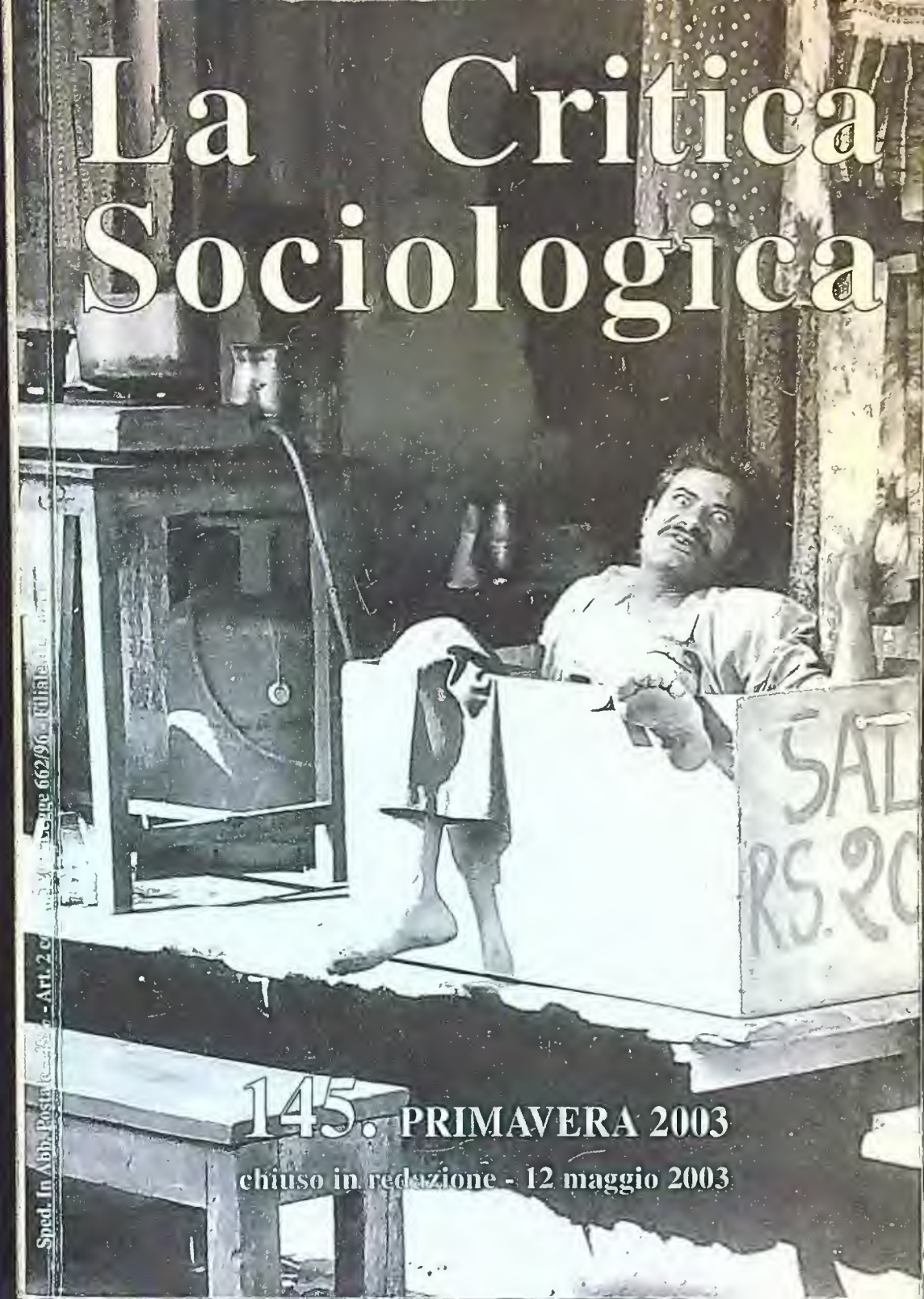


La Critica Sociologica



145. PRIMAVERA 2003

chiuso in redazione - 12 maggio 2003

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 55 (IVA compresa)
una copia € 15

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 100
per i paesi extraeuropei € 125

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 Ind. 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 giugno 2003

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

145. PRIMAVERA 2003
marzo-giugno 2003

SOMMARIO

145 Primavera 2003

F.F. — La capricciosa costolo dell'Europa	III
SAGGI	
Carmelo Capizzi — Teodora, prodotto e specchio dell'epoca giustini- niana	1
Valentina Grassi — Immaginario e Sociologia: il caso del Centro Studi sull' Attuale e il Quotidiano	14
Mascia Ferri — Le commedianti di Rousseau: un pericolo per l'ordine sociale.....	33
Federica Mereu —Razzismo, Islam e rivoluzione nel pensiero di Malcolm X (El-Hajj Malik El-Shabbazz)	43
INTERVENTI	
Giuliano Della Pergola — L'avvento della città moderna: precursori tedeschi, Weber e il dibattito sul weberismo	58
Anna Maria Curcio — Elogio dell'effimero	66
Laura Ferrarotti — Le età della TV e il tempo come «tempo ritrovato»	68
Maria Immacolata Maciotti — Migrazioni e memorie	71
DOCUMENTAZIONI E RICERCHE	
Iside Gjergji — Note a margine sulla tutela della libertà religiosa e la nuova costituzione albanese	75
CRONACHE E COMMENTI	
Franco Ferrarotti — In difesa dei Poveri di spirito	91
Maria Immacolata Maciotti — Salute, salvezza, bellezza	92
Franco Ferrarotti — In ricordo di Tullio Tentori, Stanford M. Lyman e Robert King Merton	95
SCHEDE E RECENSIONI	103
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	116

La capricciosa costola dell'Europa

A un mese esatto di distanza, l'autorevole Le Monde torna a interrogarsi su Leo Strauss. Non è un innamoramento irrazionale né si tratta evidentemente d'una subitanea conversione del quotidiano parigino, dalle questioni del presente economico e politico, ai rarefatti campi dell'esegesi biblica e talmudica. Nel primo articolo, pubblicato il 16 aprile 2003, p. 13, il professore ebreo-tedesco-americano dell'Università di Chicago era nettamente presentato come l'ispiratore, se non l'esplicito maestro, di alcuni membri del brain trust della presidenza Bush fra i più culturalmente agguerriti e logicamente ferrati: da Paul Wolfowitz a John Podhoretz, da Robert Locke al defunto Allan Bloom, divenuto celebre poco prima della morte con The Closing of the American Mind e al quale Saul Bellow ha dedicato una divertente biografia sotto le mentite, ma trasparenti, spoglie di Mr. Rawenstein.

Il secondo articolo di Le Monde, apparso nel supplemento letterario del 16 maggio 2003, p. VIII, è una minuziosa recensione del libro di Daniel Tanguay (Leo Strauss – une biographie intellectuelle, Grasset, Paris, pp. 340) ed è assai più cauto. Nel primo articolo Strauss era presentato come un caposcuola e se ne mettevano in rilievo quattro punti: a) la democrazia deve difendersi contro ogni tipo di tirannide; b) la modernità va criticata come fonte del declino dei valori morali; c) la riflessione politica, per essere «scientifica», non ha da essere neutra e rifuggire dai giudizi di valore e quindi non distinguere fra regimi «buoni» e regimi «cattivi»; d) infine, la nozione di «regime» è centrale. È curioso che con questa interpretazione, dovuta a Alain Frachon e Daniel Vernet, non ci si renda conto della contraddizione fra l'assolutizzazione del giudizio di valore e il concetto di regime, che sottende e giustifica i governi, democratici o meno, ma tutti storicamente determinati. Più accortamente, il secondo articolo su Strauss, apparso su Le Monde un mese dopo, non si lascia andare a valutazioni perentorie ed è in generale assai più sfumato. Vi si riconosce che Strauss è personaggio sfuggente e che il suo pensiero, dalla Bibbia al Talmud e ai classici greci, ma anche alle prese con Spinoza, Hobbes e Machiavelli (ma quest'ultimo, stranamente, non viene citato), dà luogo a «profili multipli».

All'attento Roger-Pol Droit, autore della recensione, non sfugge il fatto che questo instancabile lettore e interprete di testi greci, ebraici e islamici, non offre tuttavia una sua propria dottrina né un proprio progetto. Strauss tende, anzi, con una punta di divertimento, a nascondersi dietro

rimandi elusivi, enigmatici, quasi anticipando gli smarrimenti dei volenterosi discepoli, vittime inconsapevoli dei suoi calcolati depistaggi.

In questo senso, che gli zeloti odierni della democrazia Usa come neo plus ultra storico da eternizzare ed esportare all'ingrosso il tutto il pianeta si valgano di alcune posizioni teoriche di Strauss, non fa meraviglia. Può invece con buone ragioni meravigliare che questo saccheggio dell'eredità intellettuale del maestro abbia luogo in vista di pure acquisizioni di potere, che a Strauss sarebbero certamente riuscite orripilanti. Non solo: lo spirito interventista neo-crociato e il dogmatismo intollerante di certi atteggiamenti politici costituivano agli occhi di Strauss la negazione lampante dello spirito democratico e la vittoria di quello pseudouniversalismo astratto, insensibile alle circostanze effettive di tempo e di luogo, e quindi affetto da dottrinarismo in radice tirannico, che egli non si stancava di criticare e rigettare, anche sulla scorta delle Reflections on the Revolution in France di Edmund Burke. Lo spregiudicato utilizzo di Strauss da parte di alcuni membri autorevoli dell'entourage presidenziale Usa è però qualche cosa di più di un errore esegetico. Comporta una copertura filosofica a corposi interessi materiali e a una lotta politica che sembra far dimenticare quella che era la politica estera americana dei Kennan, degli Stevenson, degli Karriman e dei Kennedy. Da questo punto di vista, mi sembra confermato quanto scriveva recentemente in altra sede: la prima, più illustre vittima della guerra irachena è stata la tradizionale alleanza fra gli Stati Uniti e l'Europa. Mi rifiuto di credere solo a uno scontro di personalità, fra uno Chirac primo della classe e un Bush cowboy texano.

Cosa sta, in realtà, accadendo? L'America di oggi va in primo luogo capita, anche se l'impresa non si presenta facile e sfida le superficiali analisi di molti americanisti improvvisati. Nessun dubbio che l'America sia una costola dell'Europa. I suoi «padri fondatori» venivano dall'Europa. I signori che a Philadelphia stendevano la Costituzione erano per lo più gentiluomini di campagna, che sapevano di greco e di latino, imbevuti di idee e di ideali illuministici, da Thomas Jefferson a James Madison, da Benjamin Franklin a Alexander Hamilton. L'America è dunque una costola dell'Europa e del pensiero europeo, ma è una costola capricciosa, dinamica, incapace di vivere con il problema, insofferente dell'ambiguità, orgogliosa della sua autosufficienza e del suo splendido isolamento.

L'11 settembre 2001 ha dato un colpo mortale alla sicurezza americana, al mito della sua invulnerabilità. Ha mostrato con crudele chiarezza che non bastavano due oceani a garantirne l'invulnerabilità. La guerra all'Iraq è stata una prima reazione a questa ferita, una guerra, quindi, secondo gli americani, non di aggressione, ma di difesa.

Una grande vittoria è però sempre un grande pericolo. Siamo entrati nell'epoca dell'interdipendenza fra le nazioni e della convivenza fra le diverse culture e nessuno può arrogarsi il diritto e autominarsi sceriffo del pianeta. C'è il rischio di un delirio di onnipotenza. Si pensava al presidente Bush, texano puro sangue anche se di famiglia del New England, come a un novello John Wayne. Ma i problemi del mondo di oggi sono troppo complessi per sperare di risolverli con un colpo di pistola o con una sfilata di carri armati.

Occorre forse, per l'America, che in passato ha accumulato un capitale morale straordinario con la sua battaglia vittoriosa contro il fascismo e il nazismo, tornare alla tradizione della sua politica estera, alla politica meditata, decisa all'occorrenza, come nel caso di Harry Truman, ma attenta alla complessità di un mondo in cui, ormai, più nessuno è un'isola, e che ha bisogno, oggi più di ieri, della lungimiranza dei suoi statisti migliori. È vero che l'America ha sempre bisogno di un progetto, di un piano che ne assorba l'enorme potenza e l'intrinseco dinamismo. Ma i piani americani sono legati al giudizio delle maggioranze, non possono considerarsi come il parto di ristrette lobbies e di élite al riparo dal voto democratico. Purtroppo, scrittori e analisti come Robert Kagan (Of Paradise and Power: American and Europe in the New World Order, Knopf, New York, 2003) non aiutano la ripresa della tradizione democratica americana in politica estera. L'insistenza maniacale sul potere, da acquisire o da combattere come unico valore, è accecante. La contrapposizione elaborata da Kagan fra gli Stati Uniti, come sede della forza e del potere, e l'Europa, come continente stanco e sede della debolezza, tanto impotente quanto querula, è superficiale, sterile e, in questo momento di rapporti delicati fra Europa e Stati Uniti, deleteria.

Resta da sperare che gli sforzi di Tony Blair per mediare fra le due sponde dell'Atlantico in nome e con la speranza di una ripresa di collaborazione abbiano il successo che si meritano. Non è contrapponendo un fondamentalismo all'altro che si possono avviare a positiva soluzione i problemi politici, economici e culturali di oggi.

F.F.

LEXINGTON BOOKS®

A member of The Rowman & Littlefield Publishing Group

4720 Beech Valley
Avenue, Maryland 21086
1-800-462-6120
www.lexingtonbooks.com

An Invitation to Classical Sociology

Meditations on Some Great Social Thinkers

BY FRANCO FERRAROTTI

Franco Ferrarotti offers a series of profiles on sociology's most important classical social and political thinkers, covering eighteenth and nineteenth century writers and concluding with the American economist, Thorstein Veblen. This is a general introduction to the history of modern social thought as well as a study of each of these thinkers within his social and historical context. It is also an interpretation of them from a distinctly European social and philosophical perspective, treating as major thinkers some, such as Ferguson and Veblen, who are not typically included in the canon of classical social thinkers. Ferrarotti hopes to reinvigorate interest in classical theoretical concerns and to spark a discussion about the important legacy that sociology brings to bear on our understanding of human social action.

Franco Ferrarotti, the distinguished Italian sociologist, is author of numerous books and scholarly articles on social theory and industrial society. He is Professor of Sociology and Director of the Doctoral Program at the University of Rome and is currently the editor of *La Critica Sociologica*.

January 2003, 290 pages

SAGGI

Teodora, prodotto e specchio dell'epoca giustiniana

di
CARMELO CAPIZZI*

Salvo il caso di un certo numero di cultori di studi bizantini, l'immagine più diffusa dell'imperatrice Teodora (500c a-548), augusta consorte di Giustiniano I imperatore di Bisanzio negli anni 527-565, ci sembra — almeno nell'ambito della nostra cultura media — quella che si ricollega al famoso mosaico dell'abside di S. Vitale a Ravenna. Chiunque l'abbia visto, sia pure soltanto in una buona riproduzione a colori, ricorda che Teodora vi è ritratta in modo stupendo, in una scena aulica e insieme sacra o addirittura liturgica. Entro una cornice da Sacro Palazzo, si vede da un lato, lei in diadema e paramenti imperiali molto sontuosi e attornata dal suo seguito femminile, dall'altro, Giustiniano, paludato anche lui da imperatore e affiancato dal vescovo Massimiano, da dignitari e guardie del corpo¹.

La figura sottile, elegantissima e sfarzosamente ieratica di Teodora impressiona lo spettatore molto più profondamente che non quella di Giustiniano. Più che dal suo diadema e dai suoi pendenti tempestati di gemme e dal suo paludamento raffinatamente prezioso, chi la guarda è attirato dal suo viso regolare e armonioso, dai suoi occhi nero-castani sovrastati da sopracciglia più scure, dallo sguardo assorto e come velato di pensosa malinconia nonostante l'evidente fermezza con cui invade lo spazio interno della chiesa. Tutto ciò si imprime nella memoria visiva dello spettatore in modo indelebile; costituisce infatti una specie di *unicum* nella pittura monu-

* Già docente di Soria bizantina all'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» e poi a Roma 3, collaboratore de «La Civiltà Cattolica» per lunghi anni.

¹ Per riproduzioni a colori e brevi notizie e commenti, vedi ad esempio: W.F. V. Olbach, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom*, München, Hirmer Verlag, 1958, pp. 166-167; G.C. ARGAN, *Storia dell'arte italiana*, voll. 3, Firenze, Sansoni, 1968, I, pp. 219-222; A. GRABAR, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte di Teodosio all'Islam*, trad. dal franc., Milano, Rizzoli, 1966, pp. 157-163; BROWNING, *Giustiniano e Teodora*, trad. dall'ingl., Milano, Librex, 1974, pp. 166-167; G. BOVINI, *Ravenna, mosaici e monumenti*, Ravenna, Longo Editore, 1984, pp. 19-44; T. VELMANS, V. KORAC, M. SUPUT, *Bisanzio. Lo splendore dell'arte monumentale*, Milano, Jaca Book, 1999, pp. 29-32. Sul contesto storico della programmazione ed esecuzione di san Vitale e del mosaico dell'abside, rimandiamo soltanto a M. MAZZOTTI, *Giustiniano nella leggenda, nella storia, nei monumenti ravennati*, in G. ARCHI (cur.), *L'imperatore Giustiniano, storia e mito. Giornate di studio a Ravenna, 14-16 ottobre 1976*, Milano Giuffrè, pp. 397-313.

mentale paleocristiana o tardoantica o, come altri preferiscono, protobizantina. Ma se tale ricordo artistico — del resto di ardua interpretazione iconologica — non è arricchito da buone notizie storico-letterarie, la figura di Teodora resta semplicemente nel regno del vago e come immersa nel mistero di un mondo sconosciuto².

Da notizie raccolte a pezzi e a bocconi si sa e si pensa, a un di presso, che Teodora fosse un'imperatrice dall'infanzia oscura e stentata, dall'adolescenza e dalla prima giovinezza di attrice povera e molto licenziosa, la quale, nondimeno, una volta sul trono a fianco di Giustiniano, si mostrasse degna della sua posizione istituzionale, come e in quali circostanze, non si sa.

Tale raffigurazione di Teodora non è del tutto fantasiosa, ma si presta a profonde correzioni attraverso aggiunte e ritocchi consentiti, anzi imposti, dalle fonti autentiche e di prima mano. Con soddisfazione dei cultori della storia dell'epoca giustiniana, i tentativi si ripetono con frequenza³.

Gli studi, i saggi, i medaglioni biografici che concernono o ritraggono Teodora — una delle donne più studiate dalla storia — sono molto numerosi, sparsi in periodici, enciclopedie⁴, manuali e trattati di storia ecclesiastica e di storia bizantina, volumi monografici indipendenti. Tra questi ultimi, ci basti ricordare il saggio quasi secolare, ma brillante e tuttora godibile, di Charles Diehl⁵, quello più voluminoso e, naturalmente, meglio documentato, di H(ans?) Stadelmann⁶. Tra i libri apparsi in Italia in quest'ultimo mezzo secolo faremo menzione soltanto di quelli dovuti ad Harold Lamb⁷, Robert

² Cfr. G. RODENWALDT, *Bemerkungen zu den Kaisermosaiken in San Vitale*, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 59-60 (1944-45), pp. 88-110; C.O. NORDSTRÖM, *Ravennastudien., Ideengeschichtliche und ikonographische ntersuchungen über die Mosaiken von Ravenna*, Stockholm 1953; S. BETTINI, *I mosaici di S. Vitale a Ravenna*, Milano-Ginevra, Fabbrie Skira, 1965. Sulla storia, costruzione e decorazione di S. Vitale rimandiamo ai due saggi complementari di G. BOVINI, *Massimiano di Pola, arcivescovo di Ravenna*, in «Felix Ravenna» 74 (1957), pp. 5-27; *L'opera di Massimiano di Pola a Ravenna*, in *Antichità Altoadriatiche* 2 (Udine 1972), pp. 147-165.

³ Cfr. ad esempio G. D'ANNA, *Teodora. L'imperatrice dal passato equivoco*, Roma 1967; A. BRIDGE, *Theodora. Portarit in a Byzantine Landscape*, London 1978.

⁴ Per lo studioso resta tuttora fondamentale per la sua documentazione l'articolo di ASSUNTA NAGL, *Theodora in PAULY-WISSOWA, Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II. Reihe, V/2 (Stuttgart 1934), coll. 1776-1791; come prima lettura orientativa resta tuttora valido l'articolo del bizantinista ANGELO PERNICE, *Teodora, imperatrice d'Oriente*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, XXXIII (Roma 1937), pp. 508-509 (la bibliografia è quasi insignificante).

