La Critica Sociologica

136. INVERNO 2000-2001
chiuso in redazione - 30 marzo 2001

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

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
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 Industria Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare aprile 2001

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

136. INVERNO 2000-2001
dicembre-febbraio

SOMMARIO

136 Inverno 2000-2001

F.F. — Vivere sul tapis roulant: ma è ancora vita? III

SAGGI

Roberto Cipriani — L'identità culturale degli italiani 1
Umberto Marongiu — Lo «stato barbarico delle donne» in Thorstein Bunde Veblen 18
Pietro Bolognesi — Alexis de Tocqueville e la formazione del cittadino democratico 39
Fabio De Nardis — Il ruolo della politica nella società dell'incertezza . 50

INTERVENTI

Fabrizio Federici — I mille volti del fascismo 68
Giuliana Gemelli — L'arte della maieutica: un ricordo di Giorgio Fuà 72
Graziella Pagliano — Omosessualità, vissuto biografico e letteratura 75
Maria Immacolata Macioti — Tanti pellegrinaggi per una festa: la SS.ma Trinità a Vallepietra 78
Carmelo Capizzi — Risorgimento di nuovo in questione 84
Fabrizio Federici — Quell'inedito «feeling» fascisti-bolscevichi .. 90

CRONACHE E COMMENTI

Leone Venticinque — Solzenicyn trenta anni dopo 93
Manuela Tritto — I tanti legami con la natura 94
Roberto Cipriani — Ricordando Alfonso M. Di Nola 96
Roberto Cipriani — In memoriam di Paolo Giuriati 99

SCHEDE E RECENSIONI 101

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES 000

In copertina: foto di *Maurizio Di Loreti.*

Vivere sul tapis roulant: ma è ancora vita?

Un'economia come quella nordamericana, che da oltre dieci anni fungeva da locomotiva per il resto del mondo — e in primo luogo, naturalmente, per se stessa, sfiorando crescite annuali dell'otto per cento, sta rallentando. Si prospetta una crescita molto vicina allo zero. I giornali, purtroppo anche quelli specializzati, fanno a gara a chi drammatizza di più. Si strappano le vesti; gridano al disastro. Gli orfani dell'ideologia, d'altro canto, in un soprassalto di incredulo entusiasmo, riprendono fiato, attendono trepidi il declino e il collasso finale del capitalismo.

Il ciclo economico sta semplicemente facendo ciò che dalla metà del Settecento ha sempre fatto, a intervalli quasi regolari. Va su e giù. Oggi, poi, la crisi, se crisi c'è, riguarda essenzialmente il mercato finanziario; molto meno quello produttivo, i cui «fondamentali», come si dice, restano intatti. Chi ha lasciato la mano, se non il braccio, nell'ingranaggio della Borsa ha qualche buona ragione, oggi (marzo-aprile 2001), di lamentarsi. Bisognava possedere, e dar prova, di un market timing *più sensibile, quello che il presidente della Federal Reserve Bank degli Stati Uniti, Alan Greenspan, usa chiamare il «fine tuning» (che non si impara alla business school). In altre parole, dalla Borsa bisognava uscire non più tardi dell'Epifania di quest'anno; meglio ancora, di quella dell'anno scorso. Ma il capitalismo resta quello che è sempre stato: il risultato di forze dinamiche alquanto anarchiche e dallo sviluppo solo in parte prevedibile. Nulla di «sistematico», se non nelle teste, e negli scritti, degli economisti e dei sociologi, e solo* post-factum.

Il capitalismo, in parole semplici, non è in crisi. E anche se fosse in crisi, sarà bene ricordare ciò che il vecchio Marx sapeva benissimo: che il capitalismo vive di crisi, spazza via i rottami dai corridoi della storia, vive e lussureggia nelle crisi. Quella di oggi, nei termini dell'ortodossia capitalistica, è solo un «raffreddamento», una «potatura», forse un poco drastica, ma niente più. Difficile andare a raccontarlo a chi si trovi all'improvviso, e senza sua colpa, senza lavoro e quindi senza reddito o a chi abbia perduto in Borsa i risparmi di una vita o i soldi dei clienti. Il capitalismo non è fatto per la tranquillità di spirito. È giocoforza accettare di vivere su un tapis roulant, *dormire in un tamburo, convivere con l'inquietudine senza diventare per questo nevrotici. Nelle situazioni capitalistiche «avanzate» si perde un lavoro e se ne trova un altro, naturalmente con una remunerazione più bassa — il che spiega la coesistenza del pieno impiego con un'inflazione stranamente modesta. Nessun attaccamento al* job, *nessuna identificazione emotiva con la professione è più consentita.*

Gli intellettuali di servizio, i fedeli cani da guardia dei grandi capitali non si stancano di dimostrare che, ormai, le grandi carriere e le professioni stabili appartengono al passato, che bisogna essere flessibili, versatili, aperti al cambiamento, adattabili. Studiosi seri, da Ralf Dahrendorf a Anthony Giddens e a Zygmunt Bauman, criticano la modernità e il post-moderno, la globalizzazione e il ritardo mentale di chi si ostina a non rinunciare alla coerenza, alla propria personalità, alla vita come progetto. Dimenticano di investire con le loro critiche i grandi interessi privati che hanno gravi responsabilità pubbliche. Fanno della socio-psicologia raffinata ma non dicono nulla su chi tira i fili del «gran teatro del mondo». Cercano di convincerci che questo è il migliore dei mondi possibili e che dopo la fine delle ideologie globali e il collasso dei paesi del socialismo non c'è altro, che bisogna rassegnarsi ad essere così flessibili fino a fare la fila nelle anticamere degli psicoanalisti e magari a spezzarsi, a sprofondare nel buio insensato del fare per fare.

È ancora una vita che vale la pena di vivere? Non è da qui che partono, specialmente fra i giovani, la violenza contro se stessi, con la droga, e quella, apparentemente immotivata, contro chi capita?

F.F.

L'ECO DELLA STAMPA®

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

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

SAGGI

L'identità culturale degli italiani

di
Roberto Cipriani

Premessa

Parlare dell'identità culturale degli italiani può voler dire discutere di una comune identità sociale e culturale dei cittadini residenti nel nostro paese oppure di un profilo caratteristico dei nostri connazionali in termini culturali con riferimento, per esempio, ai loro consumi radiotelevisivi, librari, sportivi ed altri ancora. Entrambe le interpretazioni del tema sono possibili e plausibili, ma restano parziali e non riescono a rappresentare in misura adeguata l'ampia articolazione di trame ed orditi culturali che attraversano il nostro territorio.

In quest'ultimo scorcio di millennio è riemerso un forte interesse per l'identità degli italiani. Ve ne sono prove così numerose da sembrare pletoriche: una collana dell'editrice il Mulino dal titolo appunto «L'identità degli italiani» propone «dal Medioevo ai nostri giorni: i personaggi, i luoghi, le cose che hanno contribuito a formare l'identità degli italiani» ed esordisce con un volume di Galli della Loggia (1998) che, ribadendo nella sua intitolazione la medesima dicitura della collana, opportunamente si diffonde a discettare sulle due eredità, quella latina più antica e quella cattolica susseguente, che hanno portato alla proliferazione di 'mille Italie, stratificate nel tempo e nei modelli culturali. Queste diverse Italie sembrano di fatto ricongiungersi attorno a personaggi-chiave, però contrapposti ad una delle eredità maggiori, come nel caso di Giordano Bruno (Foa 1998), la cui protesta di fedeltà al cristianesimo si spense nel rogo di Campo de' Fiori, ma si riaccese nell'animo libertario degli italiani del seicento i quali ebbero in Galilei un'epitome emblematica, non a caso questi pure condannato dalla medesima chiesa cattolica.

Nella stessa collana già citata emergono titoli e simboli tendenzialmente unificanti, seppur divergenti, come il cattolico Bartali ed il laico Coppi (Marchesini 1998); ritornano luoghi comuni che omologano oltre misura, soprattutto all'estero, l'identità italiana in termini di 'pasta e pizza' (La Cecla 1998); si fa riferimento a posti che dovrebbero o potrebbero rappresentare l'unità socio-politica e religiosa, come nel caso dell'Altare della patria — «palcoscenico patriottico» ma anche «quinta di regime» (Tobia

1998) — e di Loreto — «santuario di successo» (Scaraffia 1998) —; le lotte politico-sindacali riaffiorano attraverso l'«epoca ed epica» dei braccianti (Monti 1998) ed il ricordo nostalgico del «miracolo economico» prima e del «conflitto permanente» dopo, riconducibili essenzialmente alla fabbrica di Mirafiori (Berta 1998); la produzione cine-televisiva è messa in campo con i richiami al patriottismo divistico di Amedeo Nazzari (Gubitosi 1998) ed al consumismo «nazional-popolare» ispirato dalla pubblicità dei siparietti-video di «Carosello» (Dorfles 1998).

In effetti dopo il *Patria e Repubblica* di Gian Enrico Rusconi (1997) si è registrato un vero e proprio flusso continuo di interventi sui temi dell'unità e dell'identità degli italiani, quasi si trattasse di una risposta dovuta alle spinte di qualche parte politica secessionista e di qualche proposta federalista piuttosto accentuata in senso autonomista. Si sono avuti così *Italiani senza Italia* di Aldo Schiavone (1998), *L'onore degli onesti* di Francesca Rigotti (1998). Ma già prima erano apparsi *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana* di Remo Bodei (1977) e *L'Italia non esiste* di Sergio Salvi (1996).

Nel dibattito non è mancata una presenza più strettamente sociologica la quale si impernia, fra l'altro, sui contributi di Nicola Negri e Loredana Sciolla (1998), che hanno curato il volume *Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia*. Ancora Loredana Sciolla (1997) ha scritto su *Italiani, stereotipi di casa nostra*, Umberto Cerroni (1996) su *L'identità civile degli italiani* e più di recente Marino Livolsi (1998) su *La realtà televisiva. Come la TV ha cambiato gli italiani*. Sono anche da annoverare nella lista il capitolo di Ilvio Diamanti nel volume collettaneo (De Lillo, Cavalli, Buzzi 1997) *Giovani verso il 2000* ed il testo di Mauro Magatti (1998) dal titolo *Tra disordine e scisma. Le basi sociali della protesta del Nord* per i tipi di Carocci editore, nonché la curatela di Sergio Scamuzzi (1996) sull'*Italia illegale* presso Rosenberg & Sellier, ma ancor prima il lavoro collettaneo di Vincenzo Cesareo (1990) su *La cultura dell'Italia contemporanea* (apparso in una collana della Fondazione Agnelli) e la raccolta curata da Vertone (1994) per il Mulino pure su *La cultura degli italiani*, infine l'originale opera in due volumi ideata da Simonetta Soldani e Gabriele Turi (1997) su *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea* (pure presso il Mulino) e *last but not least* il saggio di Franco Ferrarotti (1997) per l'editore Donzelli su *L'Italia fra storia e memoria. Appartenenza e identità* o quello ancor più datato (Ferrarotti 1990) su *L'Italia in bilico, elettronica e borbonica* uscito presso Laterza. L'unico esempio di trattazione specifica è dato però dal numero 39 dei *Quaderni dei Problemi del Socialismo* (1991) incentrato appunto sulle «Identità culturali». In genere, salvo pochissime eccezioni, si tratta di approcci a carattere complessivo sull'intero universo nazionale, senza specificazioni per aree culturali o almeno regionali.

Un'unica identità culturale degli italiani?

La molteplicità degli approcci è anche un indizio delle complesse diversità di atteggiamenti e comportamenti che caratterizzano gli italiani con

le loro migliaia di città, paesi e culture. La carta dei municipi si potrebbe dire corrisponda quasi a quella delle specifiche identità culturali. Insomma se qualcuno ha parlato di «stivale spezzato» — sottolineando la divisione geografica naturale fra Padania ed Appenninia, cui sarebbe da aggiungere Insulandia con l'insieme di Sardegna, Sicilia, Corsica ed isole minori — altri potrebbero sostenere che non di uno stivale spezzato si tratterebbe ma di uno stivale screpolato e screziato, percorso da pieghe e macchie di vario colore, che corrisponderebbero più o meno alla dislocazione dei dialetti parlati in Italia.

Non esisterebbe dunque un'unica identità culturale degli italiani ma piuttosto un'*identità frattalica*, dalla molte frastagliature, con una successione irregolare di solchi ed aree, che tuttavia lungi dall'indebolire il tessuto socio-culturale sembrano paradossalmente aumentarne le capacità di resistenza, come in un materiale compatto ma percorso da una serie ininterrotta di linee di frattura, le quali hanno anche la funzione di servire ad assorbire meglio gli impatti che lo investono.

Peraltro definire sociologicamente l'identità è impresa non agevole, soprattutto per la valenza pluridisciplinare del concetto in esame, proposto da Erikson (1959). Se poi si aggiunge l'aggettivazione che rinvia alla cultura come contesto di riferimento la complessificazione cresce a dismisura, tenendo presente che Kluckholn e Kroeber già nel 1952, nel loro saggio pubblicato presso l'università di Harvard su *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, avevano inventariato circa 300 definizioni del concetto di cultura (Kluckholn, Kroeber 1972: 3039, basate su un numero assai variabile di criteri: da uno solo a più di sei (Kluckholn, Kroeber 1972: 314-5).

Accogliendo come ipotesi di partenza la suggestione sintetica di Kluckholn e Kroeber si può sostenere che la cultura è costituita da «modelli, espliciti o impliciti del comportamento acquisito e trasmesso mediante simboli, costituenti le conquiste caratteristiche dei gruppi umani, comprese le loro materializzazioni nei manufatti».

Un simbolo per eccellenza, riassuntivo dei modelli propri di un gruppo di individui, è certamente il linguaggio. In effetti «attualmente soltanto i dati della linguistica e dell'organizzazione sociale sono formulati con precisione sufficiente per consentire una rigorosa scomposizione degli elementi nei gruppi di lineamenti distintivi che li costituiscono. Ma sussistono molti indizi che le categorie culturali non siano una congerie, ma siano piuttosto percorse da principi. Alcuni aspetti degli eventi sono spesso chiaramente significativi in vari campi della cultura: "economico", "sociale", "religioso" e simili» (Kluckholn, Kroeber 1972: 343).

Il linguaggio rimane comunque un punto di partenza. Il suo scomporsi in molte lingue indica di per sé una possibilità molteplice di culture. Ogni lingua a sua volta presenta delle varianti locali (i dialetti) che vengono utilizzate da gruppi meno numerosi, talora del tutto minoritari.

Orbene l'insieme dei dialetti già delinea in modo sufficientemente approssimato il profilo delle identità culturali degli italiani. Probabilmente è proprio questo il punto di saldatura fra cultura globale italiana e culture

locali, una sorta di «glocalizzazione», globalizzazione e localizzazione insieme che servono a mantenere unito un tessuto sociale altrimenti lacerato dalle differenze. Questa è anche la prospettiva entro cui si è mosso Jonathan Friedman (1994) nel suo volume *Cultural Identity and Global Process*, in cui si sostiene che frammentazione culturale ed omogeneizzazione modernista fanno parte di un'unica realtà globale: lo stesso mercato mondiale interagisce con le culture locali e con i processi sociali di tipo organizzativo e identitario (si veda in particolare il capitolo su «Culture, Identity and World Process»).

In realtà «la cultura nel suo insieme è più varia e meno canalizzata di quella sua parte costituita dal linguaggio. È questa forse la ragione per la quale gli studiosi della cultura sono stati meno coraggiosi o decisi nel rendersi conto che una delle loro più feconde procedure è sostanzialmente quella usata dai linguisti: come il linguaggio, la cultura esiste soltanto negli — e attraverso gli — individui umani e le loro proprietà psicosomatiche; e come il linguaggio essa acquista una certa maggiore intelligibilità e significato sistematico nella misura in cui accetta per vere le persone e procede ad indagare le interrelazioni delle forme sovra-personali della cultura» (Kluckholn, Kroeber 1972: 383).

Oltre il problema delle definizioni

Varietà maggiore della cultura e sua minore canalizzazione comportano una non perfetta sovrapponibilità fra cultura o meglio culture e linguaggio o piuttosto lingue (con le loro ulteriori articolazioni dialettali). Insomma la carta dei dialetti parlati in Italia non corrisponde del tutto alla topografia delle identità culturali degli italiani ma ne rappresenta un *sensitizing pattern*, un modello di orientamento di tipo blumeriano per muoversi a fini di conoscenza sociologica nella complessità del sistema Italia.

Con tali cautele ed avvertenze, è possibile enucleare nel nostro paese quindici aree (Bruni 1984) che hanno come base la diffusione di un dialetto specifico: franco-provenzale, provenzale, gallo-italico, veneto, ladino, friulano, tedesco, sloveno, toscano, mediano, meridionale intermedio, meridionale estremo, logudorese-campidanese, sassarese-gallurese, misto non classificabile. Al loro interno è dato rilevare la presenza di quarantacinque categorie specifiche che vanno dal ligure al siciliano, nonché quella di altre sessantacinque sottocategorie che partono dall'alto piemontese e giungono al pantesco dell'isola di Pantelleria. Né si possono trascurare le cinque colonie alloglotte (tedesche, serbo-croate, albanesi, catalane, greche) e le altrettante allogene (franco-provenzali, gallo-italiche, provenzali, emiliane, liguri).

Intanto appare già evidente che le divisioni convenzionali fra nord e sud non reggono ad alcuna prova scientifica. Gli accorpamenti delle due isole maggiori risultano del tutto indebiti. Anzi neppure la Sicilia da sola si presenta omogenea, divisa com'è fra occidentale, metafonetica centrale, metafonetica sud-orientale, orientale non metafonetica, messinese, eolica

e pantesca. Della Sardegna poi sono ben note e documentate sul piano socio-culturale le differenziazioni e le ibridazioni di origine interna ed esterna. Vaste zone del territorio italiano, infine, sono inserite come *enclaves* cospicue, quasi regioni a sé stanti, all'interno di territori più ampi classificati come tendenzialmente omogenei.

Seguendo i profili tracciati dalla carta dei dialetti (curata da G. B. Pellegrini e realizzata dal Centro di Studio per la dialettologia italiana del CNR diretto da M. Cortelazzo) è evidente la cesura fra l'area gallo-italica e quella veneta, cui fanno da contorno non trascurabile (ma non certo senza discontinuità) da una parte, ad ovest, la fascia di confine con la Provenza, dall'altra, a nord e ad ovest, l'area tedesca, quella ladina che fa da cuscinetto con quella friulana ed infine il lungo margine confinario sloveno. Al centro dominano il toscano ed il mediano (da Ancona fino al sud di Roma). Il sud invero appare abbastanza più omologo, dall'Abruzzo alla Basilicata (meridionale intermedio), dalla Calabria alla Sicilia (meridionale estremo, ma con la cesura del mar Ionio a far da spartiacque con l'area salentina, arricchita altresì quest'ultima da presenze greche ed albanesi).

In conclusione, sulla base degli insediamenti dialettali, si possono ipotizzare cinque aree maggiori: la gallo-italica, la toscano-umbro-marchigiano-laziale, la meridionale, la meridionale-sicula, la sarda ovvero logudorese-campidanese. Ad esse fanno da corona, ma con pari dignità e visibilità culturale, le zone confinarie (provenzali, tedesche, ladino-friulane-slovene, sassaresi-galluresi).

Non mancano inoltre propaggini culturali significative, per quanto collocate fuori dei confini politici italiani: il Canton Ticino, con l'«identità erosa» dei Grigioni spartita fra cultura italiana, ticinese e tedesca, ed in particolare con le valli Mesalcina e Calanca ad influenza ticinese e quelle del Poschiavino e della Bregaglia piuttosto isolate; la Dalmazia e l'Istria con la loro venezianità, una singolare oralità poliglossica e le peculiarità della cultura vegliota nell'isola di Veglia e di quella albanese a Dulcigno; infine la presenza di matrice sicula nell'isola di Malta (Bruni 1992: 161, 320, 870).

Verso nuovi sviluppi fondati sull'identità

La proposta di legge n. 169 a firma di Corleone ed altri prevede l'applicazione della norma costituzionale che tutela «con apposite norme le minoranze linguistiche». Si tratta di diciotto idiomi locali presenti da molto tempo in Italia e parlati da un totale di circa tre milioni di italiani: francofoni, franco-provenzali, ladini, friulani, walser (ai piedi del Monte Rosa), occitani, altoatesini, sloveni, carnici (nella provincia di Udine), cimbri (sull'altipiano di Lavarone), mocheni (nella valle omonima lungo il torrente Fersina, nel trentino), carinziani, catalani (in Sardegna), croati (in Molise), albanesi o meglio arberesch, grecanici o meglio griki, sardi, rom e sinti (val la pena però di ricordare i risultati di un recente sondaggio:

il 14% degli intervistati considera il dialetto come propria lingua madre; ma i dati del 1992 toccavano il 22% e quelli del 1974 erano al 42%).

Tutte queste allocazioni geo-linguistiche possono essere utili per la definizione di un'identità di lingua o meglio di dialetto, ma non risolvono il problema dell'individuazione di un'identità etnica ed ancor meno di quella culturale. Del resto l'identità etnica si fonda essenzialmente sulla comune origine di quanti vi si riconoscono, esulando dunque da riferimenti ereditari, territoriali, linguistici ed adattandosi invece alle contingenze ed alle convenienze che vengono colte strumentalmente, rivendicando appunto il rispetto dell'appartenenza etnica. Ben più consistente, consapevole e stabile appare invece l'identità culturale.

Ma prima di affrontare segnatamente tale problematica conviene mettere a punto il concetto di identità. Questa non si lega subito e necessariamente al tema dell'identificazione con altri o con altro da sé. In primo luogo essa è una ricerca del sé soggettivo, che poi (od anche contemporaneamente) trova conferma e supporto nel noi della società, di un gruppo, di un movimento, di una comunità, di una cultura particolare. Strettamente correlato alla definizione dell'identità è il sorgere di una differenziazione rispetto ad un sé pregresso o nei confronti di altre appartenenze, militanze, relazioni. La ricerca di identità è anche, anzi specialmente, un investigare ed un mettersi in causa nel campo della comunicazione interpersonale: dunque accettarsi, accettare, farsi accettare. Ma questi tre momenti non hanno di solito un ordine preciso. Procedono di pari passo soprattutto quando la comunicazione è efficace.

Tale efficacia comunicativa offre garanzie di durata dell'identità nel tempo, consolida i legami degli interessi condivisi, distingue fra i livelli qualitativi di appartenenza, quindi traccia limiti fra un contesto culturale ed un altro (quasi come in una carta geografica degli stati o dei dialetti). Tali limiti non impediscono una dialettica fra le varie identità, così come non è immaginabile un'assenza assoluta di dialettica fra i dialetti, senza commistioni, scambi, derivazioni, sovrapposizioni, embricamenti.In tal modo il soggetto sociale interagisce con se stesso, con gli altri, con le istituzioni, con la società e di volta in volta verifica la sua identità, la corrobora, l'annulla, la mortifica, secondo quanto viene consentito dall'estemporaneità del momento.

L'identità è essenzialmente condivisione, accordo su una prospettiva, su un progetto. La permanenza nel tempo di tale condizione crea una situazione più solida, legittimata, coerente, difficilmente attaccabile. Si raggiunge così un'identità culturale ben radicata, riconosciuta, visibile. Essa si basa in primo luogo sulle sue potenzialità a livello intersoggettivo. Del resto ogni attore sociale è comunque dotato di una sua cultura: è un uomo o una donna di cultura, che decide in proprio, stabilisce i criteri della sua dipendenza dal sociale, accetta o rigetta norme e prassi, entra in una struttura organizzata o ne esce, trova gratificazione oppure la ricerca altrove.

Ma il soggetto è anche elemento di una cultura particolare, fornita di senso, ricca di significati, simboli, messaggi, contenuti ideologici. Di conseguenza egli ha una sua precisa (o appena abbozzata, poco importa)

Weltanschauung. Tale concezione della realtà entra in ogni discorso, azione, scelta e ne diventa motivo ispiratore, decisivo.

Inoltre va tenuto presente che ogni identità, in quanto dotata di sociabilità, si incontra e si scontra con altre identità, rispetto alle quali appare sussidiaria, di supporto o di opposizione, convergente o conflittuale secondo i casi e sulla base degli obiettivi in gioco. Se poi entrano in campo ruoli più o meno predefiniti la divaricazione fra le identità può accentuarsi, rafforzando punti di vista estremamente radicalizzati e confliggenti. Si avrà allora un duplice schieramento: un'identità culturale piuttosto soggettivizzata ed una più orientata in chiave sociale. Ma l'una e l'altra rimarranno a confronto diretto e continuo.

Parlare di identità culturale comporta inevitabilmente difficoltà di varia natura, tanto che si sarebbe tentati di parafrasare Hart, il quale in un suo contributo a *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, curato da H. Becker ed A. Boskoff (1975: 545) sosteneva che «le culture sono cose che si trovano sul terreno e non nelle definizioni». Infatti si potrebbe dire altrettanto delle identità culturali: la definizione non serve molto, occorre lavorare sul campo.

Tuttavia per iniziare ad acquisire conoscenze sociologiche conviene utilizzare qualche punto iniziale di riferimento. Per questo torna utile, ad esempio, la definizione di cultura data da Goodenough (1981: 62) in *Culture, Language and Society* e basata su concetti, relazioni, valori, regole che rifluiscono negli «*standards* su cui si basa la decisione di cosa esiste (precetti e concetti), *standards* per decidere cosa può esistere (relazioni), standards per decidere come dobbiamo sentirci al riguardo (valori), *standards* per decidere cosa possiamo fare al riguardo, e *standards* per decidere come agire in proposito (regole)». Orbene la condivisione di tali *standards* da parte di gruppi di attori sociali può aiutarci ad individuare in concreto le identità culturali. Va però detto subito che nel nostro paese manca a tutt'oggi un'indagine sufficientemente ampia, statisticamente rappresentativa dell'intero territorio nazionale, dedicata primariamente a delineare categorie attitudinali e comportamentali complessive, al fine di stabilire differenze e stratificazioni territoriali, di genere, di reddito, non da considerare a sé stanti ma come variabili da inserire in un approccio globale. Pertanto i dati culturali da esaminare saranno molteplici ed assumibili come parti di un profilo culturale relativamente plausibile, quale può emergere per esempio da una cluster analysis che comprenda non solo gli ambiti mediologici — il che è già stato fatto egregiamente nei lavori curati da Livolsi e Rositi (1988) con La ricerca sull'identità culturale. L'emittente, i messaggi, il pubblico e da Bechelloni (1988) — ma anche altri indicatori utili alla ricostruzione di un quadro più articolato e tendenzialmente completo. Andrebbe dunque ripreso ed amplificato un primo tragitto in questo senso intrapreso da Cesareo (1990).

Altrimenti continueranno a proliferare analisi superficiali, estemporanee, adatte più ad una lettura estiva che ad una riflessione matura e motivata. In proposito ha ragione Alessandro Cavalli di immaginare (anzi ne è convinto) che «la grande maggioranza degli italiani sia fatta di persone

potenzialmente oneste, ma opera in situazioni in cui è stata varcata la soglia critica in cui l'onestà, invece di essere fonte di orgoglio, si trasforma in fonte di frustrazione». Il punto è però chiedersi se vi siano elementi probanti a sostegno di tale ipotesi. Insomma l'identità culturale degli italiani onesti non è stata mai testata adeguatamente. Le tracce indirette non sono sufficienti. Del resto lo stesso Cavalli (in Vertone 1994: 156) ribadisce che il carattere nazionale degli italiani non è stato oggetto di ricerche specifiche, non è stato al centro degli interessi degli scienziati sociali». Occorre perciò indagare in modo mirato sul tema, così da giungere a generalizzazioni plausibili, differenziate secondo i vari aspetti emergenti dalla ricerca empirica.

Carenze ed ambiguità

A dire il vero alcuni degli apporti attualmente disponibili sono più che accettabili in termini di validità soprattutto in alcuni settori dell'indagine sociologica, ma presentano carenze cospicue in altri. Così è abbastanza apprezzabile la produzione della sociologia economica (si pensi ai lavori di Massimo Paci sulle aree territoriali, con l'enucleazione dei «modelli veneto ed emiliano», delle «regioni rosse» e della «direttrice adriatica»); si è colmata una grave lacuna nel campo della sociologia della religione con l'inchiesta nazionale sulla religiosità (Cesareo, Cipriani, Garelli, Lanzetti, Rovati 1995), seguita da ben sette rapporti di area locale; ma proprio la sociologia della conoscenza o della cultura, che dovrebbe per sua stessa natura orientarsi verso l'analisi delle identità culturali, segna il passo in materia di studi empirici nazionali, salvo qualche tentativo sporadico. Si presenta invece meglio la situazione relativa alla sociologia politica ed in particolare a quella elettorale. Bagnasco (1996) con *L'Italia in tempi di cambiamento politico* ha proseguito un discorso dapprima economico e poi sempre più politico, approdando al disegno di tre capitalismi (che vanno dalla Fiat di Melfi alle piccole imprese di qualche regione del Nord-Est e del Centro, sino alla «nuova borghesia» produttrice di beni immateriali), di mercati minori, di differenze regionali che sono «*nuove* differenze di sviluppo» non più relative al solo Mezzogiorno (Bagnasco in Negri, Sciolla 1996: 195-227). Conferme agli studi di Bagnasco provengono anche dal lavoro di Sciolla e Negri sulla civicness (intesa come cultura civica a livello valoriale, fiduciario, identitario), che «risulta distribuita in maniera omogenea sul territorio» al Nord, al Centro, al Sud, nelle regioni sia «rosse» che «bianche». Ma la partecipazione politica si differenzia abbastanza dalla cultura civica. E soprattutto viene rilevato che «la fiducia esclusiva nella famiglia è più presente nelle regioni del centro-Nord, mentre la fiducia nelle istituzioni, straordinariamente bassa sul piano nazionale, è relativamente più consistente nel Meridione» (Sciolla, Negri 1996: 143).

Come è facile desumere da questi rapidi, sommari cenni, il quadro generale delle identità culturali degli italiani è sfuggente. Si mette a posto appena qualche tassello, ma non si sistema l'insieme del mosaico. E strana-

mente sono in primo luogo gli aspetti più strettamente culturali a non essere oggetto di disamine *ad hoc*.

A questo punto conviene quasi accontentarsi di alcuni dati non adeguatamente elaborati, forniti di recente dall'ISTAT (1997) in materia culturale. Servono soprattutto per segnalare alcune differenze significative a livello regionale, non sempre però attribuibili a caratteristiche della popolazione quanto piuttosto a difetto della stessa informazione statistica. Per questo a distanza di anni non si può non lamentare che l'originale tentativo avviato da Sgritta e promosso da Gallino (in qualità di presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia) per fornire documentate *Immagini della società italiana* (ISTAT, AIS 1998) sia rimasto fermo a più di un decennio fa, per ragioni non certamente scientifiche. Quel lavoro aveva prodotto risultati interessanti, in particolare sul piano dei mercati e dei consumi culturali, con i contributi di Pattarin, Morcellini e Buzzi.

Se si dovesse fare affidamento sui dati ufficiali ISTAT (1997) per il 1995 la quota relativa alla Campania per gli abbonamenti alla televisione (ben al di sotto di duecento per ogni mille abitanti, mentre la Liguria ne conta oltre trecentocinquanta, dunque circa il doppio) potrebbe dar luogo a considerazioni che sono in parte di natura demografica (numerosità dei componenti il nucleo familiare), in parte di natura fiscale (evasione presunta della tassa per le televideoaudizioni), ma certamente riducibili in larga misura a contingenze culturali di contesto, a comportamenti identitari locali. Situazioni simili sono rilevabili in Calabria e Sicilia, mentre sono differenziati verso l'alto i dati della Basilicata, della Puglia e della Sardegna.

Ma Molise, Basilicata, Calabria ed Umbria si segnalano per un basso numero di periodici editi (dai quotidiani agli annuali), rispettivamente 19, 34, 55 e 58, che sono ben poca cosa rispetto ai 2178 della Lombardia, ai 1456 dell'Emilia e Romagna, ai 1186 del Piemonte.

La diffusione dei quotidiani per abitante è al 21,4 per il Sud, al 46,9 per il Centro, al 50,6 per il Nord. Il Meridione dunque fa testo a sé, per così dire. Nella provincia di Agrigento il tasso scende al 10,6 ed in quella di Potenza al 10,7. Quote assai più alte fanno invece registrare le province di Genova (79,4), Parma (74,7), Trieste (74,3), Gorizia (67,0), Bologna (66,3).

La Toscana è la regione più ricca di musei: ne conta 423, seguita dalla Lombardia con 398 e dall'Emilia-Romagna con 394. Ve ne sono solo 20 in Molise e 25 in Basilicata.

Merita particolare attenzione il dato sulla realizzazione di rappresentazioni di teatro dialettale: sono oltre un decimo di quelli di prosa (6507 su 61210), ma più del doppio rispetto alla lirica ed al balletto messi insieme. Il maggior numero di spettacoli in dialetto ha luogo in Emilia-Romagna (1147), in Campania (1134, di cui 705 nella città di Napoli) ed in Lombardia (1081). Sono pochi in Valle d'Aosta (12), Molise (21), Abruzzo (37), Basilicata (38). Ovviamente non è dato inferire che l'identità culturale raggiungibile attraverso l'apprezzamento per il dialetto sia maggiore nelle prime regioni e minore nelle altre quattro. In effetti occorre tenere presenti le risorse strutturali ed organizzative offerte dai singoli contesti. Infatti primeggiano come sedi di spettacoli dialettali i capoluoghi di provincia ed

in particolare Napoli (705) — già citata —, Milano (266), Roma (199). Eccezionale è però il dato della provincia di Ravenna (escluso il capoluogo) con 176 rappresentazioni in dialetto nell'anno 1995. E sono 17 (di cui 9 al Nord, 6 al Centro, 2 al Sud) i capoluoghi di provincia nei quali non c'è stato alcuno spettacolo in dialetto.

Anche in termini di spettatori del teatro dialettale gli andamenti non variano di molto: sono 257.230 in Campania (181.563 nella sola Napoli), 190.887 in Emilia-Romagna, 186.571 in Lombardia. Se però si valuta la spesa del pubblico per questo tipo di spettacolo si giunge in Campania a 4.961 milioni, ben più della Lombardia con 2.574 milioni (cioè una cifra quasi dimezzata per un numero di spettatori che risulta inferiore di appena un quarto).

In campo cinematografico le maggiori attenzioni degli italiani si riscontrano in Lombardia, Lazio, Emilia-Romagna, Piemonte, Veneto e Sicilia. Tra le città capoluogo emergono per biglietti venduti, nell'ordine, Roma, Milano, Torino, Bologna, Napoli, Firenze, Genova e Palermo. Peculiare è il dato relativo al comune di Modena (città con 174.518 abitanti al 31 dicembre 1995): 1.086.539 biglietti venduti, il che significa in media una frequenza di oltre sei volte in un anno da parte di tutti i residenti (neonati ed ultranovantenni compresi).

Per il ballo in Lombardia si spende oltre 200 volte di più che in Basilicata o in Molise. Consistente è anche la quota relativa all'Emilia-Romagna, notoriamente connotata da un'identità culturale molto legata al trattenimento danzante.

In campo sportivo prevale lo spettacolo calcistico ma il ciclismo appassiona veneti, lombardi e toscani, mentre l'Emilia-Romagna segue molto pallacanestro, pallavolo ed automobilismo. Si dedicano all'ippica lombardi e toscani. Amano molto il tennis i laziali, cioè soprattutto i romani. Negli sport invernali predomina il Trentino-Alto Adige.

Pure le indagini multiscopo sulle famiglie italiane negli anni 1993-1994 (ISTAT 1996) offrono notevoli spunti per la delineazione dei caratteri relativi alle identità culturali e riguardano ognuna circa 20 mila famiglie.

I sardi nella misura del 36% guardano la televisione per tre ore e più il giorno, gli abitanti dell'Emilia-Romagna sono sugli stessi livelli con il 35,9%, seguiti dai pugliesi con il 34,9%.

I rapporti amicali sono intrattenuti con ritmi quotidiani soprattutto nel Sud e nelle Isole, rispettivamente con il 34,5% ed il 36,5% nel 1993, che salgono poi nel 1994 al 36,9% ed al 37%. Ma l'intensità delle frequentazioni non è proporzionale al livello delle gratificazioni che ne derivano. Infatti i meridionali e gli isolani sono quelli che si dicono meno soddisfatti nelle relazioni con gli amici. Ma se si tratta di sessantacinquenni ed ultrasessantacinquenni, soprattutto dello stesso sesso e della medesima area geografica, il livello di soddisfacimento sale ancor più nel Sud e nelle Isole. Le propensioni agli incontri di amicizia sono più marcate nelle regioni meridionali ed in parte anche in Umbria, Abruzzo, Toscana e Marche ma si riducono nel Lazio e nelle altre regioni a settentrione.

Contraddizioni e conferme

Degna di un'attenta analisi è la parte delle indagini multiscopo (ISTAT 1996) relativa alla pratica religiosa. I risultati confermano parzialmente quanto già emerso dall'inchiesta su *La religiosità in Italia* (Cesareo, Cipriani, Garelli, Lanzetti, Rovati 1995): Trentino-Alto Adige, Marche, Campania, Veneto, Puglia, Calabria, Sicilia, Molise e Lombardia fanno registrare tassi di pratica religiosa regolare superiori a quelli della media nazionale (cui si avvicina la popolazione abruzzese). Sono invece a livelli inferiori la Basilicata, il Piemonte, la Sardegna, il Lazio, la Valle d'Aosta, il Friuli-Venezia Giulia, l'Umbria, la Liguria, l'Emilia-Romagna, la Toscana. All'interno di questi dati vengono però rilevati da Maria Giuseppina Muratore, estensore del capitolo sulla pratica religiosa, varie specificità: i campani sono incostanti, un buon numero di pugliesi è praticante solo di rado, in Trentino-Alto Adige maschi e femmine hanno comportamenti poco diversificati, il che invece non è in Calabria. Sembra anomalo tuttavia il dato dei non praticanti in Sicilia, il 12,1%, che contrasta con quanto rilevato da Carmelina Chiara Canta (1995: 253) la quale — nel suo studio su *La religiosità in Sicilia* basato sulla *cluster analysis* applicata ad 875 interviste — accerta una «religione rimossa» pari al 4%. Vi è differenza anche nelle percentuali dei praticanti regolari, che sarebbero 29,7% secondo la Canta (1995: 121) e 34,4% secondo la Muratore (ISTAT 1996: 119). Il più cospicuo numero di non praticanti sarebbe poi in Emilia-Romagna: il 27,3%. Una pratica più costante riguarderebbe invece il Molise e la Calabria.

Il volontariato avrebbe maggiori propaggini in Trentino-Alto Adige, Veneto, Lombardia, Valle d'Aosta e Toscana, assai meno in Molise, Campania, Sicilia e Calabria. In queste ultime regioni quasi il 50% del campione dice di non parlare mai di politica. In Molise è invece consistente la partecipazione in chiave di ascolto del dibattito politico in corso (42%). In Calabria infine si ha la maggiore insoddisfazione (11,7%) per il tempo libero.

Forse l'aspetto di maggiore pregnanza sociologica in chiave di identità culturale è dato dal senso di appartenenza. Quella di tipo religioso, accertata nella ricerca su *La religiosità in Italia* (Cesareo, Cipriani, Garelli, Lanzetti, Rovati 1995), fa annoverare nel nostro paese l'88,6% che si dichiara cattolico, l'8,8% che dice di non appartenere ad alcuna religione, lo 0,7% che si professa protestante-evangelico, lo 0,6% testimone di Geova, ancora lo 0,6% sarebbe musulmano, lo 0,3% buddista ed una percentuale analoga riguarderebbe altre denominazioni religiose. Ma tale appartenenza è senza riserve nel 31,1% dei casi, con riserve nel 32,8%, è riadattata ad uso personale nel 24,2%, non è ben definita nell'11,4%. Dunque le appartenenze forti e le identità a tutto tondo sono una minoranza nell'universo religioso italiano.

Il campionamento dell'indagine su *La religiosità italiana* mirava ad una rappresentatività statistica a livello nazionale e quindi non può essere utilizzato in modo adeguato anche per subcampioni regionali (a meno che non vi siano stati opportuni ampliamenti, com'è avvenuto per la Sicilia

ed il Trentino). Insomma non è possibile tracciare, ad esempio, una carta della pratica religiosa secondo aree culturali e/o regionali, com'è avvenuto da tempo in Francia (Isambert, Terrenoire 1980), o come è stato proposto sin da oltre un trentennio fa dal francese Boulard e dal belga Rémy (1968) per rappresentare la situazione italiana. Sembra quasi che ogni ipotesi di ricostruzione dell'identità culturale sia destinata ad incontrare difficoltà di vario genere. Lo stesso Fernand Braudel aveva cominciato a lavorare alla sua opera *Identité de la France*, rimasta però incompiuta nel 1985, anno della sua morte. Intanto però è potuta almeno venire alla luce la sua trattazione dal titolo *Memorie del Mediterraneo* (Braudel 1998).

La conoscenza della situazione italiana, peraltro, rimane quasi sempre parziale. Ci si deve limitare, per esempio, ad alcuni dati relativi all'appartenenza, questa volta sondata attraverso un questionario somministrato in Sicilia a 719 soggetti (Cipriani 1992: 153). Si era chiesto di indicare a quale comunità l'intervistato sentisse di appartenere: la maggioranza, cioè il 69,1%, ha indicato la famiglia, il 39,2% la parrocchia, il 34,4% l'umanità, il 21,6% la città o il paese, il 18,2% il gruppo amicale, il 14,5% l'Italia, il 14,3% la Sicilia, l'11,1% il quartiere, il 5,3% un'associazione, il 4,9% nessuna comunità. Pertanto è evidente l'orientamento familistico e microcomunitario dell'identità intesa come senso di appartenenza, ma la prospettiva riesce ad allargarsi notevolmente con il riferimento all'umanità e, in forma graduale, alla comunità locale, a quella delle amicizie ed anche dell'intera nazione. La preferenza per il contesto regionale siciliano si limita a poco più di un soggetto su dieci, ancor minore è quella per la zona di residenza o per una forma associativa. Poco meno del 5% non opta affatto e manifesta difficoltà di appartenenza e - si può presumere - di identificazione culturale.

Nonostante il ridotto senso di appartenenza alla comunità nazionale italiana, non sembrano esservi ragioni per preoccupparsi, alla maniera di Gian Enrico Rusconi (1993) in *Se cessiamo di essere una nazione*. La democrazia è salva, visto che l'integrazione culturale per ragioni televisive e linguistiche insieme — come ha sostenuto e documentato Tullio De Mauro — ha raggiunto livelli mai attinti in precedenza. Si sarebbe dunque già realizzata una sorta di «unità della ragione nella molteplicità delle culture» — per dirla con Remo Bodei che con altri ha contribuito ad un *unicum* nella storia delle riflessioni intellettuali di quest'ultimo decennio, cioè uno dei *Quaderni dei Problemi del Socialismo*, il n. 39 del 1991, dedicato monograficamente a «Identità culturali».

Restano tuttavia da cogliere e comprendere le differenze che sono andate evidenziandosi nel processo di integrazione. Intanto è evidente uno stretto legame fra la consapevolezza civica (non unicamente laica) ed il senso di soddisfazione per la vita, come mostra anche Putnam (1993) nel suo studio sulle regioni italiane, fra le quali emergono per percentuali di soggetti soddisfatti le regioni settentrionali, *in primis* Trentino, Emilia-Romagna, Friuli-Venezia Giulia, Lombardia, seguite da Veneto, Piemonte, Toscana e Liguria. Proprio sul senso civico e sul ruolo della società civile esistono punti di vista sociologici non corrivi. Se Donati e Belardinelli

appaiono pessimisti in proposito, Colozzi (in Donati 1997) è più possibilista anche se problematizza i dati empirici ponendosi la questione relativa all'autonomia delle associazioni rispetto alle organizzazioni politiche: il grado di comunità civica è più alto in Trentino-Alto Adige, Emilia-Romagna e Toscana, ma quasi trascurabile in Campania e Calabria. Risultati quasi affini si riscontrano per quanto attiene la diffusione del terzo settore, cioè volontariato, associazioni di famiglie, cooperative sociali ed organizzazioni di cooperazione internazionale. In questo ambito è molto impegnato il Trentino-Alto Adige, insieme con la Valle d'Aosta, seguiti dal Piemonte; ma sono scarsamente presenti ancora la Campania e la Calabria.

Si è già ricordato che la *civicness* è una dimensione maggioritaria in Italia (61,1%). Essa «è caratterizzata da atteggiamenti che ritengono ingiustificabili comportamenti quali non pagare le tasse, non pagare il biglietto del tram, non segnalare un danno involontariamente fatto a un veicolo in sosta, guidare ubriachi, gettare rifiuti in luogo pubblico, dire il falso nel proprio interesse, accettare bustarelle ecc.». Sciolla e Negri (1996: 127) dicono che insieme con la cultura civica sono il «relativismo morale» e l'«anticonformismo» che guidano la morale degli italiani. Ma l'intreccio di queste tre componenti fa sì che solo il 16% dei 2.018 intervistati (nel 1991, per conto dell'*European Value Survey Study Group*) mostri una *civicness* non spuria. Inoltre la stessa identità territoriale è multiforme, ha un carattere prevalentemente locale, i cui contorni sono presumibilmente piuttosto variabili se il dato medio del Sud tocca il 44,8% mentre la nostra precedente indagine in Sicilia, condotta nel 1989-90 (Cipriani 1992) dava risultati un po' diversi: il localismo era al 39,2% nel caso della parrocchia, ma scendeva al 21,4% per il paese o la città di appartenenza; invece era del 34,4% il riferimento all'umanità; più ravvicinata è invero la percentuale di identificazione con la regione, in quanto si attesta sul 14,3%. Indubbiamente vi sono problemi di comparabilità fra i due universi campionati: 719 soggetti in un'area subregionale da una parte e 2.018 intervistati a livello nazionale dall'altra; anche le domande poste sono diverse e così dicasi delle alternative proposte. Ma il problema resta aperto. Pertanto andrebbe meglio approfondita e motivata l'affermazione che, «fra gli italiani nel loro complesso, nessuna delle differenti forme di identificazione territoriale, compreso il senso di appartenenza alla nazione, ha relazioni significative con la *civicness*», come pure che «se si disaggregano i dati a livello territoriale, il quadro diventa più complesso. Al Sud, infatti, si registra una forte relazione fra identificazione nella nazione e civicness». Probabilmente la spiegazione delle diverse risultanze empiriche è da rinvenire nel fatto che il campione dell'*European Value Survey Study Group* era tarato su una dimensione nazionale. Per questo, ogni tentativo di scorporo dei dati a livelli ulteriormente stratificati può dar luogo ad esiti statistici contraddittori. In definitiva la questione ha più che altro un carattere metodologico. Ogni ulteriore inferenza merita perciò grande cautela interpretativa, specialmente ove si parla di un «familismo» che «è addirittura inferiore al Sud (29,4%) rispetto al Centro (40,1%) e al Nord (36,4%)» (Sciolla, Negri 1996: 137). La nostra ricerca siciliana (Cipriani 1992) fa registrare

al contrario un 69,1% di diffusione del familismo, che peraltro non contrasta del tutto con aperture verso la nazione ed il mondo. La terza Italia economica di Bagnasco (1977) e Trigilia (1992) ha connotati di altra natura, essenzialmente economica, oltre che geografica. Soprattutto non è da dare per scontato che la *civicness* sia presente «in maniera omogenea sul territorio». Colozzi (in Donati 1997: 126) per esempio dimostra che la distribuzione della cultura civica in Italia è abbastanza stratificata regione per regione, con nove gradi di intensità.

Le risultanze appaiono contraddittorie. Non a caso Alessandro Cavalli (in Vertone 1994: 155) ritiene che «sui codici di comportamento degli italiani abbiamo solo scarse conoscenze scientificamente fondate. Nel nostro paese, i valori, le norme, gli atteggiamenti della gente vengono sondati solo quando si vuole sapere come ci comporteremo come elettori o come consumatori... Sull'affidabilità di questi sondaggi è lecito avere più di qualche dubbio».

La stessa Loredana Sciolla (1983: 103) ha scritto, a ragione, che «differenziazione, complessità sociale sono i termini che più ricorrono a definire il quadro di riferimento entro cui, come un suo esito, il problema moderno dell'identità si pone». Nondimeno il tema dell'identità presuppone anche una continuità che porta all'identificazione con un contesto che supera il livello soggettivo: il sé si estrinseca in un noi che è prolungamento del soggetto sociale; questi conosce così la dimensione comunitaria la quale tende ad essere omogenea, riducendo quindi la differenziazione interpersonale.

Conclusione

Nel 1994 è stato pubblicato uno studio di un genetista di Stanford, Luigi Luca Cavalli Sforza, di un ecologo di Parma, Paolo Menozzi, e di un genetista di Torino, Alberto Piazza, su *Storia e geografia dei geni umani*, poi tradotto presso Adelphi (Cavalli Sforza, Menozzi, Piazza 1997). La rivista *New Scientist* (Coyaud 1998. 98-99) così descrive l'opera: «gli autori hanno scelto un gene, e analizzato la frequenza con la quale le sue diverse forme o alleli compaiono all'interno di una popolazione (frequenza genica). Poi un altro gene, e un altro ancora. Poi hanno cominciato da capo con un'altra popolazione. Hanno ottenuto così la distribuzione dei vari alleli nelle diverse zone geografiche: migliaia di mappe che riescono a sovrapporsi in una storia collettiva soltanto con strumenti matematici che integrano varianti, informazioni e analisi supplementari: le suddivisioni e separazioni avvenute etc.; le statistiche delle frequenze etc.; la distribuzione nel mondo per ogni allele (mappe geografiche). E via integrando altri fattori, ognuno ponderato da circostanze come il clima e il territorio, le risorse locali etc. Quel brulicare di popoli osservati e di osservatori, di "zone grigie" fra le documentazioni e fra le discipline, è ricondotto a una banca dati "molto incompleta", contenente "76.676 frequenze geniche, che corrispondono a 6633 campioni con localizzazioni geografiche diverse

e a 1915 nomi di popolazioni diverse", che parlano alcune delle 4736 lingue contate da Martin Ruhlen. Una manciata di cifre, grappoli di frutti appesi a due grandi alberi, genetico e linguistico, tanto simili che forse l'albero è uno solo etc. Che cosa ci fa un sardo laggiù nel grafico, vicino al lappone e lontano da noi? Come mai la Francia è affettata per largo dalle lingue e per lungo dai geni? La risposta è in ogni pagina: la variabilità è massima fra il nostro villaggio e quello accanto; se si sommano le variazioni, sfumano in un continuum senza frontiere».

