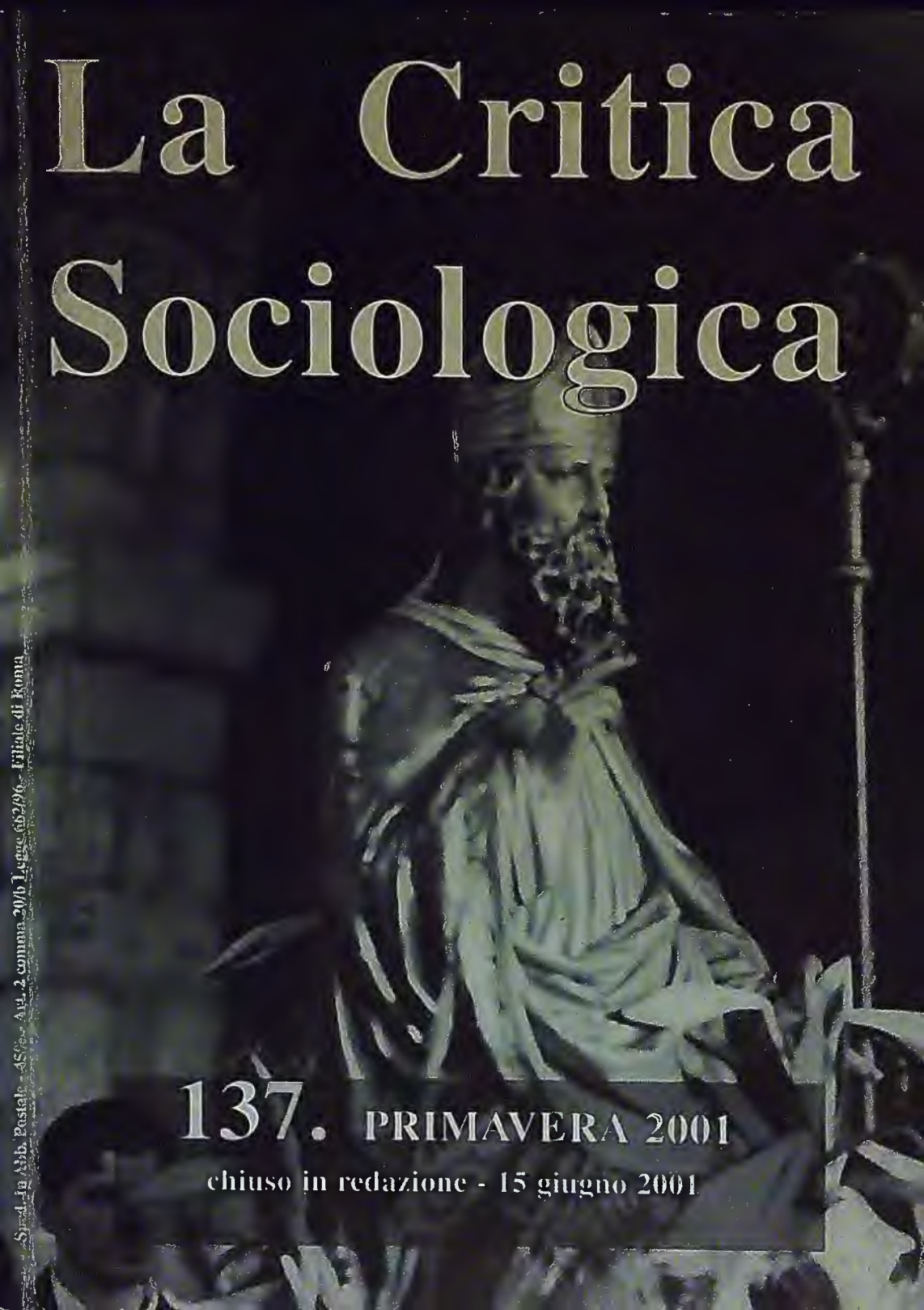


La Critica Sociologica



137. PRIMAVERA 2001

chiuso in redazione - 15 giugno 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 luglio 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

137. PRIMAVERA 2001
febbraio-aprile

SOMMARIO

137 Primavera 2001

F.F. — I laburisti vincono in Inghilterra; il centro-sinistra perde in Italia. Perché? Dal cadavere riluttante al cadavere redivivo	III
---	-----

SAGGI

Franco Ferrarotti — Appunti sulla comunicazione inter-culturale .	1
Ludovico Fulci — Cyclo. Microuniverso per uno studio «allo specchio» della vecchia Europa nella realtà dell'Estremo Oriente	12
Luigi Del Grosso Destrieri — Dal pianoforte al computer. Appunti (con luci ed ombre) per una sociologia delle tastiere	21
Vincenzo Romania — La paidéia: cultura e stratificazione sociale .	32

INTERVENTI

Massimo Canevacci — Digital Morphing. Showplaces per metropoli comunicazionali	44
Manfredo Macioti — Lettera da Sarajevo	49

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Alfredo Alietti — «Il mio vicino è nero». Analisi delle relazioni di coabitazione in un quartiere popolare	57
Marianna Foti — I minori rifugiati. Dall'esodo all'integrazione .	68
Fabio Perocco — Il New Age tra dislocazione sociale e ricomposizione del legame sociale. Il caso dell'Aumismo	82
Lilli Romeo — Suor Floriana e i Cenacoli Serafici: una ricerca etnografica nel Sud del Lazio	100

CRONACHE E COMMENTI

Franco Ferrarotti — Ricordo personale di Vito Laterza	117
Maria Immacolata Macioti — Voto cattolico	118
Franco Ferrarotti — La morte in piazza: deterrente contro il crimine o replica del delitto?	119

SCHEDE E RECENSIONI	121
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	135
---	-----

In copertina: San Simplicio (Olbia maggio 2001) - Foto di Renato Cavallaro.

I laburisti vincono in Inghilterra; il centro-sinistra perde in Italia. Perché? Dal cadavere riluttante al cadavere redivivo.

Lasciamo ai formalisti puri, ai tecnici delle leggi elettorali e in generale agli azzeccagarbugli, di cui non v'è mai stata carestia in Italia, la preoccupazione, legittima del resto, di trovare scuse e ragioni per la sconfitta del centro-sinistra italiano. La vittoria di Tony Blair la rende al confronto di certo più cocente. La «terza via» suggerita da Anthony Giddens, che in Italia ha singolarmente e puntualmente coinciso con la «terza forza» di solito ridotta a «terza debolezza», ha saputo fare i conti con il passato, rivisitare criticamente il «socialismo fabiano» e fare le riforme giorno per giorno senza dimenticare il disegno generale. L'ex-marxista Giddens ha capito che struttura e sovra-struttura non si contrappongono, ma convivono e interagiscono.

In Italia si è preferito lasciar marcire a dovere gli scheletri nell'armadio. Con una superficialità incredibile, si è creduto di poter seppellire il passato scrivendo una nuova sceneggiatura. Nessuna meraviglia che ne sia uscita scarsa coesione e che l'antico male della sinistra — scissioni interne fino al masochistico cupio dissolvi — neppure in presenza di nuove condizioni oggettive sia stato sanato. Il «tradimento» di Rifondazione Comunista e dell'Italia dei valori di Di Pietro sono in questo senso una conferma non del tutto necessaria. La sinistra si auto-dilania. Chiusa in un sogno di rigenerazione universale intanto non sa o non riesce a rendere giustizia al quotidiano. Si parla addosso. Non esprime, se non tardi, quando i giochi delle preferenze elettorali sono praticamente fatti, un leader effettivo. Anzi, continua a rifiutarlo o a soppesarlo o a criticarlo, forse per timore di cadere nel vecchio «culto della personalità» di ascendenza staliniana e non si rende sciaguratamente conto che è lo stesso maggioritario, anche quello zoppo, che lo richiede, che impone la personalizzazione dello schieramento. Al confronto, va registrato un piccolo (piccolo?) capolavoro politico inintenzionale di Berlusconi: lo svuotamento della Lega Nord, la sua riduzione allo stato di inoffensività con qualche osso ministeriale di secondo livello.

Forse è un bene che il centro-sinistra sia costretto all'opposizione. Si direbbe che non sappia governare. Parla ma non realizza. L'entrata in Europa e, a suo tempo, la manovra Amato di novantamila miliardi vanno riconosciuti. Ma non si può vivere di rendita su evenienze eccezio-

nali. La Corte dei conti è diligente e all'occorrenza impietosa. Per esempio: circa 300 parcheggi sono previsti. I fondi sono già stanziati. Se ne realizzano 19. I fondi vengono avvocati. La microcriminalità, debitamente spettacolarizzata in concomitanza con i flussi immigratori da media irresponsabili, dilaga. I poliziotti di quartiere, i «bobbies» di Londra e i «serenos» di Madrid, restano sulla carta. Si danno paradossi che gridano vendetta. Gli elettori del Veneto della Lega Nord, xenofobica e tendenzialmente razzistica, sono gli stessi che chiedono braccia extra-comunitarie. Il centro-sinistra tace, prudentemente. Teme forse di spaventare la palude del fantasmatico ceto-medio. Il fatto è che non parla alla gente. Pensa che il ritorno alle feste della Roma barocca in occasione della restaurazione della facciata di San Pietro, con i fuochi d'artificio e gli schizzi delle fontane, sia sufficiente come prova di modernità e di spirito innovativo. Non si parla alla gente, ma si bacia la pantofola del Pontefice romano. Si confonde una ricorrenza come il giubileo con una festa civica, laica, veramente ecumenica. Si sa che lo Stato-nazione è oggi ovunque in crisi. Le sue prerogative appaiono consunte, erose. Ma in Italia si esagera. Lo Stato è dato per morto prima che abbia dato prova di esistere. Che poi il neo-presidente della Camera dei deputati si affidi nel discorso di insediamento alla Madonna del suo luogo d'origine è forse qualche cosa di più d'un cedimento emotivo al localismo provinciale. Può meravigliare solo chi non si renda conto della caduta dello spirito democratico che richiede di considerare tutti i cittadini, credenti e non credenti, su un piano di sostanziale parità, membri e non sudditi di uno Stato di diritto. Gli americani — aveva un giorno osservato Gore Vidal — sono riusciti a separare la religione dallo Stato. Gli italiani sono andati più avanti. Hanno separato i cittadini dalle istituzioni. Ci vorrà molto di più che cantare in coro l'inno nazionale o avvolgersi nella bandiera per colmare questo fossato. Storicamente, sembra la rivincita del non expedit di Pio IX. Scrivevo una volta del «cadavere riluttante», avendo in mente la difficile transizione dalla prima alla seconda repubblica e la crisi finale della Democrazia Cristiana come partitostato, neo-feudale privatizzazione del pubblico, regime formalmente democratico, in realtà para-mafioso e clientelare. Mi sbagliavo. La diaspora democristiana ne ha perfezionato la presenza e il potere. Dovrò prepararmi a scrivere il «cadavere redivivo». Lazare! Veni foras!

F.F.

SAGGI

Appunti sulla comunicazione inter-culturale

di
FRANCO FERRAROTTI

1.

La comunicazione inter-culturale non è più questione di scelta politica o di opzione etica. Non si tratta di volerla o di non volerla, di aprirsi al mondo oppure di negarlo, metterlo tra parentesi, chiudersi nel supposto «splendido isolamento» di un'autarchia assoluta. La comunicazione inter-culturale è una pura e semplice necessità. Viene imposta dalle attuali condizioni di fatto del genere umano. Non è finita la storia, come qualcuno ha creduto. È giunta al suo termine la storia elitaria. La storia dei pochi e per i pochi cerca faticosamente la strada per farsi storia di tutti. Si è venuta trasformando e ampliando fino a coincidere con tutta la vita storica. Sta riconoscendo anche le storie di coloro che non hanno mai avuto storia, che erano presenti nella storia solo come combustibile inerte, in attesa dell'ordine dall'alto, grezza materia prima nelle mani d'un potere tanto assoluto quanto irresponsabile.

Il filosofo dell'utilitarismo, Jeremy Bentham, riteneva di poter legiferare per tutta l'India senza muoversi dal suo studio londinese. Presunzione grave. Illusione mortale. Conviene andare «sul campo», guardarsi attorno. La coerenza formale con i propri presupposti è certamente lodevole. Ma un eccesso di fedeltà ai pensieri già pensati non è più sufficiente. Il vissuto è più ricco del pensato.

2.

Poco più di dieci anni fa, in un contributo per il libro curato da Jader Jacobelli per l'editore Laterza (*La comunicazione politica in Italia*) sostenevo con convinzione che l'attuale momento si configura come una fase di transizione da vecchie a nuove strategie e che ciò spiega il ritardo e l'inefficienza del messaggio politico italiano. Non solo: intravedevo all'epoca l'emergere di quelle che mi apparivano come timide novità. Testualmente: «Sullo sfondo... opera una recettività sociale legata al diffondersi di nuovi

modelli di consumo culturale, egemonizzati dal *medium* televisivo e quindi da un diverso equilibrio fra parola e immagine.... L'effetto retorico si trasferisce ormai all'uso dell'immagine, si esalta nel *look*, si adatta a volte all'*under-statement*. Certamente, è più facile produrre spettacolo che non seria comunicazione politica. E qui mi interessa poco distinguere fra categoria della propaganda e categoria della comunicazione, essendo l'una e l'altra ormai egualmente sottoposte alla dittatura del *marketing* pubblicitario» (p. 67).

Oggi mi rendo conto che prevedevo una pioggerellina di marzo mentre si stava preparando un tornado. Tutto vero, e persino ragionevole, ma sostanzialmente inadeguato. La stessa previsione che concludeva il mio intervento, a dieci anni di distanza, mi appare scialba: «Voglio dire che l'accesso al sistema mediatico e l'uso delle tecnologie dell'opinione tenderanno a concentrarsi nelle mani di una nuova classe politica, annullando le opposizioni, le minoranze morali, il dissenso non declinabile in rappresentazione scenografica» (p. 70). A considerare la situazione odierna, la previsione può dirsi grosso modo confermata, ma risulta insufficiente. Non coglie la tensione drammatica di oggi. Le nuove tecnologie della comunicazione elettronicamente assistita, specialmente via *Internet*, si stanno rivelando dotate di un potenziale sovversivo di una radicalità difficilmente immaginabile. Le ricerche su questo tema tradiscono la loro natura troppo spesso vietamente accademica, si interrogano scolasticamente sugli effetti delle tecnologie comunicative come se queste avessero corso sotto una campana di vetro, su un tavolo di laboratorio, e la società circostante si fosse, per il momento, opportunamente congelata.

3.

In altre parole, occorre avere la piena consapevolezza del proprio tempo. Gli schemi mentali sono in ritardo sull'evoluzione oggettiva. Non si tratta solo di aggiornare, conciliare, superare le interstiziali tensioni di una fase di transizione. Siamo sempre, e tutti, in transizione: ma da dove? E per dove? Il cambiamento è più radicale del previsto. La comunicazione si è inceppata. Le sequenze logiche sono saltate. La comunicazione non si è solo inceppata. È cambiato il contesto, l'ambiente, la temperatura media della comunicazione. Anche la politica ha cambiato pelle. Ma i politici, tipicamente autoreferenziali, non se ne sono accorti. C'è più politica fuori della politica che nella politica ufficiale. Ma per capire questo bisogna uscire dai palazzi e dalle «case» della politica formale e accreditata, mettersi sulla stessa lunghezza d'onda del sentire medio dei cittadini comuni, specialmente dei giovani, che di ogni società costituiscono la punta avanzata. Il loro silenzio, la loro assenza sono un fenomeno inquietante.

Qualche esempio: alla recente presentazione di un libro, *Ricordi tristi e civili* (Einaudi, 2001), di Cesare Garboli (aprile 2001) con l'impegnata partecipazione di Rossana Rossanda e Ezio Mauro, si riempie rapidamente la sala di vecchietti. Età media, calcolata a occhio ma non troppo

lontana dalla realtà, sui settant'anni. Più che una discussione politica, ha tutta l'aria d'una veglia funebre, il pianto sommerso di inconsolabili orfani. Parlo con uno studente universitario. Gli mostro fotografie e documenti del movimento operaio e della sua lunga, difficile storia. Gli faccio leggere antichi inni anarchici e i versi, non proprio eleganti ma veri, dell'*Internazionale*. Mi colpisce il silenzio del mio interlocutore. Non silenzio polemico. È la tranquilla reazione dell'indifferenza: «Son cose che non interessano». Il dr. Massimo Rendina, presidente dell'ANPI (*Associazione Nazionale dei Partigiani d'Italia*) viene a parlare in Facoltà: dei partigiani, della Resistenza, della caduta del fascismo e della ripresa democratica, dei condizionamenti e dei «segreti di Stato» della vita italiana. La sala è semideserta. Non conto più di una dozzina di giovani.

Le spiegazioni in chiave organizzativa non spiegano tutto. Questa diffusa inappetenza politica, soprattutto fra i giovani, chiama in causa fattori solo in parte conosciuti, la cui dialettica processuale ancora ci sfugge. La generazione che abbiamo davanti è quella cresciuta con i mezzi di comunicazione di massa, con la televisione, con il *computer*, con *Internet*. Forse abbiamo riposto una fiducia eccessiva nell'interazione critica dei *mass media*, nella fecondazione reciproca e nel controllo tempestivo ed efficace fra la carta stampata e l'immagine, fra la cultura del libro e la cultura del *monitor*. Abbiamo creduto, o sperato, di poter trasformare un passaggio epocale in un comodo, grazioso *pic-nic* consumato su prati verdeggianti. La mediazione era puramente intellettuale e la sintesi la farà, quando e se la farà, solo la storia, che noi non vedremo. Nel frattempo, l'unico dovere è quello di guardare in faccia la realtà senza sotterfugi.

4.

La logica della scrittura e della lettura e la logica dell'audiovisivo non appaiono per il momento conciliabili. La scrittura e la lettura esigono silenzio, sforzo individuale, raccoglimento interiore, solitudine, il mettere una parola dopo l'altra, una riga dopo l'altra, un capoverso dopo un altro, legati dal vincolo logico, scandito dalla *consecutio temporum*. Il tutto tenuto ferreamente a posto dalla memoria, da quel lungo, nostalgico sguardo retrospettivo che è nello stesso tempo la coscienza del passato e la sedimentazione critica di cui si nutre la cultura. La logica dell'audiovisivo esalta l'emozione a scapito del ragionamento. Non è analitica, non si svolge nel tempo. È immediata; si fonda sull'impatto fulmineo dell'immagine sintetica che colpisce e quasi ipnotizza lo spettatore, travolge il destinatario dei messaggi elettronici di *Internet* e della *e-mail*. Informa, ma nello stesso tempo frastorna; informa, ma anche deforma; informa con una straordinaria abbondanza di stimoli e di dati non-mediati, ma non concede i margini di tempo necessari al filtro selettivo della ragione e della memoria, ossia informa, ma non forma.

La questione, tuttavia, non si esaurisce nella possibilità di conciliare le due logiche, di trovare il punto di intersezione che ne consenta il mutuo arricchimento. Il senso della svolta di oggi, una svolta epocale di cui *Internet*, con la sua facilità comunicativa trasversale e la sua natura interclassistica e tendenzialmente a-storica, è forse il segno caratteristico e dominante, travalica le logiche della scrittura e dell'audiovisivo. Stiamo passando dallo sviluppo storico concepito come processo *diacronico* alla compresenza *sincronica*, e quindi all'uscita dalla tradizione storicistica nelle sue differenti versioni, da quella classica hegeliana alla marxiana e alle più recenti neo-idealistiche.

Per molti aspetti potrà sembrare un progresso. Lasciar cadere il peso del passato storico, prossimo e remoto, potrà essere anche ritenuto ed esperito come una liberazione. Però: *latet anguis in herba*. Che la comunicazione politica si riduca a un'operazione di cosmesi per cui le questioni etiche si pongano sullo stesso piano delle apparenze estetiche, la morale si scambi con *il* morale, la coerenza con la prepotente testardaggine, non dovrebbe granché meravigliare. Si dice che i bambini e gli adolescenti di oggi, perdutamente innamorati dello schermo e abilissimi nel cliccare *Internet*, siano più intelligenti, più informati di quelli di ieri. Può essere vero. Ma di quale intelligenza, di quali informazioni si tratta? Se non già oggi, quasi certamente domani saremo probabilmente messi di fronte a un popolo di informatissimi idioti, se è vera la definizione dell'idioti come di colui «*qui sait tout et ne comprend rien*» e che, come tale, incarna il tipo dell'*idiot savant*.

I termini autentici della questione, tuttavia, non riguardano solo il momento pedagogico-formativo, come potrebbe sembrare da queste osservazioni. La svolta epocale va intesa in tutta la sua portata. *Internet* sta cambiando non solo la comunicazione politica, ma la fonte stessa dell'obbligazione che lega e tiene insieme la società, consentendo ad essa di funzionare come un insieme di parti distinte e anche in contrasto, ma tendenzialmente congruenti. *Internet* non ha soltanto contratto aoristicamente i tempi dell'esperire individuale e collettivo, con la sua tipica, sbalorditiva indifferenza ai contenuti, dalla Bibbia alla pedofilia. Ha abolito lo spazio, che per Adam Smith era ancora una «frizione», un impedimento, spesso invincibile, per lo sviluppo. Con la comunicazione elettronicamente assistita, lo spazio è una risorsa, è l'ambiente del sistema comunicativo.

Internet sta sostituendosi al costume della società tradizionale, all'autorità dell'eterno ieri. È il nuovo, imprevisto e inedito fattore *integrativo*. Cos'è che tiene insieme una società? Un tempo, la Rivelazione; più tardi, agli albori dell'epoca moderna, la coscienza elitaria di se stessa, da Kant a Croce, dall'imperativo morale categorico alla «religione della libertà». Oggi: la *notizia*. Due mesi di sciopero al *New York Times* mettono in gi-

nocchio una metropoli come New York, ridotta da un insieme significativo a un coacervo privo di senso. Ma la notizia scritta e stampata, con tutto il suo «supporto cartaceo», come si dice, è già obsoleta. *Internet* è diretto dal singolo; il suo accesso è strettamente individuale. Stanno cadendo le regole estrinseche; non esiste più un ordine sociale dato, preconstituito e coercitivo. Il singolo è chiamato e pretende di farsi le sue regole, in termini di *spontaneità come autenticità*, e di viverle, per sé e per gli altri, cioè *comunicarle*. Ma come sarà possibile comunicare, significativamente, fra uomo e uomo, gruppo e gruppo, cultura e cultura? A quali condizioni è possibile e positiva la comunicazione inter-individuale e inter-culturale?

7.

L'individuo non vive nel deserto. È un essere manchevole. Da solo non ce la fa. Per crescere, ha bisogno d'una famiglia, d'un gruppo con cui intrattenere rapporti primari, a faccia a faccia — il calore di un contatto diretto, non utilitario, che abbia valore in sé. L'idea illuministica d'un individuo originariamente autosufficiente, dotato di caratteristiche innate che lo predispongono o addirittura lo spingono al progresso mostra oggi tutta la sua inconsistenza¹. Era indubbiamente una concezione dell'uomo piuttosto consolante e autocongratulatoria. Ma serviva anche da piedistallo, se non da giustificazione, del primato dell'uomo europeo, detentore delle chiavi del progresso storico sia dal punto di vista religioso-morale che da quello tecnico-produttivo. Come doveva apparire bello, ordinato, coerente in ogni sua parte, un vero e proprio *kosmos*, il mondo dominato e spiegato dal concetto di sviluppo storico come sviluppo diacronico. Il mondo umano altro non era che la graduale, progressiva realizzazione dello spirito oggettivo, così come si poneva storicamente nell'Europa illuminista, dal secolo decimo settimo al secolo ventesimo. Al vertice di questa superba costruzione piramidale si collocava l'uomo europeo ed è probabilmente qui che si trova la fondamentale, qualitativa differenza fra i Greci e l'Illuminismo. Per i Greci, ripresi per questo aspetto da scrittori europei così lontani l'un dall'altro come Simone Weil e Oswald Spengler, un'ombra tragica accompagnava la storia umana, quasi una biblica consapevolezza della transitorietà e quindi della vanità finale dell'esistenza umana. *Vanitas vanitatum et omnia vanitas!* I Greci non hanno mai elaborato una teoria del progresso indefinito così come manca in essi l'idea della rivoluzione come rottura violenta dell'ordine vigente. «La consapevolezza di scardinare il «continuum» della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. Ma — è stato puntualmente osservato da Walter Benjamin — la grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario. Il giorno inaugurale funge da compendio storico accelerato. E, in fondo, è sem-

¹ Mi consenta di inviare il lettore al mio *Macchina e uomo nella società industriale* ERI, Torino, 1962.

pre lo stesso giorno che ritorna in figura dei giorni di festa, che sono giorni della rammemorazione. Dunque i calendari non misurano il tempo come gli orologi: sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa da cento anni sembra non si diano più le minime tracce»². È necessario soggiungere, sommessamente, che un nuovo calendario è inventato anche dal positivismo e che addirittura una nuova religione, la religione del *Grand-Etre*, ossia dell'umanità, viene meticolosamente elaborata da Auguste Comte, per questo aspetto non troppo lontano dal *Nouveau Christianisme* del maestro rinnegato, Claude-Henry de Saint-Simon, e certamente debitore di Robert Jacques Turgot, che aveva letto alla Sorbona, l'11 dicembre 1750, il *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* e per primo stabilisce esplicitamente la legge dei tre stadi dello sviluppo spirituale del genere umano. È difficile pienamente comprendere, nella situazione spirituale odierna in cui si nota il diffondersi, privo di argini, di un senso angosciante di precarietà, il sentimento di auto-glorificazione, di «felicità» e di baldanzosa fiducia nei poteri della ragione liberatrice, che permeava tutta la società europea. Il documento scoperto il 3 novembre 1856 nel campanile della chiesa di S. Margherita a Gotha ne dà vivida testimonianza: «Siamo vissuti nei giorni più felici del diciottesimo secolo. Imperatori, re e principi scendono affabilmente dai loro temuti altissimi luoghi, disprezzano pompa e splendore, diventano padri, amici e confidenti del loro popolo. La religione fa a pezzi la veste clericale e appare nella sua divina essenza. Il rischiaramento procede con passi da gigante. Migliaia di nostri fratelli e sorelle che vivevano in un ozio santificato, vengono restituiti allo Stato. Tramontano l'odio confessionale e la costrizione delle coscienze, prendono il sopravvento l'amore per l'umanità e la libertà di pensiero. Le arti e le scienze fioriscono, il nostro sguardo penetra a fondo nel laboratorio della natura. Artigiani e artisti si avvicinano alla loro perfezione, nozioni utili germogliano in tutte le classi sociali. Ecco il fedele panorama della nostra epoca, Non siate superbi nel giudicarci, se un giorno starete più in alto e guarderete più lontano di noi. Ma dal quadro fornitovi riconoscete con quale coraggio e forza abbiamo innalzato e consolidato la vostra posizione. Fate lo stesso per i vostri discendenti e siate felici»³.

8.

Com'era consolante e rassicurante la concezione della storia concepita come uno sviluppo diacronico unilineare, da stadio a stadio, da conquista a conquista, da scoperta scientifica a scoperta scientifica, fino al punto più alto già raggiunto e saldamente tenuto dall'uomo europeo, detentore e sintesi dell'umanità nella sua espressione più progredita, più nobile e raffinata. Ma l'uscita di gran parte dell'umanità, fin qui esclusa, dagli scanti-

² Cfr. WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 47-49.

³ Riportato in Nicolao Merker, *L'Illuminismo in Germania*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 9.

nati della storia non sta soltanto a significare la fine dell'ottimismo storicistico. Significa una svolta radicale e innovativa: l'umanità sta entrando in una fase di compresenza sincronica in cui cadono le gerarchie fra le culture, fra cultura «alta» e cultura «bassa» e si afferma l'esigenza di una ridefinizione dello stesso concetto di cultura. Cresce la consapevolezza che il concetto classico di cultura, incarnato dal tipo *kalòs kai agathòs*, ha un valore normativo che poggia in realtà su un'economia retta dagli schiavi. Lo stesso vale per il modello ciceroniano del *vir probus dicendi peritus* oppure, in un contesto moderno, per il *country gentleman* che vive di *unearned income*, o reddito non da lavoro, variamente legato ai frutti di rapina del colonialismo.

È piuttosto sorprendente che gran parte degli scienziati sociali dell'Occidente tecnicamente progredito e moralmente convinto di essere il bastione della cultura e della civiltà, per usare la famosa contrapposizione tardo-romantica fra *Kultur e Civilization*, non si rendano conto o non intendano riconoscere come il supposto primato europeo, perno e punta di diamante dell'eurocentrismo, riposi in realtà, nella sua forma antica, sul lavoro schiavile e nella sua forma moderna e contemporanea sul colonialismo. Si può comprendere, ma non giustificare, la reticenza di studiosi che si vogliono scientificamente rigorosi e quindi liberi da lealtà dinastiche e patrimoniali a dar conto di che lacrime grondi e di che sangue il primato europeo. Ma uno sguardo anche superficiale e cursorio non può lasciare molti dubbi in merito. Le ricerche più recenti di quella che si potrebbe chiamare la neo-antropologia culturale critica hanno accumulato in proposito, nel corso degli ultimi anni, dati e documenti impressionanti, se si pensa che persino pensatori di orientamento dichiaratamente marxistico non hanno esitato, in base alla concezione diacronica dello sviluppo storico, a scorgere nella stessa schiavitù un progresso rispetto alla presunta primitività di certi gruppi umani. Mi si consenta di riandare a quanto avevo avuto occasione di affermare al Congresso di antropologia culturale, tenutosi a Perugia dal 25 al 28 aprile 1968: il compito più urgente dell'antropologia di oggi è dare la parola a coloro che non l'hanno mai avuta, cioè ai gruppi umani subalterni, segregati ed esclusi perché parlino direttamente, in prima persona, senza interessate mediazioni autoritarie o paternalistiche, e ci aiutino a passare dalla storia dinastica ed elitistica alla storia come impresa umana collettiva. Ciò significa adottare la prospettiva dell'esclusione anche in termini culturali, cioè mettersi dalla parte degli esclusi, dei marginali. Ma si faccia attenzione: non per costruirvi su un ennesimo mito, come spregiudicati giornalisti dotati di indubbio fiuto commerciale vanno facendo, cavando da esperienze umane autentiche in nome dell'immediatezza nuove suggestioni letterarie e preziosi, inediti *frissons* salottieri per signore in cerca di emozionanti significati esistenziali, ma per rimediare nell'unico modo possibile alla cecità di chi resta all'interno degli schemi esplicativi e delle strutture logiche correnti, così ancorate ai valori predominanti della società dei *pochi* e dei *vertici* che detengono il potere, da tagliar fuori tutto ciò che non riesca gradito o prontamente commensurabile ed assorbibile nelle categorie di giudizio consuete. È questo il senso genuino della proposta

a suo tempo da me avanzata della «sociologia come partecipazione»: nessun furore filantropico, nessun intento missionario, ma solo il tentativo di ricattare conoscitivamente la realtà vera del processo sociale di là dai limiti degli strumenti culturali consunti, usando i quali si viene regolarmente sorpresi dai fatti sociali (dai moti razziali dei neri americani alla rivolta giovanile mondiale) invece di poterli prevedere, sia pure con abbondanti margini d'errore.

Un compito, questo, di difficoltà e di complessità straordinarie, che presuppone innanzitutto la rinuncia ad importare modelli esplicativi, sia dall'occidente che dall'oriente e ad ipostatizzarli, quasi che la realtà dovesse obbedire al modello e non invece il modello andasse costruito e tarato rispetto agli specifici problemi della ricerca e inquadrato nel particolare contesto storico della situazione umana analizzata.

Ma presuppone poi, sul piano sostanziale, un'impresa critica a largo raggio per la quale l'antropologia non può contare in Italia su stabili alleati. Non si tratta infatti solo di fronteggiare l'opposizione neo-idealistica. Uno degli ostacoli più temibili è costituito dal marxismo storicistico di maniera ed hegelianizzante, il solo che abbia attecchito nel nostro paese ricollegandosi ai modi e ai vezzi della cultura nazionale. Un esempio. Viene domandato ad uno studioso: «Scusi, professore, come farebbe ad educare moralmente un papuano?» Risposta: «Provvisoriamente lo farei schiavo...; salvo a vedere se, per i suoi nipoti e pronipoti, si potrà cominciare ad adoperare qualcosa della pedagogia nostra». La risposta non è, come potrebbe a prima vista parere, quella di un teorico neo-nazista. La risposta è di uno dei più illustri capostipiti dei marxisti italiani, di Antonio Labriola, e viene debitamente riportata da Benedetto Croce (nelle *Conversazioni critiche*, serie II, pp. 60-61).

9.

Il fatto incontestabile è che tutta la cultura europea occidentale di ascendenza greco-romana si è venuta sviluppando all'interno di una partizione sociale che ne garantiva la perpetuazione attraverso lo sfruttamento sistematico di consistenti gruppi umani subalterni. Platone, consigliere del tiranno di Siracusa (si veda la «Lettera VII») corrisponde al Segretario fiorentino Nicolò Machiavelli e, in tempi recenti, al «political scientist» di Leo Strauss, attento precettore del *Country gentleman*, membro per diritto di nascita della Camera dei Lord. Gli studi comparativi fra schiavitù classica antica e schiavitù moderna confermano una sostanziale continuità poiché, come è stato correttamente osservato, la valutazione della schiavitù antica ha da sempre fatto parte della lotta a favore o contro l'abrogazione della schiavitù moderna. La tratta degli schiavi neri per la raccolta del cotone negli Stati del sud degli Stati Uniti ha avuto un precedente fondamentale nella antica tratta degli schiavi che era fenomeno di primaria importanza nel mondo mediterraneo sotto il dominio di Roma. È, anzi, possibile dimostrare che la diffusione del latifondo in Italia tra il secondo e il primo

secolo a.C. deve aver avuto conseguenze simili a quelle derivanti alla fine del secolo XVII dal diffondersi delle piantagioni. La stessa crisi dell'Impero romano, secondo un'analisi essenzialmente sociologica, condivisa peraltro da uno storico antichista della statura di Santo Mazzarino, più che dalle pressioni delle famose «orde barbariche» è stata determinata dalle guerre di confine che erano vere e proprie «cacce agli schiavi» ossia guerre per ottenere prigionieri da avviare al lavoro schiavile. Ciò era tanto più impellente, verso il terzo secolo d.C., in quanto gli schiavi non potevano avere famiglia e quindi non potevano riprodursi.

Di fatto, come ho osservato in altra sede (cfr. *L'enigma di Alessandro*, Donzelli, Roma, 2000), nell'antichità classica gli schiavi non hanno diritti, non possono avere una famiglia propria, vivono accasermati, tagliati fuori dal resto dell'umanità, non per caso da Aristotele già chiamati «strumenti parlanti» o «macchine» e da Platone «piedi d'uomo». Il loro alloggio è costituito dal dormitorio, dal lazzaretto (*valetudinarium*), dal luogo di lavoro (*ergastérion*, in greco, e *ergastulum* in latino). In proposito sono da vedersi le notazioni di Annalisa Paradiso (in Ateneo, *Schiavi e servi*, Sellerio, Palermo, 1990, pp. 17-35): «Nel IV secolo, Teopompo distingueva tra le due forme di schiavitù esistenti in Grecia, la schiavitù-merce (*chattel-slavery*) e la schiavitù di tipo ilotico. Lo statuto della prima è chiaro: lo schiavo-merce è uno schiavo acquistato, dunque un barbaro. Vale a dire, un corpo scambiato con un controvalore monetario; e «corpo», *soma*, sarà uno dei primi nomi attribuiti agli schiavi, insieme con *andrapodon* — termine coniato su *tetrapodon*, cioè «quadrupede — ed insieme ai più consueti *doulos*, *oiketes*, ecc. ...L'ilota non è un vero schiavo: in virtù della sua autoctonia e del legame che lo vincola alla terra del suo padrone può essere considerato piuttosto un «servo». ... Sia in Platone che in Aristotele manca ... una riflessione storica sull'origine della schiavitù».

10.

Ciò non sorprende, considerato che la *paidéia*, ossia il processo educativo dell'uomo libero, non riguarda lo schiavo, a tutti gli effetti uomo solo dal punto di vista, per così dire, zoologico. Ma non dovrebbe neppure sorprendere che gli schiavi costituiscano una netta dominanza numerica rispetto alla popolazione di uomini liberi e che appunto questa dominanza venga ben presto percepita come un pericolo e che la repressione delle sollevazioni di schiavi sia di una ferocia inaudita (crurifrazione, o frattura delle gambe, e crocifissione), Spartaco insegna. Questa tradizione di potere predatorio e di prevaricazione morale dell'Occidente si salda quasi perfettamente con quello che amerei chiamare il «colonialismo territoriale», per distinguerlo dal più recente fenomeno della manipolazione psicologica e della «colonizzazione interiore» che si lega agli odierni mezzi di comunicazione di massa. Gli Europei non parlano volentieri del colonialismo di ieri. Sta però di fatto che fra il 1870 e il 1900 l'Inghilterra si è annessa otto milioni di chilometri quadrati con otto milioni e mezzo di abitanti; la Fran-

cia sette milioni di chilometri quadrati con ventisei milioni di abitanti. Se aggiungiamo a queste cifre tutte le annessioni più o meno clandestine e la suddivisione della Cina in sfere di influenza, diventa chiaro che si tratta di una vera e propria spartizione di tutto il mondo conosciuto.

11.

La crisi del concetto normativo di cultura non discende solo da considerazioni speculative. Essa corrisponde ad un insieme di cause. Fra queste sembra particolarmente importante, anche se non di per sé decisiva, la componente tecnologica che rende possibile dar corso a flussi comunicativi su scala planetaria, tagliando trasversalmente ceti e classi, lingue e culture. Di qui nasce, contro il tradizionale sviluppo storico diacronico, la compresenza sincronica, orizzontalmente dilagante e in essenza multietnica e multiculturale.

Cultura come «coltivazione di sé», affinamento interiore delle proprie qualità nobili e relativo distacco dalle cure quotidiane della vita pratica, presuppone necessariamente un'economia di schiavi e una umanità strutturata in senso gerarchico, il cui vertice è costituito da una minoranza privilegiata che vive ed è mantenuta da una maggioranza ritenuta per definizione inferiore. Questa partizione della società umana è considerata «naturale» da coloro che considerano la cultura come un termine normativo assoluto, dapprima elaborato nella *paideia* o processo educativo dei Greci antichi; quindi, fatto proprio dai Romani, in particolare da Cicerone, e in grado di far sentire la sua influenza, anche sotterranea, fino al termine del ventesimo secolo, attraverso varie ridefinizioni, specialmente nel mondo cristiano nonostante la grave contraddizione e, anzi, la cesura che il suo individualismo intrinseco ed essenziale fa valere rispetto alla maggioranza dell'umanità. Nel suo testo classico sulla educazione della Grecia antica (*Paideia: the Ideals of the Greek Culture*, tr. ingl. Basil Blackwell, Oxford, 1954), Werner Jaeger, nel momento stesso in cui riconosce che il processo educativo è una funzione di tutta la comunità, non esita ad affermare che da tutta la storia della cultura si ricava che l'origine delle civiltà superiori sia da cercarsi nella differenziazione delle classi sociali — una differenziazione che, a suo giudizio, sarebbe determinata dalle variazioni *naturali* in termini di energia fisica e di capacità mentale fra uomo e uomo (p. 4: «It is a fundamental fact that all higher civilization springs from the differentiation of social classes — a differentiation which is created by natural variations in physical and mental capacity between man and man»).

12.

La stratificazione della società, secondo cui si danno un vertice, assai ridotto, da disegnarsi con un normografo, vale a dire una vetta costituita dagli *happy few*, e una vasta massa subalterna - i comuni mortali, *oi pollòi*,

— viene fatta dipendere da fattori puramente *naturali*, non storici, per definizione immodificabili. L'ineguaglianza sociale non ha dunque bisogno di essere giustificata. Si può solo diventare ciò che già si è. In altre parole, non si diventa nulla. Le doti «superiori» sono naturali, quindi innate in certi individui e non esistenti, o scarse, in altri. Quindi, si nasce ciò che si diventa. Le doti superiori sono tutte comprese nel concetto di *areté*, o virtù, ma non nel senso cristiano moderno, bensì in quello classico, ripreso da Machiavelli, di «virtù», da *vis*, «energia», «forza», attributo caratteristico dell'uomo in senso pieno, del *vir*, tanto da porsi come sinonimo, all'occorrenza, non solo di «coraggio», ma anche di «ferocia», secondo l'antico adagio *cum feris ferus*.

Detentrici dell'*areté* è l'aristocrazia, gruppo sociale ristretto che si perpetua per via endogamica, strettamente dinastica, dominata dal criterio della consanguineità, e che nel mondo classico poggia su tre presupposti: a) la residenza fissa, ossia la sedentarietà, storicamente spiegabile con la coltivazione della terra che richiede un congruo periodo di tempo intercorrente fra semina e raccolto; altri, fra questi Lewis Mumford, ritiene che la sedentarietà sia legata al culto dei morti, certamente poco mobili, anche se, da ultimo, per esempio nella guerra in Bosnia-Erzegovina, si sono osservati movimenti di popolazione che si portavano dietro non solo le masserizie, ma anche i morti; b) la proprietà della terra, vale a dire la sede del dominio; storicamente, agli albori della «rivoluzione industriale» in Inghilterra, con la legge delle *enclosures*, e la conseguente fine dei pascoli liberi, si verifica l'inurbamento massiccio di contadini e pastori, primo nucleo della classe operaia delle nascenti industrie, costituita anche da artigiani impoveriti e indebitati; c) il rispetto della tradizione come fonte della legittimità sostanziale. Naturalmente, come Werner Jaeger nota con diligenza, a queste caratteristiche sono da aggiungere fattori educativi, connessi con i modi della socializzazione primaria (p. 21, op. cit.: «*These are the factors which allow a set form of life to be transmitted from one generation to another. But to them must be added "good breeding" — a conscious education of the young towards the aristocratic ideal, under the severe discipline of courtly manners and morals*»).

(continua)

Cyclo. Microuniverso per uno studio «allo specchio» della vecchia Europa nella realtà dell'Estremo Oriente

di
LUDOVICO FULCI *

Premessa

Oriente e Occidente sono mondi diversi, anche se le differenze vanno colmandosi sempre di più, grazie anche a una migliore reciproca conoscenza, legata soprattutto ai nuovi rapporti d'affari stretti tra le due aree del globo. A questo proposito risulta essere molto importante l'introduzione nelle aree del terzo mondo di prodotti di alta tecnologia, fatto che ha comportato profondi mutamenti nello stile di vita, traumatici, anche se per più aspetti benefici, per le popolazioni locali e sorprendenti per l'osservatore occidentale che si aspetta una realtà diversa.

Certo nelle grandi città del Vietnam non esiste più il mondo descritto da Graham Green in *The quiet American*, romanzo ambientato nella Saigon francese e che per le strade di Hanoi viene offerto al turista per pochi dollari nella versione originale in lingua inglese. Gli apparecchi telefonici degli alberghi e delle case di lusso sono normalmente dotati di dispositivi automatici per la memorizzazione dei numeri di uso più frequente e per la ripetizione della chiamata di un numero occupato. Un passatempo ormai comunissimo è la televisione, che in città è più diffusa dei servizi igienici, di cui i ricchi (che non sono molti, in verità) hanno ormai cominciato a dotare i loro appartamenti. Si vedono anche telefonini che non sono più appannaggio esclusivo dell'occidentale. Il turista in cerca di emozioni e di avventura lascia dunque con qualche delusione la città per l'interno del Paese, spingendosi con la jeep per strade alquanto dissestate e raggiungendo quel che qui resta di un Estremo Oriente fatto di antiche usanze, di povertà e di colore.

La cosa ci pare possa ridirsi in termini di scienze sociali affermando che le città come Hanoi o Ho Chi Minh City sono spazi per un'indagine sociologica. Etnografi e antropologi devono invece uscire fuori dallo spazio cittadino, salire verso le montagne se vogliono conoscere il Vietnam.

* Honorary lecturer in Italian presso il Dipartimento di Italiano dell'Università di Birmingham (GB).

Non ci illudiamo con questo di aver trovato un'esatta linea di demarcazione tra discipline i cui spazi di ricerca spesso si confondono fino al punto da rendere difficile una precisa e univoca definizione di specifiche competenze. Però è forte la tentazione di dire che la sociologia, termine a cui per probabile vezzo congenito della nostra tradizione culturale non facciamo seguire alcun aggettivo qualificativo, è in realtà la «sociologia moderna» e dunque la scienza sociale applicata all'Occidente, uno studio allo specchio, mentre l'etnografia è la ricerca del nuovo o, se si preferisce, l'ambizione di confrontarsi con qualcosa di diverso, magari per quanto riguarda le radici tuttora visibili. È una constatazione che non vuole essere affermazione categorica e che, come tutte le constatazioni, nasce con un suo valore d'uso limitato al discorso che su di essa trova principio.

E senz'altro la constatazione è funzionale alla nostra ricerca che riguarda il *cyclo*, mezzo di trasporto diffuso nell'area indonesiana oltre che indocinese, e che nelle città vietnamite è uno dei pochi spazi sociali per il quale passano sia i locali che i turisti, che oggi normalmente frequentano spazi diversi. Ristoranti, cinema, letture, libri, giornali e news sono diversificati a seconda che si sia vietnamiti o stranieri, ferma restando ai residenti di nazionalità non vietnamita la possibilità di introdursi negli spazi dei Viêt, purché lo vogliano e a patto di superare qualche difficoltà. In una ricerca «allo specchio», come quella che vogliamo condurre, il *cyclo* è dunque una realtà estremamente significativa.

I Parte

Il *cyclo* è un mezzo di trasporto ricavato dalla trasformazione di una comune bicicletta. Potrebbe dirsi un triciclo al rovescio, con la parte anteriore formata da due ruote appaiate sulle quali poggia un divanetto. Qui trova posto il passeggero e, in qualche caso, il materiale da trasportare. Dal *cyclo* il vietnamita scende, paga portando via la miriade di piccole cose che spesso ha con sé, e l'occidentale si appresta a salire, con la borsa dell'uomo d'affari o la macchina fotografica.

Con quale spirito l'occidentale sale sul *cyclo*? Quale immagine ha del Vietnam quando stabilisce il contatto con questo mezzo di trasporto?

Qualche volta c'è all'inizio una certa riluttanza all'uso del mezzo, nella considerazione dello sforzo notevole che un essere umano compie per pochi soldi, trasformandosi in una specie di schiavo. Generalmente pochi giorni sono sufficienti ad adeguarsi e si conclude che l'occidentale, accettando un passaggio che gli viene richiesto con molta insistenza, dà al *cyclo-man* l'invidia e l'ammirazione di quanti lo vedono portare a destinazione un carico che gli frutta almeno un dollaro, in un mondo in cui due-tre dollari al giorno sono sufficienti a sopravvivere.

Per il momento almeno ci pare che questo basti a proposito del *cyclo*, il cui uso da parte dell'occidentale va pure inquadrato in un sistema di rapporti umani che non può prescindere dalle diverse culture d'origine, sia che l'occidentale si trovi in posizione di turista, sia che viva e lavori in Vietnam.

Ora, nella sovrapposizione di esperienze — cosa che puntualmente si verifica quando ci si avvicina a una cultura diversa dalla propria — quel che l'occidentale nota, dopo qualche tempo di permanenza in Vietnam, è che nei Vietnamiti manca quella cosa che da noi si chiama professionalità. È molto raro trovare persone che vivano il rapporto con il lavoro nei termini in cui lo viviamo noi, vale a dire con lo stesso coinvolgimento emotivo sul piano del vissuto. Sebbene il vietnamita lavori sei giorni e mezzo alla settimana (si riposa la domenica pomeriggio) e sia considerato da alcuni il lavoratore più solerte e impegnato dell'Estremo Oriente, tuttavia lo zelo, la precisione, la puntualità sono cose a cui, di regola, non si sente tenuto. La sua deontologia professionale si concentra soprattutto nel mostrare d'aver compiuto e di compiere un'incredibile quantità di sforzi pur di soddisfare le richieste di chi gli dà lavoro. Il lavoro per lui non è lucro, ma dolore, fatica, e come tale è cosa da differire, e, perché ineluttabile come tutte le disgrazie, da vivere col massimo distacco possibile, il che significa anche con la minore partecipazione possibile. Il vietnamita conosce tutti i pretesti di questo mondo per giustificare un lavoro mai fatto, consegnato in ritardo e al termine del quale sente tuttavia sinceramente che il compenso pattuito deve comunque essergli corrisposto, indipendentemente dagli esiti ottenuti.

Diversamente dall'occidentale, il vietnamita non rivendica, peraltro, il diritto alla creatività (cosa in cui c'è, specie in Italia, una forma d'amore per il lavoro), quanto piuttosto il diritto-dovere di rispettare un ordine cosmico fatto di *chiamate*, che diventano occasioni, fortune, fatalità. È un mondo morale che comporta l'attesa paziente, talvolta anche la scrupolosa osservanza di antiche superstizioni, con riti propiziatori e misure di precauzione che si osservano per scongiurare le disgrazie. È importante cogliere questo aspetto che si indovina poco a poco, superando la prima sensazione di dispetto per una sorta di inefficienza a cui l'occidentale è solito riferire quella che gli appare superficialità e faciloneria.

Se la presenza di un'etica, vale a dire di una vera e propria costellazione di valori che insistono su certi concetti fino a creare la mentalità descritta, si coglie con difficoltà nel contatto con l'artigiano, essa si mostra con molta più evidenza nel comportamento del *cycloman*.

Il *cycloman* ha una sua etica professionale. Questa tuttavia non poggia, come in Europa generalmente accade su una qualche particolare abilità nello svolgere il lavoro, quanto piuttosto nel sentire alcuni obblighi conseguenti all'impegno assunto nel fare il *cycloman*.

Parliamo volutamente di etica professionale, ben sapendo che, al di fuori, a margine dell'attività che il *cycloman* compie, ve ne sono altre che lo legano, specie al Sud, al mondo della malavita. Neanche ignoriamo che tale «etica professionale» conosca eccezioni, tuttavia prevedibili, per cui di notte il *cycloman* può sentirsi autorizzato ad aggredire il cliente per derubarlo. Tutto questo non ci pare comunque sufficiente a cancellare quel che abbiamo visto e sperimentato personalmente, per cui nel rapporto con il cliente, il *cycloman* rispetta puntualmente certe regole.

Esaminiamo questo fenomeno che chiameremo d'ora in poi *pseudo*

professionalità, volendo contrapporre il concetto a quello che da Weber in poi si intende quale *professionalità* e senza in nessun caso voler dare al termine un significato dispregiativo. Il prefisso *pseudo* vale qui per noi quale connotazione di una differenza che cogliamo tra una realtà già descritta e dunque acquisita e un'altra che, essendo simile, è tuttavia diversa e anzi come vedremo di segno opposto, almeno per certi aspetti.

A voler descrivere il mondo morale del *cycloman* nel rapporto che stabilisce con il cliente, va tenuto presente innanzitutto il momento della contrattazione: il prezzo pattuito è rispettato e la contrattazione è un rito che si compie nel rispetto di certe regole. Il cliente ha diritto a discutere, a far finta di allontanarsi, a dire che non vuol saperne, per poi accettare quando la richiesta non è esosa. Questo momento è importante: il *cycloman* rispetta il cliente che mostra di conoscere il valore del denaro e la contrattazione vale anche come momento di studio della psicologia del cliente. Sicuramente al forestiero si applicano prezzi e cerimoniali speciali, diversi da quelli usati ai locali e, per esempio, ignoriamo se sia riservata a tutti la cura con cui il conducente del *cyclo*, scendendo dal sellino sotto una pioggia quasi torrenziale, ha coperto con un telo di plastica prima noi che non se stesso. La difficoltà di usare altre lingue oltre il vietnamita è avvertita, piuttosto ingenuamente, come una propria limitazione al punto che la mancata comprensione dell'indirizzo a cui portare il cliente non è sempre vista come conseguenza della incapacità da parte dell'altro di pronunciare correttamente la lingua vietnamita, e insomma talvolta il *cycloman* che sbaglia, girando per strade diverse, non pretende compensi aggiuntivi.

A dare l'idea della (*pseudo*)-*professionalità* del *cycloman* ci sono altri dettagli, come quello della licenza di guida conservata di solito nell'imbottitura del cuscino, o i ganci estraibili dal sedile che servono a trainare il *cyclo* nelle strade il cui pavimento è sconnesso, cosa possibile specie dopo le piogge. Il *cyclo*, che è quasi la casa del *cycloman*, è tenuto con una certa cura e quando il *cycloman* lo usa come poltrona su cui dormire nei momenti di riposo, capovolge i cuscini e utilizza come piano d'appoggio il nudo schienale di legno per le spalle e, per le parti morbide il lato non rifinito del cuscino che fa da schienale al cliente, per intendersi quello che nel trasporto poggia direttamente sulla struttura di legno e metallo del *cyclo*.

Queste cose danno l'idea di un mestiere cresciuto attorno all'esigenza di trasformare il mezzo di trasporto adeguandolo alle varie necessità. Ci sono così *cyclo* con un tettuccio a soffietto che ricorda quello delle carrozzine per bambini e che è apribile o chiudibile, agendo da parapigioggia o da parasole. Per evitare infine che l'acqua si raccolga nella pedana posta ai piedi del divanetto, questa è costituita di liste di metallo intervallate fra loro e negli spazi intermedi scorre via l'acqua. I mezzi più lussuosi hanno una struttura in lamina d'acciaio inossidabile invece che di legno e un tappetino che copre la pedana. Ultimo dettaglio un clacson dal suono metallico, una specie di campanello potenziato nei suoi effetti sonori.

