*. The main thesis of this research points to the inevitable stress accompanying migration in the sense that a complete rethinking and practical reorganization of life are required. The main cause concerns the malaise due to the breaking up of the equilibrium between the individual and his original culture. To understand the immigrants it is essential to look at and to understand their "body dictionary" whereby even silences, gestures, postures, tone of voice, mimicry acquire a decisive importance.

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 Altì, *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

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. 38.000