Si può ipotizzare, in conclusione, che l'albero linguistico non è molto diverso da quello culturale, di cui del resto fa parte. Le variazioni sono minime, lente, graduali. In fondo, dunque, le identità culturali rappresentano nel loro insieme un'unica identità culturale. Ogni identità culturale è frattalica, per cui le sue componenti non solo contribuiscono a delinearne il profilo specifico ma servono pure da base per il quadro complessivo di un'identità ben più ampia: regionale, nazionale, universale.

Bibliografia di riferimento

AA. VV., «**Identità culturali**», *Quaderni di Problemi del Socialismo*, 39, 1991.

S. Abbruzzese, R. Gubert, G. Pollini, *Italiani atto secondo. Valori, appartenenze e strategie per la II Repubblica*, Guaraldi, Rimini, 1995.

A. Bagnasco, *L'Italia in tempi di cambiamento politico*, il Mulino, Bologna, 1996.

A. Bagnasco, *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, il Mulino, Bologna, 1977.

L. Balbo, *Complessità sociale e identità*, Angeli, Milano, 1983.

C. Barbé, «Il drastico irrobustimento dell'identità nazionale in Italia. Un'analisi empirica comparata», *Quaderni di Sociologia*, XLI, 13, 1997, pp. 141-64.

A. Bartole (a cura di), *Immagine culturale dell'Italia all'estero*, Il Veltro, Roma, 1980.

G. Bechelloni (a cura di), *Il mutamento culturale in Italia*, Liguori, Napoli, 1989.

H. Becker, A. Boskoff (edited by), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, Dryden Press, New York, 1975.

G. Berta, *Mirafiori. La fabbrica delle fabbriche*, il Mulino, Bologna, 1998.

R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino, 1977.

F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Les ditions Ouvrières, Paris, 1968.

F. Bruni, *L'italiano. Elementi di storia della lingua e della cultura*, UTET, Torino, 1984 (al volume è annessa la *Carta dei dialetti d'Italia*, curata da G. B. Pellegrini).

F. Bruni (a cura di), *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, UTET, Torino, 1992.

C.C. Canta, *La religiosità in Sicilia*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1995.

G. Capraro (a cura di), *I valori degli europei e degli italiani negli anni novanta*, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Università degli Studi di Trento, Trento, 1995.

F. Cassano, *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, Laterza, Bari, 1998.

L.L. Cavalli Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, Adelphi, Milano, 1997 (ed. or., 1994).

U. Cerroni, *L'identità civile degli italiani*, Piero Manni, Lecce, 1996.
V. Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea: trasformazioni dei modelli di comportamento e identità sociale*, Fondazione Agnelli, Torino, 1990.
V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995.
R. Cipriani, *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1992.
I. Colozzi, M. La Rosa (a cura di), *Dove va la società italiana*, Angeli, Milano, 1997.
S. Coyaud, «Storia e geografia dei geni umani. Un'indagine sulla diversità umana di Cavalli Sforza, Menozzi e Piazza», *Scienza Nuova*, 1, aprile 1998, pp. 98-99.
A. De Lillo, A. Cavalli, C. Buzzi, *Giovani verso il duemila: quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna, 1997.
T. De Mauro, *L'Italia delle Italie*, Editori Riuniti, Roma, 1992 (2ª edizione).
P. Donati (a cura di), *La società civile in Italia*, Mondadori, Milano, 1997.
P. Dorfles, *Carosello*, il Mulino, Bologna, 1998.
E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Norton, New York, 1959.
U. Fabietti, *L'identità etnica*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.
F. Ferrarotti, *L'Italia fra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Donzelli, Roma, 1997.
F. Ferrarotti, *L'Italia in bilico elettronica e borbonica*, Laterza, Bari, 1990.
A. Foa, *Giordano Bruno*, il Mulino, Bologna, 1998.
J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, Sage, Londra, 1994.
E. Galli della Loggia, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna, 1998.
A. Gambino, *Itinerario italiano. Costumi e mentalità di un paese materno*, Einaudi, Torino, 1998.
A. Gasparini (a cura di), *Nazione, etnia, minoranza e confine. Contributi a una sociologia internazionale*, ISIG, Gorizia, 1998.
W.H. Goodenough, *Culture, Language and Society*, Benjamin-Cummings, Menlo Park, Ca., 1981.
R. Gubert (a cura di), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento, 1992.
G. Gubitosi, *Amedeo Nazzari. Un divo italiano per il cinema italiano*, il Mulino, Bologna, 1998.
F.-A. Isambert, J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse en France*, FNSP-CNRS, Paris, 1980.
ISTAT, *Statistiche culturali. Anno 1995*, annuario n. 37, ISTAT, Roma, 1997.
ISTAT, *Indagine multiscopo sulle famiglie*, ISTAT, Roma, 1996.
Istituto Centrale di Statistica, Associazione Italiana di Sociologia, *Immagini della società italiana*, Roma, 1988.
Istituzioni cultura e società, Senato, Roma, 1995.
C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna, 1972 (ed. or., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1963).
F. La Cecla, *La pasta e la pizza*, il Mulino, Bologna, 1998.
C. Lévi-Strauss, *L'identità*, Sellerio, Palermo, 1986 (2ª edizione), (ed. or., *L'identité*, Grasset, Paris, 1977).
M. Livolsi (a cura di), *L'Italia che cambia*, La Nuova Italia, Firenze, 1994 (2ª edizione).
M. Livolsi, *La realtà televisiva. Come la TV ha cambiato gli italiani*, Laterza, Bari, 1998.
M. Livolsi, F. Rositi (a cura di), *La ricerca sull'identità culturale. L'emittente, i messaggi, il pubblico*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1988.

M. MAGATTI, *Tra disordine e scisma. Le basi sociali della protesta del Nord*, Carocci, Roma, 1998.
D. MARCHESINI, *Coppi e Bartali. L'Italia del passaggio della borraccia*, il Mulino, Bologna, 1998.
A. MONTI, *I braccianti*, Il Mulino, Bologna, 1998.
N. NEGRI, L. SCIOLLA (a cura di), *Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia*, 1998.
A. NESTI, *Provincialia. Scavi sull'identità degli italiani*, Edizioni Polistampa, Firenze, 1999.
M. PACI, *Le dimensioni della disuguaglianza*, Bologna, il Mulino, 1993.
R.D. PUTNAM, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1993 (ed. or., *Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993).
Rapporto sull'economia della cultura in Italia (1980-90), Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1994.
F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1986.
F. RIGOTTI, *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano, 1998.
G. ROHLFS, *Studi e ricerche su lingua e dialetti in Italia*, Sansoni, Firenze, 1997.
R. ROMANO, *Paese Italia. Venti secoli di identità*, Donzelli, Roma, 1994.
P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino, 1970.
G.E. RUSCONI, *Patria e Repubblica*, Il Mulino, Bologna, 1997.
G.E. RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna, 1993.
S. SALVI, *L'Italia non esiste*, Camunia, Firenze, 1996.
S. SCAMUZZI (a cura di), *L'Italia illegale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996.
L. SCARAFFIA, *Loreto*, Il Mulino, Bologna, 1998.
A. SCHIAVONE, *Italiani senza Italia*, Einaudi, Torino, 1998.
L. SCIOLLA (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
L. SCIOLLA, *Italiani. Stereotipi di casa nostra*, Il Mulino, Bologna, 1997.
L. SERIANNI, «Identità linguistica e unità degli italiani», *Annali della Pubblica Istruzione*, 5-6, 1997, pp. 15-33.
S. SOLDANI, G. TURI (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1997, vol. 2: *Una società di massa*.
B. TOBIA, *L'Altare della Patria*, Il Mulino, Bologna, 1998.
C. TRIGILIA, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna, 1992.
S. VERTONE (a cura di), *La cultura degli italiani*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Lo «stato barbarico delle donne» in Thorstein Bunde Veblen[1]

di
UMBERTO MARONGIU

Premessa biografica

Scorrendo la biografia di Thorstein Bunde Veblen (1857-1929)[2], non può passare inosservato il suo tormentato curriculum di docente universitario. In aggiunta ai motivi di attrito più strettamente legati alla vita accademica delle università (le presunte simpatie socialiste, l'impopolarità fra gli studenti *undergraduate,* per nulla preparati né motivati a capire le sue lezioni «borbottate»), era la sua conduzione «vebleniana» (sobria e non

[1] Al fine di dare continuità linguistica allo scritto si è rivelato necessario tradurre le citazioni tratte da opere di Veblen non ancora edite in lingua italiana. La traduzione degli scritti di Veblen, magistralmente introdotta in Italia da Franco Ferrarotti, ha il carattere di un lavoro letterario, oltre che scientifico, pena la «pasteurizzazione» del ricchissimo meta-inglese da lui utilizzato come strumento di analisi critica.

Indice delle abbreviazioni

BO: «The Beginnings of Ownership» (1898), ora in *Essays in Our Changing Order,* New York, A.M. Kelley, 1964.
BSW: «The Barbarian Status of Women» (1899), ora in *Essays in Our Changing Order,* cit.
ETWD: «The Economic Theory of Woman's Dress» (1895), ora in *Essays in Our Changing Order, cit.*
IOW: *The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts* (1914), New York, Norton, 1964.
IWIL: «The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labour» (1898), ora in *Essays in Our Changing Order, cit.*
TLC: *The Theory of the Leisure Class* (1899), *La teoria della classe agiata,* trad. it. di Franco Ferrarotti, Torino, Einaudi, II ed., 1981.

[2] «Il nesso dato biografico-costruzione teoretica, nel caso di Thorstein Veblen, va sempre tenuto presente. È una chiave preziosa. Ma questa chiave va usata con cautela. Può condurre a interpretazioni schematiche oppure far passare come plausibili operazioni fortemente riduttive». Franco Ferrarotti, *Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer,* Milano, Mondadori, 1974, pp. 139-140.

competitiva) della sfera privata a entrare in stridente contrasto con i canoni della rispettabilità accademica [3].

E poi le mogli dei colleghi, le studentesse e le ammiratrici in genere: «che devi fare se le donne ti si buttano addosso?» disse a un amico che gli chiedeva conto della sua vita extraconiugale. La leggenda vuole che, agli imbarazzi «mi raccomando!» del preside della facoltà che lo aveva appena assunto, egli abbia risposto: «se si riferisce alle mogli dei colleghi, non si preoccupi: non me ne piace nessuna».

Sta di fatto che, a causa delle difficoltà «ambientali» incontrate dal suo carattere, così come la sua carriera accademica, anche la produzione scientifica di Veblen ebbe un inizio tardivo: tale ritardo fece sì che, fin dai primi articoli pubblicati, il suo pensiero si trovasse già compiutamente elaborato.

In questi articoli («The Economic Theory of Woman's Dress» del 1894, «The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labour» e «The Beginnings of Ownership» del 1898, «The Barbarian Status of Women» del 1899) e nel celeberrimo volume *The Theory of the Leisure Class* [4] del 1999 il tema della condizione femminile è al contempo l'assunto di partenza e parte delle conclusioni di un complesso e affascinante percorso di analisi critica della società industriale matura occidentale.

Proprio il ruolo centrale del tema dello «stato barbarico delle donne» all'interno dell'opera di Veblen rende piacevolmente doveroso il suo utilizzo come punto d'attacco della trattazione della sociologia critica del grande autore norvegese-americano.

Parte prima: la critica all'economia classica

Abiti e istinti, tecnologia e istituzioni

Pare sintomatico che la prima opera di natura sociologica pubblicata da Veblen fosse dedicata all'enunciazione della sua «teoria economica dell'abbigliamento femminile» e al concetto ad essa collegato di «moda». Nell'analisi delle funzioni sociali dell'abbigliamento confluiscono infatti molti dei temi che stanno alla base della critica vebleniana dell'economia classica.

Veblen cercò in tutta la propria opera di smontare la costruzione clas-

[3] Veblen vestiva in modo vistosamente dimesso. Il suo alloggio era talvolta una capanna di tronchi d'albero, talaltra una soffitta o addirittura una cantina con accesso da una finestra.

[4] Tradotto nel 1949 per Einaudi da Franco Ferrarotti con il titolo *La teoria della classe agiata*. Al fine di dare continuità linguistica allo scritto si è rivelato necessario tradurre le citazioni tratte da opere di Veblen non ancora edite in lingua italiana. La traduzione degli scritti di Veblen, magistralmente introdotta in Italia da Franco Ferrarotti, ha il carattere di un lavoro letterario, oltre che scientifico. Il ricchissimo meta-inglese utilizzato dall'autore norvegese — americano come strumento di analisi critica rischia altrimenti di subire un trattamento «pasteurizzante».

sica, che egli considerava semplicistica ed erronea, dell'*homo oeconomicus*, razionale nelle proprie scelte e guidato da impulsi elementari e immutabili di piacere e di pena, in realtà risolvibili in termini di profitto economico. Ampliando la prospettiva dell'analisi economica ai fenomeni sociologici e istituzionali, Veblen si mise alla ricerca delle motivazioni che stanno alla base della diffusa aspirazione alla ricchezza.

In altre parole, l'interesse di Veblen era rivolto ai processi mentali che sottendono al funzionamento della società basata sulla competizione economica e al notevole livello di irrazionalità che li caratterizza.

Pur contrapponendo alle teorie economiche classiche una variante del metodo evoluzionista, Veblen non utilizzò in senso conservativo le idee chiave del pensiero darwiniano - la lotta per l'esistenza, la sopravvivenza dei migliori, la selezione naturale.

Leggendo in chiave paradossale il ruolo che Spencer prima, Sumner e il darwinismo sociale poi, avevano affidato al capitalista — visto come il punto più elevato dell'adattamento umano al mutare delle condizioni sociali — Veblen concluse che il «capitano d'industria» tende piuttosto a ritardare e sviare il processo evolutivo attraverso il suo influsso negativo sulla società e la messa in atto di vere e proprie azioni di «sabotaggio» tecnologico.

Secondo una concezione attivistica dell'uomo, ispirata in Veblen dalla «più recente psicologia» (Peirce, James, Dewey e il Pragmatismo americano, di ascendenza kantiana), ogni tipo di attività lavorativa produttiva, ogni «tecnologia» nel senso del patrimonio di conoscenze pragmatiche attraverso le quali l'uomo si confronta con la «bruta creazione», produce caratteristiche modalità di azione e di percezione, che Veblen chiama *abiti*. La dimensione sociale cristallizzata degli abiti è rappresentata dalle *istituzioni*, nel loro duplice aspetto di consuetudini affermate e di regole sociali o norme giuridiche.

Una volta emersi e rafforzati nel processo di socializzazione, abiti e istituzioni vanno a formare il patrimonio di conoscenze di base comune ad un popolo. Piuttosto che apparire a chi si conforma ad esse come prodotti della base materiale della società, le istituzioni sono viste dai membri del gruppo come il criterio ultimo e culturalmente vincolante nella determinazione di ciò che è giusto o sbagliato.

Secondo Veblen, il mutamento sociale deriva dall'interazione fra la tecnologia e le istituzioni. Un cambiamento nelle tecniche di produzione avrà sempre e comunque un effetto sulla natura culturale della società stessa, ma non direttamente: il movimento progressivo della tecnologia è influenzato, selezionato e, di fatto, limitato dalle istituzioni, che tendono a mantenersi uguali a se stesse e ad assumere un valore autonomo rispetto alla base tecnologica di cui sono il prodotto culturale.

Ben lungi dall'essere statica, tale teoria nega allo stesso tempo l'univocità del progresso come visto dalle varie filosofie del capitalismo, ivi incluso lo stesso marxismo. Veblen credeva anzi nella possibilità che la storia facesse dei passi indietro in seguito alla sopravvivenza di istituzioni inadeguate (*imbecilic*, nella sua colorita terminologia) legate a livelli tecnologici inferiori.

Se gli abiti mentali hanno la funzione pratica di memorizzare e riprodurre linee d'azione vincenti ai fini della sopravvivenza, gli *istinti*[5] sono gli abiti mentali sviluppati nella prima e più estesa fase della storia della specie umana, quando più ardua era la lotta per la sopravvivenza e più impellente la necessità per gli uomini di collaborare pacificamente ai fini della produzione dei mezzi di sussistenza.

Avendo pur sempre natura culturale, gli istinti agiscono per tramite delle norme istituzionali e delle conoscenze individuali: benché cosciente degli obiettivi immediati, l'individuo agente non è in grado di ricondurre la propria attività all'inclinazione istintuale di fondo. Risulta evidente l'importanza assegnata da Veblen alla parte non razionale e addirittura non cosciente della vita individuale e collettiva.

Veblen riversò nell'*instinct of workmanship,* l'istinto dell'operosità[6], la propria visione dell'uomo e la rese metro di giudizio del bagaglio istituzionale della civiltà industriale americana a cavallo del secolo. Tale istinto caratterizza l'uomo in quanto «agente che cerca in ogni atto il compimento di qualche fine concreto, obiettivo, impersonale»[7], e si esprime in un «senso incosciente e non formulato di solidarietà di gruppo» e in una «compiacente, ma per nulla tenace, simpatia verso ogni comodità della vita umana e in ripugnanza contro ogni temuta inibizione o futilità»[8].

In presenza di determinate condizioni «oggettive», esiste secondo Veblen una tendenza verso una «regressione» ai caratteri eminentemente pacifici tipici di un'epoca remota della storia umana. Questa tendenza è assai importante nelle comunità industriali moderne, i cui interessi collettivi sono strettamente collegati all'efficienza industriale. Solo nell'accoglimento della «macchina» con uno spirito simile a quella pacifica operosità delle tribù antidiluviane, ancora presente a livello istintuale, l'uomo potrà muovere verso livelli «evolutivi» — nel senso tecnologico-materiale della qualità della vita dell'umanità nel suo complesso — superiori.

Il pretesto storico.

Tutto quanto accennato sul pensiero economico, psicologico, antropologico di Veblen si riversa e trova collocazione nella teoria vebleniana

[5] In Veblen il termine *istinto* non voleva avere il significato di semplici, inconsce, immediate reazioni a uno stimolo, da lui inserite nella categoria dei *tropismi.* Il concetto di *istinto,* invece, faceva riferimento all'innata propensione di una particolare specie ad agire in direzione di qualche particolare livello di adattamento. Ad ogni istinto è collegato un particolare obiettivo in vista della sopravvivenza dell'individuo e della specie. I tre istinti vebleniani di *workmanship,* del *parental bent* e dell'*idle curiosity,* rivestono quelle che erano ritenute dall'autore le principali funzioni a tale fine.

[6] Gli altri istinti, cui Veblen dedica minore attenzione, sono il *parental bent,* «legame familiare», all'origine della solidarietà fra gli esseri umani di un gruppo e al quale fanno appello i fautori del nazionalismo e dell'imperialismo, e la *idle curiosity,* «curiosità disinteressata», quell'attività mentale che non ha origine nella necessità pratica e che rappresenta il motore speculativo dell'accumulazione della conoscenza.

[7] IWIL, pp. 80-81.

[8] TLC, pp. 169-70.

della storia[9]. Veblen divide la storia dell'umanità in due grandi ere: l'età selvaggia e l'età barbarica. Quest'ultima è a sua volta divisa in due fasi: quella predatoria e quella quasi-pacifica dell'industria che caratterizza il mondo occidentale a Veblen contemporaneo.

Come accennato, l'infimo livello delle conoscenze tecnologiche che caratterizzavano l'età selvaggia imponeva la pacifica collaborazione di tutti i membri della comunità ai fini della mera sussistenza e quindi della sopravvivenza della specie. L'unica, peraltro embrionale, forma di emulazione era basata sull'efficienza produttiva, ma non assumeva dimensioni di rilievo.

Non esisteva proprietà privata e le differenze tra i sessi si riducevano a quelle biologiche e di temperamento, che si riveleranno peraltro di centrale importanza nelle successive fasi storiche:

> I sessi differiscono non solo nella statura e nella forza muscolare, ma forse anche più decisamente quanto a temperamento, e questo deve aver dato origine per tempo a una corrispondente divisione del lavoro[10].

Mentre la donna ha in sé il germe dell'operosità, l'uomo tende al comportamento emulativo. Tale differenza, appena percettibile nella fase selvaggia, sarà alla base di quella divisione all'interno della società dalla quale, a dire di Veblen, scaturiranno le classi sociali e l'impostazione emulativa che tuttora governano la civiltà occidentale. La teoria vebleniana della storia, oltre che in chiave di lotta fra operosità e prestigio, può essere letta alla luce della sopraffazione del punto di vista femminile da parte di quello maschile.

Il progressivo accrescimento delle conoscenze tecnologiche, migliorando l'efficienza del lavoro umano, portò a un incremento della produzione tale da permettere l'accumulazione di un surplus. Tale surplus, unito all'applicazione della tecnologia alle armi, permise a un certo numero di individui, i maschi più forti, di abbandonare le attività lavorative abituali per dedicarsi a sempre più estese spedizioni di caccia grossa e, in seguito, di rapina ai danni delle tribù vicine.

È questo il fondamentale passaggio tecnologico in seguito al quale il temperamento maschile si affermerà su quello femminile, le attività predatorie su quelle industriali, l'exploit sulla gestione ordinaria della sussistenza.

> Tutta la serie delle attività che sono comprese nella categoria delle gesta tocca ai maschi, che sono più massicci, più robusti, più adatti a uno sforzo

[9] Nota Ferrarotti come « "teoria" in Veblen non è mai termine usato in senso formale come insieme di ipotesi di lavoro da verificarsi o da falsificarsi in base alle risultanze della ricerca empirica; è piuttosto, come il significato terminologico suggerisce, uno "sguardo sulle cose che avvengono" per rendersene conto in termini non tanto di logica cogente quanto di passabile plausibilità. "Teoria" in Veblen è un poco più di congettura ma un poco meno di enunciato scientifico rigorosamente provato come vorrebbero i positivisti logici ». F. Ferrarotti, *Il Pensiero..., cit.*, p. 136.

[10] TLC, p. 14.

improvviso e violento e più proclivi all'autoaffermazione, all'emulazione attiva e all'aggressione [11].

All'atto pratico, la società venne così divisa in classi di prestigio sulla base dello status determinato dalle occupazioni svolte dai suoi membri: gli uomini abili si dedicarono alle gesta eroiche, mentre le donne e gli individui menomati continuarono a portare avanti l'ingloriosa attività industriale. L'idea di attività industriale venne così a collegarsi nel senso comune al concetto di menomazione fisica, di incapacità, di inadeguatezza, concetti questi che l'istinto di operosità porta ad aborrire.

L'istituzionalizzazione di questa nuova percezione, entrata a far parte del comune patrimonio dell'unità culturale, segnò il passaggio dallo stadio selvaggio pacifico a quello barbarico nella sua fase predatoria, caratterizzata da una cultura di rapina e di «distinzione invidiosa» in classi di prestigio. Secondo Veblen è nel «salto» psicologico che determina questo passaggio storico ad aver origine quello «stato barbarico delle donne» che per molti versi ancora perdura.

Dal momento che il criterio che sta alla base dell'attribuzione della stima è l'istinto dell'operosità filtrato e qualificato dalle istituzioni vigenti in una data epoca [12], e che la stima degli altri è alla base della stima di sé stessi [13], lo «stato barbarico delle donne» consiste nell'induzione, sociale ed economica, certo, ma eminentemente psicologica perché residente nella stessa *forma mentis* delle donne e basata sull'istinto profondo dell'operosità, di un senso di disistima e di inadeguatezza evoluzionistica.

Le origini della proprietà privata

Nell'età barbarica, le sole attività ritenute nobili sono quelle svolte dai maschi sani della comunità: le attività di rapina e la ricerca di sempre più cospicui «trofei», cioè prove visibili di efficienza nell'*exploit* [14].

Mentre i beni di consumo e quelli durevoli venivano divisi o accumulati all'interno della comunità, gli unici trofei dei quali il soggetto, nella sua *forma mentis* ancora comunitaria, poteva concepire l'appropriazione esclusiva erano rappresentati da altri esseri umani, in particolare le donne:

[11] TLC, p. 14.

[12] «Mentre nella sua più immediata espressione il buon gusto economico si presenta in forma di impulso verso l'operosità o di attrazione verso l'utilità e repulsione per ciò che è futile, in determinate circostanze della vita associata esso viene in qualche modo a caratterizzarsi in un'emulativa dimostrazione di forza». IWIL, p. 91.

[13] «L'essere riconosciuti efficienti dai propri compagni è altrettanto gratificante e stimolante quanto l'immediata coscienza del raggiungimento di un obiettivo. La sensibilità ai rimproveri e ai complimenti nasce dalla necessità selettiva sotto le circostanze della vita associata». IWIL, p. 90.

[14] Il termine *exploit*, nella sua doppia valenza di «azione eroica» e di «sfruttamento», è da Veblen usato in contrapposizione a tutte le caratteristiche del periodo selvaggio. Il periodo barbarico è infatti caratterizzato dalla bellicosità, dallo sfruttamento del lavoro altrui, dall'ineguaglianza tra i membri dello stesso gruppo sociale.

l'utilizzazione coercitiva dell'uomo da parte dell'uomo non è considerata una funzione industriale; ma ogni sforzo diretto a sviluppare la vita umana vincendo l'ambiente non umano è raccolto sotto l'etichetta di attività industriale [15].

Da questa circostanza Veblen fa scaturire due istituzioni che accompagneranno l'evoluzione umana praticamente immutati fino ai giorni nostri. La prima è la «proprietà-matrimonio», cioè l'esclusiva fruizione da parte del maschio di una o più donne in stato di inferiorità, il tutto con l'approvazione e la sanzione della comunità in generale. Suo derivato successivo e più caduco è la schiavitù. La seconda, la «proprietà privata», non è che una estensione della proprietà-matrimonio ai prodotti del lavoro della schiava-moglie.

La proprietà ha quindi secondo Veblen un'origine puramente emulativa [16]. Con la nascita psicologica della proprietà privata, la competizione cambia in qualche modo di natura. I beni (*chattel*) posseduti — la donna non è che il principale di essi — cessano di essere indice di *exploit* e «quindi» di efficienza per diventare indice *tout court* di efficienza e successo. La competizione si qualifica ora come pecuniaria e si basa sul criterio dell'abbienza economica quale fonte di prestigio sociale.

Si ha così il passaggio dalla fase barbarica predatoria a quella, sempre barbarica perché ancora fondata sull'*exploit*, dello «stadio quasi pacifico dell'industria» o «stadio di casta», nel quale si raggiunge la perfetta identità fra l'ideale della classe e la sua vita reale. La guerra e la rapina non sono più la via principale all'accumulazione. Ai capitani d'armata si sostituiscono i «capitani d'industria» come nuovi protagonisti della classe egemone e della società in generale, mentre la componente di sfruttamento dell'*exploit* acquista sempre maggiore importanza rispetto a quella di rapina.

L'ozio vistoso (*conspicuous leisure*) [17], cioè la palese astensione dal lavoro produttivo, è ormai ampiamente praticato da tutti i membri della classe egemone, e il suo uso prolungato l'ha portato ad essere requisito minimo di decenza, più che motivo di prestigio.

Grazie ai miglioramenti tecnologici, le comunità industriali si espandono diventando ogni giorno più anonime e dispersive. A un sistema fondato sulla conoscenza personale si sostituisce un altro il cui linguaggio è

[15] TLC, p. 12.

[16] «Il motivo che sta alla radice della proprietà è l'emulazione». TLC, p. 24.

[17] Il *Webster's New World Dictionary*, ed. 1988, definisce la parola *leisure*, il cui etimo va ricercato nel latino *licet*, come «tempo libero da occupazioni, durante il quale una persona può concedersi un po' di riposo, attività ricreative, ecc.». Il termine *Leisure Class* definisce quindi una componente sociale per ciò che fa (o non fa), più che per ciò che ha. Non traducibile efficacemente in italiano, il concetto di *leisure* ha un illustre corrispettivo nel latino *otium*, il tempo dedicato ad attività economicamente improduttive, in genere al raffinamento della persona. Attratto come era dal paradosso e dalla forzatura etimologica, Veblen si sarebbe detto discretamente soddisfatto della traduzione «classe oziosa», salvo poi precisare la propria intenzione di non usare questo termine in senso dispregiativo ma scientifico, libero cioè dai pregiudizi del senso comune corrente.

quello simbolico dell'apparenza: le dimostrazioni di potenza economica surclassano le prove di coraggio e forza fisica, mentre l'attenzione si sposta dall'ozio vistoso al consumo vistoso.

Avviene così il passaggio (alquanto incerto) allo «stadio pacifico dell'industria», caratterizzato dalla sostituzione delle ultime forme di schiavitù con il lavoro salariato, dalla diffusione del denaro contante e dall'attenuazione della morsa del regime di casta.

Prontamente, l'*instinct of workmanship* torna a far sentire le proprie ragioni, anche a livello delle classi superiori. Il tipo di utilizzo del tempo libero più visibilmente senza scopo non trova più approvazione, specialmente all'interno di quella rilevante parte delle classi superiori «le cui origini plebee la mettono in disaccordo con la tradizione dell'*otium cum dignitate*» [18].

Pur divenendo un «canone ausiliario della compiacenza di sé», l'*instinct of workmanship* non andrà necessariamente né sostanzialmente a sostituirsi ai canoni dello spreco vistoso tipici della classe oziosa, riducendosi per lo più ad un «*make-believe of purposeful employment*», del quale sono esempi tipici il capitanato industriale e il coinvolgimento in opere di utilità sociale. Scrive Veblen:

> confronti [in termini di forza morale, fisica, intellettuale o estetica] sono di moda oggidì, e il confronto fatto sotto questi rispetti è di solito così inestricabilmente legato al paragone finanziario da riuscire da esso di rado distinguibile [19].

Riassumendo, secondo la teoria vebleniana della storia, la primitiva età selvaggia, pacifica e operosa, ebbe fine nel momento in cui apparve all'interno della comunità una divisione a livello delle occupazioni. Si venne in tal modo a creare un asse ben preciso che separò le attività industriali (pacifiche, operose, femminili) da quelle predatorie (bellicose, oziose, maschili).

Le prime vittime di questo mutamento furono le donne.

Parte seconda: l'analisi critica della società

Lo sciupìo vistoso.

Il valore emulativo attribuito alla *leisure* è, nelle parole di Veblen, «in gran parte secondario e derivato. In parte è il riflesso dell'utilità dell'agiatezza come mezzo per accattivarsi il rispetto degli altri, e in parte è il prodotto di una sostituzione mentale» [20] che, procedendo dall'esaltazione

[18] TLC, p. 76.
[19] TLC, pp. 77-78.
[20] TLC, p. 33.

dell'efficienza da parte dell'*instinct of workmanship,* giunge ad identificare nell'ozio emulativo la massima espressione sociale dell'efficienza stessa.

Per essere efficace, per portare prestigio a chi la esercita, detta *leisure* deve essere *conspicuous,* «cospicua in quantità» e «manifesta a tutti». Veblen dedica molto spazio in *The Theory of the Leisure Class* alla descrizione — nella chiave a lui così congeniale dell'antropologia paradossale del costume moderno — dei modi fantasiosi, complessi e, in ogni caso, impegnativi e faticosi nei quali tale *leisure* si consuma ai vertici della scala sociale del suo tempo. Leggi e cerimoniali variano in continuazione nel tempo e a seconda di luoghi, ambienti, occasioni: è fatto dovere e necessità al buon membro della leisure class di tenersi aggiornato in proposito.

In Veblen, *leisure* e *consumption* sono in reciproca, stretta relazione: due aspetti dello stesso fenomeno sociale — lo «sciupio vistoso» (*conspicuous waste*) — che implica l'utilizzo in modo socialmente improduttivo di tempo e risorse: la prevalenza dell'una o dell'altra forma di spreco dipende dal contesto sociale nel quale l'emulazione ha luogo. Nello schema vebleniano, all'interno di una società più semplice una classe superiore è principalmente una classe oziosa, cioè una classe dai complessi sistemi di etichetta ed elaborati codici di comportamento, mentre una moderna classe superiore, benché ancora caratterizzata da qualche forma di ozio vistoso, è prevalentemente una classe consumatrice.

La città moderna è, ad esempio, il regno incontrastato sia delle attività industriali che del consumo vistoso: soprattutto qui i canoni di consumo escogitati nel tempo dalle classi superiori servono da modello alle classi immediatamente inferiori, da queste alle successive e così via fino al fondo della scala sociale, coinvolgendo l'intera società in un meccanismo di consumi ostentativi e bisogni sempre crescenti.

La teoria economica dell'abbigliamento femminile

In *The Theory of the Leisure Class,* Veblen si sofferma a lungo sui «canoni pecuniari del gusto», sull'influenza, cioè, dei dettami dello spreco vistoso sui criteri di adeguatezza sociale degli oggetti e, quindi, sul senso estetico diffuso.

Secondo Veblen gli oggetti sono di fatto usati in due modi. Il primo è quello che ha dato origine alla necessità di creare l'oggetto in questione — in breve, la sua utilità pratica. La seconda modalità, molto spesso predominante, è l'uso dell'oggetto come veicolo di prestigio.

In Veblen il fenomeno della moda è l'esempio più paradigmatico di consumo ostentativo: non a caso egli intitolò il suo primo articolo sociologico pubblicato «La teoria economica dell'abbigliamento femminile», nel quale egli pose le basi della propria teoria critica.

L'abbigliamento, per sua natura, è costituito da un insieme di oggetti che accompagnano bene in vista la nostra persona, indicando «al primo colpo d'occhio la nostra posizione finanziaria a tutti gli osservatori»: ciò avviene in qualsiasi cultura, l'abbigliamento essendo la forma di consumo

vistoso per eccellenza. Questo è il motivo per cui «la gente è disposta a sobbarcarsi un grado notevolissimo di privazioni in fatto di comodi e di necessità pur di mostrare quel che sembra un certo grado sufficiente di spreco superfluo» [21].

Lo stesso valore commerciale dei moderni capi d'abbigliamento è «calcolato più in base alla loro eleganza e rispettabilità che non al servizio materiale ch'essi rendono nel rivestire la persona che li porta». In questo senso il bisogno del vestire è un bisogno eminentemente «superiore» e spirituale:

> benché unite nello stesso oggetto, e nonostante le due finalità possano essere servite dagli stessi beni materiali, le funzioni del benessere fisico e dell'apparenza rispettabile non vanno minimamente confuse. Le funzioni della vestizione (*clothing*) e dell'abbigliamento (*dress*) non sono solo distinte, ma sconfinano spesso nell'incompatibilità [22].

A dire di Veblen, la componente emulativa dell'abbigliamento nasce prima di quella semplicemente protettiva contro le intemperie [23].

> Ciò che rende l'abbigliamento un fatto economico, inserendolo nell'ambito della teoria economica, è la sua funzione di indicatore della ricchezza di chi lo indossa - o, più precisamente, del suo proprietario, in quanto i due non sono necessariamente la stessa persona [24].

Specialmente nel caso dell'abbigliamento femminile, ma anche in quello di lacchè e sacerdoti [25], l'abito è indossato per la gloria pecuniaria di un'altra individualità rispetto a quella di chi lo indossa [26]. È una forma di «consumo vicario», praticato in nome del soggetto o dell'entità titolare della rispettabilità sociale — rispettivamente il marito o l'unità familiare, il padrone, la divinità antropomorfica — al cui servizio le tre categorie sopra citate sono adibite.

La donna, secondo Veblen, non si sottopone agli agi e disagi conseguenti all'adesione ai dettami della moda

> per un proprio guadagno personale in fatto di reputazione finanziaria, ma per conto di qualcun altro, con cui ella si trovi in rapporto di dipendenza economica, rapporto che, nella teoria economica, deve ridursi in ultima analisi a un rapporto di servo a padrone [27].

Leggendo dietro la facciata dell'amore romantico caratteristico della sua epoca, Veblen vide «nel moderno schema di vita civile» numerosi segni

[21] TLC, p. 130.
[22] ETWD, p. 65.
[23] TLC, p. 131.
[24] ETWD, p. 66.
[25] ETWD, p. 67.
[26] TLC, pp. 141-142.
[27] TLC, p. 141.

della perdurante dipendenza economica della donna rispetto all'uomo: «forse in senso altamente idealizzato, ella è ancora il suo oggetto»[28].

L'abbigliamento femminile caratteristico dell'età barbarica è massimamente efficace: in quanto forma di consumo vistoso, evidentemente esso non può che seguire ed esaltare, attraverso l'evidente costosità dei capi indossati, i correnti canoni pecuniari del gusto.

Nella sua natura di espressione paradigmatica dello spreco vistoso, tuttavia, l'abbigliamento femminile dovrà ottemperare anche alle leggi dell'ozio onorifico nella sua forma vicariale. L'avere a carico un consumatore improduttivo è fonte di prestigio per il capofamiglia patriarcale.

> Gli abiti eleganti servono al loro scopo di eleganza, non solo per il fatto che sono costosi, ma anche perché sono insegne dell'agiatezza. Essi non soltanto fanno vedere che chi li porta è capace di consumare un valore relativamente grande, ma svelano nel contempo che egli consuma senza produrre[29].

Esclusa fin dove è possibile dalle attività industriali, la donna riveste il ruolo di visibile prova dell'efficienza economica dell'unità familiare. Al fine di esaltare la visibilità del proprio «ozio vicario», la donna dovrà fare sfoggio di un abbigliamento che le renda palesemente impossibile ogni movimento pecuniariamente disdicevole[30]. Tale necessità che il vestito sia di impedimento ai gesti di chi lo indossa ha come effetto l'invenzione di particolari capi, dei quali l'occidentale busto e la cinese fasciatura del piede sono due esempi tipici[31].

Come la fasciatura del piede, «nella teoria economica il busto è sostanzialmente una mutilazione, sopportata allo scopo di ridurre la vitalità della paziente e renderla in modo patente e duraturo inidonea al lavoro» cui consegue, in capo al «titolare» della donna sottoposta al marchingegno, un notevole «guadagno in fatto di reputazione, che deriva dal di lei evidente aumento di gracilità e costosità»[32].

Il paragone fra il civilissimo busto e la barbarica fasciatura doveva essere di grande effetto al tempo di Veblen: faceva parte, in ogni caso, della sua strategia tendente a smascherare i «residui barbarici» presenti nella moderna civiltà occidentale.

Moda e nausea estetica

Soddisfatti i canoni del consumo vistoso e dell'ozio vistoso, l'abbigliamento deve sottostare ad un terzo e altrettanto importante principio: quello della «novità» (*novelty*)[33]. Da un lato, tale principio è un semplice co-

[28] TLC, p. 141.
[29] TLC, p. 133.
[30] TLC, pp. 132-3; ETWD, p. 73.
[31] ETWD, p. 74.
[32] TLC, pp. 133-134.
[33] TLC, p. 134.

rollario del consumo vistoso, in quanto un continuo rinnovamento materiale del guardaroba è dimostrazione lampante di una molto onorevole capacità di spendere [34].

Dall'altro, è l'ozio vistoso ad entrare in gioco: dal momento che, ai fini dell'emulazione, è molto importante poter rendere conto pubblicamente del tempo speso lontano dagli occhi della società [35], il poter dimostrare un'approfondita conoscenza delle leggi che reggono l'appropriato (*decent*) consumo, prime tra le quali le tendenze della moda, renderà evidente l'ammontare di tempo speso in raffinato ozio.

Veblen, tuttavia, ritiene che il pur reale motivo dello spreco ai fini del prestigio non sia sufficiente a provocare un tale entusiasmo intorno al fenomeno moda [36]. In cerca di un «principio creativo capace di servire come movente all'invenzione e innovazione delle mode», Veblen si riferisce all'originale ragion d'essere dell'abbigliamento, da lui identificata nell'*adornment*, l'ornamento [37].

Finché il motivo puramente estetico rimase prevalente, i mutamenti nel gusto si succedettero con lentezza: tale rimase la situazione nelle società più arcaiche in cui l'emulazione era veicolata soprattutto dalla *leisure*. Così Veblen spiega il fenomeno, solo marginalmente ancora riscontrabile, per il quale la campagna è tendenzialmente meno sensibile alla moda di quanto non lo sia la città [38].

Dove e quando i canoni del consumo acquistano preminenza su quelli della *leisure* — nelle società industriali moderne, in particolare cittadine — si presenta un contrasto insanabile: spreco e naturale senso estetico sono in netto contrasto tra loro.

> Quest'antagonismo offre una spiegazione di quell'incessante cambiamento della moda del quale né il canone della dispendiosità né quello della bellezza riescono da soli a dar ragione. Il criterio della rispettabilità esige che gli abiti mettano in mostra spese superflue; ma ogni sciupìo offende il gusto originario [...] e la vistosa dispendiosità del vestito che ne deriva e perciò intrinsecamente brutta. [...] Di qui noi troviamo che, in tutte le innovazioni in fatto di vestiario, ogni particolare aggiunto o modificato si sforza di evitare una condanna istantanea mostrando qualche scopo evidente, nello stesso tempo che l'esigenza dello sciupio vistoso impedisce all'utilità di queste innovazioni di diventare qualcosa di più che una semplice pretesa [39].

In tale conflitto, da Veblen definito «nausea estetica», ha origine «l'incessante mutevolezza dell'abbigliamento» [40], mentre la bellezza generalmente percepita nella nuova moda si spiega in parte a causa del prestigio

[34] TLC, p. 134; ETWD, pp. 71-72.
[35] ETWD, p. 71.
[36] TLC, p. 135.
[37] TLC, p. 135.
[38] TLC, pp. 137-8.
[39] TLC, p. 137.
[40] TLC, p. 137.

che essa conferisce, in parte in relazione «al sollievo ch'essa offre essendo diversa da quella che usava prima»[41].

Veblen previde che col crescere delle comunità in ricchezza, mobilità e possibilità di contatti, l'influenza dei criteri estetici e di consumo delle classi superiori avrebbe teso ad espandersi in tutte le classi sociali, scatenando un'*escalation* dell'emulazione dall'effetto moltiplicatore della spesa onorifica. Il contrasto sempre più palese fra l'estetica funzionale e l'estetica pecuniaria avrebbe reso sempre più brevi i tempi di formazione della nausea estetica e di riflesso, i tempi di ricambio del gusto. Veblen previde, quindi, per le mode una vita sempre più breve ed effimera, e una sempre più marcata caduta in disuso del criterio della bellezza naturale: «tanto più le mode cambieranno, e tanto più grottesche e insopportabili saranno le diverse mode che verranno successivamente in voga»[42].

La teoria vebleniana dell'abbigliamento femminile è chiaramente un veicolo di critica sociale nei confronti della condizione femminile nella famiglia patriarcale da un lato, e della società capitalistica nel suo complesso dall'altro. Il suo contenuto di critica alle costrizioni derivanti dallo stile di vita emulativo diffuso in tutta la compagine sociale dalla classe oziosa è evidente e opera con un'efficacia che, a quasi un secolo di distanza, non accenna a diminuire.

Secondo Veblen, buona parte di ciò che viene considerato stile o moda è, in realtà, il tentativo dei bassi strati di imitare gli schemi di consumo dei membri degli strati più elevati per promuovere la propria posizione sociale. Tale emulazione non fa che perpetuare il dominio delle classi predatorie elevate. Veblen riteneva che solo nel critico riconoscimento della natura antisociale dello spreco praticato dalle classi predatorie lo sfruttamento perpetrato ai danni della società avrebbe potuto avere termine.

Già nella propria epoca Veblen intravide il progressivo maturare dei gusti della classe oziosa e, di riflesso, della società, in direzione di una più accentuata, anche se spesso solo formale, applicazione del principio di utilità. Raggiunta un'ampiezza numerica e un'autoreferenzialità tali da non dover più dimostrare la propria agiatezza a quel ceto di riferimento inverso che è la classe lavoratrice, la leisure class può «riscoprire» valori un tempo aborriti quali la semplicità e la funzionalità.

Parlando della «recrudescenza dell'elemento del benessere fisico nell'abbigliamento come uno dei requisiti della buona forma nell'abbigliamento», tuttavia, Veblen avverte che «il significato di questa proposizione, come in genere succede in fatto di abbigliamento, non è quello che appare immediatamente. È lo sfoggio di benessere personale ad essere imperativo, e tale sfoggio è spesso ottenuto a discapito dell'effettiva sostanza»[43].

Sta di fatto che il riemergere da epoche remote di tali valori, benché immancabilmente filtrati e resi «improduttivi» dai criteri del «paragone invidioso», ha apportato un'effettiva semplificazione nei codici di consumo e un aumento del comfort a livello della società nel suo complesso[44].

[41] TLC, p. 138.
[42] TLC, pp. 138-139.
[43] ETWD, p. 77.
[44] TLC, p. 145.

La «questione femminile»

Da quanto detto finora, appare chiaro come il tema dell'oppressione secolare della donna abbia rappresentato per Veblen il paradigma della sconfitta di un modo possibile di vedere il mondo da parte dell'umanità nel suo complesso.

Come correttamente messo in evidenza, tra gli altri, da Barbara Ryan,

> il materiale di base per gran parte degli scritti vebleniani successivi scaturì dai suoi studi su ciò che egli considerava la caratteristica elementare della società: la distinzione fra maschile e femminile. [...] La mancata percezione del ruolo sociale, politico ed economico della divisione sessuale come fondamento delle teorie di Veblen è indicativo dell'orientamento del ricercatore, più che di quello di Veblen stesso. [...] La lettura dei primi lavori di Veblen rivela la distinzione e la disparità fra i sessi come base di ogni ulteriore divisione in classi [45].

Secondo Veblen, infatti, «la quasi totalità delle attività industriali è uno sviluppo di ciò che nella primitiva comunità barbarica si considera lavoro da donne» [46].

In questa divisione ha origine un filo conduttore che attraversa tutta la variegata opera vebleniana: la ricerca del prestigio sociale attraverso la negazione dell'accesso alla stima sociale di una rilevantissima parte della società. La distinzione «superiore-inferiore» venutasi a creare a livello di occupazione, discende da quel giudizio di inefficienza che la donna ebbe a subire quando fu lasciata a casa dai primi cacciatori-guerrieri [47].

> C'è in tutte le comunità barbariche un senso profondo della disparità fra il lavoro dell'uomo e della donna. Il lavoro dell'uomo può contribuire al mantenimento del gruppo, ma si sente che opera così attraverso una specie di eccellenza e di efficacia che non possono, senza venir menomate, essere paragonate con la piatta diligenza delle donne [48].

Tale giudizio dato dalla comunità divenne il giudizio della donna riguardo a se stessa. E non può essere diversamente, in quanto

> gli individui il cui senso di ciò che è giusto e buono diverge in modo rilevante dai modi accettati, sono soggetti a forme di repressione, e nei casi in cui la divergenza superi certi limiti essi sono eliminati dalla vita effettiva del gruppo attraverso l'ostracismo [49].

[45] BARBARA E. RYAN, «Thorstein Veblen: A New Perspective», *Mid-American Review of Sociology*, VII, 2, inverno 1982, pp. 30-32. Cfr. anche l'ampia trattazione che John P. Diggins sviluppa sull'argomento nel capitolo «The Barbarian Status of Women», pp. 141-168, della sua opera *The Bard of Savagery: T. Veblen and Modern Social Teory*, Harvester Press, 1978.

[46] TLC, p. 8.

[47] In proposito, TLC, pp. 14-15.

[48] TLC, p. 5.

[49] BSW, p. 54.

È nella percezione di sé in termini di inferiorità che, secondo Ryan, si nasconde il nucleo di quella che lo stesso Veblen chiama la «questione femminile» [50]. In un contesto che nega alla donna il senso stesso della propria dignità, è assai difficile che questa venga riconquistata al di fuori di un radicale mutamento negli abiti di pensiero della società nel suo complesso. «Soltanto individui dotati di un temperamento fuori dell'ordinario, scrive Veblen parlando forse anche di se stesso, possono a lungo andare conservare la stima di sé medesimi di fronte alla disistima dei compagni» [51].

Secondo Adorno, come in Ibsen e Strindberg,

> per Veblen la donna diviene, in quanto fenomeno sociale, ciò che psicologicamente è già per se stessa: una ferita. Egli percepisce la sua umiliazione patriarcale e paragona la sua posizione a quella del servo, includendola fra i relitti dell'epoca del cacciatore e del guerriero. Tempo libero e lusso le sono concessi esclusivamente al fine di rafforzare il prestigio del loro padrone [52].

Riguardo alla questione femminile, due scuole si dividevano, nel diciannovesimo secolo, il ristretto campo di opinioni: l'uno era il punto di vista liberale, rappresentato da John Stuart Mill, l'altro era quello marxista di Frederick Engels.

Nel suo *The Subjection of Women* del 1896, Mill cercò, coraggiosamente per il tempo, di dimostrare che la presunta «naturale» inferiorità della donna non era che un pregiudizio da sfatare. Muovendo da un punto di vista liberale, Mill asserì l'importanza dell'accesso delle donne ai diritti politici come prerequisito del perseguimento della parità tra i sessi. Egli stigmatizzò inoltre la mancanza di equità giuridica dell'istituzione matrimoniale, contraria agli interessi della donna in tema di proprietà e di libertà personale, ivi compresa l'incolumità fisica.

Con piglio positivista, Mill tentò di aggiornare il lato giuridico-istituzionale della società, trascurando quello psicologico-istituzionale tanto caro a Veblen, senza mai chiedersi dove avessero radici quelle istituzioni obsolete che egli cercava di combattere [53].

[50] B.E. Ryan, *op. cit.*, p. 35.

[51] TLC, p. 27.

[52] Theodore Adorno, *Veblen's Attack on Culture», Studies in Philosophy and Social Science,* 1941, ora in *Prisms,* London, 1967, pp. 73-79.

[53] Ryan ritiene che alla base di questa differenza di impostazione possa essere indicata una differenza biografica tra Mill e Veblen. Il primo, scrive Ryan, «fu ispirato dalla sua ventennale storia d'amore con una donna che non poté ottenere il divorzio, la custodia dei bambini, o l'eredità familiare. Mill impostò quindi i propri argomenti in favore dei diritti della donna sulla logica e sulla razionalità». Estrapolando e seguendo questa impostazione, Veblen avrebbe posto la propria attenzione sulle pressioni sociali irrazionali in seguito a quella informulata, impalpabile disapprovazione intorno alle sue scappatelle extraconiugali che fu per lui causa di una vita accademica ingloriosa e raminga. Tutto può essere. Vale ancora la pena di dubitare non della «realtà», ma della fruttuosità di tali stretti collegamenti tra vissuto personale e analisi scientifica.

L'impostazione giuridica del problema è risultata nel tempo vincente, ma non ha risolto il problema. La donna ha conquistato, o si è vista concedere, il diritto di voto, l'accesso al divorzio, e tutta una serie di «parità» che hanno eliminato praticamente tutte le differenze fra i sessi all'interno della disciplina legale.

Non sono state tuttavia del tutto eliminate le ragioni più profonde dell'antica soggezione della donna in termini di auto-stima, le cui origini vanno ricercate all'interno di istituzioni radicate socialmente benché non codificate in leggi.