Certamente l'aspetto più interessante per le implicazioni morali è che al «*cyclo* si ritorna», come molti *cyclomen* dicono. Attorno a questo sfi-

brante e faticosissimo lavoro gira spesso la ruota di tutta una vita. Il *cyclo-man* abbandona il *cyclo* non appena trova qualcosa di conveniente da fare, come un posto di operaio in fabbrica, che non per tutti è una soluzione duratura. Spesso infatti le industrie, che sono industrie di stato, assorbono più mano d'opera del necessario, poi gli impianti importati dall'Occidente e che vengono dall'Occidente studiati per economizzare sulla mano d'opera fanno sì che il mercato del lavoro si contrae, conoscendo fasi alterne, almeno in questo periodo di grande crescita del Paese e spesso si torna al *cyclo*. Sicché questo strumento di lavoro ha per molti vietnamiti un significato particolare. Segna il loro destino, misura il grado di felicità o di rassegnazione raggiunto.

II Parte.

Dicevamo di una ricerca allo specchio, promettendo, in qualche modo, un'analisi che non riguarda solo le differenze tra i due mondi.

L'analisi allo specchio è qui.

C'è un'interessantissima pagina di Weber, studioso che appartiene ormai alla coscienza del mondo occidentale, alla quale intendiamo ricondurci nel concludere la nostra ricerca. Si tratta di un passo dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* in cui Weber parla del «cocchiere o del barcaiolo napoletano» che indigna con la palese avidità di denaro che manifesta al turista¹. Weber usa un tono molto critico, che, restando alla pagina da lui scritta, suona come ferma censura di un comportamento per niente condivisibile. Se però si va a contestualizzare quell'osservazione così critica, alla luce dei significati complessivi dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, appare per lo meno legittimo il sospetto che ci sia in quel passo una qualche concessione a una morale diffusa all'interno della complessiva costellazione di valori operativa nell'area di appartenenza del pubblico dei lettori al quale il libro è diretto. Per un tale pubblico il barcaiolo napoletano manca di quella dignità che nel mondo protestante connota moralmente un atteggiamento professionale con una logica salariale che prevede almeno «tariffe» prestabilite in cambio di un servizio offerto. A sostegno di una tale interpretazione ci sembra agiscano alcuni elementi. Innanzitutto non va dimenticato che la forza anche morale dell'*Etica protestante* sta nel fatto di essere, da un certo punto di vista, il primo libro di teologia scritto secondo una prospettiva non confessionale: Weber non è un teologo «ispirato» e sa che, per sottrarsi agli equivoci di una teologia tradizionalmente intesa, deve forzare l'asse di riferimento dei concetti. In questo senso, molto propriamente Ferrarotti ricorda che non a caso Weber parla di «etica economica», espressione che ci pare spieghi la locuzione *spirito del capitalismo*², ossimoro che non è motto di spirito, ma invito

¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. ital., Rizzoli, Milano 1991, p. 79.

² F. FERRAROTTI, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 42.

a cercare in uno spazio differente da quello dei libri di edificazione spirituale un'«etica vissuta». A questo riguardo sempre Ferrarotti cita un passo dell'*Etica economica delle religioni mondiali* in cui Weber dichiara «Non la teoria etica di compendi teologici che servono solo come mezzo di conoscenza (in certe circostanze senza dubbio importante), ma *gli impulsi pratici all'agire* stabiliti nelle connessioni psicologiche e pragmatiche delle religioni sono ciò che viene preso in considerazione»³. Ciò ci pare dia veste scientifica a una qualche intenzione (che riferiremmo alla gestazione dell'opera weberiana) di coinvolgere il pubblico dei lettori in una sorta di autocritica nei confronti di una tradizione d'uso dei valori religiosi. In questo quadro complessivo il barcaiolo napoletano del quale Weber ragiona è esempio di un mondo morale il quale ignora che cosa sia lo *spirito del capitalismo* e l'accusa strisciante a lui rivolta può a nostro avviso intendersi quale *captatio benevolentiae* per il lettore, il quale in buona fede sente che la sua propria morale è nata proprio dal rifiuto di un tale sistema di valori. D'altro canto non bisogna dimenticare che Weber ha bisogno di condurre il suo lettore per passi successivi verso l'approdo ultimo che ci sembra frutto di una di quelle intuizioni che quando si devono partecipare agli altri richiedono un non facile sforzo di mediazione tra punto di partenza e punto d'arrivo. Alludiamo alla descrizione di una cultura della secolarizzazione, che al secolo e alle sue ragioni contingenti lega anche le ragioni della vita spirituale. Ora, è proprio in una cultura secolarizzata che la chiamata, il *Beruf*, secondo l'espressione originaria usata da Weber, diventa inclinazione, abilità professionale sostenuta da una deontologia che contrae in uno spazio delimitato principi morali non facilmente generalizzabili. Tale codice di comportamento contraddistingue oggi l'azione della persona che sul lavoro ha stima e considerazione nei paesi occidentali, sia in quelli protestanti sia in quelli cattolici, dove la penetrazione del kantismo e dello hegelismo presso gli ambienti acculturati ha posto qualche salda radice introducendovi aspetti sostanziali della morale protestante, con tutta probabilità veicolata proprio da una logica del profitto. Il concetto weberiano è ultranoto e descrive una categoria morale di indubbia importanza nel mondo moderno, sempre più spesso unita a una malinconica visione di valori perduti. Che si tratti veramente di valori perduti è poi un altro problema che meriterebbe d'essere messo a fuoco. Secondo noi non si può infatti escludere che il problema si possa più precisamente individuare nell'avvertimento diffuso di una caduta, per cui gli eventi morali hanno nel mondo moderno spazi circoscritti e mancano di una dimensione cosmica.

Insomma ci pare possa avanzarsi l'ipotesi che paradossalmente il cocchiere o il barcaiolo napoletano (simile per ammissione di Weber agli «asiatici che fanno quello stesso mestiere») fosse agli occhi di Weber quel che ai nostri si è svelato il *cycloman* vietnamita: il portatore (inconsapevole?) di valori spirituali al tramonto.

³ M. WEBER, *L'etica economica delle religioni nel mondo* in F. FERRAROTTI, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari 1985. Appendice II pp. 151-152.

In questo senso, schematizzando, possiamo dire che o si considera la professionalità come frutto di un senso morale applicato al lavoro e la si caratterizza positivamente; o la si pone in relazione alla secolarizzazione, per cui la «chiamata», da celeste si fa terrestre e in questo caso la si caratterizza negativamente, in quanto perdita di valori.

Visto il fenomeno dall'interno, esso è probabilmente percepito, anzi vissuto, quale spinta all'azione, desiderio di cambiamento e di progresso personale, frutto maturo dell'umanesimo occidentale⁴. Visto però dall'esterno, «allo specchio», come dicevamo, esso si connota anche negativamente, al punto che potrebbe perfino proporsi un confronto tra professionalità e alienazione, evitando magari di ricalcare certi equivoci della critica marxista a Weber e riconducendo il concetto di alienazione a un'economicità sostanziale dell'agire umano, piuttosto che non a meccanismi economici astrattamente definiti. Sicuramente è facile vedere, in prima analisi, che l'uomo professionalizzato ha una prospettiva di campo, difetta di una visione allargata e probabilmente non riesce a conseguire l'atteggiamento *disincantato* nel quale invece starebbe, secondo Weber, la forza del politico di razza e di chi voglia capire le varie situazioni sociali.

In questo senso ci pare possa serenamente affermarsi che weberianamente la professionalità del politico, del diplomatico, come quella dell'artista che non possono rinunciare mai pienamente a un diletterismo (nel senso alto e proprio del termine), è nell'apprendistato, momento in cui essi recepiscono i propri modelli comportamentali, adattandoli poi alle esigenze di una vita in cui la creatività è aspetto fondamentale. La professionalità, nel senso corrente della parola (che descrive la caduta di un impegno morale che da assoluto diventa relativo, da celeste terrestre) è dell'esecutore in cui spesso deontologia professionale e moralità finiscono non a caso col sovrapporsi.

E in effetti la secolarizzazione è il processo nel quale si diffonde a livello sociale una coscienza professionale, che peraltro comporta, come secondo noi lascia intendere Weber, l'emergere di autentici disvalori. Mai, come quando mostra di condividere l'indignazione dei turisti per l'avidità del barcaiolo napoletano, Weber è dalla sua parte, dalla parte cioè di chi vive genuinamente la costellazione di valori nei quali è iscritta la sua esistenza, che non conosce ancora il processo obliquo della secolarizzazione. È un fatto che in Europa gli stessi valori hanno acquisito uno spiccato relativismo. Non solo l'intellettuale o il politico raffinato, ma anche l'uomo della strada sa che quel che oggi gli pare bene potrà domani apparirgli male, ovvero, per esprimersi in termini meno grossolani e più propri, la dimensione dell'eternità si colloca ormai fuori del ciclo della vita morale dell'uomo moderno. Il valore non è più né eterno né irrinunciabile, né immediato. La relazione fra cosmo ed essere umano è compromessa.

⁴ Noi abbiamo qualche perplessità a riguardo e arriveremmo perfino a dubitare circa la legittimità di tesi storiografiche che vedono la Riforma imporsi sulla pianta dell'umanesimo erasmiano, parendoci invece che Riforma e Controriforma possano intendersi quale reazione proprio alla cultura umanistica.

Parliamo ovviamente da sociologi e non da moralisti e descrivendo il mondo morale vietnamita (probabilmente meglio definibile per questo aspetto quale mondo orientale) nel suo essere diverso da quello occidentale, non ci riferiamo ai contenuti, ma alle forme. E per restare alle forme, la morale dell'occidentale si presenta sempre più come opinione da accogliere o da respingere, che non come sentimento.

Di un altro fatto è utile discorrere in questa nostra ricerca «allo specchio». A contatto del terzo mondo, abbiamo scoperto, con un senso di sorpresa, che c'è una sorta di barocchismo come tendenza attuale della cultura occidentale. Tale barocchismo è in contraddizione con certe ispirazioni di fondo di una tradizione che si richiama allo sperimentalismo galileiano, con l'ambizione di trasferire all'apparato delle scienze sociali i principi di una scienza di laboratorio. E il fatto interessantissimo è che in questo momento la cultura occidentale sembra fagocitare l'Oriente utilizzando a parole i saldi valori della sua tradizione plurisecolare, ma ricorrendo nei fatti ai prodotti neobarocchi di una tecnologia sofisticata, ridondante che, a contatto dei nuovi mercati, conosce nuove e sempre diverse possibilità di applicazione. Non Galilei, ma il cinema degli effetti speciali conquista l'Oriente che si scopre più sobrio di noi nella tradizione che va perdendo.

Anche questo fatto riveste ai nostri occhi un significato del tutto particolare: il gusto dell'ornato che si riconduce nella nostra tradizione a influenze orientali, — sia pure di un Oriente rimpicciolito a dimensioni europee e che non va di solito al di là della Persia o dell'India e di echi provenienti dalla Cina — nasconde una fuga inconscia verso un immaginario avvertito con senso di colpa quale mondo dell'infanzia, nel quale l'adulto non dovrebbe indugiare. A vedere i film confezionati in Estremo Oriente (quelli thailandesi soprattutto) sulle arti marziali, l'occidentale ride per situazioni paradossali e ingenuie: gente che salta da un albero all'altro, che dà e riceve colpi mortali senza battere ciglio, piombando da un'altezza di venti metri e con gli abiti sempre in perfetto ordine. Intanto fuochi, fiamme e tempeste si abbattono su di loro. Non così vedono i vietnamiti i nostri film. Quei pochi che lo conoscono amano Totò, e generalmente, oltre a *Via col vento*, piacciono i film di guerra americani. Il fatto è che qui l'immaginario viene recepito diversamente: ha più un valore liberatorio, come i nostri sogni. Noi occidentali recepiamo invece i giochi di pura fantasia come frustranti per la nostra intelligenza, sempre volta all'analisi del reale.

Questo fatto ci sembra importante in una ricerca allo specchio. Nell'immaginario collettivo i miti ancestrali dell'uomo moderno, quelli che vanno a formare un inconscio collettivo, si affacciano con difficoltà alla coscienza europea. Da questo punto di vista saremmo tentati di dire che l'America, con la realtà virtuale, la riscoperta di mitologie più o meno deliranti, con la filosofia di Rorty, libera meglio gli impulsi segreti di quella civiltà da cui è nata.

Si profilano insomma secondo noi tre diverse situazioni che possono descriversi ricorrendo alla metafora degli scacchi, resa celebre da Wittgenstein nel descrivere il «gioco linguistico» e per noi applicabile al «gioco sociale».

1. L'orientale aspetta che il Giocatore muova quel pezzo di cui per sorte oscura riveste il ruolo. La mente del Giocatore è uno spazio in cui è perfino inutile tentare di accedere. I giochi sono decisi e l'unica forma di saggezza possibile è indovinare come procedono le cose, per sentirsi in sintonia con l'oscuro Giocatore.

2. L'europeo è convinto che il giocatore debba spiegargli il perché di tutte le mosse. Prima di accettare d'essere collocato sulla scacchiera impara come dovrà comportarsi, e va a scuola; quindi pensa di poter scegliere il ruolo in cui giocare la partita e la professionalità gli serve per mantenere questa (in)generosa illusione. A questo punto il giocatore lo impegna e qui *si porrà la sua nobilitate*.

3. L'americano, che cambia casa, città, lavoro, moglie assai più facilmente dell'europeo, si prepara a giocare più partite. Si ricicla instancabilmente, e, nelle pause tra una partita e l'altra, cerca un giocatore abile che lo rimetta in corsa per un nuovo gioco.

Le tre filosofie descritte rappresentano diverse costellazioni di valori, nelle quali si ascrivono i concetti della vita quotidiana. L'europeo è probabilmente il più tormentato e la professionalità è il mito severo all'ombra del quale si vivono talora carriere che non si abbandonano, fino al punto che si tramuta in vocazione, con sacrifici assurdi e quasi a forza, una confusa e generica ambizione che si credeva di poter facilmente soddisfare. Ma per coerenza dal *cyclo* non si scende. La vita è per l'europeo una sola, al di là di quel che i videogiochi insegnano ai nostri figli.

Non vogliamo con questo dire che l'europeo «sbagli». Abbiamo semplicemente inteso, in una ricerca «allo specchio», tentare di mettere a fuoco quei problemi che più da vicino ci riguardano, suggerendo come via d'uscita l'assunzione di un punto di vista distaccato che normalmente si assume la volta che si confronta la propria realtà con quella degli altri. In questo senso non ci stupisce che nella vecchia Europa ci sia una posizione in qualche modo mediana tra quella che abbiamo visto caratterizzare l'Oriente e l'altra che ci pare sia tipica del Nuovo Mondo. Se una tale posizione può apparire scomoda per gli individui che la vivono, svela poi una funzione che a livello di collettività è in qualche modo fondamentale poiché dimostra la presenza di una memoria storica che fa certo più ricco il rapporto dialettico dei cittadini con la realtà politica, sia a livello del singolo stato che di un più ampio contesto a cui si ambisca appartenere.

Si tratta, peraltro, di una situazione che, perché dialettica, perché sofferta, perché mediana, è anche suscettibile di una rapida evoluzione, secondo una vocazione che da millenni caratterizza lo spazio geografico dell'Europa.

Dal pianoforte al computer. Appunti (con luci e ombre) per una sociologia delle tastiere

di

LUIGI DEL GROSSO DESTRETI *

Gli organi, i clavicordi, le spinette, i virginali, i cembali, i fortepiano, i pianoforti sono i principali rappresentanti storici della ricca famiglia degli strumenti musicali «a tastiera», alla quale si sono aggiunte in questo dopoguerra le tastiere elettroniche. In tedesco, tastiera è *Clavier*: poiché la confusione domina tra i non addetti ai lavori, *wohltemperierte Klavier* è stato tradotto in italiano come «Clavicembalo ben temperato», e questo titolo è ormai immodificabile. Probabilmente è stato reso tale dalla celebre interpretazione (e, di seguito, incisione) clavicembalista di Wanda Landowska. Ai tempi di J.S. Bach, diverse «tastiere» erano in uso: la destinazione strumentale dell'opera non è definitivamente prescritta, come accadde in seguito¹. In ogni caso la sperimentazione era diffusa: basta ricordare uno dei figli di Bach, Carl Philipp Emanuel e il suo *Doppelkonzert (Concerto doppio a Cembalo concertato, Fortepiano concertato, accompagnati da...)* del 1788, in cui le diverse sonorità dei due strumenti venivano messe a confronto. Bach ha scritto musica per organo, clavicordo, cembalo, fortepiano, ha provato i primi pianoforti: molte, moltissime tastiere.

Si è tornati oggi alla coesistenza di diverse tastiere. Non si può infatti parlare di un unico piano elettronico, ma di tante e diverse tastiere che sono spesso accomunate solo dal principio che regola le informazioni che vengono trasmesse agli strumenti che producono l'emissione sonora. Gli strumenti musicali vengono costruiti secondo le conoscenze tecniche esistenti e gli usi sociali accettati e riconosciuti. Si riscontra un tipo di evoluzione tecnico-costruttiva connessa allo sviluppo del linguaggio musicale,

* Docente presso l'Università di Trento.

¹ Per l'*Arte della fuga (Die Kunst der Fuge)* non viene indicato alcuno strumento o gruppo di strumenti in particolare. Ma questo è un problema che riguarda piuttosto la progressiva «mentalizzazione» della musica o astrazione dalla produzione sonora, quel predominio della scrittura che inaugura il concetto di «musica assoluta» sul quale ha scritto pagine fondamentali Carl Dahlhaus.

come avvenne per gli strumenti cromatico-enarmonici², ed egualmente uno sviluppo tecnologico generale che solo indirettamente influisce sulla costruzione degli strumenti. Si sono avuti, e si hanno casi di richieste specifiche poste dagli esecutori ai costruttori, nell'ambito tuttavia della tecnologia esistente.

Ricordo che la tecnica costruttiva dell'organo si sviluppò in modo molto diversificato non solo da nazione a nazione, ma da una regione all'altra. Lo schema fonico tipico dell'organo si basa su diversi registri: il *Principale* (voce centrale), le file dei *Ripieni* (dall'*Ottava* alla *Trigesimasesta*), i Flauti (in *Ottava*, in *Duodecima*, *Quintadecima*, *Diciassettesima*) e la *Fiffara* o *Voce Humana*, con le tipiche ondulazioni del suono dovute ai battimenti. Questa varietà di registri ricorda le possibilità offerte teoricamente dalle odierne tastiere elettroniche.

Dopo le rudimentali leve dell'*Hidraulis*, l'avvento della tastiera, intesa come struttura che permette una tecnica digitatoria, è tra le cause che condussero a vari tipi di temperamento, sino a quello equabile. Dopo una lunga evoluzione, è solo agli inizi dell'Ottocento che la tastiera si stabilizzò nella forma che conosciamo oggi e che permane anche sugli strumenti elettrici ed elettronici: adeguata all'anatomia della mano, funzionale per la riproduzione del sistema dodecatonico, e sensibile al « tocco » dell'esecutore, per influire sul timbro e sulla dinamica. La dinamica non era presente, sulle tastiere dei cembali e dei primi strumenti elettronici. Per quanto riguarda questi ultimi verrà ottenuta solo dopo il 1970.

Che, in generale, ogni temperamento (o suddivisione dell'ottava in intervalli) sia sempre un compromesso tra esigenze espressive legate a una *zweckrationalität* esecutiva (o razionalizzazione derivante da motivi extramusicali) e natura irrazionale, logaritmica dei rapporti matematici tra i fenomeni sonori è stato preso come base per analisi sociologiche da Weber³, e poi da Blaukopf. Per quest'ultimo, tuttavia, « era totalmente chiaro, fin dall'inizio che una sociologia dei sistemi tonali è soltanto uno degli aspetti della sociologia della musica »⁴. Gli intervalli musicali non costituiscono infatti l'unico parametro della musica: di ritmo e timbro dirò qualcosa più avanti. La natura di convenzione sociale di ogni fissazione degli intervalli della scala appare evidente.

A partire dal primo Ottocento il pianoforte diventò il simbolo della agiatezza borghese e favorì il formarsi di una schiera di dilettanti per i

² Strumenti che suddividevano il semitono in due frazioni diverse (es.: Mi bemolle e Re diesis): vedi il geniale e scomodo archicembalo del Vicentini. Questa affermazione non va assolutizzata perché è valido anche il suo contrario: innovazioni tecniche (non originariamente destinate ad usi musicali) vengono usate nella prassi musicale, condizionando anche i processi creativi. È appunto il caso degli strumenti elettronici e del computer.

³ Cfr. Weber (1921): « ... la quinta elevata alla dodicesima ($2/3$)¹² è, secondo il comma di Pitagora, maggiore dell'ottava elevata alla settima ($1/2$)⁷. Questa immutabile condizione, nonché il fatto che l'ottava si può scomporre, mediante frazioni ulteriormente divisibili, solo in due intervalli diseguali, costituiscono i principi fondamentali di ogni razionalizzazione della musica » (p. 771).

⁴ Blaukopf (1950).

quali vennero prodotte e sollecitamente stampate trascrizioni a due e a quattro mani di composizioni sinfoniche e operistiche. Il pianoforte asselse così la funzione di diffusione-riproduzione della musica, che in seguito sarebbe stata propria del disco. Che quella del pianoforte sia diventata in quegli anni una vera e propria industria è fuori dubbio. Max Weber giunse a paragonare i costruttori di pianoforti che gestivano sale da concerto a fabbricanti di birra che gestiscono birrerie⁵. È anche indubbio che la costruzione dei pianoforti abbia risentito del clima illuministico, provocando l'abbandono della «tendenza alla leggiadria» tipica (secondo Weber) del violino⁶, ma anche dei cembali, talvolta dipinti da grandi pittori, incastonati di gemme, e con tasti di madreperla e tartaruga. Lo strumento si sviluppò con tappe che videro il pianoforte-lira o pianoforte-giraffa, il pianoforte-armadio, il pianoforte-tavolino (*Tafelklavier* o *square piano*) che dal 1825 venne anche dotato di telaio in ghisa⁷, innovazione presto applicata anche alle due forme attuali del verticale e del coda. La complessità della sua costruzione comportò caratteristiche di robustezza sempre maggiori: se nell'Ottocento il telaio reggeva circa 4000 Kg, oggi ne regge 20.000. Il pianoforte è dunque essenzialmente «macchina», macchina moderna e, in quanto tale, tende a funzionalità sempre maggiore, eliminando gli orpelli esteriori. La funzionalità sonora implica anche l'adattabilità a esecutori di diversa abilità: come le sperimentazioni effettuate in Formula 1 vengono applicate nella produzione automobilistica di serie, così i pianoforti dei virtuosi nei quali si sperimentarono le nuove meccaniche, generarono i pianoforti «di serie» sui quali si sono esercitate schiere di amatori. Si giunse, nel caso di Muzio Clementi, a comprendere l'intero ciclo produzione-distribuzione-consumo: egli era, nello stesso tempo, virtuoso, insegnante, autore di metodi didattici, compositore, e aveva interessi nell'industria editoriale musicale e in quella della produzione dei pianoforti⁸. Non a caso la multiforme attività di Clementi inizia e si afferma in Inghilterra, paese

⁵ «La sfrenata lotta di concorrenza delle fabbriche e dei virtuosi con i mezzi tipicamente moderni della stampa, le mostre e infine — con una certa analogia con la tecnica di smercio dei produttori di birra — la creazione di proprie sale da concerti da parte delle fabbriche di strumenti...». Cfr. WEBER (1921), p. 848.

⁶ Id., p. 839.

⁷ Riporto un curioso episodio raccontato da Allorto (1976, p. 740): «I costruttori europei avevano abbandonato le costruzioni dei modelli a tavolo già nella prima metà del secolo XIX; in America, invece, dove se ne costruivano ancora nel 1880, la gente era di solito assai restia a sostituirli con pianoforti a coda, giudicati troppo costosi e ingombranti. Alla fine del secolo il numero di pianoforti a tavolo in circolazione era ancora talmente alto che influiva negativamente sullo sviluppo dell'industria nazionale di pianoforti a coda e verticali. Per porre fine a tale situazione un congresso di costruttori di pianoforti, riuniti ad Atlantic City nel 1903, mise a disposizione, a fondo perduto, diverse centinaia di migliaia di dollari per acquistare il più gran numero possibile di *square*: con essi fu innalzata sulle alture di Chelsea una piramide alta cinquanta piedi cui venne appiccato il fuoco».

⁸ Un paragone forse non azzardato si può fare con la posizione sul mercato della Microsoft, produttrice di sistemi operativi e di programmi, sulla quale si stanno abbattendo i fulmini dello Sherman Act usato a suo tempo per smembrare la Standard Oil di Rockefeller: ai tempi di Clementi non esisteva l'Antitrust o il compositore sarebbe incorso in guai giudiziari, la sua posizione essendo stata molto più grave di quella di Bill Gates.

guida della rivoluzione industriale (vi giunge nel 1766, all'età di dodici anni), e rispecchia il clima di competizione e di innovazione tecnologica di quegli anni cruciali. Coetaneo di Mozart, con il quale disputò a Vienna nel 1782 una gara pianistica, e dal quale verrà definito, con buona dose di ingenerosità, «ciarlatano italiano» (*sic*), a differenza di questo⁹, si inserì perfettamente nella società del suo tempo. Non ebbe a che fare con nessun arcivescovo che lo prendesse a calci.

La resa fonica dei pianoforti è legata alla qualità del legno impiegato (invecchiamento naturale all'aperto, o artificiale in forni), delle corde, e alla meccanica (*Prellmechanik*, *Strossmechanik*, e via dicendo): la storia della composizione musicale è inscindibilmente legata agli strumenti disponibili. Le sonorità di Beethoven sono legate a Streicher e Broadwood¹⁰, quelle di Chopin a Pleyel, quelle di Liszt a Erard, e così via. Le qualità tecniche disponibili influenzano ovviamente il modo di comporre. Robert Schumann, insostituibile e prezioso commentatore della vita musicale dei suoi tempi, discusse le due stesure delle lisztiane *Études en forme de 12 exercices* del 1826 e del 1837: il confronto pone in evidenza il rafforzamento del telaio e la meccanica più raffinata dello strumento usato undici anni più tardi, che rendono possibili le più ricche sonorità della seconda stesura: accordi suonati con le dieci dita, passaggi per ottave, note ribattute. Blaukopf, che riporta il brano di Schumann, commenta che tutto questo non si può comprendere con il mero ricorso allo *Zeitgeist* e che il fattore tecnologico deve essere necessariamente considerato. Questo deve poi essere integrato con quello economico. Osserva ancora Blaukopf che la differenza nel successo ottenuto da Liszt e quello ottenuto da Berlioz, tralasciando volutamente ogni giudizio di tipo estetico o di corrispondenza con il gusto diffuso, dipese dal fatto che a Liszt bastava un pianoforte, mentre Berlioz aveva bisogno di un colossale organico orchestrale, che doveva essere retribuito¹¹. Gli orchestrali, infatti, già allora mostravano una «*growing unwillingness to accept genteel poverty as a way of life*»¹². Non si tratta di stabilire una relazione deterministica in un senso o nell'altro. L'evoluzione tecnologica condiziona la composizione, ma anche le esigenze dei musicisti pongono problemi che la tecnologia si ingegna a risolvere: sono casi nei quali non si possono stabilire regolarità astratte, e che vanno indagati singolarmente.

Il ciclo storico del pianoforte che sostituisce tutti gli strumenti sembra avviarsi a conclusione a cavallo tra Otto e Novecento quando il virtuosismo di Busoni, Ravel, Bartók e Prokofiev sfuggirà alla riduzione dilettantistica:

⁹ Vedi la magistrale analisi di Norbert Elias (1991).

¹⁰ La sonata op. 106 porta significativamente il titolo di *Grosse Sonade für das Hammerklavier*, chiaro riconoscimento al pianoforte a martelli inviatogli in dono da Broadwood.

¹¹ Blaukopf (1982), pp. 58-63.

¹² Cfr. BAUMOL & BOWEN (1966), p. 10: «La fonte delle pressioni economiche che affliggono le arti risiede nella natura della loro tecnologia. La tecnologia delle rappresentazioni dal vivo lascia poco spazio a innovazioni che permettano di risparmiare lavoro, poiché il prodotto finale è costituito dal lavoro dell'esecutore» (id., p. 390-1) e «come sorgente di suoni, il calcolatore è molto più economico di un'orchestra di professionisti» (Pierce, 1983, 21).

di questi autori non circoleranno versioni semplificate¹³. Con ogni probabilità, il ruolo sociale del pianoforte viene gradualmente e parzialmente assunto dal computer. La tesi è suggestiva. Prima di discuterla, conviene riassumere le tappe dell'evoluzione delle tastiere elettroniche. Le origini di questi strumenti risalgono agli studi di Helmholtz, fisico e fisiologo, e alla sua opera pionieristica rivolta all'analisi della percezione fisiologica delle componenti dei suoni naturali complessi¹⁴. Si passò dai primi esperimenti, che risalgono alla fine del secolo scorso, al *Vacuum Tube* o triodo del 1906 che permise, tra l'altro, la costruzione delle *Ondes Martenot* (tastiera di sei ottave, monofonica), realizzate nel 1928, e dai circuiti integrati dei primi anni '60 (i sintetizzatori di Robert Moog del 1963/64 restano nella memoria per i primi accenni di una versatilità timbrica) ai sintetizzatori digitali degli anni '80¹⁵. Con la digitalizzazione del suono, le tastiere presentano un nuovo rapporto qualità/prezzo: dopo l'era pionieristica, strumenti di livello qualitativo elevato divengono disponibili a costi contenuti. Si verifica un mutamento nell'uso sociale delle tastiere elettroniche, prima costosissime, ingombranti, e accessibili solo a pochi musicisti famosi e d'avanguardia: basti ricordare i nomi di Bruno Maderna e lo studio di Fonologia della RAI di Milano, di Pierre Boulez e l'IRCAM di Parigi, di Karl Heinz Stockhausen e lo Studio di musica elettronica della Westdeutscher Rundfunk di Colonia¹⁶, e si potrebbe continuare. Questi nomi sono infatti sempre associati a qualche istituzione dotata di grossi mezzi finanziari. Varèse, scrisse *Poème Electronique* per nastro magnetico per il padiglione della Philips Corporation all'Esposizione di Bruxelles del 1958¹⁷. L'uso degli strumenti elettronici è stato inizialmente riservato a pochi: la modernità della strumentazione e il furore sperimentativo potevano prevalere sulla comunicazione musicale. Il dato sociologicamente significativo mi sembra, dunque, la quotidianizzazione verificatasi in seguito. Le tastiere sono diventate economicamente sempre più accessibili ai compositori, e anche ai semplici appassionati di musica. Gli strumenti sono, dunque, solo e sempre «strumenti»¹⁸: come non basta mettere in mano uno Stradivari a uno

¹³ Ricordo personalmente una riduzione-semplificazione, di cui non rammento l'autore, della Seconda Rapsodia Ungherese di Liszt sui soli tasti bianchi!

¹⁴ HELMHOLTZ, H., *Die lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage der Theorie der Musik*, 1863.

¹⁵ Vedi l'elenco delle invenzioni dal 1870 al 1990 in <http://obsolete.com/120 years>. Vedi inoltre AA.VV. (1986).

¹⁶ Sua la frase: «la musica elettronica non utilizza nastri e altoparlante solo per riprodurre, ma per produrre» (*Die Reihe*, 1959).

¹⁷ «Il padiglione Philips fu commissionato a Le Corbusier che ne affidò la realizzazione al suo collaboratore Iannis Xenakis imponendo inoltre per le musiche le scelte di Varèse. ... La musica veniva diffusa da 425 altoparlanti controllati da venti amplificatori. Era stata registrata su un nastro magnetico a tre piste a intensità e qualità variabili» (cfr. Varèse, 1983, pp. 149-152).

¹⁸ Ecco come Boulez descrive l'uso musicale dello strumento computer. «Per produrre un suono con un calcolatore bisogna generare una successione di numeri binari, i "campioni", che descrivono la forma d'onda del suono, ossia le fluttuazioni della pressione dell'aria in funzione del tempo. Si possono poi rendere udibili i campioni trasformandoli in una successione di tensioni proporzionali, "lisciando" e amplificando il flusso di tensioni discrete e inviando infine il segnale risultante a un altoparlante». Vedi BOULEZ P., Gerzso, A. (1988) p. 17.

studente del quinto corso per avere risultati eccellenti, così una tastiera, per quanto versatile e potente sia, in mano a un incompetente non sarà usata per produrre buona musica. In ambedue i casi, lo strumento rischia di creare una illusione di creatività. Ha scritto Pierce: «... avevo l'impressione che il calcolatore potesse avere un effetto liberatorio per i compositori, perché in linea di principio queste macchine possono produrre *qualunque* suono... un musicista di grande saggezza... mi rispose: «È come un pianoforte a coda nelle mani di un gruppo di selvaggi: si sa che possono uscirne suoni meravigliosi, ma usciranno davvero?», e ancora «Le regole che gli accademici deducono dallo studio della musica... non forniscono un mezzo per produrre meccanicamente della buona musica»¹⁹. Ed è ancora un'ipotesi ottimistica, perché vedremo più avanti quali regole vengono applicate per una *accessible music* in una sede accademica prestigiosa come lo M.I.T.

Vengo alla tesi di Ghezzi. Dopo aver ricordato che «concepita sul pianoforte, la composizione veniva orchestrata e infine ritornava al pianoforte, trascritta», egli sostiene che «la nascita dei mass media e della fonografia nel Novecento misero fine alla *Hausmusik* e il percorso circolare venne spezzato»²⁰. Egli riconosce alla *popular music* il primato temporale nell'utilizzo degli strumenti elettronici²¹. La prima annotazione importante mi sembra quella secondo la quale «è sufficiente ormai avere nozioni di sola teoria musicale per poter far musica». Significa, a mio avviso, una diminuzione della necessaria agilità delle dita, ed una riconversione della manualità: oltre al numero inferiore di dita che si adoperano sulla tastiera del computer (gli «accordi» sono al massimo combinazioni di due o tre, quattro tasti), si pensi alle varie periferiche che si devono controllare. La manualità quasi ieratica della lunga era del clavicembalo e del pianoforte diventa gestualità e sembra tornare ai tempi dell'organo. «Il problema compositivo allora si rovescia: non si tratta più di fare i conti con le limitazioni tecniche di uno strumento, con l'eseguitività dei passaggi, con i vincoli di estensione e di emissione, ma piuttosto, di fronte alle infinite possibilità offerte, occorre restringere il campo e ancora una volta ripensare agli scopi della comunicazione musicale, alla sua comprensibilità, in una parola, ai codici. ... Paradossalmente, a volte, le infinite possibilità del computer giungono a risultati linguistici di estrema elementarità»²².

Si è visto come il pianoforte sia stato legato alle vicende e alla fortuna del temperamento equalizzato. L'avvento delle tastiere elettroniche sembra aver superato questo condizionamento, che è un limite e, al tempo stesso,

¹⁹ PIERCE (1983), p. 16-17. Ma già Varèse, in una conferenza del 1961, aveva affermato. «Il computer è una meravigliosa invenzione, e ci fa l'effetto di qualcosa di sovrumano, ma in realtà ha gli stessi limiti dell'individuo che gli fornisce le informazioni». (Varèse, 1983, p. 165).

²⁰ GHEZZI (1989), p. 205.

²¹ Ma «dovranno venire gli anni Ottanta per rendere possibile e agevole per il musicista un lavoro diretto sul suono, un controllo pressoché immediato sul risultato della sua invenzione, in un solo concetto, appunto, la possibilità del "concreto" musicale come lo aveva inteso Pierre Schaeffer nei suoi esperimenti da pioniere». (Id., p. 206).

²² Id. pp. 207-8.

una conquista. È opportuno riflettere su due questioni: (a) se sia poi del tutto vero che le tastiere elettroniche superino *de facto*, e non solo virtualmente, il temperamento come uso sociale accettato, e permettano a ogni compositore di scrivere musica secondo suddivisioni dell'ottava da lui create: (b) se il pubblico riconosca la nuova organizzazione sonora come significativa. Il primo punto dipende essenzialmente da coloro che fabbricano i computer, gli ingegneri. È vero che i «*digital samplers allow one to encode a fragment of sound, from one to several seconds in duration, in a digitised binary form which can then be stored in computer memory [and] be played back through a keyboard, with its pitch and tonal qualities accurately reproduced or, as is often the case, manipulated through electronic editing...*»²³. Con le tecniche analogiche a controllo digitale o con le tecniche digitali integrali, naturalmente si possono ottenere suoni a volontà, ma non esiste sintetizzatore in commercio che non abbia suoni preprogrammati (*presets*): otto, sedici, trentadue, sessantaquattro timbri straordinariamente simili — anche nel nome — a prescindere dalla marca e dalla tecnica di sintesi»²⁴. E ancora, «... per molti anni non sono esistite batterie elettroniche capaci di realizzare ritmi diversi da quelli binari, ternari e quaternari: una banalissima terzina era inaccessibile su molti di questi strumenti²⁵... è inquietante osservare due cose: 1) che un sistema a microprocessori non venga usato per fare ciò che a un musicista riesce difficile, ma ciò che è più banale; 2) che la decisione su quali metri ci si debba esercitare o con quali comporre non venga presa da chi acquista e usa lo strumento, ma da chi lo mette sul mercato. Si tratta principalmente di problemi di costo, e in larga parte sono stati superati con l'apparire di circuiti integrati più complessi ed economici»²⁶.

Si è discusso sinora di problemi teorici e di problemi economici. Riprendendo la linea argomentativa di Fabbri, conviene proseguire nell'analisi di quanto viene fatto (e non di ciò che si potrebbe fare) nel campo della programmazione. Una recente (1996) dissertazione presentata al Massachusetts Institute of Technology²⁷ offre l'opportunità di rendersi conto di quanto viene effettivamente realizzato, e cosa si può fare con uno Sharon Apple collegato a un sistema MIDI per Macintosh collegato a una tastiera MIDI: scopo «*to provide a short tune for someone who has only limited musical knowledge*», ma ottimisticamente, «anche se non può sostituire un *tune writer* professionale e neppure le grandi opere d'arte, con-

²³ Cfr. PORCELLO TH. (1991), p. 69.

²⁴ Cfr. FABBRI (1996), pp. 99-100. Così prosegue: «Le caratteristiche dello strumento, definite da un primo abbozzo tecnico, vengono valutate assegnando un punteggio, in base al quale si decide se lo strumento potrà sostenere la concorrenza. Una componente fondamentale di questo punteggio è data dal numero e dalla qualità dei timbri preprogrammati. Esiste dunque nell'industria un criterio di valore quantitativo del suono...».

²⁵ «*I dare say you never spoke to Time!*» «*Perhaps not,*» Alice cautiously replied: «*but I know I have to beat time when I learn music.*» «*Ah! That accounts for it,*» said the Hatter. «*He won't stand beating. Now, if you only kept on good terms with him, he'd do almost everything you liked...*» È forse un suggerimento sul modo di trattare le tastiere elettroniche?

²⁶ FABBRI, cit., p. 101.

²⁷ CHONG (JOHN) YOU (1996).

ulteriori espansioni, tali mete potrebbero non essere completamente al di fuori delle sue possibilità». In un certo senso, anche l'ascoltatore radiofonico «compone»: sceglie le stazioni, regola il volume, alti e bassi, ecc. Il progetto Sharle «cerca di coprire parte di quella distanza che sta tra l'ascoltatore della radio e il compositore professionista». Come aveva previsto Bartók²⁸, tenta di eliminare la faticosa necessità di una istruzione musicale. Distingue tra melodia e armonia (definita come accompagnamento, e come appare incredibilmente sorpassata questa definizione, e quanta tristezza provoca), e contiene sei scale (due maggiori, due minori e due pentatoniche): si pensa con nostalgia alle 24 tonalità (tra maggiori e minori) del *wohltemperierte Klavier*. Ma, non si voleva uscire dai limiti del temperamento equabile? Sharle funziona come un sistema esperto in base alla interazione tra le conoscenze incorporate e gli input dell'utilizzatore. Le decisioni sono prese a caso per prevenire la monotonia, ma le regole incorporate impediscono di «andare troppo in là» (*going too far*: si intuisce, verso il «rumore», la *non accessibility*, la non accettabilità sociale esorcizzata da Muzak). Insomma, è un vero programma *user's friendly*, tanto amichevole che suppone sempre che l'utilizzatore richieda solo le cose più banali, che non ricordi nemmeno quelle, e che, se chiede qualcosa di diverso, «si sbagli», e quindi, vada corretto: «amichevolmente» s'intende, secondo la *ratio* gesuitica che aborre il libero arbitrio, come si tratta amichevolmente una persona che si ritiene ritardata mentalmente, o che necessiti di essere guidata.

L'elettronica di massa, accessibile economicamente, può anche non favorire automaticamente l'innovazione. Per ora, mi sembra di poter affermare, che le conoscenze musicali incorporate nelle macchine sono di livello piuttosto basso e altamente convenzionale. Non dimentichiamo che la «razionalizzazione dei suoni deriva storicamente di regola dagli strumenti»²⁹: ne deriva l'importanza di conoscere come il computer, in quanto strumento musicale, sia «accordato». Non dobbiamo dunque presumere che le vere potenzialità del computer siano completamente conosciute e utilizzate da coloro che lo utilizzano come strumento musicale. Il caso non sarebbe peraltro nuovo. Storicamente sembra che il violino abbia raggiunto la sua forma attuale e definitiva, che non sarebbe più stata migliorata, verso gli inizi del secolo XVIII e che le sue potenzialità non siano state subito comprese, e quindi sfruttate: «la perfezione degli strumenti dell'Amati sembra che non sia stata utilizzata effettivamente per molti decenni»³⁰ (solo con Bach il violino diventa polifonico, e con Paganini addirittura multiplo³¹). Il computer è nato per scopi non musicali, e la limita-

²⁸ BARTÓK (1937), scrivendo di radio e grammofono, affermava che «un danno gravissimo... è quello di disabituare la gente a far musica... «perché dovrei affaticarmi a studiare la musica, quando i miei apparecchi possono farne quanta ne voglio?»..., p. 283.

²⁹ WEBER (1921), p. 829.

³⁰ Id., p. ...

³¹ Combinazioni tecniche fondate sugli accordi, sulle ottave diteggiate, sull'impiego di suoni armonici e flautati, di trilli in terza o in ottava, di pizzicati crepitanti, di passaggi tra registri estremi, ecc.

ta analogia col violino prosegue: «un così grande ambito di suoni... non era allora affatto richiesto, e la sua utilizzazione come specifico strumento solistico per il virtuoso non poteva essere presagito dal costruttore»³². Parlo del computer così come oggi si presenta. A differenza del violino, il computer continua e continuerà ad evolversi, e se come strumento multituoso dipenderà dall'evoluzione tecnologica (innovazioni puramente costruttive), come strumento musicale dipenderà dai rapporti squisitamente extramusicali tra produttori ed utilizzatori. Prevalendo la logica mercantile di «dare alla gente quello che vuole», ci si livella verso il basso, verso la comodità, verso quello che non fa troppo pensare.

A completamento di questo rapido esame delle caratteristiche reali, e non virtuali, del computer (ma meglio sarebbe aristotelicamente parlare di caratteristiche in atto e in potenza) è opportuno ricordare le tesi del giovane Blaukopf sulla progressione da una suddivisione dell'ottava da scale pentatoniche (2 toni principali + 3 cromatici, ausiliari o glissati), a scale eptatoniche (5 toni principali + 2 ausiliari), e infine a quella dodecatonica della musica eurocolta (7 + 5)³³. Questa progressiva affinazione dell'orecchio umano, questa «interazione tra coscienza sonora e materiale sonoro», come la chiama Blaukopf, potrebbe andare oltre, incontrando l'unico ostacolo della struttura fisiologica del nostro apparato uditivo. Polemizzando con il sistema temperato equabile, Blaukopf scriveva: «il nostro sistema tonale, fissato strumentalmente "una volta per tutte", ci ha tolto la possibilità di comprendere che la conquista da parte dell'uomo del regno dei suoni è senza fine» (p. 41).

Scrivendo di Edgar Varèse, il quale aveva utilizzato clacson, sirene, onde Martenot, strumenti Theremin (il ricercatore russo citato anche da Bartók), ecc., Giacomo Manzoni ha fatto notare che un «... un tema sarà destinato a rimanere capitolo chiuso, e un po' misterioso, della [sua] carriera musicale: quello relativo alla sua polemica contro il sistema temperato. Egli va accomunato in questo a un suo grande contemporaneo, Ferruccio Busoni, il quale si schierò decisamente dalla parte di un rinnovamento musicale del sistema di altezze usato in musica sino al suo tempo, predicando l'esigenza, la necessità di ampliare il numero delle note disponibili, inserendovi i terzi e i sesti di tono; e ricordiamo che anche Schönberg nella *Harmonielehre* dimostrò un notevole interesse per ipotesi di fuoruscita dal temperamento equabile. Entrambi si arrestarono all'affermazione di principio, del resto nemmeno più ribadita successivamente, poiché né l'uno né l'altro usarono mai nelle loro opere altezze che uscissero dal sistema temperato semitonale: cosa tanto più sorprendente nel primo, che ne aveva fatto un tema fondamentale del suo manifesto estetico. In Varèse questa esigenza è continuamente riaffermata addirittura con virulenza... anch'egli, al pari dei due colleghi, non si preoccupò *mai* di dar seguito concretamente, nelle sue composizioni, a queste affermazioni di principio»³⁴. Si sono nomina-

³² Id., p. 839, 840.

³³ BLAUKOPF (1950), cap. II.

³⁴ Cfr. MANZONI (1985), pp. 20-21. Manzoni ipotizza peraltro che, nel caso di Varèse, «il ruolo del suono non temperato sia stato assunto — sia pure in modo mediato, per così

ti Busoni, Varèse, Schönberg, ossia alcuni dei nomi tra i maggiori della storia musicale del nostro tempo. Forse, le loro rivendicazioni «profetiche» non si incontrarono con le nuove tecnologie, allora non diffuse socialmente nella misura odierna: i «giocattoli» erano troppo nuovi, e promettenti. Blaukopf ipotizzava non solamente limiti naturali posti dalla anatomia dell'orecchio umano, ma anche una corrispondenza delle strutture scalari — in qualche sia pur confuso modo — con l'organizzazione sociale. Le intuizioni (o le richieste) di alcuni innovatori possono, forse, essere raccolte (in modo distorto e imprevedibile, ma imprevedibile è la storia) dalla generazione che vive gli strumenti elettronici come oggetti quotidiani, e non più esoterici.

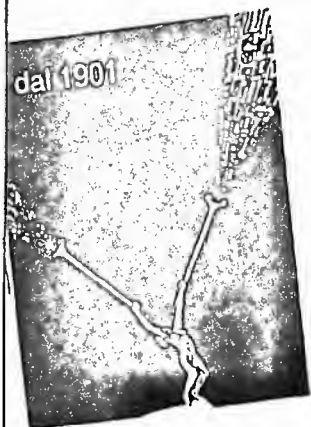
Se, come alcuni sostengono, a partire dallo strutturalismo di Lévi-Strauss, le strutture linguistiche *sono* le strutture sociali, allora come si parla di musica è anche come la si fa. Poiché nel computer è incorporato un linguaggio, si potrebbe sostenere che, nei confronti delle nuove musiche, il linguaggio tradizionale dell'analisi è inadeguato od obsoleto. La versione *originale* di una musica tende inoltre a diventare il master che sostituisce la partitura. Ma, naturalmente, queste sono per ora conclusioni eccessive.

Bibliografia

- AA.VV. (1986), *Nuova Atlantide. Il continente della musica elettronica 1900-1986*, (ed. f.c.) La Biennale di Venezia, ERI, 1996.
- ALLORTO, R. (1976), voce «Pianoforte», in Gatti, G.M. (a cura di), *La musica. Enciclopedia storica*, UTET, Torino, 1976, vol. III.
- BARTÓK, B. (1937), *Musica meccanizzata*, «Szép Szó», 1937, trad. it. in B.B., *Scritti sulla musica popolare* (a cura di D. Carpitella), Boringhieri, Torino, 1955, pp. 272-287.
- BAUMOL, W.J. & BOWEN, W.G., *Performing Arts. The Economic Dilemma. A Study of Problems common to Theater, Opera, Music, and Dance*, M.I.T. Press, Cambridge, 1966.
- BLAUKOPF, K. (1950), *Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besonderer Berücksichtigung der Soziologie der Tonsysteme*, Kiepenheuer, Köln-Berlin, 1950.
- — (1982), *Musical Life in a Changing Society. Aspects of Music Sociology*, Amadeus Press, Portland, 1992 (1° ed.: *Musik im Wandel der Gesellschaft*, Piper, München, 1982).
- BOULEZ, P., GERZSO, A. (1988), *Il calcolatore e la musica*, «Le Scienze», n. 238, giugno 1988.
- CHONG (JOHN) YU (1996), *Computer Generated Music Composition*, Dissertation submitted to the Dept. of Electrical Engineering and Computer Science, M.I.T., May 28, 1996: <http://www.oz.net/~cyu/Thesis.html>.
- DORIAN, F. (1942), *The History of Music in Performance*, Norton, New York, 1942.

dire simbolico data l'indeterminatezza delle altezze — dalla percussione...». I luoghi nei quali Varèse polemizza con il sistema temperato (definito, secondo la sua testimonianza, da Ferruccio Busoni, «il diplomatico sistema a due semitoni», Varèse, 1983, p. 168) sono troppo numerosi — e ripetitivi — per essere qui ricordati.

- ELIAS, N. (1991), *Mozart. Sociologia di un genio*, Il Mulino, Bologna, 1991 (ed. or.: *Mozart. Zur Soziologie eines Genie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991).
- FABBRI, F. (1996), *Il suono in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano, 1966.
- GIEZZI, E. (1989), *Il computer come il pianoforte*, in «Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch», Univ. di Trento, n. 5, 1989, I, 205-210.
- MANZONI, G. (1985), *Prefazione a Varèse* (1983).
- PIERCE, J.R. (1983), *La scienza del suono*, Zanichelli, Bologna, 1988 (ed. or.: *The Science of Musical Sound* Scientific American Books, New York, 1983).
- PORCELO, TH. (1991), *The ethics of digital audio-sampling: engineers' discourse*, in «Popular Music» (1991), vol. 10/1, pp. 69-84.
- RATTALINO, P. (1982), *Storia del pianoforte*, Il Saggiatore, Milano, 1982.
- VARÈSE, E. (1983), *Il suono organizzato. Scritti sulla musica* (con Prefazione di Manzoni, G.), Ricordi-UNICOPLI, Milano, 1985 (ed. or.: *Écrits. Textes réunis et présentés par Louise Hirbour*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1983).
- WEBER, M. (1921), *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, in «Economia e società», Comunità, Milano 1961, vol. II, 771-849 (ed. or.: *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, Drei Masken Verlag, München, 1921).



*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

La paidéia: cultura e stratificazione sociale

di

VINCENZO ROMANIA *

1.

Secondo la sociologia critica, nell'approccio di Franco Ferrarotti, il concetto fondamentale di *società* è da far corrispondere all'omologo concetto di *insiemità sociale*¹, entità polimorfica e polisemica che dispiega la socialità degli individui nei rapporti di *interazione e reciprocità*, derivanti da quelle che il sociologo piemontese definisce «umane manchevolezze». Esistono, pertanto, dei bisogni individuali i quali, seppur storicamente determinati e variabili, nella loro essenza così possono essere riassunti: «perpetuazione; sussistenza; cultura come memoria ed identità; ordine ed aspettative legittime; simboli e valori»². Da ciò, pertanto, discende una visione della *società* diversa tanto dall'ente reificato di Durkheim e Parsons³, quanto, d'altra sponda, dal *flatus vocis* privo di senso sociologico, sostenuto dai fautori dell'individualismo metodologico. La società, insomma, non coincide né con un tutto sovraordinato, né con uno strumento intellettuale puramente arbitrario. Il *sistema sociale*, in Ferrarotti, è qualcosa di diverso. Un concetto non quiddativo. Al di là di qualsiasi determinismo causale, esso descrive *processi* analizzabili nelle loro *interdipendenze*, attraverso matrici genetiche condizionali. La società, infine, è «un complesso dinamico e magmatico caratterizzato da ciò che chiamiamo istituzioni», ovvero «cristallizzazioni di atteggiamenti e comportamenti ricorrenti, intese a dar senso e a lenire l'angoscia degli individui»⁴.

2.

Fra i già esposti bisogni sociali, quello della trasmissione culturale investe ogni società storicamente determinata e interessa ogni individuo. At-

* Estratto dalla tesi: «Dalla paidéia al multiculturalismo» relatore prof. Franco Ferrarotti. Attualmente l'A. è dottorando presso l'Università degli Studi di Padova.

¹ Neologismo ferrarottiano che deriva dalla traduzione del termine inglese *togetherness*, privo, appunto, in italiano, di un'adeguata traduzione.

² F. FERRAROTTI, *L'ultima lezione*, Laterza, Roma-Bari, 1999 p. 12.

³ Rif. a E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1893) e a T. PARSONS, *The social system* (1951).