⁵ *Théodora impératrice de Byzance*, Paris, Editions H. Piazza & C^{ie}, 1904; su questo vol., stampato contemporaneamente in broccatura e in un'edizione di lusso, vedi la recensione storicamente interessante di Karl Krumbacher in *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1905), pp. 349-350. Questo libro apparve in trad. italiana a cura di G. Bertoni, CH. DIEHL, *Teodora, imperatrice di Bisanzio*, Firenze, Sansoni, 1939. Il Diehl si era già occupato sistematicamente di Teodora nel volume *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, Paris, Leroux, 1901, dedicandole il II capitolo, pp. 35-71; e tornerà ad occuparsene nella prima serie delle sue *Figures Byzantines*, 2e éd., Paris, Armand Colin, 1906, pp. 51-75.

⁶ *Theodora von Byzanz*, 2 voll., Dresden, Pandora-Verlag, 1927; vedi la recensione di F. Dölger, in *Blätter für das Gymnasialschulwesen*, 63 (1927), pp. 374-376.

⁷ *Teodora*, trad. dall'ingl., Milano, Dall'Oglio Editore, 1968.

Browning⁸, Francis Fèvre⁹, Hans-Georg Beck¹⁰, Giorgio Ravegnani¹¹. Ma, oltre che nella storiografia, nella narrativa e in qualche opera cinematografica, Teodora ha richiamato l'attenzione anche del teatro. Il pezzo più famoso è rimasto finora quello del noto drammaturgo parigino, Victorien Sardou (1831-1906), pezzo tipico del «*théâtre de boulevard*», piuttosto macchinoso, rappresentato nel 1884, che spesso fa a pugni con la storia, o semplicemente la ignora; ma che nondimeno fu messo non solo in scena, ma anche in musica¹².

Nonostante tutto ciò, non ce la sentiremmo di affermare che Teodora sia molto popolare e correttamente divulgata nella memoria storica o nell'immaginario euro-americano in genere e italiano in particolare. La sua vita, la sua personalità e il suo contesto socio-culturale permettono tuttora nuove ricerche, le quali talvolta possono riservare sorprese inaspettate. Quanto più sicure ed esatte diventano le nostre conoscenze storiche della società bizantina del secolo VI, tanto più nette si stagliano la figura e l'opera di Teodora.

Nell'ottobre 2001, Paolo Cesaretti, docente di filologia e storia bizantina nell'Università di Chieti, ci ha riproposto un nuovo saggio sulla «*basilissa*» più famosa di Bisanzio. L'idea di base del saggio consiste nel ricostruire passo per passo l'ascesa di Teodora dal nulla sociale — per così dire — al trono imperiale di Bisanzio, sul quale si mantenne con fermezza fino alla morte, cioè per ben 21 anni (527-548). Egli ha voluto seguire e rappresentare, così, una delle vicende più tipiche del mondo femminile protobizantino: partendo a tentoni da uno degli strati sociali più bassi e disprezzati (come donna di spettacolo, Teodora era ammicchiata nella categoria sociale bollata dall'*infamia iuris*¹³), si arriva lentamente allo scatto finale e alla conquista del vertice del potere imperiale dopo l'incontro e il matrimonio con Giu-

⁸ *Giustiniano e Teodora*, cit., Pare che il Browning si sia ispirato — almeno per il titolo — al saggio di W. SCHUBART, *Iustinian und Theodora*, München, Oldenbourg, 1943.

⁹ *Teodora, imperatrice di Bisanzio*, trad. dal franc., Milano, Rusconi, 1984.

¹⁰ *Lo storico e la sua vittima. Teodora e Procopio*, trad. dal ted., Bari-Roma, Laterza, 1988.

¹¹ Di questo Autore contengono capitoli significativi su Teodora gli studi brevi, ma ben documentati: *La corte di Giustiniano*, Roma, Jouvence, 1989; *Giustiniano*, Castellalto (Teramo), Lisciani e Giunti, 1993.

¹² *Théodora. Drame en cinq actes et sept tableaux*, Paris 1884. Sul Sardou offrono buoni accenni orientativi S. D'AMICO in *Enciclopedia Ital. Treccani*, XXXX (Roma 1936), p. 869; G. BERGNER, in *Enciclopedia dello spettacolo*, VII (Roma, Editrice Le Maschere, 1961), coll. 1507-1510.

¹³ Il concetto giuridico e la realtà storica dell'*infamia iuris* nel mondo romano e protobizantino è stata oggetto di molti studi; vedi, per esempio: E. LEVY, *Zur Infamie in römischen Strafrecht*, in *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, voll. 4, Palermo 1936, II, pp. 77-100; M. KASER, *Infamia und Ignominia in den römischen Rechtsquellen*, in «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Römische Abteilung*» 73 (1956), pp. 220-278; J. GAUDEMET, *Le statut de la femme dans l'empire romain*, in «*Recueil de la Société J. Bodin*», Paris 1959, pp. 191 ss.; U. BRASINELLO, s.v. *Infamia*, (*Diritto Romano*), in *Novissimo Digesto Italiano*, VIII (Torino, UTET, 1962, pp. 641-643; C. CAPIZZA, *Gli spettacoli nella legislazione di Giustiniano*, in *Atti del VII Convegno di studio Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400. Viterbo, maggio 1983, Viterbo, 1984, pp. 91-117.*

stiniano, già prossimo a succedere sul trono a suo zio Giustino¹⁴.

Quest'idea, come c'informa il Cesaretti stesso, gli è balenata nel 1995, mentre andava preparando la traduzione delle *Inedite* di Procopio di Cesarea, collaborando con Fabrizio Conca, professore di filologia bizantina all'Università statale di Milano, che stava curando una nuova edizione del testo greco di quest'opera procopiana¹⁵.

A quanto possiamo giudicare sul fondamento di ciò che stiamo per dire, questo saggio viene a inserirsi tra i più impegnativi e, forse senza forse, tra i più brillanti e attendibili scritti su Teodora¹⁶.

Diciamo subito che si tratta di un saggio biografico completo, di carattere strettamente storico, anche se non mancano qua e là riempitivi di fantasia o, se vogliamo, romanzeschi, ma, a nostro avviso, sempre fondati su una verosimiglianza relativamente oggettiva, in quanto radicati nelle fonti di prima mano. Ci affrettiamo anche a dire che l'immagine di Teodora meticolosamente miniata e colorita dal Cesaretti è, tutto sommato, molto umana e, sotto certi aspetti, luminosa, affascinante: fatta apposta per essere fortemente ammirata, pur non sorvolando sui momenti in cui bisogna umanamente «comprenderla», cioè compatirla o commiserarla, se non condannarla. È un'immagine che, al di là e al di sopra d'ogni esito estetico e storico, fa anche, anzi soprattutto, riflettere sulle vicende umane in generale e sulla situazione della donna nel contesto della *paideia* (cultura) bizantina del secolo VI e della *renovatio* giustiniana dell'Impero romano.

Egli giunge a questo traguardo analizzando con grande finezza i testi più importanti oggi disponibili, soprattutto le pagine specifiche e celebri delle *Inedite* (*Ἀνεκδότα*,¹⁷) o *Storia segreta* o *Storia arcana* di Procopio di Cesarea, lo storico più importante, e, in un certo senso, unico, dell'epoca giustiniana¹⁸. Pagine, scritte verso il 550, o comunque dopo la morte di

¹⁴ Su questo imperatore vedi soprattutto il saggio di A.A. VASILJEV, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1950 (nelle pp. 96-101 accenni sistematici e ben documentati su Teodora).

¹⁵ PROCOPIO, *Storie segrete*, introduzione, revisione critica del testo e note di Fabrizio Conca, versione italiana di Paolo Cesaretti, Milano, Rizzoli (Bur), 1996.

¹⁶ PAOLO CESARETTI, *Teodora. Ascesi di una imperatrice*, Milano, Mondadori, 2001.

¹⁷ Nome dato all'opera nel secolo X dal lessico enciclopedico bizantino *Suda*, attribuito erroneamente fin verso il 1930 a un inesistente autore chiamato Suida; cfr. H. GREGOIRE, *Suidas et son mystère*, in «Les Études Classiques», 6 (1937), pp. 346-355; S.G. MERCATI, *Intorno al titolo dei lessici di Suida-Suda e di Papija*, in «Byzantion» 25/27 (1955-1957), pp. 173-193; B. LAVAGNINI, *Suida, Suda o Guida?*, in «Rivista di Filologia Classica» 40 (1962), pp. 249-272; H. HUNGER, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, voll. 2, München, C.H. Beck, 1978, ad *Indicem*, II, p. 508; s.v. *Suda*, in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, V (München 1979), coll. 407-408.

¹⁸ Su Procopio di Cesarea, lo storico più importante dell'epoca giustiniana, autore celebre de *Le guerre*, *Gli edifici* e le *Inedite*, basta rimandare alla voce consacratagli in una delle tante enciclopedie specializzate; ma per ricchezza di informazioni e di riferimenti bibliografici ricorderemo K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), 2. Auflage, München, C.H. Beck, 1897, pp. 230-237; E. STEIN, *Histoire de l'Empire byzantin*, II. *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien* (476-565), Paris-Bruxelles-Amsterdam, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 709-723; B. RUBIN, *Prokopios von Kaisareia*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII/1 (Stuttgart 1957), coll. 273-599; G. MORAVCSIK,

Teodora¹⁹. Esse hanno fatto versare fiumi d'inchiostro; e il Cesaretti le ha meditate o ruminato a lungo, in modo sistematico e costante, anche alla luce delle numerose indagini e interpretazioni, di cui le *Inedite* sono state oggetto presso la medievistica e bizantinistica moderna fin dal 1623. Cioè, fin da quando Nicola Alemanni, un prete «custode» della Biblioteca Vaticana e molto amico del Baronio, fondandosi essenzialmente su due codici (*Vat. gr. 1001* e *Vat. gr. 16*), la disseppellì dall'oblio pubblicandone l'*editio princeps*²⁰. Essa fece l'effetto di un fulmine a ciel sereno e portò lo scompiglio nel mondo dei dotti sia per il contenuto scottante della nuova opera di Procopio sia per il commentario e le *adnotationes* dell'Alemanni, di sapore francamente antigustiniano²¹.

Il Cesaretti, pur conscio di questa guerra tra eruditi filologi e storici, da

Byzantinoturcica, I. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkenvölker, 2a ed., Berlin, Akademie-Verlag, 1958, pp. 489-500; B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, I-II, Berlin New York, De Gruyter, 1960-1995, I, pp. 173-226 e 430-473; S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Firenze-Milano, Sansoni/Accademia, 1975, pp. 218-230, e 429-430; H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, cit., I, pp. 291-300; AV. CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley-Los Angeles 1985; A. KARPOZYLOV, *Storici e cronisti Bizantini*, I. Atene 1997, pp. 369-387 (in neogreco).

¹⁹ Cfr. RUBIN, *Prokopios von Kaisareia*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie*, cit., col.527; J.A.S. EVANS, *The dates of the Anecdota and the De Aedificiis of Procopius*, in «Classical Philology» (Chicago) 64 (1969), pp. 29-30.

²⁰ Il titolo completo, molto raramente riferito per intero dagli studiosi, è: PROCOPII CAESARIENSIS V.I. *Anekdota, Arcana Historia, qui est liber nomis Historiarum, ex Bibliotheca Vaticana NICOLA US ALEMANNUS promittit. Latine reddidit, Notis illustravit. Nunc primum in lucem prodit triplici Indice locupletata*. Lugduni, Sumpt(ibus) Andree Brugioti Bibliopolae Romani MDCXXIII. Questa edizione, benché mutila dell'inizio e di due brani troppo scabrosi del capitolo IX (ed. Haurv, pp. 57, r.19-58, r.2 e 58, r.18-60, r.22), tralasciati dall'Alemanni per pudore, fu ristampata prima a Colonia nel 1669 e poi altrove; fino alla seconda metà del sec. XIX rimase fra le più autorevoli; fu nettamente superata dalla edizione di IAKOB HAURY, *Procopii Caesariensis opera omnia*, III. *Historia quae dicitur Arcana Lipsiae, B.G. Teubnerii*, 1906 (rist. con aggiunte e cortex. di G. Wirth, ivi, 1963). Un contributo filologico importante posteriore resta quello di S.A. CENGARLE, *Osservazioni critiche al testo degli Anecdota di Procopio*, in «Rendiconti Acc. dei Lincei, Classe di Scienze morali storiche e filologiche», ser. VIII, 26 (1971), pp. 131-148.

²¹ Per orientarsi sulla complessa problematica filologica, storica ecc. occasionata dalle *Inedite*, pochissimo note nel medioevo bizantino e quasi ignote fino al sec. XVII in Occidente, rimandiamo, oltre che alle opere citate nella nota 18, alle pagine introduttive e illustrative di alcune edizioni italiane o in italiano: D. COMPARETTI, *Procopio di Cesarea, Le inedite, libro nono delle Storie. Testo greco emendato sui manoscritti con traduzione italiana*, a cura di D. BASSI, Roma, Maglione, 1928 (=Fonti per la storia d'Italia, 61), pp. XVI-LXXX, 201-340; G. ASTUTI, *Procopio di Cesarea, La storia arcana*, Roma, Palombi, 1944, pp. 5-33; A. CUTOLO, *Procopio. Storia arcana*, Novara, De Agostini, 1969; F.M. PONTANI, *Procopio, Storia segreta*, Roma, Newton Compton Italiana, 1972, pp. 9-23, F. CERUTI, *Procopio di Cesarea Storia inedita*, Milano, Rusconi, 1977, pp. 19-35; PROCOPIO, *Storie segrete*, a cura di F. Conca e P. Cesaretti, cit., *passim*. Tra le traduzioni straniere segnaliamo O. VEH, *Prokop, Anekdoten. Griechisch-deutsch*, ed. O.V., München, Ernst Heimeran Verlag, 1961, con buona bibliografia nelle pp. 275-279. Per alcuni problemi settoriali, cfr. ad esempio F. RÜL, *Die Interpolationen in Prokops Anekdoten*, in «Rheinische Museum» 69 (1914), pp. 284-298; H. KALLENBERG, *Procopiana*: I-III, in «Rheinisches Museum» 71 (1916), pp. 246-269 e 507-526; 74 (1925), pp. 155-163; F. TRISOGGIO, *Procopio dinanzi a Belisario e Narsete*, in «Rivista di Studi classici» 27 (1979), pp. 96-136; K. ADSHEAD, *The Secret History of Procopius and its genesis*, in «Byzantion» 63 (1993), pp. 5-28.

una parte, e cultori di diritto romano, dall'altra, se ne mantiene distante, ritenendola giustamente ormai superata. Perciò non sfiora neppure la *vexata questio* dell'autenticità o paternità procopiana delle *Inedite*, oggi universalmente ammessa, sia pure con qualche riserva marginale. Non indugia neppure sul problema, molto più sfumato e delicato, della credibilità storica di Procopio in questa sua opera. Essa, del resto, risulta scopertamente polemica in quanto appartiene al genere letterario del «biasimo sistematico o accusa» ψόγος e della «critica all'imperatore» (*Kaiserkritik*), cioè, nella fattispecie, di critica alla politica interna ed estera di Giustiniano I²², sposo di Teodora.

Quest'ultima esce terribilmente malconcia sotto la penna arroventata o avvelenata di Procopio, che demonizza Giustiniano, «principe dei demòni» e «rovina del mondo»²³, il quale avrebbe attuato la sua politica catastrofica proprio sotto l'ispirazione o l'influsso deleterio di Teodora, demonizzata anch'essa come sfrenatamente ambiziosa, crudele, spietata, spregiudicata, passionale, invadente, intrigante, gelosa, autoritaria, priva di scrupoli e sensibilità giuridica, dilapidatrice dei beni pubblici, avida dei beni altrui, e via dicendo.

Teodora, monofisita convinta a differenza del consorte accanitamente e, almeno, intenzionalmente e ufficialmente ortodosso, mise spesso il bastone tra le ruote del marito non solo in campo religioso promuovendo il monofisismo e proteggendone i gerarchi perseguitati dal governo (Severo di Antiochia, Teodosio di Alessandria, Antimo di Costantinopoli, Giacomo Baradai, ecc.), ma anche perseguitando o, addirittura, facendo perire delittuosamente la regina d'Italia Amalasueta²⁴ il papa Silverio²⁵, qualche mini-

²² Vedi ad esempio H. REINKENS, *Anecdota sintne scripta a Procopio Casariensi*, Vratislaviae 1858; E. RÉNAN, *L'histoire secrète de Procope*, Paris 1860, pp. 269-286. F. DAHN, *Procopius von Cäsarea*, Berlin 1865; S. MURATORI, *Procopio e la «Historia Arcana»*, Ravenna, Cassa di Risparmio, 1935, *passim*; B. RUBIN, *Zur Kaiserkritik Ostroms*, in «Studi bizantini e neoellenici» [= *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, I] (1953), pp. 453-462; ID., *Procopios von Kaisareia*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie*, cit., XIII/1, coll. 527-533; F.H. TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates*, München, 1971, pp. 18-36.

²³ Vedi *Inedite*, specialmente capp. 12-18; è molto utile il relativo commento composto per l'originale greco dal RUBIN, in *Prokopios von Kaisareia*, cit., coll. 533-572; cfr. ID., *Der Fürst der Dämonen. Ein Beitrag zur Interpretation von Prokops Anekdoten*, in «Byzantinische Zeitschrift», [= *Festschrift Franz Dölger*] 44 (1951), pp. 469-481. Tra gli studi anteriori va ricordato quello complessivo di J. HAURY, *Prokop und der Kaiser Iustinian*, in «Byzantinische Zeitschrift» 37 (1937), pp. 1-9.

²⁴ PROCOPIO, *Inedite*, capp. 16 e 24; *Guerra gotica*, I, cap. 4; cfr. ad esempio, D. COMPARETTI, *Maledicenze! procopiane*, in *Raccolta di scritti in onore di G. Lumbroso*, Milano 1925, pp. 72-76 (Teodora responsabile dell'assassinio di Amalasueta); L.M. HARTMANN, *Amalasueta*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, cit., I (Stuttgart, 1893), coll. 1715-1718; P. LAMMA, *Amalasueta*, in *Dizionario biografico degli italiani*, I (Roma 1960), coll. 616-620., V. A. SIRAGO, *Amalasueta la regina*, Milano, Jaca Book, 1999, pp. 89-102 (utile bibl. nelle pp. 113-120).

²⁵ PROCOPIO, *Inedite*, cap. I; *Liber Pontificalis*, LX-LXI ed. Duchesne, I (Paris 1886), pp. 290-302; ed. Mommsen in MGH, *Gesta Pontificum Romanorum*, I (Berolini 1898), pp. 144-154, pp. 146-150; per altre fonti, vedi E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums, von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, vol. 2, Tübingen, Mohr, 1930-1933, II, pp. 229-233; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma, Cappelli, 1941, pp.

stro (Giovanni di Cappadocia²⁶) o governatore coscienzioso, vari capi militari capaci (ad esempio Belisario²⁷), senatori onorati: tutta gente che aveva la colpa di essere molto ricca o quella, più grave ancora, di non volersi piegare ai suoi capricci di ebbra del potere, raggiunto dopo un'infanzia e una prima gioventù di stenti, umiliazioni e prevaricazioni infamanti. Superfluo aggiungere che Teodora, per attuare i suoi piani, spesso ignoti a Giustiniano o in contrasto con quelli ufficiali del suo governo, seppe servirsi abilmente di servi privi di senso morale, di spie, avventurieri, dignitari o funzionari opportunisti o timorosi dei castighi che si sarebbero abbattuti su di loro se avessero disubbidito alla basilissa. Uno dei casi più impressionanti, secondo Procopio, sarebbe stato il servizio prestatole contro papa Silverio e contro Giovanni di Cappadocia da Antonina, moglie infedele e prepotente di Belisario, ma di estrazione familiare analoga a quella di Teodora²⁸. Forse più impressionanti ancora risultano le relazioni oscure di Teodora col papa Vigilio e i pretesi servizi che si sarebbero prestati a vicenda dall'epoca in cui Vigilio accompagnò Agapito I a Costantinopoli (535-536) fino al primo anno del suo soggiorno sul Bosforo per affrontarvi il dramma dei «Tre Capitoli»²⁹.

A parte il suo contributo positivo alla legislazione di Giustiniano a favore della gente di spettacolo e a favore della famiglia, e a parte la sua collaborazione alle opere di assistenza sociale e di edilizia pubblica, Teodora avrebbe spinto Giustiniano a condanne capitali e a confische arbitrarie e, per di più, a riforme distruttive, in modo da destabilizzare e scardinare l'Impero riducendone le capacità difensive sul piano militare e minandone la buona salute economica imponendo al governo spese eccessive e superflue³⁰.

È questa raffigurazione di Teodora, una caricatura procopiana di pura invenzione o un ritratto polemicamente sinistro, tracciato nondimeno sulla falsariga di fatti reali?

I cultori di storia bizantina sanno quanto inchiostro abbia fatto versare questo interrogativo. Chi ha toccato l'argomento si è schierato a favore o contro la credibilità di Procopio, i cui sostenitori, rispetto a Teodora, posso-

129-130; 145-178; STEIN, *Histoire de Bas-Empire*, cit., II, pp. 386-389. C. CAPIZZI, *Giustiniano I tra politica e religione*, Soveria Mannelli, Messina, Rubbettino, 1994, pp. 68-71.