Nella prospettiva marxista di Engels [54], l'oppressione femminile trae origine dalla istituzione della proprietà privata in seno alla famiglia patriarcale. La nascita della proprietà privata spezza il legame familiare paritetico caratteristico delle società comunistiche arcaiche, accumulando il potere derivante dalla ricchezza nelle mani dell'elemento maschile. La tradizionale ascendenza in linea femminile cede il passo a quella maschile, con la creazione di quella famiglia patriarcale, monogamica e autoritaria che gli autori di fine ottocento conoscevano bene [55]. Nella famiglia, Engels e Marx vedevano in embrione la divisione della società in classi, e l'antagonismo che avrebbe trovato sviluppo in più vasta scala all'interno della società.

La soluzione proposta da Engels consiste nell'ingresso massiccio delle donne nell'industria di Stato. Veblen sarebbe stato probabilmente d'accordo con questa soluzione, ma non con l'intenzione di Engels di bollare le attività domestiche come «inferiori»: tale inferiorità è infatti decretata dalla stessa distinzione invidiosa esistente fra le occupazioni che è all'origine culturale della «spiacevolezza del lavoro»: un portato culturale quindi più che una caratteristica umana assoluta.

Ma la differenza principale fra la visione di Engels e quella di Veblen sta nel fatto che, secondo quest'ultimo, «non è semplice proprietà della ricchezza a spossessare la donna, ma il modo stesso nel quale tale ricchezza viene ad essere posseduta: la tecnica di appropriazione per via di "forza e frode" è peculiarmente maschile e viene ad essere accettata come prova di forza e abilità superiori» [56].

Contrariamente a Engels, Veblen pone come evento primario l'appropriazione e l'oppressione delle donne, fenomeni dai quali la proprietà deriva per estensione.

> Il sorgere di una classe agiata coincide coll'inizio della proprietà. [...] Queste due istituzioni scaturiscono dal medesimo complesso di forze economiche. Nella fase iniziale del loro sviluppo esse non sono che aspetti differenti degli stessi fatti generali della struttura sociale. [...] La prima differenziazione da cui nasce la distinzione fra classe agiata e classe lavoratrice è la divisione mantenuta tra il lavoro degli uomini e quello delle donne. Allo stesso modo

[54] Cfr. in particolare *L'origine della famiglia, della proprietà e dello stato* del 1884.

[55] Il termine «famiglia», nota Engels citando Marx, deriva dalla parola latina *familia*, che originariamente definiva l'insieme degli schiavi domestici appartenenti a un singolo individuo.

[56] J. P. Diggins, *The Bard..., cit.*, p. 149.

la primissima forma di proprietà è la proprietà delle donne da parte degli uomini capaci della comunità [57].

Da tale prima forma di proprietà, istituzionalizzata nell'*ownership-marriage* e nella società patriarcale, derivano la proprietà degli uomini, cioè la schiavitù, e quella del prodotto delle donne, cioè il diritto di proprietà come oggi lo conosciamo [58].

Una volta innescatosi il meccanismo patriarcale, il ruolo della donna si è andato evolvendo nel corso della storia. Affidata la produzione industriale interamente agli schiavi, le mogli, e poi la moglie della famiglia monogamica patriarcale moderna, sono passate alla cura personale del marito-padrone e della casa. Andando a costituire l'asse portante dell'ozio e del consumo vistoso familiare,

> la loro utilità viene in gran parte a consistere nella loro evidente esenzione dal lavoro produttivo e nella prova che tale esenzione offre della potenza e della ricchezza del padrone. [...] Cosicché, mentre una parte della servitù produce per lui dei beni, un'altra parte, generalmente capeggiata dalla moglie, o dalla favorita, vive per lui in vistosa agiatezza; facendo con ciò vedere che egli può sostenere grandi spese senza tuttavia intaccare le sue grandi ricchezze. [...] In tal modo dunque nasce una classe agiata sussidiaria o derivata, il cui ufficio è la rappresentazione di una *vicarious leisure* a vantaggio della rispettabilità della classe agiata principale o legittima. [Lungi dall'essere un'espressione di agiatezza personale] la *leisure* della classe servile esente dal lavoro produttivo è in qualche modo una rappresentazione a loro estorta e non è normalmente o principalmente diretta al loro proprio benessere [...] ma a favorire la pienezza di vita del padrone [59].

Oggi che la schiavitù è definitivamente tramontata e anche la famiglia «si allontana dalla sua base arcaica del matrimonio-proprietà», la *vicarious leisure* assume la nuova forma di *leisure* praticata a beneficio non più del capofamiglia ma della cossiddetta «unità familiare quasi-personale» (*quasi-personal corporate household*), della quale la moglie è membro su un piede di proclamata uguaglianza (*ostensible equality*)» [60].

L'uso «vicariale» dell'ozio e del consumo femminile, nato nel seno della classe oziosa, si è poi esteso a tutti i gradi della scala sociale, tanto che, in tempi più moderni e in strati sociali come la *lower middle class*

[57] TLC, pp. 22-23. «Veblen poteva risultare scandaloso alla sensibilità vittoriana nel descrivere la donna come un "oggetto" e il matrimonio come una forma di "schiavitù". Tuttavia, le sue osservazioni non sembrano aliene al mondo dell'antropologia dell'ottocento e persino al pensiero sociale settecentesco (cfr. il capitolo "Of the Rank and Condition of Women in Different Ages" in *The Origins of the Distinction of Ranks* di John Millar). In realtà, è possibile trovare qualche rassomiglianza alle idee di Veblen nell'opera di Claude Lévi-Strauss che, come Veblen, vede nella donna la prima forma di "valuta" (Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Londra, 1972)». J. P. DIGGINS, «BARBARISM AND CAPITALISM: THE STRANGE PERSPECTIVES OF T. VEBLEN», *Marxist Perspectives*, estate 1978, pp.138-157.

[58] TLC, p. 22.

[59] TLC, pp. 46-53.

[60] TLC, p. 55.

nei quali l'uomo è costretto a lavorare per vivere, la donna rimane il baluardo delle apparenze familiari [61].

> E qui, scrive Veblen, si incontra una curiosa inversione. È un fatto comunemente osservato che in questa piccola borghesia non esiste nessuna pretesa di agio da parte del capofamiglia. Per forza di circostanze l'agio è caduto in disuso. Ma la moglie piccolo-borghese continua ad occuparsi della *vicarious leisure*, per il buon nome della casa e del suo padrone. [...] è uno spettacolo per nulla insolito quello di un uomo che lavora con la massima assiduità affinché sua moglie possa rappresentare per lui nella forma dovuta quel grado di agiatezza secondaria che il senso comune dell'epoca richiede [62].

Scendendo ulteriormente la scala sociale, fino agli strati in cui la donna è costretta a contribuire materialmente al sostentamento della famiglia, non è più concepibile nessuna forma di «ozio vicario» da parte sua. Tuttavia, essa rivestirà, comunque e nella misura resa possibile dal margine di reddito al di sopra della mera sussistenza, il ruolo di «consumatore vicario». Essa quindi «rimane ancora inequivocabilmente una sua proprietà in teoria; poiché rappresentare abitualmente agiatezza e consumo derivati è il segno permanente del servo non libero» [63].

In Veblen, scrive Diggins, «il perdurante *barbarian status of women* dei tempi moderni deriva non solo dal loro sfruttamento economico come produttori, ma anche dalla loro manipolazione sociologica in quanto consumatori» [64].

Veblen e il «*New-Woman*» *Movement*

Ciò che in questa sede merita di essere segnalato è il fatto che l'antica esautorazione della donna dalla vita pratica e la sua relegazione ad attività funzionali al prestigio dell'unità familiare l'hanno resa portatrice di due caratteristiche contraddittorie cui Veblen fa riferimento. Come messo in evidenza da Adorno, da una parte la donna risulta,

> o almeno risultava al tempo di Veblen, meno esposta dell'uomo alla competizione economica. In talune epoche e strati sociali essa era protetta nei confronti della necessità di sviluppare quelle qualità che Veblen iscrive nella categoria dello «spirito predatorio». In virtù della sua distanza dal processo produttivo, essa conserva alcuni tratti che caratterizzano l'essere umano non ancora sotto il controllo della società. Così le donne appartenenti agli strati sociali più elevati sembrano le più pronte a voltare le spalle alla loro classe [65].

[61] TLC, p. 65.
[62] TLC, p. 66.
[63] TLC, p. 67.
[64] J. P. Diggins, «Barbarism...», *cit.*, p. 152.
[65] T. Adorno, *op. cit.*. In proposito, TLC, pp. 258-259.

Tuttavia, e questa è la seconda caratteristica, il suo stato di inferiorità ha portato il carattere femminile ad essere eminentemente conservatore. La donna, continua Adorno,

> prende raramente parte come soggetto al processo storico. Lo stato di dipendenza al quale essa è confinata la mutila, e questo controbilancia l'opportunità a lei offerta dall'esclusione dalla competizione economica. [...] Seguendo questa linea di pensiero, si giunge alla conclusione che le donne sono sfuggite alla sfera della produzione solo per essere assorbite ancora più pervasivamente nella sfera del consumo, per essere assorbite dall'immediatezza dell'universo delle merci non meno di quanto gli uomini sono attanagliati dall'immediatezza del profitto. Le donne rispecchiano l'ingiustizia che la società maschilista ha inflitto loro - esse diventano sempre più simili a merci [66].

Veblen applicò questo tipo di analisi ai movimenti femministi del proprio tempo, rilevando le caratteristiche dei loro membri: donne bianche, appartenenti alle classi medio-alte, discretamente colte [67].

Ne dedusse che, mentre la donna delle classi inferiori, costretta a lavorare intensamente per soddisfare sia i bisogni materiali che quelli emulativi dell'unità familiare, vive nell'illusione della propria utilità e non ha né il tempo né la cultura per porsi domande sul proprio significato [68], la donna colta, educata al «buon consumo» di tempo e di denaro, nei lunghi momenti di ozio vistoso che il suo ruolo sociale le impone ha la possibilità di percepire la propria insulsaggine e di esercitarsi in quella regressione ad un «tipo di natura umana che va definito protoantropoide e, per quanto concerne la sostanza se non la forma delle sue caratteristiche dominanti, appartiene a uno stadio culturale che si può considerare preumano» [69].

Essa può riallacciarsi, insomma, a quella natura «selvaggia» della quale era l'anima produttiva industriale. Così si spiega la «duplice parola d'ordine, "Emancipazione" e "Lavoro"» del "*New-Woman*" *movement* [70].

> Si ammette che ognuna di queste parole esprime qualcosa di un diffuso senso di disagio. La prevalenza di questo sentimento è ammessa anche da persone che non vedono quale motivo reale esista di sentirsi vittime nella situazione attuale. È fra le donne delle classi benestanti, nelle comunità più avanzate dello sviluppo industriale, che questo senso di un'ingiustizia da correggere è più vivo e si esprime più frequentemente. Vale a dire, in altre parole, c'è un'esigenza, più o meno seria, di emancipazione da ogni rapporto di casta, tutela o vita derivato, e la regressione si afferma specialmente fra la categoria di donne [...] che i canoni della buona reputazione escludono da ogni lavoro vero e proprio, e che sono strettamente riservate a una vita di agiatezza e di consumo vistoso. [...] Queste mansioni sono i segni convenzionali del non-

[66] T. Adorno, *op. cit.*.
[67] TLC, p. 272.
[68] TLC, pp. 273-274.
[69] TLC, pp. 272-275.
[70] TLC, p. 272.

libero, nello stesso tempo che sono incompatibili con l'impulso umano a una seria attività [71].

Ancora una volta Veblen vede nella «macchina» la soluzione del problema. La partecipazione della donna alla produzione di massa avrebbe eliminato quei residui di animismo che la rendevano schiava delle convenzioni sociali, restituendole allo stesso tempo quella dignità che il suo ruolo di «merce» e poi di «consumatore vicario» le avevano conculcato:

> forse nella donna è più forte che nell'uomo l'impulso a vivere la propria vita a modo suo e ad entrare nel processo industriale della comunità un po' più a fondo che non le sia permesso [72].

Diggins fa notare, non senza ironia, che «fu proprio una macchina particolarmente innovativa ad attrarre un numero crescente di donne all'interno della forza-lavoro della fine del secolo»: la macchina per scrivere [73].

> Ma se la «macchina» di Veblen ha fatto cilecca, altrettanto è successo con il «proletariato» di Marx e il «voto» di Mill. Scienza, coscienza di classe e democrazia non sembrano aver alterato lo stato della donna moderna nei modi che i pensatori radicali e liberali avevano sperato [74].

Quanto alla fortuna goduta da Veblen all'interno del movimento femminista, ad un periodo di grande successo nel quale si arrivò a fondare dei «circoli vebleniani», seguì presto l'oblio. In realtà, scrive Ryan,

> Veblen era troppo radicale per gran parte dei primi movimenti femministi. Convinto com'era che l'uomo d'abitudine agisce irrazionalmente, egli non parlò mai dell'uguaglianza nei termini di un principio di giustizia, né si limitò mai alla sfera del diritto. Attraverso l'analisi delle relazioni fra i sessi, egli raggiunse le più profonde e nascoste basi degli atteggiamenti e delle cause della differenziazione e della divisione della società in ranghi [75].

Veblen espanse il significato del femminismo oltre la prospettiva strettamente legalistica, includendovi la trattazione di due problemi che egli vedeva come correlati: la proprietà individuale e la divisione della società in classi di prestigio.

> Esiste attualmente, conclude Ryan, un crescente movimento all'interno dei circoli femministi, verso la riconsiderazione dell'obiettivo della «parità di diritti» all'interno del presente ambiente istituzionale, e l'uso della parità sessuale come primo passo verso il cambiamento dell'intera struttura socio-

[71] TLC, pp. 272-273.
[72] TLC, pp. 272-273.
[73] J. P. Diggins, *The Bard...*, *cit.*, p. 167.
[74] J. P. Diggins, *The Bard...*, *cit.*, p. 168.
[75] B. E. Ryan, *op. cit.* pp. 33-34.

economica. Lavorando in vista dell'eliminazione della propria disistima, le femministe hanno cominciato ad affrontare criticamente i preconcetti e accettati standard patriarcali che permeano l'intera società. In questo ambito, Veblen rappresenta un degno modello da emulare[76].

Considerazioni conclusive

Col suo fare ironico, col suo uso di «un linguaggio che varca ampiamente il territorio di competenza del codice penale»[77], Veblen andava in realtà alla ricerca delle radici della dignità umana. Non è un caso che una delle parole ricorrenti in *The Theory of the Leisure Class* sia *decent*, dignitoso. Ciò che la società barbarica, emulativa, capitalistica definisce *decent* corrisponde veramente a quanto un incontaminato senso dell'umanità vede come dignitoso? Nella società moderna, a dire di Veblen, il criterio di dignità è dato dal riuscire vittoriosi nel confronto emulativo imperniato sui concetti di «rapina» e di «ricchezza». Dignità è superiorità. In questo senso il darwinismo vebleniano si presenta come il portavoce di una pressante istanza egualitaria che, seppellita all'apparire del primo sovrappiù, torna paradossalmente d'attualità con l'entrata in scena della produzione di massa.

La divisione è invece il risultato più caratteristico e deleterio della superiorità evolutiva dell'uomo. Una parte della società, quella maschile, oziosa, prevaricatrice, ha inculcato dei criteri di valore che classificano le persone secondo la dicotomia «superiore-inferiore». Questa divisione attraversa la società lungo due direttrici: quella sessista e quella classista. L'altra parte della società, peraltro maggioritaria, vive un senso di menomazione sociale, di privazione relativa che gli viene dal confronto perdente con quanto di più «dignitoso» si possa pensare: la classe oziosa, in primo luogo, e poi la sua corte impegnata in varie forme di ozio e consumo vicario.

La stessa particolare lettura vebleniana del darwinismo che classifica l'uomo insieme agli altri organismi, più abile nell'adattamento ma anche più incline all'autodistruzione, non può che suggerire maggiore attenzione e una gestione più accorta delle pulsioni emulative presenti nell'attuale sviluppo del genere umano.

Veblen sembra suggerire che l'uomo dovrebbe far prevalere la parte più accorta, più pacifica, più cooperativamente produttiva di sé - in altre parole la parte che egli identificava con quella femminile prima che venisse privata della dignità e della stima sociale. In questo senso il concetto di sciupìo può essere ricompreso in quello di disuso[78], cioè di spreco, di una preziosa componente della natura umana.

[76] B. E. Ryan, *op. cit.*, p. 44.

[77] Pietro Bairati, «Introduzione» a *La teoria della classe agiata*, Milano, BUR, 1981, p. 17.

[78] TLC, p. 187.

Alexis de Tocqueville e la formazione del cittadino democratico

di
PIETRO BOLOGNESI

Alexis de Tocqueville può essere considerato uno dei maggiori pensatori politici del Mondo Moderno, nonché uno dei fondatori della ricerca sociologica. Egli, nella diagnosi della società in cui viveva, differisce tanto da Comte quanto da Marx. Anziché assegnare la priorità al fenomeno industriale, come Comte, oppure al capitalismo come Marx, egli la concede alla democrazia. Tocqueville incomincia col determinare alcune caratteristiche strutturali della società moderna e passa successivamente a fare un confronto tra forme diverse di queste stesse società.

Tocqueville rileva alcuni caratteri connessi all'essenza di qualsiasi società moderna e democratica, ma aggiunge che, partendo da questi fondamenti comuni, esiste una pluralità di possibili regimi politici. Le società democratiche possono essere liberali o dispotiche; e assumono aspetti diversi negli Stati Uniti o in Europa.

Insomma Tocqueville è un sociologo fedele a un metodo comparativo, che tende ad enucleare le strutture fondamentali della società, comparando tra loro diverse specie di società appartenenti allo stesso genere politico. Ed è sempre particolarmente attento ai limiti e ai pericoli di ciascun modello, incluso quello nordamericano per molti lati più ricco. Pur immerso a fondo nella sua epoca, ne coglie problemi che oggi si ripresentano anche acuiti, e che esigono un preciso impegno educativo nella formazione degli individui.

Tocqueville nacque a Parigi nel 1805 da una famiglia di antica nobiltà normanna. Ma la sua provenienza aristocratica non gli impedì di avere fin dalla giovinezza un carattere molto indipendente e un acuto spirito critico nei riguardi delle idee politiche dei legittimisti e degli ultras (monarchici estremisti), professate da amici e parenti. Di fronte alla lotta in corso durante la restaurazione, in particolare durante il regno di Carlo X (1824-30), tra i liberali che volevano rafforzare le garanzie costituzionali e i poteri del Parlamento, e i legittimisti che intendevano abolire, o di fatto svuotare, la carta costituzionale concessa da Luigi XVIII nel 1814, le simpatie di Tocqueville andavano ai liberali. Ma, nelle sue riflessioni politiche, il giovane Tocqueville si spinse oltre il liberalismo espresso nell'età della Restau-

razione, ancora intriso di forti venature aristocratiche. Egli infatti ebbe già l'intuizione, che fu alla base dello sviluppo del suo successivo pensiero politico, che era in atto e procedeva sempre più celermente un grandioso mutamento politico-sociale, cominciato già molto prima della rivoluzione francese, e da essa reso irresistibile e inarrestabile: il cammino dell'umanità verso «l'uguaglianza delle condizioni» [1], espressione di cui coglieremo successivamente il significato per Tocqueville. Di conseguenza era definitivamente tramontata l'età dell'aristocrazia, e il problema politico principale era quello di costituire un governo democratico che fosse capace di garantire la libertà, in una società fondata sul principio dell'uguaglianza.

Nel 1831 Tocqueville, uditore al Tribunale di Versailles, insieme al suo amico e collega Gustave de Beaumont, intraprendeva un viaggio negli Stati Uniti, su incarico del Ministro della Giustizia, per studiare il sistema penitenziario americano, in funzione della riforma di quello francese. In realtà egli e il de Beaumont si proponevano innanzitutto di conoscere a fondo gli Stati Uniti, studiandone i caratteri e il funzionamento delle istituzioni. Lo scopo principale di Tocqueville era di andare a studiare in America una democrazia funzionante, per trarne insegnamenti utili per lo sviluppo della democrazia in Francia e in tutti i paesi europei.

Tocqueville si trattenne in America per circa 9 mesi, in cui visitò tutte le principali città degli Stati Uniti, prese contatto con molte personalità della politica e della cultura e con molti uomini comuni. Raccolse, quindi, un vasto materiale documentario. Nel 1833 pubblicò, col de Beaumont, il rapporto sulle prigioni americane, e nel gennaio 1835 pubblicò la prima parte della sua opera fondamentale la *Democrazia in America*, suddivisa in due volumi, uno dedicato alle istituzioni americane, l'altro al loro funzionamento. Nel frattempo, Tocqueville si era dimesso nel 1832 dalla carica di uditore giudiziario, per solidarietà con l'amico de Beaumont, destituito dal regime orleanista, e nel 1839 fu eletto deputato del circondario di Valogues in Normandia. Nel 1840 pubblicò la seconda parte della *Democrazia in America*, dedicata all'influenza della democrazia sulla cultura, i sentimenti, i costumi e la società politica in generale. La *Democrazia in America*, dunque, fu pubblicata nel suo complesso tra il 1835 e il 1840, ed è insieme un'analisi delle istituzioni degli Stati Uniti, della loro formazione e del loro funzionamento, e una ricerca sull'influsso che la democrazia esercita sulle istituzioni e sulla società civile, sulla cultura e sulla vita morale. Questa, che è la prima opera sistematica sulla democrazia, è un'espressione classica del liberalismo francese dell'Ottocento, e fu scritta, occorre ribadirlo, da uno studioso di provenienza aristocratica. Dopo mezzo secolo dalla fine della guerra d'indipendenza, e dopo 40 anni dalla promulgazione della Costituzione Federale, gli Stati Uniti avevano avuto un grande sviluppo territoriale. La popolazione, che era di circa 3 milioni all'epoca dell'indipendenza, era giunta nel 1830 a 13 milioni di abitanti, in un territorio, quello dell'Unione, che superava i 4 milioni di chilometri quadrati.

[1] Da: A. DE TOQUEVILLE, *La Democrazia in America*, (1981), Milano, Rizzoli, introduzione, p. 19.

Vi prevaleva nettamente un'economia agraria. Le industrie avevano appena cominciato a svilupparsi. Non esistevano dunque negli Stati Uniti, intorno al 1830, forti squilibri sociali e non si erano ancora formate quelle grandi concentrazioni industriali che l'impetuoso sviluppo del capitalismo vi determinò alla fine del secolo. Inoltre, la colonizzazione dell'Ovest assicurava uguaglianza di possibilità a tutti coloro che provenivano dall'est, col desiderio di far fortuna. A ciò si riferisce Tocqueville quando, sin dalle prime pagine, indica «l'eguaglianza delle condizioni» come la novità che lo aveva maggiormente colpito nel suo viaggio negli Stati Uniti, come il «motivo generatore di ogni fatto particolare che in essa riscontravo»[2], come il nucleo essenziale di quella rivoluzione democratica che, pur senza spingersi fino all'estremo limite, come negli Stati Uniti, stava avanzando in tutta Europa.

Dopo aver descritto la configurazione geografica del paese, Tocqueville analizza l'influenza che l'origine dei popoli angloamericani ha avuto sugli sviluppi successivi della loro storia. Tra i popoli angloamericani occorre distinguere coloro che costituirono delle colonie al Sud e quelli che le costituirono al nord. I primi, privi di slanci spirituali e nobili pensieri, appena insediatisi, istituirono la schiavitù, che Tocqueville condanna nettamente, e in cui indica la spiegazione dello Stato sociale e dei caratteri del Sud; i secondi, che si insediarono negli Stati del Nord, meglio noti come Nuova Inghilterra, e che erano chiamati Padri Pellegrini, appartenevano a quella setta religiosa, il puritanesimo, che fondeva insieme una dottrina religiosa di profonda spiritualità con radicali teorie democratiche e repubblicane. La colonizzazione della Nuova Inghilterra quindi portò ad una fusione tra «spirito di religione e spirito di libertà»[3]. Nella Nuova Inghilterra, insomma, sorgeva una società che, in base a ideali etico-politico-religiosi condivisi, realizzava un assetto democratico-ugualitario, fondato sulla sovranità popolare, e che garantiva i diritti di libertà, attraverso quell'indipendenza e autogoverno dei comuni che forma ancora oggi il fondamento della libertà americana. Qui, insomma, la legge provvede a una molteplicità di bisogni sociali, dalla sorte dei poveri al mantenimento delle strade, alla garanzia della tranquillità pubblica del comune.

Ma è nelle prescrizioni relative all'istruzione pubblica che si rivela il carattere peculiare della civiltà americana. «Atteso che Satana, il nemico del genere umano, trova nell'ignoranza degli uomini la sua arma più potente, e che è necessario che la cultura che i nostri padri possedevano, non resti sepolta nelle loro tombe; atteso che l'educazione dei fanciulli è uno dei primi interessi dello Stato, con l'assistenza del Signore»[4], ne consegue l'ordinanza per la creazione di scuole in tutti i comuni, che obbligano gli abitanti a provvedere al loro mantenimento, sotto pena di forti ammende. Parimenti sono istituite scuole superiori nei distretti più popolati. I magistrati municipali sono incaricati di garantire l'osservanza dell'obbligo

[2] Ibidem.
[3] Ibidem, p. 54.
[4] Ibidem, p. 53.

dei genitori di mandare i figli a scuola, e ove vi contravvengono, di comminare loro sanzioni pecuniarie. Se essi permangono nel loro atteggiamento, la società, sostituendosi alla famiglia, si impadronisce del bambino e toglie ai genitori i diritti naturali di cui godevano, per il cattivo uso fattone. All'origine di tali ordinanze vi è, come si vede, l'idea che «in America la religione conduce alla civiltà; l'osservanza delle leggi divine conduce l'uomo alla libertà»[5]. Quindi, Tocqueville si sofferma sullo Stato sociale degli Americani. Lo Stato sociale è infatti, secondo lui, «la causa prima della maggior parte delle leggi, dei costumi e idee che regolano la condotta delle nazioni»[6]; ed «è eminentemente democratico»[7], basato cioè su principi di uguaglianza. In America infatti non si è mai affermata un'aristocrazia, né si sono mai costituite grandi ricchezze, giacché quasi tutti gli americani ricchi avevano iniziato con l'essere poveri, e poiché la fortuna qui circolava con grande rapidità; inoltre Tocqueville attribuisce grande importanza alle nuove leggi sulle successioni che abolivano la successione a favore del primogenito e, quindi, favorivano la divisione della proprietà. Ma l'eguaglianza non riguarda solo le ricchezze, ma anche la cultura. Vi è, infatti, «un livello medio di istruzione in modo che tutti gli spiriti si sono avvicinati, gli uni elevandosi, gli altri abbassandosi»[8].

Giacché mentre l'istruzione primaria è alla portata di tutti, quella superiore è molo rara. Infatti quasi tutti gli americani godono di una condizione sociale agiata, che consente loro di procurarsi i primi elementi della conoscenza; ma pochi possono permettersi il prolungamento e l'approfondimento degli studi prima di esercitare una professione; se gli studi proseguono dopo l'inizio di un'attività professionale, essi sono funzionali ad una immediata utilità pratica. Quindi in America troveremo una grande moltitudine di cittadini che possiedono una medesima quantità ed analogo livello di cognizioni.

Ma l'uguaglianza affermatasi nel campo sociale non può non penetrare anche in quello politico; ora, per Tocqueville, non vi sono che due modi perché si realizzi l'uguaglianza politica: o dare dei diritti a tutti o non darne a nessuno, essendo molto difficile un termine intermedio tra il potere assoluto di uno e la sovranità di tutti.

In America, pur se è predominante la passione per l'uguaglianza rispetto a quella della libertà, si è tuttavia riusciti a realizzare un sistema politico fondato sulla libertà in uno Stato sociale caratterizzato dall'uguaglianza. A questo scopo egli si volge ad analizzare le istituzioni politiche degli Stati Uniti e a studiarne il funzionamento.

Fondamento della legislazione politica degli Stati Uniti e fonte della sua legittimità è il principio della sovranità popolare, che è la legge suprema. Ogni potere promana dal popolo. Questo partecipa alla formazione

[5] Ibidem, p. 53.
[6] Ibidem, p. 57.
[7] Ibidem, p. 57.
[8] Ibidem, p. 62.

delle leggi, in quanto sceglie i suoi legislatori e ne determina l'applicazione, in quanto nomina gli agenti del potere esecutivo.

Venendo ad analizzare le varie istituzioni degli Stati Uniti, egli inizia con l'esaminare le istituzioni dei singoli Stati, non quelle dell'Unione, in quanto essi sono preminenti e precedenti questa; egli ne studia l'amministrazione, e in particolare l'amministrazione locale, e il suo nucleo primario, il comune, in quanto questo svolge quell'attività di governo che tocca più da vicino gli interessi e la vita quotidiana dei cittadini. Il comune è quindi la fonte dei poteri sociali, è lo spirito della libertà nella nazione, e in esso risiede la forza dei popoli liberi, poiché attraverso l'esercizio del potere locale, a disposizione di tutto il popolo, questo viene abituato a servirsene. Quindi è dalla sovranità popolare che deriva l'esercizio della libertà comunale.

Tocqueville dunque vede nelle libertà comunali lo strumento principale del decentramento amministrativo; questo è lo strumento essenziale affinché lo stato democratico garantisca il mantenimento della libertà; giacché, essendo la democrazia caratterizzata da un forte accentramento politico, necessario per l'esistenza stessa dello Stato, se vi fosse anche un accentramento amministrativo, ovvero l'esercizio del potere amministrativo, esercitato dalle stesse mani di chi detiene il potere politico, si cadrebbe in uno Stato assolutista e tirannico, senza diritti e libertà per i cittadini.

In America, dunque, esiste un forte accentramento politico, ma accompagnato da un altrettanto forte decentramento amministrativo, che è garanzia di libertà contro degenerazioni autoritarie e dispotiche.

Altre garanzie di libertà sono, per Tocqueville, l'indipendenza del potere giudiziario, la libertà di stampa e la libertà di associazione.

Quanto al potere giudiziario, Tocqueville afferma che in America vi è una netta preminenza della legge costituzionale sulle leggi ordinarie; e quindi il potere dei giudici di pronunciarsi sull'incostituzionalità di una legge, e la facoltà di punire gli agenti del potere esecutivo quando violano la legge, è un formidabile strumento per evitare la tirannide delle assemblee politiche. Quanto alla libertà di stampa, essa è per Tocqueville una delle maggiori garanzie della libertà dei cittadini in un paese democratico, in quanto consente la comunicazione e la diffusione delle idee, delle opinioni, degli interessi, anche tra cittadini lontani, data la vastità del territorio, e quindi fa circolare la vita politica in modo diffuso e capillare.

La libertà di associazione politica poi è, per Tocqueville, una garanzia necessaria contro quella che egli chiama la «tirannide della maggioranza»[9]. Negli Stati Uniti, infatti, a causa dell'onnipotenza della maggioranza, intesa come monopolio del potere politico e pubblico da parte del partito che diviene dominante, è necessario creare libere associazioni politiche che mettano i cittadini al riparo dai pericoli della tirannide e del dispotismo. Il diritto dei cittadini di associarsi tra loro per agire in comune è dunque, nei paesi democratici, un diritto inviolabile quasi quanto la libertà individuale.

[9] Ibidem, p. 204.

Comunque nei governi democratici, quindi anche negli Stati Uniti, ove ogni decisione viene presa in base alla volontà della maggioranza, incombe sempre, come si è visto, il pericolo della «tirannide della maggioranza».

Tuttavia vi sono, negli Stati Uniti, circostanze che garantiscono il mantenimento della democrazia, evitando derive assolutistiche e tiranniche. Tra di esse il carattere geografico degli Stati Uniti, che per la sua estensione territoriale e il suo relativo isolamento, rende difficili invasioni e attacchi esterni e, quindi, non necessarie grandi forze militari; la inesistenza di una grande capitale, luogo di concentrazione di forze rivoluzionarie; l'occupazione, all'origine dell'emigrazione, di un paese scarsamente popolato, abitato solo da tribù di cacciatori; il benessere, generale e diffuso, cui gli americani non intendono rinunciare, che spinge la popolazione a non desiderare mutamenti politici radicali; l'emigrazione americana verso l'Ovest, e l'emigrazione europea nell'Est, che garantiscono la mobilità sociale e il ricambio della manodopera. Altre circostanze che favoriscono la conservazione di una repubblica democratica sono assicurate dalle leggi, ovvero dalla struttura federale del governo, che consente all'Unione di «godere della potenza di una grande repubblica, e della sicurezza di una piccola» [10], di libere istituzioni comunali e della capacità del potere giudiziario di «correggere gli errori della democrazia» [11].

Ancora maggiore importanza Tocqueville attribuisce ai costumi, che intende come «lo stato intellettuale e morale di un popolo» [12]. Tra i costumi egli pone in primo piano la religione, che negli Stati Uniti esercita una notevole, se pur indiretta, influenza sulla politica: infatti molti fra i primi emigranti negli Stati Uniti erano uomini di grande spiritualità e religiosità, che si erano sottratti all'autorità del Papa, e non erano sottomessi ad alcuna supremazia religiosa, ma professavano un Cristianesimo autentico e spontaneo, incline a favorire l'instaurazione della democrazia.

In America, quindi, vige un profondo sentimento religioso, in cui sono compenetrati «spirito di religione e spirito di libertà» [13], ove sono considerate con favore le istituzioni democratiche e repubblicane, ma con una completa separazione della Chiesa dallo Stato, e in cui la Chiesa si tiene scrupolosamente lontana da tutti i partiti. L'esempio degli Stati Uniti mostra, dunque, come sia possibile l'instaurazione di un governo libero in uno Stato sociale fondato sull'uguaglianza; ma Tocqueville è anche consapevole di quanto questo risultato sia stato il frutto di circostanze, spesso non ripetibili nei paesi europei. Tuttavia giacché l'alternativa che si presenta in Europa è tra la «libertà democratica» e la «tirannide dei Cesari» [14], occorre impegnarsi per instaurare, anche in Europa, una libera democrazia, ovviamente diversa per molti aspetti da quella americana.

[10] Ibidem, p. 290.
[11] Ibidem, p. 290.
[12] Ibidem, p. 290.
[13] Ibidem, p. 297.
[14] Ibidem, p. 313.

Per dirla con Tocqueville: «Io penso che se non si arriverà a introdurre a poco a poco e a fondare tra noi istituzioni democratiche, e se si rinuncia a dare a tutti i cittadini idee e sentimenti che li preparino alla libertà e gliene facilitino l'uso, non vi sarà più indipendenza per nessuno, né per il borghese, né per il nobile, né per il povero, né per il ricco, ma un'uguale tirannide per tutti; e prevedo che, se non si riuscirà col tempo a fondare tra noi l'impero pacifico degli eletti della maggioranza, arriveremo presto o tardi al potere illimitato di uno solo»[15].

Quindi Tocqueville passa ad esaminare le tre razze che popolano gli Stati Uniti, ovvero la bianca, la negra, la indiana. Egli mette in evidenza l'oppressione e lo sfruttamento esercitati dai bianchi dominatori sulle due razze, ritenute inferiori: e le indicibili sofferenze, cui sono sottoposte, e lo stato di miseria e disperazione in cui sono costrette a vivere. Ma mentre i negri sono dominati dallo spirito di servitù, gli indiani da quello di libertà: il negro, accettando il suo stato di servilismo, tende a inserirsi in una società che lo respinge; l'indiano, fiero ed orgoglioso della sua libertà, respinge ogni possibile integrazione. Quindi Tocqueville afferma che il maggiore dei mali che minacciano l'avvenire degli Stati Uniti è la schiavitù. Egli condanna la schiavitù duramente non solo in se stessa ma per le sue conseguenze: in quanto anche dopo l'abolizione della schiavitù, bisognerà liberarsi dei pregiudizi del padrone, di quelli di razza, di quelli del bianco. Quella di Tocqueville contro la schiavitù è una condanna senza appello: «La schiavitù, ristretta a un sol punto del globo, attaccata dal Cristianesimo perché ingiusta, dall'economia politica perché funesta; la schiavitù in mezzo alla libertà democratica e alla cultura del nostro tempo non è un'istituzione che possa durare»[16].

La seconda parte della *Democrazia in America*, pubblicata nel 1840, consiste in una serie di considerazioni che l'autore svolge sui caratteri della democrazia e sull'influenza che essi esercitano nella società civile, nella vita morale e nella cultura.

Nella seconda *Democratie*, Tocqueville conferma il postulato, già affermato nella prima: un movimento irreversibile spinge i popoli verso l'uguaglianza delle condizioni. Questo movimento cancella le strutture e lo spirito delle società che si sono succedute nei secoli. La democrazia spezza i vincoli gerarchici, le barriere tra le classi e gli uomini ritrovano la loro mobilità sociale, divengono liberi e uguali.

Il cittadino quindi si fida solo dello sforzo individuale della propria ragione, in quanto, quando le condizioni sono uguali, nessuno accorda al giudizio altrui più valore che al proprio. Ma nessun giudizio individuale può applicarsi all'universalità delle conoscenze; e quindi se rifiuta il giudizio altrui, accetterà l'opinione generale della maggioranza, con ciò subendo quella «tirannide della maggioranza», che è, per Tocqueville, il vero rischio della democrazia. Gli effetti della «tirannide della maggioranza»

[15] Ibidem, p. 314.
[16] Ibidem, p. 358.

appaiono a Tocqueville molto pericolosi per le idee, i sentimenti, i costumi della società.

Alcuni aspetti della moderna società di massa, come la diffusione del conformismo, l'isolamento degli individui, la passione dominante per i vantaggi materiali, il livellamento della cultura, sono qui analizzati e attribuiti all'eguaglianza delle condizioni e quindi alla «tirannide della maggioranza»; e perciò in questa si trova l'origine di quelle tendenze della società moderna pericolose per la libertà.

In questa società, per Tocqueville, la mobilità sociale porta molti individui a poter soddisfare la loro ambizione di sollevarsi al di sopra del proprio stato, ma, per l'uguaglianza delle condizioni, nessuno arriva troppo in alto. Vi è dunque sì mobilità sociale, ma che non giunge mai ad uno sconvolgimento sociale.

L'uomo della società democratica vive tra simili, in concorrenza tra loro, e quindi si interessa prima di tutto di se stesso. La società democratica, dunque, genera l'individualismo. Tutti aspirano ad un miglioramento della loro condizione materiale, e il gusto del benessere materiale si impadronisce di tutta la società. Tocqueville vede in questo isolamento concorrenziale dei cittadini e nella loro conseguente depoliticizzazione, un grave rischio.

Tocqueville nella seconda *Democratie* si sofferma ad analizzare la vita di relazione in una società democratica all'interno della famiglia, tra padroni e servitori, tra proprietari e fittavoli, tra imprenditori e operai. L'avvento di una società democratica spezza, all'interno del nucleo familiare, il rapporto di subordinazione del figlio al genitore, fondata sul timore. All'interno della famiglia si sviluppa un processo di emancipazione analogo a quello del cittadino, in cui i rapporti gerarchici tra padre e figlio vengono superati e si afferma la possibilità dei figli di decidere liberamente. I rapporti familiari divengono così più umani e più dolci. Egli peraltro ammira la libertà e indipendenza delle fanciulle americane, che possono decidere autonomamente di fondare il loro matrimonio su un'attrazione reciproca degli sposi, invece che su accordi familiari e patrimoniali; pur se Tocqueville rimane ostile all'idea di una totale emancipazione della donna, che ne farebbe un essere identico all'uomo; in quanto occorre rispettare una separazione delle funzioni che riservi ad essa solo le gioie familiari, in una casta vita matrimoniale, accanto al focolare domestico. Al di fuori della famiglia, nella società democratica, si formeranno cerchie intime di famiglie che, per affinità individuali, costituiranno l'ampliamento della vita domestica.

Per Tocqueville tra padrone e servitore si stabiliscono rapporti nuovi in quanto l'uguaglianza delle condizioni e la mobilità sociale fanno sì che essi siano quasi uguali, in quanto lo stato di servitore è scelto liberamente, è transitorio, ed egli stesso può divenire padrone; quindi se uno comanda e l'altro obbedisce, ciò è frutto dell'accordo libero e temporaneo di due volontà. Ciò è vero anche per proprietario e fittavolo. Le distanze tra i due si accorciano: anche perché, con la suddivisione della proprietà, si accresce il numero dei proprietari, e ogni fittavolo può divenire proprietario.

Di particolare interesse è l'analisi di Tocqueville sui rapporti all'interno dell'industria, tra imprenditori e operai. In alcune industrie, infatti, nelle quali il principio della divisione del lavoro è giunto all'estremo, si formano delle piccole società aristocratiche che, come le grandi società aristocratiche di un tempo, comprendono alcuni uomini ricchissimi e una moltitudine di miserabili. Questi hanno pochissime possibilità di cambiare la loro condizione e non hanno praticamente alcun legame con i ricchi. Infatti, «mentre l'operaio è costretto sempre più a limitarsi allo studio di un solo particolare, il padrone allarga ogni giorno il suo sguardo su di un complesso più vasto; il suo spirito si estende, mentre quello dell'altro si restringe. Presto all'operaio basterà solo la forza fisica senza intelligenza, mentre il padrone avrà bisogno della scienza e quasi del genio per riuscire. L'uno rassomiglia sempre più all'amministratore di un impero, l'altro a un bruto» [17]. Ecco, quindi, quel legame di natura aristocratica, di cui s'è detto. La scienza industriale, quindi, «nel tempo stesso che abbassa la classe operaia, eleva quella padronale» [18].

Osserva Tocqueville: «Io penso che, nel suo complesso, l'aristocrazia industriale che vediamo sorgere sotto i nostri occhi sia una delle più dure che mai siano apparse sulla terra» [19], e ancora: «proprio verso questa parte gli amici della democrazia devono continuamente rivolgere lo sguardo e diffidare, poiché se la diseguaglianza permanente delle condizioni e l'aristocrazia dovessero penetrare di nuovo nel mondo, si può prevedere che entrerà da questa porta» [20].

Tocqueville vede nella società democratica, per la sua stessa essenza, un rischio mortale. La democrazia, afferma, pone l'uomo dei tempi nuovi al bivio tra due strade: «L'uguaglianza produce effettivamente due tendenze: una che conduce direttamente gli uomini all'indipendenza e può spingerli improvvisamente all'anarchia, l'altra che li conduce, per un cammino più lungo e nascosto, ma più sicuro, verso la servitù» [21]. Il vero pericolo è rappresentato dalla seconda tendenza, ovvero dalla minaccia del dispotismo.

Per Tocqueville la strada che porta al dispotismo è la centralizzazione, ed essa si accorda con la società democratica, in quanto questa pone l'uomo isolato e debole di fronte ad uno Stato potente.

L'uomo democratico aspira all'indipendenza, ma questo desiderio di libertà è avversato dal genere di vita che conduce e dai gusti che coltiva: il gusto delle comodità lo tiene lontano dai fastidi propri della vita pubblica.

Dice Tacqueville: «Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a piaceri piccoli e volgari con i quali soddisfare i propri desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino

[17] Ibidem, p. 574.
[18] Ibidem, p. 574.
[19] Ibidem, p. 575-576.
[20] Ibidem, p. 576.
[21] Ibidem, p. 705.

di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria» [22].

Per Tocqueville, per instaurare una società liberale occorre risvegliare l'attenzione del corpo dei cittadini e renderlo consapevole del pericolo del dispotismo, che alla lunga minaccerà i suoi interessi, e a questo scopo creare associazioni, istituire un'assoluta libertà di stampa, decretare l'elezione dei corpi locali, risvegliare la coscienza religiosa. Tutti questi rimedi, di cui egli ha sperimentato l'utilità in America, devono essere applicati in un'Europa democratica.

Il fine è sempre quello enunciato nella prima *Democratie*: la possibilità di conservare la libertà umana in una società egualitaria.

Insomma, afferma Tocqueville, «per combattere i mali che l'eguaglianza può produrre, non vi è che un rimedio efficace: la libertà politica» [23]; ma afferma altresì: «bisogna, dunque, che tutti coloro che nel nostro tempo vogliono creare o rafforzare l'indipendenza e la dignità dei loro simili si mostrino amici dell'eguaglianza» [24].

Riferimenti bibliografici

R. Aron, (1972), *Le tappe del pensiero sociologico,* tr. it. Milano, Mondadori.
R. Aron, (1990), *Delle libertà,*tr. it. Milano, Sugarco.
A. M. Battista, (1989), *Studi su Tocqueville,* Firenze, Centro Editoriale Toscano.
G. Beleschi, (1996), *Tocqueville,* Bari, Laterza.
E. Chichiarelli, (1941), *Alexis de Tocqueville, Saggio Critico,* Bari, Laterza.
M. L. Cicalese, (1988), *Democrazia in cammino,* Milano, Franco Angeli.
C. Cipolla, (1978), *Tocqueville: il teorico della partecipazione,* Bologna, Il Mulino.
D. Cofrancesco, (1969), *Introduzione a Tocqueville e altri saggi,* Milano, Marzorati.
V. De Caprariis, (1962), *Profilo di Tocqueville,* Napoli, Esi.
V. De Caprariis, (1985), *L'esperienza americana di Tocqueville,* in *Scritti,* Messina, Ed. P & M.
F. M. De Sanctis, (1986), *Tempo di democrazia,* Napoli, Esi.
L. Diez del Corral, (1996), *Tocqueville, Formazione intellettuale e ambiente storico,*tr. it. Bologna, Il Mulino.
M. Gauchet, (1996), *Tocqueville, L'America e noi,* Roma, Micro Mega.
G. Gorla, (1948), *Commento a Tocqueville,* Milano, Giuffré.
A. Jardin, (1994), *Alexis de Tocqueville,* tr. it. Milano, Jaca Book.
N. Matteucci, (1990), *Tre esercizi di lettura,* Bologna, Il Mulino.
G. Poggi, (1978), *Immagini di società,* Bologna, Il Mulino.
J. Stuart Mill, (1971), *Sulla Democrazia in America di Tocqueville,*tr. it. Napoli, Guida.
A. de Tocqueville, (1982), *La Democrazia in America,*tr. it. Milano, Rizzoli.

[22] Ibidem, p. 732-733.
[23] Ibidem, p. 522.
[24] Ibidem, p. 737.

A. DE TOCQUEVILLE, (1990), *Viaggio in America 1831-1832,* tr. it. Milano, Feltrinelli.
A. DE TOCQUEVILLE, (1996), *Vita attraverso le lettere,*tr. it. Bologna, Il Mulino.
A. DE TOCQUEVILLE, (1994), *Scritti, note e discorsi politici (1839-1852),*tr. it. Torino, Bollati Boringhieri.
A. DE TOCQUEVILLE, (1987), *L'amicizia e la democrazia, lettere scelte 1824-1859,* tr. it. Roma, Edizioni Lavoro.
A. DE TOCQUEVILLE, (1968-1969), *Scritti politici,* a cura di Nicola Matteucci, Torino, Utet.
A. DE TOCQUEVILLE, (1961), *Antologia di scritti politici,* a cura di V. De Caprariis, Bologna, Il Mulino.
F. VALENTINI, (1979), *Il pensiero politico contemporaneo,* Bari, Laterza.

Il ruolo della politica nella società dell'incertezza

di
Fabio de Nardis

1. Globale e locale

Da tempo l'attenzione dei sociologi si è incentrata su quello che sembra essere l'aspetto principale di questa tarda modernità, ovvero la «globalizzazione» della cultura e dell'economia. Ma quali sono i suoi aspetti e, in modo particolare, i suoi effetti sul sistema sociale? A questo riguardo, ci si è resi conto che, a fronte di una sfrenata globalizzazione culturale determinata soprattutto dallo straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa, si è verificato il ripiegamento di larghe fasce della popolazione, in strutture culturali locali che sembrano porsi in drastica contrapposizione con un simile sistema di predominio economico sulla cultura di massa standardizzata. Qualcuno di noi sembra gettarsi a capofitto nel flusso della comunicazione di massa, mentre altri cercano di costruire comunità locali che possano proteggere la propria identità.

Eppure, come nota Robertson, globalizzazione non vuol necessariamente dire annullamento di ogni forma di manifestazione locale ma andrebbe considerata come unione di diverse culture locali (Robertson R., 1992). La modernità è già di per sé globalizzante e lo dimostrano le caratteristiche di riflessività e disaggregazione di cui parla Antony Giddens. Il livello di distanziazione spazio-temporale è molto più elevato rispetto alle epoche precedenti e la relazione tra forme ed eventi distanti e locali subisce una forma di stiramento che crea una rete di rapporti planetaria. La globalizzazione è dunque l'intensificazione dei rapporti sociali mondiali. La trasformazione locale è una delle componenti della globalizzazione rappresentando l'estensione laterale delle connessioni sociali nel tempo e nello spazio (Giddens A., 1994).

Sempre secondo Giddens vi è un rapporto diretto fra le tendenze globalizzanti della modernità e i cosiddetti processi di *trasformazione dell'intimità*. Questi ultimi possono essere intesi come instaurazione di meccanismi di fiducia in cui lo sviluppo dell'Io diventa un progetto riflessivo. Si possono distinguere tre linee principali d'interpretazione di questi processi: 1) la prima, più conservatrice, vede nella modernità la distruzione dei vecchi modelli di 'comunità' a detrimento delle relazioni interpersonali. Il risulta-

to è il soffocamento della vita personale che viene privata di saldi punti di riferimento; 2) la seconda, di matrice marxista, afferma che le istituzioni moderne hanno invaso vaste zone della vita sociale privandole del significato che avevano un tempo. La sfera privata ne risulta dunque fortemente indebolita; 3) la terza rappresenta una variante della seconda, legata alle posizioni di Habermas che riprende Horkheimer: quest'ultimo sostiene che nel capitalismo organizzato l'impegno personale con gli altri rimane piuttosto un hobby e uno svago per il tempo libero.