⁴ F. FERRAROTTI, *OP. CIT.*, p. 13.

attraverso i propri valori la società forma, deforma ed informa di sé i propri membri. Riduce pertanto, anche, la complessità del vivere sociale. In quanto *memoria ed identità* di una comunità e dei suoi individui, il concetto di cultura si pone a metà strada fra analisi micro e macrosociale, ancor più fra prospettiva diacronica e sincronica, fra nomotetico e idiografico, fra storia e sociologia. Malgrado la poliedricità delle manifestazioni, ragionando per *idealtipi weberiani*⁵, credo sia possibile isolare due diversi concetti di cultura ai quali tutte le diverse società storicamente determinate avrebbero, almeno tendenzialmente, ispirato i propri modelli: un concetto *normativo*, per il quale ed attraverso il quale la cultura si pone come strumento formativo di discriminazione criteriata di valore; un secondo concetto, cosiddetto *antropologico*, la cui matrice si fa ora *democratica* e che, al contrario del primo, intende la cultura come il patrimonio delle esperienze pratiche e dei valori condivisi da qualsiasi gruppo umano, nella sua interezza. Mentre il primo concetto quindi *distingue* i membri della comunità, attraverso l'autoaffinamento a un modello ideale di uomo, il secondo nasce con l'intento di *integrare* le diverse manifestazioni culturali interne alla società. Si possono, pertanto, individuare i due diversi principi di organizzazione strutturale che ispirano le due opposte concezioni e i due relativi processi di socializzazione: al concetto *normativo* di cultura corrisponde il principio di *ἡραρχία*, ovvero di gerarchia sociale; a quello *antropologico* corrisponde il principio dell'*ἰσὸς*, ovvero appunto dell'integrazione culturale. Ragionando ancora una volta in termini weberiani, si possono a loro volta individuare quelle che storicamente sono le società che più si avvicinano ai principi *idealtipici* di *ἡραρχία* e *ἰσὸς*: la cultura aristocratica e gerarchizzata per eccellenza corrisponde, a mio avviso, alla *società ellenica classica*; la cultura democratica e integratrice che, storicamente, si sia più avvicinata a un principio di *ἰσὸς* è, invece, a mio avviso, da far coincidere con la democrazia degli *Stati Uniti d'America*, in tutta la sua evoluzione storica e filosofica, dall'Indipendenza di Philadelphia del 1776 ai giorni nostri. Nel primo, come nel secondo caso, la dimensione culturale si palesa, tanto nelle istituzioni pedagogiche, nella loro opera di *costruzione sociale*, quanto nell'organizzazione societaria: in Grecia, al concetto *normativo* di cultura fa riscontro un naturale criterio di selezione sociale individuabile tanto nell'educazione all'eccellenza dei pochi, quanto nella completa detenzione delle risorse intellettuali ed economiche da parte della classe aristocratica. Negli Stati Uniti, d'altro canto, al mandato costituzionale che intende la democrazia come pari opportunità per il raggiungimento del successo, al di là delle radici sociali, culturali, religiose, corrisponde un modello pedagogico come quello di John Dewey secondo il quale educare significa sviluppare nei giovani cittadini un senso critico di efficacia sociale.

⁵ M. WEBER, *Die «objektivität» sozialwissenschaftler und sozialpolitiker* (1904) in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904, 1.

Per quanto il concetto antropologico di cultura rappresenti un evidente sviluppo dell'originario concetto normativo, non si può, tuttavia, sostenere che quest'ultimo sia stato soppiantato. Tutt'altro. Criteri di selezione e di differenziazione sociale sopravvivono in tutti i modelli culturali democratici contemporanei. Anzi, si può affermare che una sempre più accentuata *relativizzazione* dei valori sia alla base della crisi d'identità che gli Stati Uniti stanno vivendo negli ultimi decenni⁶. Bisogna quindi ripensare la cultura normativa con strumenti sociologici. Per far ciò, credo necessiti partire dalla reinterpretazione di uno dei testi più importanti, fra quelli che siano mai stati scritti sull'argomento: il monumentale saggio di milleottocento pagine *Paidéia*, del 1937, scritto in tre tomi dallo storico della filosofia tedesco, Werner Jaeger. In esso si supera il pregiudizio euristico per il quale la cultura ellenica classica sia da indagare anzitutto come fondamento filosofico e metafisico del pensiero occidentale; invece, si ripensa ad essa come primo esempio di azione formativa intenzionale di una comunità rispetto ai propri cittadini. Il processo educativo mosso dallo stato mira infatti, fin dalle prime forme di addestramento militare e aristocratico, all'identificazione sociale e all'adeguamento dell'individuo ai ruoli e alle competenze socialmente definite. L'importanza storica dei Greci quali educatori risiede, infatti, secondo Jaeger, nella «nuova e consapevole concezione della posizione dell'individuo nella comunità»⁷. Mentre nei rimanenti casi è corretto parlare, più che di cultura, di «apparato della vita», *χαρακτηρὶ τοῦ βίου*, nell'idea greca di cultura la crescita spirituale e conoscitiva dell'individuo all'interno della comunità, dell'uomo come vero e proprio *ζῶν πολιτικόν*, il processo formativo si snoda nella piena consapevolezza di un passaggio spirituale, esperito attraverso «la scoperta di norme e leggi oggettive, la cui conoscenza nuova conferisce all'uomo rinnovata sicurezza di pensiero e di azione»⁸. Da ciò deriverebbe, di conseguenza, l'*ellenocentricità* della nostra cultura. Uno dei primi *topoi* che, da Omero in poi in forma compiuta, vengono introdotti è quello della pubblicità delle esperienze culturali. Dell'educazione greca non si può, infatti, parlare come di una *summa* d'arti e mestieri personali, quanto piuttosto come di una virtù civica, una totalità di senso, per la quale il perfezionamento dell'individuo è insieme fine proprio e dovere sentito verso la comunità tutta, in cui lui si confonde. Nessuna attività umana, specie intellettuale, è esterna alla *polis*, allo Stato che tutto controlla e dirige, non in virtù di un potere negativo che si impone al cittadino, quanto piuttosto nella positiva identificazione dello stesso in essa, come necessità ultima. «La triade greca del Poeta (ποιητής), dell'uomo di Stato (πολιτικός) e del Saggio (σοφός)

⁶ Rif. ad A. BLOOM, *The Closing of American Mind*, Penguin Books, 1993 e D. LACORNE, *La crisi dell'identità americana*, trad. it. Liguori, 1999.

⁷ JAEGER, *Paidéia*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1948, p. 9.

⁸ *Idem*, p. 10.

incarna l'elemento direttivo supremo della nazione» (p. 19). Perfino l'arte che si afferma nel IV secolo è pervasa da questo spirito collettivo. È comune, in ogni caso, a ognuna delle anzidette figure intellettuali dell'Ellade classica, l'intento educativo, pedagogico delle proprie opere. Così per il legislatore quanto per il poeta, l'esigenza prima sta nella definizione della forma ideale dell'uomo che essi foggiano. A questo processo contribuiscono la parola, il suono, il ritmo e l'armonia, fattori decisivi nella *paidéia* così come l'ἄγων delle capacità fisiche.

Fino a Omero, tuttavia, non è corretto parlare di *paidéia*, cultura, quanto piuttosto di ἀρετή, termine che secondo Jaeger trova il suo migliore referente nel latino *virtus* di cui Machiavelli, ne *Il principe*. *La virtù è, quindi, predicato di nobiltà*. Del resto ogni cultura contempla un'estetica, un'immagine, un εἶδος, dell'uomo come deve essere, «dove la considerazione dell'utile è indifferente o ad ogni modo accessoria, e l'elemento decisivo è invece il χαλός, il Bello, col valore impegnativo di un miraggio, d'un ideale»⁹; e in Grecia questo ideale si realizza appunto nel καλὸς καὶ ἀγαθός, nel virtuoso per eccellenza, fusione mistica di Bello e Buono, che in origine si ritrova esclusivamente nella classe privilegiata, nell'aristocrazia, per poi diffondersi in tutta la comunità. È opinione di Jaeger che la «sorgente del processo spirituale di formazione della cultura di una nazione è l'aristocrazia»¹⁰. E qui iniziano a palesarsi i limiti del pensatore tedesco. Sorto in un'età di aristocrazie decadute e di poteri forti vicini alla catastrofe umana del nazismo, il saggio *Paidéia* non poteva non risentire di un *climax* intellettuale e politico tutt'altro che democratico e tutt'altro che aperto¹¹. Ricordo che i primi decenni del secolo rappresentano, per la Germania, la caduta delle *statzwissenschaften* e il sorgere di inediti movimenti irrazionalistici, sorretti anche da opere filosofiche e da pensatori come ad esempio Spengler. Non sarebbe quindi neanche da pretendere, leggendo le pagine di Jaeger, una qualsivoglia forma di *vertfreiheit* scientifica-oggettiva.

4.

Comunque sia, tornando agli assunti precedenti, l'età omerica è importante dal punto di vista pedagogico poiché, pur non raggiungendo ancora la esauriente forma culturale della *paidéia* quale processo di educazione continua e infinita dell'individuo, esprime già, in sé, l'ideale della pratica formativa scolastica quale *askesis*, ovvero esercizio. Attraverso l'esercizio lo scolaro cerca di autoaffinarsi nell'intento di raggiungere, al meglio possibile, l'εἶδος paradigmatico del nobile eccellente. È importante pertan-

⁹ *idem*, p. 27.

¹⁰ *idem*, p. 28.

¹¹ Sul concetto di società aperta rif. a POPPER, *La società aperta*, trad. it. Armando Armando, 1958.

to in questa fase l'opera dei poeti, che con il loro *epos* forniscono un vero e proprio *paradigma* formativo. È anzi possibile dire che opere come l'*Odissea* assunsero, fra l'VIII e il VI secolo a.C., un valore d'indirizzo sociale simile a quello delle costituzioni nelle società moderne. «Il giovane non è in grado di giudicare ciò che allegoria è e ciò che non lo è: — dirà più tardi Platone — tutte le impressioni che riceve a tale età divengono incancellabili e immutabili. Ecco perché è assai importante che le prime cose udite dai giovani siano favole narrate nel miglior modo possibile con l'intento di incitare alla virtù (ἀρετή)»¹².

Il totale possesso delle risorse intellettuali, da parte dell'aristocrazia, dimostra che il mito della Grecia classica o dell'Atene repubblicana quali esempi di democrazia perfetta è, storicamente, del tutto infondato. Come provano studi di storici della classicità, quale ad esempio il saggio *Lettura ed alfabetizzazione nel mondo classico* di William Harris, dalla sua origine al suo apogeo la cultura ellenica classica non ha mai contato più del 10% di alfabetizzati, tutti, come è facile intuire, appartenenti alle aristocrazie locali. E così, del resto, fu anche per Platone ed Aristotele, aristocratici fortemente scettici rispetto alla democrazia. Non conoscere la scrittura, come è evidente dalle diverse costituzioni e ordinamenti, significava non poter comandare o meglio, non potere accedere ai gradini più alti delle gerarchie. La stessa introduzione del diritto scritto, nelle colonie ioniche della Magna Grecia¹³, significò, per la giustizia, l'elevazione ad ἀρετή suprema. Lo stesso concetto di δική, in Solone, nasconde dietro l'idea di intima regolarità della vita sociale, l'intento, da parte della classe aristocratica, di mantenere i propri privilegi. La vita delle classi inferiori, borghesia e popolo libero, scevra di conoscenza teorica e virtù, si esprimeva quasi esclusivamente attraverso le τέχναι — arti della tecnica e tecniche dell'arte —, uno degli aspetti più significativi dell'esperienza greca. Tutto il sapere socialmente disponibile, per lungo tempo, doveva proprio consistere in una sapienza tecnica: «la parola σοφία, (sapienza) è attestata per la prima volta in relazione alla competenza "tecnica" di un carpentiere»¹⁴.

I riferimenti a portatori di τέχναι sono, nell'*Odissea*, innumerevoli. Omero parla di τέχναι a proposito dell'opera di fabbri, carpentieri, orafi, medici, artigiani. La τέχνη è, tuttavia, diversamente da quanto oggi si intende, una dimensione che nell'epica omerica, e nella tradizione intellettuale ellenica successiva, si presenta come trasversale rispetto ad alcuni parametri quali quello *intellettuale / manuale* e ancor più quello *scienza / arte* (nell'opera coesistono, difatti, medici e cantori). Tutti questi portatori di tecnica vengono chiamati δημιουργοί. 'Demiorgòs è un altro termine in traducibile.. significa, letteralmente, colui che opera (erg-) per un *démos*, vale a dire per la popolazione di una data unità territoriale»¹⁵. L'ecce-

¹² PLATONE, *Repubblica*, 377d-e.

¹³ Mirabili esempi della nascita del diritto scritto restano negli editti di Zaleuco, governatore di Locri Epizefiri, conservati, in stele, presso il Museo Nazionale di Reggio Calabria.

¹⁴ GILLI, G.A., *Origini dell'eguaglianza*, Einaudi, Torino 1988, p. 5.

¹⁵ *ibidem*, p. 11.

zionalità di figure come i demiurgi, che dalla massa dei praticanti emergevano come operatori comunitari, doveva, anche in questo caso, rappresentare un sintomo della *selettività* discriminante, a cui la *pubblicità* delle attività sociali, dell'antica Grecia, doveva condurre.

Questo iato biclassista fra dominanti e dominati si estende almeno fino al V secolo, quando nell'Attica gli opliti, detentori del commercio, vengono a costituire una vera e propria classe borghese intermedia, con tanto di voce e di autoascolto nelle tragedie di commediografi quali Euripide e Sofocle e nell'opera pedagogica dei Sofisti. Allora Platone, nella *Repubblica*, il suo dialogo politico per eccellenza, opera una teoria naturalistica della distinzione sociale, per la quale a ognuno spetta il ruolo che le virtù gli assegnano. Il postulato «che ognuno faccia il proprio lavoro», (*τα εαυτὸν πράττειν*), che compare ai versi 371 e seg., è un'anticipazione delle teorie che riconoscono nella divisione del lavoro una fonte di progresso e di benessere per l'uomo. Guerrieri, reggitori e artigiani hanno tutti una propria missione e tutti, allo stesso modo, sono tenuti a compierla. Ognuna delle tre classi è caratterizzata da una sua propria virtù: i reggitori dalla sapienza, i guerrieri dalla forza, gli artigiani dalla temperanza o autodomínio di sé, che, pur non essendo virtù pari alle altre, riveste comunque un'estrema importanza. Ciò che invece accomuna tutte le tre classi è la virtù più elevata, ossia il sentimento della giustizia: «la perfezione con cui ogni classe nello stato attua la virtù che le è propria e adempie la propria funzione»¹⁶. Nell'opera capitale di Platone, quindi, lo stato «è — esso stesso — *educazione*, nella parte essenziale, e più alta, della sua natura»¹⁷. Aldilà di tutto il popolo libero, la selezione sociale, nella società ellenica classica, produsse due classi di esseri umani considerate inferiori alla stessa concezione naturale dell'uomo: le donne e gli schiavi.

5.

La creazione della figura di schiavo¹⁸ deriva dai rapporti fra le *po-leis* e le popolazioni colonizzate. Difatti, la varietà delle provenienze e delle etnie, nelle colonie, dovette, a un certo punto, costituire una difficoltà politica così rilevante da far sorgere, proprio nella Magna Grecia di Solone e Pitagora¹⁹, la *philosophia*, ovvero, in assoluto, il *primo tentativo storico di formare i cittadini, attraverso un processo di socializzazione cosciente e intenzionale*. In essa, dalla Teoria della Conservazione dei Governi di Platone, al *panellenismo* di Isocrate, si palesa la convinzione della superio-

¹⁶ *ibidem*, p. 13.

¹⁷ *ibidem*, p. 342, corsivo mio.

¹⁸ La parola in italiano deriva etimologicamente dalla storpiatura di *slavo*. Storicamente il termine ha origine in età romanica, dalla provenienza balcanica della gran parte della popolazione asservita.

¹⁹ La cui *mathesis* può essere considerata come *filosofia* o *cultura del numero*, quale *equilibrio* astratto, od *eurithmia*.

rità della stirpe ellenica sulle altre, degli ateniesi su ogni altra stirpe ellenica e del καλὸς καὶ ἀγαθός, aristocratico, colto, libero e virtuoso, su ogni altro individuo della comunità. In particolare, con la *Repubblica* di Platone e la *Politica* di Aristotele il servilismo viene teorizzato come una condizione naturale: comandare ed essere comandati, non solo sono cose necessarie, ma l'autorità, è altresì giovevole tanto per la comunità che per gli individui stessi. In Aristotele, la stessa discriminazione fra uomo e donna è una questione del tutto fisiologica: «Cosi pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, uno comanda, l'altra è comandata — ed è necessario che fra tutti gli uomini sia proprio così»²⁰. Il primo libro dell'*Etica* tratta dell'οἶκος, casa, famiglia, proprietà e delle parti che la compongono, puntando l'attenzione sull'elemento fondamentale: l'uomo libero, che è marito per la moglie, padre per i figli, padrone per gli schiavi. Nelle sue lezioni, Aristotele sostiene che perché una comunità possa esistere è necessario anzitutto che esistano e che si uniscano gli esseri che non possono esistere separati uno dall'altro, come ad esempio il maschio e la femmina in vista della riproduzione e il dominatore e il dominato «al fine della conservazione». Aristotele afferma altresì che esistono uomini nati per l'intelligenza, il cui compito è quindi quello di comandare e altri nati solo per faticare, che di conseguenza devono e possono fare solo gli schiavi. Per natura, egli dice, femmina e schiavo, seppure entrambi inferiori all'uomo libero, sono comunque distinti. È importante notare come Aristotele usi indifferentemente le parole barbaro e schiavo, servendosi a proposito di una citazione da Euripide: «Dominare sopra ai Barbari agli Elleni ben si addice»²¹. Per donne e figli, dalla citazione di Omero, si comprende invece che il rapporto con l'uomo libero è diverso dal dominio: «E ciascuno governa i suoi figli e la moglie»²². Sintetizzando quanto finora detto, Aristotele sostiene che le parti dell'amministrazione domestica sono tre, una che concerne l'autorità del padrone, l'altra quella del padre e la terza, infine, quella del marito. Il filosofo viene quindi a paragonare queste tre forme di autorità familiare con le tre forme di esercizio del potere pubblico. Il rapporto tra marito e moglie viene così a coincidere con quello fra governatore e governato, in quanto, più degli altri, presuppone una certa qual parità fra i due componenti in fatto di libertà. Di conseguenza, «il maschio è più adatto al comando della femmina»²³. L'autorità che il padre ha sui figli è, invece quella del re: «il genitore, infatti, ha l'autorità fondata sull'affetto e sull'età più matura, e questa è la caratteristica dell'autorità regale»²⁴. Il rapporto padrone-schiavo, infine, viene a coincidere con il rapporto tiranno — dominato, derivante da un evento bellico.

²⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1254b, 13-151.

²¹ *idem*, 1152b, 8.

²² *idem*, 1152b, 24.

²³ *idem*, 1259b, 3.

²⁴ *idem*, 1259b, 11-13.

Tornando a Platone, le teorie naturalistiche della discriminazione fra uomo e donna e schiavi, trovano una giustificazione nell'organizzazione dello stato e nella *paideia* di militari e governanti. Il primo comandamento che Platone dà ai guerrieri è quello di non imitare, dalle opere d'arte, alcun modello drammatico o epico che non corrisponda all'ideale della *καλοκαγαθία*. Bisogna quindi diffidare dalle rappresentazioni di donne, di schiavi, di uomini di carattere volgare, e, in generale, di tutte le altre personalità, cosiddette «banausiche». Platone perciò limita i contatti dei guerrieri con le rappresentazioni letterarie e drammatiche, col non permettere che essi «interpretino» se non personaggi rappresentativi di una genuina areté. In questo tratto, l'elitarismo quale carattere della cultura greca viene a estremizzarsi in discriminazione, rivelando tutta la difesa di privilegio dell'aristocratico Platone. Del resto il filosofo definisce lo stato «ottimo» come il governo degli «ottimi». Come si legge al passo 455d, egli vuole un'«aristocrazia» nel senso letterale della parola. Ma in che rapporto sta una tale aristocrazia con le forme di costituzione politica esistenti nella realtà? Platone non dà da subito un'esauriente risposta al problema, se non indicando, opportunamente, le sue norme sulle relazioni nuziali e sulla generazione della prole. Si tratta qui, come avevo già accennato, della selezione in senso razziale degli uomini destinati al comando. L'*aristocrazia* platonica non è comunque una nobiltà del sangue, nel senso che i componenti della nobiltà non acquisiscono un ruolo direttivo fin dalla nascita. «Gli incapaci o indegni — infatti — debbono essere respinti alla classe inferiore, a quel modo che, inversamente, è possibile che individui della terza classe, specialmente degni e capaci, siano di quando in quando promossi alla classe dominante»²⁵. Con tutto ciò la nascita ha, per Platone, comunque sia, una parte essenziale nella formazione dell'élite. Beninteso, parte preponderante ha l'apporto spirituale della *paideia*, ma una buona predisposizione di natura, una migliore *physis*, concetto che Platone mutua dalla scienza medica, ha un valore che, fin dall'antica etica nobiliare della *ψυχή*, essenza o qualità innata, porta ad assegnare grande importanza alla «preziosa» eredità del sangue. Già Teognide aveva per primo addotto l'esempio della scelta razziale che si opera sugli animali, quale argomento valido alla preservazione della purezza nobiliare. Platone accoglie in sostanza questo principio, anche se nella forma lo spiritualizza, «affermando che i migliori possono essere generati soltanto dai migliori»²⁶. Lo stesso Platone arriva addirittura a sostenere la necessità di «abolire» il matrimonio, preferendo, per quella che è la convenienza dei guerrieri, unioni temporanee, considerando ciò quasi come la realizzazione di un'impersonale istituzione di conservazione della razza. Egli, d'altra parte, arriva ad ammettere che nel periodo di formazione dei fanciulli possano nascere e crescere fra gli stessi

²⁵ JAEGER, *op. cit.*, p. 424-5.

²⁶ *ibidem*, p. 426.

legami affettivi, ma vieta, secondo il suo utopico modello, ai giovani guerrieri di abbandonarsi ai sentimenti o ancor più di stringere vincoli non consentiti dai magistrati: «Spetta a questi di fare, in base alla conoscenza delle persone, la scelta che ritengono giusta «per salute»²⁷. La giusta scelta sarebbe dovuta essere quella che meglio definiva il modello delle «sacre nozze, ove, al di fuori di ogni sentimento, la scelta della donna ha da essere effettuata secondo i principi della selezione razziale. Ai magistrati spetta perfino di stabilire il numero delle unioni fra guerrieri, in base alle unioni bisognanti»²⁸. Platone introduce pertanto una politica demografica che non si volge all'aumento quantitativo della popolazione, ma al miglioramento qualitativo dei cittadini, per la medesima ragione vengono a stabilirsi limiti di età per uomini e donne. Per le donne fra i 20 e i 40 anni il parto sarebbe stato giudicato puro e possibile, e similmente per gli uomini l'età ideale per il concepimento era stabilita fra i 30 ed i 50 anni. Come sottolinea Jaeger, «sono questi gli anni, questi, del pieno vigore della vita (αχμη)»;²⁹. Platone, d'altronde, è conscio di quanto la famiglia abbia, nel tempo, rappresentato nella struttura sociale greca. Egli non vuole perciò che questo grande potenziale energetico, in termini di collante sociale, vada perduto. Anela pertanto a che ciò che i greci investivano nella famiglia sia ora investito nella comunità, considerando per essa lo Stato come un'unica grande famiglia. «A meno che, [...], i filosofi non regnino negli stati o coloro che sono detti oggi re e signori non facciano genuina e valida filosofia e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia ...non ci può essere... una tregua di mali per gli stati e, credo, nemmeno per il genere umano»³⁰.

Platone paragona quindi la condizione dell'uomo, in quel che riguarda *paidéia* e *α παιδευσία*, o naturale deficienza di educazione, a quella di uomini rinchiusi in una caverna, i quali, osservando sulle mura a loro antistanti le ombre prodotte dal gioco di figure di legno e di pietra di altri uomini che proiettano dall'esterno gli oggetti grazie alla luce di un fuoco, non potendosi volgere verso l'apertura della caverna, credono che esse siano reali, e quando dall'esterno provengono voci altrui credono che siano le ombre stesse a parlare. Se poi, immaginariamente, uno di loro riesca a liberarsi dalle catene, solo quando lo stesso avrà percepito che la luce proviene dal sole in cielo saprà comprendere ciò che è realtà da ciò che è impressione. Non potrà peraltro riuscire a conquistare un impossibile consenso sociale e probabilmente tornerà alla sua precedente esistenza. È Platone stesso a dare un'interpretazione della metafora: la caverna corrisponde al mondo sensibile e il fuoco che la illumina è la cultura della ragione. L'ascesa verso l'alto e la visione del mondo superiore è immagine del viaggio dell'anima, fino al mondo intelligibile.

²⁷ *ibidem*, p. 425.

²⁸ *ibidem*, p. 426.

²⁹ *idem*, p. 429.

³⁰ PLATONE, *Repubblica*, 473c-d.

Non è un caso che nella teoria psicologista delle forme politiche — secondo la quale a una popolazione psicologicamente portata alla *tirannia* corrisponde storicamente il governo di un tiranno — Platone ponga la democrazia dietro alla timocrazia e alla oligarchia. Le figure del militare virtuoso e quella del nobile di stirpe rappresentano, difatti, nella sua concezione societaria, persone certamente più elevate della borghesia attica che nel IV sec. a.C. determinò l'affermazione della democrazia, e comunque non omologabili alla totalità del *demos* così come pretenderebbe la democrazia. Ancor più Platone svela il suo élitismo, nel disprezzo per le forme politiche della democrazia ateniese ove, volendo instaurare «uguaglianza di diritti fra tutti i cittadini, gli uffici pubblici si assegnano a sorte»³¹. Questo è per Platone l'elemento distintivo della democrazia. Per lui che pregiava sopra ogni cosa il sapere dell'uomo competente, questo elemento doveva diventare il simbolo di una forma politica che metteva sullo stesso piano le opinioni di tutti i cittadini e a tutte dava lo stesso peso e valore. Per un meritocratico come Platone, insomma, affidarsi ai capricci della sorte significava degenerare. «La città è ora piena di libertà, e ognuno può fare in essa quel che gli piace»³². A suo parere, tutto ciò deriva da una mancata educazione, causa di una *ανεπιστημοσύνη* (ignoranza), che porta il giovane a sviluppare, all'interno della propria anima, una «massa» (*πλεθος*) di desideri insoddisfatti. Platone parla inoltre di *πληθος*, in un senso non diverso dalla nostra *società di massa*.

In Aristotele, con qualche analogia rispetto al maestro Platone, i tre modi di concepire la felicità corrispondono a tre differenti generi di vita. Un primo, appartenente alla «massa e alle persone più rozze», si basa esclusivamente sul desiderio. Di esso sono rappresentanti gli schiavi, che conducono un'esistenza «degn delle bestie». Un secondo modo di concepire la felicità, proprio della classe politica, ripone il bene nell'onore e nelle virtù. Ma esso, per Aristotele, resta ancora a un livello troppo terreno, ovvero affonda le radici solo in ciò che è socialmente vissuto. Il bene supremo appartiene invece soltanto a un terzo genere di persone, coloro che conducono una vita di tipo contemplativo, e che rigettano quindi il commercio e la ricchezza, per porsi alla ricerca di un bene in sé. Magnificenza infatti riguarda la spesa, e magnificente è colui che, in possesso di *grandi* ricchezze, le adopra per la realizzazione di *grandi* opere, siano esse opere votive o destinate alla comunità. La magnificenza è quindi commisurata alla grandezza delle risorse possedute e «perciò un povero non potrebbe essere magnifico»³³. Chi infatti è ricco e nobile di nascita, è, evidentemente, erede di una stirpe che nei secoli si è distinta per le proprie capacità: «i democratici lo vedono nella libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita (e questo è in sostanza anche il metro di Aristotele), gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è una proporzione»³⁴.

³¹ JAEGER, p. 584.

³² PLATONE, *Repubblica*, 557b.

³³ ARISTOTELE, *Et. Nic.*, 1122b, 26.

³⁴ *idem*, 1131a, 26-29.

Il discorso sul comportamento virtuoso dell'uomo si conclude, nel Libro VII, con la definizione di quelli che sono i vizi ai quali l'anima non deve andare incontro. Per Aristotele essi sono tre: la bestialità, la mollezza e l'incontinenza. La bestialità è l'estremo orizzonte dell'uomo che non possiede alcuna virtù. Aristotele la considera come un tipo ideale, non esistendo, infatti, in natura, esseri umani così scevri da virtù da apparire animali. Uniche eccezioni, dice il filosofo, si trovano tra i barbari, specie per deformazioni e lesioni fisiche subite in vita. Ricordando che per i Greci barbaro significa, in pratica, straniero, i toni usati da Aristotele nel descrivere le loro fattezze ha tutto il sapere dell'*horror novi* degli atteggiamenti etnocentrici. È indubbio infatti che anche lui non sia esente dall'atteggiamento di supremazia fisico-spirituale che permea gran parte della cultura greca e la rende, conseguentemente, fortemente elitaria e discriminante.

7.

La visione pedagogica e politicamente nostalgica del weimariano Werner Jaeger, tuttavia, come evidenziano alcune citazioni, rappresenta una visione non troppo libera da giudizi di valore. In realtà, se il saggio dello storico della filosofia, pubblicato nel 1937, pecca di esaltazione metafisica, non per questo si può dire che molti altri saggi sociologici abbiano mai presentato uno sguardo particolarmente neutro sulla società ellenica classica. Un'eccezione, al riguardo, è rappresentata dalle opere dello storico Vernant. Per avere, invece, uno strumento d'analisi sociologica sufficientemente fedele, bisogna puntare su una socratica contrapposizione di visioni opposte sull'argomento. Alla già proposta analisi jaegeriana accosterò pertanto, in questo paragrafo le opposte argomentazioni che il sociologo viennese Karl Popper, propose nel primo tomo di una delle sue opere più famose, ovvero ne *Il Platone Totalitario*, primo tomo de *La società aperta*, saggio pubblicato in Inghilterra nel 1947. Così, nell'omonimo saggio, il pensatore viennese definisce le linee direttrici tipiche dello Stato, nella Grecia Classica:

I principali elementi [del programma politico di Platone] ai quali mi riferisco sono:

1. La netta divisione delle classi, cioè la classe dirigente formata dai pastori e dai cani da guardia dev'essere nettamente separata dall'armento umano.

2. L'identificazione della sorte dello stato con quella della sua classe dirigente; l'interesse esclusivo per questa classe e per la sua unità; e, in funzione di questa unità, le rigide norme per allevare ed educare questa classe e la stretta vigilanza e collettivizzazione degli interessi dei suoi membri.

Da questi elementi principali se ne possano dedurre altri, per esempio i seguenti:

A. La classe dirigente ha il monopolio di certe cose, come l'ad-

destramento e le virtù militari e il diritto di portare armi e di ricevere un'educazione completa, ma è esclusa da qualsiasi partecipazione alle attività economiche e, in particolare, dal guadagno del denaro.

B. Ci deve essere una censura di tutte le attività della classe dirigente e una continua propaganda diretta a modellare e a unificare le menti. Ogni innovazione nell'educazione, nella legislazione e nella religione deve essere evitata o soppressa.

C. Lo Stato deve essere autosufficiente. Esso deve tendere all'autarchia economica, perché altrimenti i reggitori verrebbero a dipendere dai commercianti o dovrebbero essi stessi diventare commercianti. La prima di queste alternative minerebbe il loro potere, la seconda la loro unità e la sterilità dello stato.

Questo programma si può, senz'altro, a mio giudizio, qualificare come totalitario³⁵.

Il contesto storico in cui Popper scrive ancora una volta giustifica e fa comprendere le critiche dirette, ineludibili, a qualsiasi tipo di *totalitarismo*. La scena sociale globale, durante la seconda guerra mondiale, vede una *civiltà* pressoché distrutta, come quella europea, in particolare, per l'estremo risultato di *totalitarismi*, come quello fascista e nazista, che hanno segnato il fallimento del *mito dell'eterno progresso*. Popper, viennese connazionale di Hitler, unisce, nella sua critica al nazismo e al fascismo, anche il regime totalitario comunista di Stalin ed estende la sua *vis* critica che in questo caso si fa *pars destruens* a tutte le forme storiche di totalitarismo, partendo per l'appunto dalle radici del *potere autoritario* nei testi dei primi filosofi greci. È tuttavia, come in più luoghi ha dimostrato F. Ferrarotti improponibile e indebito assegnare una categoria logica come quella di *totalitario*, nata in seno alla scienza politica per definire la onnipervadente struttura dittatoriale di nazismo e fascismo, a un pensatore che vive in un contesto del tutto ancora scevro da ciò. È questa, del resto, una tendenza all'assolutizzazione e alla decontestualizzazione storica tipica di certa metodologia. E Popper è prima di tutto un metodologo. La sua critica va dapprima al mito dello storicismo, mito che accomuna, secondo il pensatore viennese, marxisti e religiosi. Entrambi, infatti, «fondano le loro previsioni storiche su di un'interpretazione della storia che porta alla scoperte di una legge del suo sviluppo»³⁶. Il risultato estremo dello storicismo è, secondo Popper, che, se si assegna a pochi *eletti* la possibilità di prevedere le direzioni che prenderà la storia, e tutto il popolo è così portato o costretto a seguirne le orme, la teoria dello storicismo si trasformerà in una teoria del popolo eletto. È questa una tendenza presente, nella società ellenica su cui, aldilà di quanto presentato da Jaeger era, a mio avviso, necessario fare un pur brevissimo accenno.

³⁵ POPPER, *op. cit.*, p. 129/130.

³⁶ *idem*, p. 28.

INTERVENTI

Digital Morphing showplaces per metropoli comunicazionali

di
MASSIMO CANEVACCI

— Il gondoliere è *african american* e porta sulla gondola due sposi *chicanos*. Ai lati delle sponde, gruppi di turisti *asians* (forse giapponesi o forse coreani o chi sa) fotografano la scena, mentre una coppia *mediterranean* vestita da carnevale veneziano canta un'aria settecentesca. Il cielo color Tiepolo è azzurro limpido dalle nuvole rosate. Una fila ordinata di turisti provenienti un po' da tutto il mondo ha riempito la calle, fermandosi davanti alle vetrine della moda italiana o ai menu dei ristoranti in rappresentanza dell'intera penisola. L'indicazione per *Piazza San Marco* — unico posto dove sia permesso fumare — è chiara e ci si arriva in poco tempo, subito dopo il *Ponte dei Sospiri*. La piazza — come l'intera zona dal forte richiamo turistico — è strapiena di gente. Bar, gelaterie, caricaturisti, pizzerie, mimi. Il cielo è sempre dello stesso color-tiepolo. La temperatura fresca. Per l'aria condizionata. Nel tornare indietro, osservo che la coppia chicana è scesa dalla gondola e accolta da una selva di applausi da un nugolo di turisti in fila per la gondola: si baciano e i flash scattano.

— Come è noto, lo *strip* di Las Vegas è quella lunga strada — che ha sostituito il vecchio centro — analizzata da Robert Venturi come il laboratorio del postmoderno. Secondo lui, gli edifici avevano una quantità tale di codici che moltiplicavano il numero di segni presenti per unità di immagine, il cui *frame* (facciate sala-da-gioco e industria-del-divertimento) diventò il testo empirico per l'affermazione dell'ambiguo termine di postmoderno, ossessione ancora infinita per architetti, antropologi, semiotici ecc. Fine della storia (non ci sarà non solo rivoluzione, ma neanche possibili utopie o mutamenti possibili); fine della cultura (gli stili sono stati già tutti inventati e allora quelli noti sono inventariati, ridotti a icone e così mixati a piacere); fine dell'individuo (la globalizzazione schiaccia il soggetto ad appendice del consumo più che della produzione).

— Il *morphing* è un indicatore del «quick-change» ovvero della trasformazione sempre più accelerata della comunicazione visuale che investe architettura e arti visive, cinema e ricerca etnografica, tecno-culture e tecno-

psicologie — tutte ubiquie, fluide, in divenire. Contro l'infelice egemonia del realismo politico-fotografico, il morphing forza un costante *shape-shifting*, diffonde instabilità percettive, rende *floating* ogni significante e ogni identità. «Lack of self-coincidence, as well as subcutaneous existence is always in motion and ever changing» (Sobchack). Questo nuovo livello produttivo-immaginario del morphing destabilizza la vecchia metafisica dell'Occidente, imprigiona ogni dibattito sui grandi valori (libertà, conflitto, mutamento), decentra flessibilmente ogni potere che non solo non scompare, ma si rafforza proprio grazie a questo avere *no-center*. Il morphing è parte di un processo tumultuoso e scorretto che contribuisce alla decadenza di ogni scienza della politica (o del politico). I centri del potere non hanno più la sostanza materiale di una volta. Le elezioni si riducono a rincorse tra concorrenti affini per la conquista del residuo centrista per governare.

— Negli ultimi anni, tentativi di rimettere in moto ricerche e approdi della critica non tradizionale hanno elaborato modelli basati sul postfordismo. Nello stesso tempo, nell'enorme e capillare *sprawl* che attraversa la *Bay Area* di San Francisco si sperimentavano teoreticamente e, ancor più, si applicavano decentrate quanto mobilissime trame tecnoprodottrici che stavano risolvendo secondo un nuovo indice di valorizzazione la questione del «post», rimasto tale solo in quegli schemi attardati. Infatti, da tempo non c'è più un «post». Nell'attuale presente è stato riempito dalla *new economy* e dal *quick change*. Ragazzoni appena laureati a Stanford inventano nuovi sistemi produttivi-comunicativi che intaccano la produzione post-industriale (tra cui il tradizionale copyright) e che diffondono un tipo di soggettività produttiva mobilissima che non ha più niente a che fare con il modello anni '70 dell'intellettuale tecnico proletarizzato (stupisce la recente ripresa di questi temi di Toni Negri su «Il Manifesto»). Per questo, i colossi postindustriali si difendono così ferocemente con avvocati, politici e tutto il resto, non tanto per difendere il diritto *octroyée* al copyright, di cui non hanno mai avuto una particolare sensibilità morale, tanto meno basata sulla difesa del «genio» inventore di cultura, quanto per qualcosa di molto più grossolano e materiale: i propri interessi di corporation multinazionali. Mai e poi mai quelli dei musicisti. E allora la conseguenza è lampante: l'indice Nasdaq e la diffusione velocissima e decentratissima di Napster dissolvono il «post» dell'industriale toyotista e diffondono non solo spirali tecno-economiche di tipo nuovo e decentrate produttività comunicazionali (e, insieme ad essa, stili, tecnoculture, techno-self), ma anche nuove soggettività autoproduttrici che non saranno più riconducibili all'ottocentesca categoria di «classe». Non c'è più il sociale nel conflitto, né cittadinanza nel diritto, tanto meno interessi di parte, sindacalmente o partiticamente unificabili, che prefigurino nuovi valori universali. Con estrema felicità e radicalità X-treme, tutto ciò che cerca disperatamente di riaffermare valori universali muore o sopravvive nelle chiese di ogni tipo. *Quick change*... Addio «post»... Per questo, se si discute di libertà, o lo si strappa dal suo concetto (*grund*) metafisico e/o materiale e lo si colloca su queste onde comunicative, oppure...

— Ora quello che ha riempito questo post — ci piaccia o meno — è *Venice*. Il *quick change* dello *strip* di Las Vegas ha reso obsoleto il mix inflattivo di codici per unità di facciata. Ora è subentrato il *morphing* architettonico che non cita e giustappone, bensì mette in scena set, senso, stile, percezioni e un sacco di valore e di valori. *Shape-shifting*. Alle vecchie tipologie di segmenti turistici settimanalmente stanziati, subentrano rapidi e capillari spostamenti di persone che si inseriscono con facilità e felicità all'interno di *set alive* dove contribuiscono a mettere in scena performance in quanto attori e spettatori nello stesso tempo. *Dal mix al morphing*. I nuovi ambienti (e Venice è uno di questi ambienti che ha scalzato la *Rome* del *Caesar Palace*, dove ancora prevale il mix postmoderno *outdoor*, ora sconfitto dalla prepotenza coinvolgente *indoor* di una Venice morphizzata) sono *computer-generated*. Il soggetto entra (clicca) lungo spazialità translucide e plasticizzate che esagerano all'estremo le ricostruzioni/invenzioni delle forme estetiche e sensitive di ogni metropoli «altra». *Las Vegas — vera Gomorra in perenne combustione — porta la sfida alla storicità e all'autenticità delle metropoli disseminate in tutto il mondo e ne morphizza tutti i loghi topici*. Altro che nonluoghi. Questa è pura competizione comunicativa, estetica, percettiva, autoriale, tecnoculturale, tecnopsicologica, pan-performativa tra metropoli comunicazionali. Venice — dove si può prenotare il matrimonio in automobile, senza scendere: *quick change* per indimenticabili lune di miele nelle suite-ad-ore del *Gritti Hotel* — non afferma che non si deve andare a Venezia: dice solo che la storia è produzione inventiva nell'oggi e che la storia del passato viene conservata dalla Venezia di Cacciari, mentre la storia contemporanea viene costruita a Venice.

— Di New York si cantava con esattezza socio-politica che «if you can make it there you'll make it everywhere»: su questo motto si è costituita a lungo la sua egemonia metropolitana. Ora Las Vegas incunea qualcosa di opposto a New York e per questo la batte: perché everywhere — *l'ognidove* — sta lì, lo si sperimenta lì, lo si performa lì. Se l'attuale condizione non può non essere metropolitana, tale metropoli diffusa si è concentrata esperenzialmente in Las Vegas, paradosso vivente e costruttore dell'eterotopia: ed è una metropoli non più «materiale» nel suo significato ottonecentesco, bensì è metropoli comunicazionale, morphizzata, computer-generated, dove i corpi e i *selves* si mobilitano. *Body-selves*, i tanti sé che coabitano nel dentro-fuori del corpo. *Digital morphing come digital collage*. Non più collage nel senso surrealista di giustapposizione tra due codici tra loro incongrui. Il «morph» innesta trasformazioni figurali nei nuovi prodotti delle culture visuali che entrano l'uno nell'altro abbattendo le tradizionali distinzioni tra animato e inanimato, umano e animale, persino quelle di genere e etnicità (sempre più problematiche e che qui purtroppo non possiamo trattare), fino a dissolvere le identità statiche e singolari dell'io. Le architetture — come i concetti — si fanno liquide. *Architecture must burn*. E proprio il *Burning Man* è l'evento annuale che in quegli spazi — tra la Silicon Valley e i deserti del Nevada — è stato inventato e, da circa un decennio, messo in scena con una potenza comunicazionale e par-

tecipativa superiore al Carnevale di Rio. Non ne parliamo di quello di Venezia. Tecnocarnevale senza Storia (quella dell'Occidente), ma pieno di nuove storie in atto, per nuove mutabilità di un immaginario multi-viduale tutt'altro che collettivo o comunitario.

— Il digital morphing, insieme alla contemporanea *body art* e *body modification*, alle architetture mobili (liquide o infiammabili), attua una forte disgiunzione con i variegati universi delle metamorfosi elaborati nelle mitopoetiche di tante culture. Grazie alla *computer graphic*, il morphing si inserisce nelle diversificate tradizioni arcaiche basate sulla «classica» metamorfosi, per causarne una radicale disgiuntura rispetto al passato. *Ovidio best seller*. I nuovi modi figurazionali e narrativi amplificano ogni attraversamento linguistico. La questione dell'altro — tra desideri e incubi ad esso legati — è immaginata e impaginata in moduli diversi. Il digital morphing è capace «to move laterally across categories and undo hierarchical order and binary thought (...)». Current digital technologies have effected an increasingly convergence of theater, film and computergraphics so as to create an immersive and illusory environment in which "magic" is reversible with "method", and in which audiences "act" as much as they "spectate"» (Sobchack, *Meta-morphing*, Univ. of Minnesota Press, 2000:XVII). Infine, il digital morphing aspira e in parte contribuisce alla diffusione comunicazionale di un significante non più solido, legittimato dai vocabolari tradizionali, bensì galleggiante, oscillante, corrosivo di ogni potere universalistico dei simboli. Per questo, esso condensa e moltiplica non solo una *performance della visione*, quanto genera una inquietante (perturbante) *performance della memoria* che intreccia — e non risolve — nuove reificazioni visuali e liberazioni possibili. Da qui si deve partire e non solo nella ricerca empirica. È possibile che Terminator 2 e Ninja Turtle, Venice e Michael Jackson (sia nel corpo che nei videoclip) abbiano portato una sfida dissolutiva proprio al cuore (l'identità) del *grund* più solido della tradizione filosofico-politica dell'Occidente?

— Affacciato sul balcone settecentesco del *Palazzo dei Dogi*, proprio di lato al *Leone di San Marco* e al campanile scalato dai prodi leghisti, guardo un tramonto di fuoco intorno al deserto che circonda Las Vegas. Coppie clandestine o in viaggio di nozze si fotografano a vicenda di fronte a tale spettacolo irresistibile. Anche io mi faccio fotografare sorridente. Sullo sfondo sono accese le luci intermittenti dove c'è *Copacabana*. A sinistra il *Cristal Building* sfiora prospetticamente la *Tour Eiffel* che si innalza improvvisa dall'asfalto dopo l'*Aladin* in via di ristrutturazione. L'atmosfera è romantica. Mi torna in mente la recente visita a San Diego: nel *trolley*, una guida giuliva indica un sontuoso e bizzarro hotel sulla spiaggia dei cormorani e dice (quasi canta) che quell'albergo è noto storicamente per due cose: è stato fatto tutto in legno da un magnate alla fine del secolo senza utilizzare neanche un chiodo di ferro; è stata la *location* dove Billy Wilder ha girato la celebra scena di *Some Like It Hot*, in cui Tony Curtis fa finta di essere un ricco impotente e Marilyn Monroe lo bacia con passione

diverse volte per tentare di curarlo... I confini della storia, della natura, delle immagini, della cultura visuale... Dopo qualche altro mese farò un'altra esperienza decisiva (insieme a molte altre affini). Dal panorama di una bellezza sconvolgente, da cui emerge una spiaggia dall'acqua limpida-felice dell'isola awayana di O'ahu, un'altra guida — dopo alcuni secondi di silenzio — dice a voce bassa: qui è stato girato il primo vero bacio nella storia del cinema, quello che in *From Here to Eternity* Burt Lancaster dà a Deborah Kerr, trascinandola sopra il suo corpo disteso sulla spiaggia e bagnato dalla spuma del mare. Pochi istanti dopo ci sarà l'attacco giapponese alla vicina Pearl Harbour. Ora, in quello stesso porto, è ancorata la *Missouri* dove i generali giapponesi firmarono la resa senza condizioni. La portaerei è diventata un museo galleggiante. I suoi turisti più numerosi sono giapponesi... Si sta girando *Pearl Harbour*.

— Ho visitato lo *Hearst Castle* a San Simeon (classificato come uno *State Historical Monumentum* della California), proprio quello fatto costruire da William Rudolph Hearst, la cui madre aveva ereditato una enorme ricchezza estratta da una miniera. «A palace in every sense of the word», chiarisce il depliant del *National Geographic* (1999), costruito dall'architetta Julia Morgan e «destinated to become of the world's greatest showplaces», 165 stanze e 127 acri di giardini, dove ogni tour include la visita alla *Neptune Pool* («a Greco-Roman style outdoor pool») e alla *Roman Pool* («an indoor pool lined with blue Venetian glass»). Dopo ho capito che il mio amato Orson Welles aveva torto marcio. Mai e poi mai Hearst avrebbe sospirato il nome di *Rosebud* prima di morire. E non è vero che W.R. Hearst non abbia mai voluto vedere *Citizen Kane*. Non lo voleva far vedere in pubblico. Ma in privato lo vedeva anche più volte al giorno. E prima di morire ha sospirato (invece di *Rosebud*): *Kane... Kane*.

Lettera da Sarajevo

di
MANFREDO MACIOTTI

La città storica di Sarajevo è ottomana, come testimoniano le vecchie case bianche a tetti neri, arroccate sulle verdi pendici dei monti; le moschee con i loro slanciati, candidi minareti che emergono dal verdazzurro dei pioppi; e le caratteristiche stradine, piazze e fontane nell'antico centro. Ma dopo quattro secoli di predominio ottomano, l'Austria — che ha occupato Sarajevo per solo 43 anni — riesce a marcare vistosamente la sua presenza in città con palazzi, chiese, banche, caserme, il municipio, la posta, il museo, l'ospedale, la stazione ferroviaria e i lungofiume sulla Miljacka. Ed è proprio un lungofiume (l'Appel Kai, oggi Obala Kulina bana), perfettamente anonimo con le sue rotaie del tram, il suo parapetto in pietra e i suoi caseggiati mediocri, che sarà fatale non solo all'Austria, ma a tutta l'Europa. È lì che il 28 giugno (il 15 secondo il calendario ortodosso) del 1914, la pistola del giovane nazionalista serbo-bosniaco Gavrilo Princip ferisce a morte l'erede al trono degli Habsburg, l'Arciduca Francesco Ferdinando, e la di lui moglie, Sofia di Hohenberg. Sarajevo diventa un nome fatale. Un mese dopo l'attentato, il 28 luglio 1914, l'Austria attacca la Serbia: è l'inizio della Prima (la «Grande») Guerra Mondiale.

Il periodo austriaco, marcato, tra l'altro, dalla realizzazione della prima stamperia, il primo *omnibus*, la prima linea ferroviaria, la prima illuminazione elettrica, la prima distribuzione del gas, termina con la sconfitta delle Potenze Centrali. Nasce nel 1918 il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (più tardi, nel 1929, questo diventerà il Regno di Jugoslavia). Passeranno altri 33 anni e, nell'aprile 1941, risuoneranno di nuovo voci tedesche per le vie di Sarajevo. Sono le truppe del Terzo Reich che, invasa la Jugoslavia, resteranno in città per 4 lunghi anni. La Bosnia farà parte della Croazia fascista (NDH) di Ante Pavelić e ne soffrirà pesantemente. Una buona parte del suo territorio, quello contiguo alla Dalmazia, si troverà negli anni 1941-'43 nella zona italiana d'occupazione. Sarajevo sarà onorata in quel periodo (aprile 1943) dalla visita del Gran *Mufti* di Gerusalemme, *Al Hagi Amin el Hussayni*, residente a Berlino sin dall'autunno 1941.

Sarà solo nell'aprile 1945 che Sarajevo sarà ripresa dall'Esercito di Liberazione Nazionale. Sarajevo diventa la capitale della Repubblica So-

cialista di Bosnia ed Erzegovina (BiH), nel quadro della Repubblica Federativa di Jugoslavia.

La città si espande (dai 70.000 abitanti prima della seconda guerra mondiale si passa a una popolazione di 132.000 già nel 1948). Nascono quartieri interamente nuovi, con grandi complessi residenziali e perfino grattacieli. Spiccano, tra gli altri, le due torri *blù* della UNIS a Marindvor, il Museo della Rivoluzione, il Centro Sportivo della Skenderija, il Centro Televisivo. Un ulteriore impulso allo sviluppo urbanistico viene dalla scelta della città come sede delle XIV Olimpiadi Invernali del 1984. È a quel momento che risale tra l'altro il caratteristico albergo Holiday Inn con le sue facciate di color giallo e arancio scuro. È proprio questo albergo che, a partire dall'aprile 1992 e per i 45 mesi dell'assedio di Sarajevo, diviene la base e il rifugio dei giornalisti internazionali incaricati di trasmettere al mondo le notizie sul martirio della città.

Quanto a noi, sbarchiamo all'aeroporto (*Aerodrom* «Sarajevo»). È questo il famoso aeroporto che fu la base del migliaio di caschi *blù* delle Nazioni Unite (UNPROFOR), a partire dalla fine del giugno del 1992. Di qui fu organizzato il ponte aereo umanitario internazionale che, all'inizio del luglio di quell'anno, collegò Sarajevo al resto del mondo. Decidiamo di prendere la direzione dell'albergo, non senza prima esserci fatti raccontare la saga del *tunnel* sotto la pista dell'aeroporto. Quest'ultimo era, durante l'assedio dei serbi, sotto il controllo nominale delle Nazioni Unite. Veniva utilizzato per voli militari e umanitari, i passeggeri essendo perlopiù diplomatici, giornalisti, politici, artisti. L'aeroporto doveva spesso essere chiuso per evitare rischi troppo gravi quando gli assediati riprendevano i bombardamenti della città. La pista di volo era uno degli accessi dei cittadini che si rifornivano di patate e di altri rari generi alimentari in campagna e tornavano nella loro città attraversandola al passo di corsa. Finché l'esercito bosniaco decise la costruzione di una galleria sotterranea, il «*Tunnel*». Questo sottopassaggio (un cunicolo lungo 760m., alto 1,60 m. e largo 1,20 m.) fu l'unico canale di comunicazione di Sarajevo con il resto del paese e divenne un fattore essenziale alla sopravvivenza della città.

Usciti dall'aeroporto, mentre attraversiamo gli adiacenti quartieri di Aerodromsko Naselje e Dobrinja, siamo colpiti dalle insensate distruzioni della battaglia interetnica. Sono rovine degne di Berlino 1945 quelle che troviamo qui, a meno di 300 chilometri dalla costa italiana. Ruleri di case, appartamenti sfioracchiati, facciate con enormi buchi da tiri d'artiglieria. Fa quasi impressione vedere una famiglia sopravvivere in un appartamento mezzo sventrato, con biancheria appesa ad asciugare in quel che forse era il salotto. Ed eccoci al limite della città, a Stup, dove incontriamo il primo *tram* color giallo. Il *tram* è ancor oggi motivo di orgoglio per gli abitanti di Sarajevo, ché si tratta di uno dei primi trasporti pubblici d'Europa (tramvia ippotrainata del 1884, elettrica del 1895). E se ne apprezzerà l'indubbia utilità quando si consideri la grande estensione della città, la quale misura, tra Stup e Stari Grad, una buona decina di chilometri.