²⁶ Cfr. DIEHL, *Théodora et Jean de Cappadoce*, in *Théodora impératrice de Byzance*, cit., pp. 173-190; STREIN, *Histoire du Bas-empire*, II, cit., pp. 419-483.

²⁷ Cfr. DIEHL, *Théodora et Belisaire*, in op. cit., pp. 191-216; STEIN, *Histoire du Bas Empire*, II, cit., pp. 283-368; 492-498; 589-592.

²⁸ *Guerra Persiana*, lib. I, cap. 25; *Guerra gotica*, lib. I, cap. 25; *Inédite*, capp. 1-3.

²⁹ Cfr. C. CAPIZZI, *Giustiniano I tra politica e religione*, Soveria Mannelli, Messina, Rubbettino, 1994, pp. 68-74 e 97-111 (esposizione critica dei fatti fondata sulle fonti primarie e secondarie).

³⁰ Questa tesi generale anima gran parte delle *Inédite* di Procopio; ma le formulazioni più esplicite si trovano specialmente nei capitoli XI-XXII. Per commenti sistematici rimandiamo soltanto alle pagine riccamente documentate della NAGL, s.v. *Theodora*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie*, cit.; di ERNEST STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., II, vedi ad *Indicem* s. v. *Théodora*, p. 894; del RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, cit., I, *passim*, specialmente pp. 79-121.

no definirsi, «colpevolisti», mentre gli oppositori dello storico sarebbero innocentisti³¹.

Come appare dalla letteratura scientifica — forse più abbondante di quella di altro genere — non è semplice schierarsi tra i colpevolisti o gli innocentisti. Perché non è facile sbarazzarsi delle pagine procopiane delle *Inedite*, bollandole come meramente calunniose, velenose o biecamente mistificanti. Non convince più ricorrere, come molti hanno fatto, al cosiddetto «argumentum a silentio», che indurrebbe a credere che Procopio ci presenti una realtà della quale le altre fonti coeve «tacciono», per cui, essendo egli il testimonia unico, ci si potrebbe valere del principio criticostorico mutuato dal linguaggio giuridico: *testis unus, testis nullus*³². In ogni caso bisogna interrogare le altre fonti, oltre a quelle di Procopio: le fonti contemporanee «parallele», come si dice in linguaggio storiografico. Le quali, tutto sommato, sono poche e piuttosto frammentarie; ma molto significative, comprese quelle d'estrazione monofisitica, spesso inclini a dare una immagine agiografica della nostra basilissa³³. Salvo alcuni testi legislativi in cui Giustiniano accenna a Teodora, giungendo a definirla la piissima consorte dataci da Dio» probabilmente giocando sull'etimologia greca del suo nome (*Teodora* = dono di Dio)³⁴, e salvo le epigrafi ufficiali o private in cui i nomi della coppia imperiale ricorrono necessariamente uniti, salvo infine alcuni monumenti e alcuni papiri le fonti storiche d'epoca giustiniana sono piuttosto scarse sul conto di Teodora. Lo stesso Procopio, tuttavia, oltre che nelle *Ine-*

³¹ D. COMPARETTI, *Maledicenze (!) procopiane*, cit., pp. 68-76; P. BONFANTE, *Il movente della Storia Arcana di Procopio*, in «Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano» 41 (1935), pp. 283-287; G. SOYTER, *Die Glaubwürdigkeit des Geschichtsschreibers Prokopios von Kaisareia*, in «Byzantinische Zeitschrift» 44 [*Festschrift Franz Dölger*] (1951), pp. 541-545; G. D'ANNA, *Teodora. L'imperatrice dal passato equivoco*, Milano 1967; BECK, *Lo storico e la sua vittima*, cit., passim; M. ANGOLD, *Procopius' portrait of Theodora*, in C.N. CONSTANTINIDES (cur.), *FILELLHN. Studies in Honour of Robert Browning*, Venezia 1996, pp. 21-34.

³² Cfr. Questo vecchio argomento fu, in sostanza, adoperato da giuristi e cultori di diritto romano che, per motivi anticatolici, erano fortemente aggrappati all'immagine oleografica tradizionale di Giustiniano; fu il caso, ad esempio, dell'inglese THOMAS RYVES, *Imperatoris Iustiniani defensio adversus Alemannum*, Francofurti... MDCXXVIII, e del tedesco JOHANNES EICHEL, *Avéκδοτα seu Historia Arcana Procopii Caesariensis Nicolao Alemanno defensore, primum ex Bibliotheca Vaticana prolata nunc plerisque in locis συγγρόνων testimoniiis falsitatis convicta a JOANNE EICHELIO FRANCO Prof. Helmst(adi), gemino indice locupletata*, Helmstadi... 1654. Per questi ed altri protagonisti della polemica vedi soprattutto COMPARETTI, *Le inedite libro nono delle Istorie*, cit., pp. LXI-LXXX; i risultati sono esposti brevemente e con chiarezza da ANGELO PERNICE, s.v. *Teodora imperatrice d'Oriente - Moglie di Giustiniano I*, in *Enc. Ital. Treccani*, XXXIII (Roma 1937), pp. 508-509.

³³ In buona parte sono state raccolte dal HAURY, *Procopii Caesariensis opera omnia*, III. *Historia quae dicitur Arcana*, cit., pp. XXV-XXXIII; cfr. COMPARETTI, *Le inedite libro nono delle Istorie*, cit., pp. 327-340 (sommario e annotazioni); VASILIEV, *Justin the First*, cit., pp. 96-101; RUBIN, *Prokopios von Kaisareia*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie*, cit., col. 533-572.

³⁴ Nov. 8, cap. I [16/18 aprile 535]: *Haec omnia apud nos cogitantes et hic quoque participem consilii sumentes eam quae a deo data nobis est reverentissimam [! scil. piissimam] coniugem*; cfr. *Cod. Inst.*, VII, 37, 3; Nov. 28, cap. 5; Nov. 29, capp. 4; Nov. 30, capp. 6 e 11. — Il probabile riferimento etimologico di Giustiniano forse fu capovolto dai suoi avversari e oppositori politici in Daemondora (= dono dei demoni); cfr. RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, cit., I, p. 392, nota 162.

dite, accenna a lei nelle *Guerre* e più spesso ancora nelle *Costruzioni*, nelle quali ultime ne presenta un'immagine ben diversa³⁵. Cassiodoro riferisce indirettamente quattro lettere di lei alla corte di Ravenna sotto il governo di Teodato³⁶. Il *Liber Pontificalis* benché riflesso del mondo ecclesiastico romano-latino, costituisce la fonte non procopiana più abbondante e spesso in pieno accordo con le *Inedite*³⁷. Perciò, nessuna meraviglia che il Cesaretti abbia puntato la maggioranza delle sue carte sulla lettura attenta delle *Inedite* di Procopio, scrutate nel loro originale greco in tutte le sue sfumature semantiche e in tutti i richiami che esso suggerisce alle altre fonti sia procopiane che non (*Codex Iustinianus* e *Novellae*, *Anthologia Palatina*, opere agiografiche, storiche e cronachistiche, epigrafiche ecc., da Agazia di Mirina a Cirillo di Scitopoli, Coricio, Costantino VII Porfirogenito, Evagrio Scolastico, Giovanni di Efeso, Giovanni Malala, Ierocle, Liberato di Cartagine, Paolo Silenziario, Zaccaria Scolastico e via dicendo). Sotto questo aspetto, già basta il sobrio apparato delle note per dare un'idea delle fonti utilizzate e puntualmente citate dal Cesaretti. Anzi, data la sua sensibilità aperta a tutte le componenti culturali e umane necessarie per comprendere (in latino si sarebbe detto *intelligere*) la persona e la vicenda di Teodora, lo stesso apparato dimostra l'ampiezza universale o «globale» delle letture per i richiami illustrativi, desunti non solo dall'antichità classica e cristiana (Omero, Pindaro, Polibio, *Sacra Scrittura*, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Agostino, Gregorio di Tours...), ma anche dalla storiografia e letteratura moderna e contemporanea (C. Baronio, Ed. Gibbon, G. D'Annunzio, G. Leopardi, R. Browning, G. Ostrogorsky, Maria Bellonci ecc.)³⁸.

Tutto ciò permette al Cesaretti di ricostruire in modo originale tanto la vicenda esteriore di Teodora, prima «vittima» e poi protagonista attiva ed aggressiva del suo mondo socio-culturale, quanto la sua vicenda interiore fatta di idee teologiche vere e proprie, ma probabilmente superficiali, di pratiche superstiziose, di vaghe impressioni letterarie. Si tratta di due vicende intimamente intrecciate, anche se, in apparenza, semplicemente parallele. Teodora era figlia di un certo Acacio, uno dei guardiani degli animali utilizzati per gli spettacoli nell'Ippodromo³⁹, dunque di un povero stalliere, tutt'altro che socialmente rispettato e benestante. Morto prematuramente lui, la moglie e le tre figlie scivolarono più in basso nella loro situazione di

³⁵ *Guerra Pers.* I, 24-25; II, 30; *Guerra Vandal.* II, 9; *Guerra Gotica* III, 31; *Le costruzioni*, I, 2.; 9, 5; 10, 17; 11, 17; 12; IV, 7, 5; 6, 8, 11; V, 3, 14; 5, 10; 7, 5.

³⁶ Cfr. RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, cit., II, pp. 87-89 (lettere di Teodato e della regina Gundeliva a Teodora, desunte da CASSIOD., *Variae*, X, 19-24, e tradotte in tedesco).

³⁷ Vedi le *Vitae* dei Papi Agapito, Silverio e Vigilio in *Liber Pontificalis*, LIX-LXI, ed. Duchesne cit., I, pp. 287-302; ed. Mommsen, cit., pp. 142-154. Sulle vite di questi tre Papi possediamo ora i saggi riassuntivi di O. BERTOLINI, *Agapito I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I (Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000), pp. 504-508; CLAIRE SOTINEL, *Silverio santo*, ivi, pp. 508-512; EAD., *Vigilio*, ivi, pp. 512-529. Ai testi dei tre saggi seguono bibliografie molto abbondanti e sistematiche.

³⁸ Vedi CESARETTI, *Teodora*, cit., pp. 302-312.

³⁹ Sull'uso degli animali domestici e selvatici nell'Ippodromo di Costantinopoli, vedi J. THEODORIDES, *Les animaux des jeux de l'hippodrome et des ménageries impériales de Constantinople*, in «Byzantinoslavica» 19 (1958), pp. 73-84.

povertà o miseria vera e propria. Teodora si trovò nello stato di bambina orfana di padre, sottomessa, come le sue due sorelle, a una madre che doveva lottare strenuamente per sopravvivere. Forse era una vedova ancora giovane e piacente, oppressa dalla povertà, ma intraprendente e, in un certo senso, spregiudicata non tanto a vantaggio suo personale quanto per il bene delle tre figlie, minorenni e indifese, sulle quali, come su di lei, pesava, del resto, la cappa ferrea dell'emarginazione sociale implicita nell'*ignominia* o *infamia iuris*, che le colpiva in quanto donne di spettacolo, equiparate giuridicamente alle prostitute, ai gladiatori, ai traditori della patria, ai parricidi ecc.⁴⁰

È interessante osservare col Cesaretti che, per quelle quattro donne, dato il mestiere praticato dal defunto Acacio, fu quasi una fatalità esser coinvolte non solo nel mondo equivoco e malfamato dello spettacolo, ma anche dei «demi» o «partiti del Circo», che, secondo una tradizione d'epoca imperiale romana, vi agivano in modo sempre più organizzato con finalità politiche più o meno scoperte; anzi spesso vi si agitavano da padroni e demagoghi tanto a C/ri, quanto in ogni altra città notevole dell'Impero⁴¹. I partiti del Circo si distinguevano e denominavano secondo certi colori. A Costantinopoli prevalevano gli Azzurri di tendenza calcedoniana e i Verdi di tendenza anticalcedoniana. Una delle umiliazioni più crudeli fu inflitte alla madre di Teodora — e indirettamente anche a lei e alle due sorelle — da un certo Asterio, una specie di «pescecan» danaroso, e impresario (*χορεύγραφος*) del partito dei Verdi⁴².

In un certo senso, il Cesaretti ha buon gioco nel mostrare come, in tali condizioni, Teodora diventi protagonista di una vicenda drammatica che si sviluppa in un crescendo di fatti e di episodi più tristi che divertenti. È la vicenda di un'attrice giovanissima ingannata e abbandonata, che assiste con tristezza indicibile alle umiliazioni subite dalla madre, ma che, grazie alla sua bellezza e alla sua intelligenza, man mano che cresce, diviene facilmente «stella» di prima grandezza nel mondo dello spettacolo e insieme «vamp» che, a sentir Procopio, si abbandona baldanzosamente a eccessi e scandali inauditi sia a Costantinopoli sia in altre città dell'Impero, ovunque ammirata e corteggiata, ovunque sfruttata e detestata.

Prima di incontrare, grazie alla mediazione di un'attrice di nome

⁴⁰ Vedi sopra, nota 13. Va aggiunto che le limitazioni giuridiche e l'emarginazione sociale derivanti dall'*infamia iuris* nei secoli V-VI cominciarono a riflettersi dalla legislazione imperiale su quella canonica; per brevi spiegazioni e indicazioni bibliografiche, vedi, ad esempio: A. BERNAREGGI (dir.), s.v. *Infamia*, in *Enciclopedia ecclesiastica*, IV (Milano-Torino, Vallardi e Marietti, 1950), p. 539; *Enciclopedia cattolica* VI (Città del Vaticano 1951), col. 1924; G.M. MAY, s.v. *Infamie* in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., V (Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder Verlag, 1996), coll. 489-490.

⁴¹ Cfr. ad esempio A. MARICO, *La durée du régime des partis populaires à Constantinople*, in «Bulletin de l'Acad. Royale de Belgique. Cl. Lettres», 5e série, 35 (1949), pp. 64-74; *Id.*, *Factions du Cirque et partis politiques*, *ivi*, 36 (1950), pp. 396-421; J. JARRY, *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV^e au VII^e siècles*, Le Caire 1968; A. CAMERON, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford, At Clarendon, 1974; EAD., *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, *ivi*, 1976.

⁴² Vedi CESARETTI, *Teodora*, cit., pp. 10-33.

Macedonia (verso il 522), il già potente Giustiniano e poi stregarlo e sporsarlo (verso il 525), essa subì come una specie di «conversione» nel contesto del monofisismo in cui era nata e cresciuta e che approfondì, a quanto pare, in Egitto, dove soggiornò per qualche tempo e conobbe uomini e ambienti di vecchia e ostinata tradizione anticalcedoniana. Tale «conversione» ebbe indubbiamente riflessi positivi sulla sua condotta privata. Ne sono testimonianza la sua protezione fattiva rispetto al clero monofisita, la sua partecipazione alla politica di Giustiniano in occasione dell'opera del papa Agapito a Costantinopoli, dell'elezione e deposizione del papa Silverio, della successione del papa Vigilio e del suo ruolo nell'affare dei Tre Capitoli⁴³. Ne sono testimonianza infine il suo intervento coraggioso sull'intimidito Giustiniano durante la rivolta di Nika (gennaio 532)⁴⁴, la sua partecipazione alla grandiosa attività edilizia di Giustiniano⁴⁵, l'istituzione di qualche monastero a beneficio delle donne «pentite»⁴⁶, il suo influsso sulla legislazione intorno alla famiglia e alla moralità pubblica⁴⁷. In ogni caso, salita sul trono imperiale nel 527 con Giustiniano, la sua personalità mutò rotta e seppe predominare, come si è accennato, sulla corte di Costantinopoli fino alla sua morte per cancro, avvenuta il 28 giugno del 548⁴⁸. Infine è significativo il fatto che Giustiniano ne abbia fatto tumulare la salma in un sarcofago sontuoso di «marmo di Gerapoli» (probabilmente bianco), nel suo ἡρώον della Chiesa dei SS. Apostoli, che fungeva da mausoleo imperiale di Bisanzio⁴⁹.

⁴³ STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., II, pp. 623-646; CAPIZZI, *Giustiniano I tra politica e religione*, cit., pp. 97-111.

⁴⁴ STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., II, pp. 449-460.

⁴⁵ CESARETTI, *Teodora*, cit., pp. 229-240. «Byzantinoslavica» 19 (1958), pp. 73-84.

⁴⁶ PROCOPIO, *Le Costruzioni*, Lib. I, c. 9.; Inedite, 17, 5; cfr. nota del COMPARETTI, *Le inedite, libro nono delle Istorie*, cit., p. 332, n. 2., dove si riferiscono in traduzione italiana due testimonianze analoghe di Giovanni Malala e di Giovanni di Nikiu. Ma vedi la ricerca monografica di N. THOMADAKES, *Ο Προκόπιος, η αυτοκράτειρα Θεοδώρα και η μονή της Μονής Μετανοίας* (= *Procopio, l'imperatrice Teodora e il monastero della Penitenza*), in 'Επιστημονική Έπετηρίς της φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών (= *Annuario scientifico della Facoltà di Lettere e Filosofia di Atene*), 4 (1953-54), pp. 168-174.

⁴⁷ Cfr. DIEHL, *Théodora, impératrice de Byzance*, cit. 217-230, pp. 217-230.

⁴⁸ Gli storici hanno determinato la data esatta della morte di Teodora combinando la data della sua incoronazione imperiale, 1 aprile 527 (vedi fonti in NAGL, *Theodora*, cit., col. 1778) con la notizia particolareggiata – sia pure vaga rispetto al giorno – offerta da PROCOPIO, *Guerra Pers.* III, 30, e poi ripetuta GIOVANNI ZONARA, *Epitome historiarum*, lib. XIV, cap. 9: PG 134, col. 1249 B: *Morì nel frattempo l'augusta Teodora, dopo esser vissuta come imperatrice 21 anni e 3 mesi*; (per le altre fonti di prima mano, vedi NAGL, *Theodora*, cit., col. 1787). Il giorno preciso è indicato da GIOVANNI MALALA, *Chronographia*, lib. XVIII: PG 97, col. 701 A: *Il giorno 28 dello stesso mese, dell' indizione XI, morì l'Augusta Teodora*. L'unica fonte a riferirci che Teodora sarebbe morta di tumore è VITTORE DI THUNNUNA, *Chronicon*, sub a. 549: PL 68, col. 958 C: *Theodora Augusta Chalcedonensis synodi inimica canceris plaga corpore toto perfusa; vitam prodigiose finivit*. Sorge il sospetto che il vescovo africano, difensore inflessibile dei Tre Capitoli, ripeta una diceria leggendaria: essendo Teodora nemica del concilio di Calcedonia *doveva* – come tutti gli imperatori eretici e/o persecutori – fare una morte equivalente a un «castigo di Dio»; cfr. C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma, Pont. Ist. Orientale, 1969, pp. 261-280.

⁴⁹ Sulle tombe imperiali dei SS. Apostoli, vedi la descrizione di COSTANTINO VII PORFIROGENITO, *De caerimonis aulae byzantinae*, II, 42: PG 112, col. 1199 A: accanto al sarcofago

E forse è più significativo ancora che oltre undici anni dopo, rientrando con gran pompa e da vincitore a Costantinopoli, donde si era allontanato sotto la minaccia di un'invasione degli Unni Cutriguri sbaragliati nella Tracia dal vecchio Belisario, il quasi ottantenne Giustiniano, l'11 agosto 559, volle fa sosta ai SS. Apostoli, appunto per venerarvi la tomba di Teodora e farvi accendere dei ceri⁵⁰.

Il Cesaretti chiude il libro con un «epilogo», il quale, in fondo, serve a evidenziare che il «moto ascensivo» di Teodora continuò anche dopo la sua morte, sia pure in una dimensione diversa. Le vittorie ottenute e le conquiste attuate da Giustiniano in Italia e altrove dopo il 548 riflettono una specie di assistenza celeste prestata da Teodora al suo consorte, ormai giunto probabilmente sulla soglia dei settant'anni. In conclusione, Teodora, da defunta, continuò ad essere come il genio tutelare e sostenitore — anche se non sempre ispiratore — di Giustiniano e del suo sogno generoso, ma fragile e anacronistico: il sogno di restaurare l'antico *Imperium Romanorum*, non già riunendo soltanto le due *Rome*, ma sottomettendo la Roma d'Occidente alla «nuova» Roma d'Oriente⁵¹.

Anche tale epilogo — sebbene non ammissibile incondizionatamente — offre spunti di riflessione, il cui sviluppo è facilitato da un «glossario»⁵² e da un buon indice dei nomi e dei luoghi⁵³. La conclusione più spontanea è che Teodora, come tutte le figure storiche emergenti, tanto maschili quanto femminili, sia non solo una donna che «abbia fatto la storia», ma anche una donna plasmata, per non dire strutturata, dalla storia del suo tempo e del suo ambiente in transizione. L'augusta consorte di Giustiniano ha, certo, contribuito efficacemente a sagomare la Bisanzio della prima metà del secolo VI, la Bisanzio che conobbe la sua «epoca d'oro», forse la sua ora di maggior grandezza, nonostante le miserie naturali e umane che l'afflissero e l'avrebbero afflitto maggiormente a breve scadenza.