Il problema di questo dibattito sta nel modo in cui è stato condotto, in maniera tale che il «comunitario» fosse contrapposto al «societario», il «personale» all'«impersonale», lo «Stato» alla «società civile» e così via, come se non fossero tutte varianti di un unico fenomeno. Effettivamente, con lo sviluppo dei sistemi astratti, la fiducia nei principi impersonali diventa un elemento essenziale alla sopravvivenza individuale; mancano i sistemi premoderni di istituzionalizzazione dei rapporti personali. Dunque nella trasformazione dell'intimità si può rilevare un rapporto intrinseco tra *tendenze globalizzanti* della modernità ed *eventi locali* della vita quotidiana. Ormai i capitali, le merci e le informazioni attraversano le frontiere sconfiggendo ogni barriera spazio-temporale. Spazio e tempo si comprimono e il passato diventa presente mentre il futuro rimane incerto e indefinito. Per effetto dei mezzi di comunicazione di massa milioni di individui seguono la stessa moda, guardando gli stessi programmi televisivi, adottando la stessa rappresentazione simbolica del reale. Le caratteristiche principali di simili meccanismi di globalizzazione è che essi sono completamente svincolati da una forma di organizzazione sociale che ne possa regolare o limitare lo svolgimento. Essi non sono legati a nessun sistema sociale e a nessuna cultura in particolare, anche se generalmente esiste un apparato culturale che tende ad essere predominante nella sua estensione. Come nota Touraine, questa sorta di desocializzazione dei rapporti di massa si limita alla trasmissione dei segni della tarda modernità impedendo ogni forma di comunicazione interpersonale; ne fuoriesce una cultura totalmente emancipata dall'organizzazione societaria e politica nazionale. In breve, la nostra cultura non sembra più in grado di influenzare l'organizzazione sociale ne tanto meno, la sfera tecnica ed economica che ha acquistato un'autonomia crescente, negli anni, fino a produrre un inevitabile appiattimento della sfera sociale e politica (Touraine A., 1998). Tutto ciò ha determinato il dissolvimento dei vecchi sistemi valoriali e culturali fino ad annullare lo stesso concetto di società, almeno come tradizionalmente lo si poteva intendere. Assistiamo, dunque, a un'inevitabile separazione degli oggetti della globalizzazione, dalla cultura, dai valori e dalla memoria storica di una nazione, che dopo aver perso la propria funzione strumentale hanno anche cessato di costituire una società. Essi tendono a ripiegarsi su se stessi rifiutando ogni meccanismo di spinta globale, schiacciandosi sul culto della tradizione; si viene quindi a creare una sorta di dicotomia esplosiva che vede contrapposti, da un lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche; dall'altro, i sistemi culturali e i costumi tradizionali.

Dunque, dalla crisi delle società moderne fuoriesce un quadro incerto

caratterizzato, per un verso, dalla crescita dei diversi circuiti della globalizzazione, che includono le dinamiche economiche, tecniche e della comunicazione di massa; per un altro, da un ritorno localistico alla «comunità» intesa come insieme di costumi, culture e poteri soggetti ad autorità, per così dire, carismatiche, di matrice religiosa, etnica o politica. Più siamo immersi in una vita pubblica globale e più sentiamo il bisogno di costruirci forme stabili di identità culturale per fuggire dalla morsa del messaggio mediatico e della comunicazione di massa. Questo ritorno alla comunità risulta, tra l'altro, una delle cause primarie di un riemergere preoccupante di razzismi e xenofobie; perché quando si convive in società complesse caratterizzate dall'incontro pacifico di diverse culture, le differenze non sono un problema; ma la vita in comunità, in cui si condividono credenze, tradizioni e storia, quasi inevitabilmente, determina l'istinto alla difesa di tale apparato culturale, che tradotto nella vita concreta, significa paura del diverso e chiusura settaria nei confronti di ogni forma di contatto esterno. È da questo punto di partenza che nasce l'interrogativo di Touraine: come si può vivere insieme se il mondo è diviso in due blocchi contrapposti incapaci di comunicare: quello della globalizzazione e quello rappresentato dalle diverse comunità? La desocializzazione della cultura di massa ci immette nel contesto della globalizzazione e di un'apparente assimilazione mondiale delle culture ma, nel contempo, ci spinge nella direzione di una localizzazione dei nostri rapporti più intimi e frammentati, in una posizione di difesa ad oltranza di una identità che a noi stessi appare incerta e velata, tanto da ricercarla all'interno di un'improbabile coesione culturale di gruppi primari. Dunque, la vita dei soggetti individuali sembra del tutto dissociata e appiattita su due dimensioni culturali; o ci si limita a forme di comunicazione del tutto impersonali plasmate dalle dinamiche spersonalizzanti della tecnologia e della cultura di massa omologata, o ci si chiude in gusci culturali prodotti da una localizzazione della vita personale e pubblica e da un rifiuto dei meccanismi della globalizzazione; *tertium non datur*.

Questa scissione tra tecnica e valori sembra attraversare ogni ambito della vita pubblica e privata, tanto che non sembra più possibile una forma d'integrazione attraverso le istituzioni, la lingua, la memoria storica, che un tempo contribuivano a farci sentire partecipi della società produttiva. La politica sembra incapace di resistere a una simile situazione che la vincola a una strenua ricerca del buon governo senza un progetto di lungo periodo che la caratterizzi. Le istituzioni, così come ogni legame sociale, s'indeboliscono, creando uno iato tra pubblico e privato, uno spazio crescente all'interno del quale trovano sfogo localismi culturali e forme di organizzazione volontaria della società civile.

2. La società dell'incertezza

La realtà di oggi viene da tutti descritta come caratterizzata da una strutturale incertezza. La complessità sociale si associa a frequenti meccanismi di frammentazione culturale e al riemergere, al tempo stesso, di loca-

lismi e gruppi di comunità primaria che reagiscono violentemente alla spinta di omologazione proveniente dalle dinamiche di globalizzazione. Il terzo millennio si apre sull'onda dell'incertezza e della crisi d'identità, senza valori dominanti che possano fornire nuove sicurezze, dove la tecnica fine a se stessa sembra essere l'unico effettivo motore del progresso sociale e, contemporaneamente, la causa di una apparentemente ineluttabile spersonalizzazione dei soggetti.

L'individuo, privato di riferimenti certi, si ripiega su se stesso in un'attività introspettiva senza sbocchi sicuri, s'interroga su se stesso e sulla propria essenza e non riesce a trovare risposte che possano placare la sua ansia. La modernità, fondata su un razionalismo tecnicistico esasperato, aveva posto il problema dell'identità individuale come mancanza totale di limiti e come indiscussa supremazia dell'individuo sulla natura. Occorreva individuare un'identità stabile e certa e questa veniva identificata nella capacità dell'individuo di gestire il progresso e di costruire il proprio mondo sociale. Come nota De Vita, probabilmente, la prima modernità ha confuso il progresso tecnico con quello morale e individuale (De Vita R., 1999); ciò ha determinato, nel lungo periodo, una sorta di desoggettivazione causata da una eccessiva spersonalizzazione individuale all'interno dei processi di sviluppo tecnologico e la tecnica, da mezzo, si è trasformata nel fine ultimo, fino ad annullare qualsiasi altra formula assiologica, fino a prendere, essa stessa, il sopravvento sull'individuo che sembra aver perso ogni controllo sui processi di sviluppo sociale. Il progetto della modernità ha retto fin quando hanno retto le idee e le personalità che lo sorreggevano; ma con la caduta dei grandi apparati ideali e con la crisi della politica, privata del proprio consenso ideologico, gli individui si sono trovati immersi in un flusso di confusione e ansia esistenziale, senza garanzie sul futuro, senza ideali, senza la sicurezza di un lavoro stabile, di una pensione che potesse garantire loro una vecchiaia dignitosa, senza più valori in cui credere. L'individuo, nella sua opposizione inconsapevole alla supremazia della tecnica, è alla continua ricerca di nuovi orizzonti e nuove certezze da perseguire, ma difficilmente riesce a svincolarsi dalle dinamiche sociali, completamente schiacciate sotto il peso del razionalismo economicistico e di un culto dell'immagine basato sul superfluo. Eppure l'individuo ha bisogno di una sua identità per controllare il comportamento; esso non può rinunciare alla ricerca di una capacità autonoma di riconoscimento dell'Io, per potersi riconoscere e per riconoscere gli altri distinti da esso.

L'individuo ha quasi portato a termine la sua battaglia contro le verità assolute, contro l'unicità assiologica che ha contraddistinto le epoche passate (unico Dio e così unico partito, unico verdetto della storia, unica direzione del progresso, unica ideologia, unico modo di essere individui nella società). Ma in cambio del pluralismo assiologico gli individui hanno guadagnato anche una buona dose di incertezza, tratto saliente dell'attuale fase storica. Solo emancipandosi dalle certezze tradizionali l'uomo si è potuto affermare come soggetto morale che prende coscienza della propria responsabilità individuale. Questa situazione non necessariamente implica uno stato di beatitudine se con questo termine si intende assenza di preoc-

cupazioni e quindi assenza di responsabilità. Un soggetto responsabile è, per definizione, inquieto e tanto maggiore è la responsabilità tanto aumenta l'inquietudine.

Da questa situazione emerge la tendenza della politica ad assecondare l'emancipazione individuale degli attori sociali promuovendo politiche ultraliberiste di tagli al *welfare state* e di assenza dello Stato nelle politiche sociali ed economiche. Eppure l'«individualismo economico» e la «società di mercato» non sembrano aggiungere nulla alla libertà di chi già è libero. L'eccesso di individualismo nelle politiche economiche è dimostrato che porti a un progressivo aumento delle sacche di esclusione sociale, incrementando quello iato sempre più marcato tra ricchi e poveri del mondo. Lo stesso Beveridge, da liberale quale era, affermava che la libertà individuale non poteva assolutamente prescindere da una forma di protezione sociale; mentre oggi molti di coloro che professano il liberalismo sostengono la necessità che la libertà individuale debba spezzettare qualsiasi rete di protezione tessuta collettivamente. Nelle politiche tardomoderne la libertà individuale diventa il valore supremo usato come parametro di valutazione e di giudizio universalmente condiviso. Ma la libertà è un diritto che deve valere per tutti e non solo per quei pochi che già l'hanno conquistata e per consentirlo non si può prescindere da un minimo di azione collettiva che possa consentire pari opportunità e pari condizioni di partenza. Non si può dunque prescindere da una comunità politica organizzata e comunemente riconosciuta.

Da tempo, si è diffusa l'espressione di «capitalismo flessibile» per descrivere lo sviluppo del sistema economico e di produzione internazionale. Le rigidità burocratiche vengono messe violentemente sotto accusa e ai lavoratori viene richiesta una maggiore versatilità ed elasticità di fronte a possibili cambiamenti, anche bruschi e improvvisi, nella loro vita lavorativa. Un simile sistema di produzione ha completamente cancellato il vecchio modello carrieristico strutturato in maniera lineare e sicura. La flessibilità crea ansietà e angoscia di fronte a un'attività lavorativa profondamente incerta; così incerta che non è possibile, il più delle volte, fare progetti di lungo periodo. Interessante è il volume di Richard Sennet in cui l'autore indaga gli effetti di un simile sistema sul carattere individuale (Sennet R., 1999). Mentre un tempo, quando il sistema produttivo era particolarmente rigido, la vita individuale era lineare; tutto girava attorno all'attività lavorativa e raramente un giorno era diverso da quello successivo. Il lavoro era tutelato dalle organizzazioni sindacali e chiunque sapeva con precisione quando sarebbe andato in pensione e quanti soldi avrebbe preso alla fine del mese. Una vita forse noiosa, ma con il passare degli anni gli individui si convincevano di essere diventati i padroni della propria esistenza. Oggi, la famiglie sono straordinariamente adattabili alle contingenze, il lavoro certo ed eterno è diventato mera mitologia, la flessibilità governa la vita individuale e gli individui hanno con l'impressione di non essere in grado di controllare la propria vita. Il lavoro è uno dei principali produttori di identità; ma in epoca tardomoderna il lavoro è, per definizione, instabile, con conseguenze, spesso deleterie, sulle identità individuali. Gli

individui temono di perdere il controllo delle proprie emozioni inglobati nell'angoscia di un lavoro incerto e profondamente variabile. Manca il tempo della vita individuale; esso è pienamente immesso nei ritmi della vita collettiva. Anche i rapporti interindividuali si spersonalizzano attraverso l'inflazione delle *e-mail* e delle *chat line* con i quali i soggetti tendono a legare un rapporto quasi simbiotico. Spesso, dunque, occorre volgersi nella direzione dei computer o di altri strumenti informatici per ritrovare la sicurezza di una comunità. I valori si annullano o, quanto meno, si staticizzano in una mera affermazione; i giovani non sembrano in grado di apprendere l'importanza del lavoro e dedicarsi a qualcosa con serietà e lungimiranza diventa soltanto una virtù astratta, priva di modelli nella vita pratica. La routine e il lavoro standardizzato sono diventati i demoni della tarda modernità ma, in realtà, non si è ancora riusciti a sostituire ad essi un sistema di produzione altrettanto efficiente che possa realmente coniugare le esigenze del mercato con la legittima pretesa di autorealizzazione individuale. L'individuo sente la mancanza di rapporti umani stabili e di lungo termine, cerca continuamente di fuggire da una vita fondata sul calcolo del rischio che tende ad escludere darwinianamnte ampie fasce di più deboli, in favore di una minoranza facilitata da una sostanziale disparità delle condizioni sociali di partenza. Il processo di globalizzazione spinge nella direzione di un'omogeneizzazione economica e culturale sganciando gli individui dai propri contesti locali di appartenenza. Il consumismo planetario, come nuovo valore universale, si dimostra sempre più insostenibile, specie quando manca una classe politica forte che possa controllare tali dinamiche, avviando concrete politiche fondate su un principio di egualitarismo redistributivo. Il rischio diviene la nuova parola d'ordine, come se nessuna forma di progresso sociale sia possibile senza di esso; le regole del libero mercato, dal governo dell'economia, passano a gestire e coordinare la vita sociale, creando larghe sacche di povertà e diffondendo nuove e più marcate disuguaglianze. Sembra, al contempo, piuttosto difficile globalizzare i valori e le tradizioni che vengono annullate, o comunque trascurate, e pare piuttosto difficile poter preventivare la costruzione di una comune coscienza internazionale, così come regole e valori su scala planetaria. Si globalizza il mercato ma non le condizioni di vita sociale e i paesi più poveri diventano sempre più poveri, mentre quelli più ricchi, sempre più ricchi, secondo un drammatico quadro di evoluzione darwiniana. La «mano invisibile», teorizzata da Adam Smith, stringe l'intero pianeta in una morsa sicura sotto la quale finisce col rimanere schiacciata la maggioranza debole del mondo. La concorrenza economica diventa concorrenza sociale, dove prevalgono coloro che partono in condizioni di vantaggio; la globalizzazione del rischio e la semplificazione del sociale prodotta da tali dinamiche, con il contributo essenziale dei nuovi media, determinano la formazione di identità deboli e incerte. L'uomo è insicuro perché non si autoriconosce e non riconosce l'altro semplificato e generalizzato dai mass media, causa principale dell'indebita riduzione dell'individuo in un «altro generalizzato», senza volto e senza identità. Insomma, la globalizzazione non fa altro che eliminare le identità individuali in favore di un principio omologante e per questo

spersonalizzante che crea incertezza ed ansia, che crea paura del diverso, inteso come altro astratto, non identificabile. Ciò non toglie che rimane forte, nell'animo dell'individuo, il desiderio di un nuovo senso di appartenenza e di una nuova identità che, il più delle volte, viene ricercata e rintracciata in nuove forme di localismo, nella formazione di piccole comunità pseudo-religiose e neo-tribali, richiuse su se stesse, senza alcuna possibilità di comunicazione esterna. Il localismo diventa, dunque, una reazione, uno spazio di autodifesa individuale nei confronti di una globalizzazione cinica e sfrenata; ma nel contempo, esso genera nuove intolleranze, nuove incomprensioni e nuove paure. Un'identità difensiva, il cosiddetto «io minimo» di cui parla Lasch (1992), non può produrre certezze vere ma può solo creare l'illusione di una sicurezza superflua, come quella prodotta dalla dimensione della corporeità, una delle principali vie di ricerca di nuove identità.

Crisi d'identità, dunque. Un problema tardomoderno che era già stato uno dei dilemmi della prima modernità. Se un tempo il problema era quello di costruirsi una identità stabile e solida, oggi il vero cruccio sta nel tentativo di evitare qualsiasi forma di fissità e stabilità, lasciando aperte molteplici possibilità di rinnovamento. L'identità individuale rappresenta l'antidoto moderno per sfuggire all'incertezza tardo-moderna. Vi sono molti modi per descrivere l'individuo moderno; uno di questi Bauman lo identifica nella metafora del pellegrino. Il pellegrino è colui che vaga nel mondo e soltanto le strade hanno un senso, sebbene la fissità e la stabilità delle case circostanti rappresentino una tentazione. Eppure anche le strade possono diventare un ostacolo e distogliere il pellegrino dalla retta via ed è proprio l'incertezza dello sbaglio che lo accompagna nel suo cammino. Il pellegrino è dunque un uomo solo, svincolato dalle convenzioni sociali e il pellegrinaggio non è più un'attività ascetica e spirituale frutto di un'autocostrizione, ma diventa una necessità della società tardomoderna. Il tentativo di dare significato al proprio cammino altro non è se non il tentativo di costruirsi un'identità. Non è un caso che uno dei tratti distintivi dell'individuo tardomoderno stia proprio nella fuga da ogni fissità, che può spaziare, da un legame intenso e duraturo, a una fissa dimora, a un giuramento di fedeltà. L'individuo tardomoderno è instabile, prodotto da una sostanziale instabilità sociale e incertezza individuale, come un *flâneur*, un bighellone, recita la realtà in un tempo senza storia, ipostatizzato dalla propria determinezza storica e reificato in una dimensione meta-temporale. È un uomo che non può controllare il futuro ma non consente che il presente sia ipotecato o influenzato dal passato; è un individuo che si separa dalla sua storia e inconsapevolmente la rinnega. Il risultato è la frammentazione del tempo in episodi, minuscoli segmenti temporali svincolati da un prima e da un poi. «Il tempo non è più un fiume ma un insieme di pozzanghere e piscine» (Bauman Z., p.38).

3. Il disagio politico

Con il crollo del muro di Berlino e la fine della storica contrapposizione tra est e ovest del mondo, c'è chi vide profilarsi la fine della politica;

altri addirittura parlarono di fine della storia. In realtà, con la globalizzazione non si è avuta una crisi decisiva della politica ma, altresì, si è resa indispensabile una sua collocazione all'interno di un quadro sovra-nazionale. I fenomeni della globalizzazione danno la possibilità alle imprese di agire libere da qualsiasi controllo di tipo politico, superando la vecchia impostazione fondata su un capitalismo addomesticato. L'economia, che agisce su scala planetaria, finisce con lo scalfire i fondamenti della politica nazional-statale, provocando, in certi casi, una sorta di sub-politicizzazione che spesso produce conseguenze imprevedibili. L'azione planetaria delle imprese distrugge dalle fondamenta, non solo la politica nazional-statale e l'attività vertenziale dei sindacati, ma anche l'intero apparato di uno Stato voluto nella sua forma minimale. Stupisce, dunque, l'enfasi posta da molti politici nella direzione di un'esaltazione del sistema-mondo così impostato; essi, nota Beck (1999), rischiano di diventare i becchini di se stessi, sostenendo un sistema che porterebbe, nel suo compimento, alla loro più completa distruzione. Si crea così una sorta di società mondiale svincolata dall'apparato statuale, un sistema metapolitico, privo di legittimazione democratica e quindi privo di responsabilità politica. Le società moderne sono, per definizione, società non politiche, dal momento che l'agire politico viene in genere ricondotto ai confini nazional-statali. Anche le principali teorie sociologiche hanno assecondato l'immagine che lo Stato dava di se stesso, vedendolo come una sorta di container del sociale; ma in realtà, oggi, una simile visione non è più condivisibile e si deve ragionare di uno Stato che ha perso la sua originaria sovranità sul sociale che sembra scavalcarlo nella direzione di una società di tipo transnazionale. Diventano sempre più evidenti le tendenze di una emergente società civile nella direzione di un sistema-mondo unico, organizzato sulla base di movimenti sociali transnazionali, sul tipo di *Green-peace* e *Amnesty International*. Eppure l'assioma di una società mondiale senza uno Stato mondiale, va ad essere ricondotta verso i rischi di una società nuova non organizzata politicamente, quindi, senza regole e senza alcuna rappresentanza democratica.

In questo contesto, la politica rimane chiusa nel suo mondo localistico legato al territorio nazionale, spesso regionale, dimostrando una palese incapacità riformistica. Eppure, il riformismo democratico è l'unico elemento che sia in grado di garantire una certa evoluzione politico-istituzionale, quello stesso tipo di sviluppo che ha consentito, nel corso dei secoli, in Francia, come in Inghilterra, il raggiungimento di un assetto istituzionale stabile ed efficiente. La classe politica sembra, dunque, inabile a viaggiare sull'onda di un nuovo spirito riformistico che possa determinare uno sviluppo in senso progressivo delle istituzioni democratiche. Essa deve essere disposta a mettersi in discussione e a rinnovarsi, in modo tale da poter riacquistare legittimità nei confronti della società civile. Esistono ragioni profonde di disaffezione politica; il crescente tasso di astensionismo elettorale dimostra l'esistenza di un ampia fascia di cittadini che non provano alcun interesse per la vita politica e questo è, senza dubbio, uno degli effetti della fine del voto di appartenenza. Tradizionalmente, le sub-culture, ovvero le diverse forme di appartenenza politica collettiva, in Italia, hanno avu-

to l'importantissimo ruolo di mediazione tra società civile e istituzioni politiche. La loro crisi ha determinato profondi problemi relativi al rapporto tra cittadinanza e istituti della politica. Il voto di appartenenza non è stato, dunque, sostituito da un'adeguata fiducia nelle istituzioni politiche che si concretizzasse in una rinnovata partecipazione popolare alla politica, forse anche perché i cittadini si sono trovati impreparati di fronte alla necessità di dimostrare una capacità di giudizio che fosse veramente autonoma dalla mediazione partitica.

La politica dovrebbe essere in grado di proporre alla società tutta dei programmi ideali che non si limitino al raggiungimento di semplicistici risultati di breve periodo. Non si può chiedere al paese di recuperare fiducia nello Stato attraverso il perseguimento di una tecnica elettorale, come apparente fine ultimo della politica. Un tempo la classe politica, pur nei limiti storico-contestuali, era capace di proporre delle *weltanschauungen* in grado di rivitalizzare ed entusiasmare gli animi. Si trattava di quelle grandi visioni del mondo che venivano perseguite con passione e per il raggiungimento delle quali, intere generazioni di militanti o liberi cittadini hanno dedicato e spesso sacrificato la loro vita. E a questo punto, la domanda provocatoria, forse retorica, e già per questo anti-scientifica, sorge spontanea: chi mai sarebbe, oggi, disposto a morire per una qualsiasi tecnica di ingegneria politica?

Nella cultura moderna la politica svolge un ruolo di sintesi tra gli interessi nel processo di rappresentazione simbolica del reale. Essa ha la funzione di organizzare il tempo sociale spesso assumendo su di sé la sacralità di una missione di salvazione umana. Questo apparato quasi mitolgico della politica si è radicato per via delle ideologie costruite attorno ai diversi movimenti politici e sociali. Il tempo non è più individuale e, con l'affermazione della democrazia, da tempo sociale si trasforma in tempo pubblico, concretizzato nel conflitto tra partiti portatori di diverse ideologie. Dunque, appare difficile immaginare un contesto democratico svincolato dal confronto ideale. Un altro principio fondamentale nella concezione democratica moderna è il principio di «cittadinanza» attorno al quale le diverse ideologie si sono edificate. Tale concetto ha sostituito quello di sudditanza abbinandosi all'altro elemento democratico, ovvero la «rappresentanza» che, per dirla con Mongardini, giustifica il dominio democratico ricamandolo con i principi di legittimità e di consenso (Mongardini C., 1998).

Con la fine dei grandi apparati ideologici, non più sufficienti a fornire un'adeguata interpretazione e rappresentazione simbolica della società complessa e massificata, anche il tempo ideologico si è trasformato, o meglio, è stato sostituito dal tempo economico. L'effetto di questo passaggio di staffetta è quello di una marcata ed esasperata contemporaneità estrinsecata nel controllo dello spazio e nell'esaltazione della precarietà del momento. L'ideale viene sostituito dal freddo confronto degli interessi appiattito in un meccanicismo razionalistico esasperato. È chiaro che in questo contesto la politica appare in difficoltà dovendo fronteggiare una società di massa sempre più mediatizzata, una sorta di «società virtuale» ad essa ostile e difficilmente inglobabile all'interno dei tradizionali confini democratici.

La cultura del presente oggi sembra voler negare la politica affermando una democrazia virtuale e dell'immagine al posto di quella rappresentativa. Una cultura sociale che punta all'emancipazione dalla rappresentanza politica è, dunque, una cultura antidemocratica e come tale va considerata e analizzata. Occorre, quindi, un rapido ripensamento della stessa teoria democratica tenendo conto degli sviluppi sociali degli ultimi anni, non per adeguarla ad essi ma, al contrario, per arginarli. Per far questo la politica dovrebbe essere in grado di fornire una nuova rappresentazione simbolica del reale, una visione del mondo alternativa o più visioni del mondo contrapposte; perché la democrazia rappresentativa è possibile solo di fronte al conflitto sociale tra due o più blocchi ideali. Contemporaneamente la politica dovrebbe mantenere una visione laica della vita senza scadere, come è accaduto nel passato, nei dogmi e negli ideologismi. Quando si parla di ideologia, in questa sede, non s'intende il termine come falsa coscienza e mistificazione del reale, ma come progetto ideale da perseguire, dal latino *pro-icio* cioè *tendersi innanzi*. Le idealità si trasformano in falsa coscienza ideologica quando si fanno dogma, quando sono chiuse e autoreferenziali e non sono disposte ad adeguarsi al continuo mutamento del divenire sociale. In questo caso s'intende un progetto ideale di lungo termine in cui la società, o parte di essa, possa identificarsi nel tentativo di guardare a un futuro che sia qualcosa di più di un presente esteso. L'ideologia, dunque, si fa idealità quando si trasforma in progetto, quando si tende innanzi, appunto. Essa non va confusa con i programmi perché li precede e li giustifica. Perché la politica senza idee non è in grado di giustificare il suo potere. È necessario procedere a un recupero del tempo della politica affermando con questo che la politica ha il compito di rappresentare il nostro tempo che, in quanto tale, è storicamente determinato, espressione di un divenire storico in cui tutte e tre le dimensioni del tempo devono avere valore.

Malgrado gli sforzi della «moderna società civile» di liberarsi dall'ideologia, essa finisce sempre per cadere nuovamente nel contesto da cui si vorrebbe svincolare e così si crea l'ideologia anti-ideologica e la politica dell'anti-politica, mascherando tale contraddizione e opportunismo con la volontà di voler fornire nuovi spazi per la democrazia che in realtà s'intende negare in nome del trionfo dell'immagine o dell'immaginario. Non ci si rende conto, dunque, che una società senza politica, schiacciata su un mero individualismo economicistico non è società, perché non orientata su fini esterni all'individuo. Il concetto di società, per quanto possa essere un semplice artificio intellettuale, è servito in passato a rappresentare uno stato di fatto che prescindeva dal semplice rapporto tra più individui contrapposti nei loro interessi particolari. Esso s'identificava con un tutto armonico costruito nel tentativo di non rompere un equilibrio relazionale fondamentale alla prosecuzione naturale del divenire sociale. Che si voglia o no, senza conflitto sociale, inteso come contrapposizione ideologica di due o più branche sociali, la società non è possibile, in quanto non esisterebbero fini comuni che possano garantire l'equilibrio sociale determinato dal perseguimento di un progetto che prescinda dall'individuo; così come non è possibile la democrazia.

Ma come si può definire, oggi, la democrazia? A fronte di un secolo di totalitarismi essa non può non essere identificata con le libertà pubbliche che limitano l'arbitrarietà del potere politico. L'errore e il rischio tardomoderno sta però nella tendenza a ridurre la democrazia a mere procedure istituzionali. Questo determina un forte indebolimento della politica nell'ambito dell'attività di gestione della vita economica e sociale e il trionfo del cosiddetto liberalismo economico, che a torto è spesso confuso con la democrazia politica, il più delle volte sortisce l'effetto di ridurre gli spazi di libertà sociale subordinando gl'interessi di un'intera nazione a quelli di chi è meglio posizionato sul mercato. Se da un lato, non possiamo non gioire del crollo dei regimi autoritari, dall'altro, non possiamo considerare l'affermazione dell'economia di mercato come una sorta di trionfo della democrazia. Nella nostra concezione di democrazia tendiamo a voler conciliare il principio della sovranità popolare, che definiamo «cittadinanza», con il rispetto dei diritti umani. Da questa unione sortisce una concezione pluralistica della democrazia che si concretizza nel rispetto delle minoranze. Questa sorta di complementarietà fra cittadinanza e rappresentanza dei diversi interessi è stata tradizionalmente perseguita dall'idea repubblicana con cui si tentava di individuare l'equilibrio tra individui e le categorie sociali rappresentate nelle sedi istituzionali, il tutto nel nome del principio universale della ragione laica, intesa come relegazione nella vita privata di credenze e tradizioni religiose. Ma la crescente dissociazione tra economia e cultura e il conseguente indebolimento delle istituzioni democratiche rappresentative ha determinato anche una forte crisi dell'idea repubblicana così intesa. Tra globalizzazione economica e frammentazione culturale sembra si stia annullando ogni spazio di libertà sociale e politica: la ragione laica diviene mero razionalismo economicistico che sfocia in un drammatico cinismo sociale; individuo e società si scindono e non trovano più alcun equilibrio all'interno del principio di rappresentanza. I partiti, da sintesi politica degli interessi sociali dei cittadini, diventano cartelli elettorali o imprese propagandistiche al servizio di singoli candidati che perseguono interessi personali. Il trionfo della società dell'immagine abbinata al principio maggioritario ha creato un mix terrificante che ha spinto la politica a deteriorarsi sotto la pressione del mercato e degli indici di ascolto. Il conflitto sociale è confuso e frammentato anche perché difficilmente gli interessi dei cittadini possono essere catalizzati all'interno di apparati ideali sempre più eclettici e sempre meno di parte. La democrazia rappresentativa perde terreno quando i partiti politici non sono più in grado di rappresentare gli interessi dei cittadini nelle sedi istituzionali. In breve, la democrazia rappresentativa diventa inefficace quando i partiti smettono di essere «di parte». Essi si trasformano in lobby elettorali caratterizzati da un forte movimento centripeto che li rende sempre più simili l'uno all'altro. Occorre dunque arrestare questo movimento della politica nella direzione di una sua rapida dissoluzione, schiacciata sotto il peso imponente della globalizzazione economica e della sua stessa incapacità di ricondurre in unità la frammentazione sociale e culturale. Non può esservi democrazia senza identità culturali definite, né può esservi politica democratica senza un aperto

conflitto sociale da rappresentare nelle sedi istituzionali. Il tutto chiaramente presuppone un sistema politico che sia in grado di coniugare la differenziazione degli interessi materiali con un principio laico e universale di unità sociale. Dice bene Touraine quando si domanda: «come è possibile, dunque, parlare ancora di democrazia quando la *polis* è stata rimpiazzata dal mercato globale, dalle autostrade del consumo e della comunicazione che attraversano le frontiere?» (Touraine A., 1998, p.257). La politica sembra incapace di guidare la società e si fa succube di un'opinione pubblica traviata dalla superficialità dei media e sfiduciata nei confronti del principio di rappresentanza.

4. La crisi dell'agorà

In epoca tardomoderna si sente tanto parlare di libertà individuale ma può anche essere che un eccesso di libertà individuale coincida con una sostanziale impotenza collettiva. Manca assolutamente un ponte che metta in comunicazione la sfera del privato e la sfera del pubblico. Secondo Bauman, l'opportunità di mutare situazione dipende da una riconsiderazione del ruolo dell'*agorà* che rappresenta l'unica dimensione tradizionalmente pubblica e privata, capace dunque di conciliare i due aspetti. Si tratta dello spazio in cui la dimensione delle preoccupazioni personali si emancipa dalla possibile deriva privatistica immettendosi nello spazio pubblico attraverso concetti sul tipo di «bene pubblico», «società giusta», «valori comunemente condivisi» (Bauman Z., 2000).

La politica sembra incapace di giustificare la sua crescente insignificanza e di recuperare una spinta progettuale; lo stesso liberalismo che un tempo rappresentava lo strumento del «balzo in avanti» della politica moderna appare oggi semplicemente come il mezzo per trovare giustificazione a una resa. Esso si riduce, a quanto pare, al semplice credo della mancanza di alternative, come ha affermato Cornelius Castodiaris, una sorta di filosofia del «meno peggio». Il ruolo della politica democratica, intesa come arte del governare e del rappresentare, è quello di abbattere i limiti posti alla libertà dei cittadini ma anche quello di renderli abbastanza liberi e responsabili da potersi autolimitare per il bene collettivo. Eppure questo concetto di autolimitazione è interpretato, oggi, come una pretesa autoritaria e liberticida della politica nei confronti dei soggetti individuali. Le classi politiche si schiacciano in un'enfatizzazione indebita del mercato che da tempo ha portato a una sorta di dittatura dei consumi. È una situazione che genera angoscia, da termine tedesco di Unsicherheit che vuol dire allo stesso tempo, «incertezza», «insicurezza esistenziale», «mancanza di garanzie personali». Le istituzioni sono ormai preda delle dinamiche di mercato e sono dunque incapaci di generare una maggiore sicurezza. Le decisioni vere vengono prese in uno spazio alternativo alla tradizionale *agorà* e così anche in uno spazio alternativo a quello pubblico organizzato politicamente. La verità è che la politica è incapace di recuperare terreno perché ha smesso di interrogarsi sul reale, ha smesso di porsi domande e qui su-

bentra la sociologia che dovrebbe orientare il mutamento nella direzione di una concezione della libertà individuale, come qualcosa che può essere raggiunta solo attraverso uno sforzo collettivo.

Il potere è sempre più estraneo alla politica e questo spiega anche il crescente disinteresse che sfocia in apatia. Nessuno crede più che il miglioramento delle condizioni di vita possa provenire dai palazzi della politica apparentemente incapaci di contenere l'esplosione incontrollata delle dinamiche del mercato globale. È necessario che si recuperi un istituto di governo dell'economia e della politica sovranazionale. Un tempo, riflettendo sul modo in cui si trattavano le questioni internazionali si parlava della necessità di regole universali che venissero universalmente applicate, c'era quindi la volontà di governare e controllare i processi di modernizzazione; oggi, si sente esclusivamente parlare della «globalizzazione» come qualcosa che ci capita e che subiamo, senza alcuna possibilità di immetterla all'interno di una rete di confine normativo gestito dallo sforzo della collettività internazionale. La flessibilizzazione della vita, la sua crescente «plasticità», per dirla con Kenneth J. Gergen, produce quel senso di marcata insicurezza dell'individuo che si traduce in un'ansia esistenziale, intesa come prodotto tipico della tarda modernità. Trasparenza e flessibilità garantiscono maggiore certezza per chi si trova a vivere la condizione di «globale» per «scelta», quelli che Beck definisce i vincenti della globalizzazione, ma non per la stragrande maggioranza rappresentata dai «locali per necessità», cioè coloro che non reggono il peso di una concorrenza sfrenata e priva di regole, fruendo dell'altra faccia della medaglia della globalizzazione, identificata in una crescente emarginazione e pauperizzazione sociale.

Quello che impressiona non è tanto la tendenza a vivere in una costante incertezza parziale ma è il coro neoliberale che esorta ad abbattere tutti quegli istituti che per decenni hanno rappresentato una barriera contro le spinte aggressive delle dinamiche del mercato che oggi prevalgono, svincolandosi completamente da qualsiasi forma di controllo pubblico nel nome di un egoismo individualistico eretto a valore universale.

La solidarietà sociale che in tutte le società è storicamente servita da garanzia di sicurezza per il cittadino rappresenta oggi la principale vittima della campagna portata avanti dalle forze del capitalismo globale. La stessa Margaret Thatcher quando si trovò ha esporre il proprio credo neoliberale e neoliberista lo riassunse con una frase ormai celebre: «Non esiste una cosa come la società», esistono, altresì, unicamente singoli uomini e singole donne liberi di scegliere la propria vita e di autodeterminarla, ed esistono le famiglie. Effettivamente la scelta di immettere la famiglia all'interno di un contesto di assenza di solidarismo sociale appare una scelta contraddittoria, dal momento che, come sostiene Stuart Hall, il ruolo del mercato è proprio quello di sciogliere ogni vincolo di socialità e di reciprocità, quegli stessi vincoli di cui la famiglia come istituzione si nutre necessariamente. Inoltre, quando si parla di libertà di scelta occorre specificare cosa si intenda: le scelte individuali sono in genere limitate da due vincoli: l'*agenda delle opzioni* e il *codice di scelta*. Nel primo caso si tratta delle possibili alternative offerte all'individuo, mentre nel secondo si tratta di quell'insie-

me di regole non scritte che orientano l'individuo nella scelta. Per tutta la fase classica della modernità lo strumento di definizione dell'agenda è stata la legislazione, cioè i legislatori facevano la loro scelta prima degli individui per offrire loro una serie di alternative concrete che fossero in linea con le loro opzioni. Il principale strumento moderno per definire un codice di scelta è tradizionalmente stato l'educazione, intesa come strumento istituzionalizzato per addestrare l'individuo-cittadino ad utilizzare correttamente l'arte di scegliere tra le opzioni offerte dal legislatore. Entrambi gli istituti stanno perdendo terreno e così anche la loro capacità di definire agenda e codice. Queste funzioni vengono gradualmente cedute a forze che prescindono dalle istituzioni politiche democratiche e in questo senso il potere si separa dalla politica con tutti i rischi destabilizzanti che ne possono conseguire. Sia agenda che codice sono oggi predeterminati dalle pressioni del mercato lasciati in balìa di uno spontaneismo sociale frutto, in realtà, della più bieca operazione di eterodirezione dell'individuo.

Per far sì che l'individuo sia veramente autonomo è necessario avere una società autonoma dove l'*oikos* greco, della dimensione privata, riesca a conciliarsi con l'*ecclesia*, della dimensione pubblica e della politica, attraverso il collante dell'*agorà*, inteso come il luogo del conflitto dialettico finalizzato alla trasformazione degli interessi privati in questioni pubbliche e dove queste ultime divenute «interessi sociali» si fanno diritti garantiti.

5. Società e politica in Italia

Oggigiorno, in Italia, si sente un gran parlare di società civile, o meglio, di quella nuova società civile slegata da un rapporto di dipendenza dal sistema politico-amministrativo. Essa è invocata dal popolo e, paradossalmente, anche da alcuni politici, come unico mezzo possibile per risolvere i grandi problemi che affliggono il paese. La società civile si è sempre organizzata in associazioni vertenziali su tematiche disparate ma essa ha sempre svolto un ruolo di forte subordinazione nei confronti del sistema dei partiti fino ad essergli legato da rapporti meramente collaterali che andavano a limitare fortemente un'autonomia progettuale. Torna di moda la prospettiva cara a Tocqueville, quando sosteneva la priorità dell'*ethos* della società rispetto all'esercizio del potere politico, valorizzando la nascita di formazioni sociali intermedie che andavano a costituire il tessuto della moderna democrazia americana (Tocqueville A., 1992). Si è lontani dunque da una concezione che vede lo Stato in una posizione di superiorità rispetto alla società, ma esso è inteso come un'organizzazione politica che promuove o, comunque, non ostacola lo sviluppo della società civile vista come elemento rivitalizzante dell'intero sistema sociale.

Queste nuove forme di organizzazione sociale si concretizzano, oggi, nel cosiddetto «terzo settore», parte centrale, anche se non esclusiva, di questo nuovo mondo civile che si gestisce in inedite formule di privato sociale, volontariato e cooperativismo giovanile. Si sente sempre più il bisogno di una società civile forte e matura che possa unire l'intera comunità

nella fiducia di valori di civiltà e rispetto reciproco. Essa non è, come molti studiosi di matrice conservatrice affermano, l'effetto delle forze sprigionate dalla vittoria del libero mercato ma, al contrario, andrebbe intesa come reazione solidaristica all'individualismo sociale determinato dalla capitalizzazione sistemica.

Uno dei modi per comprendere e interpretare il perché di un deficit di società civile nell'ambito del sistema socio-politico moderno è quello di analizzare il problema immettendolo all'interno di quel particolare fenomeno definito «complessità sociale» che ha coinvolto, negli ultimi decenni, non solo l'Italia, ma tutti i paesi democratici d'occidente (Luhmann N., 1979; Pasquino G., 1983; Zolo D., 1987). Per 'complessità sociale' s'intende quel fenomeno dilagante nelle società moderne di graduale e crescente differenziazione funzionale delle singole strutture interne ai diversi sistemi sociali. Sotto questo profilo teorico-politico si pone il problema della *differenziazione*, dell'*autonomia* e della *riflessività* del sistema politico moderno. Si pone, dunque, il problema dello stesso «Stato democratico di diritto», di quella che è stata ma soprattutto quella che dovrà essere la sua funzione nelle «società moderne». Di fronte a una simile situazione è evidentemente difficile prescindere da una eventuale riconsiderazione e rivalutazione in chiave moderna della teoria classica della democrazia. Emerge chiaramente la crisi degli apparati istituzionali e procedurali della rappresentanza politica; che necessitano di una quanto mai urgente revisione.Luhmann, come principale studioso del fenomeno della 'complessità sociale', propone una visione della società democratica moderna come priva di un 'vertice', di un centro; una società complessa e differenziata in sotto-sistemi. La vecchia impostazione teorica fondata sul primato del sottosistema politico non sembra più reggere la sfida della modernità. È necessario rompere il limite auto-referenziale della politica nello Stato moderno e questo sarebbe possibile solo negandole la tradizionale centralità all'interno del più ampio sistema sociale. Il sistema è auto-referente in quanto produce e auto-riproduce (*auto-poiesi*) gli elementi necessari alla sua sopravvivenza con un procedimento interno, escludendo un rapporto di tipo interattivo con l'ambiente esterno. In questo contesto, il rischio è che il sistema politico cerchi delle soluzioni a problemi che in realtà non sono i veri problemi della società. Manca, dunque, un linguaggio comune tra i sotto-sistemi; ognuno rappresenta per l'altro una *black box*, una scatola nera priva di un comune centro di osservazione. È necessario, dunque, che il sistema politico dia inizio a un serio processo di auto-riflessione. Il politico troppo spesso ha visto nella società un nemico da temere, un antagonista. Eppure lo Stato non è esterno alla società ma ne è uno dei suoi sotto-sistemi funzionali. Non è possibile prescindere da un rapporto interattivo tra sistema politico e ambiente sociale ad esso esterno. Occorre procedere a un'effettiva «esternalizzazione dell'autoreferenza».

In Italia, per una serie di contingenze socio-politiche, l'effetto destabilizzante dovuto all'esplodere repentino della complessità è stato, se vogliamo, ancora più travolgente che in altre realtà nazionali. Tutto ciò può essere facilmente compreso alla luce di un'analisi socio-politica relativa alla

nascita e allo sviluppo dello Stato democratico di diritto. Alcune specificità del caso italiano possono essere comprese ricorrendo all'ormai noto *framework* socio-politologico relativo al rapporto tra istituzioni politiche e società civile (Panebianco A., 1997). Si possono, dunque, distinguere Stati «forti» e Stati «deboli»; in questo quadro, l'Italia rappresenterebbe l'anomalo esempio di un paese caratterizzato da un debole Stato e una altrettanto debole società civile. Il vuoto sistemico che si è venuto a creare è stato per anni riempito dai partiti che hanno espanso il loro campo d'azione e d'influenza fino ad occupare le tradizionali sfere sociali e statuali. La centralità dei partiti politici nel mondo moderno dipende dalla scissione verticale che si è verificata, dunque, tra sfera sociale e sfera statuale. Il partito politico ha svolto un'importantissima funzione pedagogica nel processo di educazione democratica delle masse, della loro «inclusione» nella cultura nazionale moderna. È proprio questo meccanismo che, in Italia, si è sviluppato in maniera anomala e deviata.

I partiti, durante il secondo dopo-guerra, si sono trovati di fronte alla necessità di guidare il paese nella difficile transizione verso uno Stato democratico. Per far ciò sono stati costretti a prescindere dal loro tradizionale ruolo di cerniera tra società civile e Stato, facendosi essi stessi Stato, al fine di superare le difficoltà di un popolo, in buona parte ancora non alfabetizzato, ma, soprattutto, non educato alla democrazia. A peggiorare una situazione già estremamente anomala si è aggiunta quella divisione del mondo in due blocchi ideologici che in Italia si è radicata in maniera particolarmente marcata, per via della posizione geograficamente strategica del paese.

La proliferazione dei gruppi sociali determinata dall'esplodere della complessità fa sì che anche la rappresentanza parlamentare appaia estremamente frammentata a discapito di una stabilità legislativa, nonché degli organi esecutivi. L'istituzione parlamentare, chiaramente in crisi, si limita a ratificare leggi e norme decise *a-priori* in un contesto extra-parlamentare, a causa, da un lato, dello straordinario potere neo-corporativo acquisito negli ultimi anni dai diversi gruppi di interesse; dall'altro, per la grande importanza regolativa attribuita, da tempo, alla Comunità Europea. Le vecchie categorie politiche che si fondavano su un'impostazione sociale sostanzialmente di tipo economicistico, retaggio della contrapposizione lib/lab e della teoria del valore-lavoro di Smith, Ricardo e Marx, faticano ad adeguarsi a un mutamento repentino, anche se graduale, delle esigenze sociali e delle nuove tematiche emergenti (ambiente, omosessualità, pari opportunità, bioetica, etc.) e questo contribuisce a de-legittimare la politica di fronte a una società civile sempre più irrequieta e instabile.

Chiaramente, la società civile, da sola, difficilmente potrebbe riuscire a coprire lo iato creatosi tra sfera sociale e sfera politico-statuale. Gli individui organizzati in associazioni non sono comunque in grado di autogovernarsi, perché si fondano su obiettivi vertenziali che non possono avere la stessa pretesa di completezza e universalismo progettuale di cui si possono vantare i partiti. Inoltre, in Italia, in particolare, la società civile si è sviluppata come reazione anti-politica e questo le ha impedito di svilup-

pare quella capacità di integrazione sociale alla democrazia che Tocqueville rilevava nel caso statunitense. Allo stesso tempo, però, occorre che la politica aggiorni la propria cultura in base ai nuovi bisogni e ai nuovi interessi all'interno di istituzioni che veramente possano tornare ad essere, come diceva Marx, quel «ponte» a struttura rappresentativa sopra il quale transitano gli interessi particolari per poi essere convertiti nella volontà politica generale. Solo così sarebbe possibile superare i due principali problemi provocati dall'esplodere della complessità sociale: quello legato alla «difficile rappresentanza», da un lato; quello relativo alla «decisionalità» (crisi della produzione legislativa e scarso rendimento istituzionale), dall'altro.

La presenza di partiti ideologici strutturati ha permesso, in Italia, lo sviluppo di stabili identità collettive, un forte senso di appartenenza, dunque, che impediva l'esplodere di un pericoloso e incontenibile individualismo politico. Ma con la caduta del senso di appartenenza partitica la natura dell'*homo oeconomicus* è emersa, sfogando tutta la propria irrequietezza e soprattutto la propria insofferenza nei confronti della classe politica. Diventa, quindi, urgente un rinnovamento effettivo e soprattutto culturale della classe politica, in modo da contenere le spinte destabilizzanti di una società civile sempre meno legata ai vecchi schemi. Evidentemente, il rischio maggiore è pur sempre quello di scadere in una politica, per così dire, «al dettaglio», legata a un'impostazione clientelar-corporativa caratterizzata da progetti di breve periodo, lontana da una visione di lungo periodo, più consona a un'attività politica veramente fondata sulla difesa dell'interesse generale.

La società civile, dunque, sembra essere ormai difficilmente inglobabile all'interno dei vecchi schematismi politici che la vedevano succube di un sistema dei partiti instabile ma pur sempre solido. La crescente sfiducia nei confronti del sistema politico ha determinato dei processi a catena caratterizzati da un desiderio di autorganizzazione sociale e gestione politica del paese che va a prescindere dai normali meccanismi di rappresentanza politica. Ma ciò che senza dubbio non serve è lo sviluppo di una società civile nemica della politica. Essa si deve rafforzare nella sua forma di «terzo settore» per proporsi come matura interlocutrice e non come antagonista o, ancor peggio, come improbabile alternativa al sistema politico.

Bibliografia di riferimento

BARNES S.H., *L'elettorato italiano e la teoria della democratizzazione*, in Caciagli (e altri), *L'Italia fra crisi e transizione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

BAUMAN Z., *Globalization. The Human Consequences*, 1998, (trad.it.) *Dentro la globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999 (A).

BAUMAN Z., *In Search of Politics*, 1999, (trad.it.) *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000.

BAUMAN Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999 (B).

BECK U., *Was ist Globalisierung?*, 1997, (trad.it.) *Che cos'è la globalizzazione*, Roma Carocci, 1999.

CASTODIARIS C., *Democracy as a Procedure and Democracy as Regime*, in «Constellations», 1/1997.

CERRONI U., *Politica*, Roma, Seam, 1996.
DE NARDIS F., *La complessa transizione*, Milano, Franco Angeli, 1999.
DE NARDIS F., *Sport e vita buona*, Roma, Meltemi, 2000.
DE NARDIS F., *Un contributo sociologico all'analisi della politica*, in «Sociologia», 1/2000.
DE NARDIS F., *L'irreversibilità del moderno*, Milano, Roma, Seam, 2001.
DE VITA R., *Incertezza e identità*, Milano, Franco Angeli, 1999.
GIDDENS A., *The Consequences of Modernity*, 1990, (trad. it.), *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994.
LUHMANN N., *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
MONGARDINI C., *Economia come ideologia*, Milano, Franco Angeli, 1997.
PANEBIANCO A., *Società civile e sistema politico*, in Donati P.P. (a cura di), *La società civile in Italia*, Milano, Mondadori, 1997.
PASQUINO G. (a cura di), *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino, 1983.
ROBERTSON R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.
SENNET R., *The Corrosion of Character*, 1998, (trad.it.) *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli, 1999.
SUE R., *Temps et ordre social*, Paris, Puf, 1994.
TOURAINE A., *Pourrous-nous vivre ensemble? E gaux et différents*, 1997, (trad.it.) *Libertà, uguaglianza, diversità*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
TOURAINE A., *Comment sortir du libéralisme*, 1999, (trad.it.) *Come liberarsi del liberismo*, Milano, Il Saggiatore, 2000.
ZOLO D., *Complessità sociale e democrazia*, Torino, Giappichelli, 1987.

Nel prossimi numeri: Del Grosso Destreri, Dal pianoforte al computer. Appunti per una sociologia delle tastiere; Massimo Canevacci, Digital morphing. Showplaces per metropoli comunicazionali; inoltre, scritti di Fabio Perocco, Il New Age e l'Aumismo; Marianna Foti, I minori rifugiati; di Lilli Romeo, sui Cenacoli Serafici e suor Floriana; di Manfredo Macioti, su Sarajevo... Ancora, scritti di Ludovico Fulci, V. Romania, A. Alietti... E poi interventi e riflessioni sul trascorso Giubileo.