Sul percorso verso l'albergo incontriamo subito l'enorme scheletro dell'immobile della Redazione di Oslobođenje (il quotidiano «Liberazione»).

Questo grande edificio fu colpito, a partire dal giugno 1992, da decine di proiettili incendiari e da innumerevoli tiri d'artiglieria. Si racconta che mentre il complesso bruciava, la stampa del quotidiano più importante della BiH continuava nello scantinato, sì che l'uscita del giornale non fu mai interrotta. Oggi si è voluto lasciare questa specie di dinosauro semidistrutto a ricordo della resistenza anche intellettuale della città di fronte alla catastrofe. Proprio lì accanto notiamo una grossa casa per anziani, ogni appartamento accuratamente sventrato.

Imbocchiamo la via principale per il centro, quella che negli anni 1992-'95, con diretto riferimento al pericolo dei franco-tiratori, la stampa internazionale chiamava «*Snipers Alley*». Si tratta di quel viale che per molti anni era la Marsala Tita ed è oggi denominato Bulevar Mese Selimovica: proseguendolo fino allo Holiday Inn incontriamo almeno tre delle zone più pericolose del tempo dell'assedio. Queste zone erano appositamente indicate all'epoca con scritte (magari a vernice su vecchi teloni delle Nazioni Unite) «*Watch out, sniper*» (attenti, cecchino). In realtà, tutto il percorso era, all'epoca, alla mercé dei tiri di razzi, bombe, granate, mitraglia o fucilate. Il blocco di Sarajevo da parte dei Serbi iniziò il 5 aprile del 1992 (proprio alla vigilia del riconoscimento della Bosnia ed Erzegovina da parte dell'Unione Europea); l'assedio vero e proprio cominciò un mese dopo (il 2 maggio). Sarajevo fu martoriata per 45 mesi, finché l'assedio non fu finalmente tolto il 26 febbraio 1996. Nel corso di quegli anni terribili, la città mancò di acqua, di gas, di elettricità, di telefoni, di petrolio, di carbone, di viveri e di medicine. Perirono di morte violenta 10.600 persone, tra le quali 1.600 erano bambini. Furono ferite 50.000 persone, un terzo delle quali resterà invalido per il resto della loro vita.

Le truppe assedianti serbe avevano occupato non solo le alture circostanti (piazzeandovi 260 carri armati, 120 mortai e svariati lanciarazzi, pezzi d'artiglieria contraerea, mitragliatrici, ecc.) ma anche un distretto della città vera e propria, al confine con il fiume Miljacka (Grbavica). I serbi si ritireranno dalle loro posizioni solo nel marzo del 1996.

Alla nostra sinistra compare l'edificio delle Poste e Telefoni, anche esso regolarmente bombardato dagli assediati (malgrado fosse occupato dalle forze di protezione delle Nazioni Unite, la UNPROFOR). Più in alto, su un colle, possiamo vedere una grossa costruzione (un blocco in cemento armato sormontato da una imponente antenna sferica): la sede della Radio e della Televisione. Essa fu attaccata con bombe volanti e tiri di mortaio, ma nonostante i gravi danni subiti, le trasmissioni dei giornalisti e dei cineoperatori stranieri non conobbero in pratica interruzioni.

Ed eccoci al famoso albergo Holiday Inn, dove all'epoca erano ben più ricercate dai reporter internazionali le stanze cieche che quelle con vista sulla città. Era, a quei tempi, difficile accedere all'albergo, ché i cecchini tenevano gli ingressi sotto il loro tiro. Ma una volta dentro, si dice che tutto fosse più o meno rimasto come in tempo di pace. Il ristorante funzionava nella sala delle conferenze, con ai tavoli tovaglie inamidate, posate d'argento e bicchieri di cristallo. Oggi poi, il *dépliant* dell'hotel dichiara fieramente che «l'albergo è diventato il punto (d'incontro) inevitabile non

solo per gli uomini d'affari, ma anche per le personalità politiche del mondo... L'albergo dispone di 338 camere, tutte attrezzate con TV satellitare, *minibar* e servizio in stanza 24 ore su 24... L'albergo offre una sauna, un centro di ginnastica, un negozio di *souvenir*, un salone di parrucchiere, una banca, nonché un parcheggio ed un *garage*».

Il perimetro delimitato dall'albergo, dalle due torri azzurre della UNIS (dette Momo e Uzeir, da due famosi protagonisti di storielle locali), dal Parlamento — colpito sin dal 6 aprile del 1992, proprio mentre 100.000 cittadini manifestavano in favore della pace — dall'Ospedale (dove si operava alla luce delle candele), dalla Moschea (Alipašina Džamija) e dal vicino ponte (Skenderija Most), costituiva in quegli anni critici la zona forse più pericolosa della città. Del resto i ponti, come lo Skenderija, erano di per sé presi di mira vuoi dai cecchini, vuoi dai tiri d'armi pesanti, con conseguenti incidenti spesso mortali per chi provava ad attraversarli o semplicemente scendeva a lavare i panni o ad attingere acqua al fiume. Vediamo altre imponenti rovine: si tratta del Palazzo del Parlamento e del Governo Regionale che subì pesanti bombardamenti. Poco prima siamo passati davanti alle vecchie baracche militari di Tito, dove oggi alloggiano i mille alpini della Julia che sono parte del contingente internazionale della Forza di Stabilizzazione (la SFOR). Si tratta dell'intervento militare sancito dagli Accordi di Pace di Dayton (Novembre 1995), intervento che, dopo aver raggiunto un massimo di 60.000 soldati, è oggi a un livello di 20.000. I militari italiani sono in complesso 1.500; tra questi, oltre ai 1.000 alpini, figurano 400 carabinieri e un centinaio di addetti agli elicotteri e servizi vari.

Dallo Skenderija Most al Seher Čehajin Most (che è il ponte al termine della città vecchia, la Baščaršija) sono altri 4,5 km. Sul nostro percorso, che ora segue il Lungofiume (Obala Kulina bana) incontriamo vari ponti, tra l'altro quelli rimasti dal periodo ottomano. C'è per esempio il Latinska Čuprija (originale del 1540, ricostruito dopo la grande inondazione del 1791). Si tratta proprio di quel ponte al cui angolo Gavril Princip mise a segno i suoi fatali colpi nel 1914. Seguono il Careva Čuprija (Ponte dell'Imperatore), del 1462 e il Seher Čehajin Most, del 1585. Fermiamoci al primo ponte (dell'Imperatore) e traversiamolo: sulla riva sinistra incontriamo la celebre Careva Džamija (Moschea dell'Imperatore) del 1566. È molto probabilmente opera del grande architetto ottomano Mimar Sinan, famoso per aver costruito circa 470 opere monumentali tra Baghdad e i Balcani, passando per Gerusalemme e per la Mecca. Torniamo sui nostri passi, per fermarci stavolta sulla riva destra del fiume, accanto all'altro ponte (il Seher Čehajin). Qui troviamo la Vjećnica (già Municipio, poi Biblioteca Nazionale ed Universitaria della BiH). È una costruzione del periodo austriaco, in stile pseudo-orientale degli anni 1891-'96, oggi deturpata dagli incendi. Era considerato, il Municipio, una delle costruzioni più belle della città; a partire dal 1945 venne qui installata la Biblioteca Nazionale, ricca di almeno 1 milione di volumi, di un fondo importante di quotidiani e periodici internazionali e nazionali, nonché di una buona collezione di libri rari. Nell'agosto 1992, a partire dalle montagne circonvicine, piovvero una cinquantina di bombe incendiarie su questo centro dell'intelletto bosniaco:

le collezioni della Biblioteca furono distrutte quasi interamente dalle fiamme. I cittadini di Sarajevo ricordano bene quelle giornate d'agosto, che le ceneri dei loro libri bruciati oscurarono il sole.

Dopo questa sosta piuttosto impressionante (si tentava forse di cancellare la memoria nazionale di un popolo?), continuiamo il nostro percorso dei ponti oltre il limite della città, fino al Kozja Čuprija (il Ponte della Capra). Con la sua elegante arcata centrale ed i due occhi laterali, questo ponte fu costruito negli anni 1565-'80 per collegare Sarajevo all'Oriente e in definitiva alla capitale dell'Impero Ottomano, Istanbul (Costantinopoli). È una gioia per i nostri occhi poter ammirare l'elegante, pallido ponte e, sull'altra sponda della profonda vallata, il vecchio cimitero turco — Alifakovac, dei secoli XV e XVI — nonché le case turche costruite sulle pendici delle ripide colline. Vediamo tracce della vecchia ferrovia a scartamento ridotto, costruita dagli Austriaci a partire dal 1882 per collegare Sarajevo a Visëgrad (e quindi, idealmente, il ponte sulla Miljacka al ben più famoso ponte sulla Drina).

Possiamo ora trasferirci all'estremo opposto della città (oltre la fabbrica di biciclette Unis, a ben 14 km a volo d'uccello da qui) per visitare il cosiddetto «Ponte Romano» (Rimski Most). Quest'opera sul fiume Bosna risale anch'essa al XVI secolo e completa il panorama dei vecchi ponti della città. Il fiume Bosna, poi, nasce qui vicino, in un Parco verdissimo (Vrelo Bosna), tra stagni, ruscelli e fonti sorgive. Oltre il verde, una rete metallica con minacciosi cartelli («Attenzione, Mine!»)

Torniamo adesso alla Baščaršija, il vecchio centro urbano di tipo balcanico-orientale dove — simbolo di un'antica tolleranza — si ergono a distanza alquanto ravvicinata moschee, chiese ortodosse, chiese cattoliche e l'antica sinagoga. Qui troviamo tra l'altro la Begova Džamija (la Moschea del Beg), il più grande dei monumenti islamici della BiH. Con il suo cupolone grigio-ferro e il suo alto, candido minareto, questo bel monumento (opera di un architetto persiano prigioniero degli Ottomani) domina la città da quasi cinque secoli. Anche la vecchia Chiesa ortodossa è, nella sua veste attuale, coeva (ristrutturazione del 1539). La Cattedrale cattolica, invece, come sottolineano le sue due torri campanarie a tetti piramidali neri e il suo corpo in pietra chiara, è costruzione del periodo austriaco (1884-9). È oggi sede del Cardinale della Bosnia. La vecchia sinagoga (oggi museo ebraico; una nuova sinagoga funziona sull'altra riva del fiume) risale alla fine del XVI secolo ed è opera di ebrei sefarditi, profughi dalla Spagna, accolti appunto nell'Impero Ottomano a metà di quel secolo. Tra l'altro, uno di questi profughi portava con sé la *Hagada* (detta di Sarajevo), un manoscritto religioso illustrato del XIV secolo, d'importanza mondiale, oggi custodito nel Museo della città.

È notevole osservare come questi edifici religiosi, simboli di quattro culture diverse, siano situati a poche centinaia di metri l'uno dall'altro. Conviene a questo punto citare lo scrittore serbo-bosniaco Ivo Andrić, nato a Travnik, l'antica Residenza in Bosnia del Gran Vezir dell'Impero Ottomano.

Quando, quarant'anni fa, l'insigne scrittore fu coronato del premio

Nobel per la letteratura, l'Accademia Svedese poté poeticamente ricordare la sottile armonia delle voci notturne degli orologi dei principali templi della città (colpi corposi e fermi della cattedrale cattolica; colpi stridenti della chiesa ortodossa; voce rauca della moschea, che suonava le vecchie ore turche; silenzio dalla sinagoga, dove solo Dio sa che ore siano). Anche se i tempi della antica tolleranza sono lunghi dall'esser tornati, osserveremo che durante la sua visita a Sarajevo, nell'aprile 1997, Giovanni Paolo II (qui chiamato Ivan Pavao II) incontrò nell'Arcivescovato cattolico gli esponenti delle altre fedi (il Metropolita serbo-ortodosso di Dabar-Bosnia, Nikolaj — che Gli ricordò il martirio patito dal Suo predecessore nel 1941; il *Rais-ul-Ulema*, Mustafa *efendija* Cerić — che sottolineò come più di 100 Imam fossero stati uccisi negli anni della recente guerra fratricida; ed il Presidente della Comunità ebraica, Jacob Finci).

Ma a Sarajevo, come a Gerusalemme, ci vorranno decenni se non generazioni per ritrovare l'armonia tra le tre grandi religioni monoteiste (e le loro diverse confessioni). Per ora restano i tragici segni della morte che proprio in questo storico quartiere ha falciato tante vite: le Rose di Sarajevo (pietre del lastrico di color rosso) segnano il luogo di questi recenti «eventi bellici». Tra i più spaventosi, i tiri d'artiglieria che causarono i massacri del maggio 1992 (17 persone uccise e 144 ferite tra i civili in coda per il pane), del giugno 1993 (12 morti e 103 feriti), del febbraio 1994 (67 morti, 200 feriti), del giugno 1995 (7 morti e 14 feriti in una fila per l'acqua) e di fine agosto 1995 (41 morti e 80 feriti).

Purtroppo, nel clima avvelenato di quegli anni, non si può escludere che taluni degli attentati mortali siano da attribuirsi agli stessi combattenti bosniaci, con la lodevole intenzione di forzare un intervento degli Occidentali. È così che l'aereo italiano abbattuto all'inizio di settembre del 1992, mentre trasportava aiuti umanitari (coperte) verso l'aeroporto di Sarajevo, fu probabilmente vittima di un missile antiaereo portatile Stinger, del tipo ceduto dagli Americani alla resistenza afghana (i famosi *mujahidin*) negli anni 1985-'88.

Il non ritiro delle armi pesanti serbe dai dintorni della città fece scattare per la prima volta la macchina bellica della NATO nel settembre 1994. Ma l'assedio era lungi dall'esser terminato e i serbi ripresero l'uso delle loro armi pesanti. A metà maggio 1995, mille granate piovvero in una sola giornata sulla disgraziata città. Quel che fece traboccare il vaso fu l'eccidio d'agosto al mercato coperto di Sarajevo. Stavolta la NATO intervenne sul serio, lanciando a fine agosto la sua operazione «*Deliberate Force*». L'obiettivo era duplice: la distruzione dell'infrastruttura militare degli assediati e lo sblocco dell'assedio di Sarajevo. Dopo due settimane i serbi sono costretti a piegarsi alla volontà della NATO e iniziano il ritiro delle armi pesanti dalla cerchia di monti intorno a Sarajevo, in un raggio di 20 km.

Seguono nel novembre 1995 i negoziati di Dayton che porteranno alla cessazione delle ostilità in BiH. Nel dicembre di quello stesso anno, subentra alle truppe delle Nazioni Unite (UNPROFOR) un contingente NATO (*Implementation Force* o IFOR di 60.000 soldati) il quale un anno dopo diventerà la SFOR (31.000 soldati). Potrebbe essere interessante notare che

nello Stato Maggiore della SFOR è rappresentato anche l'*Eurocorps* (creato nel quadro UEO nel 1992), dando così una nota europea a un organismo peraltro dominato dalla NATO e dal PfP (Partenariato per la Pace). Nel 1999 la SFOR viene ulteriormente ridotta a circa 20.000 militari, ma il costo dell'intervento internazionale in Bosnia resta dell'ordine di almeno 5 miliardi di Euro all'anno.

Nel frattempo inizia il lavoro di ricostruzione, finanziato in gran parte dai Paesi membri dell'Unione Europea (che stanno sborsando, tra l'altro, circa 250 milioni di Euro per la ricostruzione della città di Sarajevo). Si organizzano le prime elezioni comunali (1997); entra in funzione (fine 1997) l'Alto Rappresentante (occidentale) assistito dal PIC (*Peace Implementation Council*); si stabilizza la moneta (KM: *Konvertibile Marka*) legandola al marco tedesco e quindi all'Euro (agosto 1997-giugno 1998); inizia il ritorno dei profughi. Nel maggio 1999 si riunisce la 5ª Conferenza internazionale dei Paesi donatori. A quella data, l'Unione Europea ha contribuito (1991-2) 2 miliardi di Euro per la ricostruzione della BiH, cui si aggiunge un altro miliardo stanziato (1996-9) dai Paesi membri. La Banca Mondiale, gli USA ed il Giappone completano la lista dei maggiori donatori.

Nel giugno 1999, 40 Stati (tra i quali i 15 della EU, gli USA, la Russia ed il Giappone) assieme a una buona dozzina delle più importanti organizzazioni internazionali (dalla NATO alle Nazioni Unite), riuniti a Colonia, lanciano il Patto di Stabilità per il Sud-Est Europeo. Il 30 luglio 1999 si riuniscono a Sarajevo 30 Capi di Stato e di Governo, a confermare questa iniziativa (un nuovo Piano Marshall?) e a segnalare l'interesse della comunità internazionale per la pace e la stabilità nei paesi eredi della Jugoslavia.

Nell'aprile 2000 si tengono le prime elezioni per il rinnovo dei Consigli delle 150 Municipalità che conta la BiH. L'affluenza alle urne corrisponde a una partecipazione del 70% dell'elettorato (anche se nelle regioni croate ha votato meno della metà degli aventi diritto). Per la prima volta, comunque, un partito a base multietnica, la SDP (Socialdemocrazia), ottiene un notevole successo elettorale, controllando 15 delle 85 municipalità della Federazione croato-musulmana, ivi comprese 4 municipalità a Sarajevo. La SDP ottiene perfino qualche successo nell'altra Entità della BiH, la *Republika Srpska*.

Anche se questi sono passi positivi, gli indicatori economici e sociali lasciano ancora molto a desiderare. La situazione dei rifugiati, per esempio, è piuttosto insoddisfacente: nel settembre 1999, l'ACNUR calcolava che ben 800.000 persone erano pur sempre rifugiate nella stessa Bosnia, mentre altre 350.000 erano ancora all'estero.

La Banca Mondiale, per parte sua, ha aperto in Sarajevo nel settembre 2000 il centro regionale balcanico per l'assistenza alle piccole e medie imprese, cui partecipano, oltre alla BiH anche Albania, Kosovo e Macedonia.

Nel novembre 2000 hanno luogo le elezioni generali. Il partito socialista SDP ottiene buoni risultati nel Paese e in particolare a Sarajevo, ma i tre partiti nazionalisti continuano a registrare forti adesioni nelle loro aree rispettive (croata, musulmana e serba). È forte, la tentazione per

ognuna delle tre nazionalità, a costituire una propria entità a base etnica (scissione della federazione croato-musulmana?).

Sarajevo è oggi la capitale dello Stato della Bosnia ed Erzegovina nonché di una delle due Entità della BiH e cioè della Federazione Musulmano-Croata (l'altra Entità, la *Republika Srpska*, ha la propria capitale a Banja Luka). La città conta circa 400.000 abitanti, tra i quali fanno figura di privilegiati i membri delle Missioni Diplomatiche (gli Ambasciatori residenti sono circa 35), l'ufficio dell'Alto Rappresentante (OHR: impiega 255 stranieri e 465 locali) e le varie Organizzazioni Internazionali (rappresentate dalle sigle più pittoresche come CAFAO, CRPC, ECOMM, HCA, HRC, ICITAP, ICMP, IPTF, OSCE (DRS, EASC, FSC, ODIHR, PEC), SFOR (ARRC), SRSG, UNHCR, UNICTI, UNMiBH (JSAP), UNWFP...). Accanto a loro vivacchia una superburocrazia locale (dotata di introiti assai modesti, in media 200 DM al mese), costituita dai vari livelli dell'amministrazione pubblica (Centrale, Federale, Statale, Cantonale, Cittadina e Municipale). Il Prodotto Nazionale Lordo per abitante è inferiore ai pur minimi livelli della Bulgaria, della Romania e della Russia. La disoccupazione è ad un tasso altissimo (35-40%), i traffici illegali e una vera e propria mafia fioriscono alla luce del sole.

Tra i ruoli alquanto dubbi della Sarajevo di oggi, è quello di esser diventata un facile trampolino per la penetrazione di richiedenti asilo nordafricani, medioorientali e sud-asiatici nel territorio dell'Unione Europea. Ed effettivamente turchi, tunisini, indiani e pachistani non necessitano di visto per entrare in BiH. Essi possono quindi raggiungere facilmente l'aeroporto di Sarajevo (magari con un volo della linea aerea nazionale Air Bosna) in qualità di turisti, per poi dileguarsi. È così per esempio che statistiche concernenti l'inverno scorso (dal settembre 2000 al febbraio 2001) indicano che almeno 5000 «turisti» (per la maggior parte iraniani e turchi) erano riusciti ad entrare, via Sarajevo, nell'Unione Europea.

Paradossalmente, potrebbe esser proprio questa «minaccia» a decidere i paesi dell'Europa occidentale a impegnarsi per appoggiare seriamente gli sforzi di sviluppo economico e sociale ma soprattutto civile dalla Bosnia ed Erzegovina. L'insegnamento di Jean Monnet (Dichiarazione Schuman del 9 maggio 1950) potrebbe rivelarsi prezioso per i Nuovi Balcani dell'inizio del Millennio.

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

«Il mio vicino è nero». Analisi delle relazioni di coabitazione in un quartiere popolare

di
ALFREDO ALIETTI *

Il problema della società moderna non è come eliminare gli stranieri, ma come vivere costantemente insieme a loro: cioè in una condizione di povertà, indeterminatezza e incertezza cognitiva (Bauman, 1993, p. 163)

Questo saggio è il frutto di un lavoro di ricerca indirizzato all'analisi delle relazioni nel quotidiano tra famiglie autoctone e famiglie d'immigrati insediatesi nei quartieri di edilizia pubblica a Milano¹. Rispetto ad altre situazioni metropolitane, il contesto milanese da questo punto di vista è senz'altro un osservatorio privilegiato. Infatti all'inizio degli anni '90 l'amministrazione, posta di fronte a una grave emergenza alloggiativa, espressa in parte attraverso l'occupazione di alcune cascine periferiche in stato di abbandono, ha consentito a un numero significativo di famiglie immigrate di ottenere un alloggio nei quartieri Iacpm. I dati a nostra disposizione danno un quadro significativo. In particolare nel biennio '90-'92 le assegnazioni a nuclei immigrati hanno raggiunto quasi il 20% del totale, per poi dal '94 assestarsi a una quota del 7%. Un altro dato interessante riguarda la partecipazione al penultimo bando di assegnazione delle case popolari del '92: sul totale delle domande presentate (17.110), la domanda di nuclei familiari immigrati era pari al 12% circa (2.055). Di questo 12% è stato ritenuto idoneo l'82% circa (1.694) che corrisponde al 15.5% del totale degli idonei. Per quanto riguarda le presenze effettive nei diversi quartieri popolari, i dati messi a disposizione dall'Ufficio Anagrafe dello Iacpm evidenziano come alcuni quartieri, tra cui il Molise e il Calvaire, e

¹ La ricerca, ancora in corso, è stata condotta, attraverso una metodologia etnografica, in due quartieri di edilizia residenziale pubblica nella zona sud e sud-est di Milano (Molise-Cavaire e Stadera). Negli ultimi anni in questi quartieri ha ottenuto l'alloggio una percentuale significativa di famiglie immigrate, dal 6% al 4% del totale dei residenti.

dove si è svolta una parte della ricerca, raggiungono rispettivamente il 6,7% e il 4,7%². Spesso questi dati sono sottostimati per una serie di ragioni: occupazioni abusive, presenza in uno stesso alloggio di più nuclei familiari o di eventuali residenti non registrati, occupanti regolari che non rispondono al questionario dell'anagrafe³. I quartieri dove gran parte delle famiglie immigrate hanno ottenuto l'alloggio, sono quartieri periferici in cui sono evidenti i processi di degrado fisico e sociale. Quartieri dove sono più visibili i segni delle profonde trasformazioni economico-sociali della città post-fordista e dove si sono concentrate le cosiddette nuove povertà urbane: famiglie monoparentali, anziani, giovani disoccupati a bassa scolarità (Mingione, Zajczvk, 1992). Un altro elemento caratterizzante questi contesti urbani è la destrutturazione del legame sociale, precedentemente ancorato a una cultura operaia che esprimeva una forte vitalità politica.

Un indicatore di questa condizione, evidente anche in altri città europee, è rappresentato dal fatto che, costruendo una cartina con i luoghi socializzanti di vent'anni fa e confrontandola con una cartina dei luoghi socializzanti di oggi, emerge il *processo di sostituzione del militante con l'assistente sociale* (Dubet, 1989).

Dunque, quartieri in cui, ancora prima della presenza degli immigrati, erano già a maturazione quegli effetti disgreganti che nell'ultimo periodo sembrano imputarsi esclusivamente alla loro presenza, come il caso di San Salvario a Torino e più recentemente il caso di via Meda a Milano, hanno ampiamente dimostrato. Questa occultazione dei fenomeni sociali ed economici che alimentano il disagio abitativo, o ad esempio della presenza di una rete criminale italiana locale già attiva che necessita di manodopera straniera, è sicuramente un sintomo della scarsa attenzione nell'analisi⁴.

² I dati presentati sono stati raccolti direttamente all'Ufficio Anagrafe dell'Istituto Autonomo Case Popolari (adesso divenuto ALER, Azienda Lombarda Edilizia Residenziale) e dal Sindacato Inquilini (SICeT). Per quanto riguarda i dati del questionario, l'Ufficio Anagrafe ogni due anni rileva le condizioni economiche per verificare il canone di locazione.

³ A questo proposito sarebbe interessante analizzare i processi d'inclusione nelle graduatorie e il percorso delle famiglie immigrate per ottenere un alloggio popolare che spesso sfocia in forme di razzismo istituzionale; dalle mie informazioni questo aspetto fondamentale, stando alla letteratura in materia, non mi sembra sia stato approfondito. Un esempio fra tutti è il caso milanese: il governo della Lega ha portato con lo slogan duemila famiglie immigrate duemila c'ase in meno ai milanesi a cambiare la valutazione per ottenere il punteggio utile per l'assegnazione, creando così casi paradossali: a Sesto un immigrato con le stesse caratteristiche del disagio abitativo ha un punteggio maggiore del suo compaesano che è residente a Milano. Questa condizione la dice lunga sulla mancanza totale o quasi di una serie politica abitati e residenziale.

⁴ Un esempio tratto dalla mia esperienza di ricerca rispetto a quest'ultima considerazione riguarda il fenomeno del cosiddetto racket delle occupazioni abusive: nel quartiere Stadera un paio di anni fa sono stati arrestati due immigrati che gestivano questo racket affittando case abusive ad altri immigrati. Questo fatto di cronaca ha permesso ad alcuni di leggere la situazione come la prova che l'immigrato importa criminalità, dimenticandosi di raccontare che in un documento di circa vent'anni prima, in totale assenza di famiglie immigrate, le organizzazioni politiche interne al quartiere denunciavano il racket delle occupazioni abusive. Cosa era successo nella sostanza? La malavita italiana del quartiere che insieme al mercato dell'eroina gestiva il racket delle occupazioni abusive negli ultimi anni è stata ridimensionata attraverso due imponenti operazioni di polizia e di conseguenza necessitava di sostituire la manodopera autoctona.

Questi processi inducono un panico morale che trova nell'anello debole, l'immigrato, la sua ragion d'essere, alimentando quello che è stato definito in Francia «razzismo popolare» (Wieworka, 1994; Jacquin 1991; Borgogno, 1990) intendendo con questa definizione l'emergere di atteggiamenti e pratiche discriminatorie nei confronti della minoranza immigrata in ambienti urbani popolari. Dalle ricerche condotte emerge che il razzismo popolare trova un suo spazio soprattutto nei ceti autoctoni più colpiti dalla crisi economica e sociale e che vivono a più stretto contatto con famiglie immigrate (De Rudder, 1992). In questi casi l'atteggiamento di rifiuto diviene per gli autoctoni un mezzo di distinzione su un piano simbolico dai soggetti stigmatizzati, ormai prossimi sia sul piano sociale che sul piano spaziale (Borgogno, 1990).

La necessità di verificare la costruzione sociale negativa delle famiglie immigrate che vivono a stretto contatto con famiglie italiane rappresenta un terreno fondamentale di analisi e di ricerca interno agli studi delle relazioni interetniche e del razzismo e/o xenofobia, ambiti nei quali ci troviamo ancora in uno stato embrionale. A Milano, come abbiamo visto, così come in altre città, nei quartieri popolari si vengono a strutturare relazioni continue, quotidiane, dando sostanza a quel processo ampiamente studiato in Francia definito *coabitazione interetnica* (De Rudder, 1987).

Il modello prevalente di coabitazione interetnica non è scontato che si cristallizzi in un conflitto più o meno latente, come spesso i mass-media tendono a proporre. Le relazioni tra famiglie immigrate e famiglie italiane compongono un quadro complesso, nel quale tendono a sovrapporsi discorsi e pratiche dai confini incerti, imprevedibili. Indubbiamente la logica della cosiddetta funzione-specchio degli immigrati, nel caso delle periferie popolari funziona bene. Sia nel caso delle *banlieue* parigine che nelle periferie milanesi, l'inserimento di famiglie immigrate ha comportato la «scoperta» del degrado sociale ed economico. È evidente che, di là degli allarmismi, non si sono ricostruite le politiche che hanno permesso la segregazione delle nuove «classi pericolose»⁵.

A partire da queste sintetiche premesse vorrei presentare alcuni risultati di ricerca rispondendo alle seguenti domande: quali le reazioni delle famiglie italiane di fronte al «cambiamento di pelle» del vicino di casa? Questo inserimento «legale» di famiglie immigrate in questi quartieri in crisi, cosa ha modificato? La convivenza nel quotidiano, quali mutamenti ha prodotto nel sistema locale di relazioni e di norme implicite ed esplicite?

⁵ Questa mancanza è evidente nel caso italiano. Come scrivono Blanc e Garnier (1984) per il caso francese, «l'esacerbazione del razzismo che si avverte in Francia non è solo una delle cause della condizione urbana degli immigrati è ugualmente il prodotto. Questo perché si dovrebbe anche mettere in luce i meccanismi istituzionali che territorializzano la segregazione, in primo luogo l'assegnazione degli alloggi popolari». Per una ricostruzione delle politiche abitative contro l'esclusione in Italia vedi il saggio di Tosi (1995).

Seppure in gradi diversi l'immigrazione, dai resoconti delle interviste, rappresenta per i residenti un problema sociale che porta con sé disordine, caos e mette in moto processi di insicurezza e di paura. Ciò che emerge con chiarezza è la difficoltà a comprendere un fenomeno complesso che appare confuso e la conseguente apertura a stereotipi sociali che fungono da strumenti cognitivi che economizzano tale esperienza⁶.

L'economia cognitiva non si riduce solamente all'uso di stereotipi negativi, ma anche al ricorso alla diceria che rappresenta il tentativo di stabilizzare un ambiente sociale che ha perso i suoi riferimenti valoriali, politici e sociali; dicerie sulla delinquenza dell'immigrato, sui privilegi concessi dalle istituzioni alle famiglie immigrate permettono di ricostruire un'identità collettiva in una congiuntura inedita di malessere sociale e hanno la funzione di assicurare una posizione dominante agli autoctoni nel processo di riorganizzazione nei rapporti sociali in corso (Bastienier, 1991, p. 184)⁷.

Le dicerie alimentano un sapere di senso comune che articola una tipizzazione negativa dell'immigrato: «lo sanno tutti» che l'immigrato non può non rubare, non può non portare via il lavoro agli italiani⁸. Questa articolazione, a sua volta, alimenta la rappresentazione dell'immigrato come un soggetto premoderno che contrasta con l'esperienza di una presunta modernità della nostra società. Sono ricorrenti nelle interviste, non solo in quelle più apertamente contro l'immigrazione, immagini che danno conto di questa idea dell'immigrato come individuo appartenente a una cultura pre-sociale, primitiva. Il prevalere della comunità sull'individuo, l'atteggiamento nei confronti delle donne, la scarsa pulizia, la loro naturale istintività sono alcune delle figure discorsive che vengono a formare questa idea. L'aspetto del primato delle relazioni comunitarie che caratterizzerebbe la vita quotidiana delle famiglie immigrate pone l'autoctono in una si-

⁶ Per l'analisi degli stereotipi sociali e del loro funzionamento come riduttori di complessità, vedi il saggio di A. Maas, *Gli stereotipi*, in R. Trentin.

⁷ Per l'analisi della diceria come forma di pensiero sociale che risponde al bisogno di comprensione semplificata di avvenimenti poco chiari, vedi il saggio di A. Bastenier, «L'immigrazione nel quotidiano: la funzione sociale della diceria», *Prospettiva Sindacale*, 79/80, marzo-giugno 1991. In questo saggio Bastenier sottolinea un aspetto che è utile ai nostri fini di ricerca: «se le classi medio-basse sono più soggette delle altre all'influenza della diceria, si può pensare che ciò si verifichi perché vivono in condizioni più ansiogene, in un clima di quotidiana frustrazione che li pone più regolarmente a contatto con le tensioni che attraversano la società multietnica: coloro i quali vivono nei quartieri eleganti, lontano dalle riorganizzazioni sociali che inevitabilmente comporta l'ampiezza demografica del fenomeno immigratorio, sono ovviamente minacciati in maniera meno diretta nelle proprie regole e nei rispettivi ruoli rispetto a quanto lo siano le classi inferiori», p. 181.

⁸ Utilizzo senso comune nell'accezione datagli da Jedlowski, nel suo saggio *Quello che tutti sanno. Per una discussione sul concetto di senso comune*, *Rassegna Italiana di Sociologia* XXXV, n. 1, gen.-mar. 1994, pp. 49-77: «È proprio del senso comune che le cose al suo interno siano date per scontate. Il suo concetto comprende un insieme di assunzioni condivise entro una cerchia sociale, ma anche l'atteggiamento e il processo che traducono tali assunzioni in evidenze naturalizzandole, e difendendole dalla minaccia costituita da assunzioni alternative», p. 76.

tuazione critica di dissonanza cognitiva. Da un lato le famiglie italiane si sentono appartenere a una modernità sociale che li differenzia dall'immigrato, dove gli aspetti individualistici hanno preso il sopravvento sugli aspetti propriamente comunitari; dall'altro si può avere il rimpianto per un modello di vita solidaristico e comunitario che, nell'immaginario collettivo, caratterizzava il quartiere prima del degrado⁹.

Riflettendo su questa dimensione, spesso, gli autoctoni affermano l'esistenza di una barriera comunicativa. Questo emerge ad esempio negli aspetti propriamente estetici, dove la figura della donna musulmana con il velo riproduce l'immagine di chiusura *al nostro modo di vedere le cose*.

Questa supposta volontà al diniego della relazione delle famiglie immigrate si situa all'interno di un preciso *frame* cognitivo dell'autoctono. L'esperienza nel quotidiano di uomini e donne culturalmente diversi nel loro presentarsi in pubblico appare relazionarsi alle rappresentazioni socialmente condivise. Ritroviamo la logica che privilegia la riduzione della complessità con il riferimento a tipizzazioni culturali che permettono all'autoctono di non esplicitare le proprie difficoltà ad accettare la presenza dello straniero. L'autoctono percepisce l'immigrato attraverso un modello che possiamo definire, insieme a Thomas, della «profezia che si autoadempie»: nel momento stesso in cui la differenza dell'immigrato/a si manifesta in maniera esplicita, tale differenza diviene la base della loro volontà di rifiutare il dialogo. Entrando in una visione più approfondita delle relazioni, l'immigrato nella sua visibilità pubblica porta con sé, oltre la dimensione dello screditato, anche la dimensione dello screditabile (Goffman, 1972), nel senso che le sue pratiche quotidiane mostrerebbero la sua chiusura all'interno della propria comunità e il complementare diniego a possibili relazioni di cooperazione.

L'immigrazione come fenomeno negativo domina la scena e la reazione a questa realtà sembra essere, negli autoctoni, dello stesso tono: la paura di perdere, come sopra accennato, la propria posizione dominante. Termini come *invasione*, *colonia*, testimoniano questa preoccupazione che non ha una propria realtà tangibile, ma che viene in parte a formarsi per l'iper-visibilità sociale dell'immigrato nello spazio pubblico e in parte dalle rappresentazioni veicolate dai mass-media.

Di fronte a questo disordine collegato al fenomeno dell'immigrazione si consolida un processo di vittimizzazione (Ackerman, 1986). Tale processo crea un legame sociale fittizio e permette di esplicitare le cause di un malessere vissuto come imposizione *da chi è lontano dai problemi quotidiani*. Cause che richiamano un disegno preciso delle istituzioni e dei politici di abbandonare al proprio destino il quartiere. In questo caso la presenza dell'immigrato rappresenterebbe una prova consistente di tale volontà.

Il quadro delineato configura uno spazio sociale aperto a tendenze xenofobe. Il problema è di capire se la rappresentazione sociale condivisa

⁹ Nelle interviste effettuate agli autoctoni, sia anziani che giovani, emergeva una sorta di età dell'oro nella vita del quartiere, dominata da relazioni comunitarie e solidaristiche.

dell'immigrazione come *ulteriore disordine al disordine quotidiano* strutturali anche le relazioni nel quotidiano.

La quotidianità della coabitazione

La condizione generale dei quartieri è tale per cui all'immigrato non viene assegnato alcun tipo di utilità economica né tanto meno sociale. Ciò significa che la presenza dell'immigrato non si caratterizza per la presenza di attività economiche o per la partecipazione alle attività sociali del quartiere¹⁰. L'immigrato è considerato nella sua immediatezza e la sua presenza viene vissuta nella maggioranza dei discorsi come una presenza imposta con cui necessariamente bisogna confrontarsi. L'incontro avviene per lo più in ambiti pubblici, dove la forma dominante nelle relazioni tra famiglie autoctone e famiglie immigrate è rappresentata dalle forme di cortesia.

Nella sostanza ci si ignora, si percepisce la reciproca com-presenza ma non viene superata la soglia di un riconoscimento formale negli incontri occasionali nei differenti spazi pubblici: sulle scale, nei cortili interni, nei giardini esterni. Siamo ancora in una fase di conoscenza reciproca, dove la diffidenza gioca un ruolo importante nella strutturazione delle relazioni.

Ma se si evidenziano alcuni aspetti dell'interazione nel quotidiano, soprattutto nell'ambito privato, in realtà ci troviamo di fronte a relazioni che nascono a livello personale e che si traducono in forme significative di reciproco riconoscimento e accettazione.

Il richiamo frequente nelle interviste alla mia vicina di casa extracomunitaria pulita e educata, al mio vicino egiziano gentile e discreto confrontato con altre situazioni dove l'immigrato è vissuto nella sua virtualità negativa, rappresenta senza dubbio un elemento che dà forza all'idea che, superato il momento della diffidenza, a livello individuale la relazione si apre e si stabilizza.

Gli aspetti cooperativi sono collegati a una comune partecipazione alle difficoltà materiali. Scambi di natura economica, reciproco aiuto nelle difficoltà contingenti formano un quadro complesso delle possibilità di coabitazione. Gli scambi di natura economica generano delle «microeconomie di scala» che consentono soprattutto alle persone anziane autoctone di aprire i propri spazi privati a immigrati residenti, temporaneamente senza lavoro; o a nuclei familiari italiani e stranieri di rendere meno difficoltoso l'affrontare problemi contingenti nel quotidiano.

L'esempio ricorrente riguarda l'andare a prendere i figli a scuola, o il tenere i bambini in assenza del genitore. Come vivono questa esperienza di relazione le famiglie immigrate? Emergono con chiarezza dalle interviste alcuni aspetti sopra discussi per gli autoctoni, come ad esempio la diffidenza, la difficoltà di comunicare e la conferma di forme prevalenti di cortesia

¹⁰ Utilizzo il concetto di utilità nel significato discusso dalla De Rudder (1991).

e di una soglia che generalmente non viene superata. Le famiglie immigrate non si sentono vittime di discriminazioni o di espliciti rifiuti alla comunicazione; la consapevolezza delle difficoltà di relazione che non dipendono solo da possibili motivi xenofobi degli autoctoni, mette in luce la complessità delle relazioni che si vanno formando.

Agiscono in questo senso problematiche collegate a fattori come ad esempio il progetto migratorio. Le famiglie eritree intervistate, che hanno manifestato una maggiore volontà di insediarsi definitivamente, evidenziano con chiarezza i conflitti e le solidarietà che si manifestano nelle relazioni quotidiane. Negli altri casi, famiglie egiziane e maghrebine, la tendenza che prevale è rappresentata dall'attesa. La volontà di aprire un dialogo con le famiglie autoctone appare restringersi nel momento stesso in cui le difficoltà dell'inserimento si impongono. Se si registrano delle differenze nella volontà di aprirsi o meno alla società locale, sono da rilevare due importanti questioni. La prima riguarda il discorso sulla vita quotidiana nel quartiere, che è percepita in generale come dominata dall'egoismo e dalla mancanza di solidarietà. Questo discorso richiama e conferma parte delle interviste con gli autoctoni nelle quali si evidenzia un'età dell'oro delle relazioni contraddistinte da pratiche solidali. La seconda è la consapevolezza di gran parte delle famiglie di come ci si debba comportare per non alimentare atteggiamenti di rifiuto e di conseguenza attivare nello spazio pubblico comportamenti ipercorretti (Sayad, 1996). La conferma di questa ipercorrettezza si esplicita ad esempio nel non sostare nei luoghi ritenuti «pericolosi» come i giardini, luogo serale di spaccio, per non confermare l'idea che l'immigrato sia un pericolo.

Il conflitto e la relazione pedagogica

Il conflitto si struttura a partire dall'adeguamento alle norme implicite e esplicite delle famiglie immigrate. Gli atti quotidiani, culturalmente definiti a livello locale, nei confronti delle strutture in comune, dei modi di utilizzo di tali strutture e dei modelli di comportamento nel privato di fronte alle famiglie immigrate vengono ad assumere una rilevanza tematica che viene riconsiderata e ridiscussa.

Abbiamo visto che il presupposto da cui si parte è che l'immigrato in generale comunque ha uno stile di vita diverso, vissuto in parte come incompatibile con il nostro. Tale presupposto, se in alcuni casi non nasconde una forma esclusiva di rifiuto, nella maggior parte dei casi analizzati pone in essere una forma relazionale di subordinazione. La necessità dell'autoctono di verificare la legittimità delle proprie convenzioni riguardo l'ordine e il buon vicinato, ribadisce la particolare situazione di dover insegnare come ci si comporta nella scala, in cortile, in strada. L'immigrato in questo senso assume due differenti immagini nei discorsi degli autoctoni: da un lato, come già sottolineato, la sua incapacità culturale di adeguarsi alle norme, dall'altro la sua scarsa o nessuna conoscenza delle regole e delle norme espresse o tacite.

Di conseguenza nel momento della eventuale rottura di una regola da parte dell'immigrato s'instaura già da subito ciò che possiamo definire una relazione pedagogica. In gran parte delle interviste ai residenti italiani emerge un dato interessante: da un lato l'immigrato non desta preoccupazione se rispetta le regole della convivenza, dall'altro tali regole non vengono mai chiaramente espresse. Questo è possibile, perché l'autoctono si leghetta nell'intervento pedagogico nel momento stesso in cui si richiama alle immagini di povertà culturale dell'immigrato, sopra descritte. L'incapacità di comprendere nel proprio orizzonte gli elementi basilari presupposti dagli autoctoni per la gestione dei problemi quotidiani rappresenta senza dubbio una colpa che l'immigrato si porta con sé. Siamo nel campo dello screditabile. L'immigrato viene riconosciuto attraverso comportamenti definibili in maniera univoca. Ciò comporta spesso che l'attribuzione di colpa nei suoi confronti per situazioni generatrici di conflitto sia data per scontata, non verificata¹¹.

Le aspettative di comportamento degli autoctoni nei confronti delle famiglie immigrate sono spiegate e strutturate a partire da uno stile dell'abitare che appare connaturato, sia strutturalmente che contingentemente, ai problemi dell'emigrazione/immigrazione.

Il problema dell'adattamento alla normalità rappresenta il tema su cui ruotano le possibilità o meno di conflitto. Spesso questa problematica, espressa in toni allarmistici, copre in realtà il disadattamento dell'autoctono a comprendere una situazione di «crisi» nella quale è costretto a vivere e lo porta a ribadire il suo rifiuto. In prima istanza in questo tipo di discorsi la componente etnica del conflitto rappresenterebbe la base per un diniego del rapporto. Le differenze dei modi dell'abitare delle famiglie immigrate vengono reificate, negando così la possibilità di una risoluzione dialogica degli eventuali conflitti. Questo problema della reificazione nelle relazioni di coabitazione è un problema che si collega a ciò che è stato discusso precedentemente quando si faceva riferimento alle rappresentazioni collettive sull'immigrazione fornite dagli autoctoni.

Questo non significa che nel quotidiano sempre e comunque la possibilità di dialogo venga negata con il ricorso a tipizzazioni negative dell'altro, ma è importante sottolineare come queste diventino, nel corso delle relazioni, uno stock di conoscenza disponibile a giustificare il conflitto.

L'elemento che unifica le diverse possibilità del conflitto si rivela dunque la presunta impossibilità dell'immigrato ad accettare i diversi contesti normativi.

Un esempio interessante a riguardo. In alcuni casi il conflitto si costruisce a partire da una dimensione di appropriazione indebita degli spazi in comune, o ancora meglio nell'uso improprio di tali spazi, che viene im-

¹¹ Possiamo definirlo «effetto alone». Un esempio tratto dall'intervista al commissario spiega questo effetto: alcuni residenti aveva sporto denuncia contro un gruppo di extracomunitari che secondo loro spacciavano droga di notte sotto le loro finestre. Dopo una serie di appostamenti la polizia è intervenuta scoprendo che erano tutti italiani.

putata alla sua «ignoranza» delle regole, conseguenza naturale del suo «venire da fuori». Qui il discorso si fa estremamente delicato e complesso.

Da un lato è evidente che il conflitto non si deve considerare esclusivamente in termini xenofobi. La rottura della norma in senso lato produce conflitto come nel caso di due famiglie italiane, il classico conflitto di vicinato. Anzi, nelle interviste e in discussioni informali con diversi abitanti, spesso l'immigrato viene sollevato da alcune colpe specifiche, rimarcando come vi siano invece delle famiglie italiane che si comportano nello stesso modo e che, in quanto autoctone, dovrebbero conoscere i modi «civili» di comportamento pubblico e privato.

È un conflitto circoscritto, strettamente legato a delle contingenze e non a un rifiuto preventivato, strutturale e duraturo. Viene meno l'identificazione in termini etnici dei rapporti, che invece abbiamo visto operare quando il discorso faceva riferimento al problema immigrazione in genere. Dall'altro lato, come precedentemente affermato, nel disordine quotidiano si evidenzia una insofferenza verso una situazione conflittuale di disagio alla quale partecipa attivamente la presenza dell'immigrato. La prova di questa affermazione la ritroviamo negli stessi discorsi degli autoctoni in riferimento al quartiere. Nella maggior parte dei casi il rinvio alla situazione del quartiere e alle sue dimensioni generatrici di conflitto sono chiare. Qui sono evidenti le difficoltà reali che hanno una natura strettamente correlata al contesto della relazione. Il quartiere è già di per sé anomico, dunque l'anomia apportata dall'immigrato non ne comporta un aumento; anzi, per certi aspetti, l'autoctono individua la possibilità di una maggiore «integrazione». Ma l'immigrato come idealtipo rappresenta sempre e comunque un problema sociale. È un dato che rende complessa la possibile relazione positiva di coabitazione.

Anche i diversi modi di appropriazione dello spazio pubblico e le interazioni nel quotidiano comportano dapprima una presa di distanza per poi ridursi man mano che si recepisce nelle famiglie immigrate la stessa difficoltà. Il riconoscimento della presenza immigrata e la sua accettazione nello spazio pubblico è problematica, ma non significa che in molti prevalga la consapevolezza di costruire, volenti o nolenti, una convivenza.

Seguendo le analisi emerse in altri studi francesi possiamo affermare che le situazioni di rifiuto della relazione si spiegano a partire non solo dall'incomprensione delle pratiche culturali straniere e dagli ostacoli inerenti alla comunicazione interetnica: *al contrario l'accento posto dagli autoctoni sulle differenze culturali degli immigrati appare spesso nei fatti come un tentativo di ristabilire su un registro culturale una differenza venuta meno sul piano sociale* (Lorreyte, 1989, p. 256).

Il problema registrato è il rimando a una visione d'insieme negativa della prossimità sociale con chi è marcato etnicamente in modo negativo dalla società di accoglienza nel suo insieme. Dunque la possibile etnicizzazione dei rapporti sociali nel quotidiano così come si esplicita nel caso, ad esempio, dei quartieri popolari francesi, non sembra nel nostro contesto avere la stessa chiarezza interpretativa.

Queste osservazioni sono importanti perché rendono conto di un tipo

di relazione che non mette ancora in gioco una identità etnico/nazionale capace di fornire una razionalizzazione al rifiuto e alla discriminazione. Siamo di fronte a un'individualizzazione dei rapporti dove convivono contemporaneamente differenti modalità di mettersi in relazione con l'immigrato vicino di casa.

È necessario rendersi conto che l'equilibrio fragile che viene a formarsi nella relazione di coabitazione interetnica, non trova solo la sua possibile rottura relazionale nel caso degli immigrati ma anche nei confronti delle famiglie italiane ultime arrivate.

L'immigrazione come fenomeno *in sé* e il successivo stabilirsi nei nostri paesaggi urbani dello straniero, fenomeno *per sé*, producono ambiguità, discorsi ambivalenti.

Il discorso anche più espressamente razzista si muove costantemente tra due distinti registri che si compenetrano a vicenda: da quello dell'immigrazione a quello delle condizioni di vita, di un'esperienza quotidiana e di un malessere sociale e relazionale che, non dovendo niente alla presenza immigrata, alimenta tuttavia, a volte, il disagio per accentuarlo e renderlo più virulento (Iacquin, 1992).

Bibliografia

- BAUMAN Z. (1993), tr. it., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.
- BLANC M., GARNIER J-P. (1984), « *La question communautaire ou la cohabitation pluriethnique* », « *Espaces et Sociétés* » n. 45.
- BORGOGNO V. (1986), *Habitat: le lent processus de l'insertion*, « *Informations Sociales* » n. 1.
- BORGOGNO, V. (1990), *Le Discours populaire sur l'immigration: un racisme pratique?* « *Peuples-Méditerranéens*, » 51, Apr-June.
- DE RUDDER V. (1992), *Banlieue, logement social et immigration: histoire et effets d'un amalgame*, « *Migrants-Formation* » hors séries, mars.
- DE RUDDER V., TABOADA-LEONETTI I. (1982), *La cohabitation pluri-ethnique: espaces collectifs, phénomènes minoritaires et relations sociales*, « *Pluriel* », n. 31.
- DUBET, 1995, *Les figures de la ville et de la banlieue*, « *Sociologie du travail* », 37, 2.
- GOFFMAN E., (1972), tr. it., *Stigma*, Laterza, Bari.
- JACQUIN D. (1991), *Face au racisme populaire*, « *Revue française des Affaires sociales* ».
- LORREYETE B. (1989), *Français et immigrés: des miroirs ambigus*, in Camilleri C., Cohen E., (sous la direction de), (1989), *Chocs de cultures: concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris.
- MINGIONE E., ZAJCZYK F., (1992), *Le nuove povertà urbane in Italia*, Inchiesta, luglio-dicembre.
- SAYAD A. (1996), *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul pensiero di Stato*, « *Aut-Aut* », settembre-ottobre.

- Tosi A., (1995), *Emarginazione grave, povertà estrema esclusione sociale: il caso italiano*, Convegno Caritas Ambrosiana, Milano 10 febbraio.
- WIEWORKA, M. (1991a), *L'expansion du racisme populaire*, in P. Taguieff, sous la direction de, *Face au racisme*, La Decouverte, Paris.
- WIEWORKA M. (1992), *La France raciste*, Editions du Seuil, Paris.

www.windpress.com

WINDPRESS
Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

Anche
PRIMA
è su WindPress

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

• WindPress è consultabile al sito
• www.windpress.com

Windpress è un progetto de

L'ECO DELLA STAMPA
ECOSTAMPAMEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

MEDIADATA

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

I minori rifugiati. Dall'esodo all'integrazione

di

MARIANNA FOTI *

Da secoli gli individui sono costretti a fuggire dal proprio paese o dalla propria comunità a causa di persecuzioni, conflitti armati e violenze. In molte parti del mondo, inoltre, ci sono stati sempre governi, eserciti e movimenti liberticidi che, per raggiungere i propri obiettivi politici e militari, hanno costretto popolazioni intere ad un esodo forzato dando vita così, negli anni, ad un enorme flusso di rifugiati.

Anche all'inizio del terzo millennio, le migrazioni «libere» o «imposte» si aggiungono alla tendenza alla mobilità, caratteristica specifica della società contemporanea globalizzata che, oltre ad investire velocemente l'ambito dell'informazione e delle merci, riguarda sempre di più le persone.

Dal desiderio di comprendere meglio il processo migratorio in quanto dimensione umana del fenomeno della globalizzazione, e in modo particolare lo stravolgimento vissuto da chi non sceglie liberamente ma è costretto ad abbandonare il proprio paese, la propria lingua, le proprie abitudini, la propria cultura e a volte anche la famiglia, ovvero è un rifugiato, nasce la mia ricerca conclusa nell'ottobre del 2000.

L'obiettivo del lavoro è stato quello di svelare il grado di inserimento nella società d'accoglienza dei minori rifugiati; per tale motivo nell'indagine svolta, più che rilevare l'aspetto quantitativo relativo alla presenza dei minori rifugiati a Roma, che può presentare sempre un certo grado di aleatorietà¹ malgrado l'esistenza di fonti autorevoli, ho preferito analizzare questa difficile realtà attraverso lo studio di due contesti particolari: il Centro Astalli di Roma e il Centro Accoglienza di Nettuno. La scelta dei due centri, che è seguita alla fase della ricerca di sfondo e a un'attenta ricogni-

* Da una tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, con la prof.ssa Maria I. Maciotti.