Nondimeno Teodora ne è rimasta una figlia tipica, un riflesso inconfondibile. Tale conclusione sfocia in una domanda che diremmo «metastorica», mai inevitabile: quale funzione svolge la libertà etica personale di Teodora entro questi due poli di causa ed effetto? In altri termini: fino a che

particolarmente splendido di Giustiniano si trova quello di Teodora, sposa di Giustiniano il Grande. L'osservazione che il sarcofago di quest'ultima fosse di marmo di Gerapoli, fa sorgere interrogativi geografici e cromatici; probabilmente quel marmo era bianco. Cfr. intanto DIEHL, *Théodora, impératrice de Byzance*, cit., p. 305. È noto che Mehmed II, conquistata Costantinopoli nel 1453, fece radere al suolo la basilica dei SS. Apostoli e disperdere o distruggere i sarcofagi imperiali. Sulla stessa area fece costruire la moschea (Fatîe-Giami), dove è sistemato e venerato il suo sepolcro.

⁵⁰ COSTANTINO VII PORFIROGENITO, *De caeremoniis aulae byzantinae*, I, app.: PG 112, col. 940 A-B — Per l'esposizione dell'invasione dei Cutriguri e la datazione esatta della pia sosta di Giustiniano ai SS. Apostoli, vedi soprattutto STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., II, pp. 535-540 e 818-819 (analisi esauriente delle varie fonti).

⁵¹ CESARETTI, *Teodora*, cit., pp. 294-301. Sul significato storico-politico del termine sottomissione della Roma d'Occidente alla Roma d'Oriente ci basti rimandare a STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, cit., II, pp. 612-622; RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, cit., II, pp. 58-200 (la sottomissione vista nella prospettiva del tramonto dei Goti, determinerà una «calma da cimitero» [*Friedhofsruhe*] a Roma e in Italia.

⁵² *Ivi*, pp. 313-318.

segno essa è umanamente responsabile di se stessa e della sua opera e, quindi, libera dal mondo in cui era immersa? Sorvolando su qualche particolare di dubbia interpretazione storica⁵⁴, su qualche inesattezza⁵⁵ e sulle lacune della bibliografia, definita, del resto, «essenziale» dallo stesso Cesaretti⁵⁶, ribadiamo la serietà complessiva e la notevole originalità anche stilistica del suo libro, la cui «fruizione» esige per tanto non poca cultura e maturità umana.

Last but not least, rileviamo che, nonostante il personaggio trattato, notoriamente tipico se non famigerato per gli aspetti scabrosi già accennati, il Cesaretti, grazie al cielo, ha il buon gusto di non concedere nessuno spazio a curiosità pruriginose o ad ambiguità «trasgressive», come oggi si usa dire. Da storico vigile e responsabile di quel che pensa, egli non si leva mai a pronunziar condanne di facile moralismo, ma non si adagia neppure nel gioco della solita fraseologia eufemistica e perbenistica, oggi assai di moda in quanto le viene attribuito ingenuamente il potere magico di trasformare il male in bene e viceversa. È la ben nota fraseologia di certa stampa e di certi altri «media», che si appropriano con baldanza di ruoli ostentatamente «disinibiti» e assolutori, ma in realtà distruttori d'ogni valore etico e di ogni *humanitas* autentica. Stando alle fonti e al linguaggio degli scritti di Giustiniano, non pare che Teodora avrebbe gradito ai suoi giorni un gioco e una fraseologia del genere, espressione di barbarie malcelata nel pensare e di vuoto decadentismo nell'esprimersi.

⁵³ *Ivi*, pp. 331-339.

⁵⁴ Ci pare discutibile e anacronistico, ad esempio, affermare che Sinesio (370ca - 413ca) fosse meno autorevole nel criticare gli imperatori per il motivo che era un vescovo sposato (p. 76). Non meno arbitrario ci pare di vedere un legame ideale tra la indissolubilità di Stato e Chiesa - sarebbe più esatto dire Impero e Chiesa - raffigurata, si afferma, nel mosaico di San Vitale, e il passaggio, posteriore di secoli e molto faticoso, di Ravennello Stato *della* Chiesa (p. 196).

⁵⁵ Non ci sembra esatto affermare *sic et simpliciter* che il papa Agapito aveva benedetto la guerra in Italia (p. 206). La sua *Vita* (nel *Liber Pontificalis*, cit., ed Mommsen, pp. 152-153) e le altre fonti non presentano, che sappiamo, nessun appiglio per un'asserzione del genere. Ugualmente discutibile riteniamo l'affermazione, secondo cui la distruzione gotica di Milano nel 539 sarebbe stata causata dalla discordia tra i generali bizantini giustiniani e i loro colleghi teodoriani. È provata realmente tale distinzione? Finalmente ci sembra piuttosto riduttivo parlare della professione di fede monofisita (pp. 212-213) attribuita a papa Vigilio già dai suoi contemporanei africani Vittorio di Thunnuna (o di Tonnenna) e Liberato di Cartagine, senza accennare che si tratta di un falso d'origine polemica e forse nestoriana, come si dimostrò oltre novant'anni or sono (cfr. C. CAPIZZI, *Giustiniano I tra politica e religione*, cit., pp. 70-72 e 142).

⁵⁶ CESARETTI, *Teodora*, cit., pp. 323-326.

Immaginario e Sociologia: il caso del Centro Studi sull'Attuale e il Quotidiano

DI
VALENTINA GRASSI*

Il CEAQ (Centro Studi sull'Attuale e il Quotidiano) è un centro di ricerca che svolge la propria attività presso l'Università *Sorbonne-Paris 5*, è diretto dal professor Michel Maffesoli e conta sulla collaborazione di numerosi ricercatori a livello internazionale. Il Centro è stato fondato nel 1982 da Michel Maffesoli e Georges Balandier e sin dalla sua nascita si interessa allo studio delle nuove forme di «socialità» e dell'immaginario sociale. Uno tra i maggiori interessi del Centro è l'analisi del ruolo dell'immaginario e dell'immaginazione all'interno delle molteplici realtà vissute dall'attore sociale nella vita quotidiana; ancora, si studiano le nuove forme di socialità emergenti, come quelle di natura reticolare, di consumo o telematiche, oppure i gruppi che si incontrano in occasioni festive o sportive: in definitiva, tutte *le nuove forme dell'essere insieme* (Maffesoli); viene valorizzato il ruolo della prossimità e del localismo, come esempi di riappropriazione dell'esistenza sociale; infine, una grande importanza ha assunto, ultimamente, lo studio delle nuove tecnologie e del loro impatto sul territorio e sul vissuto quotidiano.

I capisaldi teorici del Centro si riferiscono soprattutto a tre grandi orientamenti teorico-epistemologici: gli studi sull'immaginario, relativamente poco conosciuti in Italia; il vasto campo della sociologia comprensiva e della fenomenologia sociale; la sociologia del quotidiano come è sviluppata da Maffesoli. In ragione della grande importanza che hanno assunto le teorie sull'immaginario, in Francia e all'estero, e della produttività teorica e pratica del loro incontro con la sociologia, saranno soprattutto queste l'argomento del presente lavoro.

Le pagine che seguono tentano di ripercorrere alcuni tra i presupposti più importanti della pratica di ricerca del CEAQ, facendo riferimento alla genealogia delle teorie sull'immagine, nonché ad uno tra gli autori che più hanno contribuito allo sviluppo di questa corrente teorica e metodologica, Gilbert Durand, ed infine, al territorio d'incontro tra immaginario e ricerca sociologica, dove assume un ruolo di primo piano proprio Maffesoli.

* Dottoranda in Sociologia, Università René Descartes, Paris 5 - Università «La Sapienza», Roma.

Un'importante premessa riguarda le accezioni che il termine «immaginario» ha acquisito nel corso della sua evoluzione storico-concettuale. Inizialmente «immaginario» è stato opposto a «reale» ed è stato relegato nel dominio dell'irreale, del «chimerico»; in seguito, sulla stessa linea, il termine è stato considerato come sinonimo di «immaginazione», nel senso di «fantasia»: emerge da qui una svalutazione netta del concetto, mediante il suo accostamento con tutto ciò che è fantastico, che non ha nulla a che vedere con la realtà. Tuttavia alcune correnti culturali del passato hanno riconsiderato la fecondità dell'immagine e soprattutto nel corso del XX secolo si sono sviluppate teorie che hanno messo in discussione la riduzione razionalistica del reale: l'immaginario è stato rivalutato come un sistema dinamico, organizzatore di immagini, che assumono senso grazie alla relazione tra loro intercorrente. Viene affermata la sua efficacia — che è legittimo definire «reale» — sì che assurge a strumento mediante il quale, attraverso un atto di ricostruzione attiva, si entra in relazione con il cosmo, altrimenti inconoscibile. Se il rapporto con il mondo passa attraverso le immagini, in quanto simboli, queste hanno un immenso potere, sono fondatrici di senso: il simbolo opera «la mediazione dell'Eterno nel temporale»¹. I simboli e i miti, con la loro organizzazione dinamica, forniscono i mezzi indispensabili affinché l'uomo entri in contatto con l'ambiente circostante, possa dare senso ai dati della memoria e della percezione². Le immagini sono onnipresenti: possono essere ludiche e condurci nel mondo dei giochi e dei parchi di attrazione; possono essere mistiche e introdurci nel mondo della religione e probabilmente anche in quello della comunicazione di massa; possono essere affascinanti protesi della percezione e condurci nel mondo della realtà virtuale. La caratteristica proteiforme dell'immaginario lo ha declinato nella grande creatività della nostra civiltà e anche, terribilmente, nell'isteria collettiva delle grandi ideologie del XX secolo. La proliferazione di immagini a cui assistiamo ogni giorno ci obbliga a conoscerne il funzionamento, per non trovarci disarmati di fronte al loro indiscutibile potere individuale e collettivo, per non restarne vittime³.

1. Le nozioni base

Prima di entrare nel cuore delle definizioni operative che attengono all'immaginario, è opportuno fare riferimento ad una definizione semplice ma completa che fornisce Durand, come l'attività universale e innata di rappresentazione, la facoltà di simbolizzazione che ri-produce tutte le paure, tutte le speranze e i loro frutti culturali, sin da quando l'*homo erectus* è comparso sulla terra⁴.

¹ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, tr. it. Red, Como 1964, p. 114.

² J. THOMAS, *Introduction* in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipses, Parigi 1998, pp. 15-17.

³ J. THOMAS, *ivi*, cit., pp. 15-17.

⁴ Cfr. G. DURAND, *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, tr. it. Red, Como 1994.

La comprensione del concetto, della struttura e del funzionamento dell'immaginario implica l'introduzione di tre definizioni: quelle di segno, di immagine e di simbolo⁵. L'*immagine*, nell'accezione comune, è tutto ciò che ha a che fare con le attività di riproduzione: il termine «immagine» ha la stessa origine etimologica del verbo imitare⁶; si tratta di una rappresentazione mentale in rapporto ad un modello ed è la prima forma che assume l'attività immaginativa. Il *segno* è l'unità di base di ogni processo di significazione: secondo i principi della linguistica di Saussure, il segno è la combinazione tra un concetto (il significato) e un'immagine acustica (il significante). Il segno ha la caratteristica di essere arbitrario, non implicando alcun legame naturale tra significato e significante. Così mentre le tecniche di rappresentazione sono proprie delle arti plastiche, l'analisi dei modi di significazione è propria delle scienze del linguaggio: all'incontro di mimesi e semiosi, dei processi di rappresentazione e significazione, si situa l'attività di simbolizzazione, che è propria dell'immaginario. Il simbolo è indifferentemente immagine o parola e deriva da un processo complesso, la cui comprensione esige l'immersione completa nel campo delle scienze dell'uomo. La fondamentale differenza che intercorre tra un semplice segno e un simbolo è che quest'ultimo possiede un senso figurato e intrinsecamente motivato: un qualsiasi elemento è simbolo nella misura in cui è portatore di una carica semantica che trascende il cosiddetto senso proprio e si inserisce all'interno della struttura di significazione immaginaria. Il «simbolizzante», come il significante, ha sempre una base materiale, che può assumere però forme complesse, quali un'immagine enigmatica, una sequenza cinematografica, un connubio di elementi iconici e discorsivi. Il simbolo esige un'interpretazione, può rivestire un carattere misterioso ed enigmatico, in quanto possiede un valore emozionale perché è, secondo l'interpretazione che ne ha dato Jung, manifestazione visibile dell'archetipo. Allorché il significato non è percettivamente presente in quanto non presentabile, si è effettivamente in presenza di un simbolo, che riconduce al livello del significato un senso figurato, attraverso il processo di immaginazione simbolica: il simbolo è rappresentazione di un senso indicibile, è «l'epifania di un mistero»⁷. Dal momento che ri-producono ciò che è assente, i simboli sono intimamente legati ai domini della metafisica, dell'arte, della religione e della magia. I due elementi costitutivi del simbolo, significante e significato, ne mostrano l'infinita flessibilità: il significante spesso sussume in sé ogni sorta di qualità, in alcuni casi anche antinomiche; allo stesso modo, il significato nuota nel mare semantico dell'universo. L'incompletezza costitutiva di un simbolo, la sua indefinitezza consustanziale, è colmata dalla «ridondanza perfezionante»⁸: i simboli vengono continuamente ripetuti e nel loro insieme si chiariscono vicendevolmente, come nel caso della ripetizione di gesti

⁵ Per le definizioni che seguono cfr. C.-G. DUBOIS, *Image, signe, symbole*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., pp. 22-26.

⁶ Dal greco *μίμησις*, che significa «imitazione».

⁷ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 22.

⁸ G. DURAND, *ivi*, p. 24.

nei riti o di relazioni linguistiche nei miti. L'immaginario possiede dunque una natura sistemica, è un insieme relazionale che fa in modo che simboli con qualità anche opposte interagiscano e si chiarifichino l'uno grazie alla presenza dell'altro. Ogni oggetto immaginario è «dilemmatico e anfibologico»⁹ e permette quella *coincidentia oppositorum*¹⁰ che è alla base della sua logica.

Mentre i simboli si differenziano nelle varie culture, sono quindi cultura-dipendenti, l'immaginario serba degli aspetti universali e collettivi, gli *archetipi*, di cui i simboli sono manifestazioni visibili. Durand riprende questo concetto da Jung¹¹ e, anche se non approfondisce il carattere collettivo e innato dell'archetipo junghiano, sostiene con chiarezza che l'universalità dell'archetipo è ciò che lo distingue dal simbolo. La teoria di Jung spiana la strada anche ad un'altra delle idee-chiave del filosofo francese: gli archetipi hanno la caratteristica di precedere le idee; il razionalismo e il percorso pragmatico delle scienze, legati ad un preciso contesto storico ed epistemologico, presuppongono anch'essi un substrato immaginario determinante.

Il racconto che sviluppa un complesso di archetipi e simboli è il *mito*: questo assume la forma di racconto e possiede una struttura dinamica che però, divenendo discorso, implica una componente razionale. La ridondanza di simboli e relazioni simboliche segnala sempre la presenza di un mitema, unità semplice del mito, e, in virtù del fatto che ogni parte del racconto riproduce la complessità delle relazioni significative, ogni mitema ed ogni atto rituale sono portatori di una totalità di senso, allo stesso modo del mito e del rito a cui ineriscono.

Asse portante di tutta la teorizzazione durandiana è l'affermazione della presenza, nel panorama immaginario, di «costellazioni di immagini» antropologicamente costanti, «che sembrano strutturate da un certo isomorfismo di simboli convergenti»¹². Questo conduce all'ipotesi «dell'esistenza di certi protocolli normativi di rappresentazioni immaginarie, ben definiti e relativamente stabili, raggruppati attorno agli schemi originali», che sono le *strutture*¹³. Si potrebbe avvicinare la nozione di «struttura» a quella di «forma», aggiungendovi però il carattere dinamico, suscettibile di trasformazione, delle strutture dell'immaginario. Immutabilità e dinamismo trasformatore interagiscono nel modello qui ricostruito: è questa duplicità che permette un doppio studio, antropologico-strutturale da una parte e storico-culturale dall'altra, dei diversi aspetti dell'immaginario. L'interscambio continuo a livello dell'immaginario tra la dimensione soggettiva, con le sue pulsioni e le sue radici innate nella rappresentazione, e l'ambiente cosmico e sociale

⁹ Queste sono due qualità costitutive del simbolo, che Durand precisa in molte delle sue opere: cfr. ad esempio G. DURAND, *L'immaginario*, cit.

¹⁰ Espressione latina che significa «coincidenza degli opposti», utilizzata più volte dallo stesso Durand.

¹¹ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Parigi 1992, pp. 61-63.

¹² G. DURAND, *ivi*, cit., p. 40.

¹³ G. DURAND, *ivi*, cit., p. 65.

produce quello che Durand definisce un *tragitto antropologico*¹⁴. È proprio questo tragitto che permette all'immaginario di emergere, partecipando della sua doppia natura (innata e culturale) e della sua doppia valenza emozionale (per il singolo e per la collettività).

Come è evidente, la dinamica immaginaria non attiene *stricto sensu* alla sfera della razionalità, ma più propriamente all'area affettivo-emozionale, che la rende particolarmente «sfumata» pur nella sua consistenza. In quest'ottica, ogni studio sull'immaginario chiama in causa un vasto campo di conoscenze umanistiche, mentre le relative ricerche richiedono strumenti di natura qualitativa e partecipante, che superino ogni distinzione positivista tra soggetto e oggetto della conoscenza.

2. Gilbert Durand: teoria e metodologia dell'immaginario

A livello teorico, Durand rifiuta il dualismo schematico e l'impero del «concetto», che costituiscono i capisaldi della modernità, con l'intento di svelare ciò che di ideologico nasconde ogni pensiero totalizzante. Egli auspica che le scienze umane si incontrino su un terreno comune che è quello dell'antropologia; «il nuovo spirito antropologico», titolo di un'opera del 1975, deve essere mosso da un'attitudine interdisciplinare che possiede una «grammatica» universale: quella dell'immaginario. Tutte le scienze presentano una sorta di sopra-razionalità che le precede e le organizza: si tratta delle immagini, che vengono attivate dal processo di immaginazione simbolica.

A questo punto, la teoria si traduce nella pratica: l'autore francese analizza i racconti di immagini che sono i miti e, ritrovando in questi degli elementi invariabili, può costituire un'*archetipologia generale*. La classificazione operata da Durand ne *Le strutture antropologiche dell'immaginario* parte dal presupposto che l'immaginario nasca dall'incontro della soggettività con l'ambiente oggettivo circostante, nella fattispecie il tragitto antropologico, ovvero «l'incessante scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive che emanano dall'ambiente cosmico e sociale»¹⁵.

I riflessi dominanti dell'individuo, studiati dalla riflessologia della scuola di Leningrado, sono tre: di posizione, di nutrizione e copulativo. Questi riflessi si incarnano in «rappresentazioni concrete precise», gli *schemi*: lo schema è «una generalizzazione dinamica e affettiva dell'immagine, costituisce la fattività e la non-sostantività generale dell'immaginario»¹⁶. I gesti riflessi, differenziati in diversi schemi e ancora elementi astratti, si «sostanziano» in archetipi, immagini stabili e universali nelle diverse culture: «C'è una grande stabilità degli archetipi. È così che agli schemi dell'ascesa corrispondono immutabilmente gli archetipi della sommità, del capo, della luce, mentre gli schemi diarettici si sostanziano in costanti

¹⁴ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, cit., p. 38.

¹⁵ G. DURAND, *ivi*, p. 38.

¹⁶ G. DURAND, *ivi*, p. 61.

archetipi come la spada, il rituale battesimale, ecc., lo schema della discesa darà l'archetipo del profondo, della notte, del «Gulliver» ecc. e lo schema del rannicchiamento provocherà tutti gli archetipi del grembo e dell'intimità. Ciò che differenzia precisamente l'archetipo dal semplice simbolo è generalmente la sua mancanza di ambivalenza, la sua universalità costante e il suo adeguamento allo schema: la ruota, per esempio, è il grande archetipo dello schema ciclico, perché non si vede quale altra significazione immaginaria le si potrebbe dare, mentre il serpente non è che il simbolo del ciclo, simbolo come vedremo assai polivalente»¹⁷. I simboli costituiscono quindi «specificazioni culturali degli archetipi: la freccia o l'aereo sono dei simboli culturalmente determinati che dipendono dallo schema ascensionale e dall'archetipo del cielo; questi ultimi restano immutabili e non dipendono dalle culture»¹⁸. Gli archetipi si traducono quindi in differenti immagini-simbolo secondo le culture, all'interno dei quali sono implicati a loro volta più schemi diversi: la caratteristica primaria del simbolo è proprio la proprietà di acquisire diversi sensi, di essere «anfibologico» e «dilemmatico».