INTERVENTI

I mille volti del fascismo

di
FABRIZIO FEDERICI

Un generale aumento della concorrenza imperialista fra le nazioni, dovuto soprattutto all'irrompere, sulla scena mondiale, di quelle giunte all'indipendenza (Italia, Germania) o «nate alla modernità» (Stati Uniti con la guerra civile, Giappone con l'inizio dell'epoca Meiji) nel cruciale decennio 1860-'70. La presenza, negli Stati europei di più antica formazione, di sistemi liberal-democratici ancora alle prime fasi di sviluppo (con le eccezioni di Inghilterra, Olanda, Svizzera e Paesi scandinavi), e la conseguente opportunità, per i movimenti nazionalisti, di divenire autentiche forze di massa. Un orientamento culturale, infine, decisamente nuovo: nato dalla rivoluzione artistico-intellettuale degli anni 1890-1914, e caratterizzato — a destra, ma spesso anche a sinistra — da filosofie e stili di vita pragmatici, antimaterialisti, neohegeliani, irrazionalisti, futuristi, antipositivisti (dopo la grande «era del positivismo» 1850-'90), antiliberali, populisti e, in parte, anticapitalisti. Il tutto, nel gran calderone dell'Europa del primo Novecento: in cui, dalla Germania all'Inghilterra, ribollono, in una sorte d'incredibile «New age ante litteram», i fermenti di pensiero più eterogenei (antroposofico-orientaleggianti, naturalistico-ecologisti e di «sexual revolution», mistico-magico-esoterici). Di questo cocktail, la «Grande guerra», di lì a poco, esalterà gli ingredienti più pericolosi; che, in salsa rossa, nera o «liberal-nazionale», faranno del Novecento il «secolo degli orrori».

Ecco, nell'ultima fatica di Stanley G. Payne, docente all'Università di Wisconsin-Madison e autorevole storico della Spagna franchista e dei regimi di destra in genere (*Il fascismo 1914/1945...*, Roma, Newton Compton, 2000, pp. 608), le premesse storiche dell'ascesa dei movimenti fascisti nell'Europa tra le due guerre mondiali. Movimenti di cui Payne ricostruisce le vicende, arrivando sino ai nostri giorni e guardando anche a quelli extraeuropei (i «fascismi sconosciuti», per dirla col titolo di un celebre saggio dell'intellettuale di destra Maurice Bardèche, cui l'autore si rifà in alcune analisi); e passa in rassegna le tante interpretazioni (Nolte, Barrington-Moore, De Felice, Schreiber, Emilio Gentile, ecc....), vagliandone minuziosamente l'attendibilità.

Non è esistito, intanto, *il* fascismo; sono esistiti, semmai, *i fascismi*,

molto diversi a seconda delle varie peculiarità nazionali (etnico-linguistiche, sociali, culturali, ecc....), pur nel comune richiamo ideale (o, spesso, unicamente logistico-finanziario) al duplice ceppo del fascismo italiano e del nazismo tedesco (che peraltro, rileva l'autore, pur avendo appoggiato movimenti analoghi in tutto il mondo, non hanno mai ricoperto un ruolo di vero e proprio «Vaticano nero», analogo a quello dell'URSS per il movimento comunista). A guardar bene, anzi, in un'unica, vaga categoria ideale di «fascismo» sono stati arbitrariamente inseriti movimenti e regimi tra loro molto diversi, da quello mussoliniano alla dittatura di Pinochet in Cile, dal nazismo alla Spagna franchista.

Un'analisi politologica seria (tributaria di studiosi come il primo Nolte, coi *Tre volti del fascismo*, e il Mayer del *Dinamics of Counterrevolution in Europe 1870-1956*, New York, 1971, N.d.R.) porta, invece, a inquadrare i tanti partiti e regimi di destra nelle varie categorie del fascismo vero e proprio (PNF, nazismo, Falange spagnola e altre sottocategorie nazionali, dalle «Guardie di ferro» rumene alle «Camicie grigie» sudafricane), della destra radicale e «nazionalitaria» (dall'Associazione Nazionalista Italiana, confluita nel PNF nel 1921, ai carlisti spagnoli degli anni Trenta) e della semplice destra conservatrice e autoritaria (Hindenburg e von Schleicher in Germania, Sonnino e Salandra in Italia, i governi di Vichy nella Francia del '40-'44 e dell'ammiraglio Horty in Ungheria, ecc....). Storicamente, il «menage a tre» è stato tutt'altro che felice. Negli anni Trenta, infatti, furono proprio i regimi della destra conservatrice al potere in Austria, Ungheria e Romania a stroncare i tentativi rivoluzionari di nazisti, «Croci frecciate» di Szalasi e Guardie di ferro di Codreanu (anche perché contigui alle mire imperialistiche italiane e tedesche); mentre le «vie di mezzo» della Grecia di Metaxas (1936-1940) e della Spagna franchista non nascosero mai la loro ammirazione, più che per l'Italia di Mussolini o per la Germania di Hitler, per il Portogallo del professor Salazar. Né le cose cambiarono molto con la seconda guerra mondiale: nei Paesi occupati o satelliti della Germania, infatti, era interesse di Hitler contrabbandare il nazismo come forza capace d'ottenere il consenso di quanti più settori della società possibile, e quindi, ad esempio, furono proprio il «simulacro di governo» locale creato dai nazisti in Boemia e Moravia a reprimere, nel '39-'40, i marginali gruppi filofascisti cechi, e il maresciallo Antonescu (col sofferto consenso del Führer) a schiacciare, nel '41, le Guardie di Ferro, ancor più che ai tempi di Codreanu. Mentre in Croazia il potere fu dato ai sanguinari (e incapaci) ustascia solo dopo il rifiuto della destra moderata locale e di Aimone di Savoia; e, in Norvegia, il filonazista Quisling lo ebbe solo sulla carta.

Discorsi a parte meritano, poi, i tre regimi del Giappone anni Trenta-Quaranta, del Sudafrica «afrikaner» e dell'Argentina peronista. Per il primo, infatti, si trattò, sostanzialmente, di un'alleanza fra burocrati statali, esponenti conservatori dell'economia e alti gradi militari: che, tuttavia, non espresse mai un dittatore carismatico, un partito-Stato o un sistema di lager per ebrei e dissidenti, e aderì all'Asse per puri interessi geopolitici. Il secondo, è stato un caso quasi unico (altro esempio, la Rhodesia di Ian Smith) di «democrazia razzista»: determinata dallo spostamento, dopo il 1948,

del «National Party» boero sulle posizioni della destra più radicale e segregazionista, ma che sarebbe esagerato (alla luce anche della debole opposizione manifestata, tutto sommato, all'abbattimento dell'apartheid negli anni Novanta) definire, sulla scia della vecchia letteratura filosovietica o veteromarxista, «Reich sudafricano». Nella polveriera sudamericana, infine, l'Argentina peronista si è avvicinata più di tutti al modello dell'Italia dei Mussolini (che Peron ammirava sinceramente): ma senza aver la forza — soprattutto per le mutevoli basi sociali del regime — d'instaurare una dittatura a partito unico.

Infine, le interpretazioni dei fascismi. Payne esamina attentamente le tante spiegazioni del fenomeno (bonapartismo del XX secolo, espressione radicale e rivoluzionaria dei ceti medi, manifestazione «arendtiana» del totalitarismo, «rivoluzione culturale» basata sulla nazionalizzazione delle masse, come per George L. Mosse), sino addirittura alle interpretazioni in chiave di patologia morale, culturale (Croce, Meinecke) o sociopsicologica (Reich, Fromm, la Scuola di Francoforte). Quasi ognuna coglie un aspetto della verità: che tuttavia — come, del resto, per tutti i fenomeni storici d'ampia portata — è troppo variegata, troppo legata alle complesse dinamiche sociali del Novecento, non solo europeo, per poter ricordarsi a una sola causa. Quel che ci preme evidenziare sono le «provocazioni intellettuali» dell'autore: condotte, con garbato pragmatismo americano, sulla base di un'ampia conoscenza della letteratura esistente, e soprattutto senza indulgere alle tesi riduttive e pericolosamente ambigue, ai limiti del giustificazionismo, espresso, negli ultimi decenni, da uno storico pur di valore come Ernest Nolte. Fu, il fascismo, prodotto, in complesso, di una cultura politica reazionaria, di netto ritorno alla tradizione, rilettura moderna dell'eredità imperiale, medioevale e romana? In realtà, rileva Payne, molte idee-base del mussolinismo e dello stesso hitlerismo (nazione come grande forza storica, leader carismatico in grado d'interpretare la «volontà generale» del popolo, visione strettamente laica e «immanentista» della vita, col conseguente obiettivo dell'«uomo nuovo», radicalmente diverso dal passato) affondano le radici, piaccia o meno, nell'Illuminismo: o meglio, osserviamo, nel «naturalismo pessimista», antistorico e elitarista cui, soprattutto con Rousseau, s'indirizza, in ultimo, il pensiero dei «phylosophes». Parallelamente, fu il fascismo, e soprattutto il nazismo, nemico della modernità e dello sviluppo, versione nera «ante litteram» della folle utopia antiindustriale dei Khmer rossi, nata dalle esagerazioni naturaliste, ruraliste, «agresto-misticheggianti» della cultura europea di fine Ottocento? La verità, come sempre, è il «in medio». Se nel nazismo la componente esoterica, e naturalistico-ecologistica (espressa, quest'ultima, soprattutto dal ministro per l'Agricoltura del Reich Walther Darrè, le cui idee, al di là del folle innamoramento per «Sangue e suolo», hanno realmente influito sui movimenti verdi del dopoguerra) fu sempre forte, al punto che è difficile dar torto a chi, parafrasando Lenin, ha definito sinteticamente l'hitlerismo «il guenonismo più le divisioni corazzate», la politica economica sociale tedesca del '33-'45 fu volta soprattutto allo sviluppo industriale e alla crescita di infrastrutture e mezzi di comunicazione. Con grande

attenzione, da un lato, alla pianificazione urbanistica (per la ricostruzione di Hannover nel '49, ad esempio, furono utilizzati progetti nazisti) e alla tutela ambientale; e, dall'altro, l'organizzazione «tayloristica» del lavoro e della previdenza sociale. Mentre anche un movimento antimoderno, contadino, quasi «fondamentalista» come la Legione rumena di Codreanu, riconosceva l'importanza di industrializzazione e sviluppo economico.

In ultimo (ma qui la strada maestra è stata già tracciata da personalità come Simone Weil, Salvemini, Silone, Koestler, Spinelli, sino a Trockji e al suo epigono italiano Bruno Rizzi), quante somiglianze — ahimè! — tra fascismo, specialmente targato Berlino, e comunismo (sovietico, cinese o nelle tante versioni terzomondiste), non solo per le comuni matrici hegeliane. E c'è qualche pericolo fascista nel nostro futuro? Payne, escludendo ovviamente il ritorno di regimi analoghi a quelli di Hitler e Mussolini, mette in guardia contro i pericoli, da un lato, di una «fascistizzazione strisciante» dei regimi democratici, sul tipo del Portogallo salazarista o della Grecia dei colonnelli, anche limitatamente ad alcuni aspetti (come la politica per l'immigrazione o le minoranze etniche). Dall'altro, delle sette manipolatrici della mente, catalizzatrici di folli strategie politiche (come per gli autori dei terribili attentati nella metropolitana di Tokyo e a Oklahoma City nel '95: e qui sarebbe stato doveroso un maggior approfondimento del fenomeno degli Stati Uniti). Né va sottovalutata, per la democrazia del Duemila, l'incognita del Terzo Mondo: il quale, se ha prodotto, ad esempio, un movimento come il NACIS cileno, inizialmente ispirato al nazismo e poi evolutosi, a fine anni '30, in un qualcosa di molto diverso, determinante per la crescita della democrazia bipolare in Cile, ha espresso, però, anche regimi come quelli di Nasser, Gheddafi e Saddam Hussein, avvicinatisi più d'ogni altro all'incubo nazista.

L'arte della maieutica: un ricordo di Giorgio Fuà

di
GIULIANA GEMELLI

Giorgio Fuà ci ha lasciato da pochi mesi. Il suo è stato un commiato consapevole, responsabile e sereno che ha lasciato dietro di sé un vuoto dolce e struggente, dopo una vita vissuta all'insegna di un altrettanto intenso senso della responsabilità, di fronte a se stesso e alle molteplici comunità a cui è appartenuto: la sua adorata famiglia, la comunità scientifica, i suoi allievi di un tempo divenuti colleghi e quelli piu giovani, altrettanto amati perché rappresentavano il suo sguardo sul futuro, la sua città, con le sue fitte reti di un'imprenditorialità creativa e proliferante, i legami con la comunità ebraica, fervidi di iniziative mai obsolete ed infine la comunità delle idee, quella che lo ha unito attraverso un filo tenace agli uomini che avevano saputo assumersi la responsabilità della «propria visione» della modernità e dell'innovazione: Adriano Olivetti, Enrico Mattei, Gunnar Myrdal, Simon Kuznets e tanti altri che con Fuà hanno percorso i cammini impervi dell'essere, a pieno titolo, testimoni ed artefici del proprio tempo. Una vita lunga, densa, laboriosa e avventurosa, entusiasta e piena del calore delle idee e degli affetti.

Nato nel 1919, Fuà proveniva da una delle più antiche famiglie ebraiche di Ancona; una famiglia che per molte generazioni si è dedicata all'esercizio della professione medica, seguendo in questo, forse inconsapevolmente, una vocazione profonda che è inscritta nel suo stesso nome: Fuà, infatti, in ebraico, significa levatrice, colei che fa nascere chi già possiede la vita ma che deve darle forma e portarla a compimento in un percorso. Scegliendo di essere un economista, anzi, come egli teneva a sottolineare, uno studioso di economia politica, Giorgio Fuà si è solo apparentemente allontanato da quella tradizione: diciamo piuttosto che l'ha riprodotta in altri campi, secondo un processo di fertilizzazione incrociata, facendo nascere non solo nuove idee nel suo ambito scientifico e disciplinare di appartenenza, ma anche in molti altri campi limitrofi, la sociologia, la teoria dell'organizzazione, la storia dell' impresa. Una tradizione e una vocazione che egli ha propagato non solo attraverso le idee ma anche come progettista di istituzioni — la Facoltà di Economia di Ancona, nel 1959, l'ISTAO — Istituto Adriano Olivetti, nel 1966. Queste istituzioni si sono sviluppate in condizioni difficili, spesso controcorrente. L'ISTAO è nata quando nes-

suno pensava che la creazione di una business school, in una società praticamente priva di élites manageriali, potesse avere un futuro: un futuro che, intitolando la scuola ad Olivetti, Fuà volle ispirato a una visione di modernità, quella di Olivetti, appunto, che non aveva potuto prendere corpo a causa dell'ostracismo e della miopia di chi non voleva l'emergere nel nostro paese di una classe dirigente formata in modo moderno, efficiente e responsabile.

Maieuta «à part entière»: così mi sembra si potrebbe definire questa straordinaria figura di studioso, autore di quasi 200 monografie, capace di dare vita e vigore a ciò che di più vitale esiste nella società italiana, lo spirito imprenditoriale, la capacità di creare imprese attorno alle idee e la produzione di idee attraverso le imprese, in un circuito di fertilizzazione continua. Animatore e formatore di intelligenze poste al servizio di un'imprenditorialità a tutto campo, non meramente economica, ma appunto progettuale, Fuà ha creato nel laboratorio di Ancona e delle Marche un modello di imprenditorialità a rete, molto prima che esso fosse teorizzato come tale dagli economisti, in grado di integrare armoniosamente cultura, territorio, impresa e — fatto del tutto inedito nel contesto italiano — capace di attivare progetti di ricerca; una ricerca niente affatto localistica ma collegata a prestigiose istituzioni in Europa e negli Stati Uniti. Tale rete che non si è mai cristallizzata nelle maglie della politica, ma ha mantenuto viva la tradizione di una *policy* in grado di autodeterminarsi e di plasmare il territorio, non in funzione delle domande «politiche» ma delle esigenze di sviluppo di un'imprenditorialità consapevole e responsabile.

La capacità di esercitare con determinazione e insieme con discrezione una leadership vivificata da una generosità inesauribile si è affinata nel tempo a partire dagli anni difficili della giovinezza, anni di pericoli incombenti e di rischi che mettevano a repentaglio la sua stessa esistenza, anni di sofferenze; mai di solitudine o di isolamento, anzi, vissuti all'insegna dell'accumulazione di un capitale intellettuale e umano che nella maturità Fuà ha poi elargito a piene mani a chi lo ha incontrato nel suo percorso.

Finito il liceo Fuà si iscrive alla Normale di Pisa, ma viene espulso a causa delle leggi razziali. Si rifugia a Losanna, dove nel 1941 ottiene il diploma e contemporaneamente riesce a dare gli esami a Pisa dove si laurea in diritto nel 1942 con una tesi in cui, esponendosi con determinazione al rischio di essere respinto, sostenne la violazione delle norme internazionali dell'Italia nella guerra d'Etiopia. Nel 1941 è assunto da Adriano Olivetti in una piccola casa editrice, dove incontra Erika Rosenthal, che diventerà la compagna tenace e solare della sua vita. Dopo la guerra diventa consigliere economico di Olivetti, fino al 1949. Poi lavora al fianco di Gunnar Myrdal all'Economic Commission for Europe (1950-54) e dal 1954 al 1962 collabora con Enrico Mattei all'ENI e vi fonda l'ufficio studi. Da questi uomini Fuà apprende che cosa è la leadership, quella vera, che non si contenta di comandare ma che è volta a far crescere l'individuo insieme alle istituzioni, alle aziende, creando appunto quel prodotto che non può esistere senza l'apporto degli uomini, la cultura delle imprese, certo, innanzitutto ma in senso più ampio, delle imprese come «istituzioni sociali».

Scegliendo di essere un economista, tutt'altro che marginale nella comunità accademica ma al tempo stesso profondamente innovatore rispetto alla configurazione tradizionale di questa figura professionale, Fuà non si è affatto distaccato dalla tradizione della sua famiglia. Direi anzi che l'ha portata a compimento, realizzando una vocazione profonda, archetipica e al tempo stesso salvifica, come ha ricordato Ugo Ascoli. Nel commemorarlo, in un giardino pieno di sole in cui attorno a Fuà si sono riuniti, per l'ultima volta, in un cerchio di affetto, tutti i suoi amici: Ascoli ha letto un salmo che in qualche modo richiama alla memoria l'immagine di San Giorgio e del drago; un drago che Giorgio Fuà ha guardato negli occhi e sconfitto senza neppure doverlo combattere rinunciando, in nome di una forza superiore e ad essa affidandosi, alle lusinghe del potere e, per questo, anche all'indifferenza nei confronti dell'umanità a cui l'esercizio del potere inevitabilmente condanna.

Sì, Giorgio Fuà è stato un grande maieuta; egli ha saputo trarre il meglio da ogni manifestazione di energia vitale incontrata nel suo percorso perché ha amato profondamente ciò che è umano: la passione, il rischio, la forza di chi sa accettare le sconfitte e le rende produttive di nuove imprese, insomma il successo privo di ogni arroganza, traendo dalle idee la forza delle cose.

«La caratteristica di un imprenditore — egli soleva ripetere — è dare un senso e uno scopo al lavoro altrui. Sono uomini che ti propongono un obiettivo, per il quale loro stessi si sacrificano, ardono totalmente e ti fanno ardere e sentire che sei tu insieme con loro a volerlo e a realizzarlo».

Omosessualità, vissuto biografico e letteratura

di
GRAZIELLA PAGLIANO

Per riprendere la discussione sulla relazione fra vissuto biografico e letteratura può servire ottimamente un lavoro ora pubblicato, F. GNERRE, *L'eroe negato, Omosessualità e letteratura nel Novecento italiano*, Milano, Baldini e Castoldi, 2000, pp. 444, lit. 38.000.

Già nel 1981 col medesimo titolo Francesco Gnerre aveva pubblicato una ricerca dedicata al personaggio omosessuale nella narrativa italiana contemporanea, distinguendo fra personaggi visti dall'esterno, dall'interno, da una visione cattolica, con deformazione grottesca e con tentativi di esorcizzare i sensi di colpa. Ora con più del doppio di pagine, totalmente rinnovato sia per sapienza di scrittura, sia per presenza di molti altri autori, sia per impostazione generale, che prende in esame i testi a partire dagli scrittori omosessuali, appare questo lavoro importante per più motivi.

Da un lato è utile ricordare i tanti processi intentati a opere con temi omosessuali, fra i recenti ancora quelli nei confronti di Busi o Tondelli, peraltro assolti, e comprendere dunque come scrittori anche affermati, fra i quali Saba e Pasolini, abbiano rinunciato alla pubblicazione di testi con tale tematica, modificando dunque il panorama noto della nostra letteratura, né sappiamo se altre opere loro o altrui siano rimaste non solo nel cassetto ma nella penna.

Inoltre anche là dove i testi sono stati editi, e a volte hanno anche conquistato riconoscimenti e persino premi letterari (Penna, Bellezza), la critica tace su questi aspetti, li nasconde con attente perifrasi. Anche tale silenzio oscura la nostra storia letteraria in modo notevole.

Secondo Gnerre un ulteriore elemento renderebbe importante la presa d'atto di questi temi e cioè la loro funzione nella costruzione dell'identità di lettori adolescenti alle prese con inquietudini e turbamenti relativi all'emergere di una domanda omosessuale, una funzione di chiarimento e di aiuto che sembra confermata da alcune indagini svolte presso ragazzi e che noi possiamo dedurre da alcune ipotesi sulla funzione della letteratura nonché dalla teoria della ricezione.

Se dunque l'ampio lavoro di Gnerre porta alla nostra attenzione la presenza davvero rilevante di autori (oltre venticinque) implicati nel tema, esso precisa con finezza la varietà dei modi con i quali esso viene espresso,

dalla felice distensione di Penna, Santi, Arbasino, Tondelli, Busi — ma già delle postume pagine di Saba — alla tormentata inquietudine di Coccioli, Testori, Furio Monicelli, Dario Bellezza, ai travestimenti e prese di distanza di Palazzeschi, Gadda, Comisso. Autori tutti impegnati con successo nella costruzione di uno stile e espressione propri, come Patroni Griffi o altri, e uniti letterariamente solo dalla capacità di sperimentare forme e linguaggi innovativi — si pensi anche all'utilizzo di motivi fantastici in Palazzeschi, del poliziesco in Gadda o Soldati, eppure accomunati da questo dato personale. Qui allora potrebbe sorgere il quesito della validità di utilizzare tale selezione critica, di tipo biografico, al di là cioè dell'analisi del tema esplicitato con i suoi risvolti di rituale, di ironia, di eversione, di vitalismo o altro.

Qui la risposta di Gnerre è che l'omosessualità non sarebbe tema ma punto di osservazione, dal quale lo scrittore raggiunge esiti conoscitivi ed espressivi non altrimenti possibili. E questo ci sembra l'elemento di interesse forse più rilevante, in quanto sfiora il problema delle origini della produzione letteraria. È indubbio che dopo le stagioni dello strutturalismo e della narratologia, tese a prendere in esame soprattutto il testo e le modalità della sua organizzazione, ci si è orientati da un lato verso l'interpretazione e la ricezione e dall'altro verso un rinnovato interesse per l'autore, anche come ruolo. Si pensi ad esempio al notevole numero di gender studies incentrati sulle scrittrici donne, che vengono considerate portatrici in quanto tali di un diverso tipo di scrittura e/o di sguardo sul mondo. Ora io ritengo che la scrittura sia, in punto di teoria e di definizione, androgina, nel senso che l'autore può esprimere varie — infinite — opzioni. E tuttavia è probabile che in determinate situazioni socioculturali, nonché economiche e politiche, gli scrittori — alcuni scrittori — scelgano di parlare da un punto di vista particolare che coincide con il loro vissuto personale. La scelta del punto di vista omosessuale deriverebbe allora dal dato biografico ma in forza del destino proposto nel nostro villaggio all'orientamento omoerotico. Più volte nel commento assai pertinente riservato da Gnerre alle opere in esame ritorna il motivo della solitudine e quello opposto, ad esso legato, della comunicazione, cameratismo, solidarietà, complicità; ora emarginazione e solitudine sono connessi alla costruzione dell'identità personale e questo già dalle prime esperienze letterarie della nostra cultura. A volte ciò è stato proposto in relazione a scelte esistenziali o politiche, a volte a scelte di sessualità, omo o etero ma esercitata fuori dalle norme (trasgressione del voto di castità, adulterio). I problemi dell'emarginazione, dell'identità personale e/o culturale, del confronto con l'alterità sono di fatto i principali problemi del dibattito filosofico, sociologico, politico dei nostri tempi a partire almeno da Levinas (e v. almeno F. Cassano, *Approssimazioni*, 1989). Ha detto Hanna Arendt (*The life of the mind*, 1978, trad. it. Il Mulino, 1987) che solo il paria può guardare il mondo come totalità e giudicarlo: non è strano, allora che il punto di vista dell'omosessuale abbia prodotto nel nostro panorama letterario del Novecento testi letterari di valore e possa essere una selezione critica originale e valida, non solo per quel vissuto specifico ma per la sua valenza generale. Affondando l'e-

sperienza nella sessualità, esperienza fra le meno dette e tuttavia comune ad ognuno, circondata di norme e divieti, anche quella etero; concernendo il corpo, base della percezione di sé e degli altri e tuttavia in letteratura nominato tradizionalmente solo nei generi bassi e comici, è evidente come la prospettiva omosessuale appaia eversiva e scandalosa. Se mai un giorno i vari orientamenti sessuali verranno considerati equivalenti, e verrà meno l'omofobia diffusa, forse gli scrittori, pur continuando a parlare anche di omosessualità, potrebbero indifferentemente viverla o meno, e scegliere invece altre prospettive per l'utopia e la ribellione.

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

Tanti pellegrinaggi per una festa: la SS.ma Trinità a Vallepietra

di
Maria Immacolata Macioti

Sono stata invitata da don Domenico Pompili, allora parroco di Vallepietra, a presentare il 22 luglio 2000 uno studio condotto dall'Assessorato alla Cultura e alle Politiche Giovanili della Provincia di Roma sul pellegrinaggio al Santuario della Santissima Trinità: un invito che ho accolto con piacere prima ancora di leggere il testo, per una mia antica conoscenza del santuario e del pellegrinaggio, cui ho più volte partecipato, in passato, con amici e con studenti dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza. La prima volta, nel 1984, con Peppino De Lutiis, studioso di Moro e di «trame nere» (Cfr. M.I. Macioti, *La festa della SS. Trinità a Vallepietra*, La C.S., n. 68, Inverno 1983-1984), prima ancora autore di un libro ormai introvabile, *L'industria del santino*. Si era trattato, per me, di una vera scoperta, cui non mi avevano preparato né la conoscenza di altri pellegrinaggi, né la lettura di alcuni testi in merito, tra cui quello dell'amico e collega Alfonso M. Di Nola, con le belle foto di Luciano Morpurgo. Non mi ero aspettata l'intensità della partecipazione, la durata, la salita di notte al monte Autore, l'attesa al freddo (ricordo, una volta, la neve) del *Pianto delle zitelle*, all'alba. Ero rimasta colpita dai tanti fuochi da bivacco accesi nella notte, dai canti che si alzavano da qualche riparo di fortuna, da sotto un telo di plastica teso a proteggere dal vento gelido la gente stanca, stremata. Eppure, non intenzionata, o non in condizione di cedere al sonno. Avevo visto persone in silenziosa, paziente attesa, per ore, prima di poter accedere al piccolo santuario, prima di potere toccare l'architrave della porta, il vetro che protegge la teca della Santissima Trinità. Le avevo viste scendere all'indietro le scale, allontanarsi all'indietro dal Santuario, cantando inni alla Santissima.

Si era trattato di un'esperienza molto coinvolgente, rinnovata poi ogni volta e in particolar modo vissuta con gli studenti di Sociologia: tanto che anni dopo, consulente di un programma televisivo voluto da Italo Moscati, ideato e realizzato da Gabriella Pini, *Da qui all'eternità*, per Rai Educational, avevo proposto che una puntata riguardasse, appunto, Vallepietra e il suo santuario. Regista, Pino Galeotti. Era, mi sembra, il 1998.

Ma nel frattempo si era consolidata la mia conoscenza del santuario,

del pellegrinaggio. Avevo visto il filmato, bellissimo e sobrio, in bianco e nero, di Giacomo Pozzi Bellini, *Il pianto delle zitelle*, girato nel 1939: con Franco Ferrarotti, alla Galleria d'Arte Moderna a Roma, nel gennaio 1983 (Cfr. di Maricla Sellari, *Il pianto delle zitelle e sortilegi d'amore*, La C.S., n. 65, Primavera 1983). E subito dopo avevamo invitato all'allora Facoltà di Magistero di Roma l'autore, per una proiezione e un incontro con gli studenti. Tra i colleghi, ricordo la partecipe presenza di Roberto Cipriani, oggi docente a Roma III.

Dopo la puntata di Rai Educational, il 4 aprile 1998 ero stata invitata a Vallepietra per una prova del *Pianto*: nella piccola chiesa parrocchiale, alle falde del Monte Autore, presente il Vescovo: che aveva in quell'occasione promesso di ripristinare le antiche parole del canto, in precedenza censurate e mutate, con riguardo all'esplosione di dolore della Maddalena sul corpo del Cristo morto (cfr. M.I. Macioti, *Tradizione e modernità a Vallepietra*, La C.S., n. 125, Primavera 1998).

È stato quindi con molta aspettativa che ho aperto il volume curato da Franca Fedeli Bernardini, *Nessuno vada nella terra senza luna*. Un titolo apparentemente misterioso: senza luna, Vallepietra? Se era proprio la luna a guidare i passi dei pellegrini, la notte dell'ascesa dal monte Autore? Dal testo ho appreso dello studio civico del 1726, del senso della frase. E con vivo interesse ho seguito i tanti percorsi peregrinali che da Subiaco e Bellegra, da Olevano Romano e Roiate, da Anticoli Corrado e Arcinazzo, da Roviano a Palestrina e ancora, da Cave e da Marano Equo convergono a Vallepietra e al santuario della Santissima Trinità. Un lavoro che ha chiesto una lunga preparazione, portato avanti attraverso ricerche d'archivio e osservazione partecipante: una tecnica sempre difficile da gestire, in bilico tra il rischio di estraneità e quello di una eccessiva adesione emotiva. Ma che, se ben utilizzata, come in questo caso, dà risultati preziosi di conoscenza all'interno di un contesto prima magari estraneo, sconosciuto.

In apertura, le prime notizie sul territorio: siamo sui monti Simbruini, al centro di quelle che un tempo erano note vie di transumanza tra lo Stato pontificio e il Regno di Napoli. Sul monte Autore, il santuario di Vallepietra: secondo, nel Lazio, solo a quello del Divino Amore. In basso, il fiume Simbrivio.

Apprendo che, con fondi giubilari, è nato un Centro di documentazione: un'iniziativa di cui rallegrarsi, che potrà lasciare tracce nel tempo. È Elisabetta Silvestrini che introduce il testo. Ricorda le posizioni di Angelo Brelich che leggeva in questo pellegrinaggio ricordi di un culto agrario precristiano; ricorda quelle di Alfonso M. Di Nola, di confutazione in merito. Qui, scrive la Silvestrini, si tenta un approccio che è storico e antropologico insieme, a partire dall'osservazione dei viaggi delle compagnie: senza escludere aspetti come la ricerca di identità, gli eventuali conflitti tra compagnia e compagnia.

Nella prima parte del testo, che introduce la tematica con un'ottica più generale, troviamo altresì un intervento di don Domenico Pompili, dal titolo *Viva viva sempre viva la Santissima Trinità. Quando la fede apre alla vita*: un testo impegnato, incentrato sulla tematica di Dio uno e trino,

con richiami a Von Balthasar e a Leonardo Boff: il culto verso la Santissima Trinità a Vallepietra viene interpretato come basilare rispetto a un'etica della convivenza e della solidarietà, che porti a un confronto con religioni altre. Come un momento basilare rispetto all'idea di Dio come di un padre-padrone. Segue quindi una rapida disanima sul pellegrinaggio in altre credenze, un resoconto dei principali studi in merito a Vallepietra: da Brelich si passa a A. Tacchia e a A. Lombardozzi, fino a F. Jesi (con un richiamo al tema della solidarietà sociale), ma anche a Caraffa, a D'Onofrio e Necci. Fino allo schivo poeta romano Cesare Pascarella.

Segue un informato saggio di Alessandra Ciangherotti, *Lettura diacronica di un culto antico attraverso la rilettura dei testi e delle visite pastorali dal XVI al XX secolo*. Apprendiamo così che esistono cenni su Vallepietra in documenti del 1079 (all'epoca, Vallepietra dipende da Trevi; a partire dal 1297 e fino al 1670 dipenderà dai Caetani), ma che la prima visita pastorale di cui si ha notizia risale al 1581. A Vallepietra e al suo santuario si legano i nomi di note famiglie romane: oltre i Carafa, i Colonna, poiché in base a un testamento del 1670 questi diverranno, per volontà di Francesco Caetani, depositari di un legato per la chiesa. Tra i vescovi che di Vallepietra si interessano emerge anche il nome di Giovanni e poi di Giuseppe M. Lais: oggi, vie romane ricordano gli ampi terreni un tempo in possesso di questa famiglia. Ma anche altri motivi di grande interesse emergono da queste pagine: l'apparizione di un angelo, ad esempio, e quella di Pietro e Giovanni. Ma anche l'esistenza di un inventario risalente al 1880, con gli oggetti votivi donati al santuario: tra questi, un paio di orecchino d'oro falso, in cattivo stato. La studiosa inserisce il sito in un fitto tessuto di significati simbolici, a partire dall'elemento acquatico fino a quello stagionale: santuario e relativa via di accesso erano chiusi da novembre ad aprile, onde un «tempo di sospensione che ribadisce i legami tra il santuario e la terra». Il pellegrinaggio si lega qui a una funzione di liberazione simbolica e di ricerca di rassicurazioni esistenziali e storiche.

Artemio Tacchia interviene invece con delle *Considerazioni sulla festa e sul culto di S. Anna*, ricordando il Protovangelo di Giacomo. La festa, celebrata anch'essa nel santuario della Santissima Trinità a Vallepietra, è il 26 luglio: forse, ipotizza l'autore, un culto di origini napoletane. Un culto tardo, che ha recuperato in parte le presenze di chi non poteva recarsi a Vallepietra a giugno, che ribadisce i doveri di madre e di sposa.

E si giunge allo scritto di Franca Fedeli Bernardini, *Il monte e la foresta sorrisero: «il pellegrinaggio dei semplici»*. L'antropologa parla con evidente partecipazione di un pellegrinaggio che viene vissuto come esperienza totalizzante; parla di un «paesaggio sonoro», di un viaggio sacro che è, insieme, esplorazione del proprio territorio ri-sacralizzato, di un pellegrinaggio liminale per spazio e tempo rituale. Del plenilunio che lo accompagna. Il suo viaggio esplorativo parte dall'osservazione di alcune compagnie e dei loro percorsi, tiene conto dei mutamenti intercorsi a partire dagli anni '60 e '70, tra cui, evidente, la motorizzazione: oltre che a piedi oggi ci si reca al santuario in auto, con dei pulman. Anche la duplicazione della festa (con S. Anna) raddoppia culti e riti, permette allargamenti. La studio-

sa appare consapevole della difficoltà di una corretta ricostruzione di questa festa peregrinale. Tuttavia la rileva come centrale rispetto a strade di transumanza che vanno dal monte Autore a Subiaco e a Camerata; che attraverso Cappadocia creando collegamenti tra Abruzzo e Regno di Napoli (e in Abruzzo è molto presente l'angelo, o meglio, l'arcangelo Gabriele); che mettono in comunicazione i paesi del sublacense, del frusinate e del reatino. Gli inizi, ricorda, sono stati poco istituzionali: molte compagnie erano guidate da donne, le confraternite apparivano marginali. La descrizione della festa ne evidenzia le stratificazioni, le disfuzioni. Tra le contraddizioni rilevate, il «Pianto delle zitelle», il problema dell'immagine della Trinità che la tradizione vuole rubata da Subiaco: sono leggende che «fondano» la competizione tra Vallepietra, Subiaco e Anagni. Franca Fedeli Bernardini torna sulle leggende micaeliche: centrale quella dell'angelo che fa sgorgare l'acqua miracolosa, che fa apparire la Trinità. Un angelo civilizzatore, che trasforma in cultura la natura selvaggia. Oggi, le origini micaeliche della grotta sono dimenticate, prevale decisamente il culto trinitario. Ma il santuario nasce dalla grotta con acqua stillante. La grande documentazione novecentesca (anche visuale e sonora) favorisce oggi i tentativi di comparazione rituale tra santuari, a partire dalla presenza o meno di rituali di avvicinamento (ad esempio, in ginocchio, a piedi scalzi, ecc.), di rituali micaelici (v. l'angelo psicopompo, la grotta e l'acqua, il comparatico, i fuochi notturni), pur nella consapevolezza di comportamenti e possibili significati cultuali perduti. Il viaggio a Vallepietra, scrive l'autrice, è un viaggio nella complessità, un viaggio che oggi vive un'evidente metamorfosi, una reinvenzione della tradizione.

Su *Il pianto delle zitelle, ovvero i misteri della passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Un canto religioso della comunità a Vallepietra* si sofferma Nicoletta Cocchia. Che nota come sia oggi difficile rintracciare le atmosfere presenti nel filmato del '39, quello di Pozzi Bellini, di Luigi Colacicchi: eppure, era possibile fino a una decina di anni addietro. Oggi il percorso seguito, nota la Cocchia, è quello di una maggiore fruizione: un percorso che ha vissuto indubbi successi, e anche un percorso di ricerca del canto originario. Un argomento ancor oggi difficile, visto che la più antica documentazione risale al 1836; ma è noto che in precedenza il canto era stato trasmesso oralmente, non si sa per quanti anni. Un canto certamente atipico, con una parte liturgica in latino, con i misteri cantati in italiano. Un tempo, cantato su un piccolo balcone: oggi, in un apposito palco sul piazzale antistante il santuario. Nel 1996 arriva un regista: e tutto cambia, come ho avuto modo anch'io di notare (cfr. La Cristica Sociologica, n. 125, 1998, art. cit.). L'autrice rileva i legami del *Pianto* con il lamento funebre, il collocarsi dei testi verbali tra liturgia e religiosità popolare. Ancora, ricorda come il canto monodico sia eseguito da 20 donne, come sia ancora oggi vivo l'orgoglio di essere stata una delle zitelle, come sia densa di emozione la gestualità e, più in genere, la sacra rappresentazione, vicina anche alla lauda.

Conclude questa prima parte un intervento firmato insieme dalla curatrice e da Veneranda Rubeo: *Nessuno ardisca andar di notte senza luna.*

Una ricostruzione del paese e della festa con le sue modalità che si avvale anche dei ricordi personali di una delle ricercatrici, la Rubeo, che annota: «Tornare al Santuario dopo tanti anni, da adulta e con veste di etnografa, mi ha regalato delle emozioni particolarissime, sono riaffiorati teneri ricordi e sensazioni della mia infanzia, quando frequentavo questi luoghi, che allora sembravano più grandi e austeri, insieme a mio nonno Raffaele...» (p. 60).

Una seconda parte del testo è dedicata alla *Etnografia della festa*. Apre V. Rubeo con un intervento su «*I festaroli della Triade Augusta*»: *etnografia di una devozione alla Santissima Trinità*. Lo scritto riguarda Subiaco, le contese tra Subiaco e Vallepietra. Si incentra sulla «sacra immagine» o statuina, riproduzione in argento dell'affresco e sul fiore, anch'esso in argento (spighe di grano, roselline, stelline; un equivalente della rosa mistica), sulle loro vicende. Sembra che in un periodo antico la statuetta fosse stata affidata da un vescovo di Anagni a una famiglia di Subiaco che avrebbe dovuto tenerla per un anno: ma allo scadere dell'anno, la famiglia in questione si rifiuta di restituirla, e al vescovo non rimane che rassegnarsi: però la statuetta sarebbe stata «confinata» a Subiaco. In una seconda fase, la Santissima avrebbe provveduto da sé a risolvere la questione, fuggendo al luogo di origine.

Comunque, la Rubeo illustra le modalità di assegnazione del fiore in un primo momento, della statuetta poi ai «festaroli», in base all'ordine di iscrizione nella lista dei confratelli (i maschi vi vengono iscritti da piccoli). Spiega come quest'ultima debba stare sempre in Subiaco, come esca di casa, eccezionalmente, per qualche visita ad un ammalato. Sta al primo festarolo di curarla: deve tenere per un anno la sua casa aperta alla venerazione, con almeno un lume a olio acceso sull'altare, con fiori. A lui la cura di pellegrinaggi e banchetti per i giorni festivi: non basta qui l'ispirazione religiosa, sono chiamate in causa capacità economiche e gestionali. La moglie curerà i cibi, si occuperà della casa. E non basta: vanno inoltrate offerte a due chiese parrocchiali e, a Vallepietra, alle zitelle, ai custodi del santuario. Al vescovo di Anagni, il che ribadisce una sorta di vassallaggio da parte di Subiaco. L'autrice si sofferma ancora sui motivi duali che emergono in questo culto e nel pellegrinaggio a Vallepietra, ricordando le opposizioni tra festaroli e confratelli, tra primo e secondo festarolo (questi è il custode del fiore, colui che l'anno dopo avrà la statuetta in custodia), tra confraternita e altri fedeli, tra Subiaco e altre comunità. E ancora, nota il ruolo secondario delle donne, sottolinea la complessità dei rituali peregrinali, all'andata e al ritorno.

Come si è accennato, il testo riporta puntuali studi che evidenziano diversi percorsi dai paesi limitrofi verso il santuario di Vallepietra, che seguono i preparativi, la partenza verso il santuario, il viaggio (i ricercatori l'hanno fatto con le compagnie), l'arrivo, le celebrazioni al santuario e al paese. Che cercano di dar conto de «l'aroma» della compagnia (v., di Nicoletta Cocchia, *L'allegra devozione di Olevano Romano*), della diversità e unicità degli stendardi, dei canti e delle bande, del «delicato gioco di equilibri» tra i diversi membri di una compagnia (v. di Amir Zuccalà,

La compagnia di Roiate: un'anarchia ordinata), del cibo. Ma anche del ritorno. E, naturalmente, ci si sofferma sulle tradizioni e sui cambiamenti (v. ad es. di Fulvia Caruso, *Sempre noi con viva fede*). Chiude la seconda parte un saggio di Giulio Rossi, *Etnografia di un'assenza. Il pellegrinaggio alla Santissima Trinità di Cervara di Roma*, in cui si dà spazio alla diffusione in loco dell'iconografia della SS.ma Trinità, sia in spazi pubblici che nelle case. Ma in genere il percorso dell'osservazione partecipante e, quindi, dei rendiconti è condiviso: le diversità sono da ascriversi alle interpretazioni molteplici che dello stesso evento (il pellegrinaggio alla SS.ma Trinità di Vallepietra) danno le diverse comunità interessate.

Chiude il testo una parte di documentazione. Lo rende più fruibile la presenza di antiche e recenti fotografie: dai volti indimenticabili di contadine immortalate a suo tempo in severe immagini in bianco e nero da Morpurgo alle odierne foto che documentano il viaggio, le soste, i rituali vissuti per via, i giochi, gli scherzi, l'arrivo. I percorsi interni al paese, quelli tra spazi aperti e pietrosi. Molte anche le recenti foto a colori: dall'apertura del santuario il primo di maggio 1998 a foto della festa nel '97 e nel '98, con i festosi fiori di carta, con i «pennacchi» e le riproduzioni della SS.ma Trinità, la vendita di frutta e candele, con immagini di pellegrini in marcia, con i cappelli ornati di fiori, con medagliette pendenti. Di cavalli festosamente ornati. E ancora, bastoni per appoggiarsi nella via, masserizie portate dalle donne sul capo, fisarmoniche e trombe, stendardi. Pellegrini che dormono, pellegrini che arrivano, pellegrini che si allontanano all'indietro. Né mancano riproduzioni delle immaginette, iconografia popolare sempre presente, molto amata.

Insomma, uno sforzo complesso, una ricerca attenta, una resa interessante e puntuale, in cui appaiono fortemente presenti i temi del viaggio, degli elementi simbolici, del mutamento.

Forse, è stranamente il tema del pellegrinaggio in genere che è stato trattato più velocemente, che va ritrovato nei tanti percorsi peregrinali, che si sarebbe giovato di un ulteriore sforzo interpretativo più sintetico. Comunque la messe imponente di dati e osservazioni fa passare decisamente in secondo piano questa ed altre possibili imperfezioni. C'è da essere grati alla Provincia di Roma, che ha sostenuto il lavoro, a Franca Fedeli Bernardini, che l'ha coordinato, ai ricercatori tutti. E, naturalmente, a don Domenico Pompili, che ha molto amato il santuario e ciò che esso ha rappresentato per Vallepietra e per i paesi limitrofi, che molto si è impegnato per far conoscere la festa, per preservarne e tramandarne la realtà e la memoria.

Risorgimento di nuovo in questione

di
CARMELO CAPIZZI

Quasi tre anni fa la professoressa romana Angela Pellicciari pubblicò un volume dal titolo significativo: *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*[1]. Lo recensimmo e commentammo in questa rivista[2], come pure nella «Civiltà Cattolica»[3] e nella rivista romana fondata e diretta da Pier Fausto Palumbo *Storia e civiltà*[4]. Alcuni mesi or sono ha pubblicato un secondo libro sullo stesso argomento, benché il titolo sia formulato in modo piuttosto diverso: *L'Altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*[5].

Nel primo volume si trattava del nostro Risorgimento come di un fenomeno macroscopico della storia italiana che andava «rivisitato». Infatti, sosteneva una tesi non del tutto nuova, ma ancora poco nota. Considerato in chiave storico-religiosa, il Risorgimento italiano rivelava una faccia finora messa in ombra o in oblio: dopo il fallimento dei moti rivoluzionari del 1821 e 1831, e dopo la caduta del progetto federalistico e neoguelfo del Gioberti, del Rosmini, di Cesare Balbo e di altri patrioti, l'unificazione nazionale propugnata specialmente da Cavour come monarchico fedele ai Savoia e da Mazzini come inflessibile repubblicano si risolvette, in ultima analisi, anche in un tentativo accanito di *protestantizzare tutta l'Italia*. La Pellicciari provava con documenti alla mano che carbonari, monarchici liberali di destra e di sinistra, radicali, repubblicani, ecc. si trovavano d'accordo nel perseguire una politica di demolizione sistematica del cattolicesimo italiano, considerato e rappresentato come l'ostacolo principale sulla via che conduceva all'unità, libertà e indipendenza nazionale[6], soprattut-

[1] Milano Edizione Ares, 1998, pp. 328 (con prefazione di Rocco Buttiglione e postfazione di Franco Cardini).

[2] Cfr. «La Critica Sociologica», n. 130, Estate 1999, pp. 11-29.

[3] Cfr. «La Civiltà Cattolica», 1999, IV, pp. 627-629.

[4] Cfr. «Storia e Civiltà» 15 (1999), pp. 72-86.

[5] ANGELA PELLICCIARI, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata* (= Collana «Le cattedrali del tempo», a cura di *Rino Cammilleri*), Casale Monferrato, Piemme, 2000, pp. 287.

[6] Per farsi un'idea della passionalità e degli argomenti semplicistici con cui veniva sostenuta tale opinione ci basti riferire uno squarcio oratorio di Angelo Brofferio in un suo intervento al Parlamento subalpino mentre vi si discuteva il progetto della soppressione di

to se, come proclamava apertamente Mazzini, ci si proponeva come traguardo un'Italia con Roma capitale — la «Roma del popolo» destinata a sostituire la «Roma dei Papi»[7] —.

La demolizione e la distruzione del cattolicesimo dovevano essere attuate in modo velato e graduale seguendo una strategia logica, che si rifaceva, in gran parte, al modello giacobino della Rivoluzione Francese. Di fatti, in primo luogo si perseguitarono ed ostracizzarono i gesuiti ritenuti il baluardo tradizionale della Chiesa cattolica e quindi demonizzati come nemici della «vita moderna» (1847-1848); poi si emanarono le cosiddette «leggi eversive», per soffocare anche le altre corporazioni religiose (Ordini e Congregazioni maschili e femminili) dipingendole come inadatte e quindi socialmente inutili ai nuovi tempi e, per conseguenza, confiscandone i beni mobili e immobili, compresi gli archivi e le biblioteche; infine, proclamata l'unità d'Italia nel 1861, non solo si applicarono tali leggi in tutti i territori annessi al Piemonte, ma si estesero anche alle opere pie (Confraternite, Società di Assistenza, Monti di Pietà ecc.) e a gran parte delle istituzioni diocesane per incamerare così tutti i beni della cosiddetta «mano morta».

Il fine immediato di tale campagna contro le istituzioni monastiche ed ecclesiastiche era in realtà poco ideale e patriottico: il risanamento delle finanze subalpine rovinate da spese belliche esorbitanti, come pure il soddisfacimento degli appetiti stuzzicati dai beni ecclesiastici in certi settori del nostro capitalismo aristocratico o borghese di battezzati e... non battezzati[8]. Il fine remoto era un altro, e in apparenza, molto superiore, benché confessato in genere con comprensibili cautele: non solo scacciare l'Austria dai suoi domini al di qua delle Alpi, ma scardinare anche il potere difensivo della Chiesa italiana per paralizzarla e poi strangolarla facilmente man mano che si sarebbero annessi al Piemonte gli altri Stati della Penisola. Tali Stati erano ufficialmente cattolici, come del resto lo stesso Regno sabaudo, ma venivano dipinti tutti quali nemici inconciliabili dell'unità nazionale e come oscurantisi, arretrati, tirannici e sanguinari. Ciò veniva ripetuto specialmente nei confronti dello Stato Pontificio, evidentemente il più arretrato, tirannico e sanguinario d'Italia dopo il «voltafaccia politico» di Pio IX nel 1848. Annientato lo Stato Pontificio — magari sotto il pretesto

alcuni Ordini e Congregazioni religiose (1855): «Crudele derisione! L'Italia, dice Machiavelli, non ha mai potuto e non potrà mai diventare indipendente perché ha nel suo seno il papa. La verità è che gli stranieri in Italia furono sempre chiamati dai papi. Chiamò in questi anni spagnoli, svizzeri e francesi contro la libertà italiana e fece mitragliare il Pantheon, il Campidoglio e perfino San Pietro fu il papa, fu Pio IX. [...] L'educazione clericale è il veleno della società perché nel cuore dei giovani il prete o il frate non possono istillare altro che le massime della Romana Curia, le quali saranno sempre contrarie a ogni sentimento di progresso, a ogni carità di patria, a ogni affetto di libertà» (citato da A. Spinosa, *Pio IX. Il difficile Regno dei Cieli*, Firenze 2000, pp. 28-29).

[7] Cfr. Pellicciari, *L'altro Risorgimento*..., cit., specialmente pp. 6-87. — Intorno all'influsso dell'idea di Roma sul nostro Risorgimento conserva tutto il suo interesse il volume di P. Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli, 1962.