¹ Tale problema è legato al fatto che lo stesso termine «rifugiato» sia spesso oggetto di interpretazioni assai diverse. Mentre le cifre usate dall'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati si basano tradizionalmente sulla definizione del concetto che ne dà il diritto internazionale, lo stesso non succede nel caso di altre organizzazioni che seguono una linea diversa impiegando nelle loro statistiche una definizione più restrittiva o al contrario più estensiva; capita di sovente per questo che i dati ufficiali dell'Acnur divergano da quelli riferiti dai giornalisti, dalle agenzie di volontariato, dai governi dei paesi ospitanti e dai paesi donatori.

zione delle numerose associazioni presenti nell'Urbe che si occupano di problemi legati all'immigrazione *tout court*, è stata fatta considerando i particolari servizi offerti e indirizzati in maniera specifica all'assistenza di richiedenti asilo e rifugiati. Inoltre, sempre nella fase di ricerca di sfondo, ho ritenuto importante cominciare a prendere qualche contatto diretto con la realtà dei rifugiati prima di svolgere il mio lavoro sul campo: per questo ho iniziato a prestare un servizio di volontariato come insegnante nella scuola d'italiano organizzata dal Centro Astalli.

L'indagine empirica prevista nel progetto di ricerca che ha rappresentato il corpo della seconda parte del lavoro è stata preceduta dall'elaborazione di un quadro teorico di riferimento in cui, attraverso un'attenta analisi dei riferimenti letterari specifici sulla condizione dei rifugiati, ho cercato di tracciare le linee del difficile percorso che va dall'esodo all'integrazione.

Nella prima parte di impostazione teorica dell'oggetto d'indagine, ho ritenuto importante fare riferimento al pensiero dei classici della sociologia sulla figura dell'*out-sider*, indispensabile bagaglio teorico per l'analisi di qualsiasi tema di ricerca che riguardi in qualche modo le dinamiche sociali dell'esclusione-emarginazione e dell'inclusione-integrazione che hanno origine da una diversità culturale.

Molti sono stati i pensatori che hanno considerato lo straniero come figura chiave della conoscenza sociologica, capace di offrire una prospettiva di lettura, non solo privilegiata, ma globale del sociale; e hanno inoltre creduto che il rapporto straniero-gruppo fornisca il retroterra teorico della maggior parte se non della totalità dei fenomeni sociali².

L'analisi sociologica della figura dell'*out-sider*, già importante come strumento d'interpretazione di molteplici situazioni tipiche delle società contemporanee culturalmente complesse, è apparsa fondamentale nel caso della mia ricerca per comprendere la particolare situazione di difficile inserimento che spesso i rifugiati si trovano a vivere nel paese d'accoglienza. I rifugiati, infatti, in quanto «stranieri» secondo l'etimo stesso che deriva da «estraneo» possono essere collocati tra due mondi: quello di provenienza e quello d'arrivo. Tale posizione ambivalente vissuta da ogni straniero nella relazione con la comunità sociale è stata approfonditamente analizzata da Georg Simmel che, all'interno di una prospettiva definita «sociologia formale», pone le premesse per lo sviluppo di una sociologia della migrazione. Nel suo breve saggio, *Excursus sullo straniero*³, Simmel identifica lo *straniero* come un individuo che proviene da altri paesi, appartiene ad una cultura diversa da quella della comunità di cui entra a far parte e a causa di questa sua diversità culturale e della «lontananza» che porta in sé è collocato in una posizione marginale. E ancora la figura del rifugiato è paragonabile allo *straniero* che Schutz descrive in un suo saggio di psico-

² Cfr. S. TABBONI (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 13.

³ G. SIMMEL, *Excursus sullo straniero*, in E. POZZI (a cura di), *Lo straniero interno*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1993, p. 25.

logia sociale come: «colui che deve mettere in questione quasi tutto ciò che ai membri del gruppo di cui è entrato a far parte sembra fuori questioni»⁴. Il sociologo dei «mondi vitali» propone di mettere in luce cosa accade nell'incontro fra un gruppo integrato dalla comune adesione a un mondo simbolico quotidiano e chi di questo mondo non fa parte, quali sono le dinamiche che vengono attivate nell'accoglienza di un nuovo arrivato e le modificazioni reciproche che possono verificarsi. Ogni rifugiato come lo *straniero* di Schutz appena giunto in un nuovo paese, non appartenendo a nessun gruppo e ignorandone la cultura, cerca di farsi accettare e di capirne le regole per imparare ad agire al suo interno. La difficoltà incontrata è però spesso quella di comprendere quell'insieme di orientamenti e di regole leggendoli alla luce del proprio *background* e del proprio modo di pensare naturale.

Il pensiero dei classici della sociologia è utile, quindi, sia per capire come una comunità situa nel proprio spazio sociale il «culturalmente diverso», «l'altro da sé», sia per comprendere il «terremoto identitario» che un rifugiato è costretto a vivere. Un rifugiato, infatti, dopo la fuga dal proprio paese deve far fronte ad una continua messa in crisi della propria identità personale, sociale e culturale, cercando di superare la «morte» simbolica del proprio gruppo d'origine e impegnandosi nella ricerca del proprio sé, perduto durante l'inevitabile processo di separazione che accompagna ogni partenza.

La sofferenza vissuta da chi è stato sradicato dalla propria terra e non ha più la possibilità di farvi ritorno è un dolore continuo, accentuato da un marcato senso di frustrazione legato al fatto di ricevere un'accoglienza il più delle volte poco dignitosa e affatto adeguata a chi è stato costretto a fuggire dal proprio paese abbandonando tutto per timore di persecuzioni o rappresaglie. Infatti, come recita l'articolo I della *Convenzione di Ginevra* del 1951 relativa allo status di rifugiato⁵, un rifugiato è una persona che: «per un fondato timore di persecuzione per motivi di razza, religione, cittadinanza, appartenenza ad un determinato gruppo sociale od opinione politica, si trova fuori del paese di cui ha la cittadinanza, e non può, oppure a causa di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di tale paese...» una vittima dunque, la cui storia personale ha subito un taglio violento.

Diversamente dal «migrante economico» che sceglie liberamente di trasferirsi all'estero per migliorare la propria situazione materiale o per ampliare i propri orizzonti culturali (anche se a volte la scelta è forzata dalle condizioni socio-economiche del paese di partenza), i rifugiati non decidono in piena libertà di lasciare il proprio paese, ne sono espulsi violentemente; si scontrano così con un nuovo popolo, una nuova lingua, una cultura completamente diversa e con l'inevitabile disadattamento e paura per un futuro incerto.

⁴ A. SCHUTZ, *Lo straniero. Saggio di psicologia sociale*, in A. Izzo (a cura di), *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979, pp. 375-389.

⁵ La Convenzione di Ginevra del 1951 è stata ratificata dal nostro Paese con la Legge n. 722 del 24 luglio 1954.

Oltre a considerare il rischio di perdita d'identità a cui un rifugiato adulto è sottoposto, ho centrato la mia attenzione sui riferimenti letterari, scarsi in realtà, sul particolare universo dei minori, costruendomi un *corpus* di conoscenze che mi ha permesso nel successivo momento d'incontro con loro nei centri d'accoglienza, di avere un approccio più adeguato per meglio comprendere con quale bagaglio un bambino, figlio di rifugiati, arriva in Italia.

Tra gli studi fatti sul percorso di affermazione del «pianeta infanzia» mi è sembrata particolarmente illuminante la riflessione sulla nascita del sentimento dell'infanzia di Philippe Ariès⁶, il quale parla del Novecento come del secolo in cui è avvenuta la trasformazione di quel sentimento in riconoscimento dei diritti dell'infanzia e la piena accettazione del minore come essere umano completo, come persona. Ponendo maggiore interesse al mondo del bambino ci si è accorti, anche, di come tutti i minori esperiscono la precarietà, un'esperienza spiacevole e dannosa e che dunque produce malessere. Questo malessere è amplificato ovviamente nei bambini rifugiati che, oltre alla condizione di precarietà, che potremmo definire ontologica poiché comune a tutti i minori, ne sperimentano una più intensa e più specifica; una condizione riconducibile al loro status sociale e psicologico di semi-alterità che espone alla maggiore probabilità di incontrare difficoltà, spesso gravi, nel realizzare il pieno sviluppo della propria soggettività.

I minori rifugiati sono come «ingabbiati» da una scelta subita, o meglio, coinvolti nell'esito di una scelta che essi, proprio in quanto minori, hanno subito più di altri soggetti; pur essendo sempre difficile parlare di «scelta» a proposito di migrazioni forzate poiché l'effettivo contesto di scelta del migrante è per definizione sicuramente limitato. Comunque, sia i minori effettivamente immigrati senza averlo scelto, sia i minori nati nel paese ospitante, non possono eludere la scelta tra: l'adesione a una cultura maggioritaria che li taglierà per sempre fuori dalla loro storia, rischiando di renderli di fatto delle persone «senza radici»; oppure l'ancoraggio al passato e quindi alla diversità, il cui peso potrebbe essere mantenuto nelle generazioni successive. L'importanza della dimensione di «scelta» è così importante quando si parla di minori rifugiati che Tahar Ben Jelloun li ha definiti come *génération involontaire* (generazione involontaria), bambini e giovani non «esiliati nella società» ma «nella vita», alla ricerca di un continuo adattamento a una situazione non desiderata, non voluta, al fianco di genitori logorati dall'esilio, dallo «sradicamento», costretti a «strappare i giorni ad un avvenire indefinito, obbligati ad inventarselo invece che viverlo»⁷.

I minori rifugiati rappresentano dunque la parte più vulnerabile tra

⁶ Secondo Ariès, il primo sentimento dell'infanzia aveva fatto la sua comparsa nell'ambito familiare, nella compagnia dei bambini, per poi passare con il progredire dei secoli ad un modello di società più attenta ai bambini ed ai loro bisogni. Per un maggiore approfondimento si veda: P. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1981.

⁷ T. BEN JELLOUN, *Hospitalité française*, Paris, Ed. Le Seuil, 1984, p. 36.

i milioni di persone costrette ad abbandonare il proprio paese per sfuggire a trattamenti persecutori. Più degli adulti subiscono i danni dei conflitti e dei drammi all'origine del loro esodo, spesso riportandone segni indelebili. Segni di carattere fisico, quelli dovuti nei casi più gravi ai bombardamenti, alle mine anti-uomo, alla malnutrizione, alle malattie; segni psicologici, forse più profondi, quelli lasciati dall'abbandono degli ambienti familiari, di un'identità e di un percorso educativo e di formazione già avviato. Molti bambini rifugiati sono anche, spesso, testimoni di tremanti episodi che hanno fatto vacillare la loro fiducia verso il mondo degli adulti: hanno assistito ad atti di violenza e hanno vissuto avvenimenti pesanti superiori alla loro età che hanno inciso in forma determinante nel corpo e nello spirito. È, questo appena tracciato dunque, il *background* più probabile con cui un bambino rifugiato arriva nel paese d'accoglienza, un bagaglio costruito in un'infanzia poco felice che potrebbe facilmente creare nell'età adolescenziale e adulta problemi di ordine comportamentale, caratteriale, affettivo, emotivo e di adattamento all'ambiente. Da qui si deduce come poi possano esseri vari, nel paese d'arrivo, gli esiti del processo di socializzazione, a livello familiare, scolastico e relazionale.

Il modello *idealtipico* di socializzazione, che prevede che nell'individuo si abbia un certo grado di accettazione delle regole sociali per poter «desiderare» di essere come gli altri si aspettano che sia, e per cui si ha l'esatta convergenza tra modelli culturali e di valori, familiari e sociali, non segue uno sviluppo lineare quando si parla di minori rifugiati o bambini stranieri in genere.

Il rapporto tra il minore straniero e la società che lo ospita, infatti, può essere descritto come un costante negoziato condotto attraverso la resistenza e la sfida, o più spesso, mediante la cooperazione e l'accettazione passiva delle norme e dei modelli culturali del paese di immigrazione. Come un costante negoziato può essere visto anche il rapporto tra genitore e figlio, ovvero tra l'agente di socializzazione e la persona «socializzata» all'interno della realtà familiare, in cui è frequente il rischio che l'identità psicosociale dell'adulto a causa delle frustrazioni e dei sentimenti di provvisorietà che l'hanno segnata, danneggi anche la formazione dell'identità del bambino. I bambini, di conseguenza, rischiano di trovarsi in un'acuta situazione di conflitto tra il loro bisogno/desiderio di sentirsi parte integrante del sistema sociale del paese d'accoglienza e le tracce impresse nella loro identità psicosociale dalla proiezione delle insicurezze dei genitori e dalla trasmissione/interiorizzazione a volte rigida dei modelli dei valori originari.

Essi così oscillano «pendolarmente» tra i modelli culturali del gruppo d'appartenenza e quelli del gruppo di riferimento, col rischio di arrivare, infine, o ad una iper-accettazione «mimetica» dei nuovi valori, o al rifiuto acritico che può sfociare, durante la crisi adolescenziale, nell'assunzione di un'identità negativa. Questo perché i bambini rifugiati, vivendo i due ambiti principali di socializzazione, la famiglia e la scuola, sono di conseguenza contesi fra due appartenenze: quella dei genitori (e del gruppo etnico) e quella della scuola e della società autoctona. Vivono in una tensione

identitaria che li costringe a imbattersi in un'ambivalenza di difficile risoluzione, costretti a coniugare le due appartenenze.

La famiglia, nel caso in cui non si parla di minori «non accompagnati»⁸, è di certo l'ambito più rassicurante e protettivo, ma contemporaneamente, imponendo ai bambini modelli estranei a quelli locali, può trasformarsi nella causa della loro discriminazione. La scuola d'altra parte, come è noto, oltre a realizzare il potenziale intellettuale dei bambini, forma una nuova identità individuale e nazionale tramite l'apprendimento della lingua, di costumi e modi di vita.

È di tutta evidenza, a questo punto, come i costi in termini di sofferenza individuale e di disagio sociale dei processi di passaggio dall'infanzia all'adolescenza e poi all'età adulta dei piccoli migranti, saranno ridotti al minimo se nel loro percorso di crescita saranno dotati di risorse che li aiutano a realizzare un'identità plurale, nel perfetto equilibrio tra cultura d'appartenenza e nuovo contesto sociale.

Per disegnare un quadro teorico di riferimento sulla figura del rifugiato, oltre a considerare i riferimenti letterari esistenti cui ho fatto riferimento fino ad adesso, ho tratto interessanti spunti di riflessione e informazioni utili alla mia ricerca dalla partecipazione ai numerosi convegni organizzati nei mesi precedenti e di poco successivi al *Giubileo dei Migranti e degli Itineranti* celebrato il 2 giugno del 2000. Le conferenze a cui ho assistito sono state patrocinate da diverse organizzazioni che lavorano per la salvaguardia e la difesa dei rifugiati e nel più vasto ambito dei diritti umani. L'Alto Commissariato delle Nazioni Unite, per esempio, ha presentato il 30 maggio una nuova campagna di sensibilizzazione: «Rifugiati anno 2000: miraggio pace», mentre l'Agenzia romana per la preparazione del Giubileo è stata promotrice del Convegno Internazionale: «Migrazioni. Scenari per il XXI secolo» che si è svolto a Roma dal 12 al 14 luglio. Questi citati sono solo due dei tanti eventi creati per attivare una rete di informazioni più chiare, di cui ho ampiamente usufruito, intorno ad un fenomeno che sempre di più interessa il nostro Paese.

Nella seconda parte del lavoro è presentata la metodologia adottata per la realizzazione della ricerca, la presentazione dei centri di accoglienza, quindi della realtà oggetto d'indagine, le cinque interviste focalizzate ai «testimoni privilegiati» e i due *focus group* realizzati con i minori.

Come ho già accennato, per analizzare il grado d'inserimento socio-culturale dei minori rifugiati, obiettivo principale dell'indagine, ho preso in considerazione i minori accompagnati e non accompagnati, ospiti di due centri d'accoglienza: il Centro Astalli di Roma e il Centro di Accoglienza di Nettuno gestito dalla Casa dei Diritti Sociali.

⁸ Con questa definizione si fa riferimento ai minorenni che si trovano in uno Stato di cui non sono cittadini, separati da un adulto che, per legge o consuetudine, sia responsabile della loro cura e protezione. Dopo l'entrata in vigore della legge n. 40/98 è stato istituito il Comitato per la tutela dei minori stranieri non accompagnati, allo scopo di definire casi e modalità per l'accoglienza temporanea dei minori provenienti da paesi in particolari condizioni di difficoltà. I compiti del Comitato sono stati fissati dal D.L. 113/99.

Ho ritenuto opportuno realizzare la ricerca avvalendomi di un approccio qualitativo di valore esplorativo. Tale approccio, infatti, permette più di ogni altro di «guardare il mondo di un individuo o di un gruppo all'interno»⁹, di essere partecipi alla vita quotidiana dei soggetti, di penetrare nell'unicità dei «mondi vitali», riuscendo a cogliere la specificità della *Wel-tanschauung* dei soggetti interagenti.

Facendo riferimento all'impostazione qualitativa non si può prescindere dal considerare il lungo dibattito epistemologico tra *quantitativisti* e *qualitativisti* che, pur basandosi sull'irriducibilità dei due metodi, ha portato a scegliere la logica della complementarità come premessa indispensabile di ogni valida ricerca sociale.

D'altronde, proprio la specificità dell'oggetto di studio mi ha suggerito di assumere una prospettiva qualitativa in grado di cogliere l'aspetto di processualità insito nel fenomeno considerato. I movimenti migratori, infatti, sono per definizione dinamici, in continuo divenire e difficilmente registrabili, poiché anche le statistiche a disposizione lasciano sempre un elevato margine di aleatorietà.

L'altro elemento che ha fatto propendere per l'approccio qualitativo è la particolare composizione dell'universo considerato: la mia analisi è stata rivolta ai minori rifugiati e richiedenti asilo, di età compresa tra i sei e i diciassette anni, per lo più provenienti dal Kosovo, dall'Iran, dal Kurdistan, dall'Etiopia, con traumi dovuti all'esperienza dell'esodo forzato e alcuni con evidenti difficoltà linguistiche. Oltre agli incontri con i minori mi è sembrato opportuno raccogliere le esperienze di coloro che lavorano da tanti anni in quest'ambito, ovvero dei testimoni privilegiati: testimonianze preziose nella fase di preparazione alle interviste, soprattutto in merito alla ricostruzione del contesto psicologico e vitale dei minori.

La strategia di ricerca adottata si è servita di due tecniche entrambe caratterizzate da un elevato grado di flessibilità: l'intervista focalizzata per i testimoni privilegiati e il *focus group* per i minori.

Ho preferito avvalermi delle suddette tecniche per diversi motivi: prima di tutto perché facilitano la comprensione dell'oggetto della ricerca, data la difficile realtà dell'universo indagato, in secondo luogo perché rendono più agevole l'approccio *versus* i giovani.

Data la difficoltà riscontrata nella raccolta di riferimenti letterari specifici sui minori rifugiati, mi è sembrato opportuno da subito passare all'analisi del quadro sociale dei servizi offerti: indispensabile a tal fine è risultata una ricognizione delle associazioni e dei centri presenti sul territorio di Roma. Ne è emerso un quadro molto frammentario, caratterizzato da una molteplicità di organizzazioni e di interventi, non sempre mirati alla specifica categoria dei rifugiati, ma piuttosto rivolti alle problematiche legate all'immigrazione *tout court*.

Nel dettaglio, i centri oggetto della mia osservazione sono stati:

⁹ Cfr. G. STATERA, *Logica dell'indagine scientifico-sociale*, Milano, Franco Angeli, 1997, p. 134.

● *Casa dei Diritti Sociali*: è un'associazione di volontariato laico, impegnata da quindici anni nella promozione dei diritti umani e sociali dei settori più deboli della società. È impegnata anche nell'assistenza legale e sociale di richiedenti asilo e di rifugiati. È un ente civile, indipendente e autogestito, che ha sede a Roma in Via dei Mille n. 6. Presso la sede dell'associazione ad un primo incontro informale con la Dott.ssa A. Adamczyk, l'assistente sociale dell'associazione che mi ha offerto la sua disponibilità; sono seguite le due interviste focalizzate alle operatrici Antonella e Nerica, quest'ultima anche responsabile del Centro Accoglienza di Nettuno previsto dal progetto «Azione Comune».

● *Centro Astalli*: è un organismo di volontariato riconosciuto dallo Stato. È dunque una Organizzazione Non Lucrativa di Utilità Sociale (ONLUS). Costituisce il ramo italiano del Jesuit Refugee Service (JRS) ed è in stretta relazione con l'ufficio internazionale che ha sede a Roma e con l'ufficio di coordinamento europeo che ha sede a Bruxelles. Attualmente le attività del Centro Astalli, che prende il suo nome dalla via di Roma in cui ha sede al n. 14/a, sono molteplici. Esse sono indirizzate soprattutto a richiedenti asilo politico e a rifugiati, ma con una certa disponibilità agli immigrati in genere. I principali servizi di «prima accoglienza» messi a disposizione sono: mensa serale, alloggio notturno (S. Saba e Casa di Gorgia), ambulatorio medico, scuola d'italiano, centro di ascolto e orientamento legale.

● *Centro Accoglienza di Nettuno*: è nato nel giugno 1999 per far fronte all'«emergenza Kosovo». Il centro, situato in via Simeto n. 6 a Nettuno, è uno dei servizi previsti dal Progetto «Azione Comune» cui partecipano dodici associazioni tra cui l'Acnur, il Cir, il Centro Astalli, la Casa dei Diritti Sociali e altre. La prima parte del progetto si era conclusa il 31 dicembre dello stesso anno, mentre la seconda parte in corso si è conclusa il 31 dicembre del 2000. Esso è stato finanziato dalla Commissione Europea e dal Ministero degli Interni italiano. In particolare il Centro di Nettuno offriva servizi di segretariato sociale, di assistenza sanitaria e legale. Era aperto ventiquattro ore su ventiquattro e accoglieva al momento della mia visita cinquantaquattro kosovari, di cui diciotto minori.

La raccolta dei dati, come è stato accennato, si è avvalsa, come tecniche di rilevazione, dell'intervista focalizzata e dell'intervista guidata di gruppo, entrambi strumenti indispensabili per l'esplorazione delle «(...) aree tematiche, dei punti di vista, degli orientamenti di valore e dei temi su cui i soggetti (...) risultano particolarmente sensibili»¹⁰.

Nello specifico l'intervista focalizzata è stata utilizzata durante gli incontri con i testimoni privilegiati, ovvero «gli addetti ai lavori» dei centri presi in esame per la ricerca. Tale tecnica ha il pregio di mettere in rilievo particolari prospettive interpretative, ottenendo simultaneamente «i van-

¹⁰ G. STATERA, *op. cit.* p. 286. .

taggi propri dell'intervista con questionario rigido e quelli dell'intervista non direttiva, evitandone le caratteristiche negative, che sono, nel primo caso, l'impossibilità per l'intervistato di esprimersi liberamente e, nel secondo, la tendenza alla prolissità generica»¹¹.

Per rendere fedele il più possibile sia il livello interpretativo che il livello contestuale del lavoro, le interviste agli operatori si sono svolte tutte nelle sedi dei centri. D'altro canto la stessa funzione dei centri di rispondere tempestivamente alle richieste di aiuto degli utenti ha limitato i tempi a disposizione per i colloqui, nonostante la generosa disponibilità ricevuta. Tutte le interviste sono state precedute da approfonditi incontri informali durante i quali sono stati dichiarati gli scopi dell'incontro e i fini della ricerca, e nella maggior parte dei casi hanno avuto la durata media di due ore.

Le interviste focalizzate sono state caratterizzate da dialoghi aperti e molto liberi, intervallati soltanto da brevi domande svolte in funzione direttiva, le quali si sono concentrate sui servizi offerti dai centri, sulla provenienza degli utenti e sulle esigenze più importanti cui far fronte. In particolare, la griglia tematica utilizzata ha teso a concentrare l'attenzione su alcune linee-guida del discorso, necessarie per la focalizzazione degli argomenti-chiave prestabiliti e per evitare superflue divagazioni. In realtà, proprio il carattere di apertura e di parziale destrutturazione delle interviste focalizzate ha reso possibile di volta in volta adattare la griglia tematica alle esigenze del discorso, portando anche ad approfondimenti e a domande mirate, pur non del tutto aderenti agli intenti preposti.

La libertà lasciata agli intervistati ha altresì permesso una chiara visione della condizione dei rifugiati a Roma attraverso le vive impressioni e le quotidiane esperienze di coloro che lavorano in prima linea nella difesa dei diritti delle persone, e soprattutto è servita a dar conto del parere di questi «esperti del campo» riguardo al difficile percorso dei richiedenti asilo, dall'esodo al pieno inserimento nella nostra società. Sono stati anche preziosi per me i loro consigli riguardo al comportamento più giusto da adottare nei successivi incontri con i bambini, che sono proprio i primi soggetti colpiti dalla drammatica condizione di esiliato.

Le interviste sono state accuratamente registrate e trascritte sempre subito dopo i colloqui, in modo da non perdere le impressioni e le immagini ancora vive della gestualità e dell'espressività degli intervistati. Esse sono state trascritte integralmente e letteralmente, privilegiando la fedeltà al testo parlato e utilizzando i tradizionali criteri di puntuazione per dare ritmo e intonazione al discorso.

È stata utilizzata una tecnica di parziale re-interpretazione del discorso parlato in perfetta aderenza con i principi di unicità e irripetibilità dei contesti di interazione con gli intervistati. Inoltre, dopo la trascrizione le inter-

¹¹ F. FERRAROTTI, *Trattato di sociologia*, Torino, Ed. Utet, 1991, p. 483.

viste focalizzate sono state *ricostruite*¹² secondo l'ordine della struttura dei temi e *trasversalizzate*¹³ per ogni soggetto.

Un'altra tecnica di rilevazione utilizzata negli incontri con i minori rifugiati dei centi è l'intervista focalizzata di gruppo, ovvero il *focus group*. Tale tecnica si caratterizza per la molteplicità dei soggetti analizzati, ai quali viene richiesto di incentrare una discussione collettiva su alcune tematiche rilevanti ai fini della ricerca.

Tipica di questa tecnica è «l'atmosfera di gruppo» che viene a crearsi tra i soggetti intervistati, tale da far emergere posizioni diverse e da ottenere risposte significative a partire da esperienze concrete. Compito specifico del moderatore è proprio il riuscire a centrare l'attenzione sul vissuto di ciascuno nell'intento di portare a galla i registri della memoria di vicende passate. Solo queste, infatti, possono essere considerate delle chiavi interpretative fondamentali nella ricostruzione della storia di ogni singolo intervistato.

L'esperienza collettiva del *focus group* non «soffoca l'espressività dei pensieri individuali», anzi incoraggia l'assunzione di prospettive differenti, alimentando la dinamica narrativa. Per questo la tecnica qui assunta può essere considerata in stretta analogia con l'intervista guidata per la raccolta di storie di vita, dato che entrambe si caratterizzano per l'utilizzo di una semplice guida alle domande e per lo stesso soffermarsi sui ricordi profondi, mirando ad ottenere risposte il più possibile spontanee ed estese. La discussione collettiva, di fatto, ha comunque lasciato la possibilità ad ognuno di esprimersi, grazie allo spazio dato a ciascuno con domande specifiche, a cui si aggiungevano spesso commenti e riflessioni anche degli altri.

La scelta di tale tecnica non è stata in realtà predefinita, è anzi nata da un'esplicita richiesta dei bambini oggetto di analisi. La mia adesione alla loro proposta è sembrata subito un segno della mia disponibilità e ha favorito l'instaurarsi di quel clima di reciproca fiducia indispensabile per un buon esito delle interviste.

Inoltre, data la tenera età degli intervistati, in qualche occasione è sembrato opportuno simulare un gioco che rendesse più divertente e gioioso il momento di incontro. Le interviste infatti sono state il frutto di lunghi momenti scherzosi e di rapporti personali instaurati con i bambini dei Centri, che hanno permesso un dialogo spontaneo e aperto.

In questo particolare clima di confidenza, è riemersa la «memoria collettiva», per cui ogni bambino ha ricordato alcuni episodi relativi alla guerra, ai bombardamenti e alle vicende dell'esilio, dalla fuga al loro arrivo in Italia. Durante i colloqui i miei interventi si sono limitati a stimolare sempre più la memoria e ad organizzare i ricordi che man mano prendevano vita in maniera autonoma.

¹² Tale termine indica la rilevazione all'interno dell'intervista delle sole parti utili ai fini della ricerca.

¹³ Dopo l'individuazione dei temi, li si unisce per il numero di testimonianze che presentano lo stesso carattere.

Creando un clima quasi di familiarità, ho ottenuto un grado di coinvolgimento molto elevato, che si è rivelato prezioso ai fini di evitare l'incorrere dei tipici *bias*, che si presentano nel caso in cui manca la fiducia reciproca tra intervistato e intervistatore.

Pur mantenendo il necessario distacco specifico della ricerca sociale, il «circolo ermeneutico» instaurato con i bambini ha permesso un racconto sincero della loro difficile esperienza e ha inoltre evitato che la differenza di età diventasse una barriera.

Non ho riscontrato particolari difficoltà linguistiche, data la sorprendente capacità dei bambini di esprimersi in un italiano più che comprensibile, ad eccezione di due ragazze etiopi per le quali sono state necessarie un'intervista in inglese e una in francese.

Durante le interviste mi sono avvalsa di una griglia tematica riguardante tre aree: l'area sociografica, l'area soggettiva e l'area relazionale. Nella prima area sono comprese domande tese a fornire informazioni sui dati anagrafici dei minori, sulla composizione del nucleo familiare e sul paese di provenienza. L'area soggettiva è stata preparata per scoprire i pensieri più profondi e i ricordi legati al viaggio dal paese d'origine, all'arrivo in Italia, alle aspettative sul futuro. L'area relazionale, infine, comprende interrogativi sulla condizione attuale dei minori, per svelare il loro grado d'inserimento nella società d'accoglienza, partendo dall'analisi dei loro rapporti relazionali a scuola e nello stesso centro d'accoglienza.

La griglia tematica è stata però, di volta in volta, adattata a seconda delle esigenze del discorso e dell'età dei minori: tra le domande predefinite alcune sono state semplificate e altre omesse, mentre nuovi quesiti sono nati spontanei dopo alcune loro narrazioni per approfondire aspetti specifici.

Il contenuto delle interviste è stato riportato mediante una trascrizione letterale per privilegiare la fedeltà al parlato, dando conto anche delle frequenti sovrapposizioni di interventi. Nella fase di stesura si è scelto di utilizzare l'usuale sistema di punteggiatura, data sulla base della registrazione, rispettando la sostanza delle argomentazioni e senza eliminare gli errori grammaticali e di espressione. Considerando che «di fatto una tecnica di trascrizione che presenti tutti i vantaggi dell'oralità, che ne preservi i tratti caratteristici, senza dare ulteriore spazio alla soggettività del ricercatore (...) non è stata ancora individuata»¹⁴, mi sono limitata a fornire un breve commento esplicativo per supplire alla perdita di alcune indicazioni, nel passaggio dall'oralità alla scrittura. Ho cercato, inoltre, di adottare un criterio il più possibile rigoroso, riportando le parole degli intervistati anche nella loro ripetitività, secondo l'esempio di Ferrarotti in «*Vite di periferia*»¹⁵.

¹⁴ M.I. MACIOTI (a cura di), *Oralità e vissuto*, Napoli, Liguori Editore, 1995. Cfr. altresì, a cura sempre di M.I. Maciotti, *Biografia Storia e Società*, Napoli, Liguori Editore, 2000 (2ª) e *La ricerca qualitativa nelle scienze sociali*, Bologna Monduzzi, 1999.

¹⁵ Nel testo del 1981 sono riportate alcune ricerche coordinate da F. Ferrarotti e condotte a Roma da un gruppo di studiosi tra cui M. D'AMATO, M.I. MACIOTI, P.O. BERTELLI, M. MICETTI, L. TINI.

La scelta di portare avanti un'attenta ricerca sul campo, pur senza nessuna pretesa di generalizzabilità dei risultati considerato il numero dei soggetti intervistati, come ho già detto all'inizio, è stata detta dal desiderio di scoprire la complessa realtà esistente legata al mondo dell'esilio all'interno del nostro contesto urbano, non fermandomi alla letteratura classica e contemporanea presente in merito.

La possibilità di entrare direttamente in contatto con i diversi operatori dei centri d'accoglienza e i minori rifugiati presenti, mi ha permesso di comprendere empaticamente, ma con il dovuto distacco che deve caratterizzare ogni ricercatore, il difficile percorso di ogni esiliato e, in modo particolare, di un bambino, che va dall'esodo all'integrazione nel paese di arrivo, oltre che il fondamentale ruolo di chi lo assiste.

Partendo da un'ipotesi di lavoro basata sulla difficoltà del processo d'inserimento di un minore rifugiato nella società d'accoglienza, passando attraverso la fase di raccolta dei dati utili ai fini della ricerca, sono giunta a delle considerazioni finali sull'effettiva condizione dei bambini e degli adolescenti figli di rifugiati.

Una delle conclusioni positive tratte si riferisce alla differenza che intercorre tra l'integrazione dei genitori e quella dei figli. Dalle interviste raccolte sia al Centro Astalli di Roma, sia al Centro Accoglienza di Nettuno, emerge chiaramente che i minori riescono a inserirsi più facilmente degli adulti dal punto di vista linguistico, come da quello relazionale e sociale.

Le condizioni che permettono una maggiore facilità nel processo d'integrazione per quanto riguarda i minori, hanno alla base: la volontà da parte dei genitori di permettere ai loro figli di conoscere la cultura autoctona, non ostacolando ad esempio l'apprendimento della lingua italiana; l'inserimento nel sistema scolastico; la partecipazione ad altre attività tipiche dell'età infantile e adolescenziale.

Il fondamentale ruolo della scuola come agenzia di socializzazione secondaria è apparso infatti maggiormente importante per tutti i minori rifugiati intervistati. Si è anche appurato che essi vivono con serenità il loro rapporto ambivalente con le due culture di riferimento: quella autoctona e quella di appartenenza.

I minori rifugiati che ho incontrato nel corso della mia ricerca per la maggior parte sono segnati dai ricordi della guerra, della fuga improvvisa, del lungo viaggio a piedi e attraverso mezzi di emergenza, ma allo stesso momento sono bambini pieni di gioia ed entusiasmo che si accontentano del poco che hanno, nonostante il loro *standard* di vita sia notevolmente al di sotto di ciò che molti di noi definiremmo il «minimo indispensabile».

Se l'integrazione del paese d'accoglienza per i bambini, come ho già osservato, è sicuramente facilitata dall'inserimento nel sistema scolastico, che offre la possibilità di occupare gran parte della giornata togliendo tempo per i ricordi tristi di un'esperienza condivisa con i loro genitori ma certamente vissuta e interiorizzata in maniera diversa, il discorso per gli adulti è diverso. Nonostante, infatti, sia abbastanza chiaro considerando la provenienza in questo momento dei richiedenti asilo e rifugiati in Italia, che difficilmente essi potranno far ritorno nel loro paese in «condizioni di sicu-

rezza»¹⁶, risulta difficile la loro, seppur necessaria, piena integrazione. I motivi di questa difficoltà sono sia di ordine sociale che di ordine psicologico. I problemi di ordine sociale sono, come è facilmente intuibile, ricollegabili al loro inserimento nel mondo lavorativo ostacolato, da una non del tutto rosea realtà economica del nostro Paese, oltre che da una tendenza generalizzata ad offrire lavori poco qualificati ai rifugiati e agli stranieri in genere, nonostante la professionalità e le capacità acquisite precedentemente da molti di loro. Questa difficile situazione aggiunge alla già drammatica condizione di chi è costretto a vivere in esilio, un ulteriore senso di frustrazione a discapito della sua integrazione nel paese d'accoglienza. I motivi di ordine psicologico che ho riscontrato nella gran parte dei rifugiati con cui sono entrata in contatto, invece, sono legati al loro *status*, che vivono (a conferma dei riferimenti letterari in materia) come una scissione con il passato, una separazione netta da luoghi, oggetti e volti conosciuti che segna l'identità di ognuno in modo indelebile.

Da quanto è emerso dai colloqui con i «testimoni privilegiati» dei centri considerati nella ricerca, per un rifugiato accettare e imparare a vivere in un paese culturalmente diverso dal proprio è un passaggio necessario per un pieno inserimento, ma è anche conseguente al superamento del senso di persecuzione e di timore a cui spesso tendono a restare legati, come se questo permettesse loro di restare avvinti alle proprie radici.

Per quanto concerne il ruolo delle diverse associazioni che si occupano di rifugiati e in modo particolare dei centri considerati nel presente lavoro di ricerca, posso concludere che tutti ricoprono un ruolo fondamentale non solo nei servizi di prima assistenza, ma anche nell'inserimento più duraturo dei rifugiati nel nostro territorio, rappresentando un *input* per il lavoro delle istituzioni competenti al fine di una corretta interpretazione e applicazione delle normative. Il lavoro dei centri considerati non si esaurisce nella fornitura di assistenza materiale e alloggiativa ma è arricchito da un servizio informativo di segretariato sociale e di sostegno all'accesso di altri servizi, e soprattutto da un servizio culturale inteso come possibilità di autogestione di spazi per i rifugiati in cui recuperare un'identità da valorizzare e presentare all'esterno, con l'obiettivo di individuare un'interazione fra le due culture.

Non sono state riscontrate rilevanti differenze nel modo di operare dei due centri oggetto d'indagine, nonostante appartengano a ideologie diverse: il Centro Astalli è l'espressione italiana del Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati (JRS) e la Casa dei Diritti Sociale è un'associazione di volontariato laico. Per entrambi, infatti, risulta importante la difesa dei diritti dei rifugiati, il benessere dei minori e il loro pieno inserimento sociale e culturale. Collaborano operativamente tra loro, con le istituzioni e gli enti locali, al fine di promuovere un senso di maggiore responsabilità e solidarietà al problema dei rifugiati che coinvolge la società civile intera.

¹⁶ Definizione utilizzata dall'ACNUR per esprimere le condizioni devono verificarsi per rendere possibile il rimpatrio.

Nel complesso discorso sulla condizione dei minori rifugiati, che ho cercato di portare avanti attraverso le loro testimonianze dirette e le esperienze dei «testimoni privilegiati», resta il fatto che è possibile realizzare l'obiettivo di un corretto equilibrio tra preservazione dell'identità e integrazione. Credo che i tempi perché questa integrazione si realizzi, dipendono dall'impegno di ognuno di noi, dalla società di accoglienza in generale.

Il concetto di società interculturale, di confronto e dialogo aperto e libero di cui tanto si parla come se fosse già una realtà consolidata, non riguarda solo l'emigrato, il minore sradicato, ma l'intera società; implica che ognuno di noi prenda coscienza dell'interdipendenza delle culture e delle religioni, che esclude il nazionalismo così come ogni forma di ripiegamento su se stessi e sul gruppo di appartenenza. Inoltre dobbiamo ricordare che «il processo di costruzione dell'identità planetaria deve partire dalla propria cultura d'identità che, via via, andrà acquisendo nuovi contenuti con riferimento ad una interdipendenza di carattere globale»¹⁷.

L'integrazione dei minori rifugiati non può e non deve fermarsi all'ambito scolastico, ma è essenziale che la disponibilità all'accoglienza e alla comprensione siano parte integrante del bagaglio culturale di tutti gli operatori sociali che vengono in contatto con loro sul territorio, nei centri specifici, nei molteplici ambiti dell'associazionismo giovanile; spazio fondamentale quest'ultimo, nell'offrire ai ragazzi sia esiliati che autoctoni, un valido strumento di crescita e conoscenza nel confronto reciproco delle differenze.

Se desideriamo che quella che è ormai una realtà acquisita nel nostro paese, come in altri, cioè la presenza di minori rifugiati di altre culture, si trasformi in una valenza positiva per la società ospitante, dobbiamo adoperarci perché i minori si integrino, conservando però la loro identità etno-culturale, per essere parte attiva e propulsiva della nuova società interculturale verso cui da tempo stiamo andando.

¹⁷ G. DI CRISTOFARO LONGO, *Identità e cultura*, Roma, Ed. Studium, 1993, p. 281.

Il New Age tra dislocazione sociale e ricomposizione del legame sociale. Il caso dell'Aumismo

di
FABIO PEROCCO *

Scopo di questo saggio è sottolineare — attraverso anche l'analisi di un *case study* — che il New Age è il *prodotto maturo* della società a capitalismo ad accumulazione flessibile (Harvey, 1993), così come una *forma di reazione* ai relativi processi di disaggregazione delle strutture di inquadramento e di disgregazione dei rapporti sociali e del tessuto politico e culturale.

Prima vengono evidenziati i nessi tra neo-sincretismo religioso e quadro mondiale; poi vengono individuati i tratti e le funzioni caratterizzanti il New Age; infine viene analizzato l'Aumismo, un gruppo religioso radicato prevalentemente in Francia, specchio delle trasformazioni del campo religioso radicato prevalentemente in Francia, specchio delle trasformazioni del campo religioso e del sistema sociale, e paradigmatico della relazione contraddittoria e ambivalente (accettazione/rifiuto, adattamento/antagonismo) che intrattengono i culti neo-sincretisti con la modernità.

1. Nuova mondializzazione e New Age

Il passaggio da una data forma di società ad un'altra forma di società avviene tramite la dissoluzione della vecchia forma che si muta in un *quid* di «sociale», il quale, a sua volta, viene rimodellato per inquadrarsi e solidificarsi in una nuova forma di società. Società e sociale si contraddistinguono, rispettivamente, per consistenza ed evanescenza (Stauder, 1996).

Molti elementi segnalano che attualmente siamo in una fase di passaggio da una società ad un'altra. Saremmo tra due forme di società: l'una, in fase di dissoluzione e che non è ancora tramontata; l'altra, in fase di

* Fabio Perocco lavora nell'ambito del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova. È stato relatore al convegno *Dal New Age al Next Age? Verso la Nuova Era: linee e tendenze di una nuova spiritualità*, organizzato presso l'Univ. degli Studi di Roma La Sapienza il 29 e 30 aprile del 1999 (cfr. il n. 133, Primavera 2000, de La Critica Sociologica).

costituzione, ma di cui ancora non si vedono i contorni definiti. Molti elementi, inoltre, contribuiscono a mettere in evidenza che la possibile forma della società entrante sia proprio l'evanescenza: il «sociale» come forma peculiare della nuova società (Piazzi, 1995).

Nel quadro di questa ipotesi, per quanto riguarda il campo religioso, le cose si fanno interessanti, poiché, se è vero che a ogni modello di organizzazione sociale corrisponde un tipo di religione, a una società evanescente corrisponderebbe una religiosità inconsistente liquida, poco normativa, iper-soggettiva.

Il New Age, dunque, come religiosità della società evanescente? Forse sì, forse no; il futuro ci chiarirà l'esito dei processi storici. E se sì, comunque, secondo chi scrive, si tratterà non tanto dell'accentuazione della perdita di significato sociale della religione, quanto dell'intensificazione della dimensione soggettiva e privatistica delle credenze. Tra i *megatrends*, infatti, che caratterizzano l'attuale fase storica — della nuova edizione della mondializzazione nella forma di globalizzazione finanziaria e della comunicazione globale — emerge, non casualmente, quello dello «spiritualismo» (Tehranian, 1999).

Anziché fare previsioni, però, è meglio analizzare e verificare ciò che realmente accade nel campo religioso, sempre più caratterizzato dall'espansione del *neo-sincretismo* (Pace, 1997, 1999). Il New Age, fenomeno di punta del neo-sincretismo, è un fenomeno socioreligioso a più dimensioni che vede al suo interno l'articolazione di differenti sottodimensioni, movimenti e attori sociali (Geoffrey, 1995, 1997; York, 1995). La figura n. 1 tenta di sintetizzarne le diverse anime e componenti.

Concetto	Dimensioni	Sotto-dimensioni	Indicatori
New Age	. <u>Socio-Culturale</u>	- <u>Sociale</u>	Movimento ecologista, movimento pacifista. Pratiche sociali
		- <u>Culturale</u>	Letteratura, Arte Visiva, Musica.
	. <u>Esoterico-Occultista</u>	- <u>Esoterica</u>	Gruppi e movimenti a sfondo settario.
		- <u>Occultista</u>	
	. <u>Bio-Psichica</u>	- <u>Biologica</u>	Terapie olistiche, Religioni di guarigione.
		- <u>Psichica</u>	Movimento del Potenziale Umano.

Fig. 1 - Modello dinamico del New Age (Geoffrey, 1997)

Attualmente all'interno del New Age sono in corso dei processi dinamici e di trasformazione. Da una parte si nota una sorta di riflusso, all'insegna del ripiegamento e della riappropriazione delle tematiche originarie, che interessa specialmente gli antesignani del New Age. Questi hanno avviato una riflessione sul concetto di New Age, mettendone in discussione

le prospettive ideologiche, rivedendone gli elementi del sistema di credenza; allo stesso tempo c'è stata la rivalutazione e la rivisitazione degli elementi dottrinali originari (Berzano, 1999; Champion, 1999). Dall'altra parte nel corso di questi anni c'è stato un processo di autonomizzazione e di oggettivizzazione della componente commerciale, mass-mediatica e consumistica del New Age, che ormai ha acquisito parziale indipendenza e che agisce sulla base di un principio di funzionamento autonomo (Perocco, 1999). A ciò ha corrisposto la volgarizzazione del New Age, che probabilmente gli antesignani non hanno gradito.

Il risultato di questo processo di differenziazione interna al New Age è stato la costituzione di un New Age «alto», colto, dotto, esoterico, e la formazione di un New Age «basso», popolare (anzi, metapopolare). Ma il fatto più importante è che il secondo opera in regime di progressiva parziale autonomia e agisce sulla base di una propria logica interna, in quanto il mercato è stabilmente inserito in esso e funge da principio dinamico, da «energia vitale». Il mercato, infatti, è saldamente posizionato al centro del New Age popolare e ne rappresenta, oltre che la colonna portante, anche il principio dinamico, lo «spirito».

Qui si pone una domanda che potrebbe aiutare e spiegare meglio la natura del New Age. Se vi è stato un progressivo posizionamento centrale del mercato nel New Age, o meglio, se vi è stata l'attrazione del New Age nel sistema di mercato; oppure se il mercato è un elemento omologo al New Age, e quindi il New Age non è che una produzione capitalistica.

Propendo per la seconda ipotesi, perché ritengo il New Age un *fenomeno strutturale al processo di «spiritualizzazione» del capitale, alla trascendenza del mercato* (Chesnais, 1994, 1996; Barrillon, 1996), al quale non poteva corrispondere che un simile sistema di credenza.

Se il mercato (ossia il capitale), istituzione centrale della società, si fa spirito, lo spirito assume le forme della produzione capitalistica. Non ci viene suggerita quotidianamente l'idea che le merci hanno e danno emozioni? Che quell'oggetto, quel prodotto, «riflette la nostra personalità»?

Se si osservano le caratteristiche del New Age ci si accorge che sono numerose le analogie con la religiosità popolare. Ciò si spiega con il fatto che una buona dose di religiosità popolare è confluita nel neo-sincretismo così come nel New Age, elemento che ha contribuito al processo di degradazione del New Age. La forza di resistenza della religiosità popolare (Prandi, 1983), che non è stata cancellata dal travolgente processo di modernizzazione, ma anzi si è *inoltrata* — in forme nuove — nel mondo contemporaneo, ha trovato anche nel New Age un'opportunità di trasformazione mediante la quale assicurare la propria conservazione; ha individuato nel neo-sincretismo in generale e nel New Age in particolare un'area attraverso la quale inserirsi nell'ambiente moderno. In questo senso il New Age basso rappresenta una forma di «religiosità popolare modernizzata». Con la riappropriazione, la riproposizione della religiosità popolare, seppur con inevitabili rotture e ricomposizioni, il New Age si candida a essere la religiosità della società del pancapitalismo e della comunicazione globale; si propone specialmente di rappresentare la religiosità di una parte delle popolazioni

insediare nei centri del sistema mondiale e consacrare il relativo modello di integrazione sociale (riuscita sociale, benessere individualistico), ovvero quei ceti che escono, o che aspirano a uscire vincitori, affrancati, indenni dal formidabile processo di ristrutturazione sociale — su base gerarchizzata e polarizzata — prodotto dalla nuova mondializzazione, dal dominio del mercato sulla società e dalla conseguente «emozionalizzazione» dei beni di consumo.

2. Il New Age come tentativo di una nuova ricomposizione del nesso senso-norma?

All'interno del processo di secolarizzazione è attiva una solida dinamica di privatizzazione della credenza, che produce due elementi caratterizzanti il campo religioso contemporaneo: la pluralizzazione della pratica e la maggiore rilevanza dell'esperienza religiosa (Macioti, 1996). Se si applica lo schema dei cinque fattori della religiosità di Glock al New Age (Glock, 1964, 1965; Pace, 1996), risulta chiaramente che in esso le dimensioni maggiormente rilevanti sono quelle dell'esperienza e della pratica religiosa; la credenza, la conoscenza e l'appartenenza risultano, invece, meno importanti.

La ricerca di equilibrio, di trascendenza e di emozioni significative, mediante pratiche multiple e itinerari di ricerca articolati, costituisce uno degli aspetti principali del New Age. La letteratura scientifica mette in evidenza e concorda su questi caratteri del New Age, come sistema contraddistinto dalla scarsa rilevanza dei dogmi, delle strutture organizzative centralizzate e gerarchizzate, dell'autorità. Gli studi mettono l'accento sulla fluidità delle organizzazioni, sulla flessibilità delle pratiche, sulla mutevolezza dei metodi e delle mode, a simbolo della frammentazione dell'identità dell'uomo moderno, come traduzione della società dell'incertezza; per quanto riguarda i significati attribuiti dagli utenti del New Age, gli studiosi mettono l'accento sulla ricerca di senso¹.

Eppure, la stessa letteratura e le ricerche empiriche sul New Age mettono in luce che la ricerca di senso e di emozioni è spesso combinata con la ricerca di regole (nuove) e di riferimenti normativi. I soggetti individuano negli specialisti del sacro neosincretista delle fonti di inquadramento del comportamento quotidiano; dei soggetti, individuali o collettivi, che li orientino nelle condotte di ogni giorno; al *guru*, al maestro di *yoga*, all'e-

¹ La letteratura scientifica sul New Age è molto vasta; alcuni titoli per orientarsi: BERZANO L., *Il New Age*, Il Mulino, Bologna, 1999; HANEGRAAF W.J., *New Age Religion and Western Culture*, Brill, Leiden, 1996; HEELAS P., *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford, 1996; INTROVIGNE M., *Storia della New Age*, Ed. Cristianità, Piacenza, 1994; LACROIX M., *L'ideologia della New Age*, Il Saggiatore, Milano, 1996; LEWIS R.-MELTON G., *Perspectives on the New Age*, State University of N.Y. Press, New York, 1992; SHIMAZONO S., «New Age Movement and Culture»? , «Social Compass», vol. 46, n. 2, 1999; VERNETTE J., *Il New Age*, Ed. Paoline, Milano, 1992.

sperto di tecniche psico-corporee e bio-energetiche si richiede l'acquisizione non solo di tecniche per il benessere, ma anche di un quadro di comportamento sicuro. Una ridefinizione del rapporto senso-norma.

Ma non si era detto che il New Age era flessibile, poco normativo, incerto, come gli individui del mondo moderno? Sì, è vero, ma ciò nonostante, specie nei contesti New Age organizzati in forme comunitarie o in gruppi abbastanza stabili, si articola questo tentativo di ricostruire il legame, che si sente spezzato, tra senso e norma. Ma questa dinamica di riappropriazione di orientamenti normativi altamente dotati di senso non è tipica dei culti fortemente normativi, nei quali è presente un forte senso della purezza e vige una decisa separazione del mondo, tipo i culti avventisti (Testimoni di Geova, Mormoni, ecc.)? Sì, è vero, ma ciò nonostante nel New Age si notano gruppi e movimenti che — come i praticanti del *trekking* in montagna che si vestono «a cipolla» — al di fuori presentano un abito sincretista, ecumenico, *new-age*, e al di dentro, invece, un nocciolo duro, esclusivo, intensivo (Maniscalco, 1999; Piasente, 2000).

In differenti contesti New Age esistono differenti livelli di fruizione dei beni di salvezza, diversi gradi di organizzazione e di conoscenza, che rispondono alla richiesta variegata proveniente dagli utenti: pratiche psicofisiche volte al ben-essere, allo stare bene; in aggiunta, apparati di lettura della realtà e quadri di riferimento comportamentali. A una sorta di «eclissi della società» e all'incapacità del sistema sociale di modellare gli individui, anche una parte degli utenti neo-sincretisti, evanescenti, replica cercando una religiosità sì sincretista, ma consistente.

La domanda iniziale, se il New Age può essere una nuova forma di ricomposizione del nesso senso-norma, resta ovviamente aperta e può anche darsi che i prossimi studi dimostreranno che non sia così. Il caso dell'Aumismo, un nuovo movimento religioso diffuso soprattutto in Francia nel frattempo porta un punto a favore di questa tesi.

3. Globalizzazione delle credenze e divinizzazione del sé: l'Aumismo, Religione dell'Unità e della Sintesi.

Da quando Gilbert Bourdin (Hamsah Manarah) si è dichiarato Messia (1990) e soprattutto da quando è morto (19.3.1998), la religione aumista costituisce un laboratorio ideale, vivente, per verificare alcune teorie dei classici e dei contemporanei sulla religione: straordinarietà del capo, routinizzazione del carisma, istituzionalizzazione della credenza, questione della tomba, funzione della città santa.