Quando i simboli, sotto l'egida di uno schema, si compongono in racconto, si è in presenza di un mito: emerge così l'importanza degli schemi stessi, ovvero dei veri e propri «protocolli normativi delle rappresentazioni immaginarie, ben definiti e relativamente stabili, raggruppati intorno a schemi originali che chiameremo strutture»¹⁹. Le strutture si organizzano a loro volta in altri protocolli più ampi, i regimi dell'immagine: una struttura è «una forma trasformabile, che ricopre il ruolo di protocollo motivatore per tutto un raggruppamento d'immagini, e suscettibile essa stessa di raggrupparsi in una struttura più generale che chiameremo *Regime*»²⁰. Tutta questa complessa classificazione²¹ presuppone sempre un certo dinamismo trasformatore, che opera al livello della struttura e che rende il campo dell'immaginario suscettibile di cambiamenti e modificazioni nel corso della storia culturale. Tuttavia la sostanza archetipica dei regimi e delle strutture li rende relativamente autonomi dalle trasformazioni socio-culturali ed è questa caratteristica che rende possibile, per l'autore francese, una filosofia dell'immaginario attraverso la costruzione di un'archetipologia e l'illustrazione del suo funzionamento.

Durand distingue due regimi fondamentali, quello diurno e quello notturno. Il regime diurno comprende le immagini che derivano dalla dominante posturale e dai suoi schemi, in questo caso le strutture sono di tipo «schizomorfo» (separazione, geometrismo, antitesi polemica). Il regime notturno

¹⁷ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, cit., p. 51.

¹⁸ H. GODINHO, *Gilbert Durand*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 142.

¹⁹ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, cit., pp. 52-53.

²⁰ G. DURAND, *ivi*, cit., p. 53.

²¹ La classificazione risulta più chiara consultando lo schema grafico che Durand allega alla sua opera *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*; in ogni caso, si consideri che la classificazione strettamente strutturalista del filosofo francese, sebbene sia un traguardo importante per gli studi sull'immaginario, è considerata relativamente datata e viene utilizzata, per quanto riguarda le ricerche sul campo, solo come indicazione, quadro di riferimento generale.

comprende invece le immagini che derivano dalla dominante digestiva, con i suoi schemi, e dalla dominante copulativa, con il suo schema ciclico; le strutture in questo caso sono di due tipi: per la dominante digestiva sono di tipo «mistico», e raccolgono le immagini dell'intimità, mentre per la dominante copulativa sono di tipo «sintetico» e raccolgono le immagini del ciclo. Più tardi²² l'autore riconoscerà le strutture sintetiche come un regime autonomo.

A proposito del racconto mitico, come si è visto in precedenza, esso si decompone in tre elementi, suscettibili di essere individuati: schema, archetipo e simbolo; mentre i primi due risultano costanti, i simboli, così come i miti, si modificano nella storia. Il mito è un insieme dinamico, attraverso il quale la storia si riattualizza nelle opere dei creatori: un cambiamento di sensibilità di una società si traduce in un cambiamento dei suoi miti; questi sono il nutrimento del quale la società stessa non può fare a meno. Essi sono elementi antropologicamente fondatori sul piano individuale e sociale: «Un'opera, un autore, un'epoca — o almeno un «momento» di un'epoca — è «ossessionata» in modo esplicito o implicito da uno (o più) miti che rendono conto in modo paradigmatico delle sue aspirazioni, dei suoi desideri, delle sue paure, dei suoi terrori...»²³.

Il periodo di vita e di capacità produttiva di un mito a livello sociale è il suo *bacino semantico*²⁴; la sua struttura è composta da sei fasi, a cui Durand attribuisce diversi nomi secondo una metafora fluviale: «ruscellamenti, divisione delle acque, confluente, nome del fiume, regolamentazione delle rive, esaurimento nei delta»²⁵. Ognuna di queste fasi possiede una propria dinamica. La prima fase, quella dei ruscellamenti, indica una serie di correnti che si delineano all'interno di un ambiente culturale: possono essere sia dei riaffioramenti di uno stesso bacino semantico, già attivo in passato, sia nuovi fermenti dovuti a eventi storici, come guerre, avvenimenti di grande importanza a livello storico-sociale, ecc. La seconda fase, quella della divisione delle acque, segna il momento nel quale le correnti si separano e si inseriscono ognuna nel proprio corso, tracciando i propri confini; è qui che iniziano le dispute tra correnti, ovvero si affrontano i diversi regimi dell'immaginario. Come il fiume ha bisogno di affluenti per essere costantemente nutrito, così una corrente culturale necessita di riconoscimenti tra le autorità istituzionali: è questa la fase delle confluente. Il bacino semantico acquista poi un appellativo: nella quarta fase un personaggio reale o fittizio gli conferisce il nome e viene a caratterizzare il mito che si sta mettendo in opera. Nel caso della regolamentazione delle rive invece sono dei teorici che intervengono e sistematizzano il bacino semantico, attribuendogli una fisionomia propria e, a volte, esagerandone qualche tratto. Tutto questo percorso sfocia infine nel momento delle derivazioni: il fiume indebolito si

²² Cfr. G. DURAND, *Introduction à la mythologie. Mythes et société*, Le Livre de Poche, Parigi 1996.

²³ G. DURAND, *ivi*, cit., p. 230.

²⁴ Cfr. G. DURAND, *L'immaginario*, cit.; Id., *Introduction à la mythologie*, cit.

²⁵ G. DURAND, *Introduction à la mythologie*, cit., pp. 89-90.

lascia trascinare da altre correnti che lo sfaldano e lo dividono. Durante l'ultima fase sono spesso già presenti le premesse per la risorgenza o la nascita di un altro bacino semantico. All'interno del meccanismo descritto, un mito può avere tre tipi di derivazioni: può essere ristrutturato *in toto* in un altro contesto, se ne può amplificare un solo elemento o può cadere nella dimenticanza generale.

Intorno al bacino semantico naturalmente c'è tutta la dinamica dell'attività sociale, che opera e produce le evoluzioni descritte: il discorso mitico manifesta la sua doppia caratteristica di agire ed essere agito dal sociale. Il percorso di nascita, riempimento e saturazione di un mito avviene all'interno di processi culturali più ampi, di durata quasi perenne, che costituiscono una sorta di bacini semantici «oceanici», nell'ambito dei quali assumono coerenza quelli più circoscritti. Per dare un esempio di tutto il percorso descritto, Durand parla del pensiero «faustiano» dell'Occidente, che è stato il filo rosso di numerose correnti culturali nel corso dei secoli e la cui origine è ritrovata nella predicazione dell'abate medievale Gioacchino da Fiore: è lui il primo a diffondere l'idea finalistica e salvifica di un'età a venire, compimento e meta dell'età presente.

Durand applica lo schema del bacino semantico alla corrente dell'«esemplarismo» francescano, a cui attiene la rivalutazione della natura e del suo ruolo anche nell'arte, nonché alla risorgenza della stessa corrente nel XVIII secolo, con il preromanticismo prima e il romanticismo poi²⁶. Ma soprattutto, per ciò che qui interessa, l'autore compie la stessa operazione con la seconda risorgenza di questo bacino semantico, quella delle teorie sull'immagine²⁷. La fase iniziale della corrente è individuata nel periodo che va dal 1867 alla prima guerra mondiale: l'immaginario in opera in questo periodo, sostanzialmente positivista, viene ad essere disturbato dai primi «ruscellamenti» decadentisti e simbolisti, in cui la nostalgia dell'immagine comincia a farsi sentire. La seconda fase si estende fino al 1939-1944, in cui avviene la divisione delle acque del surrealismo e della rivoluzione epistemologica delle scienze; nel periodo finale avvengono anche delle confluenze tra i tecnici dell'immagine che si stanno facendo strada e i teorici del «nuovo spirito scientifico»²⁸. Il momento del nome del fiume è senza alcun dubbio, secondo Durand, quello della nascita della psicanalisi e del «mito» di Freud. Dagli anni Cinquanta del XX secolo, intensificandosi dagli anni Sessanta ai nostri giorni, si presenta la fase della regolamentazione delle rive, durante la quale teorizzazioni di filosofi, antropologi, sociologi restituiscono all'immagine e all'immaginario le potenzialità euristiche di cui erano stati investiti, a volte, nel corso del loro travagliato passato. Si può

²⁶ G. DURAND, *Introduction à la mythodologie*, cit., pp. 93-122.

²⁷ G. DURAND, *ivi*, cit., pp. 122-124.

²⁸ Per quanto riguarda l'epistemologia della scienza, Durand segue il suo maestro Gaston Bachelard, filosofo francese, che già in una sua opera del 1934, *Le Nouvel Esprit scientifique*, rende conto dell'evoluzione epistemologica attraversata dalle scienze a partire dall'inizio del XX secolo, con le scoperte di Einstein, Planck, Bohr, Pauli: questi fisici hanno messo in discussione il sapere positivista delle scienze naturali del XIX secolo (esempio tra i più illustri, la teoria della Relatività di Einstein).

ipotizzare infine che all'interno della corrente degli studi sull'immaginario, per quanto essi siano al loro inizio e attendano ancora risultati più ampi, siano già presenti delle dissidenze anticipatrici di quello che sarà il bacino semantico irrigatore del XXI secolo.

Le risorgenze di un bacino semantico, nel quadro dei processi culturali che ne costituiscono lo sfondo, non sono delle semplici copie, ma presuppongono una rinascita proficua a livello culturale e sociale di determinati miti, che nella ripetizione stessa si perfezionano e si arricchiscono: è questa la visione che Durand ha riguardo al concetto di progresso culturale e sociale. Un bacino semantico, che dura complessivamente dai 140 ai 180 anni, può esaurirsi sia a causa di derive interne, sia in seguito all'intervento di fermenti innovatori che aprono nuove strade; tuttavia non avviene mai una morte definitiva, alcuni elementi infatti possono sopravvivere nella «memoria collettiva»²⁹. La storia culturale si risolve così in una interrelazione di permanenza e cambiamento: questo spiega come sia possibile *comprendere*, ovvero ricondurre un'epoca culturale al contesto in cui vive l'osservatore, e *differenziare*, ovvero riconoscere un determinato oggetto culturale nella sua singolarità³⁰.

Collegata alla nozione di bacino semantico, Durand sviluppa quella di *topica socio-culturale*³¹, vale a dire lo schema dei luoghi nei quali l'immaginario di un'epoca si articola. I livelli nei quali si divide tale spazio semantico sono tre: *il livello fondatore* (*Es* sociale), nel quale si colloca l'inconscio collettivo e che è suscettibile di essere studiato dal mitologo; *il livello attanziale* (*Io* sociale), in cui le istanze fondatrici si teatralizzano nel gioco sociale (Maffesoli) e che è studiato dalla psicologia sociale e dalla sociologia della relazione; infine *il livello razionale* (*Super-Io* sociale), quello delle concettualizzazioni, delle codificazioni istituzionali e delle riflessioni pedagogiche. Quest'ultimo luogo della topica è tradizionalmente il campo preferito dalla ricerca sociologica, che si è concentrata in passato sull'analisi delle istituzioni e sulla statistica di macro-tendenze; tuttavia è auspicabile che la sociologia riesca ad aprirsi allo studio dei miti operanti nella società, dell'immaginario sociale, che agisce come sottofondo dei macro e dei micro eventi della vita quotidiana e può svelare i meccanismi simbolici della vita collettiva.

L'analisi degli elementi mitici che si ri-costruiscono nelle opere della cultura, in particolare della letteratura, è quella che Durand chiama *mitocritica*, nella quale l'antropologo diventa anche critico letterario. Ma la potenzialità dello studio dell'immaginario non si esaurisce con la letteratura, in quanto i testi interagiscono naturalmente con i contesti, e l'analisi può essere estesa alla società, alle immagini e ai simboli che operano in questo panorama più ampio: la mitocritica si evolve in *mitanalisi*. I concetti generali di cui la mitanalisi si serve riguardano la nascita e lo sviluppo di un mito, ovvero il processo di *mitogenesi*, del suo declino e della sua fine³². Un

²⁹ G. DURAND, *Introduction à la mythologie*, cit., p. 135.

³⁰ G. DURAND, *ivi*, p. 136.

³¹ G. DURAND, *ivi*, pp. 139-162.

mito ha il suo periodo di *latenza*, corrispondente alle prime tre fasi dell'evoluzione del bacino semantico, che è seguito dal momento *manifesto*, in cui proclama il suo nome e la sua identità, tanto da dimenticare la sua origine mitica e identificarsi con la «storia». In questo quadro il momento-chiave è quello dell'*esplosione*, l'apice del percorso, il periodo nel quale il mito diviene moda. Tuttavia l'impatto del mito esploso è comunque variabile rispetto ai diversi settori della società: è questo il concetto di *grandezza relativa* del mito. Spesso attraverso gruppi marginalizzati della società filtrano dei miti innovatori, che possono modificare il mito direttore: in questo senso si può intendere il ruolo di *operatore sociale* del mito. L'eclisse del mito, infine, può essere attribuita a molteplici motivi. Innanzi tutto può essere deformato dallo sviluppo egemonico di uno dei suoi stessi mitemi, un'*eresia*; oppure può avvenire uno scisma, una divisione dal mito conduttore; terza ed ultima dinamica di deformazione è quella del *travestimento*, secondo la quale un mito, in fase di latenza e in cerca di un nome, può cadere in errore e assumerne uno «falso».

Vanno considerati inoltre altri due concetti che attengono al mito e al suo rapporto con la società, cioè *la distanza dal reale* e *la sua forza problematica*. La prima caratteristica indica che un mito può possedere una distanza più o meno grande con ciò che è percepibile o attuabile nella realtà; la seconda indica che può avere un'attitudine più o meno efficace a influenzare e dirigere la ricerca scientifica. L'apparato dei concetti descritti conduce alla costruzione di un *mitogramma*, uno schema che illustra il percorso di vita e il rapporto con la realtà di un determinato mito; tuttavia tutta questa costruzione teorica non deve essere considerata come univoca e definitiva, ma come un sistema dinamico e aperto, suscettibile di modifiche nel corso della ricerca.

L'autore precisa che la differenziazione a livello metodologico dei due campi d'indagine, quelli della mitocritica e della mitanalisi, non si traduce affatto in una separazione teorica del momento della produzione da quello della ricezione: «La parola «mito» che è alla radice di questi due concetti metodologici dovrebbe... segnalarci che operiamo tutti sulla stessa *materia prima*»³³. Il campo degli studi sull'immaginario, seppur vasto e multi-disciplinare, è quindi ricondotto all'interno di un impianto metodologico sostanzialmente unitario, la *mitodologia*.

Nel solco della mitocritica, è Durand stesso a condurre uno studio di critica letteraria, pubblicato nel 1961: *Le Décor mythique de «La Chartreuse de Parme»*. *Les Structures figuratives du roman stendhalien*. Intanto nel 1966 viene fondato il primo «Centro di Ricerca sull'Immaginario»³⁴, che svolge appunto studi di critica letteraria secondo il modello della mitocritica e che sarà l'esempio per molti altri in campo internazionale. Sul versante

³² G. DURAND, *ivi*, pp. 167-186.

³³ G. DURAND, *Introduction à la mythologie*, cit., p. 166.

³⁴ «La storia dello sviluppo di questo campo scientifico nell'Università francese è inseparabile dalla fondazione all'Università di Grenoble (sede distaccata di Chambéry) del primo Centro di ricerche dell'immaginario, ad opera di L. Cellier, P. Deschamps e G. Durand nel

della mitanalisi, si rintracciano alcuni lavori di sociologi, tra cui Michel Maffesoli, che attribuiscono un ruolo di primo piano alla componente mitica delle relazioni sociali e della vita quotidiana; questi studiosi, sfruttando anche analisi mitocritiche, si oppongono alle concezioni storicistiche e lineari, preferendo una visione olistica e sistemica del patrimonio storicomitico della società.

Parte dell'impianto teorico e metodologico descritto, precisamente la classificazione delle strutture antropologiche dell'immaginario, risale all'inizio degli anni '60 e appare oggi in parte datato. Lo strutturalismo, come corrente di pensiero, è stato rimesso in discussione, coinvolgendo anche la versione che ne ha dato Gilbert Durand. In ogni caso, per gli studi sull'immagine l'autore francese è una figura di primo piano ed è indispensabile conoscere il suo pensiero e la sua opera, in particolare negli sviluppi che hanno assunto all'interno dei suoi ultimi scritti, che in parte hanno rivisitato e sviluppato quelli più «antichi». Non va dimenticato inoltre che lo strutturalismo figurativo di Durand mira sì a descrivere le invarianze archetipologiche delle strutture, ma mette costantemente in luce anche il carattere dinamico «che la discorsificazione o la drammatizzazione di queste invarianti creano nei testi e nelle società»³⁵.

I ricercatori del CEAQ continuano oggi a studiare a fondo l'opera di Durand, a svilupparne i contenuti e le indicazioni metodologiche, dimostrando quanto essi possano essere ancora proficui nel campo della ricerca antropologica e sociologica.

3. Immaginario e sociologia

Le teorie sull'immaginario, soprattutto grazie al contributo di Durand, incontrano il terreno dell'antropologia culturale e sociale e quello della sociologia; tuttavia più che costituire un nuovo settore di studi sulla società, che andrebbe ad affiancarsi a quelli «classici» (come possono esserlo la sociologia urbana, politica e della religione), la sociologia dell'immaginario si configura subito come un diverso punto di vista, un nuovo impianto metodologico che può donare linfa vitale a quelli tradizionali. In particolare essa ha prodotto una netta rivalutazione scientifica di tutto ciò che attiene alla vita quotidiana, dalle relazioni sociali che si instaurano a questo livello ai vari aspetti del semplice «essere insieme» (Maffesoli). Oggetti d'indagine fino ad ora trascurati dalla sociologia «macro», quella che studia le organizzazioni, le istituzioni e i fenomeni di massa, i piccoli eventi del quotidiano

1966. Questo luogo di ritrovo ha permesso di far incontrare, durante seminari e colloqui prestigiosi, alcuni rappresentanti di diverse discipline (antropologia, sociologia, psicologia, psico-patologia, letteratura, filosofia, ecc.) per discutere delle ipotesi proposte dal professor Gilbert Durand, in particolare ne *Le Structure antropologiche dell'immaginario*. J.-J. WUNENBURGER, *Panorama de la recherche*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 313. Per avere un quadro di tutti i centri di ricerca che hanno a che fare con le teorie sull'immaginario a livello internazionale, di cui fa parte anche il CEAQ, si veda *Ibid.*, pp. 313-316.

³⁵ H. GODINHO, *Gilbert Durand*, cit., p. 148.

sono la sostanza della vita di ogni società e il terreno dove attecchisce l'immaginario e il patrimonio delle immagini mitiche: sul piano epistemologico l'immagine viene riconosciuta come operante nei processi sociali, come elemento fondamentale che prende parte alla «costruzione sociale della realtà» (Berger e Luckmann)³⁶.

La sociologia ai suoi esordi è erede dello spirito positivista di Comte, che è imperante al momento della sua affermazione come disciplina autonoma, nella prima metà del XIX secolo. Ciononostante nessuno dei grandi sociologi, tra l'Ottocento e il Novecento, ha messo in discussione l'esistenza delle *rappresentazioni collettive*.

Emile Durkheim sostiene perentoriamente che i fatti sociali devono essere trattati come delle cose: il suo positivismo, soprattutto metodologico, non può essere messo in discussione. Tuttavia, l'autore di *Le forme elementari della vita religiosa* non esita a riconoscere l'autonomia delle rappresentazioni collettive che sono alla base di ogni società: questa «non è costituita semplicemente dalla massa degli individui che la compongono, dal suolo che occupano, dalle cose di cui si servono, dai movimenti che compiono, ma in primo luogo dall'idea che si fa di se stessa»³⁷. L'entità immateriale che, nata dalla società, ritorna su questa per confortare la vita sociale è la «coscienza collettiva»³⁸; essa è il prodotto di «una sintesi *sui generis* delle singole coscienze: sintesi che sprigiona tutto un mondo di sentimenti, di idee, di immagini che, una volta nati, ubbidiscono a proprie leggi. Essi si richiamano, si respingono, si fondono, si segmentano, proliferano senza che tutte queste combinazioni siano direttamente comandate e imposte dallo stato della sottostante realtà. La vita così suscitata gode anzi di un'autonomia abbastanza grande, se a volte si impegna in manifestazioni senza scopo, senza la minima utilità, per il puro piacere di affermarsi. In precedenza abbiamo mostrato che questo è spesso il caso dell'attività rituale e del pensiero mitologico»³⁹. L'immaginario, o coscienza collettiva come lo si voglia chiamare, appare quindi un sistema autonomo, alla base dell'esperienza religiosa, «che, in un certo senso, ha un valore probativo non inferiore a quello delle esperienze scientifiche, anche se diverso»⁴⁰. Insomma è come dire: l'immaginario collettivo è una realtà tanto «reale» quanto quella studiata delle scienze fisiche, anzi «il pensiero scientifico non è che una forma più perfetta del pensiero religioso»⁴¹. Paradossalmente Durkheim si mostra un anticipatore delle idee-cardine delle teorie sull'immaginario e sembra anche presupporre quella che sarà la nozione di archetipo quando afferma: «la religione contiene perciò qualcosa d'eterno, destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari in cui il pensiero religioso si è successivamente sviluppato»⁴². Il sociologo francese non utilizza mai esplicitamente i termi-

³⁶ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *Imaginaire et sociologie*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., pp. 273-278.