[8] A.C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia nel quarantennio 1848-1888, Bologna 1978;* E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*, Torino 1947; R. Romeo, *Risorgimento e capitalismo*, Bari 1959; E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1973.

di liberare la Chiesa dal peso del «temporale» e farla dedicare tutta allo «spirituale»[9] — si pensava (ma non solo da parte dei «liberali»), che lo stesso Papato sarebbe sparito dalla storia anche come centro e baluardo della religione cattolica.

La Chiesa cattolica italiana, priva così del suo capo e del suo centro, sarebbe morta per decomposizione spontanea o, comunque, per la fatale senescenza che ormai la rendeva incapace di adattarsi ai nuovi tempi. L'Italia invece, resa «libera», «una» e «indipendente» sotto la dinastia dei Savoia, sarebbe divenuta una ridente appendice del mondo protestante, il quale, appunto perché libero dalle pastoie dogmatiche della Controriforma tridentina, era molto più ricco, più progredito e più «moderno» del mondo cattolico. In ogni caso, la nostra fatiscente Penisola popolata da plebi abbrutite da lunghi secoli di «vil servaggio», si sarebbe sublimata in una specie di giardino assolato e roccaforte luminosa della Massoneria internazionale.

Queste finalità furono perseguite dai «liberali» di destra e di sinistra con vigoroso attivismo, con atti di eroismo incontestabile, ma non senza crudeltà vere e proprie, mistificazioni impudenti, ipocrisie e cinismo, grazie anche all'appoggio, talora ben camuffato, dei «fratelli» illuminati di Inghilterra, Francia, Belgio, Prussia, ecc.[10]. I «liberali» italiani all'ombra del bandierone della «patria», del «progresso» e della «libertà» agirono, in fondo, con gli stessi metodi e criteri giacobini della rivoluzione francese e dell'aggressività napoleonica; gli stessi criteri e metodi praticati, tutto sommato, nel secolo XIX dall'espansionismo coloniale europeo, e nel secolo XX da dittature totalitarie e da sedicenti democrazie popolari.

Non si nega che un gran numero di «liberali» e «patrioti» italiani fossero in buona fede nel lottare fino al sacrificio supremo per gli «ideali» del Risorgimento, abilmente mascherati e continuamente sbandierati dai mass-media del tempo. Anche oggi i loro entusiasmi in caso di successo e le loro costernazioni e lacrime in caso di insuccesso ci commuovono. Basta leggere, ad esempio, tante pagine di Cesare Abba[11], seguace di Garibaldi anche nell'impresa dei Mille, o di Niccolò Tommaseo, protagonista importante nella rivolta di Venezia contro l'Austria nel 1848 e, benché di madre serba e nativo di Sebenico, indomabile difensore della italianità della Dalmazia[12]. Non si negano neppure le conquiste positive rese a poco

[9] Questo pretesto sarà espresso con abilità anche dal Cavour sulla base del suo discusso principio di «libera Chiesa in libero Stato»; vedi passim P. SCOPPOLA (cur.), *I discorsi di Cavour per Roma Capitale*, Roma 1971; sul pensiero implicito in tali discorsi sono notevoli per acutezza ed erudizione le pagine introduttive dello Scoppola (pp. 9-35).

[10] Sui «meriti» del mondo protestante verso l'Italia risorgimentale, vedi ad esempio il saggio di G. SPINI, *Risorgimento e protestantesimo*, Napoli 1956 (con una notevole nota bibliografica in appendici ad ognuno dei nove capitoli).

[11] Su questo garibaldino, il cui nome resta legato all'opera autobiografica, *Da Quarto al Volturno* (1891), è significativo *L'elogio di Giuseppe Cesare Abba*, dedicatogli da un cattolico convinto come PIETRO MERENDA (Palermo 1912).

[12] Cfr. C. CAPIZZI, *Niccolò Tommaseo e i problemi dell'Adriatico del suo tempo*, in *Congressi sulle relazioni tra le due Sponde adriatiche, 5: I rapporti politici e diplomatici: atti del Congresso di Ancona-Jesi-Fabriano-Senigallia-San Marino (28 febbraio - 4 marzo 1987)*, Roma 1988, 155-185.

a poco possibili dall'attuazione del Risorgimento, comunque conseguita e poi consolidata. Ma, d'altra parte, la realtà troppa nota e sofferta è che, innalzando la costruzione — definita *miracolosa* — della «nuova Italia», si gettò il «bel Paese», prima di tutto in quello che fu definito giustamente «il caso di coscienza del Risorgimento italiano» [13], e in secondo luogo nel caos politico, amministrativo, economico e sociale, costituito da resistenze politiche a stento represse, delinquenza organizzata indomabile e invadente, clientelismi e malversazioni scandalose, fragilità endemica e disfunzioni sconcertanti degli organi giudiziari e amministrativi, sperperi del denaro pubblico, spostamenti di patrimoni e capitali ingenti nelle mani di poche famiglie a favore di alcune regioni e a danno delle altre in modo da creare risentimenti o indifferenza verso lo Stato, emarginazioni, squilibri economici con sacche di povertà e di sottosviluppo... Una realtà umiliante, da cui l'Italia non è riuscita a tirarsi fuori completamente, malgrado un secolo e mezzo di riforme, conati rivoluzionari d'ogni genere, programmazioni, guerre sanguinose e costose, repressioni armate e processi spettacolari, emigrazioni di massa, cambiamenti continui di legislature e governi, ecc. [14]. È il ben noto «malessere dell'Italia» post-unitaria, già sottolineato a modo loro da uomini come il Carducci, Edmondo de Amicis, Giustino Fortunato, Giovanni Verga, Luigi Pirandello, Alfredo Panzini, Domenico Giuliotti, Giovanni Papini, Giuseppe Tommasi di Lampedusa, ecc., e a tutt'oggi deplorato continuamente dai nostri mass-media; ma del quale solo pochi storici hanno avuto il coraggio di ricercare le cause reali e tuttora efficienti, sia pure non perdendo di vista eventuali attenuanti e l'incidenza delle «congiunture» internazionali [15].

In quel primo libro della Pellicciari, come più o meno in questo secondo, Carlo Alberto, Vittorio Emanuele II, Camillo Cavour, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi ed altri protagonisti minori quali Urbano Rattazzi, Giuseppe La Farina, Daniele Manin, Alfonso La Marmora ed Enrico Cialdini [16], si rivelano tutt'altro che i gloriosi «padri della patria» celebrati continuamente dalla nostra toponomastica urbana, da monumenti pubblici di bronzo e di marmo, ed esaltati retoricamente dalla storiografia risorgimentale finora prevalente. Al contrario, ben altra fisionomia assumono oppositori risoluti del liberalismo ufficiale e della sua politica — e perciò definiti «codini», «clericali», «reazionari», «sanfedisti», «gesui-

[13] Cfr. D. Massè, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano dalle origini alla Conciliazione*, Alba 1946; 2ª ed., Roma 1961; cfr. ID., *Cattolici e Risorgimento*, Roma 1961; G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, voll. 2, Bari 1966.

[14] Ci basti rimandare ai nostri accenni in Capizzi, *Risorgimento da Riscrivere?*, cit., pp. 19-22; tra le opere generali che si potrebbero citare in materia, ricordiamo soltanto D. Mack Smith, *Storia d'Italia dal 1861 al 1971*, 2ª ediz., Bari 1959; R. Romeo, *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Torino 1963; G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, voll. 10, Milano 1956-1981.

[15] Cfr. R. Romeo, *L'Italia liberale: sviluppo e contraddizioni*, Milano 1987.

[16] Sulla scorta dell'indice dei nomi, che sta in fondo a *L'altro Risorgimento* (pp. 279-283; un indice del genere purtroppo manca nel *Risorgimento da riscrivere*), è facile trovare le pagine dedicate a questi personaggi dalla Pellicciari.

tanti», ecc. — come i conti Clemente Solaro della Margarita, Gustavo Cavour e Ottavio Thaon de Revel, i vescovi Luigi Fransoni e Alessio Billet, il maresciallo Vittorio Sallier de la Tour [17], per non dire di Pio IX [18] e dello stesso ultimo re borbonico di Napoli, Francesco II [19].

Tutta la vecchia tematica del volume del 1998 riappare, non senza spunti nuovi, in questo che ora presentiamo. Ma con qualche differenza. Nel libro precedente si parte più o meno dal 1848 e si giunge al 1855; in questo si parte piuttosto dal 1796 e ci si ferma al 1861, anno della proclamazione del Regno d'Italia sotto Vittorio Emanuele II e della morte improvvisa di Cavour. Là l'esposizione è divisa in pochi capitoli articolati in modo logico-cronologico; qui invece è sminuzzata in circa 80 capitoletti, che coi loro titoli incisivi scorrono sotto gli occhi come altrettanti «flash» di un cortometraggio, i cui fotogrammi sono tenuti insieme dalla comunanza del tema di fondo: Chiesa e Stato in Italia durante il Risorgimento.

In quel volume lo stile è più complesso e sostenuto, qui è più rapido e scorrevole. Infine, in questo volume, pur essendo esso sostanziato di espressioni e citazioni ricavate da fonti di prima mano [20], si è volutamente ri-

[17] Su questa seconda categoria di personaggi, o almeno su alcuni di loro, oltre alle notizie raccolte sotto i loro nomi in varie enciclopedie italiane e straniere, se ne possono ricavare con maggiore abbondanza e articolazione espositiva in studi e ricerche sempre più notevoli; cfr. ad esempio G. Gallavresi-Sallier de la Tour de Cordon, *Le maréchal Sallier de la Tour. Mémoires et lettres*, Torino 1917; C. Lovera-I. Rinieri, *Clemente Solaro della Margarita*, Torino 1931; F. Mellano, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Torino 1964; G. Verucci, *Francia e Piemonte tra Restaurazione e Rivoluzione di Luglio. Corrispondenze francesi del conte Vittorio Amedeo Sallier de la Tour*, Roma 1968; U. Levra, *L'altro volto di Torino risorgimentale 1848-1888*, Torino 1988.

[18] Su Pio IX, beatificato da Giovanni Paolo II il 3 settembre 2000, si è accesa in tale occasione una polemica che è durata un buon decennio. Come c'era da aspettarsi, molti, anche tra i cattolici, hanno espresso il loro disappunto o la loro contrarietà. Ma è un fatto che dalla pubblicistica seria la figura di Pio IX, anche nella sua dimensione di uomo e di statista, è uscita molto più oggettiva di quanto non uscisse dalla storiografia «liberale». Cfr. A. Polverari, *Vita di Pio IX*, voll. 3, Città del Vaticano 1986-1989; G. Martina, *Pio IX (1846-1878)*, voll. 3, Roma 1973-1990; L. Baglioli, *Pio IX. Profilo spirituale*, Città del Vaticano, 1989; A. Mencucci-M. Brunetti (cur.), *Bicentenario della nascita di Pio IX (1792-1992). Atti senigalliesi*, Fano 1993; N. Lanzi, *Pio IX e tre Arcivescovi di Genova*, Città del Vaticano 1994; Andretti, *Sotto il segno di Pio IX*, Milano 2000; R. De Mattei, *Pio IX*, Casale Monferrato, 2000; A. Paita, *Pio IX, l'ultimo papa Re divenuto beato*, Milano 2000.

[19] Su Francesco II, «il re Francischiello» della polemica risorgimentale antiborbonica, vedi Pellicciari, *L'altro Risorgimento*, cit., pp. 222 e 242-251. Su quest'ultimo re borbonico di Napoli si è scritto molto fin dai suoi tempi, ma resta ancora forse molto più da precisare e chiarire; cfr. ad esempio A. Insogna, *François II de Naples. Histoire du Royaume des deux Siciles 1859-1860*, trad. dall'ital., Paris-Lyon 1898; R. De Cesare, *La fine di un Regno - Napoli e Sicilia*, voll. 2, Città di Castello 1900, II (tutto dedicato a Francesco II); R. Moscati, *La fine del Regno di Napoli*, Firenze 1960; J.P. Garnier, *Nascita dell'Italia. L'ultimo re di Napoli. Con numerosi documenti inediti*, Napoli 1071; H. Acton, *Gli ultimi Borboni di Napoli*, Milano 1968; P.G. Jaeger, *Francesco II di Borbone. L'ultimo re di Napoli*, Milano 1982; A. Scirocco, s.v. *Francesco II di Borbone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XLIX (Roma 1997), pp. 702-707.

[20] Vedi *L'altro Risorgimento*, cit., *passim*. Vi compaiono citazioni degli atti parlamentari subalpini, dei proclami di Vittorio Emanuele II, degli atti di Pio IX e di alcuni vescovi; brani degli scritti di Giuseppe Mazzini, Massimo d'Azeglio, Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo, Giuseppe La Farina e di altri; squarci degli epistolari del Cavour e di Garibaldi, degli articoli di numerosi giornali e periodici ottocenteschi, ecc.

nunziato a qualsiasi nota a pie' di pagina. Il motivo di tali differenze è che l'Autrice ha voluto dare a questo libro una veste nettamente divulgativa senza privarlo tuttavia della sua validità scientifica.

Certo, a molti cultori odierni della storia del Risorgimento le pagine della Pellicciari non rivelano una novità assoluta sia nel libro edito nel 1998 sia in questo secondo[21]. I lettori abituati, invece, alla versione del Risorgimento perpetuata dalla storiografia «liberale» e massonica — e tuttora coscienziosamente ripetuta in molti manuali scolastici e da tanti operatori dei «mass-media» nostrani — potranno restare sconvolti o perfino scandalizzati da queste pagine incisive, scottanti, apparentemente iconoclastiche perché sostanziate di un contenuto storico tenuto spesso gelosamente sotto chiave. Ma il tempo è galantuomo, appunto perché padre inesorabile della verità, nonostante i tentativi di accaparramento sterilizzante o di «clonazioni» pianificate da parte di certa storiografia. Anche per il Risorgimento vale il proverbio: *veritas filia temporis*.

Per chi vuole penetrare nell'*humus* socio-culturale in cui covò ed esplose il nostro movimento risorgimentale con tutte le sue valenze positive e negative, per chi vuol conoscere la verità storica e non il «sapere confezionato» ad uso e consumo dei pigri, il discorso della Pellicciari ci sembra indubbiamente valido e, date le circostanze odierne, coraggioso. Esso, appunto perché presenta fatti nuovi o fatti vecchi visti in prospettive nuove, evidenzia i limiti, i silenzi interessati e le posizioni preconcette di molti nostri storici; ha il merito di indurre il lettore, per lo meno, a interrogarsi, a riflettere, a pensare colla propria testa. Stimola a ricerche impegnative sul Risorgimento, dagli esiti che possono essere realmente imprevedibili: esiti non sempre «liberali», ma in compenso certamente liberi.

[21] Cfr. Capizzi, *Risorgimento da riscrivere?*, cit., pp. 18-24. Va rilevato che tanti spunti evidenziati e/o sviluppati dalla Pellicciari si trovano sparsi e talora messi in una luce più cruda ancora non solo in molte pubblicazioni di storia agiografica ed ecclesiastica, di storia locale e di prosopografia, ma anche in opere generali d'alto livello, con abbondanti indicazioni bibliografiche, come F. Catalano-R. Moscati-E. Valsecchi, *L'Italia nel Risorgimento dal 1789 al 1871* (= Storia d'Italia Illustrata Mondadori, vol. VIII), Verona, 1964; G. Perticone, *L'Italia contemporanea dal 1871 al 1948* (= Storia d'Italia Illustrata Mondadori, vol. IX), Verona 1962; O. Barié, *L'Italia nell'Ottocento* (= Società e costume. Panorama di storia sociale e tecnologica, vol. VII), Torino 1964 (specialmente pp. 599-882); F. Levi-U. Levra-N. Tranfaglia (a cura di), *Il Mondo contemporaneo. Storia d'Italia* - 1, Firenze 1978.

Quell'inedito «feeling» fascisti-bolscevichi

di
Fabrizio Federici

«Se è vero il detto popolare che i bastardi hanno sempre fortuna, noi possiamo affermare che dinanzi alla giovinezza moscovita si aprono i più ampi orizzonti e i più felici destini (...) i farisei, le guardie svizzere del colletto duro, della giacca nera e delle scarpe di vernice, gridano al finimondo: — Ohibò! Che tragedia! Oh! Povero popolo! — No, non siamo così ingenui e puerili! Altre critiche più serie potremo fare alla Russia comunista. Per ora anch'io mi tolgo la giacca e rimango, fra i *tovarish*, in maniche di camicia, pur sentendomi imperialista dalla testa ai piedi».

Così — con accenti dove si mescolano, singolarmente, democraticismo di pura facciata e filobolscevismo da fascista «di sinistra», superbia «occidentale» e malcelata difesa degli interessi dei grandi gruppi industriali e finanziari italiani contribuenti al decollo economico sovietico — scriveva, nel 1931, Corrado Tedeschi, giornalista de «La Stampa», nel volume «Siberia rossa e Manciuria in fiamme», comprensivo delle corrispondenze inviate, due anni prima, al quotidiano torinese da un'Unione Sovietica impegnata in una guerra lampo con la «Cina di Chang Kai-Shek» (per il controllo della grande ferrovia della Manciuria Orientale). E altre testimonianze del singolare «feeling» creatosi, dalla fine anni Venti a metà anni Trenta, fra Italia fascista e Russia staliniana si trovano nel minuzioso e documentato saggio di Pier Luigi Bassignana (direttore dell'Archivio storico dell'Associazione torinese degli industriali metallurgici, e studioso dei rapporti fra società italiana e grande industria) *Fascisti nel Paese dei Soviet* (Torino, Bollati Boringhieri, 2000).

Gli anni sono quelli dal 1929 al 1934: che, in URSS, vedono la fine della NEP e la massiccia statalizzazione dell'economia, con la prima industrializzazione di massa, la collettivizzazione delle campagne, segnata dalla sanguinosa liquidazione dei kulaki, e l'avvio del primo piano quinquennale. Anche in politica, inizia l'inasprimento del regime, con la graduale emarginazione sia della sinistra trockista che della destra buchariniana, il suicidio di Majakovskij e l'assassinio, nel dicembre 1934, del segretario comunista di Leningrado, il moderato Serghej Kirov (che aprirà la sinistra stagione delle «purghe»). La politica economica, tuttavia, pur segnando la quasi totale scomparsa dell'iniziativa privata, è caratterizzata, in campo

industriale, da una vera e propria «NEP di Stato»: nel senso di un massiccio intervento del capitale privato americano, francese, tedesco e italiano, indispensabile per la crescita della nuova potenza industriale sovietica, e premessa, a sua volta, di complesse trame diplomatiche. In tale contesto l'Italia, già presente economicamente in Russia sin dagli ultimi decenni dello zarismo (con l'apertura, ad esempio, delle prime succursali e officine FIAT), si ritaglia uno spazio sempre più grande, che culminerà, nel 1930-'31, con la stipulazione degli accordi commerciali italo-sovietici per l'esportazione in URSS di prodotti industriali, specialmente del settore automobilistico e aereonautico e la costruzione, da parte della FIAT, della prima fabbrica sovietica di cuscinetti a sfera, dedicata al pupillo di Stalin Lazar Kaganovic (per la cui inaugurazione, nel '32, vediamo, riprodotta nel volume, una foto ricordo in cui, accanto al responsabile operativo del progetto, l'ingegnere FIAT Ugo Gobbato, compare — non si sa a quale titolo — un giovane e smagrito Palmiro Togliatti, rappresentante del Komintern).

Ecco, allora, accorrere in URSS — rileva l'Autore — frotte di operatori economici, e soprattutto dell'informazione: nel '29, richiamati dai contrasti territoriali con la Cina, partono il direttore de «La Stampa», l'opportunistico «Trockij del fascismo» Malaparte, e l'inviato speciale Corrado Tedeschi, mentre l'anno seguente, è la volta di Arnaldo Cipolla e Corrado Sofia, inviati per una serie di reportages sul «miracolo economico» e l'«homo novus» (pericoloso concorrente di quello mussoliniano) sovietici. Ad essi si aggiungono, nel 1934, uno scrittore come Corrado Alvaro, e, per conto proprio, Luigi Barzini e il transvolatore Vittorio Beonio Brocchieri (autori, in seguito, di cospicue memorie di viaggio). Quasi tutti, cercando di destreggiarsi fra censura sovietica e «parole d'ordine» mussoliniani-confindustriali tracciano il quadro di un «Impero non troppo del male», dispotico e antireligioso, ma pervaso d'una futuristica, majakowskiana (con buona pace del defunto fustigatore dei burocrati) fiducia nell'avvenire: che non riesce a decollare economicamente, e nemmeno a estirpare la piaga dei «bezprizorni», ragazzi sbandati che vivono per strada, più per le deficienze ereditate dallo zarismo (o, al massimo, per sarmatica trascuratezza) che per la congenita inefficienza del sistema comunista. Nel 1931, è il turno degli specialisti: un linguista ed esperto di letteratura russa come Ettore Lo Gatto, un giurista come Giuseppe Gregoraci (autore, nel '32, del pamplet «Ce la farà la Russia?») e uno psicologo come Giulio Cesare Ferrari (che rileva, al di là di alcuni estremismi rivoluzionari, il carattere sostanzialmente piccolo borghese, quasi bacchettone, della morale sovietica, in campo familiare e sessuale). Nel 1932-83, infine, è il momento degli ideologi, dei fascisti «duri e puri» i Carlo Scarfoglio, Pietro Maria Bardi (inviato, nel '33, per conto dell'«Ambrosiano» e del «Lavoro Fascista») e il giovane Renzo Bertoni, laureatosi, nel 1931, proprio come una tesi su «Fascismo e bolscevismo», e Gaetano Ciocca, già responsabile edilizio del progetto per la fabbrica «Kaganovic» (che, nel '33, pubblica un «Giudizio sul bolscevismo») elogiato dallo stesso Mussolini. Tutti alternano, variamente, condanne del bolscevismo «da sinistra», (per l'esaltazione materialistica del «capitalismo di Stato» e del macchinismo tayloristico-fordista,

ambedue di sapore americano) con un'evidente ammirazione dell'eroismo totalitario sovietico: giungendo addirittura (Ciocca, Bertoni) a predire — come gli intellettuali della bottaiana «Critica Fascista», o il filosofo di regime Ugo Spirito — un'inevitabile convergenza finale bolscevismo e fascismo. Sono, del resto, questi, gli «anni di ferro», del peggior massimalismo del movimento comunista (con la svolta staliniana del VI Congresso del Komintern), a danno delle forze democratiche — specie della Repubblica di Weimar — e in oggettiva collusione con la destra (che prefigura già la cinica intesa nazi-sovietica, a spese di gran parte dell'Europa Orientale, del 1939-'40). E della conseguente confusione ideologica, con le simpatie suscitate dal corporativismo fascista anche a sinistra (sino all'invito del trockista Bruno Rizzi, grande accusatore del sistema sovietico col saggio «Il collettivismo burocratico», alla stessa URSS, alla Germania nazista e all'Italia fascista, quali possibili partner d'una «Santa Alleanza» contro il capitalismo internazionale). Sempre in questi primi anni Trenta, che sembrano incredibilmente segnare il «momento mondiale» della diplomazia mussoliniana (col «Patto a Quattro» del '33 fra Italia, Francia, Germania hitleriana e Inghilterra, il reciproco interesse del '33-'34 di Mussolini e Roosevelt per le proprie politiche economiche, la trionfale trasvolata atlantica di Italo Balbo), il fascismo coglie i frutti anche dell'«operazione simpatia» nei confronti dell'URSS (avviata, in realtà, sin dal 1924, coi primi accordi diplomatici e commerciali italo-sovietici, conclusi, per distrarre l'opinione pubblica, proprio nei giorni del delitto Matteotti). I due ministri degli Esteri, Dino Grandi e Maxim Litvinov, si incontrano nel 1930 a Milano (dopo la calda accoglienza concessa l'anno prima, a Odessa, alla crociera aerea di Balbo); seguirà, nel settembre 1933, il patto italo-sovietico di amicizia, non aggressione e neutralità.

Poi, i Fronti popolari, l'aggressione fascista all'Etiopia, la guerra di Spagna, il patto antiKomintern, la progressiva sudditanza del fascismo al nazismo, la Germania e l'URSS pronte a saltarsi reciprocamente addosso, la guerra. Fascismo e bolscevismo — conclude Bassignana — non saranno più compagni di viaggio, neanche per brevi tratti. Al di là di improbabili, quanto rovinose, convergenze fra regimi opposti, resteranno tuttavia — prezioso lascito per il dopoguerra — le pietre di una strada che tante aziende italiane, FIAT ancora in testa, percorrerrano dagli anni '50 in poi; e, nonostante tutto, una nuova corrente di simpatia, umana e culturale, fra i due popoli, che neanche l'aggressione fascista del 1941 riuscirà a disperdere.

CRONACHE E COMMENTI

Solženicyn 30 anni dopo

È recente la pubblicazione, per i tipi di Mondadori, dell'opera Arcipelago Gulag. *L'autorevole Introduzione di Barbara Spinelli, nota opinionista de «La Stampa», aggiunge importanza alla scelta di riguadagnare all'attualità Alexander Isaevič Solženicyn, Premio Nobel per la Letteratura nel 1970.*

Lo scrittore sovietico dissidente era in quegli anni al culmine della propria notorietà, cresciuta sul duplice terreno culturale e politico. L'assegnazione del Premio da parte della giuria di Stoccolma in ragione della «forza morale con cui ha portato avanti le irrinunciabili tradizioni della letteratura russa», lungi dal rasserenare gli animi, acuiva gli ostracismi e le apologie tanto frequenti nei dibattiti di quel periodo. La guerra fredda non lasciava spazio al confronto sereno in alcun settore culturale, costringendo ad una netta polarizzazione gli intellettuali così allineati, per forza o per mestiere, al di qua e al di là della Cortina di ferro. Il medesimo implacabile ingranaggio si impadroniva da subito dello scrittore, agitandolo come un'arma di propaganda per entrambe le bandiere. Già in una fase precedente il premier sovietico Krusciov, apostolo della «destalinizzazione», aveva sostenuto la piena riabilitazione di Solženicyn, condannato ad otto anni di lavori forzati in Siberia, indovinando in quest'atto sensazionale un degno complemento alle proprie riforme istituzionali. Così il racconto autobiografico, Una giornata di Ivan Denisovič *(1962), venne pubblicato dalla importante rivista sovietica «Novyj Mir». E ancora, nel suo saggio su Solženicyn, il filosofo ungherese György Lukács accoglieva lo scrittore nell'Olimpo della cultura ufficiale come campione del realismo socialista. Queste erano le particolari circostanze in cui prendeva forma il nucleo sostanziale e dirompente del tema che poi si sarebbe sviluppato nelle opere di Solženicyn: le deportazioni e gli stermini di massa, posti da Stalin a fondamento della stabilità politica ed economica dell'URSS.*

L'improvvisa caduta di Krusciov doveva riportare il Paese ai suoi anni più oscuri. La censura governativa reprimeva con rinnovate energie quelle espressioni di libertà fiorite in URSS con l'appellativo Samizdat, *«stampato da sé». In queste mutate condizioni si verificava nel 1973 il sequestro del manoscritto di* Arcipelago Gulag *e, l'anno seguente, un decreto del Soviet Supremo determinava l'espulsione di Solženicyn dal Paese.*

Raggiunta la cultura europea in compagnia del suo Autore esiliato, l'opera suscitava una profonda impressione, senza tuttavia liberarsi dalle

interpretazioni filo-atlantiste quando non nostalgiche dei bei tempi dello Zar Nicola II. In patria pendeva una pesante condanna politica per tradimento: attraverso l'irresponsabile rivelazione di verità imbarazzanti, il libro avrebbe oggettivamente *giovato ai nemici del socialismo. Da allora lo scrittore rimarrà in esilio negli Stati Uniti per vent'anni, rientrando in Russia, dove attualmente risiede, soltanto nel 1994.*

La scelta dell'Editore Mondadori di pubblicare Arcipelago Gulag *nella prestigiosa collana «I meridiani» rende onore ad un rappresentante tra i più autorevoli della letteratura russo-sovietica contemporanea. Meno chiaro è se, nell'Italia del Caso Mithrokin, accanto alle ragioni di tale iniziativa legate ai meriti artistici di Solženicyn abbiano trovato posto anche considerazioni strategiche intorno alle residue potenzialità di tipo elettorale dei vari* crimini del comunismo.

LEONE VENTICINQUE

I tanti legami con la natura

> «L'uomo è la sola creatura che consuma senza produrre. Egli non dà latte, non fa uova, è troppo debole per tirare l'aratro, non può correre abbastanza velocemente per prendere i conigli. E tuttavia è il signore di tutti gli animali». G. Orwell, *La fattoria degli animali*, 1945.

I quattro saggi che compongono questo volume (a cura di Annamaria Rivera, Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale, *saggi di: L. Battaglia, M. Dilani, R. Marchesini, A. Rivera, Ed. Dedalo, Bari, 2000) ci permettono di riflettere, partendo da punti di analisi distinti ma complementari, sulla forza dei molteplici legami che ci legano alla natura e che fondano il senso più profondo della nostra appartenenza al mondo vivente.*

Il pensiero occidentale ha sempre avuto una struttura dicotomica, che procede, cioè, per polarità contrapposte (natura/cultura, animalità/umanità), e già Lévi-Strauss metteva in luce la natura artificiale di tali linee di demarcazione, il loro essere una creazione della cultura umana, un'azione di difesa da parte dell'uomo che, in tal modo, afferma la propria identità di specie.

Lo «scandalo della mucca pazza», da cui trae spunto questa raccolta di saggi, al di là delle ovvie quanto reali preoccupazioni sanitarie, ci apre lo sguardo sulla forza distruttrice di questo sentimento di cesura radicale fra il mondo umano e quello animale. Cesura che, ancorché difendere l'uomo, lo ha condannato ad una drammatica solitudine di specie, rappresentando, all'estremo opposto, una natura reificata, totalmente esterna alla

società, «dominabile e sfruttabile senza limiti né scrupoli, senza mediazioni simboliche né riparazioni rituali» (5).

Scompare, dunque, oggi, la possibilità stessa di concepire l'altra polarità, che appare inglobata nel mondo delle merci, resa merce essa stessa, pura materia la cui forma vivente è transitoria, per cui allevare animali equivale, in realtà, a produrre carne.

*L'aspetto più inquietante, che emerge da questa lettura, non è solo l'orrore di questo cannibalismo esteso, creato dall'uomo, che rende carnivori gli erbivori e che, in un'opera di riciclaggio generalizzato, avvicina le nostre pratiche alimentari al tabù dell'antropofagia, ma, ancor di più, l'ingordigia della cultura capitalistica, che sussume a sé ogni alterità, appropriandosene secondo la sua ideologia individualistica e riducendo gli elementi del vivente (gli animali, ma anche gli uomini, il loro sangue, i loro organi) ad ingranaggi della macchina economica. È questa l'*autofagia *del nostro sistema.*

Qui non si tratta di guardare alle altre forme culturali, quelle dette «esotiche» o «tradizionali», idealizzandone il rapporto con la natura in termini di rispetto assoluto. Si tratta, invece, di portare a conoscenza che le svariate modalità di relazione, materiale e simbolica, fra gli uomini e gli animali sono espressioni del rapporto natura/cultura, che rientra, a sua volta, nella struttura rappresentativa dell'economico e del sociale.

*Ciò che fonda l'ordine capitalistico odierno è una particolare forma di rapporto con l'*altro da sé *e ciò significa che, nel caso dell'animale, esso o diventa cosa o viene assimilato in una quasi-umanità (si pensi alla passione per i* pets*). La sua identità è comunque radicalmente negata e «la negazione all'altro della individualità e della singolarità istituisce una certa analogia fra il razzismo, il sessismo e quella forma di specismo che si è affermata con la logica industriale» (41).*

Il falso paradigma antropocentrico, che ci fornisce il rassicurante discrimine della cultura, al di là del quale collocare il Noi rigettando nella sfera naturale i diversi, i non-conformi, rivela ormai tutta la sua incompetenza a leggere l'interconnessione del reale e la sua soggezione a quel meccanismo di dominazione che, attraverso la bestializzazione dei subalterni, garantisce e legittima l'élite dominante.

Questo testo offre la possibilità di indagare criticamente il rapporto uomini-animali, di problematizzare la logica contrastiva dei nostri sistemi discorsivi, tendenti a reificare l'alterità, di valorizzare l'ibridazione culturale a discapito di quella genetica, frutto di una stolta volontà di autoasserzione, e ci indica, al contrario, gli spazi entro cui tentare un rafforzamento dell'etica della continuità e del dialogo, all'interno di una «comunità di destino» (172) per gli esseri viventi.

> «Dodici voci si alzarono furiose, e tutte erano simili. Non c'era da chiedersi ora che cosa fosse successo al viso dei maiali. Le creature di fuori guardavano dal maiale all'uomo, dall'uomo al maiale e ancora dal maiale all'uomo, ma già era loro impossibile distinguere tra i due». G. Orwell, *La fattoria degli animali*, 1945.

MANUELA TRITTO

Le tre «i»

Tra il 1968 e il 1969 ci fu un dibattito su «La critica sociologica» a proposito degli intellettuali. Avevo cominciato io, con un saggio intitolato La sociologia degli intellettuali. Introduzione al problema, *(«La Critica Sociologica», inverno 1968-1969, pp. 6-32). Sostenevo, certo condizionato dai tempi, l'idea dell'intellettuale critico, nel senso che il vero intellettuale, quale che fosse il suo campo, non poteva accettare semplicemente di essere un tecnico che lavorava all'interno della sua istituzione o delle sue istituzioni, senza considerarne i limiti, ma doveva anche cercare di porle in questione. Replicò Gian Paolo Prandstraller con un articolo in cui sosteneva l'idea efficientistica dell'intellettuale tecnico. (*Note critiche sulla sociologia degli intellettuali, *«La Critica Sociologica», Autunno 1969, pp. 72-92). Caparbiamente non resistetti alla tentazione di ribadire il mio punto di vista intitolato* Dall'ideologia del progresso all'efficientismo, *e pubblicato nello stesso numero della rivista (pp. 93-104). Devo ora riconoscere, a tanta distanza di tempo, che la prospettiva di Prandstraller era storicamente trionfante. Ora più nessuno pensa all'intellettuale critico e si guarda sempre più all'efficienza, turbata solo, e solo a volte, dal non sapere quale sia il suo fine. Ma la conferma più clamorosa l'ho avuta da un grande manifesto della campagna elettorale in corso. Sotto la bella immagine del* leader, *la scritta:«Per una scuola che veramente insegni, le tre «i». Impresa, internet, inglese». Efficienza, dunque, tecnicismo, e soprattutto, anche se non c'è scritto, «obbedienza», perché com'è possibile essere perfetti tecnici, sapere usare bene i* computer, *conoscere l'inglese e lavorare agli ordini degli imprenditori senza obbedienza? Credere, obbedire, e, se si tratta di difendere l'impresa — perché no? — anche combattere.*

ALBERTO IZZO

Ricordando Alfonso M. Di Nola

Si usa, in occasione del settantesimo genetliaco e/o del pensionamento di illustri docenti universitari, allestire un Festschrift per onorare il festeggiato, ricordarne i contributi principali, mostrare quali sviluppi siano scaturiti dalle sue suggestioni, magari riprendere anche in chiave critica qualche tema più problematico affrontato dallo stesso autore in onore del quale il testo antologico viene redatto. Il caso ha voluto (o meglio quell'unica legge cui nessuno sfugge) che il libro uscisse in memoriam, dunque dopo la morte di Alfonso Maria Di Nola, avvenuta il 17 febbraio 1997. Angelomichele De Spirito, Ireneo Bellotta (a cura di), Antropologia e storia delle

religioni. Saggi in onore di Alfonso M. Di Nola, *Newton & Compton Editori, Roma, 2000, pp. 352, lire 21.900.*

Devo subito dire che questo volume si raccomanda per la passione con cui è stato curato, nonché per la sapiente articolazione dei contributi fra «memoria» (le reminescenze di chi ha frequentato Di Nola, pp. 11-88) e «percorsi» (gli interventi sull'opera scientifica dinoliana, pp. 91-344, la parte più copiosa).

Gli autori dei diversi saggi sono già ben affermati da tempo nel loro campo di studi (dagli storici Gabriele De Rosa, Francesco Pitocco ed Andrea Riccardi al teologo Carlo Molari, al compianto intellettuale della sinistra cattolica Mario Gozzini, ai sociologi Vittorio Dini ed Arnaldo Nesti, alle antropologhe Giancarla Ramisio ed Annamaria Rivera, a Vincenzo Paglia già parroco e storico ed ora divenuto vescovo di Terni) oppure meno noti in qualche caso, forse meno accademici, più legati all'esperienza sul terreno della ricerca (si va dal maestro elementare Ireneo Bellotta — cui va la gratitudine di tutti noi per aver amorevolmente e pazientemente assistito Alfonso Maria nella parte più difficile della sua esistenza — ai docenti medi Andrea Mulas, Erberto Petoia e Rosa Agizza, agli outsiders Giancarlo Rocca e Claudio Corvino). Ma proprio questa variegata composizione del parterre è il segno della multiforme attività del Nostro, calato come ben pochi nella realtà empirica dei suoi studi ed attento ai riflessi anche sociali e «politici» dell'azione scientifica. Non a caso egli aveva scritto: «Penso che fare cultura in un mondo come il nostro, fatto di palazzi chiusi e di mura bianche, voglia anche dire sentirsi disponibili verso gli altri e non ritenersi portatori di una verità assoluta, ma di una verità costruita ogni giorno sulla base di metodologie fondate sull'esperienza.

Grazie a queste conoscenze specifiche ognuno può aiutare gli altri ad investigare la realtà e ad imparare ad essere disponibili al mutare continuo del reale, rinunciando ad ogni albagia di sapienza e scientificità assoluta» (Alfonso Maria Di Nola, Attraverso la storia delle religioni, *Di Renzo, Roma, 1996, p. 13, citato da De Spirito a p. 21). Di tale apertura verso il mondo non accademico ho avuto modo di beneficiare io stesso, avvalendomi della colaborazione di un «esterno» (il professor Franco Pezone, di Frattamaggiore, amico e seguace dell'antropologo napoletano) in occasione di una mia indagine in Grecia.*

Chi lo ha conosciuto sa quanto Di Nola fosse pure un grande erudito, capace di spaziare da un secolo a quello successivo e da un continente all'altro senza sottostare ai limiti di una conoscenza parziale, superficiale, esibita più che realmente posseduta. Ben lo sa chi con lui ha lavorato alla ponderosa Enciclopedia delle Religioni, *in sei volumi, editi nel 1971 da Vallecchi a Firenze e forse in attesa di una riedizione che salvi l'impianto originale voluto dallo studioso campano. Le sue indicazioni erano pertinenti, puntuali, orientatrici. Le verifiche effettuate dai suoi collaboratori gli davano poi ragione. Le sue polemiche, sebbene da lui enfatizzate oltre misura, erano abbastanza fondate. Talora era portato ad immaginare reazioni cospiratorie nei suoi confronti, ma almeno sul piano della carriera accademica aveva di che sospettare, visto che ad uno studioso della sua*

levatura internazionale non è stata data una posizione di full professor, quale egli ampiamente meritava.

Non è agevole entrare nel merito dei singoli contributi in un'opera collettanea così intensa, ricca di spunti, ora rievocatrice ora propositiva ma sempre stimolante. Ogni scelta significherebbe far torto a qualche studioso di chiara fama o ad un seguace del Maestro. Mi limito perciò a qualche riflessione sugli apporti dei due curatori, rimandando nel contempo al volume stesso, nel quale ogni lettore potrà trovare le parti di suo gradimento e le pagine di maggiore interesse.

Come a proposito di Di Nola ricorda Angelomichele De Spirito, «la sua produzione scientifica conta una trentina di volumi, alcuni tradotti in francese, inglese, tedesco, spagnolo e polacco; diverse centinaia di saggi in riviste specializzate, contributi in atti di convegni, presentazioni di libri, interviste a stampa e televisive; più di mille articoli sui maggiori quotidiani italiani» (p. 13).

Ma Di Nola non si era mai laureato. Forse anche per questo aveva mantenuto una sua ingenuità spontanea, una sua immediatezza non paludata, un suo raccontarsi esplicito, senza infingimenti, come quando narrava del suo stupore di fronte agli atti finali di un pellegrinaggio, di un rito: «Ricordo — raccontava — di aver assistito all'ingresso nel santuario [di Vallepietra] di una donna che recava con sé un figlioletto semicieco. L'arrivo della donna era stato preceduto da squilli di tromba come nell'Aida. La donna si avvicina alla parte dove è affrescata l'immagine della Trinità e vi appoggia gli occhiali del bambino. Confesso di essere rimasto turbato: avvertivo la nudità totale della creatura di fronte alla potenza» (Maria Grazia Cucco, «Proletari al santuario», Famiglia Cristiana, 30, 1977, p. 39, citato da De Spirito alle pagine 23-24). Ma non fu solo quella l'occasione di un forte impatto dello studioso marxista (ma fino a che punto?) ed ebreo (ma è possibile prescindere dalle origini?) dinanzi ad una fenomenologia tipica della religiosità popolare. Altre volte (ne sono stato testimone) egli rammentava la forte emozione provata nella chiesa di Cocullo in Abruzzo: era giunto sino a sciogliersi in lacrime nel vedere della povera gente grattare e raccogliere la polvere dall'intonaco dell'abside, con l'intento di portare con sé un po' della sacralità del luogo, quale garanzia per la protezione del santo locale (San Domenico) contro i morsi di serpenti velenosi.

Questo era Alfonso Maria Di Nola. Ed Angelomichele De Spirito da una parte (in chiave più antropologica pp. 11-24) ed Ireneo Bellotta dall'altra (in chiave più biografica, pp. 73-88) ce lo restituiscono con pennellate rapide e vivaci, delineando il profilo di un personaggio che è da considerarsi fondamentale nella cultura italiana della seconda metà del secolo scorso. Del resto le sue frequentazioni, che ritroviamo sparse qua e là quasi in ogni pagina del volume, ci dicono chiaramente del rapporto che Di Nola riusciva ad intessere con soggetti umani di ogni tipo: dal grande intellettuale del nord al proletario della campagna meridionale.

L'antropologo napoletano è passato dall'editore Guanda di Parma per i suoi primi lavori sino alla Newton Compton (ora Newton & Compton) di Roma — che ha edito questo volume in suo onore —, ma ha vagato

di continuo attraverso varie esperienze editoriali: da Garzanti ad Heinemann, da Boringhieri ad Einaudi, ma anche altre editrici minori come Tea di Milano e Lato Side di Roma.

Irrequietezza di rapporti o curiosità del nuovo? Probabilmente l'una e l'altra ragione insieme per spiegare un itinerario denso, densissimo.

Ha ragione Ireneo Bellotta: «Nonostante l'indifferenza del mondo accademico, l'insegnamento di Di Nola ha profondamente segnato intere generazioni e, a dispetto delle infondate critiche circa la mancata creazione di una scuola, ne ha realizzato virtualmente una anche se non istituzionalizzata, che si muove sulla scia del suo pensiero» (p. 87).

ROBERTO CIPRIANI
(Università Roma Tre)

In memoriam di Paolo Giuriati

Oggi morire a sessant'anni è un morire relativamente giovani. Per questo l'improvvisa scomparsa di don Paolo Giuriati, uno dei più tenaci sociologi italiani della religione, ci colpisce in modo particolare.

Formatosi presso l'Università Gregoriana dei tempi d'oro, con Hervieu Carrier e Emile Pin, esordì in un'occasione scientifica di rilievo durante la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse che si tenne a Roma nel 1969, organizzata proprio da Emile Pin che ne era il Segretario Generale. Giuriati svolse, in lingua inglese, un importante ruolo di raccordo tra alcune relazioni di base. Da allora ha continuato a partecipare attivamente agli incontri biennali di quella che oggi si chiama Société Internationale de Sociologie des Religions. Anche in tale contesto è stato uno studioso che ha cercato e creato collegamenti e reti di ricerca, a livello internazionale, soprattutto per lo studio dei pellegrinaggi presso i più importanti santuari del cattolicesimo: Lourdes, Fatima, Medjugorje, Loreto, Guadalupe, Sant'Anna di Beaupré, Our Lady of the Snows-Belleville, Pompei, ma soprattutto Padova (con il «suo» Sant'Antonio).

Giuriati ha usato anche strumenti non tradizionali, aprendosi ai new media, chiedendo la collaborazione di Fernando Lanzi e Gioia Lanzi Arzenton. La ricca documentazione da lui raccolta è un patrimonio prezioso che il Centro Ricerche Socio-Religiose di Padova (da lui fondato e diretto) conserva e tiene a disposizione degli studiosi di sociologia della religione ed in particolare degli specialisti nel campo della religiosità popolare.

L'ultima importante iniziativa del suddetto Centro è stata di portata internazionale, con un convegno per studiosi di cultura e religiosità popolare tenuto a Padova nel luglio 2000, in collegamento con Elio Masferrer di Città del Messico.

La collaborazione, da lui voluta ed ottenuta, con il Centro Studi Antoniani di Padova e con «Il Terz'Occhio per la Cultura Popolare» del Centro Studi per la Cultura Popolare di Bologna si è orientata, come egli stesso ha scritto, a «rilevare ciò che è proprio della singola meta di pellegrinaggio» e ad analizzare «il fenomeno specifico nel quadro di riferimento delle costanti sociologiche, antropologiche, storiche, teologiche che risultano comuni a questo e agli altri analoghi fenomeni».

Anche da questa semplice citazione traspare un'evidente preoccupazione confessionale, attraverso il rimando all'approccio della teologia. Insomma don Giuriati era uno studioso rigoroso, ma non dimenticava le sue motivazioni di fondo, soprattutto pastorali (tanto da voler essere informato sulla credenza e sulla pratica religiosa dei suoi collegi sociologi della religione). Un suo cruccio era la difficoltà di far accettare in contesti accademici «laici» l'apporto scientifico di studiosi con matrice ecclesiastica. Non che l'accoglienza in ambito ecclesiale fosse da considerare idilliaca (Giuriati ha dovuto lottare a lungo per difendere la sua autonomia, la sua indipendenza, la sua libertà di espressione), ma egli sperava comunque di poter essere meglio compreso da intellettuali liberi da preconcetti ideologici. Ed invero nella sua stessa Padova le frequentazioni e gli scambi tra l'università statale ed il suo Centro non sono mancati.

Ed appunto Padova e Sant'Antonio sono da considerare i due suoi grandi amori: della città conosceva quasi ogni dettaglio storico-artistico, del santo per antonomasia aveva studiato a fondo il culto popolare (si veda Devozione a s. Antonio. Ricognizione socio-culturale, *Edizioni Messaggero, Padova, 1983). Anzi era tale la rinomanza che aveva acquistito tra i sociologi della religione per i suoi studi su «Il Santo» che sovente, facendo riferimento a Giuriati, lo si chiamava affettuosamente «Sant'Antonio»: esempio inequivocabile di identificazione totale fra soggetto ed oggetto di studio.*

ROBERTO CIPRIANI

SCHEDE E RECENSIONI

AA.VV., *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, Ediz. Fahrenheit 451, Roma 2000, pp. 134.

Questo volumetto è l'esito finale di un convegno promosso dall'Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Roma nel novembre 1995, in occasione del centenario della nascita di Galvano Della Volpe. Il libro, che è una raccolta di molteplici interventi, si avvale di una presentazione di G. Borgna, assessore alla Cultura di Roma.

Un pregevole testo a più voci, che non vuole celebrare, riscoprire o solo ricordare un grande filosofo; ma esaminarne l'attualità e semmai parzialmente «risarcirlo», vista la mancanza di riconoscimenti avuta in vita, nonostante la statura e l'originalità del suo pensiero (Cfr. la presentazione di G. Borgna). Forse, causa di questa mancanza di riconoscimenti (insegnò sempre in una piccola e decentrata università: quella di Messina) era congenita e implicita nella ereticità del suo pensiero. Ereticità rispetto alla koinè idealistico-storicistica allora imperante a sinistra a destra e al centro, il tutto unito a una ironia icastica, a volte sarcastica, che certo non lo aiutava «a farsi degli amici». Come dice A. Gnoli «G. Della Volpe è stato il solo teorico del marxismo che abbia dato vita ad una scuola, i cui tratti sono ancora oggi riconoscibili» (La Repubblica, 10/IV/2000); forse proprio perché questi tratti erano ben marcati dalla originalità e dalla differenza diciamo epistemologica. «Il tentativo che compie Della Volpe a partire dal secondo dopoguerra è quello di una valorizzazione del marxismo non... in continuità con la cultura idealistica italiana, bensì di appartenenza a una tradizione di matrice empiristica e induttivista» (p. 59 R. Finelli), distinguendo in maniera radicale la dialettica marxista rispetto quella hegeliana. Infati G. Della Volpe, nei suoi molti scritti ha sempre considerato la prima come derivante da un ideale filone che, partendo da Aristotele, arriva a Marx, passanto per Galileo, Locke, Hume, Kant e Rousseau. Mentre la seconda, quella hegeliana, deriva da Platone, passando per Plotino, il mistico tedesco Exkart, e, infine, il romanticismo tedesco, del quale Hegel sarebbe stato l'esito ultimo; un esito che si prestava a una deriva misticheggiante, votata al teleologismo storicista e giustificazionista, distorsore della oggettività. Il tutto necessariamente e «naturalmente» non poteva non coniugarsi, o quantomeno contaminarsi con l'autoritarismo. L'empirismo e l'eticità, rappresentavano, invece, per Della Volpe, oltre che un paradigma filosofico-scientifico, anche una prassi e una teoria per l'azione «come superamento delle degenerazioni dogmatiche del marxismo staliniano» (p. 41, M. Alcaro, «G. Della Volpe e lo stalinismo»). Da ciò si evince ovviamente la vita non facile che ebbe il filosofo rispetto alla dimensione politico-culturale dell'epoca, in particolare all'interno del PCI, del quale fu generoso militante fin dal 1945. Agli inizi degli anni '60 le sue istanze furono elaborate e in parte fatte proprie da gruppi di intellettuali e militanti, che, dopo il 1956, avevano rotto con il PCI e si erano raccolti attorno a riviste quali «Quaderni Rossi» e «Classe operaia» (Panzieri e Tronti del quale questo libro ospita l'intervento «Rileggendo la libertà comunista», da p. 51 a p. 58, oltre a Colletti, Alcaro e altri).

Occorre aggiungere una breve nota sul taglio multidisciplinare del volume in esame. Gli autori elencati sono studiosi di

discipline diverse, pertanto al lettore viene offerta una panoramica globale della complessità del pensiero di questo filosofo scomparso nel 1968; trattando oltre che di filosofia (e di filosofia del diritto) anche di storia e teoria della politica, dell'estetica e di etica, di critica letteraria e cinematografica. E, indirettamente, grazie al taglio induttivista ed empirista della prassi filosofica e gnoseologica del filosofo in questione, anche di quelle scienze «nuove», o meglio misconosciute e osteggiate dall'imperante idealismo crociano-hegeliano dell'epoca: la semiologia e la sociologia.