Ma non solo. L'Aumismo rappresenta anche qualcosa di più. È un indicatore formidabile di ciò che accade nel campo religioso contemporaneo (autogestione del sacro, manipolazione sincretista dei beni di salvezza, pluralizzazione della pratica, ritorno delle dottrine gnostiche) e del sistema sociale (sacralizzazione dell'io, contestazione sociale in forma religiosa, ricostruzione soggettiva di realtà dotate di senso).

3.1. *Rivoluzione interiore e mutamento sociale.* Il cambiamento sociale spesso produce una certa confusione nei punti di riferimento, una condizione storicamente fondamentale nel facilitare il sorgere di nuove espressioni religiose. Nel caso del New Age si può parlare di *religioni dello sviluppo*, anziché di religioni della crisi (per induzione dall'esterno di una sorta di insicurezza permanente), poiché l'insicurezza è collegata a un processo di forte cambiamento sociale e non a una prospettiva prodotta da un aggravamento della crisi. Il New Age, tuttavia, non è solamente l'effetto di fenomeni e congiunture sociali, un prodotto sociale, ma anche un attore collettivo che incide nella società, nei ritmi e nelle direzioni del medesimo cambiamento sociale.

Ora, per gli aumisti l'Aumismo rappresenta una risposta efficace all'esigenza di possedere un adeguato apparato di interpretazione di una realtà sempre più complessa, e costituisce un tenace tentativo di rielaborazione del mondo per dare senso alla propria esistenza. A livello socio-politico, per esempio, la Chiesa aumista ritiene necessaria la costituzione di un governo mondiale, coordinato da un parlamento planetario, affinché vengano realizzati una reale redistribuzione delle ricchezze ed un effettivo controllo dei conflitti. Essa propone la creazione di macrostrutture politico-economiche, modellate su un federalismo mondiale in grado di rispondere a esigenze di solidarietà, che consentirebbe all'umanità di vivere in pace. L'instaurazione di una economia mondiale (la mondializzazione dei mercati e della comunicazione) e di un direttorio politico mondiale sarebbe in grado di riequilibrare le differenze Nord-Sud, di eliminare la miseria e di cancellare le ingiustizie sociali. La Chiesa aumista, quindi, vede nel processo di mondializzazione un'occasione di miglioramento sociale; non ritiene, invece, che essa costituisca un processo che inasprisce le disuguaglianze tra stati, classi, generi e razze (AA.VV., 2000) e non considera che essa rappresenti la causa del peggioramento della condizione dei ceti medi dei paesi industrializzati (Chossudovsky, 1998; Amin *et alii*, 1998). Anzi, propone di legittimare la creazione di questo sistema politico-economico mondiale con una religione mondiale. Se è vero che a ogni forma di organizzazione sociale, che a ogni modello di società corrisponde una specifica religione, l'Aumismo si candida ad essere la religione del capitalismo finanziario e informatico.

Secondo il pensiero aumista il raggiungimento di tutti questi obiettivi si realizza mediante un cambiamento spirituale globale, un mutamento interiore generale negli uomini, e grazie alla mondializzazione dell'Aumismo. La condizione di partenza per avviare un cambiamento spirituale globale (sociale) è il mutamento interiore: *«il lavoro su di sé produce una umanità riconciliata (...), la rivoluzione interiore salva la terra dall'autodistruzione»*. Come altre voci provenienti da espressioni religiose dell'area della nuova coscienza, Hamsah Manarah, il fondatore, afferma: *«per cambiare il mondo comincia a cambiare te stesso»*. L'Aumismo si iscrive in quell'ampio fenomeno di ripiegamento su se stessi, volto a una ricerca autodiretta per una ricomposizione del senso, all'accettazione di sé, all'auto-realizzazione del sé individuale e della sua dimensione divina nel Sé univer-

sale. È partendo da qui, dal sé ridefinito, che si può riformare il mondo. L'Aumismo, dunque, come il sistema New Age, si pone l'obiettivo di esercitare un super-adattamento dell'individuo alla società contemporanea e di neutralizzare il disadattamento sociale progressivamente crescente, prodotto anche dai processi connessi alla mondializzazione.

L'inserimento nel mondo, agevolato da pratiche meditative e terapeutiche, è la base di partenza per la trasformazione della società: «*l'Aumismo è una mistica attiva e dinamica che permette a ciascuno, credente o ateo, di trasformarsi per aiutare la nostra società ad uscire dalla crisi morale e spirituale, a ritrovare fiducia nell'avvenire*». L'Aumismo vede nell'*age d'or*² una sorta di movimento collettivo verso l'anima di ognuno; in questo senso i movimenti socio-religiosi contemporanei a sfondo terapeutico risultano essere degli elementi complementari e strutturali ai processi di atomizzazione e di frammentazione che caratterizzano la modernità. I movimenti socio-religiosi hanno in parte rimpiazzato i movimenti socio-politici del ventennio scorso mantenendone alcune funzioni: identificazione, differenziazione, visione del mondo certa. Pur se con traiettorie e modalità di realizzazione diverse, essi mantengono ancora degli elementi dello schema d'azione collettiva del vecchio *movement*, poiché sono portatori di un pensiero critico, anche se implicito e con un linguaggio religioso, da una parte, e di un disagio molto forte nei confronti dell'assetto delle società industriali e della modernità, dall'altra parte.

3.2. Chirurgia o naturopatia? L'Aumismo come ricomposizione del conflitto «positivismo-New Age». Il New Age non ha fornito una risposta definitiva in termini di salvezza, ma è comunque riuscito o sta riuscendo a raggiungere alcuni obiettivi che si era posto: incidere sugli stili di vita; portare avanti l'azione antiistituzionale — specie nel campo della medicina —. La logica che ispira il New Age si basa, come noto, sull'opposizione di concetti considerati liberatori, autopromozionali e di segno positivo, a concetti considerati opprimenti, dannosi e di segno negativo: medicine leggere/medicine pesanti, emotività/concretezza. Procedendo in questa maniera, nonostante l'adesione al principio olistico, il New Age ha creato suo malgrado una nuova dicotomia: vecchia società/nuova società, rigido/flessibile.

Hamsah Manarah, invece, sulla base anche del suo percorso spirituale di iniziato a tutte le tradizioni, ha dato vita a un sistema di credenza in cui si realizza un'unificazione religiosa al di là delle differenze e una sintesi tra tradizione orientale e cristiana, una fusione tra Oriente ed Occidente, ma soprattutto il superamento della dicotomia prodotta dal New Age³.

² L'Aumismo è la dottrina dell'*Age d'or* e la religione universale della Nuova Era, un'era corrispondente a un ciclo di mille anni (2100-3100) successiva all'Età del Ferro, quella attuale, contraddistinta dalla decadenza morale e dalla crisi generale della società.

³ Chissà, forse non lo sapremo mai, se Hamsah Manarah ha letto *Waste Land*, di T.S. Eliot, nella quale il poeta anela a una unificazione tra Oriente e Occidente in grado di dare una «pace che supera l'intelligenza» (*shantih*).

La caratteristica del rinnovamento spirituale che si compie con l'avvento dell'*Age d'or* professata da Hamsah Manarah, consiste appunto nel superamento del conflitto dicotomico innescato dal concerto New Age. L'Aumismo si accredita come il sistema che vuole sposare modernità e tradizione, terapie dolci e interventi chirurgici, scienza e religione. Ovviamente all'interno della prospettiva comune alla nuova religiosità: realizzare il divino in se stessi. Nel far ciò l'Aumismo, come altri movimenti religiosi dell'area della nuova coscienza, orienta la ricerca religiosa verso una dimensione che deve possedere due caratteristiche: includere qualità ed elementi opposti all'assetto dominante; includere qualità ed elementi capaci di reintegrare il disagio che i soggetti provano a vivere nel mondo delle specializzazioni e ad alta complessità.

4. Una via alla globalità nel mondo delle specializzazioni

La divinizzazione dell'uomo è uno dei capisaldi della religione aumista. Ciò, né casuale né unico, si iscrive in una dinamica che interessa gran parte della nuova religiosità di tipo neo-sincretista, evanescente, che fonda l'azione sull'identità mediante la riappropriazione del sacro. Interpretando un'istanza diffusa, l'Aumismo formula la proposta di una dimensione psichica unitaria, facendosi così interprete del sentimento dilagante di frammentazione identitaria; esso offre risposte alle domande di unità interna (pace interiore) ed esterna (ecumenismo globale) che sorgono dalla interiorizzazione di una realtà percepita frantumata e cangiante, dai sentimenti di estraneità indotti dalla modernità. In questo senso fa percepire unito ciò che in realtà è fortemente diviso e differenziato.

Nell'Aumismo l'utilizzo di tecniche yogiche e meditative si pone l'obiettivo di far emergere il divino presente nell'uomo, e questo al fine di neutralizzare i disagi vissuti dagli attori sociali e assicurare loro un sicuro riposizionamento nel mondo. Per gli aumisti l'esperienza di *samadhi* (fusione con la coscienza divina) vissuta da Hamsah Manarah costituisce il modello paradigmatico di riferimento: egli è l'esempio storico di chi ha raggiunto lo stato superiore di coscienza e la fusione con Dio. Nei suoi insegnamenti, scritti e orali, dove traccia la via di salvezza⁴, spiega che l'aumista deve tentare una «divinizzazione accelerata», utilizzando come strumento principale il metodo da lui approntato, lo «yoga della divinizzazione».

Hamsah Manarah propone di «*diventare il Dio che tu sei*», di «*crede*

⁴ Al contrario delle religioni organizzate sulla tipologia del tipo-chiesa, dove la salvezza è distribuita universalmente e si acquisisce per nascita, e contrariamente alla veste New Age, nell'Aumismo vige il principio della religiosità intensiva che implica un atto volontario, individuale, per raggiungere la salvezza. Il principio di salvezza, secondo l'Aumismo è iscritto nell'uomo («*l'amore per se stessi contribuisce alla pace planetaria*») e dipende da una precisa volontà di differenziazione dal mondo («*il Messia Cosmoplanetario non salverà la terra mediante un miracolo, la salute della terra dipende dalla trasformazione del cuore di ciascuno*»).

re nella propria divinità», di «*prendersi in mano*». Ora, la traiettoria indicata dal fondatore dell'Aumismo si iscrive in un fenomeno in grande espansione, una sorta di «Mistica del Sé», nella quale riemerge con forza il pensiero gnostico, e che fonda la logica e lo schema d'azione su due elementi: equilibrio ed energia. Attraverso una «meditazione trionfante» l'aumista dovrebbe giungere alla presa di coscienza che: (1) l'uomo è Dio, «*ognuno è l'anima immortale dell'essenza divina*», (2) la traiettoria dell'azione umana va orientata alla realizzazione della «Età d'Oro Interiore», allo stare bene, all'inserimento nel mondo. L'Aumismo si colloca in quelle forme di «ambiente devoto», protetto, che supplisce ai limiti della realtà esterna incapace di assicurare riferimenti sostanziali all'esigenza di individuazione e che si preoccupa essenzialmente della vita (Stauder, 1996).

5. I principali caratteri dell'Aumismo

L'Aumismo è una forma di neo-sincretismo religioso altamente complesso che articola credenze afferenti a diverse tradizioni storico-religiose. Tale complessità affonda le radici nella biografia spirituale del fondatore e si iscrive in un fenomeno sociale, quello della mondializzazione delle culture e del neosincretismo, di portata mondiale e strutturale alla forma attuale di globalizzazione. Le principali componenti del sistema di credenza dell'Aumismo, la cui visione del mondo è caratterizzata da un paradigma magico-religioso a sfondo esoterico, sono: 1) filosofie e pratiche orientali; 2) messianesimo. La figura del fondatore, Gilbert Bourdin, interpreta pienamente il paradigma del capo carismatico e occupa una posizione assolutamente centrale; 3) esoterismo, che si iscrive sia nella biografia spirituale del fondatore che nei curricula di numerosi aumisti ex teosofi, rosacrociani, massoni; 4) millenarismo apocalittico, alimentato internamente dal sistema di credenza ed esternamente dalle relazioni conflittuali con l'esterno; 5) elementi nuovi che danno coerenza al sistema di credenza: (a) la Legge di Evoluzione Naturale; (b) la Legge di Selezione Naturale della Anime; (c) la Colonna di Luce⁵; (d) il Tempio-Piramide.

Vista la traiettoria intramondana dell'Aumismo e, contemporaneamente, l'alto grado di sincretismo, è ora possibile collocarlo su un ipotetico

⁵ La Colonna di Luce sostituisce inferno e paradiso e organizza la vita dopo la morte. Con la morte del corpo l'anima si stacca da terra, dalle apparenze materiali ed emigra nel mondo astrale. L'anima giunge alla Colonna di Luce dove intraprende un processo evolutivo della durata di secoli costituito di 22 tappe (o piani).

La Colonna di Luce è un luogo di evoluzione e di perfezionamento, una scala evolutiva per la reincarnazione delle generazioni in vista dell'*Age d'or*. L'evoluzione delle anime dura secoli e passa dal piano più basso a quello più alto. La Colonna di Luce, luogo fisico e reale costruito nell'astrale dalle preghiere e dai *mantra*, garantisce la non riproduzione e la non reincarnazione dei cattivi e malvagi. È, in termini aumisti, una «università spirituale, dove non tutti passano gli esami». Solo le anime che si liberano da pregiudizi e preconcetti (di razza, di classe) si reincarnano.

piano semantico costituito dalle assi cartesiane «puro/impuro» e «inserimento/fuga dal mondo», come risulta dalla figura n. 2.

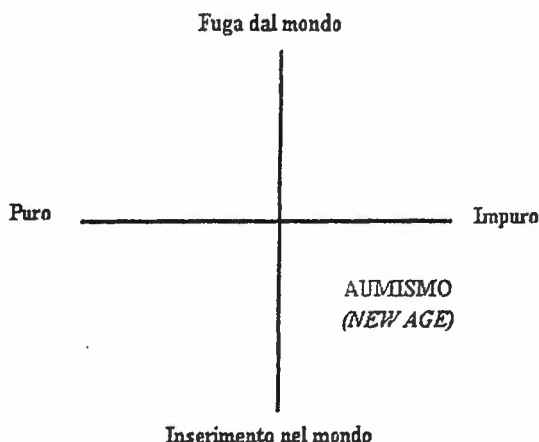


Figura 2.

5.1. *OM, la Parola Eterna.* L'Aumismo, denominazione che prende il nome dalla sillaba mistica *OM* o *AUM*, il *mantra* supremo, postula che vi è un solo dogma: l'Unità dei molteplici Visi di Dio⁶. L'elemento centrale del sistema di credenza è il suono *OM*, che è ritenuto dotato di qualità pedagogiche (controllo delle emozioni, disciplina di sé), terapeutiche (guarigione del corpo, della mente e dell'anima), metafisiche (riequilibrio del disordine cosmico, messa in comunicazione con l'Universo Divino) e magiche (purificazione del livello astrale, manipolazione della realtà). La recitazione quotidiana del suono *OM* costituisce anche la pratica rituale che scandisce la giornata degli aumisti ed è la modalità di preghiera fondamentale.

A prima vista, esteriormente, l'Aumismo si presenta come un neosincretismo su basi ecumeniche, in cui compaiono i termini e i tratti tipici del New Age. Ciò nonostante l'Aumismo presenta dei caratteri originali che, seppur collocato nel sistema New Age, lo rendono unico. Questa specificità deriva innanzitutto, e soprattutto, dal fatto che il nucleo centrale della dottrina aumista è il *tantra-yoga*, la «via alta» del complesso filosofico-religioso Yoga. I riferimenti dottrinali e liturgici dell'Aumismo concorrono a indicare che il *tantra-yoga* è il fondamento costitutivo e il perno dinamico

⁶ Secondo l'Aumismo il suono *Om*, «Suono dei Suoni, Unità nella Molteplicità», corrisponde alla Parola Creatrice per eccellenza e al nome di Sintesi del Messia. *Om* sintetizza il messaggio di Sintesi e Unità tra religioni, popoli, lingue, razze, presenti sulla terra; rappresenta il nome del Divino, il Simbolo della Suprema Realtà e la manifestazione di Dio.

della religione aumista. La rilevanza che assumono nell'Aumismo le dottrine tantriche (*vajrayana*), l'iconografia con le sue funzioni simboliche e dinamiche, la tecnica della visualizzazione nella meditazione, i *mantra* (suoni mistici), le *dharani* (i «supporti» della meditazione), la fisiologia mistica e metafisica, la santificazione del corpo (*hathayoga*), la fisiologia sottile (*chakra*, *kundalini*) e alchemica, accredita l'ipotesi, in attesa di ricerche sistematiche e approfondite⁷, che il complesso tantrico rappresenti la base dottrinale dell'Aumismo.

La via di salvezza messa a punto da Hamsah Manarah vede il suo centro sulla meditazione profonda *tantrayana*, per mezzo del *pranayama* (respirazione), delle visualizzazioni e della meditazione sulla sillaba mistica *OM*. Nel sistema Yoga, induista e buddhista, la sillaba *OM* è il Tutto, *brahman*, *atman*, l'esperienza totale del Tutto e del Sé, ma anche la condizione di Spirito puro, totale, senza distinzioni e specificità, il *samadhi*, la vetta più alta che si pone lo Yoga, lo Spirito nella sua Unità non differenziata.

I *mantra* nel tantrismo rivestono un ruolo particolarmente importante; nell'Aumismo addirittura hanno dato il nome al sistema di credenza⁸. Le preghiere e i *mantra* aumisti riecheggiano le qualità e i nomi del fondatore: sono un atto volto all'adorazione e alla venerazione di Hamsah Manarah, sono un sostegno alla meditazione, ma anche, come si è visto, un elemento centrale dell'azione aumista per il cambiamento sociale, poiché ai *mantra* sono attribuiti poteri magici. Nel tantrismo i *mantra* costituiscono sia una modalità di accesso al *samadhi*, alla Verità nel Vuoto universale, che un sistema gnostico, poiché *sono* ciò che simboleggiano.

Questa caratteristica della dottrina aumista assume un significato particolare nel chiarire il sistema di credenza messo a punto da Hamsah Manarah, poiché la via tantrica, oltre a prevedere un'iniziazione praticata da un *guru*, sconta numerose analogie con le varie forme della Gnosi e dei Misteri antichi. E proprio la componente esoterica e gnostica ha un peso rilevante nell'Aumismo, sia negli aspetti dottrinali e liturgici, ma anche organizzativi, vista la presenza di due ordini cavallereschi (l'Ordine Cavalleresco del Vajra Trionfante e l'Ordine del Diamante).

Il peso del tantrismo intrecciato all'esoterismo è confermato dal fatto che l'associazione che si occupa del coordinamento generale della Chiesa aumista porta il nome di Associazione del Vajra Trionfante: *vajra* nel tantrismo è il concetto fondamentale e qualifica lo stadio di elevazione spirituale più alto (Piano, 1999), quello di diamante (*vajra*). Ecco cosa disse Eliade a questo proposito (1995): «la via tantrica presuppone un lungo e difficile *sadhana* che talvolta ricorda le difficoltà dell'*opus alchemico* (...)

⁷ Le ricerche in corso di Maurice Duval e di Pierluigi Zoccatelli spiegheranno meglio i vari aspetti dell'Aumismo.

⁸ I canti, i *mantra* e le preghiere dell'Aumismo hanno mantenuto la struttura formale originaria della tradizione induista o buddhista, ma vi è stata la sostituzione completa del contenuto, dei testi, attraverso l'inserimento delle qualità attribuite ad Hamsah Manarah.

il Vuoto non è semplicemente un «non essere»; assomiglia piuttosto al *brahman* del Vedanta, ha un'essenza adamantina ed è per questo che viene chiamato *vajra* (diamante), (...) l'idea del *tantrika* buddhista è di trasformarsi in «essere di diamante» (...) lo scopo del *sadhana* tantrico è la riunione dei due principi polari nell'anima e nel corpo stesso del discepolo».

5.2. Credenziali e carriera spirituale: il carisma come processo d'abilitazione. La figura del fondatore è assolutamente centrale. Nato in Martinica nel 1923 in una famiglia cattolica, Gilbert Bourdin studiò legge e medicina in Francia, dove intraprese la carriera di funzionario dello stato ed entrò in contatto con le dottrine e gli ambienti esoterici⁹.

Attraverso le dottrine esoterico-occultistiche Bourdin approdò alle filosofie orientali; nel 1962 intraprese un viaggio in Oriente per approfondire la ricerca spirituale e si accostò alle diverse scuole e tradizioni. Ottenne l'iniziazione a *sannyasin* da parte di Swami Sivananda Sarasvati, con cui ricevette il nome iniziatico di Hamsananda (Felicità nell'Assoluto) Sarasvati¹⁰.

La ricerca spirituale assunse via via una forma di «carriera spirituale», che venne utilizzata nella formulazione dell'originaria dottrina aumista e nella costruzione del carisma. Nel 1963, ritornato in Francia, si ritirò nelle grotte del Vaucluse (dipartimento del Sud della Francia) per dedicarsi alle pratiche ascetiche e meditative. Attorno a lui si radunarono alcuni gruppi di praticanti per imparare le tecniche yogiche e si costituì una piccola comunità di discepoli, che rappresentò il nucleo da cui sorse la città santa, fondata nel 1969, dell'Aumismo: Mandarom Shambhasalem (in prossimità di Castellane, nelle Alpi dell'Alta Provenza).

A Mandarom Shambhasalem la carriera spirituale di Bourdin continuò a evolversi e ad articolarsi, orientandosi verso le numerose tradizioni dell'Oriente e dell'Africa¹¹. Sotto il nome di Hamsananda pubblicò alcuni volumi sullo yoga; contemporaneamente diede avvio alla realizzazione di un sistema di credenza nuovo e articolato che integrava le dottrine yogiche con altri sistemi di credenza.

⁹ Gilbert Bourdin risulta membro della Loggia Teosofica di Adyar (India); Cavaliere della Rosa-Croce e Maestro della Loggia Rosicruciana di Parigi; membro della Grande Loggia di Francia; porta il titolo di Superiore Sconosciuto (Martinismo) e di Cavaliere dell'Ordine del Santo Graal.

¹⁰ La Chiesa aumista sottolinea le credenziali spirituali del fondatore e dichiara: da Sivananda Sarasvati, Bourdin ricevette il titolo di *Guru Bhakti Ratna* (Gioiello della Devozione al Guru) e la missione di propagare lo Yoga all'Occidente; dal Maestro Chittrabhanu (Giainismo) ricevette il titolo di *Adinath* (Primo Protettore e Patrono); portò il titolo di *Acharya* e di *Mahacharya* (Colui che insegna ciò che lui stesso ha sperimentato) delle tradizioni Induista e Giainista; fu riconosciuto come *Mahasiddha* (Essere perfettamente compiuto); fu riconosciuto come appartenente alla discendenza dei Maestri del Loto d'Oro (Buddhismo Tibetano); fu iniziato al Sufismo Indiano dal *pir* Daskishan, alla tradizione Shingon (Buddhismo esoterico giapponese) e allo Yoga giavaneese dal Colonnello Benett.

¹¹ Nel 1962 diventò maestro di *kundalini* e sperimentò, per alcuni giorni, lo stato di beatitudine assoluta (*samadhi*). Da Swami Yogeshwarananda ricevette il titolo di *Shri 108 Maharaja Yoga Acharya* (Induismo); ricevette l'iniziazione di *Milarepa* e venne nominato *Karma Tensing* (maestro) *Dorje* (Buddhismo Tibetano).

Se la dottrina dell'allora Hamsananda sottolineava l'importanza della divinizzazione dell'uomo, contemporaneamente si era avviata la divinizzazione del *guru*, che si evolvette come un processo osmotico condiviso, sostenuto e potenziato dai fedeli (Maniscalco, 1992). Questo processo, della durata di alcuni anni, trovò il suo completamento nel 1990, quando Bourdin si dichiarò Messia Cosmoplanetario e assunse il nome di Hamsah (Assoluto) Manarah (Colonna di Luce). L'incoronazione del 1990 mise il sigillo sulla produzione collettiva della straordinarietà del fondatore. Nelle parole di un fedele c'è la rappresentazione del passaggio che subisce la figura del capo carismatico, da individuo speciale a essere sovrumano e divino: *«Hamsah Manarah ha compiuto lo stesso percorso di Gesù Cristo. Fino al 1990 era un maestro, uno yogi molto rispettato; nel 1990 in lui è disceso il divino ed è diventato il Messia»*.

5.3. Generalizzazione e simbolizzazione. Il sociale è la forma attuale della società (Piazzi, 1995). È attivo un processo di generalizzazione che oltrepassa qualsiasi forma di identità, di specificità, di particolarità e di confine quantitativo. Di conseguenza la natura di ogni cosa può essere addomesticata e trasformata in una forma liquida, fluida, sacro compreso. Secondo questa prospettiva la comunicazione diventa un sistema sempre più emergente che fa aumentare sempre più la potenza del simbolico. E l'informazione simbolica si colloca in un mondo *sui generis* e diventa un tutto autonomo. A sua volta, l'aumento della potenza del simbolico produce l'aumento della potenza della generalizzazione. Ora, queste dinamiche si traducono, in termini socio-religiosi, in due fenomeni descritti da Pace (1997, 1999): (a) l'abbassamento dei confini, delle frontiere, tra le religioni; (b) la formazione del campo neosincretista.

Ebbene, l'Aumismo è un esempio emblematico della evanescenza — del sociale allo stato puro e del sacro in forma liquida — che si esprime nel campo religioso contemporaneo e, quindi, nel sistema sociale. La simbolizzazione, anche nell'apparato architettonico e iconografico del Mandarom, assume nell'Aumismo un ruolo assolutamente centrale e «sovvrabbondante». La quantità di simboli, di segni, di piccoli templi, di messaggi, che costellano la dottrina, la liturgia e l'architettura, è traboccante.

L'esempio più emblematico della simbolizzazione nell'Aumismo è proprio Hamsah Manarah. Gli aumisti lo ritengono un'incarnazione divina, cioè Dio in persona, rappresentante della Sintesi che ristabilisce l'ordine cosmico e non solo un *avatar* nel senso di emanazione divina dell'Unità. Egli è la sintesi in cui si fondono tutte le energie e religioni: è Buddha di Sintesi Maitreya che ha aperto le porte dell'Età del Diamante; Imam Madhi, unità dei Visi di Dio (Islam); Avatar Kalki, maestro dell'energia kundalini (kundaliniyoga); Melkitsedeq, che ha concesso il perdono universale (Ebraismo); Cristo Cosmico, distruttore delle radici del male e del peccato originale (Cristianesimo); Adi Buddha Mirchoan; Hierokaranti-

ne¹² (leggenda di Atlantide), maestro della legge di selezione delle anime. Come Gran Pontefice dell'Ordine del Diamante Cosmico (uno dei due ordini esoterici dell'Aumismo, che ha il compito di animare e sostenere le energie del Messia Cosmoplanetario), Hamsah Manarah si è posto la missione di ricostruire il Tempio-Piramide¹³ per salvare la terra dell'autodistruzione e di restaurare l'Ordine del Diamante Cosmico.

Nell'Aumismo, come si vede, è presente una pletera di simboli provenienti da tutte le tradizioni storico-culturali e religiose. *La forma è la sostanza*. Nel Mandarom è addirittura presente una statua raffigurante Allah, l'ineffabile per antonomasia.

5.4. Mandarom Shumbhasalem. La presenza di una città santa¹⁴ si aggiunge al complesso panorama offerto dalla religione aumista ed è uno degli elementi di complicazione nelle relazioni altamente conflittuali che intercorrono con le popolazioni e le autorità locali.

Mandarom (montagna -*manda*-, sacra -*om*-) possiede tutte le qualità del modello paradigmatico della città santa: il luogo della migrazione e della riunione della comunità originaria; il luogo della memoria dei tempi eroici della prima ora; la faticosa, ma gratificante costruzione della città con un pugno di discepoli in una zona desolata; le qualità terapeutiche dei luoghi sacri; la presenza della tomba, o dello spirito vivente, del fondatore.

Le statue innalzate nel Mandarom in onore delle divinità delle varie religioni, in alcune delle quali il viso è stato sostituito con quello di Hamsah Manarah, sono considerate viventi e dotate di poteri particolari: trasmettere energia benefica e vitale agli uomini; forgiare la comunità nell'unità; captare e condensare energia cosmica per l'avvento dell'*Age d'or*, fungendo da canali di energia; comunicare con Hamsah Manarah per ricevere dal fondatore insegnamenti dottrinali e indicazioni operative, fungendo da canali di comunicazione; catalizzare e riequilibrare l'energia cosmica, fungendo da centri di stabilizzazione del cosmo. Infine, secondo l'Aumismo la città è sede dello spirito vivente di Hamsah Manarah, che dimorerebbe nel Tempio del Loto.

¹² Nell'Aumismo quello di Hierokarantine costituisce lo stadio più elevato dell'evoluzione e il grado più elevato della gerarchia. Gli aumisti attribuiscono a questo termine il significato di «anima del mondo». La linea di trasmissione dello Hierokarantine funziona attraverso i secoli e si perpetua nelle persone per preparare l'*Age d'or*. Lo Hierokarantine è incaricato di restaurare le energie universali ed è una forma di *avatar* che nei secoli si reincarna in un individuo particolarmente retto. Nel caso di Hamsah Manarah, egli è incaricato di abolire la legge del Karma e restaurare la Legge di Selezione delle Anime.

¹³ La piramide di vetro rappresenta l'evoluzione di tutte le forme naturali verso la deità. Il Tempio-Piramide capta e reintegra le energie universali per far avanzare l'*Age d'or*, redistribuisce e riequilibra l'energia cosmica, neutralizza la catastrofe ecologica indotta dall'uomo — che è responsabile della rottura della catena evolutiva — e stabilizza i poli terrestri. Hamsah Manrah è colui che ha purificato il piano materiale e il piano astrale.

¹⁴ Al Mandarom risiede l'ordine monastico, vale a dire alcune decine tra monaci e monache — voto di castità per entrambi — che vivono in una forma di separazione equilibrata e che periodicamente devono rinnovare i voti.

5.5. *La Chiesa Aumista*. Dopo la morte di Hamsah Manarah è stata avviata la costituzione di due nuove associazioni, in sostituzione dell'Associazione del Vajra Trionfante: l'Associazione Culturale del Vajra Trionfante, che si dovrebbe occupare della gestione della Chiesa Aumista; la Congregazione del Vajra Trionfante, che dovrebbe gestire la città santa con il monastero.

Un carattere dell'Aumismo che ritroviamo in altri movimenti interni al New Age — in riferimento agli aspetti organizzativi — è la compresenza di un nucleo chiuso ed esclusivo (l'ordine monastico nella città santa, gli ordini cavallereschi, gli aumisti iniziati) e una struttura periferica, reticolare e diffusa, che opera nel mercato religioso secondo una relazione di utenza. La casa madre e le strutture decentrate. Le strutture decentrate dell'Aumismo sono i «CentrOM», ovvero dei Centri Servizi Spirituali che operano nel terziario religioso e offrono al grande pubblico corsi afferenti le discipline orientali e le pratiche alternative.

Frequentando i «CentrOM» gli utenti entrano in contatto con le filosofie orientali in generale e con la dottrina aumista in particolare; se esprimono l'interesse a un approfondimento di quest'ultima, vengono seguiti nella ricerca spirituale da un prete o da un vescovo aumista che li accompagna nel cammino che porta all'iniziazione e alla successiva entrata nella Chiesa aumista¹⁵. I «CentrOM», quindi, sono dei Centri Servizi Spirituali che operano nel mercato dei beni di salvezza, ma anche delle chiese aumiste locali inserite nella struttura organizzativa della Chiesa aumista.

6. L'istituzionalizzazione dell'Aumismo: un passaggio difficile

Nell'autunno del 1997 Hamsah Manarah si rese conto del proprio precario stato di salute e iniziò a pilotare il passaggio istituzionale conseguente alla propria morte, attraverso il meccanismo dell'oggettivizzazione sacramentale del carisma (Weber, 1992; Pace, 1996), cioè nominando un collegio di responsabili formato da vescovi, preti e monaci, investiti del compito di gestire la chiesa aumista, in attesa del nuovo Hierokarantine, della nuova guida. La morte di Hamsah Manarah e il passaggio da una guida carismatica a una guida collegiale, ha comportato, oltre che la fuoriuscita di un numero consistente di membri, la costituzione di un centro di comando depositario della legittimità del potere, in grado di controllare la sistematizzazione dell'apparato dottrinale¹⁶, di coordinare l'istituzionalizzazione del gruppo religioso¹⁷, di formulare gli orientamenti generali e le relative stra-

¹⁵ La gerarchia aumista prevede tre gradi: aumisti, preti e vescovi. Gli aumisti laici in Francia, secondo la Chiesa aumista, sono circa un migliaio.

¹⁶ La Chiesa aumista sostiene che nei testi scritti da Hamsah Manarah (22 libri) c'è tutta la dottrina dell'Aumismo.

¹⁷ Soltanto lo Hierokarantine ha diritto di nominare i gradi medio-alti della gerarchia aumista e degli ordini iniziatici. Per ora i conferimenti e le iniziazioni sono bloccate, in attesa che Hamsah Manarah si reincarni. Il collegio reggente può soltanto conferire l'iniziazione al grado più basso, cioè quello di aumista.

tegie d'azione. In una organizzazione religiosa è difficile trovare operante un solo tipo di principio organizzativo; piuttosto è presente, caso per caso, una specifica modulazione dei tipi ideali: chiesa, setta, mistica (Pace, 1995). Nel caso dell'Aumismo settarismo e misticismo hanno un peso maggiore¹⁸. La modulazione di questi elementi non è ancora stabilizzata, ma in fase di trasformazione e assestamento. Le variabili che possono incidere sul prevalere di queste dimensioni sono: la costituzione di un'élite in grado di egemonizzare il sacro, da cui dipende la sistemazione dell'apparato dottrinale; il potere dei due ordini esoterici, ancora da analizzare in profondità; il destino dei conflitti con l'esterno; il successo dei CentrOm nel mercato dei beni di salvezza. Soprattutto sarà da verificare quale dimensione dell'apparato dottrinale assumerà maggiore importanza: il sistema Yoga, l'esoterismo occidentale, il millenarismo.

La fase di transizione si è rivelata, come per ogni gruppo religioso che passa dalla fase carismatica a quella istituzione (Niebuhr, 1929; Weber, 1961), molto difficile e assai complicato.

Innanzitutto, perché la morte del fondatore per gli aumisti ha rappresentato un dolore grandissimo, una perdita enorme. Essi ritengono che Hamsah Manarah fosse Dio; per loro la scomparsa del fondatore ha significato la fine del mondo, un'apocalisse.

Inoltre, perché nella fase di transizione all'interno della Chiesa aumista sono emerse delle forze orientate all'apertura verso l'esterno e all'accreditamento del gruppo nella società francese, in contrapposizione alle forze caratterizzate da un orientamento esclusivista e arroccato.

L'Aumismo, infatti, nonostante la veste New Age, si distingue, per quanto riguarda le dinamiche interpersonali e organizzative, per una certa chiusura e una forte coesione, per la scarsità e la tensione dei rapporti con l'esterno, per l'adesione a una logica autoreferenziale e autocentrata.

Infine, perché il disorientamento degli aumisti causato dalla scomparsa del fondatore è stato accentuato da atteggiamenti e azioni negative provenienti dall'esterno: i mass-media francesi, che hanno dipinto gli aumisti come un gruppo di maniaci criminali; le associazioni antisette, che hanno individuato negli aumisti nuove streghe da cacciare; gli ecologisti locali, che hanno denunciato il deturpamento del territorio causato dalla costruzione della città santa e delle sue statue rappresentanti le divinità dell'Aumismo; le popolazioni locali, che non gradiscono una presenza eccentrica nel proprio territorio. A ciò si è aggiunto un conflitto circolare tra autorità locali, popolazioni e aumisti circa il luogo di sepoltura del corpo del fondatore, se a Mandarom Shambasalem (posta sul cocuzzolo di una montagna desolata e semideserta) o nel comune di competenza. Le pessime relazioni tra Aumismo e società francese hanno innescato negli aumisti una sindro-

¹⁸ Ad esempio, nonostante una posizione chiaramente ecumenica, gli aumisti mantengono una forte convinzione di essere in possesso della Verità. Sai Baba, sostiene un fedele, è un demone travestito da divinità e i fedeli del maestro del Bengala individui devianti e in errore.

me persecutoria¹⁹ e hanno dato vita a una «teologia della cospirazione» dal mondo esterno²⁰.

Nell'Aumismo convivono più identità, più paradigmi culturali e più *ethos*. La «complicatezza» è la sua specificità e la sua modernità. Questa complicatezza viene inoltre esteriorizzata nel carnevale di simboli utilizzati dall'appariscente architettura e iconografia aumista. È forse questa strategia di alta visibilizzazione, di sovraesposizione di simboli che turba la società francese, che utilizza, anche con l'Aumismo, la categoria della laicità e non ha risolto, come altri paesi occidentali, la questione del riconoscimento delle identità religiose e culturali nello spazio pubblico e nel campo giuridico.

Bibliografia

- AA.VV., *Globalizzazione delle lotte e delle resistenze*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2000.
AMIN S. ET ALII, *Globalizzazione e transizione*, Ed. Punto Rosso, Milano, 1998.
BARRILLON M., *L'homme e la nature dans la «fabrique du diable»*, «Agone», n. 16, 1996, pp. 99-130.
BERZANO L., *Il New Age*, Il Mulino, Bologna, 1999.
BERZANO L., *Le generazioni dei new agers*, «Quaderni di Sociologia», Vol. XLIII, n. 19, 1999, p. 5-22.
CHAMPION F., *Il New Age, una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo*, «Quaderni di Sociologia», Vol. XLIII, n. 19, 1999, pp. 23-35.
CHESNAIS F. (a cura di), *La mondialisation du capital*, Syros, Paris, 1994.
CHESNAIS F., *Mondialisation du capital et régime d'accumulation à domination financière*, «Agone», n. 16, 1996, pp. 15-39.
CHOSSUDOVSKY M., *La globalizzazione della povertà*, Ed. Gruppo Abele, Torino, 1998.

¹⁹ Nella dottrina aumista e nelle relazioni interpersonali gli argomenti del complotto e della persecuzione sono ricorrenti. Gli aumisti sostengono che contro di loro è in corso una persecuzione, specie dopo il 1990. La comunità si percepisce fortemente minacciata e dichiara di ricevere attacchi da tutte le parti, anche di tipo astrale e cosmico.

Questa sindrome persecutoria ha le proprie radici nelle cattive relazioni con l'esterno, che provoca un «effetto-Guyana» nel senso di devianza indotta dall'esterno (cfr. Luigi Berzano), e nella cosmologia aumista, in cui la lotta contro forze materiali, demoniache e astrali ha un posto di rilievo.

Quello del combattimento, dello scontro, della difesa e della forza, è una dimensione che costella tutta la religione aumista — dalla dottrina, all'architettura e all'iconografia —. Non è un caso che lo Yoga impiegato sia l'*hatha-yoga*, lo yoga della disciplina e della forza; che un testo fondamentale si intitoli *Le yoga de l'amour dans la force*; che la cosmologia aumista sia impregnata di scontri astrali con demoni; che le statue di Buddha raffigurino sempre il Buddha Maitreya, quello eroico e vincitore; che la statua di Cristo rappresenti il Cristo dell'Apocalisse, con scudo, gladio fiammante e abbigliamento guerriero; che la statua di Maria Cosmica vesta abiti da guerra; che i quattro arcangeli protettori della città santa portino scudo e pistola laser; che un libro scritto da una fedele si intitoli *Les combats du Messie Attendu*.

²⁰ Il tema della minaccia dal di fuori (dai presunti controlli effettuati dalle forze militari francesi alle battaglie astrali) a sua volta è funzionale al processo di sistemazione dell'apparato dottrinale e alla narrazione collettiva aumista.

- ELIADE M., *Lo Yoga*, Sansoni, Milano, 1995.
- GEOFFREY M., *Le paradoxe du mouvement Nouvel Age*, «Society/Société», vol. 9, 1995, n. 2.
- GEOFFREY M., *Essai de typologie du Nouvel Age*, comunicazione in «XXIV Conferenza Internazionale della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni», Toulouse-Université le Mirail, 7-11 luglio 1997.
- GLOCK C.T., *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York, 1964.
- GLOCK C.Y., *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Ed. Paoline, Roma, 1966.
- HANEGRAAF W.J., *New Age Religion and Western Culture*, Brill, Leiden, 1996.
- HARVEY D., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993.
- HEELAS P., *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford, 1996.
- INTROVIGNE M., *Storia della New Age*, Ed. Cristianità, Piacenza, 1994.
- LACROIX M., *L'ideologia della New Age*, Il Saggiatore, Milano, 1996.
- LEWIS R.-MELTON G., *Perspectives on the New Age*, State University of N.Y. Press, New York, 1992.
- MACIOTI M.I., *Musica, danza, spettacolo nella spiritualità del New Age*, «Lo Spettacolo», n. 3, 1996.
- MANISCALCO M.L., *Spirito di setta e società. Significato e dimensioni sociologiche delle forme settarie*, F. Angeli, Milano, 1992.
- MANISCALCO M.L., *L'Ordine del Tempio Solare: movimento new age e cuore settario*, relazione al Convegno «Dal New al Next Age?», Univ. La Sapienza - Facoltà di Sociologia, Roma, 29-30 aprile 1999.
- NIEBUHR H.R., *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York, 1929.
- PACE E., *Le condizioni sociali e culturali del fondamentalismo cattolico*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XXXVI, n. 4, ottobre-dicembre 1995.
- PACE E., *Sociologia delle religioni*, Carocci, Roma, 1996 (II ed.).
- PACE E., *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*, UTET, Torino, 1997.
- PACE E., *La pocket-religion. Il New Age nel sistema religioso italiano*, «Quaderni di Sociologia», Vol. XLIII, n. 19, 1999, pp. 36-54.
- PEROCCO F., *Il New Age come paradigma sociale*, «Quaderni di Sociologia», Vol. XLIII, n. 19, 1999, pp. 55-70.
- PIANO M., *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri Magnanelli, Torino, 1996.
- PIASENTE D., *Forme di neo-sincretismo religioso: l'associazione culturale «Armonia»*, Tesi di laurea presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova, a.a. 1999-2000.
- PIAZZI G., *La ragazza e il direttore*, F. Angeli, Milano, 1995.
- PRANDI C., *La religione popolare fra potere e tradizione. Per una sociologia della tradizione popolare*, F. Angeli, Milano, 1983.
- STAUDER P., *La società devota*, Quattro Venti, Urbino, 1996.
- TEHRANIAN M., *Global Communication and World Politics*, Lynne Rienner Publishers, Boulder-Colorado, 1999.
- SHIMAZONO S., «New Age Movement» or «New Spirituality Movements and Cultures?», «Social Compass», vol. 46, n. 2, 1999.
- VERNETTE J., *Il New Age*, Ed. Paoline, Milano, 1992.
- WEBER M., *Economia e società*, Ed. Comunità, Milano, 1961.
- YORK M., *The emerging network: a sociology of the New Age and new-pagan movements*, Rowan & Littlefield, Maryland, 1995.

Suor Floriana e i Cenacoli Serafici: una ricerca etnografica nel sud del Lazio

di
LILLI ROMEO *

Introduzione

Il considerevole aumento, verificatosi in particolare nell'ultimo decennio, di movimenti religiosi di varia natura, l'espandersi di una fenomenologia religiosa carismatica e visionaria alla quale si associa la pratica di modelli di religiosità tradizionale e di culti personali nei confronti di personaggi dotati di doni straordinari, hanno attratto l'interesse di studiosi di diverse discipline — storici e sociologi delle religioni, teologi, antropologi, psicologi, psicoanalisti — e animato il dibattito in seno ai diversi ambiti istituzionali in merito alle ragioni della diffusione di tali fenomeni e agli effetti che questi producono nella vita della Chiesa e nella società contemporanea.

Una ricerca sociologica realizzata nel 1995 da un'équipe di docenti dell'Università Cattolica, per esempio, ha consentito di rilevare la notevole disomogeneità e complessità del manifestarsi della fenomenologia religiosa in Italia. Se, da una parte, viene in essa registrata la forte incidenza che la religione cattolica continua ad avere nel nostro tessuto sociale, dall'altra viene anche evidenziato come l'acquisizione di tale identità religiosa sia dovuta essenzialmente a ragioni contestuali, per via della rilevanza che la fede cristiana ha nella nostra cultura. Si tratterebbe, in sostanza, di una religiosità più dichiarata che sentitamente vissuta, priva di ripercussioni profonde nella vita degli individui. Emerge, inoltre, un quadro piuttosto eterogeneo delle esperienze religiose degli italiani, poiché sembrano essere sempre più numerosi coloro che sperimentano il sacro seguendo vie inconsuete rispetto a quelle ufficiali quali possono essere, per esempio, le religioni mistiche-esoteriche, le forme di religiosità popolari ancora vive in determinati contesti sociali e culturali, esperienze spirituali di vario tipo (Garelli, in AA.VV., 1995).

* Il saggio deriva da una tesi di laurea in Antropologia Culturale che l'autrice ha discusso con il prof. Vincenzo Padiglione, nell'ambito della Facoltà di Psicologia dell'Università degli Studi di Roma, La Sapienza.

Un esame più approfondito della letteratura esistente consente poi di rilevare gli atteggiamenti e le interpretazioni contrastanti espresse dagli intellettuali del nostro tempo e dai rappresentanti delle autorità ecclesiastiche proprio sulla diffusione di forme di espressività religiosa che si contrappongono al modello ufficiale, pur traendo origine da esso.

In quest'ambito rientra il movimento dei Cenacoli Serafici, sul quale ho svolto una approfondita ricerca etnografica i cui primi esiti ho avuto l'opportunità di presentare nel corso della discussione della mia tesi di laurea. Si tratta di un movimento di matrice cattolica che si caratterizza per la proposta di un modello di religiosità in aperta polemica con le riforme introdotte dal Concilio Vaticano II, per il recupero di valori tradizionali ormai lontani dai moderni orientamenti assunti dalla Chiesa e, più in generale, dalla società contemporanea.

Simili forme di religiosità extra-ecclesiale, sono frequentemente valutate in termini di devianza da un punto di vista sia religioso, sia sociale, sia psicologico¹.

Come denunciano criticamente Vincenzo Padiglione e Antonio Riccio, esse vengono frequentemente considerate pratiche «devozionistiche» e non evolute di fede, caratterizzate da atti esteriori, da istanze miracolistiche ed utilitaristiche espresse «attraverso assillanti ed impellenti richieste di Grazie» (Padiglione, Riccio, 1996: 128), da esperienze di fede intime e personali, e pertanto incapaci di trascorrere in significativi riferimenti di vita, di tradursi cioè nella professione coerente e quotidiana del messaggio cristiano e di incidere sul comportamento sociale degli individui (Garelli 1996).

Nonostante la severa, ricorrente condanna, questi movimenti continuano a persistere e a diffondersi, come nel caso dei Cenacoli Serafici — secondo una attendibile informazione ricevuta personalmente, oltre seimila persone di diversa estrazione sociale e culturale costituirebbero l'Associazione che, come risulta da un decreto emesso nel 1993, è stata riconosciuta giuridicamente quale ente morale dal Ministero dell'Interno — ponendo in tal modo pressanti interrogativi al ricercatore sociale.

Cosa può dire di nuovo o di diverso l'antropologia rispetto a queste preoccupate analisi e diagnosi psicologiche, sociologiche, ecclesiastiche e in generale intellettuali?

¹ Relativamente agli aspetti sociologici e psicologici questo genere di valutazioni sono emerse chiaramente, per esempio, in un Convegno dal titolo emblematico, «*Religione o Psicoterapia?*», svoltosi a Roma nell'ottobre del '94. Negli atti emersi da quell'incontro si assume, in una prospettiva sociologica, la definizione di Introvigne e Albera dei culti e delle sette (intendendo riferirsi con questo termine ad associazioni relativamente ristrette che, come i Cenacoli, operano prendendo le distanze non solo dalla Chiesa, ma anche dal mondo sociale di riferimento) «come gruppi devianti dagli standard considerati accettabili dalla maggioranza dei consociati» (Cappello 1994: 174-175), ma, soprattutto, si assume «il rifiuto dell'appartenenza sociale come elemento fondante la scelta di farne parte» (idem).

Da un punto di vista psicologico, invece, vengono evidenziate le implicite motivazioni patologiche che indurrebbero i soggetti ad aderirvi, cioè la «mancanza di sentimento sociale» e le «istanze di natura narcisistica».

Ebbene, uno dei primi esiti che l'esperienza diretta di ricerca sul campo mi ha consentito di cogliere, al di là delle prime e immediate percezioni, è il delinearsi di un diverso e inedito scenario rispetto a quell'inquietante attardamento culturale, alle chiusure antisociali e tradizionalistiche enfatizzate dalle fonti che ho citato.

Confortata anche dalla letteratura antropologica sull'argomento, ho cercato perciò di formulare alcune possibili ipotesi sulle ragioni di una così diffusa e sentita partecipazione a questo gruppo e, più in generale, sulle ragioni del successo di modelli di religiosità e stili di vita tradizionali ed austeri come sono, per esempio, quelli proposti al suo interno.

Maria Immacolata Macioti, già nel 1978, in una ricerca su questo movimento, aveva individuato una notevole rispondenza tra l'atteggiamento di critica nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche manifestato dagli aderenti e la severa contestazione espressa dalla loro leader carismatica, suor Floriana, attraverso la dottrina a lei direttamente «rivelata» dalla Madonna (Macioti, 1978).

Mi è sembrato dunque ragionevole ipotizzare *non solo una convergenza* di atteggiamenti *critici* tra la suora e i fedeli nei confronti di una Chiesa, la quale si mostra oggi poco disponibile a rispondere alle esigenze di ampi strati sociali legati ad un cattolicesimo più tradizionale. Ma anche l'esistenza di impliciti livelli di relazione tra il messaggio *di salvezza e di elezione* proposto dalla religiosa e i problemi di *riconoscimento etico* della suora e dei suoi fedeli, che ricorrentemente compaiono nei documenti dei Cenacoli Serafici: «*In un mondo infangato da tante miserie, — si legge nelle pagine del giornalino redatto dai leaders del movimento — nel silenzio e nel nascondimento, disprezzati da autorità e da tanti Miei figli, con la loro vita [i Cenacoli] grideranno al cielo perdono, misericordia... E saranno ascoltati!*» («Cenacoli Serafici» Bimestrale Maggio-Giugno 1998: 6-7). Questo vissuto collettivo di marginalità e di non accettazione è esplicitamente posto come condizione di elezione e salvezza per i Figli dei Cenacoli (così si chiamano gli aderenti al movimento) e la loro Madre spirituale agli occhi di Dio e della Madonna: «*I Miei Cenacoli saranno luce che salva... rimanendo soli, indifesi e perseguitati, camminando a piedi nudi*» (Bimestrale Settembre-Ottobre 1997: 8).

Infine, le testimonianze che ho potuto raccogliere durante la mia permanenza sul campo mi hanno indotta a formulare un'ulteriore ipotesi e cioè che la partecipazione ai gruppi di preghiera, la devozione e il culto nei confronti di personaggi carismatici come suor Floriana, possano costituire delle praticabili soluzioni culturali per i problemi esistenziali e sociali di coloro che vi aderiscono, proprio per via di questa speciale elezione che il fedele si guadagna con la sua appartenenza. Si tratta di soluzioni che nella cultura delle società complesse sono probabilmente considerate inadeguate e fuori dal tempo, come se, trascurando di considerare la diversità ambientali e culturali e la capacità dell'uomo di adottare una vasta gamma di modalità per risolvere i propri problemi (ognuna legittima e normale nel contesto di appartenenza), si possa presumere l'esistenza di un solo Modo valido (Padiglione, 1996: 23-27) per fronteggiare determinare situa-

zioni di vita. Per esempio, integrarsi nei numerosi movimenti e gruppi di fedeli ortodossi che caratterizzano e animano l'orizzonte del cattolicesimo contemporaneo, oppure ricorrere alle psicoterapie, alle quali, come ben sappiamo, possono accedere solo coloro che dispongono di adeguate risorse sociali, culturali ed economiche.

Le valutazioni di quanti, «più o meno prigionieri di una polemica confessionale» considerano questo genere di pratiche delle pure «sopravvivenze» (De Martino, 1966: 86), trascurano, tuttavia, di considerare le radici e le funzioni che le stesse rivelano in determinati contesti sociali e culturali e che cercherò di delineare meglio più avanti.

I Cenacoli Serafici

I Cenacoli Serafici sono un movimento religioso non riconosciuto che ruota intorno a una figura carismatica, suor Floriana, protagonista da molti anni di particolari fenomeni prodigiosi. I più importanti sono le visioni mariane che avrebbero dato origine al movimento stesso.

Attualmente la carismatica vive a Bassiano (LT), piccolo centro nel cuore dei Monti Lepini dove si sarebbe rifugiata nel '70, insieme ad una consorella più giovane, suor Nicolina, in seguito alla loro dispensa dai voti (Ex Bollettino Diocesano, 1981: 28). La sua residenza è situata appena alle porte del paese, in un luogo suggestivo e protetto chiamato «Eremo» dove, ormai da alcuni anni, la prima domenica di ogni mese i fedeli si radunano in massa per partecipare a riunioni mensili chiamate «meditazioni», nel corso delle quali la religiosa legge da un quaderno i messaggi che le vengono affidati dalla Madonna. I seguaci le si rivolgono per chiedere non solo direzione spirituale, ma anche consigli e rassicurazioni in merito a qualunque decisione da prendere, dalle più semplici e quotidiane come la scelta della scuola da far frequentare ai figli, il concorso cui partecipare, l'atteggiamento da tenere in famiglia, fino a quelle ben più importanti riguardanti le scelte di vita e la salute.