³⁷ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton Italiana, Roma 1973, p. 421.

³⁸ M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, Le Livre de Poche, Parigi 1996, p. 149.

³⁹ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 422.

⁴⁰ E. DURKHEIM, *ivi*, p. 427.

⁴¹ E. DURKHEIM, *ivi*, p. 427.

ni immaginario e immagine secondo l'accezione strutturata che acquisteranno in seguito, ma nella sua analisi del pensiero religioso, che è poi il pensiero mitico, emergono già gli elementi che saranno alla base di questa teoria: esiste un sistema di immagini che presiede alla coscienza e alla vita collettiva, questo sistema è costituito da alcune costanti che si traducono in simboli nelle varie culture e, soprattutto, esso non si oppone alla scienza, ma ne è il presupposto. Risultato ultimo dell'analisi di Durkheim è che il sociale costituisce l'essenza del fenomeno religioso, così come il fatto religioso è il paradigma del fatto sociale: la società vive della sua coscienza collettiva. Ci si rende conto che quella appena compiuta è una lettura un po' ardita dell'autore classico, tuttavia essa si inserisce in uno dei dibattiti in corso all'interno della sociologia francese, quello sull'assolutezza del positivismo durkheimiano, che sembra essere rimesso in discussione da alcuni studi «eretici» sull'autore.

La sociologia tedesca della fine del XIX secolo, grazie anche all'influenza della fenomenologia di Husserl, dimostra una «morbidezza metodologica»⁴³ maggiore rispetto a quella francese e si allontana dal *dictat* della scientificità positivista per studiare «il vissuto dei soggetti, i loro valori e le loro intenzioni»⁴⁴. In questo contesto si inserisce la figura centrale di Max Weber. Secondo il sociologo tedesco esiste un legame stretto tra religione e arte, le quali attengono alla sfera «irrazionale» e alla trascendenza e precedono l'intellettualismo razionalista dell'Occidente⁴⁵. Nell'analisi che Weber compie del potere carismatico e delle comunità emozionali⁴⁶, è evidente il ruolo centrale attribuito alla capacità dell'irrazionale di inserirsi nella vita quotidiana per legittimare un potere che fa leva sull'inconscio collettivo: come l'autore dice esplicitamente, la razionalità agisce dall'esterno, mentre il carisma «manifesta il suo potere rivoluzionario dall'interno»⁴⁷. Questo concetto tuttavia va inquadrato in modo corretto nella teoria, ribadita anche dal sociologo tedesco, dell'origine comune di tutte le «idee»: «Nonostante la diversità profonda delle sfere nelle quali si muovono, le «idee» religiose, artistiche, etiche, scientifiche e tutte le altre, in particolare anche quelle concernenti l'organizzazione politica e sociale, sono sorte — considerate da un punto di vista psicologico — in modo essenzialmente eguale. È una «valutazione» soggettiva, «soggetta al tempo», che può assegnare le une all'«intelletto» e le altre all'«intuizione» (o comunque la si voglia distinguere)»⁴⁸. Le rappresentazioni collettive, comprese quelle scientifiche, hanno tutte la stessa origine; ciò che distingue le une dalle altre, e che quindi ne configura alcune come «razionaliste», è il «modo in cui esse vengono «accolte» interiormente da coloro che sono dominati o guidati, dal modo in cui vengono da questi «immediatamente vissute»»⁴⁹: le idee razionali ven-

⁴² E. DURKHEIM, *ivi*, p. 424.

⁴³ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *Imaginaire et sociologie*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 274.

⁴⁴ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *ivi*, p. 274.

⁴⁵ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *ivi*, p. 274; cfr. M. WEBER, *Economia e società*, vol. II, Comunità, Milano 1980, pp. 287-290.

⁴⁶ M. WEBER, *Economia e società*, vol. IV, cit., pp. 218-269.

⁴⁷ M. WEBER, *ivi*, vol. IV, p. 224.

⁴⁸ M. WEBER, *ivi*, vol. IV, p. 224.

cui vengono da questi «immediatamente vissute»⁴⁹: le idee razionali vengono percepite e seguite come qualcosa di esterno, mentre il «sacro» è vissuto da parte dei membri della comunità come se fosse generato dall'interno. Come si vede, le letture «coraggiose» di autori classici coinvolgono anche la figura di Weber.

Contemporaneo di Weber è un altro sociologo tedesco, Georg Simmel, che da qualche tempo ha riconquistato un ruolo di primo piano nella riflessione sociologica, soprattutto per ciò che concerne l'importanza «della soggettività, dei sentimenti, dell'affettività nelle relazioni sociali»⁵⁰. Simmel e Weber, e il concetto caro a quest'ultimo di *politeismo dei valori*, sono i capisaldi di una sociologia relativista che, sola, può ridare all'immagine una funzione euristica nell'indagine sulla società. Anche Simmel sostiene che tutti i fenomeni sociali, come anche le scienze della natura, possiedono una comune origine psicologica, attengono alla sfera dello spirito⁵¹. Naturalmente lo studio di questi fenomeni non richiede metodologicamente il ricorso alla psicologia, né si traduce nello studio dei processi psicologici operanti, ma di come questi si manifestano nelle forme di relazione tra gli uomini⁵². L'attività psicologica è quindi un elemento portante del comportamento sociale e Simmel arriva ad ammettere, ricongiungendosi a ciò che qui più ci interessa, l'autonomia della funzione d'immaginazione: «Fantasia...per la cui perdita nessuna realtà può indennizzarci, perché quella è appunto un'attività autonoma che alla lunga non può venir sostituita da nessun ricevere e da nessun godere»⁵³. Sempre in questa prospettiva, Simmel afferma che il sentimento, e tutto ciò che a questo è connesso, precede l'attività concettuale e logica. È agevole riconoscere, in ciò che il sociologo definisce «sentimento», l'attività immaginaria dell'uomo: «Se si ammette una gradualità genetica e sistematica delle manifestazioni psichiche, non c'è dubbio che, di fronte all'intelletto, il sentimento (ma ovviamente non tutti i sentimenti) sia anche quella primaria e fondamentale»⁵⁴. Anche nel concetto di *forma* e della sua funzione euristica per lo studio della società, Simmel si riallaccia alle teorie sull'immaginario. Scopo della sociologia è l'analisi delle forme delle relazioni sociali, che sono indipendenti dal contenuto che assumono nelle diverse situazioni della vita storico-sociale. La forma costituisce «il legame...tra l'esperienza e l'essenza delle cose, tra il vissuto sociale e le rappresentazioni che ne rendono conto»⁵⁵: questa svolge il ruolo che in altre teorie è attribuito agli archetipi, alle invarianze e alle costanti che si traducono ogni volta in «situazioni

⁴⁹ M. WEBER, *Economia e società*, vol. IV, cit., p. 224.

⁵⁰ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *Imaginaire et sociologie*, in J. THOMAS (a cura di) *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 274.

⁵¹ G. SIMMEL, *Sociologia*, Comunità, Milano 1989, pp. 21-22.

⁵² G. SIMMEL, *ivi*, p. 24.

⁵³ G. SIMMEL, *ivi*, p. 308.

⁵⁴ G. SIMMEL, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 69.

⁵⁵ M. MAFFESOLI, *Simmel et le formisme*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 105.

correnti». Come sottolinea Maffesoli, il *formismo*⁵⁶ di Simmel può «temperare la rigidità dello strutturalismo, poiché mantenendo la sua prospettiva pertinente di invarianza permette di cogliere la labilità e le correnti calde del vissuto»⁵⁷. Così, «dopo qualche secolo di iconoclastia, il ricorso epistemologico alla «forma» è assolutamente pertinente per rendere conto di una socialità sempre più strutturata dall'immagine»⁵⁸. Alla nozione di archetipo Maffesoli fa corrispondere, accanto a quella di forma in Simmel, quella di *caratteri essenziali* in Durkheim, di *ideal tipo* in Weber, di *residuo* in Pareto, di *tipicità* in Schütz: tutte dimostrazioni della necessità di ricorrere a concetti che indichino l'esistenza di «quadri» specifici all'interno dei quali possano essere ricondotti i diversi fenomeni sociali.

La capacità d'influenza sociale riscontrata nei miti e in tutto ciò che è «ideale» è affermata anche da un economista convinto come Vilfredo Pareto; l'aspetto simbolico del fatto sociale è sottolineata dall'antropologo Marcel Mauss; infine, negli anni Trenta, nasce in Francia il Collegio di Sociologia, che può entrare a pieno titolo nella corrente della sociologia dell'immaginario⁵⁹.

In questa linea, fondatori di una sociologia «moderna» dell'immaginario possono essere considerati Gilbert Durand ed Edgar Morin. Della vastissima riflessione di Morin fa parte una nozione che si inserisce a pieno titolo nel panorama degli studi sul funzionamento dell'immaginario: è la dinamica *archetipo-stereotipo*. Nell'opera *L'Esprit du temps*, Morin traccia una sua visione della cultura di massa, dell'industria culturale e delle dinamiche che le caratterizzano: tra queste si trova lo sfruttamento delle forme archetipiche dell'immaginario, dei temi e personaggi mitici che partecipano delle sostanze archetipali e che si riproducono negli stereotipi di massa. La cultura di massa, per la sua stessa natura, esige standardizzazione e stereotipizzazione, ma connaturata in queste c'è anche l'esigenza di originalità e invenzione: il consumo culturale ha una natura decentralizzata e individualizzata ed esige innovazione. Morin ripropone così, applicandolo ad un campo specifico, uno degli attributi fondamentali dell'immaginario: questo partecipa delle sostanze innate dell'immaginazione umana, ma allo stesso tempo possiede un carattere dinamico, che lo declina in modi diversi nelle varie culture e all'interno di una stessa cultura.

Tra i campi e i temi di ricerca che hanno sviluppato una sociologia dell'immaginario, si colloca in primo luogo la teoria di Maffesoli: la vita quotidiana e i rituali che ne fanno parte si organizzano intorno alle immagini, ordinate in un «insieme matriciale»⁶⁰ che le presiede, ossia il mondo immaginale.

⁵⁶ Termine coniato da Maffesoli, per differenziare la nozione simmeliana da quella, più rigida, di formalismo: lo stesso Simmel parla di «Formal Soziologie» e non di «Formell» (cfr. M. MAFFESOLI, *Simmel et le formisme*, in J. THOMAS (a cura di) *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 105, nota 1).

⁵⁷ M. MAFFESOLI, *Simmel et le formisme*, in J. THOMAS (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 108.

⁵⁸ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 109.

⁵⁹ P. TACUSSEL, J.-B. RENARD, *Imaginaire et sociologie*, in J. THOMAS (a cura di) *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, cit., p. 274.

⁶⁰ M. MAFFESOLI, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche, Parigi 1993, p. 107.

4. L'immaginario in Maffesoli

«Riconoscere la profusione, il ruolo e la pregnanza dell'immagine nella vita sociale»⁶¹: è questo il filo rosso, secondo le sue stesse parole, che percorre buona parte del pensiero del sociologo francese. Elemento a lungo trascurato dalla teoria sociologica, l'immagine è stata vittima soprattutto della grande corrente iconoclasta che ha attraversato la storia della cultura occidentale (Durand), di cui esempio lampante è la teologia cristiana; di qui l'asserzione di Maffesoli: «Il mondo *fenomenale*, ovvero il mondo delle immagini... non è concepibile che in uno stato di avversione in rapporto a Dio»⁶². È questa l'origine di tutta la contrapposizione all'immagine e all'immaginazione: in questa prospettiva, esse sono la sede dell'imperfezione e dell'animalità che c'è nell'uomo, mentre la ragione è la perfezione che discende da Dio. Allo stesso modo si pongono sin dalla loro origine il moralismo e la sua attitudine monocefala e astrattiva, diffusi anche nell'ambiente intellettuale, che diffidano di tutto ciò che è legato ai sensi e alle sensazioni, ossia tutto ciò che è *estetico*⁶³. In realtà secondo Maffesoli proprio nell'estetica risiede un'etica⁶⁴ profonda e fondante della società; così «l'intellettualismo» diffuso, che rinnega il «sensualismo» dell'immagine⁶⁵, si traduce in un rifiuto e in un distacco dalla vita e dal vissuto sociale. Proprio dove si cerca la perfezione si ritrova la dinamica della pluralità: si ricordi la bellissima immagine di Baudelaire, «l'être le plus prostitué, c'est l'être par excellence, c'est Dieu»⁶⁶. La contrapposizione tra ragione e immagine assume un volto mitico⁶⁷: è l'opposizione tra Dioniso, il dio ctonio, terrestre, che ci riporta verso la componente sensibile al fondo dell'uomo, e Apollo, il dio uraniano, che rimanda al cielo e, metaforicamente, alla pura ragione astrattiva.

L'immagine non aspira all'assoluto, la sua funzione è «relativa», nel senso di mettere in relazione; la sua caratteristica precipua è quella di essere al fondo dell'«essere-insieme» comunitario. Lo spirito di *reliance*, che presiede allo stare-insieme, si basa sulla divisione estetica delle immagini⁶⁸; esiste insomma un'«intelligenza immaginativa societale»⁶⁹ che è presupposto della vita quotidiana e sociale, che favorisce l'*empatia* dell'e-

⁶¹ M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, cit., p. 122.

⁶² M. MAFFESOLI, *ivi*, cit., p. 122.

⁶³ Il termine «estetica» deriva etimologicamente dal greco αἰσθησις, che significa percezione mediante i sensi.

⁶⁴ «Etica» deriva etimologicamente dal greco ἔθος, ovvero il costume, l'usanza di un popolo.

⁶⁵ M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, cit., p. 128.

⁶⁶ «L'essere più prostituito è l'essere per eccellenza, è Dio», BAUDELAIRE, cit. in M. MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Le Livre de Poche, Parigi 1991.

⁶⁷ M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, cit., p. 125.

⁶⁸ P. DELL'AQUILA, *Relazione sociale e teoria delle forme in Michel Maffesoli*, in S. BELARDINELLI (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 165.

⁶⁹ M. MAFFESOLI, *Au creux des apparences*, cit., p. 107.

sperienza vissuta collettivamente. «È a partire da una tale ipotesi che si può comprendere il reincantamento del mondo che si opera nel nostro universo tecnicista»⁷⁰: la tecnologia si mostra iconofila, lo sviluppo tecnologico ha favorito il rinvenimento delle immagini e della loro forza all'interno del *corpo sociale*. Lo spirito razionalista, di «rottura epistemologica», può essere ricondotto a quello che Durand ha chiamato il regime diurno dell'immagine, con il suo schema diairetico e il simbolo della «spada che trancia, distingue e separa»⁷¹. Dalla parte opposta si colloca il regime notturno, che rimanda alla riscoperta di tutto ciò che ci lega al territorio, di ciò che è locale, intimo: è questo il luogo della rivalorizzazione dell'immagine, elemento primo di questo legame. Se la morale dice «ciò che dovrebbe essere», l'attitudine etica si accontenta di mostrare «ciò che è», o comunque «ciò che potrebbe essere», «da cui il lato finzionale che tende a favorire»⁷². Se il razionalismo tende ad indicare la via retta da seguire, «l'iconico» è semplicemente un modo di rendere conto di ciò che è, nello spirito di un «lasciar-essere» vitalista.

È in linea con la funzione relazionale dell'immagine che Maffesoli critica uno degli assunti del pensiero del sociologo Jean Baudrillard: secondo quest'ultimo la proliferazione delle immagini, come è nel caso della produzione audiovisiva contemporanea, ucciderebbe l'immagine stessa, svuotandola di senso. L'obiezione di Maffesoli attiene al significato che si dà alla nozione di immagine: Baudrillard ne considera il contenuto, mentre in questa è fondamentale, in quanto contenente, la sua potenzialità di «vettore di comunione»: essa non «interessa tanto per il messaggio che è suscettibile di trasmettere, ma piuttosto per l'emozione che fa condividere»⁷³.

Grazie al contributo degli studi antropologici sull'immaginario e alle teorie sociologiche di Pareto e di Weber, Maffesoli sostiene che la contrapposizione tra reale e irreal è assolutamente sterile: «si può dire che ciò che è non logico non è illogico, o ciò che è non razionale non è irrazionale, ma può avere la sua logica o la sua razionalità propria»⁷⁴. Il mondo delle immagini, che, sulla scia di Henry Corbin, Maffesoli chiama il *mondo immaginale*, è una sorta d'insieme matriciale che sta alla base della vita quotidiana dei membri della comunità, e permette d'interpretare gli oggetti e gli eventi nella loro concretezza e dinamica propria: è insomma più «reale» del reale stesso. Dal momento che l'immagine suscita la sensibilità collettiva, che si traduce nell'apertura verso l'altro, l'iconoclastia del pensiero occidentale può trovare una sua spiegazione nel desiderio di *individualizzazione* che lo ha percorso per secoli, ma solo a livello intellettuale; a livello della vita quotidiana, del mondano, opera da sempre la logica dell'immaginario: questa si basa sulla condivisione di sentimenti estetici legati alle immagini e ai simboli della comunità, che in essi si riconosce e di essi vive.

⁷⁰ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 107.

⁷¹ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 107.

⁷² M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, cit., p. 126.

⁷³ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 128.

⁷⁴ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 129.

Maffesoli a questo proposito afferma: «Prima che una società riorganizzi la sua vita materiale, prima che elabori un'ideologia dell'utilità, in breve prima che si dia un progetto politico-economico o costituisca il suo potere, ha bisogno di una potenza immateriale, del simbolico, dell'inutile, tutte cose che è possibile assemblare sotto il termine di «immaginario sociale»⁷⁵.

La tematica del sentimento comune, del «sentire con» può essere ritrovata in numerosi fenomeni sociali di massa e di gruppo: è il presupposto della religiosità nella nostra società post-moderna, così come lo è di quei «culti privati» che sono l'astrologia, i rituali ludici e le varie forme di culto della natura, come il New Age; il sentire estetico è infine il presupposto della vita in luoghi che possono sembrare lontani dal meccanismo affettivo dell'immagine, come i centri commerciali delle nostre megalopoli. In relazione a questi fenomeni, che possiamo osservare nella società attuale, Maffesoli parla di *barocchizzazione del mondo postmoderno*. Una dinamica che rende conto di questa barocchizzazione del mondo è la proliferazione dell'oggetto, oggetto inteso come utile alla vita pratica, ma anche come superfluo, gadget: questo può essere letto socialmente come portatore di un valore immaginario, come manifestazione della potenza dell'immagine, «si potrà forse vederci una cristallizzazione di sogni, d'immagini, in breve del desiderio d'infinito che sempre tormenta l'essere umano»⁷⁶. L'oggetto ripropone la relazione tra archetipo e stereotipo, tra la sostanza immemorabile dell'immaginario e la sua manifestazione concreta: possiamo renderci conto della produttività immaginaria dell'oggetto nel mondo contemporaneo, dove non esiste prodotto, industriale o culturale, che non sfrutti l'immagine per farsi conoscere ed essere diffuso e venduto. Da qui Maffesoli conia l'espressione «mondo oggettale»: l'oggetto che crea unione e legame in un mondo che «ha spinto così lontano la logica dell'artificiale che è divenuta la sua propria natura»⁷⁷.

Le immagini, che sono dappertutto, nelle quali siamo completamente immersi, *trasfigurano* la socialità postmoderna: la proliferazione di queste trasforma il corpo sociale, la materia, in spirito, lo «angelizza»⁷⁸. Operando la fusione tra corpo, ovvero materia, prodotto industriale e commerciale, e spirito, ovvero senso della bellezza, piacere dei sensi, l'immagine ricomponne la frattura che il razionalismo moralista aveva creato⁷⁹. Immagine liberatoria, che diventa immagine-fascinazione e immagine-comunione: è questa la sua natura, che si svela al di là di ogni riduzione scienziata, al di là di ogni valutazione astratta. Rendere giustizia alla potenzialità spirituale dell'immagine significa ritornare ad una concezione totale dello spirito e dei suoi elementi costitutivi, e poter così condurre un'analisi del mondo e della società ispirata al criterio dell'*olismo*, che metta «l'accento sull'organicità del tutto, e la complementarietà dei diversi elementi di questo tutto»⁸⁰. L'efficacia

⁷⁵ M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, cit., p. 157.

⁷⁶ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 169.

⁷⁷ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 175.

⁷⁸ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 188.

⁷⁹ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 190.