GIUSEPPE CHITARRINI

SIMONETTA ANNIBALLI, *Il regalo del nonno*, Roma, Sinnos ed., Roma, 2000, pp. 48.

È un piccolo testo con illustrazioni a colori (di Rita Balestri) scritto da una terapista abituata a lavorare con bimbi sordi. L'idea è di aiutare questi bambini ad accostarsi alla scrittura e, insieme, quella di offrire indicazioni agli altri circa «una lingua molto ricca e complessa, "parlata" dalla comunità dei sordi italiani» (*Introduzione*). Sono presentate, sono illustrate alcune parole: al lettore poi il formare la relativa frase. Qui, un lavoro agevolato dalle didascalie poste a fine pagina. Si tratta di una visita del nonno che vive in campagna e sembra avere molto tempo a disposizione, laddove in città gli odori sono cattivi e tutti sembrano avere sempre molta fretta. Il regalo del nonno consiste nel pulire da rifiuti vari il cortile su cui affacciano grandi palazzi grigi (un cortile «sporco, polveroso e vuoto»), nel farne un giardino. Si lavora e si zappa, si pianta un limone. Intorno ad esso, cespugli e rampicanti. Un vicino crea un vialetto in pietra. Con il tempo il limone cresce. Cresce un prato, crescono altre piante. E la protagonista di questa storia può testimoniare: «Adesso è il 1998 ed ho 15 anni. Mi piace stare seduta sotto l'albero del nostro giardino, ripensare ai giorni passati e sognare quelli futuri» (43). Il testo riporta l'indirizzo postale della Anniballi, quello e-mail della editrice Sinnons: sinnos mchink.it.

Si tratta della stessa coraggiosa casa editrice che ha pubblicato i primi *Dossier Caritas* e che con la Caritas continua un percorso attento alla immigrazione; che ha pubblicato i *Mappamondi*, inaugurati a suo tempo dal testo di Vinicio Ongini, *Io sono filippino*. Sono testi in due lingue, in italiano e nella lingua del paese di cui tratta il libro; sono vicini alla quotidianità, riportano infatti informazioni su storia e geografia di questi paesi lontani, ma anche sui cibi, la musica, le canzoni, le tradizioni più sentite e vissute. Libri che si propongono di far sentire più a casa loro bambini di origine straniera che sono presenti oggi in Italia, di far conoscere realtà lontane a bambini italiani, presentandogliele su un piano di pari dignità, attraverso la compresenza delle due lingue.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

TANO D'AMICO, *Il Giubileo nero degli zingari*, Editori Riuniti, Roma, 2000, pp. 108.

Il testo presenta sostanzialmente la situazione del campo nomadi Casilino 700 tra il luglio '99 e l'aprile 2000. D'Amico racconta attraverso la fotografia (bianco e nero) la vita quotidiana dei rom. Troviamo splendide foto di giovani donne con bimbi: sono soprattutto loro, i bambini, i più evidenti protagonisti di queste pagine. Hanno occhi intelligenti e che immaginiamo scuri, pochi giochi. Spicca una macchinetta con la scritta *police*. C'è un biberon, un rosario al collo. Qualche ragazzina ha orecchini, vestiti con balze vaporose, capelli lunghi. A volte, treccine. Occhiali da donna adulta sono usati per tenere a posto i capelli, per darsi tono. C'è chi indossa scarpe ben più

ampie di quanto non richiedano i piedi: forse, di un fratello più grande. I bambini li vediamo anche al lavoro: le femmine fanno il bucato, accudiscono i più piccoli. La ricerca fotografica documenta il rapporto stretto madri-figli, la fierezza dei volti. Ma anche il degrado della zona, le baracche fatiscenti, la precarietà della situazione. Documenta la presenza della polizia il 10 agosto 1999, la morte, in quella data, di una bimba, Margota, il dolore della giovane madre, la partecipazione della comunità. Un fatto che si ripeterà in novembre, con la morte di Elvira, di 37 giorni.

D'Amico è lì quando si riunisce il parlamento zingaro per discutere della vita comunitaria. È lì quando arrivano le ruspe ad abbattere alcune baracche. È lì mentre bimbi a piedi scalzi giocano in aree desolate, con cerchioni di biciclette, tra copertoni d'auto, mattonelle a pezzi, lamiere. Tra macerie e masserizie si intravede un cane.

E poi, lo sgombero. È il 29 dicembre 2000. Uno sgombero che, spiega D'Amico, porterà una piccola parte degli zingari nei nuovi containers. Gli altri o fuggono o sono rimpatriati: non di rado, in paesi mai visti prima. Sullo sfondo, terreni che grondano acqua. Zingari in piedi, a braccia incrociate; sguardi rassegnati. Bimbi trasportano povere suppellettili, barattoli, bottiglie con un fondo d'olio.

Poi il lavoro di Tano D'Amico si sposta. Ci trasporta a Milano, al centro di via Corelli. Un centro famigerato, indicato ufficialmente come centro di permanenza temporanea. Centro di detenzione temporanea, scrive D'Amico. Che subito dopo gli scorci milanesi ci riaccompagna a Roma, a Tor Pagnotta, in cerca di alcuni degli zingari trasferiti da Tor de' Cenci. In fretta. Così in fretta che i volontari che accompagnano i bimbi a scuola sono andati regolarmente a prenderli e non li hanno più trovati: scomparsi da un giorno all'altro. Molti sono stati inviati, sembra, in Bosnia: l'incertezza peggiora la situazione, crea stati d'animo di angoscia, di paura. Il testo riporta la testimonianza di una donna: «Alle due di notte sono stata svegliata brutalmente da un uomo col passamontagna, mi sono spaventata, ho avuto paura per i miei figli, ho preso i bambini vicino a me, ho chiesto perché stavano facendo questo, loro hanno risposto di prendere le vostre cose che andavamo in un altro campo, ma le nostre cose non ce le hanno fatte prendere. Il campo era circondato da polizia, carabinieri e vigili urbani, tutto illuminato da fari e ci hanno tenute ferme mentre loro continuavano a perquisire le nostre case e a prendere altre persone, poi ci hanno divisi: donne e bambini da una parte, portati via con un pullman, e gli uomini dall'altra in un altro pullman. Mentre salivamo sul mezzo della polizia siamo state contate. Ci hanno detto che chi era in regola sarebbe andato in un altro campo, chi non lo era sarebbe andato in Bosnia» (p. 85). Esiti? Cala di colpo la presenza dei bimbi rom nelle scuole: si ha paura che tornando non trovino più i genitori.

E ancora, le foto documentano un carnevale, una manifestazione in Campidoglio. E poi appare un muro, il muro di vicolo Savini, quello che divide la zona nomadi dalla Facoltà di Ingegneria della terza università di Roma: il muro che per poco non ha determinato una tragedia, impedendo la fuga quando c'è stato un incendio al campo.

Il Giubileo non compare affatto, in queste foto. E di per sé questo è un forte atto di accusa: verso l'amministrazione romana, i cui modi non sembrano essere stati molto diversi da quelli impiegati decenni or sono con i baraccati romani, con la povera gente trasferita dal centro storico in lontane periferie perché non turbassero la visione di Roma capitale. E forse anche verso la chiesa giubilare trionfante, nei cui confronti i rom appaiono davvero una realtà estranea e lontana.

Brevi, sobrie le didascalie che hanno lo scopo di orientare la lettura dell'immagine, sottolineando il luogo, il particolare momento.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

W. De Nunzio-Schilardi, A. Neiger, G. Pagliano (a cura di), *Tracce d'infanzia nella letteratura italiana fra Ottocento e Novecento*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 163.

All'attenzione tutta moderna e alla ricchezza di strumentazione interdisciplinare dedicata al mondo dell'infanzia possiamo annettere anche questo volume che segue e, in certo senso, completa il precedente *Le presenze dimenticate*, (Roma, Aracne, 1998) già curato da Graziella Pagliano. Il nuovo volume collettaneo s'inserisce con autorevole impegno in quell'ambito d'analisi che vede nei primi anni di vita un cronotopo da considerare in chiave storiografica, antropologica, sociologica e psicologica.

Le osservazioni in *Premessa* aiutano a dare ragione della delimitazione cronologica della ricerca, motivata dalla relativa assenza di figure infantili nella letteratura che precede i secoli considerati, mentre le ragioni dell'indagine sono indicate con l'esigenza di individuare nei testi letterari italiani «... le modalità di trattazione del tema infanzia soprattutto a partire dall'Ottocento, per chiarire se sui protagonisti infantili si appoggino speranze e delusioni, costi e investimenti di progetti individuali o familiari, locali o di più un ampio raggio, fino alle proposte più recenti» (G.P.).

Il volume si articola in sette saggi dedicati alla rappresentazione dell'infanzia in autori quali Leopardi, Verga, Serao, Mariani, Banti, Ginzburg, Morante, Cardella e altri, per osservarne gli atteggiamenti tradizionali o innovativi dei modelli mentali o dei progetti culturali che sono sottesi a quelle tipologie di rappresentazione delle figure infantili.

Dall'analisi condotta dal D'Intino sui materiali ricavati dallo *Zibaldone*, e sulla scorta dell'incrocio degli indici compilati dallo stesso Leopardi, nasce il capitolo *Racconto e struttura. Gli episodi d'infanzia nello Zibaldone tra Montaigne e Rousseau*. Legati ad una narratività intima e personale, i ricordi d'infanzia dello *Zibaldone* riportano alle superficie gesti, voci, situazioni riconducibili alla tipologia di una scrittura privata («a penna corrente»), magmatica e fluidamente evocativa. Quando il medesimo dato memoriale contenuto nel grande diario è rielaborato, D'Intino offre l'esempio di uno stesso avvenimento nel passaggio dallo *Zibaldone* ai *Pensieri*; esso è subordinato ad un complesso sistema di schermature intellettuali e di griglie scientifiche (generalizzazioni, inferenze, deduzioni, esemplificazioni) che ne sterilizzano l'intimità biografica. Questo procedimento genera un'ambiguità nella ricezione del dato infantile da parte di Leopardi, il quale oscilla tra il modello memoriale della preromantica *reverie* di Rousseau e il nitore razionale dell'*essai* di Montaigne, ma si deve riconoscere che il ricordo d'infanzia, affidato ad una voce narrativa non vera forse ma certamente fedele entra prepotentemente nella poetica della rimembranza all'altezza del tempo dei grandi idilli autobiografici.

La ricetta di Ada Neiger, *L'immagine dell'infanzia nel Verga maggiore*, si avvale di un'importante novità editoriale perché offre in allegato un CD-ROM che permette di «navigare» non solo nelle maggiori opere verghiane, dai romanzi alle novelle, ma anche nella critica relativa alle situazioni prese in considerazione. Il saggio cartaceo va, pertanto, strutturalmente connesso allo strumento informatico del cui percorso diventa evidenziatore tematico. Attraverso l'elaborazione di dati relativi all'alimentazione, all'aspetto fisico, alle attività manuali, ai comportamenti, ai giochi, alle malattie, alla morte si ricava l'immagine di un mondo infantile debole e indifeso, in cui scarsa nutrizione e abbandono alla violenza degli adulti sono gli elementi più vistosi e immediati.

Con le *Piccole anime* della Serao, Wanda De Nunzio-Schilardi indaga sulle qualità narrative di una scrittrice che, se da una parte coinvolge il suo lettore al rispetto delle regole di una società che ha dell'infanzia l'immagine di un calco «delle mitologie degli adulti», dall'altra sente indispensabili l'urgenza di mettere

in discussione strategie culturali non più proponibili per una lettura rinnovata, se non innovativa del mondo infantile.

La recente attenzione suscitata nell'opinione pubblica più qualificata del mondo dell'infanzia quale spazio sociale vulnerabile al dominio del mondo adulto fa da sfondo al saggio di Tina Achilli, *Infanzia e fascinazione;* partita dalla citazione in epigrafe al romanzo di Eveline Haslcr *La strega bambina* («La storia dell'infanzia è un incubo dal quale ci stiamo appena destando») l'A. apre uno squarcio sulla violenza esercitata dallo strapotere religioso e politico sull'infanzia, quando nel periodo più oscuro dell'Inquisizione, fu considerata depositaria di capacità diaboliche e eversive. L'analisi del linguaggio della Hasler permette alla Achilli di evidenziare i meccanismi attraverso cui è avvenuta la compenetrazione fra «natura», «infanzia», «sensualità» e «libido dominandi», che fa da fonte generativa del sistema simbolico sotteso al rapporto che quell'epoca ha avuto con l'infanzia.

La puntualizzazione di queste linee ha permesso alla Achilli di registrare, anche in situazioni storiche diverse, la persistenza di «coefficienti simbolici» che si fanno valere come una sorta di a priori dell'esperienza dell'infanzia e del femminile, cui è spesso assimilata la condizione infantile come universo debole, anche quando sono mutate sia la società e la distribuzione del potere, che i modi della rappresentazione.

Osservando la corrente di narrativa in voga negli anni Venti, che ha ruotato intorno alla fascinazione erotica suscitata dalla femminilità nei suoi albori più precoci, la Achilli registra le ambiguità e la persistenza nella scrittura di autori come da Verona o Mariani di situazioni che evocano modi di coscienza dominanti. Essi, che avevano di sé una lettura rivoluzionaria e non borghese, non tenendo conto dei nessi tra le tendenze simboliche impresse dalle istituzioni collettive sulla ricezione del mondo infantile, insistevano con la rappresentazione dell'infanzia pura e innocente correlandola al meccanismo dell'obbedienza alla dominante maschile pervenendo così ad evocare gli schemi di un erotismo perverso.

In *Bimbi e bimbe della scrittura femminile*, Graziella Pagliano allarga alle scrittrici l'indagine sulla presenza infantile nella letteratura italiana tra Ottocento e Novecento già avviato in *Le presenze dimenticate* con gli scrittori del medesimo periodo. Il recupero dell'esperienza infantile emerge nei testi delle scrittrici sul filo della memoria, sia essa dichiaratamente autobiografica sia che appaia mascherata in una narrazione in terza persona, o come personaggio carico delle esperienze delle autrici ma sempre «la memoria svolge il suo lavoro di selezione e assemblaggio, o forse di modifica e invenzione, secondo un modello in parte letterario in parte socioculturale, in parte tradizionale e in parte innovativo». Il registro autobiografico, diventato così il più esperito delle scrittrici, non è definito sulla base del grado di attendibilità nella ricostruzione del passato ma come strumento di selezione di fronte ai problemi del presente, e particolarmente come contenitore di materiali utili alla costruzione di una personalità. Se la presenza infantile nelle scrittrici di fine Ottocento è utilizzata come specimen per analizzare situazioni di oppressione e sofferenza sociale, nel Novecento essa si carica di potenziale progettuale e di energie per la costruzione dell'identità personale, che utilizza per costruire il futuro materiale pervenuto dal passato.

La ricognizione di Giuseppe Leonelli sulla scrittura di Elsa Morante permette di valutare quanto l'infanzia sia considerata dalla scrittrice stagione generativa di benessere e felicità, l'unica nell'esistenza dell'uomo degna di trovare accoglienza nella scrittura come depositaria di valori. Partito dall'iniziale dimensione edenica dell'*Isola di Arturo*, Leonelli osserva il mondo morantiano caricarsi lungo il percorso della certezza che ogni approdo all'età adulta non può che essere fonte di dolore riconducendo il mondo della scrittrice a uno degli archetipi della poesia italiana novecentesca, al Pascoli e al

mitologema del fanciullino. Nella *Storia* si conclude il percorso della scrittrice nell'universo infantile: il suo personaggio più emblematico, Useppe, non può che essere «il frutto di una visione assolutamente regressiva della vita: un personaggio senza futuro e senza passato...» che ha impresse le stimmate della «vittima predestinata».

Partita da una puntualizzazione psico linguistica sulla scrittura di Lara Cardella, Antonella Pietrobono in *La letteratura dell'infanzia: il linguaggio infantile in Volevo i pantaloni di Lara Cardella* passa a controllare collegamenti e differenze con la novellistica della Morante. La campionatura della Pietrobono mette in luce la presenza di una forte carica di contestazione e di protesta nel linguaggio dell'autrice più giovane di fronte a quello più sfumato e poetico della Morante.

Concludendo, *Tracce d'infanzia* testimonia che l'universo infantile si avvia ad essere riconosciuto come depositario di valori per la sua singolare capacità d'approccio alla realtà ma, sembra vogliano ricordare gli autori, di là d'ogni evoluzione della situazione economica e sociale del paese, se i rapporti interpersonali non saranno fondati su un reale rispetto degli ambiti di pertinenza, il mondo infantile sarà sempre insidiato da sopraffazione e perdita.

ANNA TERESA ROMANO CERVONE

M DERIU (a cura di) *Gregory Bateson*, Mondadori, Milano 2000, pp. 340.

Nel suo lungo saggio introduttivo (*G. Bateson: il pensiero vivente e la vita di un pensiero*) il curatore del libro Marco Deriu, collaboratore di Sociologia dell'educazione Univ. di Parma, ci offre una panoramica dell'intera esistenza di G. Bateson, intrecciando, nel percorso biografico, gli aspetti scientifici, affettivi, psicologici ecc. Una lettura interessante, vista la figura complessa e polidimensionale di Bateson. «G. Bateson è una figura insieme complessa e marginale nella storia contemporanea del pensiero... Il suo nomadismo intellettuale, l'interdisciplinarietà del suo approccio metodologico» (G. Gisolo, *Per una epistemologia relazionale dell'antropologia*, ivi, p. 105), ne fanno uno dei pensatori più affascinanti ed originali, ma anche il più ostico e controverso del '900. Un pensiero organizzato «interno a discipline... ancora fragili e audaci... Nuovi paradigmi (cibernetica, teorie dell'informazione, della comunicazione, dei giochi, dei tipi logici, teoria generale dei sistemi)» (S. Inglese, *Ecologia e patologia della mente nella ricerca di G. Bateson*, ivi, p. 218) nei quali, però Bateson, non dimentica mai di affermare la centralità dell'individuo inscindibile dal suo contesto e dal suo ambiente (cfr. Deriu p. 7). Insieme ad altri tratti fondamentali, quali l'anti meccanicismo metodologico-filosofico, l'indeterminismo, distinto dal relativismo, ma reso invece quale intrinseca chiave di lettura dell'agire umano.

Iniziò gli studi di biologia a Cambridge. Da subito sentì il bisogno di uscire dai paradigmi naturalistici per lui troppo deterministici, tanto che approdò agli studi etno antropologici, occupandosi sia di teoria che di ricerca sul campo. Il che lo portò a lunghe permanenze fra popolazioni «primitive», dove tra l'altro ebbe occasione di conoscere, e di sposare poi, la antropologa Margaret Mead. In seguito, negli Stati Uniti, si interessò di cibernetica partecipando, tra l'altro, ad un cenacolo di studiosi della materia (tra questi, P. Lazarsfeld), contribuendo ampiamente alla divulgazione di questa disciplina fuori dell'ambito accademico, entro il quale aveva vissuto fino ad allora la sua breve esistenza. Una crisi psicologica dovuta probabilmente alla mancanza di riconoscimenti accademici, che invece, non venivano lesinati alla moglie, lo portò ad intraprendere un percorso analitico con una psicoterapeuta junghiana di New York. Questa occasione lo portò ad interessarsi dei rapporti relazionali e comunicativi fra uomini, ma an-

che, a livello psico-etologico, fra animali. Divenne, poi, consulente etnopsichiatrico a Palo Alto, quando questo era ancora un ospedale per veterani di guerra, e non ancora quell'importante centro che di lì a poco diventerà famoso per gli studi sulla comunicazione. Anzi, a Bateson si deve la famosa teorizzazione del «doppio legame» e del «doppio messaggio»; si può quindi, pensare che lui fu il precursore della cosiddetta «pragmatica della comunicazione umana», che fu anche, nei primissimi anni '70, un testo famosissimo anche in Italia e costituì un paradigma socio-psichiatrico ancora in uso oggi, ma che allora ebbe una gran fortuna, grazie anche all'implementazione intellettuale di varie persone: da R. Laing, psichiatra inglese, al gruppo dei cibernetici di New York, agli studiosi di filosofie orientali, quali, p. es., A. Watts, con il quale Bateson collaborò anche per lo studio dello Zen (cfr. Deriu, p. 19). In seguito Bateson si dedicò, grazie ad una borsa della Rockfeller, allo studio della comunicazione animale, conducendo una lunga ricerca nello zoo di S. Francisco. Grazie ad altri fondi e con la collaborazione di alcuni psichiatri ed antropologi, affinò la teoria del «double bind», mettendolo in relazione con la genesi della schizofrenia. Questa collaborazione ebbe vita breve, poiché Bateson mal sopportava il determinismo del gruppo degli psichiatri; pertanto, nel 1962, abbandonò il gruppo, continuando da solo i suoi studi sulla schizofrenia; contemporaneamente si sposò per la terza volta e partì per le Hawaii per completare i suoi studi sulla comunicazione animale. Poco dopo, insieme a G. Varela ed H. Maturana, dette vita al movimento della cosidetta «nuova cibernetica». Bateson si spense a 76 anni nel 1980.

Oltre alla poderosa introduzione, questa ampia monografia è costituita da numerosi interventi di studiosi appartenenti a discipline e approcci metodologici diversi, visto appunto il carattere trans e meta disciplinare dei suoi studi: Gisella Gisolo, M. Canevacci, il fisico ed epistemologo M. Cini, R. De Biasi, D. Zolette, A.M. Iacono, R. Conserva, S. Inglese, V. Kenny, e, infine, una post fazione della figlia stessa di G. Bateson e di Margaret Mead: Maria Caterina Bateson.

GIUSEPPE CHITARRINI

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Tre storie gotiche. Idee e uomini del Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 121.

Un quadro mosso, composito, apparentemente contraddittorio, quello che fa da sfondo alle *Tre storie gotiche* di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Troviamo in esso l'emergere dell'individuo e, insieme, dei movimenti collettivi; è presente il motivo del dominio della gerarchia e della chiesa, ma lo è anche quello della goliardia irridente e della ribellione anche teologica. Si tratta di un mondo di «animazione cosmica» (p. 13), secondo l'autrice fortemente influenzato dal *Somnium Scipionis* oltre che dall'ultimo libro del ciceroniano *De Republica*. Un mondo, un «modello» (espressione quest'ultima, di C.S. Lewis) perduto, lontano, per noi incomprensibile, quello medievale? si interroga la studiosa. Che individua «parti e idee fondanti... arrivate fino a noi... in forme complesse ingannevoli» (17); tra queste, in primo luogo, l'intenzione distinta da azioni e comportamenti. Esempi addotti, l'Antigone di Sofocle che seppellisce il fratello nonostante l'editto di Creonte, l'Edipo che a Colono rivendica la propria innocenza, visto che è stato costretto dal Fato a nozze incestuose, all'uccisione del padre. Aristotele, nell'*Etica a Nicomaco* fonda del resto su piano teorico l'irrilevanza morale dell'atto involontario, ricorda la Fumagalli. Che sottolinea la presenza di questo dilemma tra intenzione buona soggettivamente e buona oggettivamente in Abelardo. Si tratta, per la studiosa, di un argomento caro e ricorrente: basti riandare al suo *Eloisa e Abelardo* (Mondadori, Milano,

1984). Qui, nel primo dei tre saggi proposti, *Tornando da Nantes*, riprende il tema della convinzione, presente tanto in Abelardo quanto in Eloisa, della «profonda distinzione fra le opere esteriori — azioni, riti e regole, prescrizioni e divieti — e i convincimenti e le intenzioni dell'anima» (40). Ci si richiama così all'esempio proposto da Abelardo di una madre che soffoca il figlio, stringendolo a sé con eccessivo amore, per scaldarlo. È l'uomo che, in quest'ottica, usa le realtà materiali bene o male, che le carica di significato, «assumendole secondo un fine consapevole» (45).

Eloisa di questo è convinta, lei che mette tra gli oggetti moralmente indifferenti «il vino e il matrimonio», proprio quel matrimonio cui aveva tentato di sfuggire. Il saggio chiude con gli esempi di Eloisa appunto e di Isotta (ricordiamo il precedente studio *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1987) e della «etica delle intenzioni» che fa sì che entrambe possano rivolgersi a Dio direttamente, confidando Isotta nella comprensione del «Cristo cortese», Eloisa nel «Dio che comprende».

Un secondo motivo che giunge fino ai nostri giorni l'A. lo individua nell'emergere della metafora regno/corpo, nella analogia con il corpo umano: un tema caro del resto alla sociologia spenceriana, passato poi con varie mediazioni nel panorama sociologico odierno, grazie anche all'impostazione funzionalistica di T. Parsons e di R.K. Merton. Dalla *Repubblica* di Platone in poi, scrive l'A., vengono messe in luce l'interdipendenza delle parti e la vitalità della società, dello stato. Si parte da un corpo singolo, definito e materiale, quello del sovrano, per giungere all'astrazione del concetto di Corona e poi di Stato. Il corpo del re è infatti mortale: da qui l'esigenza dello sdoppiamento, per cui vi sarà un corpo del re immateriale e immortale che assicura la continuità del potere.

Il secondo saggio (la seconda lezione) è intitolato *La cattedrale e il palazzo del re*. La cattedrale in causa è quella di Canterbury, il cui vescovo è Tommaso Becket; il re è Enrico II Plantageneto, sposo di Eleonora d'Aquitania, padre di Enrico, di Riccardo (il futuro Cuor di Leone) e di Giovanni (che sarà chiamato Senza terra e concederà ai sudditi la Magna Carta). Tommaso è stato vicino al re, gli è stato amico. Ma tutto cambia con la nomina a vescovo di Canterbury: per cominciare, Tommaso non firma gli articoli di Clarendon, che hanno lo scopo di sancire il controllo sulla chiesa da parte del re. I cortigiani non seguono il vescovo in questa sua concezione di una superiorità della chiesa: gli creano difficoltà di ogni genere, finché, accusato di disobbedienza fiscale, verrà vessato dalla burocrazia (anche questo è uno strumento noto in epoca contemporanea). Costretto alla fuga, il vescovo si rifugia nelle Fiandre: per sei anni vivrà in esilio, sotto la protezione di Luigi di Francia. I suoi beni inglesi sono confiscati e dati a una famiglia nemica, quella dei Broc.

Seguiranno trattative, tentativi di risoluzione del conflitto: interverrà lo stesso pontefice. Nel 1170, la riconciliazione, caldeggiata tra gli altri da Giovanni di Salisbury: «i due si riconciliarono a denti stretti e senza il bacio della pace», nota la storica. Il vescovo difende infatti i suoi diritti di suddito «speciale». E non assolve i vescovi che gli si erano ribellati. A Natale ha parole profetiche: ricorda la «vera pace» di Dio, parla del martirio come disegno di Dio e del suo amore per gli uomini: «Io vi parlo dei martiri del passato e voglio ricordare oggi cosa è la vera pace del Signore. Questo oggi voglio fare perché penso che non predicherò più davanti a voi. Amen» (*ivi*, p. 59). Quattro giorni dopo, il martirio.

Il re d'altro canto è un re padrone di molte terre. Le cronache lo descrivono attraente, simpatico. Un re taumaturgo, che guarisce la scrofola e lenisce i danni della peste. Chiede al suo regno obbedienza: e si scontra con la resistenza del primate di Canterbury. E non solo: avrà contro di sé i figli, la moglie. Eleonora verrà confinata in un lontano castello per 16 anni: fino alla morte del marito. Vi-

vrà ancora a lungo, 15 anni, sotto il regno del figlio preferito, Riccardo, cui ha donato le sue terre in Francia.

Con le vicende di questi più grandi personaggi si intreccia la storia di Giovanni da Salisbury, già studente di Abelardo e dei più noti maestri del suo tempo. Aiutato poi dal nemico di Abelardo, Bernardo di Clairvaux, è vicino a papa Adriano IV; in esilio con Becket, lo esorta a chiedere la pace. Torna con il vescovo dall'esilio, con lui resta fino all'uccisione nella cattedrale. È, ricordano gli storici, un uomo cauto, lontano dall'intransigenza del suo vescovo. Consapevole del momento difficile in cui si trovano a vivere, cerca di trovare un certo equilibrio tra i due poteri in conflitto. Aveva scritto il *Policraticus*, un'opera dedicata a Tommaso Becket, in cui si prefigura la lotta tra la chiesa e il re. In questa sede aveva sostenuto che il regno è una sorta di corpo vivente per dono divino, retto dalla guida della ragione e dalla «suprema equità». Come l'anima ha il dominio del corpo, così a suo avviso i ministri della religione hanno la guida del corpo dello stato. Il re è la testa (e già S. Paolo aveva parlato della chiesa come di un corpo solo con molte membra; per non parlare dell'apologo di Menenio Agrippa). L'autrice mette in luce l'aspetto conservatore della metafora (come dimenticare i rilievi analoghi mossi dalla sociologia critica allo struttural funzionalismo?): la testa e i piedi saranno sempre tali. A coltivare la terra vi saranno sempre contadini e figli di contadini. A governare saranno il re e i suoi figli. E il tutto discende, sottolinea l'autrice, dall'idea che la ragione è identica alla natura. Per Giovanni comunque un re giusto è indubbiamente un re legittimo. Cosa intende per «giusto»? Un re è sopra alla legge, eppure deve essere obbediente alla legge. È giusto se non è avido, se è colto, se non commette adulterio. Se ha prudenza e moderazione, la stessa prudenza e moderazione, nota l'autrice, che Giovanni consigliava a Tommaso Becket. La prudenza è, quindi, virtù del principe. Il quale ha in sé due corpi, quello politico e quello naturale: e la Fumagalli Beonio Brocchieri ricorda le tombe dei reali nella cattedrale di Saint Denis a Parigi: dove appaiono vecchi e sofferenti in basso; con aria ieratica, vestiti con sontuosi mantelli, con scettri e corone, in una parola, regali, in alto. «Il corpo naturale del re, sofferente e mortale come quello di ogni suo suddito, giace al livello inferiore mentre in alto il corpo invisibile, sovrannaturale o politico del re, indenne dal tempo e anche dalle comuni emozioni, si mostra in tutta la sua alta dignità e immortalità» (77). E ancora, l'autrice ricorda il dramma di Riccardo II, in cui il re si spoglia poco a poco del suo «corpo reale», mostrando il povero e fragile fisico. «Chiunque deteneva una carica istituzionale, nella chiesa o nel regno, doveva essere consapevole della sua drammatica doppia identità che assicurava continuità all'insieme» (82).

La terza lezione riguarda *La peste come estrema povertà*, la povertà come scelta. Dopo Francesco è difficile per i francescani attenersi alla sua idea di povertà. Nascono inevitabilmente controversie sull'idea di povertà; si tentano distinzioni tra uso e dominio. Si sollevano interrogativi: se la povertà rende santi, tutti i tantissimi poveri sono santi? È Giovanni XXII che sostiene che Cristo e gli apostoli avevano non solo l'uso ma la reale proprietà di cose e denaro. E sarà Guglielmo di Ockam che dichiarerà eretiche le sue tesi.

Modernissime, alcune sue tesi: a suo parere, la risoluzione delle questioni di fede non riguarda solo il papa, né attiene esclusivamente a lui, ai prelati, ai membri del clero: attiene anche ai laici, anche alle donne. Quindi il papa è uno pseudopapa e va condannato. Il potere della chiesa deve essere spirituale. E un'autorità è legittima quando ha un'investitura dal popolo, quando è accettata dalla comunità. Il papa non ha quindi, secondo lo studioso, la pienezza di poteri che pretende di avere: si deve occupare di cose spirituali, lasciando al sovrano la cura dei sudditi negli aspetti materiali della loro vita. Anche qui l'anima,

come in Giovanni di Salisbury, guida il corpo verso il tempo beato oltre la vita.

Il tema della povertà viene qui assunto come una variazione in merito al discorso riguardante il regno e il corpo. Un discorso, quello della povertà, ancor oggi presente, con richiami al non profit e al volontariato: il che darebbe al povero un certo status sociale, indicando la povertà come una situazione non straordinaria e possibile, «normale»: un profondo cambiamento, secondo l'autrice, rispetto ai tempi in cui la povertà veniva ricercata come mezzo per rendersi simili a Cristo, secondo una scelta vissuta da Guglielmo di Ockham. Anche oggi, certamente, può esservi qualcuno che si muove in quest'ottica: ma più spesso, probabilmente, la povertà viene vista come una realtà da cui rifuggire. Una realtà che fa orrore.

Resta da accennare alla consapevolezza che sta dietro alla scelta del titolo, al richiamo alle «storie gotiche»: l'autrice si richiama infatti alla presenza in queste pagine di un tentativo di avvelenamento (riguardante Abelardo), a una cavalcata nel sottobosco, alla presenza di monaci depravati, alla vendetta, a un assassinio nella cattedrale, ad una bella e dissoluta regina (Eleonora), a un sovrano dispotico, a un papa corrotto, a una strage dovuta alla peste: «uno dei tanti medioevi sognati». Il medioevo che qui appare tratteggiato, con stile fluido ed estremamente godibile, è invece più complesso, lontano e vicino. Né deve trarre in inganno il tono da fiaba degli inizi: «Tornava da Nantes lungo la strada a mezza costa lentamente sul suo Brunello che avanzava a fatica facendo rotolare le pietre giù dal bordo della via. Dietro di lui silenziosi venivano a piedi tre servi e il suo cane» (27): chi sta tornando a Nantes è Pietro Abelardo, scosso da un tentativo di avvelenamento nei suoi confronti, preso dai ricordi della sua vita trascorsa, dagli interrogativi sull'intenzione, il progetto dell'agire. Al di là dello stile narrativo, estremamente godibile, questo breve testo propone invece interrogativi storico-filosofici di non poco peso, lancia un ponte tra il nostro presente e quello che diviene un nostro più intelligibile passato.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

GIULIO GIRARDI, *Riscoprire Gandhi. La violenza è l'ultima parola della storia?*, Anterem, Roma, 1999, pp. 47.

Il pensiero di Gandhi è da intendersi come «una diga di ragionevolezza e di amore», come preludio a «un concreto orizzonte di speranza», scrive Giorgio Piacentini nella sua *Prefazione*. Può il pensiero di Gandhi essere attuale ancora oggi, si interroga Girardi, con riguardo alla politica e alla religione? Le possibili vie di superamento delle dicotomie, «vie dell'unità» (p. 11) ipotizzate sono essenzialmente due: la forza della verità o *Satyagraha* e la non violenza, *ahimsa*.

Gandhi era partito dall'esperienza dell'oppressione. La sua è una «identificazione con gli oppressi che emergono alla coscienza e alla dignità di soggetti» (17). Nella sua ottica, scrive Girardi, «società non violenta è quella in cui gli oppressi di ieri sono riconosciuti come soggetti; strategia non violenta è quella il cui perno è l'affermazione degli oppressi come soggetti culturali, politici ed economici» (19). Il *Satyagraha* è quindi interpretato come una scelta di campo, una scelta etico-politica, una alternativa di civiltà. Il popolo in quest'ottica viene ad essere soggetto, fine, protagonista: non senza un rovesciamento di ottica con riguardo all'economia. Non quindi resistenza solo passiva ma valorizzazione, nella lotta, anche di tutte le possibili vie legali, tentativo di insistere sull'unità delle forze popolari: ovvi i riflessi sulla pedagogia e sulla religione. Ne deriva una lettura, da parte di Girardi, di Gandhi come di una sorta di «teologo della liberazione».

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

IAN HACKING, *La natura della scienza* (*The social construction of what?*, 1999), Mc Graw-Hill ed., Milano, 2000, pp. 245.

La nuova ondata di soggettivismo che la sociologia contemporanea sta vivendo necessita di un'attenta riflessione su termini e concetti usati e pure a volte abusati. In quest'ottica si pone il saggio di Ian Hacking, *The social construction of what?* (1999), tradotto in italiano da Mc Graw-Hill con un improbabile *La natura della scienza* (2000). Già, perché più che di un vero e proprio saggio epistemologico, si tratta piuttosto di una rassegna sull'uso che, in «una delle più strenue guerre culturali americane» (*Prefazione*, x) si sta facendo del termine *costruzione sociale*. Come succede con formule che hanno un grande successo — il saggio di Berger e Luckmann su *La realtà come costruzione sociale* (1996) è attualmente il testo più citato in sociologia — gli intendimenti degli autori vengono spesso travisati e usi e significati differenti e contraddittori vengono a coesistere. «L'espressione [costruzione sociale] è divenuta un codice» (idem), un rifugio per chi ha paura del relativismo culturale ed un vero e proprio termine aperto per indicare i più svariati processi di costruzione di oggetti specifici: il bambino telespettatore, la cultura omosessuale, il quark, la gioventù senza tetto, eccetera. Per fare ordine in questo grande magma di definizioni specifiche, Hacking propone una prima distinzione fra *costruzionisti* storici, ironici, riformisti, smascheratori, ribelli, rivoluzionari (pp. 17 e ss.), a seconda dei diversi intenti conoscitivi e dei diversi gradi di coinvolgimento. Similmente, il filosofo della scienza americano distingue fra teorie rivolte agli «oggetti», alle «idee» ed alle «parole elevatrici, termine certamente non sociologico che pretende di unire, in un'unica categoria, "verità, fatti e realtà"». Hacking fonda quindi una distinzione essenziale fra definizioni *costruite* che «interagiscono» con l'oggetto (ad esempio, i concetti di immigrato o di donna rifugiata, nelle scienze sociali) ed altre, come il concetto fisico di «quark» che non hanno influenza sull'oggetto studiato. Ed in ciò individua una originale ed interessante distinzione fra scienze naturali e scienze sociali. Queste ultime si baserebbero su «generi umani interattivi», categorie e concetti che hanno effetti circolari di influenza sul e dal proprio oggetto: «Gli effetti circolari sono dappertutto. Pensate cosa ha fatto la categoria di genio a quei romantici che si consideravano dei geni e che cosa ha fatto il loro comportamento alla stessa categoria di genio» (30). Non si pone fra scienza diverse un'opposizione di oggettivismo/soggettivismo o di induzione/deduzione. La diversa natura delle scienze risiede nella diversa «costruibilità» delle teorie: «ciò che è socialmente costruito non sono innanzitutto, gli individui, le donne in fuga. È la classificazione stessa, *donna in fuga*» (p. 9).

Hacking ha quindi il merito di estendere il concetto di costruzione a molti campi dello scibile, quali le scienze matematiche, riprendendo il criticismo kantiano, rivolto, nella *Critica della ragione pura*, all'uso della geometria e dell'aritmetica quali saperi astratti nei quali si iscrivono le esperienze pratiche, studiate da fisici e chimici. Infine, è opportuno ricordare il monito seguente: «l'epiteto di "sociale" — riferito ai processi di *costruzione* simbolica — di solito non è necessario e dovrebbe essere usato con parsimonia o solo per dare enfasi o sottolineare differenze» (p. 35).

Per quanto notevoli siano le novità metodologiche introdotte, il libro riesce tuttavia slabbrato, a causa di una struttura di capitoli non connessi fra loro, ricavata dall'unione di articoli già editi, di natura fin troppo eterogenea. La critica al *costruzionismo*, infine, è quanto mai utile, ma non coglie pienamente nel segno. A mio avviso sarebbe necessario ripensare il concetto di costruzione sociale, facendo più attenzione alle contraddizioni di ruolo derivanti da processi di socializzazione secondaria non sempre reciprocamente compatibili, ed ancora

porre l'attenzione sulle diverse distribuzioni di sapere (Bourdieu) e di potere (Foucault) all'interno delle società studiate. Decostruire significati e universi simbolici, postulando sempre e comunque di trovarsi in condizioni di equilibrio societario, significa scansare il nocciolo del problema, o quanto meno mettere in moto un meccanismo di analisi destinato a girare a vuoto.

VINCENZO ROMANIA

MARCO IMPAGLIAZZO, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli Armeni (1915-1916)*, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 254.

L'Autore, docente di storia contemporanea alla Pontificia Università Urbaniana, ha reso un gran servizio al pubblico italiano traducendo, commentando ed analizzando le memorie del Padre domenicano francese Jacques Rhéthoré. Si tratta di un testo intitolato *Les Chrétiens aux bêtes! «Souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les Chrétiens, en 1915»*, testo che l'Autore ha trovato in forma manoscritta presso l'Archivio dei Domenicani di *Le Saulchoir* a Parigi. L'interesse di questo testo è duplice: si tratta infatti di una testimonianza diretta di quei tragici avvenimenti e d'altra parte il testimone, il P. Rhétoré, è gran conoscitore dei luoghi, dei loro abitanti e delle loro lingue.

Il volume dell'Impagliazzo si compone di due parti. Nella prima (93 pp.), l'Autore traccia un valido quadro generale dell'Impero ottomano alla vigilia della prima guerra mondiale, per poi analizzare il manoscritto da lui identificato. Nella seconda parte (pp. 97 a 250) compare la traduzione in italiano delle memorie del Domenicano francese, completa delle interessanti note dello stesso Padre nonché di qualche utile nota esplicativa dell'Autore.

Si potrebbe deplorare l'assenza di una qualsiasi cartina geografica atta a chiarire lo scenario di fondo sul quale si sono svolti questi orribili misfatti. Si tratta infatti di una regione della Turchia mesopotamica poco nota ed ancora di difficile accesso (cfr. William Dalrymple, *From the Holy Mountain*, Flamingo, London, 1998, pp. 454). Si potrebbe anche contestare qualche ingenua traduzione (come per esempio «riviera» anziché «fiume» a p. 220). Ma tali osservazioni non tolgono nulla al pregio dell'opera che apre veramente una finestra sul genocidio a danno degli armeni (e di altre comunità cristiane orientali) commesso dai Turchi ottomani dell'epoca.

È, quello del massacro degli Armeni, un soggetto mal conosciuto in Occidente, ed è bene che se ne parli. Ne hanno discusso recentemente il Papa Giovanni Paolo II ed il Patriarca e Catholicos di tutti gli Armeni Karekin II, durante l'incontro di Roma nel novembre 2000. Anzi, nel comunicato emesso in Vaticano per l'occasione si usano, probabilmente per la prima volta, le parole «genocidio armeno» (cfr. *Bollettino*, Sala stampa della Santa Sede, n. 0663, 10-11-2000, p. 11). La stessa, dura espressione, era stata già adottata nel 1987 dal Parlamento Europeo, quando approvò il 18 giugno di quell'anno una risoluzione nella quale figurava il brano «genocidio armeno, storicamente accertato». Perdippiù, in quella risoluzione, il Parlamento Europeo aggiungeva «che il rifiuto dell'attuale governo turco di riconoscere il genocidio commesso in passato ai danni del popolo armeno... nonché la negazione della questione curda, costituiscono... degli ostacoli insormontabili all'esame di un'eventuale adesione della Turchia alla Comunità» Europea (cfr. *Gazzetta Ufficiale delle Comunità europee C 190*, 20-7-1987, pp. 119-120). Recentemente, lo stesso Parlamento Europeo ha ribadito il concetto adottando, il 15-11-2000, una sua Risoluzione sui progressi della Turchia verso l'adesione. In questa risoluzione, il Parlamento Europeo «invita pertanto il governo turco e la Grande Assemblea Nazionale turca a sostenere maggiormente le minoranze armene in quan-

to parte importante della società turca, riconoscendo pubblicamente, in particolare, il genocidio commesso ai danni di tale minoranza anteriormente allo stabilimento della moderna Repubblica di Turchia» (cfr. P.E., *Testo A5-0297* approvato dal Parlamento, Edizione provvisoria, 15-11-2000, p. 3).

Alla luce delle dichiarazioni politicamente significative di cui sopra, non appare a chi scrive del tutto opportuna la via adottata dall'Autore che consiste nel presentare la sua opera come risposta ad una frase attribuita al fu Adolf Hitler. Questi avrebbe affermato il 22 agosto del 1939 (alla vigilia dell'attacco alla Polonia), davanti ai suoi generali ed ammiragli, nel suo discorso al *Berghof* « Chi parla ancora, oggi, del massacro degli armeni?». Il nostro Autore riprende questo interrogativo nell'introduzione (p. 11) ed *in finis* (p. 93). Anche all'Editore la frase piace, ché figura sul dorso della copertina del libro in esame.

Eppure, che si sappia, Hitler ha menzionato gli armeni, nel corso dei suoi interminabili monologhi, una sola volta. Questo avviene la sera del 5-7-1942, alla *Wolfschanze*, quando, in una delle sue odiose riflessioni razziste, parlò di «inquinamento del sangue tedesco da parte di quello armeno o altro non-ariano» (cfr. H. Picker, *Hitlers Tischgespraeche im Fuehrerhauptquartier*, Seewald Verlag, Stoccarda, 1977, p. 422).

Alla facile demonizzazione di tutti i tedeschi, contribuisce del resto anche il bravo Domenicano francese, nella seconda parte dell'opera, quando per esempio afferma « Quella del massacro era un'idea dei padroni tedeschi» (p. 99) nonché «L'abile organizzazione mostrata dalla Turchia nell'esecuzione dei crimini... è stata senza dubbio uno dei frutti della nuova cultura ricevuta dai massoni e dai tedeschi» (p. 122). Oppure quando affibbia al Tenente Generale tedesco Otto Liman von Sanders la qualifica di «maresciallo tedesco-turco» (p. 107). Ora il Liman, nato nel 1855 in Pomerania (e morto del resto in Baviera nel 1929), non aveva mai messo i piedi in Turchia finché nel 1913 (in contrapposizione alla presenza in Grecia, a quell'epoca, del generale francese J.L.P. Eydoux) non fu chiamato dal Sultano per riorganizzare l'esercito turco. Notisi che Liman rimase, tutto sommato, solo 5 anni in Turchia.

Quanto osservato sopra (meglio guardare al futuro dell'Europa che rinvangare un dubbio passato nazista) ci permette di ripetere la nostra bonaria critica per l'ottica strettamente prima-guerra-mondiale adottata dall'Autore. È così che la figura dei protagonisti — quale per esempio il Vescovo siro-cattolico della cittadina di Mardin, Mons. T.G. Tappouni — non viene sviluppata oltre quei terribili anni del mezzo della seconda decade del secolo scorso. Eppure il prelato in questione, sopravvissuto ai massacri, verrà eletto Patriarca di Antiochia dei Siri nel 1929 e, addirittura, nominato Cardinale di Santa Romana Chiesa dal Papa Pio XI nel 1935. Perché non dircelo? E perché non ricordarci, a proposito della capitale regionale di Diyarbakir (centro della persecuzione degli armeni, con l'entusiastico concorso delle tribù curde dell'epoca) che oggi è da lì che il Governo Turco dirige la repressione dei curdi?

In conclusione, le nostre annotazioni non mettono in discussione il valore dell'opera, che ci auguriamo anzi possa presto formare l'oggetto di una nuova, arricchita edizione.

MANFREDO MACIOTI

FERDINANDO IMPOSIMATO, *Un juge en Italie. Pouvoir, corruption, terrorisme. Le dossiers noirs de la Mafia*, Éditions de Fallois, Paris, pp. 349.

Ferdinando Imposimato è stato uno dei magistrati più in vista del Tribunale di Roma. Ha fatto parte di quella generazione di giovani giudici che hanno dichiarato guerra totale alla Mafia, l'organizzazione criminale più potente del mondo, definita anche la « Piovra» per-

ché attraverso i suoi «tentacoli» riesce a controllare tutti gli ingranaggi della società, le più alte sfere dello Stato e perfino il Vaticano.

Per questa guerra molti uomini hanno perso la propria vita: il giudice Occorsio è stato ucciso a Roma; il generale Dalla Chiesa a Palermo; i giudici Falcone e Borsellino, a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, sono morti nell'esplosione delle loro vetture. Non sono riusciti ad uccidere Imposimato, ma la Mafia ha fatto assassinare suo fratello. Ormai è il solo sopravvissuto di questa epoca eroica.

Il libro, scritto dal giudice Imposimato, è stato, stranamente, pubblicato in Francia. È pieno di rivelazioni vissute in prima persona. Attraverso un'appassionante cronologia storica dei fatti l'autore ripercorre le sue istruttorie più importanti, dal sequestro e l'assassinio di Aldo Moro da parte delle Brigate Rosse, fino ad arrivare alla scomparsa di Michele Sindona, il finanziere di Cosa Notra che aveva forti legami con il Vaticano e che per questo fu soprannominato «il banchiere di Dio». Il volume privilegia una forma narrativa densa di particolari, ma è soprattutto un testo di denuncia, in cui risulta evidente come le maglie dell'intreccio tra mafia, politica e magistratura stritolino proprio chi non è disposto a scendere ad alcun tipo di compromesso, pur di mantenere intatta la propria integrità. Oltre al suo impareggiabile coraggio, si dipana anche la sensibilità umana dell'autore, la sua solidarietà nei confronti delle vittime della Mafia, tra le quali include anche i ragazzi tossicodipendenti, dei quali si è occupato, come volontario, a fianco di don Gelmini, fondatore della Comunità Incontro. A proposito delle responsabilità della mafia con riferimento al mercato di sostanze psicotrope, l'autore descrive dettagliatamente la riunione del 1957, avvenuta presso l'albergo «Delle Palme» a Palermo, dove si sono incontrati i più importanti padrini della Sicilia e degli Stati Uniti e durante la quale è stata presa la decisione della Mafia di detenere il controllo totale sul traffico di droga nel mondo.

Imposimato dimostra col suo testo di non mancare neanche di sensibilità sociologica, come emerge dalla sua ricostruzione delle dinamiche sociali e comunicative interne ai gruppi mafiosi e della rete di rapporti esterni che ruota intorno ad essi e che contribuisce alla conservazione del potere acquisito.

Nel testo si racconta anche l'istruttoria e si ricostruiscono i dossier dei racconti del «principe dei pentiti», Tommaso Buscetta. È attraverso le rivelazioni di Buscetta che si ricostruiscono il funzionamento dell'organizzazione, le regole di reclutamento e le strategie adottate da *Cosa Nostra*. Buscetta ha posto l'accento sull'egemonia di questa e sulle altre organizzazioni criminali: la Camorra e la N'Drangheta, rivelando potere economico e militare, sottolineando l'assenza dello Stato nella battaglia contro la Mafia, demolendo infine la rappresentazione positiva della Mafia fondata sulla funzione di tutela dei diritti sui soggetti più deboli. Ma a quale prezzo? Non potendo arrivare a Buscetta, la Mafia ha sterminato interamente la sua famiglia (30-40 persone in tutto). Nel riportare questa come le altre vicende, Imposimato mantiene un cauto distacco.