Sebbene aderiscano a questo movimento individui di diversa estrazione sociale e culturale, lo strato sociale prevalente è medio-basso; tra le donne prevalgono le pensionate e le casalinghe, mentre quelle che lavorano svolgono attività semplici e modeste come collaboratrici domestiche, operaie e maestre d'asilo. Gli uomini svolgono prevalentemente mestieri di tipi artigianale (operai, commercianti, ecc.), sono tuttavia presenti appartenenti ad altre categorie lavorative quali agenti di pubblica sicurezza, impiegati (o ex impiegati in pensione). Sempre secondo le testimonianze raccolte dagli adepti, non mancherebbero inoltre i professionisti (uno dei leader più autorevoli della comunità, per esempio, sarebbe un medico), così come numerosi sarebbero gli studenti universitari.

Il movimento, attivo dal '69, quando un sacerdote cappuccino P. Egidio Loi, si dice dopo aver conosciuto la suora, cominciò a organizzare i primi incontri di preghiera improntati al culto mariano nella sua abitazione di Centocelle, un quartiere alla periferia di Roma, ha diramazioni in

diverse parti d'Italia ed è caratterizzato da aspetti contestativi nei confronti della società contemporanea e della Chiesa, che si propone di riformare in senso tradizionalistico.

La dottrina proposta è caratterizzata da tematiche salvifiche e millenariste e anche il modello di religiosità praticato, di tipo contemplativo, è improntato a valori morali, religiosi e sociali del tutto tradizionali come il silenzio, la solitudine, l'umiltà, la castità, il sacrificio, la differenziazione tradizionale dei ruoli maschili e femminili, il rifiuto della modernità soprattutto nei suoi aspetti edonistici, consumistici, moralmente liberi e spregiudicati. A uno scenario di fondo di tipo escatologico si accompagna dunque la proposta, come unica via di salvezza, di un programma di vita severamente caratterizzato dal rispetto dei valori tradizionali citati. Alle donne, in particolare, è imposto l'obbligo di adottare uno stile di abbigliamento austero — stile al quale io stessa ho dovuto adeguarmi durante la mia permanenza sul campo² — che proibisce di indossare pantaloni, minigonne, pantaloni, abiti succinti e sbracciati, e prevede l'obbligo di indossare il velo bianco. Esplicitamente proposto come simbolo di umiltà, purezza, riconoscibilità, il velo assume anche un significato, per così dire «contestativo», poiché volto a richiamare l'attenzione delle autorità ecclesiastiche sulla pratica cattolica tradizionale.

Dopo ripetuti, ma anche falliti, tentativi di ottenere un riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa — nel 1982, per esempio, alla vigilia della celebrazione del XIV° anniversario della prima apparizione della Madonna di Borgo Grappa avvenuta il 24 maggio 1968, i seguaci di suor Floriana, con un'imponente concentrazione di pullmans, si sono recati in piazza San Pietro per manifestare la propria devozione al Santo Padre e invocare la sua benedizione (Bimestrale luglio-settembre 1982) —, la comunità ha assunto un atteggiamento di chiusura e diffidenza rispetto all'esterno, che non ha certamente favorito il mio ingresso nel suo ambito in qualità di ricercatrice. I *leaders* hanno infatti opposto subito un fermo veto alla mia ricerca. Solo la mia assidua partecipazione agli incontri devozionali e il costante impegno nel assicurare la «responsabile», mia diretta interlocutrice, sulle motivazioni e gli obiettivi di questo studio hanno potuto mitigare nel tempo le incomprensioni, i sospetti, le resistenze, peraltro mai del tutto scomparse, consentendomi di svolgere questo lavoro anche se, a vol-

² I dati etnografici sinteticamente riportati in questo saggio sono il frutto di una ricerca condotta su questa comunità religiosa dal giugno del 1996 ai primi mesi del 1999. Da Centocelle, dove i Cenacoli sono nati e dove ancora oggi sono particolarmente presenti, la mia ricerca si è estesa in altre zone del Lazio, in particolare a Bassiano e a Borgo Grappa (LT), due delle sedi più importanti del movimento. L'approccio metodologico da me utilizzato è stato l'*osservazione partecipante*. Durante la mia permanenza sul campo mi sono comunque servita di un ulteriore strumento di indagine, le *interviste libere*, realizzate con l'ausilio di un miniregistratore e rivolte soprattutto ai fedeli del Cenacolo Romano al quale ho partecipato. Ho potuto, tuttavia, raccogliere anche le testimonianze di altri adepti durante i pellegrinaggi in pullman a Bassiano, oppure con interviste più approfondite che ho realizzato raggiungendoli nelle loro abitazioni.

te, in forma quasi clandestina o da «straniera interna», per citare un'espressione di Georg Simmel.

L'ambivalenza della Chiesa

Già negli anni in cui la vicenda di suor Floriana cominciava a svilupparsi, il Vescovo della diocesi di Latina, con un documento ufficiale, decretava l'interdizione del cortile dell'asilo comunale di Borgo Grappa, luogo nel quale, nel '68 (quando la religiosa vi svolgeva il proprio servizio in qualità di maestra), si sarebbero verificate le prime apparizioni mariane e, escludendo *formalmente* l'autenticità delle stesse, proibiva la pratica di qualsiasi forma di culto ne fosse potuta derivare. «... Allo scopo di tutelare la vera fede e pietà del popolo cristiano e il vero culto alla SS. Vergine, Madre di Dio e Madre nostra — si legge nelle pagine del Bollettino Diocesano dell'epoca — *decretiamo*: Il luogo nel quale è stata eretta la statua della Madonna entro il recinto della Scuola di Borgo Grappa è *interdetto*. Vi è proibito qualsiasi ufficio o rito sacro a norma del can. 2272 § 1, e vi si proibisce qualsiasi altra forma di culto. I Sacerdoti che vi conducessero gruppi di pellegrini o si facessero promotori o animatori delle funzioni o atti di culto sopra indicati sono *ipso facto sospesi a divinis*» (Ex Bollettino Diocesano, 1981: 18).

Nonostante il giudizio severamente critico espresso dalle gerarchie ecclesiastiche e la perentoria intimazione rivolta ai sacerdoti coinvolti, alcuni frati cappuccini guidati da P. Egidio Loi, ad opera del quale erano nati i primi gruppi dei Cenacoli Serafici, continuavano, in maniera più o meno ufficiale, a organizzare i pellegrinaggi a Borgo Grappa e a promuovere le attività del movimento, esprimendo così il proprio dissenso rispetto alla posizione assunta dalla Chiesa istituzionale.

Ancora oggi i pareri espressi dai rappresentanti del clero, dai sacerdoti e religiosi in genere, riguardo sia le vicende di cui ci stiamo specificamente occupando sia fenomeni analoghi, non sono unanimi. Le interviste con i due sacerdoti della comunità nella quale il movimento trova il suo centro di irradiazione, Bassiano, per esempio, mi hanno consentito di rilevare un atteggiamento contrastante nei confronti di questo tipo di pratiche, che riflette ancora una volta la polemica culturale aperta su questi temi.

Mentre l'anziano parroco del paese, legato a una religiosità più tradizionale, mostra un atteggiamento più comprensivo e tollerante per queste manifestazioni di cattolicesimo popolare, tendendo a evidenziare la capacità di suscitare conversioni straordinarie, di fare emergere la fede e le vocazioni persino in individui religiosamente indifferenti, il suo giovane successore valuta invece in termini decisamente negativi i Cenacoli e loro pratiche che definisce «devozionistiche» e «devianti» (12/08/97) perché allontanerebbero il fedele dalla «vera» fede che, per un autentico cristiano, dovrebbe tradursi nella messa in pratica dei precetti evangelici, orientare l'individuo verso una condotta *coerente e autonoma* di vita, piuttosto che incoraggiare attese di carattere miracolistico, o comunque forme di

affidamento contingenti, dettate da bisogni personali immediati, sostanzialmente estranee a istanze di crescita e responsabilità cristiana.

Quest'atteggiamento e queste valutazioni negative non tengono tuttavia conto del fatto che la partecipazione ai gruppi di preghiera e la guida spirituale di suor Floriana non solo alimentano nei fedeli il sentimento religioso, ma sembrano suscitare nei giovani che li frequentano vere e proprie «conversioni di vita» e vocazioni spesso istituzionalmente orientate dalla stessa carismatica, pur essendoci nell'ambito del movimento numerosi «consacrati laici», vale a dire delle persone che abbracciano voti monastici all'interno dei Cenacoli, come forme «sacerdotali» «minori».

Frutti spirituali

Proprio in merito a quest'ultimo aspetto mi sembra interessante rilevare come siano numerosi, fra i fedeli che ho intervistato, coloro che affermano di aver trovato la Fede e aver fatto «quell'esperienza intima di Dio», di cui i più ortodossi rappresentanti del clero istituzionale sottolineano l'importanza, proprio grazie al contatto con i Cenacoli e con suor Floriana.

Chiara, una donna di circa quarantacinque anni, ha detto, per esempio, di avere abbandonato una vita religiosamente indifferente solo dopo aver conosciuto questo movimento:

«Io prima non praticavo proprio, capito? Proprio zero, zero, zero» 03/08/97; *«Coi Cenacoli ho iniziato a conoscere chi è Dio»* 15/08/97.

Così anche un altro fedele devoto e collaboratore di suor Floriana, che vive a Borgo Grappa;

«Io ero uno che poco in chiesa, bestemmiavo come un turco e... e adesso non perdo mai la messa, guai a chi bestemmia» 02/10/97, e Angela, una donna di sessant'anni, di Roma:

«Prima non andavo mai in chiesa. Da quando ero ragazzina non ci andavo più, non sapevo neanche pregare» 14/03/97.

Come riferitomi dai miei informatori, tanti sono i casi di coloro i quali hanno scoperto la propria vocazione religiosa in seguito al contatto con il movimento e hanno scelto, tuttavia, di viverla nell'ambito delle istituzioni ecclesiastiche, incoraggiati in questo senso dalla stessa suor Floriana:

«Alcuni so' diventati sacerdoti, alcune suore proprio... Altre l'ha mandate da Santa Maria Gabriella a Vitorchiano (Viterbo) evidentemente perché anche lì c'è bisogno». Chiara, 03/08/97.

Tra i casi conosciuti personalmente, grazie al diretto contatto con gli interessati, emblematica mi sembra la storia di Alessia, una ragazzina di circa quindici anni che frequenta i Cenacoli insieme alla madre e ha fatto, da tempo ormai, una scelta di vita religiosa istituzionalmente orientata.

Una serie di incontri significativi con diverse figure, succedutisi nella sua vita fin da quando era ancora una bambina, hanno fatto scaturire in lei, e confermato nel tempo, la vocazione. È stata però suor Floriana a dare il consenso definitivo alla sua scelta, a incoraggiarla ad entrare prima possibile in convento:

«Dio ti benedica! Sai, al giorno d'oggi nessuno si vuole fare più suora, non toglierti questo pensiero dalla mente e sbrigati subito ad entrare in convento» A., 03/08/97.

Questo incoraggiamento le ha dato la conferma definitiva circa l'opportunità non solo di questa scelta, ma anche del suo desiderio di viverla nell'ambito di un ordine religioso riconosciuto dalle autorità ecclesiastiche. Il modello di religiosità di tipo popolare proposto dai Cenacoli si mostra quindi in grado di convogliare verso la Chiesa ufficiale delle vocazioni che, trovando le loro fonti in ambienti di marginalità, possono avere maggiori difficoltà nel seguire le consuete vie istituzionali, se non addirittura incontrare ostacoli capaci di scoraggiare e precludere l'accesso al monacato, quasi come una implicita selezione dall'«alto».

Coerentemente con l'atteggiamento critico e contestativo di suor Floriana nei confronti degli attuali orientamenti assunti dalla Chiesa cattolica, i suoi seguaci rimproverano ai religiosi il loro crescente adeguarsi al moderno modo di vivere, il perseguire modelli e forme pastorali di socializzazione a scapito di quello che dovrebbe essere invece l'esercizio della loro «vera missione», cioè la pratica austera del sacerdozio come «servizio» ai poveri, agli infelici, ai marginali, come «missione» di conforto e sostegno soprattutto alle categorie sociali più svantaggiate.

Non sono mancate, in effetti, nel corso delle interviste, le testimonianze di quanti sentono di non ricevere dai sacerdoti la guida spirituale e il sostegno di cui hanno bisogno:

«Tante volte Padre G. diceva: Arieccola! — faceva — come devo fa' co' questa? [cioè si spazientiva per la frequenza delle sue confessioni]. Tante volte ci rimanevo pure male, so' sincera, eh! E perché facevo: Io mi devo confessare» (Chiara, 03/08/97) né sono mancate le testimonianze di quanti, addirittura, si sentono da questi ultimi «traditi»: proprio questo è il termine utilizzato da Caterina per descrivere la propria percezione del loro atteggiamento: *«I sacerdoti ci hanno tradito»* 08/06/97.

Viene qui (ed altrove, in passi non riportati delle interviste) esplicitamente denunciata una percezione di «distanza sociale» cresciuta e allargatasi, tra istituzioni ecclesiastiche e categorie sociali marginali, che sembra trascorrere in un implicito misconoscimento delle loro stesse identità. È proprio questo *mancato riconoscimento*, questa scarsa disponibilità della Chiesa a far proprie le istanze di gruppi e comunità popolari, ad accogliere le soggettività di questi fedeli, che ha probabilmente concorso alla diffusione di questo fenomeno tra i ceti popolari, quasi un convergere rassicuratorio intorno a un simbolo comune e aggregante, suor Floriana, che dà invece *dignità e riconoscimento* (autorevoli) a una religiosità che è anche espressione di una identità popolare collettiva.

In questi ultimi anni sta faticosamente emergendo una consapevolezza nuova nel problema del rapporto con *le diversità culturali*: l'affacciarsi del problema etico del *riconoscimento delle minoranze nelle società multiculturali*. È un tema questo, al quale anche la Chiesa si mostra particolarmente sensibile, che riguarda minoranze oppresse e popolazioni extracomunitarie ed europee anche di altre sedi.

Secondo Taylor e Walzer, due importanti esponenti del dibattito sull'«*Etica del Riconoscimento*», questo problema è il prodotto di un bisogno fondamentale dell'uomo e delle culture. La tesi di Taylor è che la nostra identità collettiva è plasmata per una parte significativa dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento, o dal mis-conoscimento, degli altri. Il non riconoscimento diviene in quest'ottica una forma di violenza che può danneggiare gli individui e diventare strumento di oppressione di interi gruppi (come storicamente è stato per le donne, i popoli colonizzati, le minoranze razziali o religiose, ecc.).

Si è ormai consapevoli che il *riconoscimento negato* viene interiorizzato dagli individui e dai gruppi producendo forme di autodisprezzo e di svalutazione di sé che diventano così veri e propri strumenti di oppressione. Il riconoscimento — dice l'autore — non è pertanto una cortesia gentilmente concessa; è un bisogno umano vitale (Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998: 9-10).

I Cenacoli Serafici, sotto questo aspetto, debbono far riflettere sulle contraddizioni culturali della società multiculturale, così mimeticamente attenta alle diversità di colore, di genere, di scelte sessuali, politiche, confessionali, ideologiche, ma disattenta e estranea (se non ostile) verso le «diversità» (religiose) ad essa più prossime ed «interne» delle quali sono portatori gli strati sociali più deboli e marginali, che vengono di fatto consegnati silenziosamente alla subordinazione, alla clandestinità, alla irrilevanza, da essi stessi interiorizzata attraverso sentimenti di autodisprezzo e svalorizzazione, come nei casi appresso riportati.

Da marginali a eletti

Gli attori sociali coinvolti in quest'esperienza di fede descrivono frequentemente le loro esperienze come passaggio da una condizione di solitudine, di «marginalità» e «perdizione»:

«*Io ero da inferno!*» Angela, 12/09/97; oppure, «*Il Signore mi ha presa dai capelli proprio nel momento che stavo per perdermi*», Veronica, 25/06/97.

Un rischio dal quale proprio l'adesione ai Cenacoli Serafici e l'intervento «salvifico» di suor Floriana sembra abbiano costituito delle significative opportunità di riscatto, a una condizione di «socialità» ed «elezione». Questo rischio di perdita di centro, di deriva sociale, appare oggi più che mai diffuso. Lo sviluppo socioeconomico e le rapide trasformazioni culturali verificatesi negli ultimi decenni hanno in effetti prodotto fra i gruppi più deboli e marginali *nuove forme di povertà*, anche *immateriali*, quali disagio psichico, solitudine, *anomia* che, in mancanza di risorse e sussidi, rischiano di consegnare fatalmente le categorie coinvolte a una condizione di marginalità sociale senza speranza (Montesperelli, 1997: 158 segg.).

Il messaggio di suor Floriana trasforma quanti aderiscono ai Cenacoli Serafici *da marginali in eletti e prediletti*. I valori sui quali si fonda, pur essendo nettamente contrapposti a quelli imperanti nel mondo contemporaneo, sono in stretta relazione con i tratti culturali dei fedeli, le cui origini sono individuabili *in ambienti popolari* dove il rispetto di questi principi (soprattutto per quanto riguarda il ruolo della donna in famiglia e nella società) è ancora largamente condiviso e dove, come abbiamo già detto, è piuttosto diffuso lo stesso atteggiamento negativo nei confronti dei mutamenti in senso moderno verificatisi anche nella Chiesa in particolare per quanto riguarda l'affermarsi, nella liturgia cattolica, di nuove pratiche ritualistiche e sacramentali, percepite come forme «laicizzate» e vicarie, sempre meno permeate del senso del sacro.

Non è un caso, dunque, che siano frequenti le testimonianze di coloro i quali asseriscono di aver scelto di aderire ai Cenacoli e di averli preferiti ad altri gruppi perché hanno riconosciuto nella dottrina della carismatica gli insegnamenti e i valori più autentici del cattolicesimo popolare al quale erano stati educati da bambini. Rosa, per esempio, una donna di circa quarant'anni, insegnante di scuola materna e consacrata laica nell'ambito della comunità, ha preferito i Cenacoli ai Focolarini, movimento nel quale viene proposta un'esperienza religiosa caratterizzata da un'allegria condivisione tra i partecipanti delle proprie emozioni e dei propri vissuti e da vivaci pratiche ritualistiche: «*con balli, canti, chitarre... tutto un canto*», perché in essi vi aveva trovato «*poco raccoglimento, poca spiritualità, poca interiorità*».

Il modello di religiosità proposto nei Cenacoli, invece, le si è rivelato più confacente perché rivalutava pienamente le esperienze di fede alle quali era stata educata da bambina: «*il cristianesimo di quando ero bambina. Perché noi abbiamo avuto un'educazione di catechismo molto rigida, severa e allora, ecco, poi il Signore...*».

Pratiche che non aveva mai smesso di osservare neanche in famiglia «*il rosario in casa noi lo dicevamo sempre*» (Rosa, 24/09/97), sono, per così dire, uscite dalla «clandestinità», hanno ritrovato valore condiviso, pubblico, aggregante.

Il cattolicesimo popolare riproposto da suor Floriana costituisce dunque un forte sostegno a un'identità messa ormai in crisi dai tempi e consentite ai Figli dei Cenacoli non solo di riconoscere *l'attualità dei principi morali* e religiosi, delle pratiche culturali ai quali sono stati educati, ma anche la dignità del loro esistere mondano, dignità che mentre viene da più parti negata, è da loro, a buon diritto, *rivendicata*. Tale rivendicazione è evidente dagli esempi di *eroica santità* riferiti dalla religiosa e dai *leaders* durante gli incontri devozionali, di cui sarebbero protagonisti giovani dei nostri tempi.

È il caso, per esempio, «dello Spagnolo» che avrebbe deciso di rinunciare agli onori di una laurea appena conseguita per ritirarsi «*In una compagnia di fratelli laici, come i Cenacoli*» e avrebbe scelto di rendere il proprio servizio alla comunità svolgendo le proprie mansioni in cucina «*Aveva promesso di piegarla fino a terra la sua personalità, ... sempre sotto i piedi*

di tutti» (Sr. Floriana, Meditazione agosto 1997); di questi esempi si sottolinea la contemporaneità: «*Ma la cosa che ci deve tanto far riflettere è che questo non è un episodio avvenuto duecent'anni fa, ... ma due anni e mezzo fa*» (Sandro, Cenacolo 25/07/97).

La legittimità di questa rivendicazione può del resto essere compresa se si considera che nei temi dottrinari proposti è iscritto un modello di religiosità che non si discosta affatto da quello della Chiesa ufficiale: il culto mariano e dei santi, così importanti per i Cenacoli, infatti, *sono oggi incoraggiati dagli stessi vertici delle istituzioni ecclesiastiche*. Inoltre il messaggio di Fatima, intorno al quale ruota la dottrina proposta da suor Floriana, non è disconosciuto, così come del tutto ortodossa è la dottrina di Santa Teresa di Liseaux alla quale pure essa si ispira.

Sempre da un punto di vista dottrinario, l'elettività dei fedeli è in relazione, in particolare, con la profezia apocalittica formulata dalla carismatica. Questa costituisce uno dei temi centrali del suo messaggio ed è strettamente connessa alla grave deviazione dell'umanità dai principi fondanti il cristianesimo, a causa della quale vengono prospettati inevitabili e irreparabili castighi divini.

A una prima lettura, tale profezia mostra un'impostazione assolutamente pessimistica, unicamente orientata a evidenziare gli aspetti catastrofici e terrorizzanti di una fine del mondo che sarebbe ormai imminente e irreparabile.

«Questione di giorni, di ore, di settimane, di mesi, noi non sappiamo, ma ci ha preparato, ce lo ha detto, ora sta a noi. Dobbiamo dire proprio: "Signore, mio Dio, pietà, misericordia, per me e per tutti, per me e per tutti", perché è proprio il tempo, l'urgenza che lo richiede» (Veronica, Cenacolo 11/07/97).

In realtà, il disegno di riforma orientato al recupero di valori tradizionalistici contenuto nella stessa, è in grado di scongiurare l'evento catastrofico definitivo e la fa rientrare nell'ambito di quelle che De Martino ha definito «apocalissi culturalmente significative» (De Martino, 1977), che non si esauriscono cioè nell'annuncio di un crollo definitivo della società e del mondo, ma contengono il germe di una *spinta rigeneratrice* in grado di scongiurare l'evento stesso.

È proprio l'esempio «salvifico» dei Cenacoli a conferire a tale messaggio «apocalittico» carattere culturale, a confermare ai fedeli il conseguimento di un riscatto dalla propria condizione di perdita e marginalità e il raggiungimento di uno stato di elezione che tuttavia opera per una salvezza universale. A loro sarebbe stato affidato, per volontà divina, il compito di avviare tale processo di recupero e rigenerazione. È dunque «*la fede in una speciale missione*» — comune, secondo Weber, tra gli strati sociali più marginali — ad alimentare il loro senso di dignità. Il loro particolare valore sarebbe garantito dall'impegno nello specifico «compito assegnato loro da Dio» (Weber, 1982: 236).

La Famiglia dei Cenacoli Serafici, denominazione che gli aderenti al

movimento danno alla loro comunità, sarebbe nata proprio per guadagnare la salvezza dell'umanità mediante la preghiera, l'espiazione e l'esemplare austerità di vita; cioè l'eroica conservazione di valori sociali e religiosi «disprezzati» e «svalutati», come sacrificio offerto per la salvezza di tutti.

Appartenenze salvifiche

Anche i segni distintivi dell'*elezione* vissuta dai Figli dei Cenacoli confermano identità e appartenenza comuni attraverso, per esempio, le storie di grazie di cui questi sono protagonisti e destinatari dal momento dell'adesione al movimento. Esemplicative in questo senso sono le esperienze raccontate da Angela e Eleonora.

Angela mi ha raccontato che alcuni anni fa, proprio il giorno della festa della Madonna di Borgo Grappa, ricorrenza celebrata in occasione dell'anniversario della prima apparizione, mentre si trovava in ginocchio davanti alla statua posta nel cortile dell'asilo comunale del paese, improvvisamente ha avvertito la necessità di rivolgere alla Madre SS. una preghiera per le mamme che perdono i figli, dicendo: «*Madonna mia dà la rassegnazione a' ste mamme! Chi sa che grande dolore che provano!*». La sera, prima della processione conclusiva, trovò ad attenderla il marito, il quale la informava che il figlio, insieme a un amico, aveva avuto un incidente automobilistico ed era in ospedale. La tranquillizzò subito dicendole che non era nulla di grave ma la invitò a ringraziare la Madonna per la grazia ricevuta (25/07/97).

Il protagonista della storia raccontata dalla signora Eleonora, una donna di circa quarantacinque anni di Bassiano, è invece un giovane carabiniere di Borgo Grappa, anche lui aderente al movimento, che lotta ormai da diversi anni con una grave forma di tumore dalla quale si dice sia guarito: «*Era spacciato!* — racconta la signora Eleonora — *E quando noi andavamo lì la prima domenica del mese, una volta suor Nicolina (la religiosa che vive nell'Eremo di Bassiano insieme a suor Florianina) disse: "Preghiamo, se la Madonna vuole, anche Alessio..."*. E adesso io so che tempo fa hanno fatto una messa di ringraziamento perché man mano che lui va ai controlli dice che è sparito...» (12/08/97).

L'elemento che si manifesta in maniera più significativa quale uno dei segni di appartenenza ai Cenacoli è la ricerca di conferme *definitive e autorevoli* da parte di suor Florianina, con la quale i fedeli sentono di *voler condividere ogni evento della loro vita*. Angela, per esempio, sentì subito la necessità di informare la carismatica di quanto le era accaduto il giorno della festa della Madonna e quando andò a trovarla per il colloquio personale le disse che pensava di aver ricevuto una grazia. È stata proprio la religiosa poi a rinforzare il *significato di prodigiosità* che la donna aveva dato alla sua storia:

«*E lei — dice Angela — m'ha corretto, me l'ha detto: "No, no, figlia mia, tu quel giorno non hai avuto una grazia, hai avuto un miracolo"*».

Il nome dei due giovani viene scritto nel «*quaderno delle grazie*» da

parte di suor Nicolina, la cui osservazione «*Quel giorno mica solo tu — dice — sapessi quanti figli dei Cenacoli hanno avuto miracoli. Grazie!*» sancisce ufficialmente il riconoscimento del «miracolo» e costituisce un'ulteriore importante valorizzazione dell'appartenenza ai Cenacoli Serafici. La risposta salvifica della Madonna nell'intervenire elettivamente in favore dei suoi figli diviene un'esperienza così sconvolgente per la fedele da provocare una forte reazione emotiva:

«*Io c'ho pianto più dopo, quando me l'ha confermato la suora, che m'ha detto un miracolo. È stata una conferma no*». Questa conferma di appartenenza e di salvezza emancipa i fedeli dalla necessità di demandare ad altre autorità, ecclesiastiche o scientifiche, come avviene di norma in questi casi, la responsabilità di un simile riconoscimento. «*Allora!?! La Madonna ha salvato due ragazzi dalla morte sicura*», conclude, infatti, Angela dopo aver parlato con la religiosa. Del resto, come scrive la Gallini, la realtà di un miracolo non è definibile in termini scientifici, ma in termini simbolici e rappresentativi (Gallini, 1993: 9).

Un segno ancora più importante e distintivo dell'appartenenza ai Cenacoli Serafici è individuabile nel racconto della signora Eleonora, per la quale sono proprio quest'appartenenza e la vicinanza alla religiosa a rendere i fedeli meritevoli delle grazie di cui hanno bisogno. Nel caso del giovane di cui lei ci ha parlato evidenzia addirittura le comuni origini tra i suoi genitori e suor Floriana:

«*loro [i genitori del ragazzo] stanno tutti attorno alla suora, fanno parte dei Cenacoli... Capito? Il padre, la madre, so' Veneti come la suora (enfasi)*». Per il giovane miracolosamente guarito, appare determinante l'essere stato alunno di Suor Floriana, perché, come conferma il padre: «*Lei l'ha visto crescere, perché lui andava lì che era... [piccolo]... andava all'asilo*» 02/10/97.

Un orizzonte di salvezza

L'ascolto delle storie personali dei fedeli ha consentito di rilevare non solo le motivazioni psicologiche dell'adesione al movimento prevalentemente individuabili nella ricerca di sostegno, assicurazione e guida («*Io proprio ho sentito che dovevo star' pe' rifugiarmi*», Chiara, 15/08/97; «*Suor Floriana mi ha sempre assicurato, mi ha aiutata tantissimo, guarda, non tanto, proprio tantissimo*», Veronica, 25/06/97), ma anche i cambiamenti che tale adesione e il contatto con la carismatica hanno prodotto nella loro vita. Molti di questi cambiamenti sono in relazione alle soluzioni dei problemi ai quali abbiamo appena accennato; altri con le importanti funzioni di *integrazione sociale e protezione psicologica* che i Cenacoli, i consigli e il conforto di suor Floriana sembra siano in grado di svolgere per quanti le si rivolgono.

Penso quindi sia necessaria una riflessione critica sulla presunta «devianza» che caratterizzerebbe le comunità chiuse, frequentemente considerate prive di quel senso di appartenenza sociale che spinge alla cooperazio-

ne e alla socializzazione, ed è il presupposto indispensabile per un sano adattamento dell'individuo alla collettività di appartenenza. Se, infatti, è vero che è proprio anche dei Cenacoli un atteggiamento critico e contestativo nei confronti della società contemporanea e di chiusura rispetto ad essa, è altrettanto vero che proprio all'interno del gruppo gli adepti riescono a superare la condizione di solitudine e isolamento, comune in varia misura a tutte le persone che ho intervistato

«Ero già solitaria, in alcune cose ero già così» Chiara, 03/08/97;
«Tante amicizie non le ho mai avute. Anche i miei genitori non è che avevano tante amicizie, quasi nessuna» Rosa, 24/09/97

e ad esprimere il loro sentimento sociale³. Numerose sono, infatti, le testimonianze di coloro i quali affermano di aver trovato le prime amicizie solo aderendo al movimento: «Sì — dice Chiara, per esempio — io le mie prime amicizie sono iniziate nei Cenacoli» (Chiara, 03/08/97), e di essere riusciti proprio nel suo ambito a entrare in una rete di socialità solida e significativa. Non sembra dunque che questi individui possano essere considerati genericamente privi di quell'importante caratteristica qual è il sentimento sociale. È possibile piuttosto che queste persone abbiano trovato proprio nei Cenacoli un ambito *culturalmente compatibile* nel quale poter esprimere tale sentimento e trovare le proprie forme di socialità.

Ciò che più accomuna le loro storie è il fatto che l'adesione al movimento abbia rappresentato per tutti l'opportunità di risolvere crisi familiari (lutti, malattie, tensioni, ecc.) o esistenziali (di sovente descritte come caratterizzate da sentimenti di «ricerca», di «attesa», di «vuoto») piuttosto serie. In particolare queste ultime, spesso si traducono in vissuti di vera e propria disperazione:

«Ero disperata...! Mi sentivo sola, non stavo bene da nessuna parte. Adesso me sento un po' de tranquillità dove sto io» Angela, 12/09/97;

«Quando so' venuta qua, me trovavo a' sto paese disperso. Dio quanto, quanto...! Me so' fatta un sacco di pianti. M'è so' vista da sola, e allora un giorno so' andata da suor Floriana» Eleonora, 12/08/97;

«Mi sentivo allo sbaraglio» Rosa, 22/08/97.

Sono vissuti che denotano quelle situazioni esistenziali che De Martino definiva di «crisi della presenza», nelle quali l'individuo si trova nell'impossibilità di emergere dalla propria situazione di disagio, di prendere qual-

³ Secondo la definizione proposta durante il Convegno al quale si è fatto riferimento in nota, nella parte introduttiva di questo lavoro, il sentimento sociale è un «potenziale innato, ma educabile all'aggregazione, che consiste nella capacità di collaborazione, di comprendere gli altri e di entrare in un rapporto empatico con essi» (Cappello, 1994: 171).

siasi iniziativa decisionale che gli consenta di «*esserci nel mondo*», cioè di agire facendosi «centro di decisione e di scelta secondo valori» (De Martino, 1966: 74).

È ancora Chiara, con la sua storia, a testimoniare quali significativi cambiamenti la partecipazione agli incontri di preghiera e il sostegno di suor Floriana si rivelano in grado di produrre in coloro che li frequentano. La fedele sostiene di aver raggiunto oggi una maggiore auto-consapevolezza personale «... *coi Cenacoli ho iniziato a conoscere chi è Dio e in più anche a conoscere più chi sono io*» e di essere riuscita a trascendere la connotazione negativa che fino al momento del suo ingresso nella comunità aveva dato alla propria esistenza. I suoi frequenti vissuti di disperazione le avevano fatto perdere ogni energia valorizzatrice della vita, (l'*ethos* del trascendimento, per utilizzare ancora l'espressione de-martiniana), che invece ritiene di aver ritrovato nel gruppo

«Prima, lontano dal Signore, se capitava qualcosa mi sentivo una disgraziata, invece adesso lotto di più...» 03/08/97

e che, come dice De Martino, consente all'individuo di *esserci nel mondo* come presenza operativa, di emergere dalle situazioni mediante l'impegno nel deciderle e di sfuggire al rischio di una crisi della presenza e superarla (De Martino, 1977: 668-669). Ciò probabilmente è stato possibile a lei (e in maniera analoga, si può ipotizzare, agli altri) perché attivamente partecipe del progetto comunitario di agire e vivere nel mondo in una dimensione socializzata e solidaristica, tesa a *manifestare la salvezza dell'umanità oltre che la propria*, consentendole di dare un senso alla propria vita.

Sembra, dunque, che gli aderenti abbiano potuto trovare nei Cenacoli uno spazio entro il quale poter affrontare i momenti critici, fare scelte e agire operativamente secondo norme e valori riconfermati e riconosciuti nel loro contesto sociale e culturale. In sostanza, la partecipazione ai gruppi di preghiera, la leader carismatica Suor Floriana (con la sua capacità di prospettare scelte e soluzioni alternative rispetto alle situazioni contingenti negative) e la fede si rivelano risorse culturali in grado di aiutare gli individui a dare una diversa connotazione — anche semantica — agli eventi e problemi della vita, dargli un senso etico, favorire la reintegrazione del negativo.

Le valutazioni frequentemente espresse nei diversi ambiti istituzionali in merito al diffondersi di movimenti simili, sembrano più che mai prodotte da pregiudizi culturali che impediscono di cogliere le potenzialità e le risorse pure in essi insite e provocano non solo la loro svalorizzazione, ma anche un disconoscimento delle funzioni che si rivelano in grado di svolgere in determinati contesti come risposte a *bisogni e problemi propri di determinate categorie sociali*.

Charles Taylor (cit.: idem, 1988: 62) ricorda che per Herder esiste un fondamento religioso nella straordinaria ricchezza di culture diverse, ricchezza che non è affatto accidentale, ma voluta da un provvidenziale disegno divino per realizzare *una più grande armonia*.

Ma anche da un punto di vista più laico, aggiunge l'Autore (cit.: idem), è ragionevole supporre che culture che hanno dato un orizzonte di significato a tanti esseri umani — il senso del buono, del santo, del vero — meritano ammirazione e rispetto. Occorre *avere il senso del limite della propria parte nella storia dell'uomo* — conclude Taylor — per combattere l'arroganza che scarta a priori questa possibilità (cit.: idem) e aprirsi alla necessità di uno studio comparato delle culture per poter riconoscere sia il valore delle diverse forme di vita (Habermas e Taylor, cit.: idem), sia la legittimità della variabilità dei problemi umani, i quali, insieme alle possibili variabilità di modalità di risoluzione, sono inscindibili dal contesto sociale e ambientale (Padiglione, 1996).

La ricerca antropologica può contribuire a una salutare riflessione critica nell'ambito delle scienze sociali riguardo le valutazioni troppo spesso mimetiche con le moderne categorie di pensiero, laiche, individualistiche e borghesi, frequentemente assunte come assolute e alle quali ogni attore sociale dovrebbe conformarsi.

Consapevole in prima persona della necessità di ulteriori approfondimenti e nel tentativo di rispettare un principio etico implicito in antropologia secondo il quale una ricerca etnografica deve in primo luogo rivelarsi utile a coloro che ne hanno costituito l'oggetto di studio (cioè ai «nativi»), ho iniziato a far partecipi di questo mio lavoro sia la comunità dei Cenacoli, nelle persone di alcuni dei suoi responsabili, sia gli altri intervistati. Del resto, in quanto interpreti riflessivi della loro cultura (Padiglione, 1996), questi sono i soli capaci di chiarire fino in fondo i significati dei loro vissuti e delle loro esperienze.

L'obiettivo, ovviamente, è non solo quello di un confronto che consenta di raccogliere le reazioni, le impressioni, le eventuali critiche e ogni suggerimento che possa rivelarsi utile a una più complessiva e realistica comprensione del fenomeno, ma anche quello di contribuire a far loro *raggiungere una maggiore consapevolezza* e offrire una dovuta considerazione alle loro forme di identità e di riscatto, preziose per strati sociali esclusi da risorse alternative più conciliate con lo spirito religioso e culturale del mondo contemporaneo.

Bibliografia

- CAPPELLO G., 1994, «Il sentimento sociale come confine tra religione e setta», in *Religione o Psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*, a cura di Aletti Mario, LAS, Roma.
- DE MARTINO E., 1966, *Sud e magia*, Editore Giangiacomo Feltrinelli, Milano.
- GALLINI C., (a cura di) 1977, De Martino E., *La fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- GALLINI C., 1993, *La soglia del dolore dai racconti di guarigione di Lourdes*, in *Etnoantropologia*, 2.
- GARELLI F., 1995, «Credenze ed esperienza religiosa», in AA.VV. *La religiosità in Italia*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

- TAYLOR C. HABERMAS J., 1998, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. Feltrinelli, Milano.
- MACIOTI M.I., 1978, «Esemplificazioni di contenuti proposti: il caso di suor Floriana» in AA.VV., *Studi sulla produzione sociale del sacro*, vol. 1, Liguori, Napoli.
- MONTESPERELLI P., (a cura di) 1997, *Rapporto sulla povertà in Umbria*, IRRES Materiali & Strumenti.
- PADIGLIONE V., 1996, *Interpretazioni e differenze. La pertinenza del contesto*, Kappa Edizioni, Roma.
- PADIGLIONE V., RICCIO A. 1996, «Coerenze contestuali nei racconti di grazie», in *Interpretazioni e differenze. La pertinenza del contesto*, Kappa Edizioni, Roma.
- PADIGLIONE V., RICCIO A., 1996, «Il culto di Sant'Erasmo a Roccagorga: note di antropologia simbolica», in *Il culto dei Santi nel Lazio meridionale fra storia e tradizioni popolari*. Atti del Convegno di Pratica (21 gennaio 1996) a cura di Giammaria Gioacchino, Istituto di storia e arte nel Lazio meridionale.
- WEBER M. 1982, «L'etica economica delle religioni universali», in *Sociologia della religione*, Introduzione di Pietro Rossi, vol. 1, Edizione Comunità, Milano.
- Ex «BOLLETTINO DIOCESANO» 1981, Atti del vescovo. Diocesi di Latina, Sezze, Priverno.
- Giornalino «Cenacoli Serafici», Luglio-Settembre 1982 (numero speciale): Maggio-Giugno 1998; Settembre-Ottobre 1997.

CRONACHE E COMMENTI

Ricordo personale di Vito Laterza

Mi trovo a Parigi, la fine di questo caldo maggio 2001 per impegni scientifici con la «Fondazione Gunlbenkian» e la «Maison des Sciences de l'Homme» quando mi arriva la notizia della morte di Vito Laterza. Lascio le grandi sale dell'Avenue d'Jéna e faccio due passi, solo, verso l'Étoile. Penso a Vito, all'editore e all'amico. Si danno incontri casuali che hanno il segno del destino. Ci eravamo incontrati per la prima volta a Stresa, credo nel 1959, quando lavoravo a Château de la Muette a Parigi, all'OECE, ora OCSE. A Stresa veniva svolgendosi, stancamente, il congresso dell'I.S.A. (International Sociological Association). Tutti sapevano cos'era la Casa editrice Laterza, l'originale sodalizio fra il vecchio Laterza e Benedetto Croce. Dando prova di un insolito coraggio intellettuale, ai limiti dell'irresponsabilità, il giovane Vito apriva alla sociologia, considerava decaduto il veto crociano. Buona parte degli Atti del Congresso dell'I.S.A. sarebbero stati pubblicati dalla Casa barese. All'epoca ero a Parigi, chiamato dal segretariato internazionale dell'OECE, dal francese Roger Grégoire, dall'inglese Alexander King e dall'olandese J. Vermeulen. Mi ero, in un certo modo, auto esiliato. Quando mi fu chiaro che Adriano Olivetti, privato dell'amministrazione delegata della Ditta a causa della sconfitta elettorale del 1958, non intendeva resistere a quello che definivo il «capitalismo dinastico», avevo fatto armi e bagagli e mi ero trasferito con moglie e figli a Parigi. Pochi anni dopo, nel 1960, già tornato a Roma, deputato indipendente e neo-cattedratico di sociologia, Vito mi mandava il dr. Barboni a prendere un manoscritto su Max Weber. Pioveva a dirotto. Il manoscritto non era terminato. Il dr. Barboni aveva fretta. Max Weber e il destino della ragione sarebbe uscito di lì a poco. Vito Laterza continuava la sua solitaria, cocciuta battaglia per l'apertura della casa editrice verso gli studi sociologici. Ammiravo il suo coraggio e la sua spregiudicatezza. Era già un grande editore, ma conservava alcune delle virtù fondamentali dell'editore artigiano come talent scout, stimolatore di idee, provocatore e critico, all'occorrenza, severo. Leggeva i manoscritti. Non eravamo sempre dello stesso avviso. Si infuriò quando cominciai la collana dei «Contributi di sociologia» con l'editore napoletano Guido Liguori. Ma compresi quasi subito che la mia scelta era dettata dal desiderio di pubblicare lavori di giovani collaboratori. Altro strappo quando affidai Una sociologia alternativa a Diego De Donato. Ma la ruggine non poteva durare. C'erano fra noi affinità segrete e profonde, misteriose complicità. Con

Storia e storie di vita *tornai alla Laterza e per alcuni anni, con Roberto Salvadori e Franco Mistretta, si ebbe un periodo di feconda collaborazione. La presenza di Vito era più di una garanzia. Era insieme uno stimolo e un'ispirazione. Questi valori non saranno dimenticati né andranno perduti.*

FRANCO FERRAROTTI

Il voto cattolico

La domanda di pagamento è stata immediata: era stata appena annunciata la vittoria del centrodestra che già i giornali riportavano le richieste cattoliche: sostegno alla scuola privata, da intendersi come scuola cattolica; abbandono dei principi contrari all'etica cattolica con riguardo, in primo luogo, all'aborto, sostegno alle famiglie formate secondo i canoni cattolici (e i Berlusconi? e i Casini?). Si è chiesta inoltre, è vero, una politica più attenta ai poveri e al solito Meridione. Voci autorevoli hanno, da parte politica, raccolto questi inviti, a volte andando oltre. Buttiglione, allora Ministro possibile della Pubblica Istruzione nonché delle accorpande Università e ricerca scientifica, non si è forse affrettato a dire che era necessario rivedere i libri di storia, rivedere il corpus legislativo, onde espungere quelle leggi che fossero risultate contrarie all'etica cattolica? Viene da pensare che Camillo Benso conte di Cavour si sia molto illuso, parlando di libera chiesa in libero stato: forse, se libera è la chiesa, lo stato è condizionato; in Francia questi problemi sembrerebbero lontani anni luce. In Italia no, sono terribilmente attuali.

È vero che le religioni oggi presenti in territorio italiano sono molte, che comprendono credenze buddhiste e Testimoni di Geova (le Intese attendono ancora la ratifica del Parlamento; l'attenderanno, credo, a lungo), induisti e islamici, credenze tradizionali. Ma gli immigrati, è noto, non votano: e quindi in definitiva i rapporti privilegiati della politica sono pur sempre quelli con i cattolici. Quali cattolici? Quelli che si riscontrano nell'insegnamento della gerarchia ecclesiastica: e poco importa che anche inchieste condotte dalla Università cattolica di Milano (cfr. ad es. di Vincenzo Cesareo, Roberto Cipriani, Franco Garelli, Clemente Lanzetti, Giancarlo Rovati, La religiosità in Italia, Mondadori, Milano, 1995) propongano un panorama del cattolicesimo osservante piuttosto ridotto e frammentato. Forse aveva ragione Filippo Gentiloni, che in Confronti (n. 6, giugno 2001) suggeriva che la fretta era dettata probabilmente dal timore di spaccature interne in casa cattolica, dove pure esistono movimenti, associazioni, gruppi favorevoli al centrosinistra. Una osservazione che ha una forte base di verità, anche se i media se ne sono accorti poco: l'11 maggio il Corriere della Sera aveva pubblicato un inserto a pagamento dal titolo «No a Berlusconi come modello». Ripreso da La Repubblica del 13 maggio, dallo sto-

rico cattolico Pietro Scoppola, che ne riportava brani significativi che mi sembra opportuno riprendere: «Invece di un programma politico abbiamo ricevuto nelle nostre case il fotoromanzo della sua vita (v. la vita di Berlusconi), la sua biografia come modello di perfezione — La ricchezza come via privilegiata alla realizzazione di sé, la presunzione di onnipotenza presentata come strumento per avere di più, la pretesa infallibilità applicata a se stesso e corredata dal ricorso abusivo al linguaggio religioso sostengono un uso verticistico del potere proprio di chi riconduce tutto a sé e alle proprie decisioni insindacabili... Consapevoli della scelta decisiva che abbiamo di fronte, diciamo no a Berlusconi come modello»: una forte reazione all'uso strumentale del richiamo all'ossequio (formale?) al magistero della chiesa. Una reazione che, scriveva Scoppola, si oppone in sostanza alla «difesa gridata dei valori cristiani nel contesto di una accettazione acritica di un modello culturale del tutto estraneo a quei valori», incoerente rispetto all'insegnamento di Cristo e della tradizione cristiana: modelli di comportamenti morali e civili «devastanti», propagandati per anni dalle reti di Berlusconi — dice il documento dei cattolici —, diventano la base del successo elettorale! E si aggiunge: «Se oggi siamo tutti culturalmente più poveri è anche grazie ai messaggi e agli stili di vita veicolati attraverso le sue (di Berlusconi) imprese televisive».

Per fortuna esistono più anime cattoliche: non solo quella che si è autoproposta come stampella alla politica berlusconiana. Sarebbe interessante che se ne accorgessero i media.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

La morte in piazza: deterrente contro il crimine o replica del delitto?

Un tempo, alcuni secoli fa, si capiva la morte in piazza. L'esecuzione pubblica del criminale, vero o supposto, era una lezione al pubblico, un atto di edificazione popolare. Hegel aveva sentenziato: il criminale ha diritto alla sua pena. Ma la pena capitale? Dov'è la redenzione, il possibile riscatto? La ghigliottina faceva certamente bene il suo lavoro mentre le comari parigine sferruzzavano in attesa dell'evento. Che ancor oggi, un grande paese democratico come gli Stati Uniti non esiti a mettersi in compagnia di regimi teocratici e ferocemente dittatoriali e continui questo rito è deprimente.

Fra Stati Uniti e Europa corre qui una divisione che è forse una vera e propria frattura: di ordine morale, di etica pubblica, di storia e di civiltà. È triste dover riconoscere che la violenza appartiene alla storia americana in un senso più pervasivo e profondo di quanto accada presso altri comparabili paesi: dalla frontiera del West, in cui la legge si è spesso fatta con

la pistola, e non solo per un pugno di dollari, all'esperienza quotidiana odierna così come si riflette nei libri, nei programmi televisivi e purtroppo nella cronaca spesso agghiacciante.

La Corte suprema ha saggiamente proibito, nel caso del terrorista di Oklahoma city, Timothy McVeigh, la ripresa e la trasmissione televisiva pubblica. Solo alcuni familiari delle vittime hanno trovato — si suppone — lenimento al loro dolore nel vedere, in una ripresa televisiva a circuito chiuso, le contorsioni del condannato astretto sul lettino della morte a seguito dell'iniezione letale nella gamba destra. Si dice che ciò vale come lezione e come deterrente. Non credo. I crimini non si compiono a sangue freddo, ma in uno stato altamente irrazionale. Semplicemente, con la pena di morte, lo Stato di diritto si colloca sullo stesso piano dei criminali che persegue. Non fa giustizia. Replica l'ingiustizia. Cesare Beccaria, in Dei delitti e delle pene, aveva già scritto: «Non è la pena di morte un diritto... la morte (non è) né utile né necessaria... Non è l'intenzione della pena che fa il maggior effetto sull'animo umano, ma l'estensione di essa. ... La pena di morte fa un'impressione che colla sua forza non supplisce alla pronta dimenticanza, naturale all'uomo anche nelle cose più necessarie».

FRANCO FERRAROTTI

L'ECO DELLA STAMPA®

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

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

SCHEDE E RECENSIONI

ROBERTA BISI, *Gabriel Tarde e la questione criminale*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 168.

Una ragione di ordine generale raccomanda la lettura di questo studio. Mentre gran parte della produzione sociologica europea continua ad essere largamente tributaria di quella anglosassone, specialmente nordamericana, mi sembra positivo che giovani studiosi tornino ad occuparsi seriamente del pensiero e delle ricerche sociali che hanno segnato il panorama culturale europeo negli anni precedenti la grande crisi della prima guerra mondiale. L'autrice, in questa prospettiva, non solo analizza puntualmente le teorie di Tarde, mettendole a confronto con quelle del suo antagonista Emile Durkheim, riconoscendo capofila della «scuola francese», ma ha anche modo di illuminare il rapporto fra lo «psicologizzante», per così dire, Tarde e gli autori del positivismo italiano nelle sue espressioni classiche, e a torto dimenticate da troppi sociologi italiani, ovviamente incantati dai dubbi apporti americani, Enrico Ferri e Cesare Lombroso. Le osservazioni dell'autrice circa le analisi di Tarde dei comportamenti criminali di folla sono, ancor oggi, tutte da ritenere e andrebbero rimediate per ottenere spiegazioni non impressionistiche né meramente giornalistiche della criminalità odierna.

F.F.

F. CANEVELLI, M. LUCARDI *La mediazione familiare. Dalla rottura al riconoscimento dell'altro*, Bollati Boringhieri, Torino 200, pp. 284.

Sono molti gli ambiti (da quello familiare a quello penale, da quello educativo-

scolastico a quello giudiziario, da quello culturale e multi culturale a quello politico-sindacale ecc.) che fanno riferimento ad un movimento divenuto ormai internazionale che vuole offrire agli individui occasioni e competenze per gestire, anche in prima persona, i conflitti e le controversie. La mediazione infatti, intesa in termini generali, tende a definire, attraverso forme di cosiddetto «diritto morbido» una diversa prospettiva per l'azione etico sociale e la comunicazione tra individui, etnie, gruppi e soggetti socio-politici diversi. In questo senso la mediazione trascende e trasfigura il mero essere metodica extragiudiziale, per divenire un progetto e una prospettiva di nuova cittadinanza e rinnovata socialità. L'ambito specifico del quale si occupa questo interessante testo di Canevelli e Lucardi è quello della mediazione familiare. Un'opportunità di intervento sulle situazioni di separazione, divorzio e crisi della coppia, che in Italia, già da qualche anno sta, non senza difficoltà, muovendo i primi passi, ma che in altri paesi è già una prassi consolidata; in particolare negli USA, dove la mediazione familiare nacque nei primi anni '70 (cfr. pp. 88-90). I due autori, una psicologa e uno psichiatra, da anni gestiscono, presso il «Centro per l'età evolutiva» di Roma, un corso biennale per mediatori familiari facente capo alla Simef, una delle tre o quattro associazioni per la mediazione familiare operanti oggi in Italia.

Fin dall'introduzione i due autori precisano la dimensione multidisciplinare che caratterizza la vicenda separativa e il divorzio; distinguendo la prospettiva giuridica, quella psicopatologica, quella pedagogica e quella sociologica (cfr. da p. 9 a p. 11). Questo approccio accompagna un po' tutto il libro che visualizza

la mediazione familiare come una prassi, un processo dinamico-evolutivo dei vissuti personali; da una di crisi, di perdita, di «amputazione» p. 35 e sgg.), a una fase di ridefinizione della propria identità e di riconoscimento dell'altro ex coniuge, non come nemico, ma come persona, come soggetto di negoziazione. Le modalità separative vengono esaminate e tipologizzate, definite come modalità negoziali, modalità di congelamento, di esasperazione, spostamento e vittimizzazione. Contemporaneamente tali modalità vengono esaminate relativamente ai riflessi che hanno sui figli. La mediazione familiare, che si caratterizza come un'opportunità offerta a chi sta attraversando una fase difficile dell'esistenza, nulla ha a che vedere con la psicoterapia, sia quest'ultima di tipo individuale o di coppia, o familiare; anche se, poi, la mediazione può avere degli effetti terapeutici, anzi, in alcuni casi, si parla esplicitamente di mediazione familiare terapeutica (cfr. p. 99 e sgg.). Il mediatore familiare, su libera richiesta delle parti, si pone in una posizione di affiancamento e di facilitatore della comunicazione tra individui, che quasi sempre si trovano a vivere un rapporto di conflittualità e intollerabilità (cfr. p. 31 e sgg.), precisando la sua peculiare posizione autonoma rispetto all'ambito giudiziario o di servizio sociale, adoperandosi affinché i partner, senza pressioni esterne, elaborino in prima persona un programma di separazione soddisfacente per loro stessi e i figli.