⁸⁰ M. MAFFESOLI, *ivi*, p. 140.

dell'immagine riposa nella sua caratteristica di essere un «mesocosmo», nel mezzo tra macro e microcosmo, permettendo la comunicazione tra i due poli. La sociologia ha bisogno di strumenti in grado di analizzare le costanti immaginarie della vita sociale che si ri-producono nelle dinamiche spontanee della vita di tutti i giorni; questa nuova disciplina può assumere diversi nomi, come quello di mitanalisi in Durand, formismo in Maffesoli, sociologia figurativa in Patrick Tacussel, ma la sostanza rimane la stessa.

Riferimenti bibliografici

- DELL'AQUILA P., *Relazione sociale e teoria delle forme in Michel Maffesoli*, in BELARDINELLI S. (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, FrancoAngeli, Milano 1999.
- DUBOIS C.-G., *Image, signe, symbole*, in THOMAS, J. (a cura di), 1998.
- DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Parigi 1992; trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1972.
- *L'imagination symbolique*, P.U.F., Parigi 1984; trad. it. *L'immaginazione simbolica*, Red, Como 1999.
 - *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*, Denoël, Parigi 1981.
 - *L'imaginaire, sciences et philosophie de l'image*, Hatier, Parigi 1994; trad. it. *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, Red, Como 1994.
 - *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*, Le Livre de Poche, Parigi 1996.
- DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton Italiana, Roma 1973.
- GODINHO H., *Gilbert Durand*, in THOMAS, J. (a cura di), 1998.
- LE QUEAU P., *L'imagination et la transcendance*, «Culture en mouvement», n. 27, 2000.
- MAFFESOLI M., *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Le Livre de Poche, Parigi 1991; trad. it. *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1982.
- *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche, Parigi 1993; trad. it. *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano 1993.
 - *Présentation*, in DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Le Livre de Poche, Parigi 1991.
 - *La contemplation du monde*, Le Livre de Poche, Parigi 1996.
 - *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Parigi 1996.
 - *Simmel et le formisme*, in THOMAS, J. (a cura di), 1998.
- SIMMEL G., *Sociologia*, Comunità, Milano 1989.
- *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983.
- TACUSSEL P., RENARD J.-B., *Imaginaire et sociologie*, in THOMAS, J. (a cura di), 1998.
- THOMAS J. (a cura di), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipses, Parigi 1998.
- WEBER M., *Economia e società*, Comunità, Milano 1980.

Le commedianti di Rousseau: un pericolo per l'ordine sociale

DI
MASCIA FERRI*

Introduzione

Jean-Jacques Rousseau nel 1754 durante il viaggio di ritorno verso Ginevra, sua città natale, finì di scrivere il Discorso sul nuovo tema dell'Accademia di Digione: «Origine e fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini». Quest'opera non fu premiata come la precedente del 1750, ma rappresentò l'inizio di un percorso che porterà l'autore prima ad evidenziare le basi malferme della società e poi ad individuarne una possibile ricostruzione. La «Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles», una delle sue opere mature, rappresenta questo tentativo. Scritta nel 1758, presso l'incantevole parco dei Luxemburg, è una palese risposta all'articolo su *Genève de l'Encyclopédie*, pubblicato da d'Alembert.

Nella Lettera Rousseau nega che l'arte, e le rappresentazioni teatrali in particolare, possano essere utilizzate come strumento pedagogico o politico attraverso il controllo delle menti. La posizione dell'autore è in netta contrapposizione alla tradizione aristotelica, che metteva in luce le funzioni salvifiche del rappresentazioni attraverso l'effetto catartico da esse provocato.

I *circoli* della città di Ginevra, piccole associazioni di dodici o quindici uomini, rappresentano, secondo l'autore, una valida alternativa al teatro. Nei *circoli* è possibile dedicarsi alla lettura, al gioco, al fumo e al bere senza conseguenze negative: «Mai un popolo è scomparso per aver ecceduto nel bere, tutti si estinguono a causa della licenza delle donne. La ragione di questa differenza è chiara: il primo dei due vizi distoglie dagli altri, il secondo li genera tutti»¹. Si può quindi fare un'eccezione: «Non andiamo cercando la chimera della perfezione; ma la forma migliore possibile secondo la natura dell'uomo e la costituzione della società»².

Le donne, invece, si riuniscono nelle case facendo a turno nell'o-

* Sociologa.

¹ J.J. ROUSSEAU, *Lettera sugli Spettacoli*, tr. it. Palermo, Aesthetica edizioni, 1995, p. 112.

² *Ibid.*, p. 112.

spitalità. «Scopo di queste riunioni è il giuochino del mercante in fiera, una merenda e, come si può bene immaginare, un incessante chiacchiereccio. Gli uomini, senza essere esclusi da queste società in modo molto deciso, s'intromettono assai di rado, e penserei male più di chi vi si fa vedere sempre che di chi non ci va mai»³. Questi sono i semplici svaghi dei Ginevrini che si addicono perfettamente, a parere dell'autore, ai costumi repubblicani. Il teatro, porterebbe in poco tempo alla scomparsa dei circoli e delle società femminili rivoluzionando i costumi della piccola città di Ginevra.

Rousseau è fortemente critico nei confronti della società a lui contemporanea, dove gli uomini apparirebbero più effeminati delle donne: sono servizievoli nei loro confronti invece di proteggerle, le riempiono di premure, e obbedendo loro continuamente finiscono per disprezzarle. Inoltre gli uomini impegnati nell'adulazione verso le donne, scrivono frivolezze senza sostanza; le lusinghe sono *evidenti menzogne* e rappresentano un oltraggio a coloro che dovrebbero invece sentirsi insultate. «I nostri circoli conservano ancora in mezzo a noi qualche immagine dei costumi antichi. Gli uomini riuniti fra loro, esentati dall'obbligo di abbassare le loro idee alla portata delle donne e di dare alla ragione un abito galante, possono abbandonarsi a discorsi gravi e seri, senza paura del ridicolo»⁴.

Dopo due anni di spettacoli, secondo Rousseau, i circoli di Ginevra chiuderebbero.

Gli effetti del teatro

Gli effetti del teatro, afferma Rousseau, non sono ancora chiari, e ognuno, ecclesiastici o laici, «guarda con la lente dei propri pregiudizi»⁵.

Ad uno sguardo superficiale gli spettacoli appaiono come un innocuo divertimento, ma la rappresentazione di essi può portare in poco tempo alla distruzione delle tradizioni ginevrine. La gente ha certamente bisogno dei divertimenti ma solo quando essi sono utili; la vita breve dell'uomo non deve essere persa in inutili svaghi: i suoi piaceri derivano dalla natura, e adempiere ai doveri di padre, figlio, marito e cittadino fa godere l'uomo incorrotto senza lasciare spazio alla noia.

I commedianti conducono una vita immorale e in tutti i paesi dove è praticata la loro professione essa è considerata disonorevole. Questo modo di pensare potrebbe essere interpretato come un pregiudizio generalizzato, afferma Rousseau, ma per il semplice fatto di essere condiviso ovunque va tenuto in seria considerazione. Soltanto i Greci non disprezzavano i commedianti, forse perché nei primi tempi la tragedia era recitata esclusivamente da uomini e non si creava quella promiscuità scandalosa che fa del teatro una scuola di malcostume.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

Rousseau non accusa i commedianti di voler ingannare la gente, ma di coltivare un'arte che consiste nella capacità di poterlo fare, «... e di essere disponibile ad attitudini che, essendo innocenti soltanto a teatro, in qualsiasi altro posto non valgono che a fare del male»⁶. «Dovunque, la tentazione di fare del male aumenta quando è facile farlo; ed è necessario che i commedianti siano più virtuosi degli altri uomini, se essi non vogliono essere i più corrotti»⁷.

In tutta la Lettera così come nelle altre sue opere, Rousseau non usa mai il genere maschile per indicare la specie umana, in questo è molto chiaro: i commedianti sono gli uomini e le commedianti sono le donne. Nel paragrafo successivo la distinzione è inequivocabile.

Per portare avanti la sua critica negativa nei confronti di una eventuale introduzione del teatro a Ginevra, Rousseau prende ad esempio Molière «...il più perfetto autore comico di cui si conoscono le opere; ma chi può negare allo stesso tempo che proprio il [suo] teatro, non sia una scuola di vizi e cattivi costumi, più pericoloso degli stessi libri in cui si ha in programma d'insegnarli?»⁸. Nelle sue commedie⁹ è messa in ridicolo la bontà e la semplicità, gli applausi sono rivolti ai personaggi astuti e bugiardi i quali risultano assai più simpatici di quelli onesti. L'opera di Molière considerata è «Le Misanthrope».

Rousseau prosegue contro Molière: «Notate come, per moltiplicare le sue battute umoristiche, quest'uomo sconvolge tutti gli ordinamenti sociali; in quale modo scandaloso egli rovesci tutti i più sacri rapporti sui quali è fondata la società; come renda risibili i rispettabili diritti dei padri sui figli, dei mariti sulle mogli, dei padroni sui servi!»¹⁰.

La qualità degli spettacoli deve essere giudicata secondo gli effetti che essi provocano su un determinato popolo in un dato momento storico. Affinché lo spettacolo possa piacere al pubblico, e l'autore possa avere un seguito, è necessario che soddisfi il gusto degli spettatori. «Che non si attribuisca dunque al teatro il potere di cambiare i sentimenti o i costumi che esso non può che seguire ed abbellire. Un autore che volesse entrare in conflitto col gusto dei più comporrebbe ben presto per sé solo»¹¹. Ne consegue che il teatro incentiva le inclinazioni naturali e dà nuove energie alle passioni. In tal senso non cambia i costumi ma li rinforza. «Così il teatro purifica le passioni che non abbiamo e fomenta quelle che abbiamo»¹². È opportuno pertanto, prima di costruire un teatro a Ginevra, verificare se i costumi sociali sono buoni o cattivi.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁹ *Le Misanthrope* è stata scritta da Molière nel 1666.

¹⁰ J.J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 54.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 43

Le commedianti

Nella lettera Rousseau sottolinea il carattere naturale del pudore, che rende la donna più desiderabile, e senza il quale ella non potrebbe provare il nobile sentimento dell'amore. Da qui la forte opposizione al mestiere di commediante che permette l'esposizione del corpo in pubblico stimolando fantasie passionali negli uomini.

«L'amore è il regno delle donne. Sono esse, di necessità, ad esservi legislative, dal momento che secondo gli ordinamenti della Natura a loro spetta resistere, e gli uomini non possono vincere questa resistenza che a spese della loro libertà»¹³. Pertanto le opere teatrali fanno delle donne le «educatrici del pubblico»¹⁴ e hanno sugli spettatori lo stesso potere che hanno sui loro amanti. «Può esserci nel mondo qualche donna degna di essere ascoltata da un onest'uomo; ma è proprio da loro che, in generale, egli deve prendere consiglio? E non v'è altro modo di onorare il loro sesso, senza avvilitare il nostro? Il più affascinante oggetto della Natura, il più capace di commuovere un cuore sensibile e di condurlo al bene, è — lo riconosco — una donna attraente e virtuosa, ma dove si cela quest'essere celeste?»¹⁵. La finzione del teatro crea false illusioni su una realtà più cruda. La riproduzione della realtà in teatro non è fedele, essa è alterata dall'autore per adeguarla ai gusti del popolo.

Rousseau, in tutta la sua opera, non prende mai in considerazione la sessualità delle donne nonostante le differenze di genere siano attribuite a caratteri fisiologici. Le «passioni naturali», espressione utilizzata solo riferendosi agli uomini, devono essere frenate e represses nelle donne attraverso l'educazione e la cultura. Una sessualità attiva e consapevole non è per Rousseau naturale, ma rappresenta il frutto della degenerazione dei costumi.

Nella «Lettera a D'Alambert», così come ne «l'Eloisa», l'autore afferma che gli incontri tra i due sessi dovranno avvenire solo in pubblico, in modo da non celare il destino naturale dell'uomo e della donna che è quello di unirsi in matrimonio. Tuttavia fino a quel giorno essi dovranno vivere separati.

L'autore considera le donne corruttrici dei bravi giovani, per l'attrattiva sessuale che sollecitano negli uomini¹⁶, e della società in generale in quanto, anche se pudiche — come Giulia dell'Eloisa — scatenano sentimenti incontrollabili. In tal senso la sessualità femminile, rappresenta un pericolo per l'ordine sociale. Tuttavia l'abbandono alla fisicità dell'atto amoroso non corrompe l'anima, perché esso non è frutto del vizio ma della passione: sentimento vero che Rousseau giustifica sempre. L'autore, infatti, valorizza le

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶ Per una maggiore trattazione vedi: LARA SCARSELLA, *Dovere di stupro*, Roma, Datanews Editrice, 1992 e inoltre S. BROWNMILLER, *Contro la nostra volontà*, Milano, Bompiani, 1976.

passioni umane come parte essenziale e naturale dell'uomo, senza negarne gli aspetti distruttivi rappresentati dal loro eccesso. «Le nostre passioni naturali sono molto limitate; sono gli strumenti della nostra libertà, tendono a conservare: tutte quelle che ci soggiogano e ci distruggono ci vengono da altra parte; non ce le dà la natura; noi ce le appropriamo a suo scapito»¹⁷. L'immaginazione è assente nello stato di natura, si manifesta nell'uomo sociale e ne è al contempo il presupposto.

Rousseau riconosce da parte degli antichi un grande rispetto nei confronti delle donne manifestato attraverso la loro esclusione dalla vita sociale: non venivano mostrate in pubblico e neppure nominate. I ruoli teatrali, pertanto, erano interpretati da schiave o prostitute e la donna più virtuosa era quella della quale non si parlava mai.

Nella società contemporanea all'autore invece, le donne più stimate sono quelle che partecipano alla vita sociale attraverso i salotti, le feste e il mecenatismo. «Sulla scena è ancor peggio. In fondo, nella realtà, esse non fanno niente, benché giudichino su tutto; ma a teatro, saccenti del sapere degli uomini, filosofesse, grazie agli autori, esse schiacciano il nostro sesso con le sue stesse qualità, e gli spettatori imbecilli vanno storditamente a imparare dalle donne ciò che si sono presi cura di dettare loro»¹⁸. Questo significa, secondo Rousseau, prendersi gioco di loro e «...tacciarle di vanità puerile...»¹⁹. Le più attente dovrebbero accorgersene. «Tra l'usanza antica e la nostra, chiedo quale sia la più onorevole per le donne, e quale renda meglio al loro sesso il vero ossequio ch'è loro dovuto»²⁰.

Le rappresentazioni, siano esse tragiche o comiche, conferiscono alle donne una preminenza sugli uomini che è la stessa dei giovani sugli anziani, portando ad un rovesciamento dei «rapporti naturali»²¹. Negli spettacoli è data loro grande importanza nel ruolo di amanti, lasciando agli anziani l'interpretazione solo di ruoli secondari; spesso sono resi ridicoli facendoli innamorare, o odiosi proponendoli come ostacoli alla felicità dei giovani. Un vecchio indecente, pur non essendo gradevole, rappresenta «... un trofeo in più per una donna che, trascinando un Nestore al suo cocchio, crede di dimostrare che il gelo dell'età non preserva dal fuoco che ella ispira»²².

«Il male che si rimprovera al teatro non è tanto d'ispirare colpevoli passioni, quanto di disporre l'animo a sentimenti troppo delicati, da soddisfare in seguito, a spese della virtù»²³.

Ai giovani si dovrebbe insegnare a diffidare delle illusioni d'amore fondate apparentemente sulla stima, e non lasciare che i loro cuori virtuosi coprano di attenzioni un «... oggetto immeritevole»²⁴. Nel «Il Misanthropo»

¹⁷ J.J. ROUSSEAU, *L'Emilio o dell'educazione*, Brescia, Officine Grafiche La Scuola, 1992, p. 235.

¹⁸ J.J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² *Ibid.*, p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 66.

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

l'originalità, «il colpo di genio»²⁵, come lo definisce Rousseau, sta nell'aver fatto innamorare il protagonista di «una fraschetta»²⁶ invece che delle solite donne perfette rappresentate in quasi tutte le opere teatrali.

Tra le donne che frequenteranno il teatro si stabilirà una competizione per mostrare l'abito più bello, elegante e costoso. Ciò porterà alla rovina dei mariti che «forse li contagierà e li porterà a ricercare senza scrupoli mille nuovi modi per eludere le leggi santuarie»²⁷. «Se in tutto questo non si scorge che una professione di dubbia onestà, si deve vedere un altro fomite di cattivi costumi nella dissolutezza delle attrici, che incoraggia e trascina quella degli attori»²⁸. Il motivo è che in nome della filosofia che cela pregiudizi ed errori, «... gli uomini, abbruttiti dal loro inane sapere, hanno chiuso la loro mente alla voce della ragione e il loro cuore a quello della Natura»²⁹.

Per conoscere gli uomini bisogna dunque studiare le donne. «Questa massima è generale, e fino a qui tutti saranno d'accordo con me»³⁰.

«Ma se aggiungo che non esistono buoni costumi per le donne all'infuori di una vita ritirata e casalinga, se dico che le tranquille occupazioni della famiglia e della vita coniugale sono quanto è loro proprio, che la dignità del loro sesso risiede nella modestia, che la vergogna e il pudore sono in loro inscindibili dall'onestà, che cercare gli sguardi degli uomini è già un lasciarsi corrompere, e che qualsiasi donna che si metta in mostra si disonora, ecco che subito s'erge contro di me quella filosofia dell'effimero che nasce e muore in un angolo di qualche metropoli e da lì presume di soffocare il grido della Natura e la voce unanime del genere umano»³¹.

Rousseau prosegue dicendo che le sue affermazioni non sono pregiudizi popolari o mistificazioni create dalle leggi e dall'educazione, ma rispettano le naturali inclinazioni dei due sessi.

Il senso di vergogna che i due sessi mostrano di fronte all'amore, è, secondo l'autore, una difesa che la natura ha creato nella specie umana per superare la debolezza del sentimento. Il pudore non chiude definitivamente le porte alla passione, anzi fa in modo che essa si accenda ancora di più: «I suoi timori, le sue esitazioni, le sue riserve, le sue timide dichiarazioni, la sua tenera e ingenua delicatezza, esprimono ciò ch'esso crede di tacere meglio di quanto la passione avrebbe fatto senza il suo apporto»³².

Rousseau, consapevole della parzialità della sua esposizione, che consente agli uomini ciò che non è consentito alle donne, trova una giustificazione facendo appello ancora una volta alla natura: «Come se le conseguenze fossero le stesse da ambo le parti! Come se tutti gli austeri doveri della donna non derivassero da una sola necessità: quella che ogni bambino abbia

²⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 91.

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ *Ibid.*, p. 92.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² *Ibid.*, p. 94.

un padre!»³³. «Così ha prescritto la Natura, è un crimine soffocare la voce. L'uomo può essere audace: è stato fatto per questo; bisogna bene che qualcuno dichiari i propri sentimenti. Ma qualsiasi donna senza pudore è colpevole, è depravata; perché calpesta un sentimento connaturato al suo sesso»³⁴. La natura ha infatti donato alle giovani vergini una pelle sottile e chiara che mette in risalto il rossore della loro modestia; le ha create timorose per farle fuggire e deboli per farle cedere³⁵.

Rousseau quindi individua la differenza tra uomo e donna sia da un punto di vista fisico che spirituale. Ma quello che manca nella sua opera, e non solo nella «Lettera a D'Alambert», è un'analisi della differenza di genere in prospettiva della società auspicata nel «Contratto sociale»; l'origine della differenza è attribuita all'opera della natura, della quale Rousseau fa grande descrizione senza proporre un modello d'educazione veramente efficace per la donna del futuro. In tal senso c'è un'ipocrisia della differenza, perché questa non rappresenta una ricchezza per la costruzione di una nuova società, bensì per il mantenimento di un ordine gerarchico fondato sui generi.

Scopo dell'educazione è quello di indirizzare le donne ad una «... vita domestica e ritirata»³⁶, e anche se la timidezza, la modestia, e il pudore fossero invenzioni sociali, è comunque necessario che la donna acquisisca tali qualità al fine di non offendere i *buoni costumi*.

Quello che l'autore mostra come un rapporto di pura complementarità, in cui ognuno segue le proprie inclinazioni in base ai propri ruoli, pone la donna in una condizione di inferiorità che la destina a vivere in funzione dell'altro. In questa immagine tradizionale e stereotipata della femminilità, l'elemento di originalità consiste nella giustificazione offerta dal sentimento in nome del quale la disuguaglianza diventa più difficile da individuare.

In tutti i popoli del mondo la donna è apprezzata per la sua modestia, afferma l'autore: una donna che imita l'uomo perde in virtù lei stessa e disonora il sesso maschile. La commediante commette il duplice errore di mostrarsi in pubblico e di farlo per denaro, incompatibilmente con la modestia e la riservatezza che ella dovrebbe avere; così come mette in vendita la sua immagine può facilmente mettere in vendita il suo corpo: «Cedendo

³³ *Ibid.*, p. 94.