Il libro è naturalmente anche denso di particolari autobiografici che rivelano, peraltro, i numerosi tentativi dell'organizzazione mafiosa di intimidire il giudice, nonché l'astuzia con cui quest'ultimo ha saputo sapientemente alternare periodi di eclissi e di ritorno, con nuovi strumenti di potere, sul terreno di guerra alla Mafia. Diventato magistrato, scomodo per questa potente organizzazione, pericoloso per numerosi politici coinvolti con la «Piovra», Imposimato è stato costretto a lasciare l'Italia per l'America Latina, dove ha trascorso alcuni anni. Agli inizi degli anni '90, rientrato in Italia, è stato eletto Senatore e Presidente della Commissione parlamentare antimafia.

Gli eventi, narrati con estrema obiet-

tività e lucidità, fanno da premessa all'epilogo del testo, in cui Imposimato si lascia andare al suo giudizio amaro sulle scelte di chi, come lui, ha deciso di combattere una guerra persa in partenza:

«Silenziosa, Cosa Nostra ha vinto. Silenziosa ha intrapresa la conquista di nuovi spazi in Italia e in Europa. La sua imposizione sui migliori politici ed economisti non cessa di espandersi. La speranza della vittoria si è estinta. Alla vigilia dell'anno 2000, si rinforza sempre, espande il suo Impero corrotto, avendo prima, implacabilmente, eliminato tutti i suoi avversari; la Mafia continua ad imporre la sua legge. La storia della lotta contro l'Onorata Società ha offerto e offre lo spettacolo desolante di inutili atti eroici e di battaglie solitarie. Tutto questo nel tentativo di ribellarsi al suo potere mafioso; magistrati, poliziotti, onesti uomini politici, sindacalisti, giornalisti hanno perduto le loro vite. Del sangue e dei morti per niente».

KETY MOMAMJI KEBATI

GABRIELLA MARUCCI (a cura di), *Il viaggio sacro. Culti pellegrinali e santuari in Abruzzo*, Andromeda editrice, Teramo, 2000, pp. 327.

Le origini della pubblicazione risalgono all'idea di arrivare ad un repertorio dei luoghi sacri in Abruzzo, con una ricerca di cattedra (Etnologia, Università dell'Aquila): un obiettivo relativamente modesto. La ricerca si è però via via ampliata e ne è derivato questo testo, uscito nell'anno del giubileo, riguardante i pellegrinaggi abruzzesi.

In un saggio iniziale la curatrice affronta sinteticamente il tema del viaggio e del pellegrinaggio verso reliquie. Reliquie che si moltiplicano, a partire dall'idea di «moltiplicare pressoché all'infinito i luoghi resi sacri proprio da quelle preziose spoglie». L'apice si avrà dopo la crociata del 1204, con l'idea del santo: al santo si domanda il miracolo. Un miracolo che coincide spesso con la guarigione. E i santuari traboccano di prove di miracoli: il miracolo deve infatti essere comunicato, deve essere reso noto, correre di bocca in bocca. Il che poi accresce la fama del santuario.

Nei santuari medievali, l'esorcismo è utilizzato spesso contro la forza del demonio: oggi, un fatto apparentemente residuale. La Marucci ricorda anche altri tipi di santuari che prescindono dalla presenza o meno di reliquie: santuari «naturali» presso grotte, alberi, sorgenti, montagne. E si sofferma sulla dimensione eroica, liminale del viaggio sacro, «dono di sé, partecipazione attiva, contributo personale alla rivelazione del sacro» (28). Il pellegrinaggio induce collettività poiché «... i fedeli partecipano insieme ai riti previsti, pregano insieme, cantano in coro, si scambiano racconti, spesso condividono pasti» (29). Si pone come occasione di incontro per gente cui questo non capita spesso. Cadono, ricorda l'antropologa, le differenze gerarchiche (ma se ne possono creare di nuove) e le diversità generazionali.

Più innovativo il cenno ai pellegrinaggi altri, oggi: v. la tomba di Lady Diana (che sembra però aver dato delle delusioni agli Spencer, dopo i primi tempi) o quella di Elvis Presley, al ruolo dei media in merito: pellegrinaggi, scrive la Marucci, che sembrano vicini ad aspetti più lucido-turistici: e gli esempi addotti giustificano certamente la notazione. Se si vuole però allargare la concezione di pellegrinaggio, ipotesi che mi sembra opportuno e interessante percorrere, si potrebbero utilmente ricordare anche altri personaggi, legati invece alla sofferenza e al dolore: penso ai tanti viaggi, fatti in certi casi ripetutamente, a non dimenticati luoghi legati al genocidio ebraico, ai più noti e grandi, ai meno noti campi di concentramento. Già la religiosità popolare ha conosciuto e conosce feste e pellegrinaggi penitenziali, per cui non sorprende che oggi, legati a visioni laiche, esistano luoghi di «pellegrinaggi» così diversi tra loro.

Comunque, il testo di cui si parla intende richiamare l'attenzione su santuari legati alla fede popolare, santuari locali, tra cui alcuni rischiano di scomparire.

Molti e diversificati, quelli abruzzesi. Legati a santuari rupestri, eremi, rocce segnate, alberi considerati sacri in quanto legati all'apparizione della Madonna (apparizioni «arboree») o di una sua effigie, sorgenti ecc. Inoltre numerosi dovevano essere gli eremitaggi, poiché di molti sono rimaste tracce: luoghi di eremiti e di demoni, che come è noto tentavano ripetutamente gli uomini di Dio. A Maria, erede delle antiche Grandi Madri, erano consacrati, scrive la Marucci, piccoli santuari campestri. Santuari rupestri invece si legavano più frequentemente a S. Michele arcangelo («vie d'erba» correvano dalla Puglia all'Abruzzo): forse, discendente da Ercole, oltre che da Mithra e Hermes.

È Ernesto Di Renzo che propone all'attenzione del lettore i pellegrinaggi come un circuito complesso di collegamenti tra comunità contigue, che sottolinea la presenza di santuari minori (il dato è quantitativo: minore afflusso) e minimi. Anna Pasqualini invece insiste su uno specifico, antico culto peregrinale. Il 13 agosto si andava a Corfinio per un antico culto legato al nome di Fonte S. Ippolito: si andava alla fonte, si attingeva l'acqua riempiendo un ditale, la si metteva, stando supini, nelle orecchie. Cura di otalgie? Gli scavi del 1994-1996 farebbero pensare a un precedente culto a Ercole: un altro caso quindi di persistenza religiosa. L'autrice si interroga sull'Ippolito qui ricordando, avanzando l'ipotesi che si tratti dell'Ippolito menzionato nella *Depositio Martyrum* del 354, celebrato nei suoi carmi da papa Damaso. Carceriere già di Sisto e Lorenzo, convertito e per questo arrestato e torturato, legato per i piedi al collo di animali selvaggi e quindi trascinato, squartato (il che necessariamente rimanda ad Ippolito figliastro di Fedra). Un culto che comunque si è diffuso lungo importanti vie consolari come la Tiburtina.

Ma il 13 agosto, ricorda la Pasqualini, era la festa di Ercole vincitore, Ercole Invitto. Era la festa della latina Diana, celebrata a Nemi con Virbio, l'equivalente latino di Ippolito: forse quindi, suggerisce l'autrice, all'Ercole di Corfinio si giustappose a un certo punto il culto dell'Ippolito di Nemi. O forse a Corfinio convivevano l'Ippolito aricino (Nemi è nei pressi di Ariccia) e il santo martire...

Adriana Gandolfi esplora poi *Alcune persistenze cultuali nelle pratiche devozionali pellegrinali*. Percorriamo con lei un territorio di «selvaggia bellezza» in cui le montagne rinviano all'espressione emblematica della terra-madre, in cui le grotte, associate in genere all'acqua sorgiva, rappresentano l'emanazione del suo potere rigenerativo, plutonico e sotterraneo. La studiosa rileva sincretismi e collegamenti, si sofferma sulla vicinanza delle figure di Ercole e dell'arcangelo Michele, di cui c'è traccia anche nella postura iconografica che rappresenta il braccio levato di Ercole, quello, del pari armato, di Michele.

Ancora, il testo ci offre una riflessione sui culti mariani di Rita Salvatore, che ne rintraccia la struttura di base in feste come quelle della Natività, dell'Annunciazione, della Presentazione, dell'Assunzione, una volta che nel 431 d.C. è stata riconosciuta come «Madre di Dio». Suggerisce assonanze: con Cibele, con Iside, con Demetra, il che riallaccia la figura di Maria a quella delle Grandi Madri; ma anche con alcune dee: la vergine può a volte prendere le armi e ricacciare indietro i nemici, come faceva un tempo Pallade Atena. Continuità, quindi. E cambiamento. Con riguardo anche a luoghi, a simboli.

Chiude la prima parte del testo il saggio di Angelo Melchiorre su *Il culto delle sette madonne nella Marsica*, dove le sette Madonne costituiscono, secondo l'autore, la trama di una tutela sacrale del territorio.

La seconda parte del testo presenta, dopo un'introduzione alla ricerca della Marucci e una «Breve nota su Repertorio dei culti pellegrinali in epoca contem-

poranea», di E. Di Renzo e R. Salvatore, le schede di circa 130 pellegrinaggi: troviamo la tipologia del numen, il tipo di patrocinio, la denominazione e la tipologia dell'ubicazione, notizie sulla ricorrenza, sulla durata dell'evento, sui luoghi di provenienza dei partecipanti, le modalità di partecipazione e percorrenza, fino alle finalità e valenze del culto, all'indicazione di effigi e simboli venerati, alle leggende di fondazione (o ai cenni storici), alla ritualità. Un lavoro che ha avuto come punto di partenza, spiega la Marucci che l'ha voluto e coordinato, i più noti santuari. Da quelli si è via via passati a quelli meno noti, seguendo indicazioni, suggestioni.

Insomma, uno strumento davvero utile per gli studiosi della devozione popolare in Abruzzo, dovuto all'impegno di Gabriella Marucci e dei suoi collaboratori: in un panorama italiano dove l'attenzione a questi fenomeni da parte degli antropologi culturali non sembra essere così usuale, un contributo che recupera antichi temi cari all'antropologia e apre le porte al confronto con studiosi di diverse discipline.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

ENRICA MORLICCHIO, *Povertà ed esclusione sociale. La prospettiva del mercato del lavoro*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, pp. 189.

Quale può essere oggi, in una fase di così generalizzata specializzazione dei saperi, il senso di un'operazione come quella di legare due prospettive di studio — quelle della povertà e del mercato del lavoro — che non solo hanno entrambe tradizioni così lunghe, ma che sono anche così ricche di filoni e interpretazioni? Il lavoro di Enrica Morlicchio, *Povertà ed esclusione sociale. La prospettiva del mercato del lavoro*, dimostra concretamente come tale operazione abbia non solo ampiamente senso, ma quanto essa sia la più proficua per comprendere appieno i processi più importanti di fronte a cui si trovano le società industriali avanzate: la crescente pauperizzazione, la riproduzione della povertà, la persistenza della struttura dualistica della maggior parte dei mercati del lavoro.

D'altra parte se la ricerca della convergenza delle due traiettorie serve a Morlicchio per spiegare le principali dinamiche del caso italiano e del Mezzogiorno in particolare — dove più drammatiche sono le condizioni della povertà e della disoccupazione — in realtà il libro non si limita a questi aspetti, ma si presenta più precisamente come una dettagliata disamina delle principali e più recenti teorie della povertà e del mercato del lavoro, sia a livello nazionale che internazionale, opportunamente riprese a rielaborate dall'autrice, la quale proprio in un'ottica di convergenza degli studi non dimentica mai l'importanza dei diversi contesti in cui si determinano i fenomeni, né si limita ad una lettura unidimensionale della povertà tenendo sempre presenti le condizioni economiche e le strutture dei mercati del lavoro dei diversi paesi, le strategie degli attori, l'importanza delle reti amicali e parentali, i nessi fra condizioni urbane di esclusione e condizioni di povertà. Inoltre, nell'unire le due prospettive di studi, Morlicchio ci suggerisce non solo una ricetta per guardare ai fenomeni attuali italiani in un'ottica di comparazione internazionale — consentendoci per altro un giro d'orizzonte fra le tesi dei maggiori studiosi contemporanei della disoccupazione, dell'esclusione sociale e della povertà — ma ci propone anche un viaggio che parte dalle prime ricerche storiche sulla povertà realizzate negli anni Trenta per giungere fino a quelle più recenti, realizzate nei diversi contesti internazionali. Ne risulta pertanto un lavoro ampio e di utile riferimento sia per studiosi che per studenti.

Si parte dalle riflessioni sulla nascita delle prime classificazioni della povertà e dalla fondamentale distinzione, in un'ottica di sviluppo capitalistico, fra poveri meritevoli e poveri immeritevoli. Il cuore del primo capitolo è costituito dalle

ricerche ormai classiche sulla povertà, realizzate fra la fine dell'800 e gli inizi del '900 per lo più in Gran Bretagna, ma anche in Francia e nel resto dell'Europa. L'inchiesta di Engels, o quelle, meno note, di Buret in Francia e di Mayhew a Londra della fine dell'800, precedono di poco quelle più famose di Booth e Rowntree che pongono le basi per lo sviluppo degli studi sulla povertà. Più spostati sul versante dell'esame delle condizioni lavorative sono gli altri studi considerati, ossia quelli sulle classi dei lavoratori londinesi di Stedman-Jones quello di Llewellyn Smith ancora a Londra, e naturalmente quelli di Jahoda, Lazarsfeld e Zeisel a Marienthal, di Bakke a Greenwich, del Pilgrim Trust in varie città dell'Inghilterra e della Wilkinson a Jarrow. Questi ultimi studi, determinati dalla crisi occupazionale a seguito della grande depressione del 1929, sono in realtà approfondite analisi sulle terribili condizioni di povertà materiale e psicologica dei disoccupati e delle loro famiglie che dovettero far fronte per la prima volta a un fenomeno di disoccupazione di massa di lungo periodo, determinata da cause che fino allo scoppio della seconda guerra mondiale di fatto non furono rimosse.

Poste queste basi di riferimento, già dal secondo capitolo l'autrice entra nel dibattito attuale mostrando come, anche quando la categoria sociologica della povertà ha prevalso (come durante gli anni Cinquanta) in realtà gli studi sulla segmentazione e il dualismo del mercato del lavoro avrebbero molto più opportunamente aiutato a capire la riproduzione della povertà e i motivi di concentrazione in alcuni soggetti e gruppi sociali. In questo capitolo si mostra come i cambiamenti della relazione fra domanda e offerta di lavoro, anche a seguito della crisi dell'occupazione industriale, finiscano per spiegare la presenza e la crescente riproduzione di condizioni di povertà anche nei contesti più sviluppati. Ancora una volta i riferimenti più interessanti sono dati dagli studi che partono dall'analisi delle condizioni di difficoltà sul mercato del lavoro, come ad esempio quelli di Myrdal sull'*underclass*, categoria che poi sarà utilizzata ampiamente anche da William Wilson, un altro studioso cui la Morlicchio fa ampio riferimento. L'uso che egli fa del concetto di *underclass* è quello che alla Morlicchio interessa di più — anche per la possibilità di una sua utilizzazione in contesti diversi da quelli studiati da Wilson — come categoria che va dal comprendere in generale condizioni di vulnerabilità sul mercato del lavoro a forme di dipendenza da sussidi o forme di comportamenti devianti. Ma ancor di più interessa all'autrice sottolineare il contributo di Wilson laddove egli sostiene che da sola la marginalità sul mercato del lavoro non basta a giustificare il consolidamento di un'*underclass*, che al contrario si verifica «quando la marginalità economica (sia o meno rafforzata dalla discriminazione razziale) coincide con processi di concentrazione spaziale della povertà e della disoccupazione» (p. 46). I concetti sottesi a questa analisi, quelli di «effetto di concentrazione» e di assenza di «stabilizzatori sociali» sono infatti per Morlicchio particolarmente significativi poiché lei stessa li userà più direttamente nel contesto in cui per anni ha studiato povertà e disoccupazione, ossia il sud d'Italia, come mostrerà nei capitoli finali del suo libro.

Nel proseguire l'analisi dei contributi, Morlicchio non solo fa riferimento ai lavori di autori come il già citato Wilson o a quelli di Saskia Sassen relativi ai fenomeni di «crescente polarizzazione occupazionale e ad un netto deterioramento della posizione retributiva relativa delle quote più svantaggiate della forza lavoro» (p. 38) cui si assiste nelle grandi concentrazioni urbane del mondo, ma anche ad autori le cui posizioni si sono sempre più concentrate sui fattori interni autoperpetuanti la povertà rispetto ai fattori sociali esterni, posizioni che però difficilmente secondo l'autrice possono portare a risultati di una qualche validità. A questo proposito eccessiva risulta l'enfasi che nella letteratura americana si è data per decenni agli aspetti culturali della povertà e sulla incapacità psi-

cologica dei poveri di uscire dalla loro condizione.

La Morlicchio sottolinea in questo capitolo una delle idee guida del suo lavoro: «l'attenzione verso uno strato di individui sistematicamente svantaggiati sul mercato del lavoro e la loro stigmatizzazione in quanto oziosi e criminali è una costante di quasi tutte le analisi sociali fino all'inizio del secolo scorso. Il ricorso alla categoria dell'underclass per definire questo strato dimostra soltanto la difficoltà a sbarazzarsi dell'idea del disoccupato neghittoso e dipendente dalla assistenza» (p. 67).

La seconda parte del volume si apre con una analisi dei contesti e delle figure sociali più colpite da processi di precarizzazione ed esclusione sociale in Europa determinando la formazione di nuove aree di povertà. I differenti modelli di povertà in Europa si intrecciano strettamente con le caratteristiche dello sviluppo economico e sociale dei vari paesi, con le loro strutture occupazionali, con le caratteristiche dei sistemi di welfare e con le diverse capacità di protezione dei sistemi di integrazione familiare.

Nei paesi del sud d'Europa si può individuare l'esistenza di un modello caratterizzato da «livelli ancora molto alti di ruralità, persistenti bassi tassi di occupazione industriale, bassi livelli di partecipazione femminile al mercato del lavoro e livelli particolarmente alti di disoccupazione giovanile» (p. 82). Questi, accanto ad altri importanti fattori come il carattere patriarcale delle società, l'emarginazione nel mercato del lavoro delle donne, un welfare state poco sviluppato, producono elevati e diffusi livelli di povertà economica anche in assenza di schemi di garanzia del reddito dei disoccupati.

Le differenze fra i modelli prevalenti nel nord e nel sud d'Europa riflettono per certi versi quelle esistenti all'interno del nostro paese dove il profondo dualismo economico e sociale che determina come è noto «differenze di reddito, di livello di sviluppo, di qualità dell'occupazione e di entità della disoccupazione» (p. 91) danno vita non solo ad un numero maggiore di poveri, ma implicano anche forme di povertà diverse. Infatti da un lato si rileva anche per l'Italia l'allargamento delle fasce coinvolte nelle cosiddette aree a rischio di povertà — è il caso che più frequentemente si rileva nelle regioni del nord d'Italia — dall'altro gli elementi di arretratezza delle strutture economiche continuano a determinare forme di povertà tradizionali, più diffuse nelle regioni del Mezzogiorno.

L'analisi dell'evoluzione della composizione e degli aspetti della povertà italiana viene affrontata a partire dalle prime inchieste degli inizi degli anni Cinquanta e giunge fino a quelle condotte dalla Commissione d'Indagine per la povertà e l'esclusione sociale degli anni Novanta. Il punto più interessante dell'analisi del fenomeno in Italia è la tematica della territorializzazione della povertà. La Morlicchio distingue naturalmente all'interno del modello italiano di povertà quello prevalente nel nord del paese, che riguarda per lo più gli individui e le famiglie più fragili come le coppie anziane pensionate o le famiglie povere con capofamiglia donne e quello più diffuso nel Mezzogiorno che colpisce le famiglie numerose con elevato numero di minori con a capo soggetti occupati con redditi bassi o disoccupati. A quest'ultimo ambito viene dedicata una specifica attenzione. Nel Mezzogiorno infatti si concentrano non solo la maggior parte delle famiglie e degli individui poveri presenti in Italia, ma qui negli ultimi anni le cause che determinano la povertà si sono moltiplicate. Da un lato infatti la povertà è strettamente legata alla disoccupazione che è prevalentemente un fenomeno determinato dal mancato sviluppo dell'area — e che impedisce l'ingresso di giovani e donne — ma dall'altro si presenta sempre più anche come effetto della deindustrializzazione dei pochi impianti presenti nel sud: disoccupazione quest'ultima che naturalmente riguarda in maniera prevalente soggetti adulti e per lo più capofamiglia. In questo modo si assiste all'aumento del numero di lavoratori con occu-

pazioni occasionali e instabili che determinano anche nel Mezzogiorno quei fenomeni che la Morlicchio ci ha mostrato essere più frequenti nelle società americane, ossia l'aumento dei *working poor*, persone che lavorano ma restano al di sotto della soglia di povertà. Ora pur non potendosi parlare per l'Italia dell'esistenza di una povertà da ghetto, non si può negare che la povertà è aggravata anche da una sua concentrazione territoriale. Certamente rispetto alle realtà americane o francesi i fenomeni in Italia presentano caratteristiche meno forti, ma la presenza nelle grandi città meridionali di quartieri fortemente investiti da problemi di povertà ed esclusione sociale — si pensi ai quartieri Zen a Palermo o Scampia a Napoli — fanno ritenere che il modello interpretativo di Wilson può essere applicato anche in queste realtà, nel senso che come scrive la Morlicchio «l'aridità del contesto — in termini di occasioni lavorative e di reti sociali — può divenire una aggravante della povertà e può, nel lungo periodo, avere degli effetti negativi sui valori e atteggiamenti individuali». In altre parole non esiste la possibilità di parlare di povertà del ghetto per le situazioni italiane, ma la scarsità di opportunità lavorative e l'isolamento sociale, presenti in certi casi nelle città meridionali, fanno di esse un importante epicentro della povertà.

Ultimo tassello del lavoro è quello relativo alla relazione fra immigrazione e povertà.

GIUSTINA ORIENTALE CAPUTO

ROBERTO SARDELLI, *Le margherite sono le nuvole del prato. Undici racconti Aids*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 1998, pp. 124.

È la testimonianza di un sacerdote noto in passato per il suo impegno nelle borgate romane, con una breve nota introduttiva di Tullio De Mauro.

Sardelli nella *Presentazione* scrive di racconti «nati dall'ascolto e dalla visione», di un tipo di morte che «scava un fossato di isolamento fatto di sospetti taciuti, di vergogne, di sensi di colpa, di panico, di rimozioni» (9). Di respingimenti e incomprensioni, di vergogna e di mal riposti pudori. A volte, sono i protagonisti di queste difficili storie a fare coraggio a parenti e amici, a programmare la propria dipartita, anche predisponendo l'ascolto di brani musicali magari beat, non previsti, non accettati nel rituale funerario cattolico: un ulteriore rifiuto e segno di indisponibilità.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

GIOVANNI SARTORI, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, pp. 122, L. 27.000, Rizzoli.

Il breve libro di Sartori si caratterizza innanzitutto per il tono categorico delle sue affermazioni, sia sui temi di indubbia competenza dell'autore, sia su quelli che avrebbero richiesto da parte sua un maggior sforzo di ricerca. Ciò sia sul piano dell'uso dei concetti che su quello della documentazione.

L'autore è un noto e importante professore di scienza della politica e non gli si può chiedere competenza in ogni campo. Ma una qualche attenzione in più alla letteratura antropologica in materia non avrebbe guastato: insomma ci saremmo evitati la scoperta delle «culture bianche» e di quelle «non bianche». Per non parlare di informazioni davvero stupefacenti (delle quali sarebbe utile conoscere la fonte documentaria) secondo cui a Parigi dimorano duecentomila famiglie che praticano la poligamia.

Il libro si compone di due parti. La prima, «Pluralismo e società libera» affronta la questione molto alla larga e tratta le diverse dimensioni e i diversi aspetti del pluralismo, nei suoi forti intrecci con la tolleranza, introducendo la problematica relativa al rapporto con «gli estranei»: con coloro che sono portato-

ri di culture e visioni di tipo diverso, in particolare quella islamica. Anche qui c'è qualche punto interessante. Il primo è la considerazione per cui i gruppi *oggetto* di una politica multiculturale, di reciproco riconoscimento e reciproca tolleranza, possono non essere parimenti *portatori* di una cultura del riconoscimento e della tolleranza: agli immigrati, come è comprensibile, interessa la difesa della loro specifica cultura di appartenenza. Questo è vero ed è noto. Ma non è un buon motivo motivo per cui studiosi o policy makers debbano pensarla allo stesso modo. L'altro punto di rilievo consiste nell'affermazione di Sartori per cui oggi «in Europa la xenofobia si concentra sugli immigrati africani e islamici», mentre quelli dell'Europa dell'Est porrebbero meno problemi. Con l'ondata di xenofobia anti-albanesi che si registra in Italia l'affermazione non sembra avere un grande conforto dall'esperienza empirica. E d'altronde gli albanesi sono europei dell'est e in larga misura anche islamici, per cui neanche la suddivisione ha molto senso. E questo dovrebbe suggerire una qualche cautela in più.

La seconda parte del libro entra più direttamente in merito al tema portando avanti una accesa polemica contro i teorici del multiculturalismo e coloro che si farebbero illusioni sulle prospettive di integrazione degli «estranei», degli immigrati. A ben vedere tuttavia Sartori focalizza le sue critiche sostanzialmente su di un singolo volume americano, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* a cura di A. Guttman, e in particolare sul saggio di Charles Taylor, *The Politics of Recognition,* contenuto in questo volume. Molte pagine in questa seconda parte consistono in una dura requisitoria contro l'articolo di Taylor, preso a simbolo della concezione multiculturalista e dei suoi errori. «Nell'argomento di Taylor — scrive Sartori — il concetto portante è quello di riconoscimento e i concetti di contorno sono autenticità, identità e differenza (beninteso in significati che non sono quelli del pluralismo)». Sartori aggiunge poi che alcuni elementi dell'identità e delle differenze del multiculturalismo sono di tipo ascrittivo. E qui ci sarebbe molto da discutere. Le culture si evolvono, così come le pratiche religiose. Inoltre cambia anche l'atteggiamento dell'individuo nei confronti della sua religione di appartenenza o il collocarsi all'interno della cultura di provenienza. Il dibattito sul multiculturalismo in generale ha a che fare anche con cose scelte, non con fattori ascrittivi, quali il colore della pelle che uno si trova addosso e che viene a volte definito «razza». Secondo il bistrattato Taylor «La nostra identità è in parte plasmata dal riconoscimento, dal mancato riconoscimento e spesso dal misriconoscimento degli altri.... Il non riconoscimento o il misriconoscimento può infliggere danno, può essere una forma di oppressione che ci imprigiona in un falso, distorto e ridotto modo di essere». E tutto ciò sembra molto convincente. Per Sartori invece Taylor esagera «alla grande» in primo luogo perché nella sua interpretazione verrebbe «stirato il concetto di oppressione»: il mancato riconoscimento — secondo Sartori — non può essere considerato come una forma di oppressione; né si può ritenere che necessariamente «la negazione del rispetto crea alla lunga un rafforzamento dell'identità delle categorie discriminate». L'argomentazione di Taylor a dire il vero è la più diffusa in letteratura: molti studiosi, multiculturalisti e non, hanno messo in luce come siano state proprio le condizioni di difficoltà e le pratiche discriminatorie a determinare una forte ripresa del senso di identità etnica e culturale, proprio come risposta al «mancato riconoscimento», alla svalutazione della propria cultura e all'oppressione materiale che ad essa è solitamente legata.

Il discorso di Sartori sulle responsabilità di quella che potremmo definire l'ideologia multiculturale va in direzione opposta. Secondo Sartori sono proprio le tesi multiculturaliste che tendono a potenziare le differenze, a radicalizzare le diversità e quindi le divisioni. Nel con-

trapporre pluralismo a multuculturalismo Sartori afferma che «il pluralismo non è mai stato un progetto. È emerso a pezzi e bocconi da un nebbioso e sofferto procedere della storia... il multiculturalismo è invece un progetto nel senso proprio del termine, visto che propone una nuova società... ed è al tempo stesso un diversificio che, appunto, fabbrica la diversità visto che si adopera a visibilizzare le differenze, a intensificarle e così anche a moltiplicarle... non è una prosecuzione e estensione del pluralismo ma invece un suo capovolgimento che lo nega». Per Sartori dunque il multiculturalismo *fabbrica le diversità*, non parte dalla necessità di prenderne atto e comprenderle per valorizzarle nel reciproco rapporto. La verità è che sul concetto di pluralismo Sartori, che di queste cose è esperto, può con autorevolezza dire, e dice, cose utili. Sul secondo si limita a lanciare anatemi senza un minimo di riferimento alla vasta e contraddittoria letteratura in materia, dove il concetto di multiculturalismo, multiculturalità etc, sono intesi nei modi più diversi. Di recente Marco Martiniello ha notato che «Il termine multiculturalismo cambia enormemente di significato a seconda dell'autore, della disciplina, della scuola di pensiero e della nazione, al punto che, quando lo si usa non è facile sapere di cosa si sta parlando... Generalmente viene usato per descrivere la diversità — e la diversificazione — demografica e culturale delle società umane».

Il multiculturalismo, come orientamento — come proposta politica — tende a far riconoscere e valorizzare le identità culturali e le stesse differenze: a valorizzarle, non a crearle; tende a garantire la difesa dei diritti delle minoranze etniche e culturali. Almeno in questo — ma non vorrei entrare nell'area di competenza di Sartori — non è in contraddizione con il pluralismo. Esso si sviluppa e prende corpo nelle epoche più recenti anche in rapporto alla presenza di nuovi popoli, di nuove etnie e di nuove culture sulla scena migratoria, come per altro sottolinea anche Sartori. Ma il multiculturalismo in un paese come l'America si sviluppa anche come reazione alla crisi del progetto del *melting pot* (crogiolo). Il fallimento del progetto del *melting pot* sta nel fatto che esso ha lasciato fuori troppa gente: ha lasciato fuori i neri, tanto per fare un esempio, e ad esso non si sono mai del tutto conformate le aristocrazie *wasp* (bianchi protestanti ed anglosassoni). Se ora l'immagine del *melting pot* è sostituita da quella della *salad bowl* (insalatiera), dove ogni pezzo mantiene la sua chiara identità, non è per una moda politica e culturale, ma perché gli eventi hanno determinato una nuova situazione.

Contrariamente alla semplificazione e banalizzazione che ne fa Sartori, il multiculturalismo e la società multiculturale sono realtà complesse e contraddittorie e i due termini hanno — come capita in questi casi — accezioni e significati tutt'altro che univoci. È già multiculturale una società nella quale etnie e culture diverse coesistono, quale che sia il loro grado di integrazione e il rapporto reciproco. Martiniello cita il Petit Robert secondo cui per multiculturalismo si può intendere solo e semplicemente «la coesistenza di più culture in uno stesso paese». In questo caso il termine ha un'accezione meramente descrittiva, che poi è quella corrente. C'è poi un uso del multiculturalismo (inteso questa volta come strumento di spiegazione dei fatti a partire da dati etnici e culturali) assolutamente esagerato che tende a confondere le ingiustizie di classe e le discriminazioni materiali con questioni etniche e culturali: proprio all'opposto della visione di Sartori.

Per Sartori il multiculturalismo deriva dalla refrattarietà all'integrazione dei nuovi immigrati: refrattarietà — a suo dire — giustificata e poi teorizzata dai teorici del multiculturalismo. Ma il processo di etnicizzazione, cioè l'imporre sterotipi etnici alla gente, che molti studiosi hanno messo in evidenza, non l'ha inventato Taylor. Esso si è sviluppato nelle società pluraliste introducendo una pericolosa tendenza alla divisione. Non a

caso in Italia contro il multiculturalismo tuonano non i portatori delle visioni pluraliste della società (anche quando sanno che multiculturalismo e pluralismo sono tutt'altro che la stessa cosa) bensì in primo luogo i neo-fasciti e i leghisti.

Come si esca da tutto ciò non è chiaro. Sartori ridicolizza coloro i quali individuano una strada nel processo di «cittadinizzazione». Nelle parole di Sartori, «l'idea delle sempliciotte (che metto in rilievo perché più numerose dei sempliciotti) è che la cittadinanza integra, e che quindi basta cittadinizzare per integrare». Naturalmente per Sartori gli immigrati islamici non sono integrabili, data la natura della loro cultura e della loro religione. E questo è il punto di vista di base largamente esplicitato nella seconda parte del volume. La convinzione di Sartori si basa due pilastri: un giudizio netto di inferiorità delle culture degli immigrati e la convinzione relativa alla sostanziale indisponibilità soggettiva all'integrazione o all'assimilazione da parte degli immigrati stessi. Per Sartori il multiculturalismo vuole integrare chi non può e non vuole essere integrato, chi è geloso delle sue, per altro detestabili, caratteristiche culturali.

Dopo aver detto tutto il male possibile e immaginabile delle culture degli immigrati in Europa e dopo aver bollato come insensato e scorretto politicamente il multiculturalismo, Sartori propone una alternativa in un non meglio definito approccio interculturale. Sarebbe stato utile al lettore sapere cosa Sartori intende con questo concetto. Avremmo voluto che ci spiegasse di che si tratta e in che modo può rappresentare una via di uscita. «Il multiculturalismo porta alla Bosnia e alla balcanizzazione: è l'interculturalismo che porta all'Europa». Un po' di chiarezza in più forse non sarebbe stata inutile. Forse la *Critica Sociologica* potrebbe ospitare un suo saggio in cui ci spiega queste cose. Vorremmo tutti infatti evitare la Bosnia.

A questo proposito va notato che mentre bacchetta chi non usa con competenza e dovizia di citazioni i concetti della tradizione pluralista, Sartori si comporta in maniera molto disinvolta nell'uso della terminologia degli studi sull'immigrazione e le politiche migratorie o degli *ethnic studies*. A parte la storia delle «culture non bianche» (espressione che attribuisce alla politologa Jean Cohen), caratteristiche per la loro intolleranza, sorprende la sua visione della vita degli immigrati islamici in Europa. La sua convinzione relativa alle duecentomila famiglia poligame parigine è probabilmente frutto della classica *reductio ad unum* delle realtà etniche e culturali dell'Islam, praticata da commentatori e opinionisti in Italia. È infatti piuttosto difficile trovare statistiche sul numero delle famiglie poligame in una città europea, anche se è possibile trovare informazioni sul numero delle famiglie islamiche.

Ma nulla fa supporre che le famiglie islamiche in Francia siano generalmente (e men che meno tutte) poligame. In Tunisia la pratica della poligamia, di fatto inesistente, è vietata dalla legge, mentre in Marocco essa riguarda una percentuale infima della popolazione. E si tratta di due paesi di grande emigrazione verso la Francia. Come fanno a esserci 200mila famiglie (e di conseguenza da mezzo milione a un milione di appartenenti a famiglie poligame) nella sola cittá di Parigi.? Ma questo è un tema assolutamente secondario. Il problema non sta nel fatto che sono duecento o duecento mila, bensì nella immagine presentata.

La questione di fondo sta nell'orientamento del libro e nella serie di giudizi preventivi in esso contenuti sugli immigrati, la loro vita e le prospettive di vita futura in Italia o negli altri paesi ricchi d'Occidente. Sartori evidentemente non si è chiesto se le difficoltà degli immigrati, comprese le aggressioni che spesso si registrano nei loro confronti, sono l'effetto della indisponibilità a integrarsi - a causa della loro cultura — dei marocchini picchiati o del rumeno bruciato vivo l'estate scorsa a Gallarate, oppure se, al contrario, sono l'effetto di un razzismo che ha altre origini (il pregiudizio, la crisi sociale, la paura, il conflitto materia-

le). I problemi hanno invece per lui origine essenzialmente nella arrendevolezza, frutto, a sua volta, del semplicismo e dell'ignoranza, nell'eccessivo numero degli immigrati, oltre che — ma su questo punto specifico si può essere d'accordo — nelle circostanze specifiche nelle quali ha luogo l'immigrazione.

Il punto in cui Sartori più audacemente esprime la sua visione riguarda tuttavia il razzismo. «Restiamo al caso dell'Italia — leggiamo verso la fine del libro — che è un paese senza "razzisti originari", nel quale il razzismo non ha mai attecchito. Gli ebrei italiani sono stati protagonisti del Risorgimento, e forse sono stati il gruppo ebraico più integrato di tutta la diaspora. Il razzismo nasce in Italia con il fascismo e muore con lui. Se rinascesse non sarebbe perché gli italiani sono razzisti, ma perché un razzismo altrui genera sempre, a un certo punto, reazione di contro-razzismo. Stiamo attenti: il vero razzismo è di chi provoca il razzismo». Proprio così! Mi sembra che qui Sartori vada ben oltre Sartori. Ammettiamo di condividere la sua convinzione che la cultura islamica o le «culture non bianche» (naturalmente razziste), qualunque cosa esse siano, rappresentino il fattore alla base di queste reazioni, ma cosa c'entrano gli ebrei e il razzismo anti-semita? Nel 1938 la diffusione dell'ideologia razzista antiebraica non fu certo determinata da comportamenti razzisti degli ebrei.

E poi dove mettiamo il razzismo coloniale, nato in Italia ben prima del fascismo? Evidentemente per Sartori non è mai esistito. Eppure c'è una vasta letteratura in materia. Penso al libretto di Alberto Burgio, che tratta appunto dei vari razzismi che si sono succeduti nel nostro paese.

Insomma il libro di Sartori, con il battage pubblicitario che l'ha accompagnato, si inserisce in una corrente di chiusura nei confronti degli immigrati. Se le sue idee in materia sono espressione di una visione pluralista della società siamo messi davvero male. Eppure il libro ha avuto un grande successo, nonostante un prezzo unitario per pagina tra i più alti registrati nella letteratura italiana in materia di scienze sociali negli ultimi tempi. Il prezzo poi sale se si considera il numero delle parole (giacché le paginette sono piccole mentre il carattere è grande). Il lettore acquirente compra un prodotto molto caro, ma ben pubblicizzato: «un libro contro-corrente», come si legge sulla quarta di copertina. Eppure a questo proposito l'editore si sbaglia. Purtroppo (per noi) le idee di Sartori sono tutt'altro che contro-corrente: le si può ascoltare in treno o nel salotto di una parente un po' xenofoba.

AMARTYA SEN, *Lo sviluppo è libertà* (Freedom as development / 1999), Mondadori, Milano, 2000, pp. 312.

Il volume pubblicato da Amartya Sen presenta già dal titolo una chiara intenzione conoscitiva: *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. In effetti, le sei conferenze tenute dal Premio Nobel per l'Economia presso la Banca Mondiale nel biennio 1996-'97, rappresentano qualcosa di più di un semplice trattato di economia dello sviluppo. Il lavoro dell'economista indiano cerca, infatti, di dare una nuova critica definizione di sviluppo come «processo di espansione delle libertà reali godute dagli esseri umani» (p. 9). Come già, d'altronde, fatto da Ralf Dahrendorf, Charles Taylor, Michael Walzer ed altri, Sen afferma «l'idea che le libertà sostanziali (come quelle di partecipazione politica o di accesso all'istruzione ed alle cure sanitarie) sono *parti costituitive* dello sviluppo» (p. 11), sovvertendo così il principio utilitaristico e riduzionista, per cui lo sviluppo corrisponderebbe semplicemente alla crescita del PNL o del reddito medio pro capite. Secondo l'autore di *Missing Women*, infatti, esistono vere e proprie discordanze fra reddito medio e libertà individuale. Così, succede che all'interno di una società fra le più opulen-

te, quali gli Stati Uniti, gli afroamericani, una larga fascia di popolazione, pur percependo un reddito medio superiore a quello di tutti gli abitanti dei paesi africani — per altro non comparabile con quello dei propri connazionali di pelle bianca —, presentino, *in senso assoluto*, un tasso di mortalità più alto rispetto alla popolazione di molte società del Terzo Mondo. All'idea welfarista di benessere come utilità o soddisfacimento potenziale dei bisogni individuali, Sen sostiene, va sostituito il più efficace concetto di *capability*, termine ibrido che indica le abilità e le capacità di accesso degli individui al sopperimento di alcune privazioni primarie quali la fame, la mortalità infantile, l'istruzione, le cure sanitarie. Per quanto la notazione introdotta non sia del tutto originale — lo stesso Dahrendorf parlò, in un senso simile, di *chances* dell'individuo — essa permette di decostruire molte analisi economiche di scarsa rilevanza empirica, dimostrando come nell'attuale sistema economico mondiale permangono gravi ed evidenti contraddizioni. Così, supportato da forbiti esempi storici, Sen dimostra come non sia tanto il calo nella produzione alimentare a causare le carestie, ma siano piuttosto determinanti le politiche sociali miranti alla prevenzione, quali un adeguato bilanciamento dei redditi in situazione di crisi, lo sviluppo di lavoro temporaneo, il raffreddamento delle «isterie» dei mercati, la correzione della volatilità del PIL, il sostegno alle strutture sanitarie e perfino la stessa forma governativa. Democrazia significa infatti comunicazione sociale: «Il nesso causale fra democrazia e assenza di carestie non è difficile da individuare. Le carestie uccidono milioni di persone in varie parti del mondo, ma non uccidono chi governa... E se non esistono né elezioni, né partiti di opposizione e né possibilità di una critica aperta e non soggetta a censura, le autorità non dovranno subire le conseguenze politiche della loro incapacità di prevenire una carestia» (183). Sen dimostra ancora come un maggiore potere femminile nella famiglia, l'istruzione e l'alfabetizzazione femminile riducano, tendenzialmente, la mortalità infantile ed il tasso di fertilità, ancor più di quanto non riescano le misure coercitive. Ad esempio, nello stato indiano nel Kerala, mediante l'applicazione di politiche a lungo di termine di incrementodell'istruzione femminile e del potere delle donne all'interno della famiglia, la riduzione del tasso di fertilità femminile, con i problemi di sottonutrizione che può produrre, è stato superiore a quello ottenuto dalla repubblica cinese con misure coercite, quali il programma «famiglia con un solo figlio», veicolanti gravi soprusi alla dignità femminile. C'è di più. Bisogna ripensare la stessa nozione di bontà dei mercati, abbandonando l'ideale di «ottimalità paretiana», se è vero che regolamenti e convenzioni rendono non libero il mercato del lavoro. Nei paesi più poveri permangono lo sfruttamento minorile ed il lavoro coatto. Le grandi potenze economiche, ove l'opulenza è in continua crescita, non hanno ancora superato le privazioni *relative* conseguenti ad un alto tasso di disoccupazione, così come avviene in Europa, o ad un sistema come quello americano che non garantisce a quaranta milioni di abitanti alcun tipo di assicurazione ed assistenza sanitaria. Amartya Sen muove, infatti, da un punto di vista economico neokeneysano e da una considerazione universalistica dei diritti umani. La sua teoria giuridica conseguenzialista sensibilizza tanto gli individui quanto le istituzioni a riconoscere le proprie *responsabilità*, senza celarsi dietro l'alibi dell'*estraneità culturale*. I suoi punti di vista sul mondo, ben esplicitati nel libro, possono essere condivisi o meno, in ogni caso il libro offre interessanti spunti di ricerca.

VINCENZO ROMANIA

Summaries in English of some articles

ROBERTO CIPRIANI — *On the cultural Identity of the Italians.* This is an elaborate and learned excursus on the «cultural consumption», as it were, of the Italians as it appears from TV programs, books, weekly papers, and other mass media. The author seems skeptical as regards a unified cultural identity; if one has to speak of a unfied and relatively homogeneous identity, one can tentatively find it only in the language which is however, accompanied by a variety of local dialects. Referring to some worthy ISTAT researches, the author concludes that the actual knowledge of the specific italian situations remains partial and very often inaccurate.

FABIO DE NARDIS — *The Role of Politics in the Society of Uncertainty.* In a general orientation which is essentially tributary of Giddens's criticism of post-modernity, the author remarks that, especially in the case of Italy, the presence, for the past fifty years, of mass parties that were firmly structured has contributed to the development of stable collective indentities. However, after the decline and disappearance of global ideologies, not only the traditional parties have lost their appeal, but it is urgent to proceed to a total renovation of the political representative organizations, lest citizens lose any kind of interest in political activity.

PIETRO BOLOGNESI — *A. de Tocqueville and the formation of the democratic citizen.* This essay deals with the basic ambiguity of the thinking and of the political experience of Tocqueville, caught in between the *ancien Régime* and the emerging mass society. Naturally, the standpoint and, at the same time, the field of inquiry are offered by the United States of America whose system is carefully analyzed and fully criticized in the famous *La démocratie en Amérique.* The fascinating aspect of Tocqueville's thought has to be seen in his apparent ambivalence, based on the intimate persuasion that the *ancien Régime* could not be saved and that the *Révolution,* however, could not by itself provide the answer to the present day mass democracy: is it possible to reconcile the consideration of individual merits without betraying the need for social equality?

UMBERTO MARONGIU — *The «barbaric state of Women» in Th. B. Veblen.* This is a valuable critical visitation of a basic concept in Veblen's work, especially from the point of view of fashion as a social phenomenon and of honorific consumption and its role for the economy as a whole. The central role of women is effectively and persuasively underscored.

IL POLITICO

194
(Luglio-Settembre 2000)

Maria Antonia di Casola, *La vocazione europea della Turchia*

Selim Deringil, *Turkey and its European Vocation*

Gianni Vaggi, *Europe and Turkey: Possible Strategies for Partnership*

Enrica Chiappero Martinetti, *Dallo sviluppo economico allo sviluppo umano: quali distanze separano la Turchia dall'Unione Europea*

Stefano Bellucci, *African Franc Zone's Dilemma in the Euro Area: Efficiency and Dependence or Sovereignty?*

Benedicta Marzinotto, *L'Austria come uno* «special case» *di integrazione europea*

Giovanni Cordini, *I rapporti tra ordinamenti e l'interesse all'ambiente*

Beppe Benvenuto, *Il diario di Luigi Albertini*

Donatella Bolech Cecchi, *Alle origini dell'indipendenza della Libia*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

ANNO LXV N. 3

195
(Ottobre-Dicembre 2000)

Anna Maria Lazzarino del Grosso, *Anno Duemila: il sapere politico è ancora «architettonico»?*

Giovanni M. Carbone, *Disguising Partisanship and Hegemony. A New Type of Democracy in Uganda?*

Rocco D'Alfonso, *Guerra, ordine e razza nel nazionalismo di Francesco Coppola*

Flavia Monceri, *Filosofia politica e universalismo «metodologico» in Othar Spann*

Monica Quirico, *Michael Polanyi: la critica della pianificazione (1935-1951)*

Tavola rotonda sulla «Costituzione criticata (Interventi di Amedeo G. Conte, Adolfo Angeletti, Arturo Colombo, Gaspare Falsitta, Fabio Rugge, Carlo Emilio Traverso, Pietro Giuseppe Grasso).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI
Indice generale dell'annata 2000

ANNO LXV N. 4

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1997: Italia lire 90.000. Estero lire 135.000.
Ridotto studenti lire 80.000

Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione
n. 34, maggio-agosto 1999

indice

Monaci e mercanti nell'Europa dell'Euro

Arnaldo Nesti, Editoriale 3

saggi

Stefano Zamagni, Denaro e coscienza religiosa 7

Bruno Accarino, Non aes sed fides. Materiali di riflessione filosofica sul denaro 15

Arnaldo Nesti, Civilizations and Governance. Dilemmi etico-religiosi e politica nell'Europa dell'Euro 29

Raffaele Volpe, Tra diaconia e solidarietà efficiente. Modelli e pratiche nell'Europa protestante 49

dialoghi/documenti

Maurizio Di Giacomo, Frammenti su don Milani priore di Barbiana 65

note

europa/europe

Vannino Chiti/Rossana Rossanda, L'identità europea e il fattore religioso. Un dibattito (I) 77

Srdjan Vrcan, La ricerca dell'identità culturale europea e il ruolo della religione 86

Renato Risaliti, Sull'Eurasia. A proposito del dibattito russo sui modelli di civiltà 98

cronache

Alfredo Jacopozzi, European Identity, Welfare State, Religion(s). Le fasi della ricerca 105

corrispondenza

Napoli religiosa e il «caso Giordano». Lettera di p. Alberto B. Simoni 110

recensioni

A. Carbonaro, A. Spini, *Identità e conversione. Costituzione e dissoluzione del soggetto moderno attraverso Agostino, Lutero e Rousseau* (Riccardo Fubini) 113

schede

Arrigo Colombo, *L'utopia* (Maria Moneti) 117

Giovanni Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità* (Cristiano Camporesi) 119

Luigi Berzano, *New Age* (Alfredo Jacopozzi) 120

Abstracts 122

Hanno collaborato a questo numero

Bruno Accarino - docente di Storia delle dottrine politiche al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze; **Cristiano Camporesi** - ricercatore presso il Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze; **Vannino Chiti** - presidente della Giunta Regionale Toscana (Firenze); **Maurizio Di Giacomo** - collaboratore dell'Agenzia ANSA (Roma); **Riccardo Fubini** - docente di Storia del rinascimento all'Università di Firenze; **Alfredo Jacopozzi** - docente di Filosofia della religione alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze); **Maria Moneti** - docente di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze; **Arnaldo Nesti** - docente di Sociologia presso il Dipartimento di Studi Sociali dell'Università di Firenze e direttore di «Religioni e Società»; **Renato Risaliti** - docente di Storia dell'Europa orientale presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze; **Rossana Rossanda** - scrittrice e editorialista de «Il Manifesto» (Roma); **Alberto B. Simoni** - domenicano e direttore di «Koinonia» (Pistoia); **Raffaele Volpe** - teologo e pastore battista (Firenze); **Srdjan Vrcan** - professore emerito all'Università di Spalato (Croazia); **Stefano Zamagni** - preside della Facoltà di Economia dell'Università di Bologna.
Redazione: via Cavour 38, 50129 Firenze

In questo numero de La Critica Sociologica vengono trattati vari argomenti: il corsivo introduttivo di Franco Ferrarotti è sull'economia nordamericana e la congiuntura odierna. Due i saggi di impostazione storico-sociologica: quello di Umberto Marongiu, sullo «stato barbarico delle donne» in Thorstein B. Veblen e quello di Pietro Bolognesi, sulla formazione del cittadino democratico in Alexis de Tocqueville. Roberto Cipriani si interroga sulla identità culturale degli italiani: questione di grande attualità nella odierna situazione politica e sociale (basti pensare ai processi sociali in relazione alle presenze di immigrati e rifugiati). Ancora, Graziella Pagliano tratta di omosessualità, vissuto biografico e letteratura, Carmelo Capizzi discute di un recente testo sul Risorgimento, Giuliana Gemelli ricorda Giorgio Fuà, Fabrizio Federici tratta di un possibile, atipico feeling tra fascisti e bolscevichi. E poi scritti sulla SS.ma Trinità di Vallepietra, di M.I. Macioti, sul ruolo della politica nella società dell'incertezza, di F. De Nardis, e varie «Cronache e commenti».

La Critica Sociologica è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

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. 22.000