Almeno per l'Italia il libro di Canevelli e Lucardi segna una tappa per lo studio, la conoscenza e la prassi inerenti l'argomento. Gli autori hanno cura di uscire dal riduttivismo individuale, ponendosi sia in una prospettiva dinamico-evolutiva, sia di contestualizzazione dei protagonisti e dei loro vissuti, per un verso «sul piano dell'immagine di sé, fondata sulla appartenenza sociale... nella dimensione dei vari gruppi di appartenenza (famiglia d'origine, ambiente lavorativo, amici, comunità religiosa ecc.)... per l'altro verso... rispetto ad un'ampia accezione, quella che comporta l'assunzione

pubblica dello status di separato» (p. 39, 40). Si delineano i principi e la prassi della mediazione familiare, sia nei suoi aspetti e contenuti specifici di carattere pratico ed operativo, sia negli aspetti tecnici e metodologici. Peccato che l'accesso sia precluso ai sociologi.

GIUSEPPE CHITARRINI

NORMAN COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, tr. it. di Amerigo Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pagg. 389.

È un libro di storia scritto in maniera scorrevole e limpida in cui l'erudizione, che pur c'è e si sente, non pesa e non intralcia indebitamente la lettura. Non solo. Mentre l'autore sembra parlare di fanatismi storici, che hanno fatto il loro tempo, dalle prime crociate a Lutero e a Münzer, non esita poi a tracciare arditi paralleli e confronti con i totalitarismi che hanno insanguinato il secolo ventesimo. Il risultato è un grandioso affresco dei movimenti millenaristici e delle loro dinamiche, che può aiutare il crescere di una più matura consapevolezza circa i problemi sociali di oggi.

F.F.

PIERO DOMINICI, *Per un'etica dei new-media*, L'autore Libri, Firenze, 1999, pagg. 110.

Il discorso critico svolto in queste pagine si muove in base alla considerazione preliminare di un'innegabile contraddizione, che coinvolge nello stesso tempo il piano teoretico e quello esistenziale. Per un verso, i flussi comunicativi legati ai nuovi media determinano una situazione di «appiattimento» su scala planetaria; d'altro canto, insorgono ovunque scontri e confronti che richiamano il weberiano «politeismo dei valori». Il problema etico, nota in maniera persuasiva l'autore, nasce e si afferma in que-

sto dualismo, con l'ovvio tentativo da parte degli analisti odierni di andare oltre una dicotomia destinata a sfociare nell'irrazionalismo. È un merito notevole di questo studio quello di cercare, una volta definiti i termini del problema etico di oggi, di sottrarsi all'amletico oscillare, ancora presente in Weber, fra relativismo assoluto e fondamentalismo dogmatico. La riflessione è qui avviata, invece, nei termini di uno spirito critico che non si contenti d'una soluzione puramente linguistica, o verbale, della questione, ma chiami in causa l'auto-determinazione responsabile degli individui. Il che significa, al di là delle contrapposizioni più o meno «apocalittiche» o «integrate», riconoscere l'apporto essenziale del senso degli altri alla costruzione del Sé e della sua consapevolezza.

F.F.

ANTHONY GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 99.

Giddens torna a riflettere sulla globalizzazione in quanto processo che sta profondamente ristrutturando il nostro modo di vivere quotidiano, agendo su aspetti macro-sociali come l'economia e la politica e su aspetti micro-sociali e individuali come la sessualità, il matrimonio e la famiglia.

Benché convinto che tanti e tali cambiamenti si trascinino dietro anche l'espansione della democrazia, Giddens insiste sulla necessità di un'ulteriore democratizzazione delle istituzioni. Sembra voler temperare il suo ottimismo, tentando di non perdere di vista le diverse ragioni per essere pessimisti, ma non ci riesce. Attribuisce un ruolo determinante alla democrazia, alla sua espansione e fa della democraticizzazione delle istituzioni attuali, un *sine qua non* della piena realizzazione dei processi di globalizzazione, di un controllo del frenetico mondo in cui viviamo e dell'abbassamento del-

la soglia di ansia che la dinamicità della realtà attuale provoca negli individui. Il suo ottimismo si esprime soprattutto nella fiducia che il processo di globalizzazione sia una meta storica già raggiunta da tutti i paesi. In realtà egli sembra dimenticare le premesse spropositatamente asimmetriche della dinamica globalizzante. Dalle sue riflessioni non traspare che marginalmente la considerazione dell'attuale «mancato» superamento dell'organizzazione economico-finanziaria di tipo centro-periferico, di un tipo di sistema che non ha ancora permesso l'accantonamento definitivo delle analisi di Wallerstein e dei teorici della *dependencia*.

Non considera, l'argomentare ottimista di Giddens, il fatto che c'è una parte del mondo in cui probabilmente i grandi flussi finanziari non cambiano la realtà di svantaggio economico e di povertà effettiva delle popolazioni di paesi che, con espressione eufemistica, continuiamo a chiamare «paesi in via di sviluppo». Un'espressione questa che oggi fa ricordare che forse siamo di fronte a paesi e culture globalizzanti e paesi e culture in via di globalizzazione, o meglio d'inglobazione. È probabile che il concetto stesso di democrazia debba essere rivisto se applicato a livello trans-nazionale, dove esistono Stati e sistemi di Stati che stabiliscono le direzioni possibili e le «quote» degli spostamenti di popolazione; non si può parlare di democrazia se la diffusione di un sistema avviene secondo strumenti, mete e valori stabiliti dai produttori di quel sistema verso altri soggetti che non hanno scelta né forza effettiva di contrapposizione. Giddens parla della necessità di una democrazia trans-nazionale «perché i vecchi meccanismi di governo non funzionano in una società dove i cittadini dispongono delle stesse informazioni di coloro che sono al potere». La globalizzazione secondo Giddens deve portare con sé l'espansione della democrazia. Ma questo non corrisponde affatto alla realtà di quanto sta avvenendo, proprio se riferito al sistema trans-nazionale di scambio. È peraltro

smentito dall'attiva partecipazione ai processi di globalizzazione di Stati come il Giappone, che vi si sono inseriti senza doversi democratizzare o forse proprio grazie al fatto di aver saputo unire modelli di potere tradizionale e autoritario con i processi di modernizzazione.

Non considera, Giddens, il fatto che, come ha scritto Zygmunt Bauman, il processo di globalizzazione porta con sé anche una globale stratificazione fondata su una nuova gerarchia socio-culturale; non tiene dovutamente conto del fatto che questa nuova gerarchia è resa possibile dal completo scollamento dei centri di potere finanziario e d'informazione, e dei loro interessi, dalla dimensione spazio-temporale delle situazioni e degli interessi «locali» o «localmente concreti».

Come ha evidenziato Bauman, mentre il vertice della nuova gerarchia è in una condizione di extraterritorialità, i livelli inferiori sono in diverso grado vincolati allo spazio, di modo che il primo risulta totalmente svincolato da una qualsiasi necessità di comunicazione con i secondi e da qualsiasi responsabilità verso il *populus* o i «locali».

STEFANIA ALOTTA

JULES ISAAC, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova, 2001, pagg. 445.

Ottimamente curato da Marco Morselli, il libro di Isaac affronta la sindrome dell'antisemitismo soprattutto nella sua versione nazista e ne rintraccia le radici lontane, al di là dell'anti-ebraismo teologico, che è un ben diverso nodo problematico, così come emergono nella coscienza popolare e nella letteratura. Il libro pone l'inquietante domanda: come è stata possibile la Shoah nel cuore della civilissima Europa alla metà del secolo ventesimo? Questo libro aiuta a comprendere, se non a spiegare, questa apparente irrazionalità facendo puntuale riferimento all'«insegnamento del disprezzo», capillarmente diffuso per secoli, in

base al quale gli Ebrei sono stati additati come «il popolo deicida». Isaac richiama alcuni fatti incontestabili («La religione cristiana è figlia della religione ebraica»; «Gesù è Ebreo»; «Ebraica è la sua famiglia»; «Gesù è circonciso»; «L'insegnamento di Gesù si è svolto nel quadro tradizionale dell'ebraismo»; e così via), su cui ebrei e cristiani dovrebbero oggi ancora riflettere.

F.F.

ROCCO A. PICCOLO, *La via del dono*, Ed. Seam, Roma, 2001, pp. 262.

La via del dono rappresenta il primo contributo delle scienze sociali al tema della donazione di organi umani. Nel testo si ripercorre l'analisi dell'atto che conduce alla donazione, della sua natura e di quello che è l'approccio sociale all'altruismo e allo scambio. Piccolo si riferisce al saggio di Mauss *Essai sur le don* e lo analizza nel dettaglio, soffermandosi sull'atto del dare senza ricevere, del dono in quanto tale. L'uomo attua infatti, nel quotidiano, una serie di azioni volte sì all'altro, ma tese ad ottenere poi una sorta di ricompensa — che sia un bene materiale o riconoscimento morale —. L'autore suddivide quindi i donatori, che ovviamente sono volontari, in varie categorie a seconda delle motivazioni che li spingono al dono: gli espressivi (coloro che sono mossi dalla ricerca della soddisfazione personale), i compartecipi (gruppo più numeroso, caratterizzato dalla consapevolezza dell'atto), i proiettivi (coloro che si identificano totalmente nell'altro in condizione di bisogno), gli altruisti (fortemente caratterizzati da una sorta di identificazione religiosa-morale) e gli autonormativi (che ricevono la propria soddisfazione da una norma/valore) (p. 53). Nell'immaginario collettivo si ha la visione del dono come di un «qualcosa» compiuto senza alcun interesse. Ciò che caratterizza il dono è appunto questa «libertà» di dare nell'assenza dell'obbligo alla restituzione. Que-

sta tautologia viene sfatata nell'analisi che i classici della letteratura conducono rispetto al dare, ricevere e ricambiare un atto in quanto, comunque, si viene a creare un implicito debito, seppur morale, fra il donatore e il ricevente il dono. Troviamo la stessa tipologia di scambio attraverso l'analisi dei donatori di sangue, ma anche in questo caso si può notare una fortissima diversità di approccio al sistema delle donazioni, ne è esempio il riferimento al sistema inglese, che possiede un Servizio Nazionale di Trasfusione del sangue che incentiva la donazione con azioni di marketing mirate a soddisfare un bisogno di primaria necessità, laddove il mercato economico non riesce ad arrivare.

Attraverso la ricerca empirica e la costruzione di un questionario somministrato ai donatori di organi umani in provincia di Latina si analizzano alcune tematiche fondamentali che hanno spinto alla donazione. L'universo di riferimento è composto dai soci AIDO (Associazione Italiana Donazione di Organi). L'associazione ha reso più complessa la rilevazione dei dati, in quanto, per la legge sulla tutela della privacy, non ha permesso all'autore di contattare direttamente i soci ai quali sono stati inviati i questionari per via postale dall'associazione stessa — cosa che ha comportato quindi un'altra percentuale di mancati ritorni — Ma l'autore è riuscito comunque a soddisfare le esigenze del lettore, costruendo degli indicatori particolarmente esaustivi tali da rendere chiaro l'universo di riferimento, le motivazioni della donazione nell'analisi dei dati sociografici nei 35 comuni di appartenenza dei donatori. Il testo è poi arricchito dal questionario in appendice e da tabelle sulla disponibilità di organi prelevati e sulla necessità dei trapianti. In tal senso si evincono sia la consapevolezza dell'esigenza della donazione, ma anche i timori degli intervistati per la poca fiducia nei confronti del Sistema Sanitario Nazionale, dei medici e dei progressi della scienza in genere. Rimane però ferma quell'aura di speranza che c'è dietro la mor-

mazione non corretta, incidono negativamente, su quella che è la visione del dono seppure *post mortem*. In sostanza, fra le nuove sfide paradigmatiche tipiche della società tardo-moderna, si evince la necessità di «ripensare la genesi del legame sociale e dell'alleanza da parte della sociologia per non relegare alla disciplina una posizione marginale rispetto alle altre scienze sociali» (p. 192).

ALESSANDRA SANNELLA

I Rifugiati nel mondo. Cinquant'anni di azione umanitaria, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Roma, 2000.

Tra gli sconvolgimenti dovuti a conflitti e mutamenti cui la società odierna continua a essere sottoposta, anche ora a più di cinquant'anni dalla nascita delle Nazioni Unite, la speranza di chi cerca protezione da persecuzioni legate a motivi etnici, religiosi, politici è legata, oltre che alla umana solidarietà, al lavoro incessante svolto dall'Acnur. Nei cinquant'anni dalla sua creazione, l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite ha infatti agito sempre in prima linea negli interventi volti a proteggere e assistere milioni di civili costretti a fuggire da guerre, persecuzioni o altre violazioni di diritti umani.

Il volume esamina con attenta analisi e un consistente supporto di dati il fenomeno dei rifugiati, ormai impostosi come uno dei più gravi dell'attuale scala mondiale ed espone la multiforme attività dell'Acnur dalla sua nascita fino a quelle degli ultimi tempi sotto la guida appassionata e capace dell'Alto Commissario, Signora Sadako Ogata.

La storia dell'Acnur ha inizio nel 1950-51 con l'adozione della Convenzione di Ginevra dell'Onu relativa allo status di rifugiato, un documento questo di fondamentale importanza poiché, nonostante sia inizialmente limitato ai profughi europei, offre una definizione gene-

rale di «rifugiato» oltre a contenere una serie di obblighi, imposti agli Stati firmatari, come quello del *non refoulement* in base al quale i paesi d'asilo non possono rimandare con la forza una persona in situazioni in cui avrebbe ancora un fondato timore di persecuzione.

Se dal 1950 è rimasto immutato il mandato fondamentale dell'Acnur, ossia la protezione dei rifugiati e la ricerca di soluzioni ai loro problemi, sono invece molto cambiati i contesti operativi e il tipo di attività svolte. Di tali cambiamenti si dà conto in tutto il volume che si propone di esporre non tanto la storia dell'Acnur come istituzione, quanto piuttosto una storia generale dell'esodo forzato negli anni trascorsi dalla sua fondazione.

Sono presentate le diverse situazioni di crisi in cui l'organizzazione ha svolto un ruolo centrale nella difesa dei rifugiati e degli altri esuli, anche se, come è dichiarato nell'introduzione, l'opera non pretende di fornire un resoconto completo di tutti i movimenti di rifugiati e sfollati dal 1950 fino ai nostri giorni, ma consiste in una serie di *case studies*. L'interesse si concentra su determinati aspetti dell'esodo forzato e su come alcuni di questi abbiano influito in maniera decisiva sullo sviluppo dell'Acnur. Tale metodologia è stata scelta da tutti coloro che hanno partecipato alla realizzazione dell'opera, ovvero diversi funzionari dell'Acnur tra cui Bohdan Nahajlo, Hiram Ruiz solo per citare qualcuno, per poter arrivare a fornire una descrizione più analitica di particolari situazioni di esodo forzato a discapito però di altri seppur importanti eventi cui sono state dedicate solo alcune schede tematiche.

In tutto il volume si prendono in considerazione, quindi, i cambiamenti vissuti dall'Acnur che ha visto crescere e diversificarsi le proprie competenze e i propri ambiti operativi: oltre al reinsediamento dei rifugiati, intervenendo in varie parti del mondo è stata coinvolta in altre operazioni, come la fornitura di aiuti materiale, di assistenza medica e di servizi sociali in genere.

Viene messo in rilievo anche come, con il passare degli anni, sia aumentato il numero dei beneficiari dell'azione dell'Acnur. Infatti, nonostante per tutta la sua storia abbia operato principalmente per la protezione dei rifugiati, la gamma dei destinatari delle sue attività è cresciuta notevolmente. Ha elaborato infatti diversi programmi finalizzati all'assistenza oltre che alla categoria dei rifugiati, definita dalla Convenzione di Ginevra del 1951, anche in favore di altre categorie di persone: richiedenti asilo (in attesa all'acquisizione dello status di rifugiato), sfollati (rimasti entro il confine del proprio paese), rimpatriati (rifugiati e sfollati ritornati nel loro paese), apolidi, popolazioni vittime della guerra.

Oltre che all'impegno costante e fondamentale in numerose situazioni di crisi, un accenno è dedicato al ruolo di coloro che da anni collaborano instancabilmente per la stessa giusta causa al fianco dell'Alto Commissariato, vedi le diverse organizzazioni non governative (Ong). Tali organizzazioni sono state di fondamentale importanza anche nel portare avanti programmi specifici in favore di particolari categorie di rifugiati e sfollati come donne e bambini o anziani, spesso le vittime più vulnerabili dalla condizione dell'esilio.

Particolare importanza è data in tutta l'opera anche alla scelta dell'Acnur di passare da un tipo di attività definite «reattive», ossia destinate soprattutto ai rifugiati e mirate verso l'asilo, nel senso che venivano svolte nei paesi d'asilo cui si lascia la responsabilità di trovare delle soluzioni ai problemi di rifugiati, a un altro tipo di attività definite *proattive*, di «prevenzione attiva», che dagli anni successivi alla fine della guerra fredda caratterizzano il mutato ruolo dell'organizzazione rendendolo molto più presente e partecipe nel paese d'origine. Inoltre è ben messo in evidenza come in questa nuova veste l'Acnur sia stata pronta ad impegnarsi non solo nella difesa dei diritti dei rifugiati, ma come soprattutto abbia cercato di porre l'accento sugli obblighi dei paesi dai quali i

rifugiati fuggono, oltre che dei paesi ospitanti, cercando di promuovere un approccio il più possibile globale al problema dell'esodo forzato nelle sue diverse forme e cause.

In *Rifugiati nel mondo* non manca inoltre una chiara analisi dell'evoluzione della risposta della comunità internazionale al fenomeno delle migrazioni forzate. Tale analisi non si limita ad esaminare l'evoluzione della politica sull'asilo in Europa, ma si estende a Nord America, Nuova Zelanda, Australia e Giappone. In riferimento alla situazione europea viene valutata la strategia attuata dai paesi dell'Unione per la protezione dei rifugiati, con particolare riferimento all'ultimo ventennio in cui è stato necessario fronteggiare le migrazioni illegali per non rischiare che queste avessero delle conseguenze negative per i rifugiati e i richiedenti asilo. Uno dei problemi che viene evidenziato e che attualmente si pone a tutti i paesi industrializzati, nell'adempimento ai loro obblighi verso i rifugiati, è quello del fenomeno dei «flussi misti» di rifugiati e migranti di altro genere. Oltre a motivi di carattere politico o religioso, molte persone lasciano il proprio paese d'origine per motivi economici o comunque legati alla propria iniziativa, aspirando ugualmente allo status di rifugiato. Ciò ha comportato l'adozione, da parte dell'Europa come dei paesi industrializzati di tutto il mondo, di un arsenale di misure assai restrittive per regolamentare e limitare l'accesso al proprio territorio.

L'evoluzione dell'Acnur in mezzo secolo è tracciata attraverso alcuni episodi significativi documentati da resoconti di prima mano di funzionari stessi dell'Alto Commissariato, una serie di interviste con personalità esterne e una vasta letteratura i cui riferimenti si trovano in una ricca bibliografia destinata a ulteriori approfondimenti. L'opera non è però la storia ufficiale di un'organizzazione, perché alla presentazione storica di alcuni dilemmi che si pongono alla comunità internazionale, organizzazioni umanitarie e altri parte interessate, si aggiunge un ar-

ticolato insieme di proposte per far fronte alle nuove emergenze di rifugiati e a tutte quelle situazioni che non vengono più definite emergenze solo perché è svanita l'attenzione dei mezzi di comunicazione.

Rifugiati del mondo è un volume illuminante per la comprensione dell'importanza dell'azione umanitaria nella tutela dei diritti delle persone, ma oltre ad offrire un'analisi estremamente aggiornata e dettagliata del problema dell'esodo involontario, lancia anche un monito al fine di inserire l'azione umanitaria in una cornice più ampia di strategie per la promozione della pace in cui la comunità internazionale e ogni singola persona deve dimostrare il proprio impegno.

MARIANNA FOTI

PIERO RICCI, SIMONA CECCARELLI, *Frammenti di un discorso culinario*, Guerini e Associati, Milano, 2000, p. 215

È opportuno avere tempo dinanzi a sé e un buono stomaco per imbarcarsi in questo viaggio culinario che si apre con una citazione da *Madame Eduarda* di G. Bataille in cui immediatamente campeggia la morte («Anche la morte partecipava alla festa...»), in cui subito si prosegue con i divieti culinari ebraici riguardanti gli invertebrati («...sono vietati gli invertebrati, e quindi i rettili, che nel loro strisciare a quelli somigliano: tutto ciò che è vischioso e molle, non separato dalla terra, non definito nella forma e ben articolato, ripugna quanto un cadavere in decomposizione che alla terra ritorna. Anche gli insetti ... sono rifiutati!» (*Prefazione*, 7). Sono invece ammesse quelle cavallette che avrebbero iscritta sul proprio corpo la lettera *aleph*.

Il libro promette richiami tra scrittura e cucina, intende muoversi tra le necessità del frammento e quelle della saturazione, in una impostazione da «gaia scienza», l'unica scienza che, secondo gli autori, la cucina sopporti.

Ed ecco il cap. I, *Frammenti di un discorso culinario*, che parte dal «vermis-

sage» o inaugurazione del mondo così come è vista dal più noto dei cinquecenteschi mugnai, passa da «un velo di salsa» (pomodoro e basilico sulla nostrana pasta offerta a immigrati fortunatamente giunti sulle coste italiane) alle «eccedenze di vuoto» e alle «saturazioni discorsive». Si sfiora la «mucca pazza» (tornerà più tardi), «non più pacifico animale materno, partoriente nutrice, dalle grandi mammelle rigonfie di buoni sentimenti, ma indotto alla follia e perciò capace di generare pazzia per contagio, come le streghe evocate per un sabbia intorno a un paiolo dove bolle carne umana», (14), si procede con un richiamo all'*ars moriendi* che ha voluto aromi e glasse al miele («una sorta di arrosto morto; in moltissime culture la morte e la sepoltura prevedono banchetti, cene, scambi alimentari», p. 15). Si cita Gualtiero Marchesi, che utilizza ingredienti «scelti per la loro costosa ricercatezza», mentre dichiara il fascino della cucina nipponica «che esalta la ricerca del vuoto, dell'aria, di quell'interstizio che seduceva anche Barthes» (16). Non solo: il testo ci conduce, sulle tracce di Aldo Buzzi, a una pensioncina dove gustare la pastina in brodo. Di cui si porge un'infallibile ricetta, comprendente pentole in alluminio non troppo pulite, lunghe telefonate con qualche amica, onde raddoppiare i tempi di cottura previsti per le stelline... Entriamo ne *La bettola*, un tempo «luogo profano opposto alla sacralità della chiesa e del municipio, luogo popolare contro il caffè borghese» (19), veniamo guidati nei meandri del puro e dell'impuro attraverso richiami al *Deuteronomio* e al *Levitico*, e si chiarisce poco dopo che «... la sacralità del cibo permea l'intera storia del Cristianesimo: cibo e Verbo divino, alimento e *logos* sono uniti nel significato che rimanda a Dio... Il cibo è tema dell'ultima cena, che conduce al divino attraverso la presenza del Cristo sotto forma di cibo: mangiare per ricordare, per entrare in relazione con Dio». (37). Chi sa se queste riflessioni non rassicurino il quotidiano *L'Avvenire*, che in occasione della presentazione del testo *A*

tavola con le religioni, del teologo e docente di patrologia Massimo Salani attaccava i McDonald's accusati di propagandare una filosofia del cibo impoverita, priva degli essenziali aspetti comunitari di condivisione, di concorrere alla dimenticanza della sacralità del cibo. Cibo e preghiera, quindi. E anche tavole calde e tavole fredde, pasti quotidiani e pasti festivi, magari natalizi. Pasti familiari e pasti consumati nelle mense monastiche «Le monache di Cagli ammettono che, pur facendo uso di aromi come salvia, rosmarino, prezzemolo (o erbetta), non sono solite a usare il peperoncino seppure "dicono che fa bene": non va dimenticato che nei dialetti meridionali tale spezia viene chiamata "diavolicchio"» (53). Ineludibile, naturalmente, il richiamo a Camporesi e al sanguinaccio, alla ritualità della preparazione del pasto. Nel monastero di Urbania annusiamo «dolci trasgressioni», in quello di Cagli apprezziamo il passato di pomodoro, ascoltiamo Radio Maria (e le frequenze?). Nulla a che vedere, naturalmente, con le mense aziendali né con il «cibo di strada», presente in ogni nostrana festa popolare: zucchero filato, castagne, lupini, croccanti e quant'altro. Sempre, comunque, un cibo buono ed economico. Troviamo, in questo percorso «stradale», spuntature e frutti di mare, lampredotto («il quarto incavo dello stomaco del vitellone», p. 61), ma anche i romagnoli gnocchi fritti, la piadina e la tigella, che deve il nome al contenitore in cui la si cuoce. E poi cocomeri e meloni, bibite e vini. Anche il cibo di strada, si avverte, ha comunque subito contaminazioni, partecipa della dialettica tra locale e globale...

Mangiamo cibi, mangiamo nomi: antroponimi, toponimi, nomi culinari o evocativi, in cui paesaggi e vedute sono proposti «come antipasto o *dessert* in calce al menù» (67); possono essere temi rassicuranti che chiamano in causa la tradizione, tipo *La Vecchia Fattoria*, o anche la mamma (v. *Mamma Lia* o affini). Possono essere denominazioni che evocano luoghi nascosti, per pochi inti-

mi (La Baia, Al Grottino) o anche richiami a fiori e piante non necessariamente locali: Ai Tigli, ad esempio, oppure Alle Magnolie. Né mancano omaggi alle favole, del tipo La Tana del Lupo o la Trattoria Pinocchio. Sono presenti anche luoghi dell'abiezione e della sozzura, marcati in quanto tali o con richiami a qualche deformità fisica: v. Dallo zoppo, oppure La Tigna. Per non parlare dell'inquietante L'Assassino o de L'Ultima Spiaggia: al confronto, appaiono banali i nomi di città e di luoghi vari. Importante, il nome. Non scelto a caso, si lega al successo o all'insuccesso di una campagna pubblicitaria: dovuto, il riferimento a Barthes. Ricerche locali su contenuti campioni di bambini propongono preferenze e disgusti che attingono a un fervido immaginario.

Il testo non si limita a luoghi noti, a risvolti nostrani (cfr. quello proposta da C.E. Cadda): è chiamata in causa persino la lontra frollata in acqua di sorgente della cultura thai. Molteplici, gli itinerari proposti. Si passa da piatti di uso quotidiano a piatti «unici» quali «le virtù» che si consumano a Teramo il 1° maggio. Crostini neri e cappelletti sono il pretesto per metafore del corpo, la pelle dell'animale diventa «la soglia» di difficili percorsi simbolici. Per non parlare della *Messa in (s)cena* riguardante chi preparava la carne e gli oggetti interessati, dal coltello al grembiule. Oggi, scrivono gli autori, «la rivendicazione di uno statuto di violenza e di morte da parte del culinario, seppur mitigata e contenuta nel quotidiano, fermenta e trabocca in interstizi del sociale che attraverso il simulacro ne mettono in scena fantasmi e folie» (103).

Non poteva mancare un cenno al «mangiare con gli occhi», esplorato attraverso film quali *Tom Jones* e *Il pranzo di Babette*, dove «Il lusso della festa perviene al sacro meglio di ogni quaresima» (114). Né poteva mancare l'abbinamento cibo-morte: ed ecco *La grande abbuffata*. Ma il cibo serve anche alla seduzione. Rinvia alla cerimonia, alla filosofia della vita, come appare nella

Morte di un maestro del the. È legato, il cibo, a discorsi sulle classi sociali, a viaggi esplorativi: (v. *Sotto il sole giaguaro*), dove conoscere e mangiare vanno insieme. Tanto che sembra si possa «assaporare» un paese. I proposti percorsi che toccano Francia e Messico, Italia e Cina, feste conviviali e quaresime con la mediazione di cinema e letteratura, inducono riflessioni e attribuzioni di significati, superamento di soglie, assaggi in antiche taverne, in cucine postmoderne. E anche postmaterne: è la cucina di oggi, ove «il ricettario si arricchisce di nuovi termini: soia transgenica, semi del DNA mutante, OCM», acronimo di Organismi Geneticamente Modificati (154), ove «la selezione dell'uomo interviene sul mondo vegetale al pari di una pulizia etnica, per regolare il caotico mondo naturale». (155): ed ecco le varie «catastrofi», i dibattiti contro certe tendenze alimentari, le dinamiche tra cucine locali (anche recentemente inventate) e globali, l'esigenza di trasparenza, cui in parte cercano di far fronte le etichette. Le coppie di opposti tra cui ci si muove possono portare con sé riflessioni sulla dicotomia grassi/magri, sui mutamenti culturali legati all'invasione di *breakfast* e *brunch* che cercano di soppiantare continentali colazioni e pranzi. Fa capolino, a questo punto, anche il *light*; «una rivoluzione all'insegna della leggerezza di corpo, di spirito, di alimentazione» (172). *Light* e manipolazione, *light* vs dietetica. Acquasport light, Kinder Bueno, Philadelphia light invadono piccoli schermi domestici e pagine così come la pasta Granoro o la Voiello, per non parlare della Buitoni: «Comune a tutti i *visuals* analizzati è la semplice e allo stesso tempo complicata costruzione dell'immagine fatta da una disseminazione ragionata e mai caotica di dettagli all'interno del *frame* comunicativo, la cui gravidanza contribuisce a guidare il consumatore da un nodo all'altro del testo senza che questi si perda o, in alcuni casi, senza che questi si lasci sedurre da quanto sta sulla tavola ma che non è pasta» (179).

Odori, sapori, colori, parole. E silen-

zi: chi dimentica il «silenzio in tavola»? Ben prima di Agnesi lo sapevano probabilmente quei severi genitori che chiedevano ai figli di conservare, a tavola, il silenzio, di parlare solo se interrogati. Qui lo sa il cibo, ch   «la parola sospesa diventa una strategia vera e propria che coinvolge il destinatario investendone le competenze sintattiche e pragmatiche, in un processo inferenziale di attribuzione di senso, tra indizi e dettagli disseminati» (187).

Il testo finisce con la proposta di una ricetta, quella del «Narciso in giulebbe»: «Prendi dello zucchero e fallo caramellare con una noce di burro, aggiungi poi succo d'arancia e un goccio di rum; lascia sobbollire il tutto finch   lo sciroppo abbia ad addensarsi. Prenderai ora un cucchiaino d'argento e ivi rispecchierai il tuo volto dalla parte concava e dalla convessa: con un gesto improvviso — che il riflesso non abbia a perdersi in aria — immergerai il cucchiaino nello sciroppo bollente, e poi, una volta sollevato come ostensorio, lascerai apprendere il velo d'ambra sull'immagine del tuo volto. Il dessert    pronto: potrai cos   assaggiare quanto dolce sia il (dis)gusto di se stessi» (193).

Piero Ricci    docente ad Urbino di Sociologia dei processi culturali, Simona Ceccarelli si interessa di comunicazioni di massa: hanno riversato in questo testo il loro vario, ampio sapere. Con effetti, mi sembra, di indubbia attrazione e di un leggero disgusto: l'erudizione    tanta, forse troppa. Se ne ricava l'impressione che d   anche l'ultima fatica di Umberto Eco, *Baudolino*. Cos   ricco di sofisticati richiami, di erudizione, da essere a volte pesante, da dare l'impressione di essere «costruito» il che pu   forse diminuire il piacere della scrittura, della lettura. C'   quasi tutto, nel testo. Mancano, mi sembra, o sono poco presenti giusto le scuole alberghiere (recentemente a Lecce ho potuto vedere e gustare tavole stupendamente preparate e allestite da due scuole alberghiere, in occasione di un convegno su rifugiati e immigrati ospitato dalla Provincia, ed    stata una vera

scoperta).    poco presente, mi sembra, Corrado Barberis, di cui ricordo stupende conferenze sul maiale, da quello omerico alle mortadelle di Bologna. E assenti sono, tra i cibi poveri, quelli delle «tavole di San Giuseppe»: sarebbe interessante, credo, per gli autori sedersi a qualche tavola molisana o siciliana, vedere quanto siano ancora sentite e vive alcune tradizioni, al di l   dei pi   imperanti canali comunicativi, dei pi   reclamizzati onnipervadenti prodotti odierni.

Comunque, un viaggio culinario notevole, vario, ricco. Letterario, filmico e televisivo.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

E. RUTIGLIANO, *Teorie Sociologiche Classiche. Comte, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Pareto, Parsons, Bollati Boringhieri*, Torino, 2001.

La «genesì» della sociologia, secondo Rutigliano, si costituisce nella seconda met   dell'800, attraverso una radicale rottura epistemologica e da un nuovo atteggiamento conoscitivo profondamente diverso rispetto a quello precedente. Quest'ultimo era tipico della filosofia, o meglio del filosofare, attraverso la speculazione e l'astrazione sull'essenza delle cose e sul loro «dover essere». Con il nuovo atteggiamento «non occorre occuparsi di come le cose sono in se stesse o di come dovrebbero essere... ma nel cercare... e rendere visibili le relazioni di causa effetto nell'accadere tra gli uomini» (p. 10).

Questa nuova «forma mentis» si ha dopo la morte di Hegel e si diffonde non solo epistemologicamente, ma proprio come pratica di vita, nel senso comune della quotidianit  ; quindi sia fra gli intellettuali, sia in altre sfere del pensare e dell'agire. Questa nuova forma mentale era accompagnata da un ottimismo illimitato, di sapore illuministico, verso le possibilit   della scienza, delle nuove tecnologie e delle loro applicazioni. Il precursore di questo atteggiamento fu

anche A. Comte che, con la sua « fisica sociale », intendeva mettere ordine e razionamento alle questioni umane. Se per i primi sociologi positivisti ed organicisti la società era un tutto organico, ed eventuali conflitti potevano essere risolti in quanto patologie con cause (e quindi soluzioni) ben precise e circoscritte, con Marx (quasi contemporaneo di Comte) « il conflitto è alla base stessa della società, del suo divenire, è il motore della storia » (p. 14).

Da questi due fondamentali paradigmi radicalmente contrastanti e quasi contemporanei, prende il via il pensiero sociologico, che si affrancava, nello studio delle questioni umane e sociali, dalla filosofia, anche se Comte e Marx non potevano essere considerati dei veri e propri sociologi, ma dei precursori. A questi faranno seguito quelli che E. Rutigliano annovera fra i veri fondatori della sociologia, così come viene considerata anche al giorno d'oggi (cfr. p. 90). I classici: Simmel, Durkheim e Pareto, e un quasi-contemporaneo, anch'egli un classico: Talcott Parsons. Che, se non vado errato, Rutigliano considera come l'autore che, al meglio, ha tentato di dare un linguaggio e un metodo definitivo alla sociologia; tentandone una sintesi finale che comprendesse l'analisi della società e gli elementi caratteristici della sociologia precedente, in un'opera che, vista al completo, si rivela sterminata, complessa, e, forse troppo ambiziosa (cfr. p. 249). Un tentativo generoso ma non certo sintetico o conclusivo, visto che già la sua teoria finale conteneva in sé il germe per il suo superamento e dinamicizzazione, che avverrà, dopo, come sappiamo, con N. Luhmann, e con l'opera di Alexander, suo allievo, il quale opererà un vero e proprio superamento e trasfigurazione delle teorie del suo maestro. E comunque sia, l'opera di Parsons, al più poteva porsi come sintesi del filone strutturalista e funzionalista che vede quali antesignani Durkheim e gli altri rappresentanti della scuola francese. Di certo poco aveva a che vedere con il filone della sociologia tedesca, che per brevità di

scrittura si può definire con i termini di sociologia dell'azione oppure sociologia fenomenologica ed ermeneutica. Un ampio e vivace spettro di approcci e teorizzazioni che ha quali antesignani Weber, Simmel e Schütz.

Un buon saggio introduttivo alla sociologia e alla sua storia.

GIUSEPPE CHITARRINI

NICOLA SICILIANI DE CUMIS, con la collaborazione di VALERIA CANNAS, ELISA MEDOLLA, VINCENZO ORSOMARSO, DOMENICO SCALZO, TANIA TOMASSETTI, *Italia-URSS/Russia-Italia*, Associazione Culturale « Slavia », Roma, 2001, pagg. 495.

È con piacere che segnaliamo questo denso volume, suddiviso in due parti, in cui Siciliani de Cumis e i suoi collaboratori recano notizie e interpretazioni di grande interesse sulla pedagogia russa in un arco di tempo che va dagli anni '80 ad oggi. In questo senso, pur nella sua natura a volta a volta di scarno appunto o di « scheggia », si tratta di un testo che potrà costringere o invitare i sociologi ad occuparsi del « pianeta Russia » secondo una prospettiva di « ricerca dialogica », oggi più che mai necessaria, anche per sottrarsi all'egemonia della sociologia nordamericana, di cui nessuno negherà i meriti, ma i cui limiti, nel quadro della cultura europea, sono ormai evidenti.

F.F.

FRANCESCO SUSI (a cura di), *Come si è stretto il mondo. L'educazione interculturale in Italia e in Europa: teorie, esperienze e strumenti*, Roma, Armando, 1999, pp. 350.

« Globalizzazione » è un termine alla moda. Non c'è saggio, intervista, rapporto che non offra sacrifici al suo altare, attribuendole pregi e difetti possenti, criminalizzandola o incensandola a seconda dell'umore e dei giudizi formulati in pro-

posito. Come afferma Cesareo, «il termine è vittima, come spesso accade alle locuzioni coniate dalle scienze sociali, del suo stesso successo [...]». Esso è entrato a far parte del linguaggio comune, rischiando di diventare un'espressione generica, puramente evocativa».

Globalizzazione è la finanza ormai al di là di ogni controllo statale: globalizzazione è Internet, la telefonia cellulare, la possibilità di mangiare qualsiasi cosa in qualsiasi stagione e di leggere sul bolino che le correda nomi di pesci esotici. Apparentemente non ci sarebbe di che lamentarsi, eppure... Come sempre c'è un'altra faccia della medaglia: lo stabilimento che chiude in Campania perché la manodopera thailandese costa meno, l'appiattimento qualitativo delle merci e l'oligopolio nascosto dietro la miriade di marche, l'alfabetizzazione tecnologica forzata e l'esclusione di chi non è in grado o non vuole inchinarsi ad essa. E questa non è che la vita di tutti i giorni!

Se si passa a un altro ordine di considerazioni le cose non migliorano. Il reame sconfinato dell'universo mediatico (sconfinato perché ormai separato, nel bene e nel male, da qualsiasi referente concreto e quindi in grado di estendersi all'infinito) esercita sui modi di pensare ed essere un'attrazione/repulsione che modifica inevitabilmente la vita e le relazioni, facendo affiorare paure che si credevano superate ed ebbrezze inedite. Sebbene meno appariscente dell'aspetto economico, l'insieme delle problematiche culturali connesse alla globalizzazione non è certo meno importante, né inquietante. Forse perché si traveste di panni perfino troppo noti e cerca di spacciarsi per il solito vecchio nemico, il divampare di conflitti etnici sulla totalità dello scacchiere mondiale ed il rinvigorirsi di odi ed intolleranze verso minoranze portatrici di alterità assortite sono fattori chiaramente connessi all'infrangimento semantico dei confini nazionali e culturali.

Le conseguenze di questi scontri sono anch'esse globali: investono il mondo delle *news*, ma anche, molto più concretamente, la vita di tutti i giorni. A nulla

vale l'aver seguito «da vicino» il percorso dei profughi grazie ai collegamenti via satellite: quando escono dal piccolo schermo e sono improvvisamente tra noi, l'illusione di controllo e distanza intesa dai *media* va in pezzi e si prova sulla pelle la dolorosa incapacità di gestire la prassi quotidiana. La differenza tra i due momenti è quella che passa tra chi pensa di aver assolto ai suoi obblighi umanitari spedendo un versamento da casa alla missione Arcobaleno, via carta di credito, senza neanche toccare il denaro — un'interazione praticamente inesistente, fatta da impulsi lungo una linea telefonica e transazioni digitali — e chi scopre di avere un campo Rom sotto casa. In uno scenario sempre più concretamente multietnico e multiculturale servono nuove abilità e un recupero di *manualità interattiva* per poter reggere all'incontro/scontro con l'Altro e forse mettere a frutto le grandi risorse che vi nascondono, poiché «si può discutere a lungo sulle culture, mostrare come storicamente esse non siano mai conservate del tutto integre, come siano state sollecitate al cambiamento e a nuove sintesi dall'incontro con altre culture, come esse ne siano state più o meno infiltrate, ma ciò non ci direbbe nulla su che cosa positivamente significhino l'incontrarsi delle culture in un paese di immigrazione, per il fatto che nella realtà sono i soggetti a incontrarsi e non le cosiddette culture, che in genere sono piuttosto sfuggenti e indeterminate» (p. 16).

Quest'esigenza si sostanzia ora nel nuovo libro curato da Francesco Susi, *Come si è stretto il mondo*, per i tipi di Armando. È un testo dalle molteplici vocazioni: mira da una parte a consolidare la nuova disciplina cui si rifà, radicanandola saldamente nel tessuto sociale e nelle problematiche attuali che lo attraversano; dall'altra non vuole limitarsi a un approccio teorico e fornisce quindi esempi e strumenti concepiti appunto per rendere possibile e facilitare il contatto tra portatori di culture diverse. Il problema costituito dall'immigrazione è eminentemente pratico e in questa chiave dev'es-

sere interpretato ed affrontato: « Questa nuova realtà pone problemi inediti sia sul versante economico-sociale, sia su quello culturale e formativo. Problemi che si riassumono nel seguente dilemma: se e come i governi dell'Unione Europea saranno capaci di favorire un'integrazione dinamica, e perciò né assimilatoria né ghetizzante, dei cittadini di diversa nazionalità. Una politica di integrazione dinamica deve accompagnarsi a interventi in campo formativo, necessari per costruire quelle diffuse basi culturali, senza le quali diviene impossibile ogni convivenza civile tra autoctoni e immigrati » (p. 9).

Susi sceglie un approccio articolato al tema della multiculturalità, senza nascondersi le difficoltà che esso comporta, ma ben cosciente del fatto che è l'unico in grado di dare risultati, correggendo le distorsioni che anni di letture parziali od orientate dell'argomento hanno indotto. Quello che occorre, afferma, è modificare lo sguardo, perché — come ha detto Simmel della sociologia — « l'educazione interculturale non è una nuova materia che si aggiunge alle altre, ma un punto di vista, un'ottica diversa con cui guardare le discipline attualmente insegnate » (p. 18). Le cose non esistono in sé, ma vengono costruite nella percezione dell'uomo con le categorie e i pregiudizi che gli sono propri: se un intervento non incide profondamente su questi non ha alcuna speranza di rivelarsi efficace.

Susi, nel suo sforzo fondativo, sa di dover riorganizzare l'esistente sulla base di nuove esigenze e si rende conto della sua natura processuale e dinamica, finora sfuggita a quello che definisce criticamente « culturalismo », l'ennesima ipostatizzazione di comodo di una realtà difficile da gestire e comprendere: « Si determina, per così dire, un certo "culturalismo" che fotografa staticamente la realtà culturale del cosiddetto "diverso" e non tiene conto di quel processo dialettico di incontro/scontro tra autoctoni e stranieri che caratterizza i rapporti sociali nei nostri paesi ormai multietnici. Un proces-

so dialettico che — non si deve dimenticarlo — sta modificando e sempre più modificherà sia le identità degli autoctoni, sia quelle degli immigrati, dando luogo, dove più dove meno, a quel fenomeno che i sociologi dell'immigrazione e gli studiosi di letterature post-coloniali definiscono di meticciato, di ibridismo, volendo con ciò intendere la formazione di nuove e più complesse identità, frutto di intreccio dinamico tra popoli diversi » (p. 12).

È questo carattere processuale del multiculturalismo, percepito inconsciamente, a renderlo probabilmente invisibile ai più e a forzarne una lettura perfino dannosa. Come afferma Francesco Pompeo in uno dei saggi raccolti nel volume, « il multiculturalismo, come categoria descrittiva, sommatoria di aspetti peculiari di culture differenti [...] reca implicitamente una visione determinista della cultura, come patrimonio inalienabile e immutabile. La cultura è, invece, un processo simbolico creativo che vive nella dimensione della particolarità e del cambiamento: nel "flusso dei significati". Il suo "irrigidimento" è frutto di interventi artificiali e risponde a finalità e logiche specifiche » (p. 138).

La presenza dell'Altro non è un fattore statico che può essere affrontato senza riflessi per la propria identità: è piuttosto un evento che turba e mette in gioco gli equilibri più o meno faticosamente raggiunti, smentisce la *naturalità* del proprio senso comune e costringe a fare i conti con la sua strumentalità. In altre parole, riapre la porta al Caos creativo e minaccioso che ogni costruzione culturale cerca di tenere a bada. In un periodo in cui la conquista di una qualche stabilità interiore è sempre più difficoltosa, non stupisce che con il diverso ci si scontri più che incontrarsi, rifiutando il confronto ed arroccandosi su certezze che solo la paura rende tali; ne consegue che, per modificare i termini di questo rapporto, è essenziale un'azione culturale e pedagogica di ampio respiro, che fornisca gli strumenti per articolare il proprio *essere nella complessità* e quindi per affronta-

re tutte le conseguenze, siano esse culturali o cognitive, quotidiane o spirituali. Un tale intervento deve svolgere su più livelli: socializzare all'intercultura le generazioni non più in età scolare con interventi formativi, divulgativi ed informativi coerenti e diversificati; iniziare necessariamente nella scuola per facilitare il transito dell'insieme della società verso l'intercultura dinamica preconizzata da Susi: «L'educazione interculturale, in questa prospettiva, è la risposta in termini di prassi formativa alle sfide e ai problemi che pone il mondo delle interdipendenze: è un progetto educativo intenzionale che taglia trasversalmente tutte le discipline insegnate nella scuola e che si propone di modificare le percezioni e gli abiti cognitivi con cui generalmente ci rappresentiamo sia gli stranieri sia il nuovo mondo delle interdipendenze [...]. La scuola deve poter essere [...] un luogo di mediazione criticamente organizzata tra l'esperienza individuale degli allievi e il mondo globalizzato dell'epoca presente» (pp. 11-12).

Come si è stretto il mondo vuole di conseguenza essere anche uno strumento a disposizione di coloro che iniziano a lavorare in vista di questi obiettivi. Si articola in tre parti: la prima è dedicata all'approfondimento teorico degli spunti messi in evidenza nel saggio del curatore. Vi si toccano argomenti di grande attualità e importanza, con un accento particolare sulle esperienze europee di educazione interculturale e sulla necessità di integrare la formazione degli insegnanti con nuove materie, come ad esempio l'antropologia culturale. Pompeo mette bene in evidenza, infatti, che già Franz Boas «sosteneva che l'antropologia doveva entrare nei *curricula* degli insegnanti, come parte delle loro strategie

di analisi e intervento, dal momento che la conoscenza e l'attenzione nei confronti dell'ambiente socio-culturale di provenienza dell'alunno, come verso quello di destinazione, avrebbero costituito una premessa necessaria al successo dell'istituzione scolastica» (136). Le radici dei problemi di convivenza e di mutuo rispetto, come anche di gestione della complessità quotidiana, vengono sempre più individuate nella sfera culturale e sempre più si riconosce la necessità inevitabile di azioni che su essa vadano a incidere, sebbene questa esigenza implichi la necessità di una parallela revisione critica di numerosi assunti della nostra cultura cui i più sono a dir poco restii.

La seconda parte offre un quadro di esperienze concrete già realizzate nel campo della pedagogia interculturale, mentre la terza fornisce strumenti concreti per la messa in opera dell'approccio suggerito: un panorama della situazione normativa e amministrativa in Italia, un esempio di utilizzo di materiali letterari nell'ottica interculturale, una prima introduzione all'impiego delle risorse di Internet a fini didattici e una preziosa bibliografia ragionata ad opera di Massimiliano Fiorucci, che affronta il tema dell'intercultura da numerosi punti di vista, fornendo ampia documentazione a supporto e suggerendo percorsi di indagine e approfondimento. *Come si è stretto il mondo* è un interessante primo passo verso una trasformazione della docenza e dell'insegnamento in un'attività concreta, politica in senso alto, che riporti la scuola e l'università nel vivo del tessuto sociale da cui, per una serie di malintesi e omissioni, si sono troppo e troppo a lungo allontanati.

FABIO D'ANDREA

Summaries in English of some articles

LUDOVICO FULCI — *Cyclo. A cultural comparison between old Europe and Far East*. The ambitious intent of the Author consists in extracting some general «laws» or some «social constants» from apparently meaningless details of everyday life. Why, for instance, does the cycloman in Vietnam behave the way he does? The answer is simple enough: lack of professionalism, of that special virtue called *Beruf*, although the cycloman has his own professional ethic that has, however, little to do with its European weberian counterpart. A reasonable relativism seems to be a way out of intercultural contradictions.

LUIGI DEL GROSSO DESTRETI — *From piano to computer. For a sociology of key-boards*. Assisted by a vast erudition on the subject, the Author finds that mass electronics, although economically accessible, does not necessarily contribute to innovation. On the basis of the usual idea that «one should give the people what the people want» a downgrading of musical production is a fatal outcome. Interestingly enough, the original version of any piece of music tends to be the *master* on which all sorts of variations are possible.

VINCENZO ROMANIA — *Paidéia: Culture and social Stratification* — The Author spells out the intrinsic elitarian bent of the Greek paidéia as it has been studied and rendered by Werner Jaeger. In this perspective, the role of the slaves as regards the economy of the leisure classes in antiquity is meticulously exposed and, at the same time, the notion of some sort of «platonic totalitarianism» is duely criticized as an unacceptable decontextualization.

ALFREDO ALIETTI — *«My neighbour is black»: cohabitation relationships in a popular neighborhood*. From a special study of inter-ethnic cohabitation, the Author draws some useful insights as far as immigration is concerned. Everyday problems, such as going to fetch the children at school, pose incredible difficulties that do not regard only the immigrated families but also the italian families recently arrived in the community.

STUDI EMIGRAZIONE MIGRATION STUDIES

International journal of migration studies

VOLUME XXXVII

N. 140

DECEMBER 2000

Table of contents

Interculture in Italy. A bibliographic review

C. Sima, A. Rosetto Ajello, I. Orlando, R.G. Romano, A.M. Passaseo

Speaking Italian: language and immigration

M. Vedovelli, A. Villarini, M. Barni, E. Fragai, G.M. Interlandi

Book reviews
Books received

Index of volume XXXVII

2001 SUBSCRIPTION RATES

ISSN	0039-2936
Volume Number	XXXVIII (141 to 144)
Frequency	March, June, September, December
Subscription Rates	- Italy 85.000 Lire it.
	- Foreign 95.000 Lire it.

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Italy

Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651

E-mail: csor@pan.net Web site: <http://www.csorat.it>

Mercoledì 20 giugno 2001 l'Accademia Nazionale dei Lincei ha conferito per la prima volta un premio (il premio «Prof. Luigi Tartufari») a un sociologo, il Prof. Franco Ferrarotti.

Questo il suo profilo:

Premio «Prof. Luigi Tartufari» per la Sociologia, a FRANCO FERRAROTTI, già Professore Ordinario di Sociologia Nell'Università di Roma «La Sapienza». Vincitore del primo concorso a cattedra per la sociologia, Ferrarotti è il decano dei sociologi italiani, suscitatore di innumerevoli iniziative culturali e di ricerca, punto di riferimento degli studiosi della disciplina. La sua sociologia si muove sia sul piano teorico, sia su quello empirico, ricca per l'analisi e l'interpretazione del dato empirico e impegnata nello sforzo ermeneutico. L'opera del Ferrarotti parte dalla struttura normativa formalmente codificata per giungere, attraverso lo scavo critico di atteggiamenti e istituzioni, a cogliere il vero movente delle azioni, dei progetti individuali e dei gruppi primari. Con impostazione pluridisciplinare, ha affrontato una molteplicità di temi di grande rilevanza sociale, quali mafia e violenza, droga, mondo giovanile ed emarginazione umana. Al centro dei suoi interessi negli ultimi anni stanno altri temi di grande attualità: la riflessione sulle radici storiche e teoriche dei fenomeni dell'antisemitismo e del razzismo e i problemi connessi con la comunicazione nel mondo contemporaneo, sviluppando la critica verso la tendenza, oggi imperante, di privilegiare la forma rispetto alla sostanza dei contenuti.

In questo numero de **La Critica Sociologica** troviamo alcuni appunti sulla *comunicazione interculturale* di Franco Ferrarotti, una riflessione di Ludovico Fulci sulla visione che nell'Estremo Oriente si ha dell'Europa, la proposta di Luigi Del Grosso Destrieri di una *Sociologia delle tastiere* (da organi e spinette alle tastiere elettroniche), un saggio di Vincenzo Romania *La paidéia: cultura e stratificazione sociale*, un provocatorio intervento di Massimo Canevacci sulla autenticità e la storicità delle metropoli (Venezia e Venice in U.S.A.), il resoconto di un viaggio a Sarajevo di Manfredo Macioti. Ancora, una ricerca di Alfredo Alietti, condotta a Milano in quartieri caratterizzati da edilizia pubblica e insediamenti di immigrati, un'altra di Marianna Foti sui minori rifugiati. Fabio Perocco si sofferma sul movimento dell'Aumismo, inteso come specchio delle trasformazioni del campo religioso, Lilli Romeo sul caso di Suor Floriana e sui Cenacoli Serafici. Né mancano commenti alla situazione politica, nel corsivo introduttivo di Franco Ferrarotti e in 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