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ L'opinione che la donna debba avere una carnagione più chiara dell'uomo, è una convenzione estetica, oltre che una predilezione erotica degli uomini verso ciò che è nuovo (verGINE) e che non espone a nessun possibile confronto. La differenza cromatica dipende dalla presenza o meno di melanina che è una variabile dipendente dall'etnia e non dal genere.

La differenza del colore della pelle distingueva nel Medio Evo e nel Rinascimento i nobili dai contadini che lavoravano la terra. Il termine inglese *redneck* sta proprio ad indicare questa differenza. La Rivoluzione industriale e quella Francese accelerarono il declino della moda della pelle chiara tra gli uomini, ma per le donne il pallore è rimasta una prerogativa di femminilità. Oltre alla cipria, alle veline e agli ombrellini per evitare i raggi del sole, furono usate piccole dosi di arsenico per schiarire la pelle. In Giappone e in India la pelle chiara, come segno distintivo di aristocrazia, è antecedente all'influenza occidentale, mentre nelle popolazioni afro americane la predilezione per una pelle chiara è un'eredità dei valori culturali imposti dal razzismo.

³⁶ J.J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 96.

alla tentazione di soddisfare i desideri che ha tanta cura di suscitare»³⁷. Le commedianti cederanno facilmente alle lusinghe così come «... all'oro al quale esse sono già dall'inizio mezze vendute»³⁸.

Poiché in teatro i due sessi sono costretti a vivere continuamente insieme, la dissolutezza delle attrici determina, secondo Rousseau, quella degli attori. Non è possibile in alcun caso proibire ai commedianti di essere viziosi. sarebbe come proibire all'uomo di essere malato. La conclusione è che i commedianti non vanno disprezzati tutti indistintamente: colui che conserva la propria virtù va doppiamente stimato, poiché ciò significa che essa è più forte delle passioni e dell'influenza della professione. Ciò che può essere rimproverato ad un commediante è di aver intrapreso una professione poco virtuosa.

Ma il vero grande spettacolo è offerto dalla città di Ginevra, in cui tutti sono operosi e protesi al lavoro senza aver tempo di cercare un «divertimento da sfaccendati»³⁹. A Ginevra nessuna donna virtuosa andrà a teatro e tantomeno porterà la figlia in una tale «scuola pericolosa»⁴⁰. La polemica sull'introduzione o meno di un teatro a Ginevra è pertanto risolta.

Le soluzioni dell'autore

L'esempio negativo offerto dai commedianti potrebbe essere evitato con leggi severe che li costringano a comportarsi da galantuomini. Ma, «il problema è sapere se ciò sia possibile, poiché se la forza delle leggi ha la sua misura, quella dei vizi che esse reprimono ha pure la sua. Solo dopo aver comparato queste due quantità, e trovato che la prima è maggiore della seconda, è possibile garantire l'osservanza delle leggi»⁴¹. Inoltre la moralità e la giustizia universale non si regolano attraverso norme giuridiche, e qualora esse dovessero rivelarsi efficaci ciò è dovuto alla loro fonte ispiratrice rappresentata dalla moralità stessa.

Si deduce da tutto ciò che l'unico mezzo per regolare i costumi, non solo dei commedianti ma del popolo in genere, è «l'opinione pubblica»⁴². «Se quando siamo soli le nostre abitudini nascono dai nostri sentimenti, nella vita associata esse nascono dall'opinione degli altri»⁴³. Ma bisogna tenere in grande considerazione le donne «da cui dipende in gran parte la maniera di pensare degli uomini»⁴⁴.

Il controllo personale e reciproco tra i cittadini rappresenta per Rousseau, influenzato dal calvinismo, il massimo del civismo. Tale controllo è

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

⁴² *Ibid.*, p. 79.

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

possibile, a mio parere, solo rispettando una struttura sociale gerarchizzata e soprattutto pregna di regole non necessariamente accettabili. La contraddizione di Rousseau è rappresentata dal suo desiderare uomini liberi, guidati da un istinto di giustizia che si sviluppa tuttavia in un ambiente già dato. In tal senso l'uomo non è affatto libero, poiché libertà vuol dire anche creare e mutare le regole della propria esistenza a prescindere da quelle proposte dalla società.

Rousseau chiude la *Lettera a D'Alambert* con questa frase: «possano i giovani trasmettere ai loro discendenti le virtù, la libertà, la pace che hanno ricevuto dai loro padri! Ecco l'augurio finale con cui chiudo il mio scritto ed è lo stesso col quale si chiuderà la mia vita»⁴⁵.

È l'incredibile incoerenza di Rousseau che mi ha sempre affascinato, la sua forma schizofrenica di vivere la vita e la sua filosofia, la capacità di lasciare agli altri attraverso i suoi scritti eterni, gli strumenti per essere tutto ciò che lui non è mai stato. In barba alla psicanalisi e alla storia se le sue biografie venissero distrutte Jean-Jacques sarebbe davvero un «sant'uomo».

Bibliografia

- GRUMBERGER B., *Il narcisismo nella sessualità femminile*, in CHASSEGUET - SMIRGEL J., *La sessualità femminile*, Bari, Laterza, 1995.
- BONGARZONI C., *Corpo, mente, funzioni*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- BROWNMILLER S., *Contro la nostra volontà*, Milano, Bompiani, 1976.
- Id., *Femminilità*, Milano, Feltrinelli Editore, 1985.
- BRUNO A., *Jean-Jacques Rousseau, La morale sensitiva o il materialismo del saggio*, Milano, Franco Angeli, 1997.
- CENSI A., *La Costruzione sociale dell'infanzia*, Milano, Franco Angeli, 1996.
- CHAUNU P., *La civiltà dell'Europa dei lumi*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- DE MATTEIS M.C., *Idee sulla donna nel Medio Evo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Bologna, Patron, 1981.
- DUBY G., PERROT M., *Storia delle donne in Occidente, L'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1996.
- Id., *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1996.
- ILLUMINATI A., *Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Milano, Il Saggiatore, 1977.
- IRIGARAY L., *L'Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli Editore, 1985.
- MASSA R., *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1997.
- MAZZARA B., *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- MEAD M., *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- MICHELET J., *Le donne della Rivoluzione*, Milano, Bompiani, 1996.
- MINICUCI M., *Il segreto ovvero della verginità violata*, Cosenza, Rubbettino, 1988.
- OUTRAM D., *L'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

- PICCONE S., SARACENO C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- ROUSSEAU J. J., *Discorsi sulle scienze e sulle arti, sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Milano, R.C.S. Libri & Grandi Opere, 1997.
- ID., *Emilio o dell'educazione*, Brescia, Officine Grafiche La scuola, 1992.
- ID., *Il contratto sociale*, Milano, Gruppo Ugo Mursia, 1995.
- ID., *Julie o La Nuova Eloisa*, Milano, R.C.S. Libri & Grandi Opere, 1994.
- ID., *Le passeggiate del sognatore solitario*, Milano, Feltrinelli Editore, 1996.
- ID., *Lettera sugli Spettacoli*, Palermo, Aesthetica edizioni, 1995.
- SCARSELLA L., *Dovere di stupro*, Roma, Datanews Editrice, 1992.
- SHORTER E., *Storia del corpo femminile*, Milano, Feltrinelli Editore, 1984.
- TARICONE F., BUCCI S., *Le condizioni della donna nel XVII e XVIII secolo*, Roma, Carocci, 1983.
- TURNATURI G. (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Milano, Edizioni Anabasi, 1995.
- WOLLSTONECRAFT M., *Il manifesto femminista*, Milano, Elle, 1977.

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

Razzismo, Islam e rivoluzione nel pensiero di Malcolm X (El-Hajj Malik El-Shabazz)¹

DI
FEDERICA MEREU²

«... Uomini come Malcolm non nascono spesso, né in gran numero. I nemici del progresso umano beneficiano della sua morte; coloro che per il progresso umano si battono ne sono indeboliti e danneggiati. Ma un pur grave colpo non può annientare la lotta...Il sistema capitalistico non genera solo razzismo, ma anche ribelli al razzismo...» (F. Lovell)

Malcolm X, l'Afroamericano più amato e più temuto, «*il nero più arrabbiato d'America*», come si autodefiniva, assassinato nel 1965 a soli trentanove anni per aver voluto «cambiare il mondo», può essere considerato uno dei più brillanti pensatori rivoluzionari del ventesimo secolo.

Da malvivente, spacciatore, truffatore, drogato e immorale, uno dei tanti parassiti della ricca società americana, dopo essere «*caduto toccando il fondo della società dell'americano bianco*», Malcolm Little divenne uno spirito critico, un grande oratore, un *leader* politico di statura internazionale.

La protesta nera, che ebbe inizio nel 1950 in modo moderato e riformista con il *Civil Rights Movement*, si radicalizzò quando fu chiaro che sarebbe stato impossibile ottenere la trasformazione sociale che i neri richiedevano all'interno del quadro istituzionale esistente. Inoltre, in seguito allo spo-

¹ Sarebbe più giusto far riferimento a Malcolm X con il nome che gli fu dato durante il suo pellegrinaggio alla Mecca che segna la svolta più profonda della sua vita. Come tutti i seguaci della *Nation of Islam*, Malcolm Little (Little era il cognome del padrone imposto ai suoi schiavi, tra cui anche agli antenati paterni di Malcolm X) prese il nome di Malcolm X. La lettera incognita «X» era simbolo di quel nome africano originario dimenticato e, a tempo debito, sarebbe stata sostituita con un più adeguato nome islamico. Durante il pellegrinaggio alla Mecca Malcolm X fu ribattezzato *El-Hajj* (colui che ha fatto il pellegrinaggio) *Malik (Re) El-Shabazz* (discendente degli *Shabazz*, tribù africana forte e coraggiosa).

² Questo saggio è tratto dalla tesi di laurea in Sociologia su *Razzismo e identità nel pensiero di Malcolm X* di Federica Mereu, discussa un giorno particolare: il 21 marzo, dichiarato dalle Nazioni Unite «*Giornata Internazionale per l'Eliminazione della Discriminazione Razziale*», 1997, Anno Europeo contro il Razzismo.

Il lavoro è stato recentemente rivisto e aggiornato.

stamento della rivolta dal Sud rurale ai centri urbani del Nord degli Stati Uniti, al mutamento dei soggetti sociali e delle forme di lotta, la prospettiva integrazionista e non violenta si dimostrò inaccettabile ed inadeguata a questa nuova realtà e, verso la metà degli anni Sessanta, si verificò un naturale e spontaneo passaggio alla fase successiva del processo: la resistenza armata. In questa nuova fase del movimento la figura politica di maggior rilievo fu quella di Malcolm X.

Rispetto agli altri *leaders* neri, Malcolm X ha sviluppato la strategia di lotta che in quelle circostanze più delle altre rispondeva alle istanze dei neri che vivevano la tumultuosa esperienza dei ghetti urbani in rivolta. Lo scopo finale non era più l'integrazione, ma il sovvertimento del sistema americano. Malcolm X era il miglior interprete di quel mondo di miseria, ignoranza e rabbia in ebollizione che minacciava di esplodere perché, a differenza degli altri *leaders* neri che provenivano da ambienti borghesi, Malcolm ci era cresciuto. Per questo i giovani arrabbiati dei ghetti si riconoscevano e ancor oggi si riconoscono in Malcolm X.

È molto difficile definire Malcolm X una volta per tutte, personaggio estremamente complesso che ha vissuto una continua e sofferta trasformazione della propria visione del mondo, un'ascesa verso una coscienza politica sempre più matura. In tutte le fasi della sua vita, dal fanatismo religioso e dall'odio alla riconciliazione, ogni volta egli era convinto e sincero, ma solo negli ultimi due anni di vita (1964/1965) egli fu in grado di ragionare in modo autonomo e di uscire dalle prigioni della mente che lo avevano reso cieco.

1. La questione dell'identità degli Afroamericani

Negli Stati Uniti, durante gli anni della schiavitù lo spirito degli Afroamericani fu completamente spezzato, il loro «orgoglio di razza», la loro dignità e il rispetto di loro stessi furono distrutti. Il cosiddetto «negro» veniva rappresentato dai bianchi come un essere inferiore e immorale, «meno che umano». Una delle conseguenze di questo stato di cose fu la perdita della vera identità di Africani Americani, con una terra d'origine, una storia, una cultura, e l'acquisizione di un'identità falsa di cosiddetti «*negroes*» e l'identificazione con una società che li escludeva e li discriminava.

Secondo Elijah Mohammed, capo spirituale della Nation of Islam³ — la setta pseudoislamica all'interno della quale Malcolm X militò per dodici anni — per «rimettere in piedi questa razza poderosa», i neri avrebbero dovuto prendere coscienza della loro miseria, abbandonare la vita immorale

³ Nel 1930 Wali D. Farad Mohammed fondò nel ghetto nero di Detroit la «*Lost and Found Nation of Islam in the Wilderness of America*», la nazione islamica perduta e ritrovata. Elijah Mohammed fu il suo successore. Ostile a tutti bianchi e in conflitto con le altre organizzazioni nere, soprattutto con quelle integrazioniste, la Nazione dell'Islam si proponeva come principale obiettivo quello di fondare una nazione separata (in America) per i neri americani. Nel frattempo, lo scopo immediato era di liberarli dai residui della mentalità di schiavi e di allontanarli dal cristianesimo, lo strumento del dominio della razza bianca.

che conducevano e, soprattutto, identificare il responsabile delle loro condizioni: l'uomo bianco, il diavolo con gli occhi azzurri («*White man is the devil*»).

Per elevare le condizioni fisiche, morali, sociali e politiche degli Afroamericani, la *Nation of Islam* proponeva una soluzione che si articolava in due momenti maieutici: una *pars destruens*: distruggere le false definizioni di identità dei neri e una *pars construens*: costruire un'identità autentica.

Attraverso l'odio verso i bianchi, si intendeva distruggere la falsa identità attribuita ai neri. Quale forza infatti sarebbe stata capace di smuoverli, spingerli a reagire all'oppressione, trasformandoli da soggetti sottomessi, passivi e impotenti in impavidi guerrieri? Attraverso l'antagonismo e il conflitto con un gruppo nemico, infatti, sarebbe aumentato anche il senso di solidarietà, di coesione e l'identificazione con il gruppo. In un secondo momento si sarebbe potuta ricostruire, nel vuoto formatosi, l'identità autentica.

Secondo Luciano Gallino, identità e identificazione sono processi che si implicano a vicenda: «Non si dà identità né soggettiva né oggettiva senza il riferimento a qualche forma di identificazione, né esiste identificazione che sia scindibile da un'identità». [Gallino 1982: 145]

Ma quale ideologia forte in cui credere, a cui aderire, in cui identificarsi avrebbe dato senso alle loro esistenze e ridestato l'antico spirito battagliero? L'Islam, «*la religione naturale dei neri*», considerata oggi da alcuni come «l'ultima ideologia», una religione che nutre una sufficiente carica di odio verso gli ingiusti e gli oppressori, era la risposta alle loro istanze. Attraverso l'identificazione con una religione, la *Nation of Islam* offriva un'identità adeguata alle aspirazioni dei neri, l'identità di *muslims*, musulmani, che permetteva di riappropriarsi della memoria storica e delle loro radici nella terra originaria, l'Africa.

Nei dodici anni in cui fu portavoce di Elijah Mohammed, Malcolm X infuocava gli animi delle sue platee attraverso la contrapposizione antagonistica con i bianchi — i diavoli, gli schiavisti, gli oppressori — con posizioni estremistiche, fanatismo religioso e ideali separatisti. In questo senso l'odio era uno strumento per rifiutare le definizioni della realtà date dai bianchi e svolgeva per la comunità nera una funzione catartica e liberatrice.

Malcolm X provava odio e profondo disprezzo verso «*la razza bianca, inferiore moralmente, degenerata e corrotta*», la causa di tutti i mali del mondo. Odio e rabbia verso tutti i bianchi sono sentimenti da concepire come risposta a quattrocento anni di schiavitù, reazione all'esperienza della violenza, della discriminazione e dell'umiliazione. Per Malcolm X «*chi non odia il suo oppressore è un criminale perché gli permette di opprimere*» e «*l'uomo bianco non è nella posizione morale di accusare di odio nessun altro che se stesso*» [Malcolm X 1992: 287].

L'odio dei neri verso i bianchi non era altro che una reazione all'odio dei bianchi verso i neri. Questa fase di rabbia e di totale rifiuto della società dei bianchi è una fase importante, l'antitesi, nell'evoluzione ideologica di Malcolm X; tuttavia non bisogna dimenticare che è stata una fase intermedia, in seguito superata in una fase più matura di alleanza tra tutti coloro

che fossero «sinceramente intenzionati ad eliminare l'ingiustizia che ancora opprimeva il popolo nero».

2. Perché proprio l'Islam

L'apparizione dell'Islam era qualcosa di nuovo per l'America: nella complessa e variegata tradizione religiosa nera e bianca degli Stati Uniti non ve n'era traccia. Nel 1913 fu *Noble Drew Ali*, fondatore del movimento social-religioso dei *Moors* (Mori), ad utilizzare per la prima volta in America un'ideologia islamica [cfr. Lanternari, 1967: 244/257].

Se ad un certo punto l'Islam, che non era la religione dei Padri, entrò in scena facendo numerosi proseliti nella comunità afroamericana fu perché i suoi principi fondamentali rispondevano alle sue istanze più urgenti in quel determinato momento storico. Meglio delle altre, la via dell'Islam si adattava alla situazione degli Afroamericani, è questo il senso in cui va intesa la loro conversione.

Religione esclusiva e antagonistica, l'Islam rendeva i neri spiritualmente indipendenti dai bianchi. Antiborghese⁴ e rivoluzionario, era lo strumento per rendere migliore la struttura sociale, economica e politica della comunità nera degli Stati Uniti d'America. L'Islam, una delle religioni più diffuse nel continente africano e nei paesi del Sud del mondo, riunificava spiritualmente gli Afroamericani ai loro fratelli in Africa, Asia e America Latina in nome di una comune esigenza di liberazione dalla stessa oppressione imperialistica.

L'Islam, per la sua vocazione universalistica, era la religione della fratellanza fra oppressi e internazionalizzava la loro lotta. Incoraggiava i suoi fedeli alla lotta anziché alla sottomissione: «Nel nostro libro, il Corano, non c'è nessun insegnamento a soffrire pacificamente. La nostra religione ci insegna ad essere intelligenti. Siate pacifici, gentili, obbedite alle leggi, rispettate chiunque, ma se qualcuno leva la mano contro di voi, mandatelo al cimitero... occhio per occhio, dente per dente, testa per testa, vita per vita...» [Giammanco 1994: 133].

Maometto era l'esempio da imitare: egli aveva scelto di affermarsi con mezzi umani, ricorrendo alla violenza se necessario, mentre Gesù Cristo, che aveva scelto di morire come uomo, di sacrificarsi e di soffrire, era l'esempio da abbandonare.

⁴ Secondo Essien Udom E.U. il vero nemico dei *Black Muslim* non era il bianco ma il cosiddetto «negro imborghesito». La lotta di classe era la reazione del proletariato nero doppiamente frustrato: perché nero e perché povero. Per questo, secondo Lanternari, i *Black Muslims*, assunsero una posizione unica, di rottura radicale con tutta la società dei bianchi [cfr. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*].

⁵ «*Al-Jihad*» è la guerra santa dichiarata in nome di Allah contro i nemici dell'Islam. La guerra ha solo carattere difensivo e deve essere condotta senza crudeltà. «*Al-Jihad*» non è uno dei Pilastri fondamentali dell'Islam, tuttavia è un dovere di ogni musulmano difendere l'Islam. Si distinguono: il grande «*jihad*», la guerra contro il nemico interno, le debolezze del-

Con l'Islam nel cuore gli Afroamericani avrebbero combattuto una *Jihad*⁵, una Guerra Santa contro la società americana per il riscatto del popolo nero. Nella confusione dovuta alla perdita d'identità, l'Islam non era solo un rifugio ma un grido di battaglia.

L'Islam era la religione della vera fratellanza, della giustizia sociale, della solidarietà tra i fedeli, dell'uguaglianza e della parità umana al di là delle differenze di nazionalità, colore della pelle e cultura. Tutto ciò si contrapponeva alla realtà di ingiustizia e discriminazione razziale che caratterizzava la società americana.

«Il fondamento del sistema sociale islamico riposa sul principio della parità degli esseri umani e...della loro fratellanza... L'Islam... non cerca affatto di cancellarle [le differenze], ma afferma il vantaggio che esse presentano... I pregiudizi... [basati] sulla razza biologica, sul colore della pelle, sulla lingua, sulla nazionalità ecc. sono disapprovati dall'Islam. L'Islam considera manifestazioni di pura ignoranza le distinzioni di ceti alti e bassi, di classi inferiori o superiori, di autoctoni e stranieri. Esso annuncia a tutti gli uomini del mondo che essi discendono dagli stessi progenitori e che perciò sono fratelli e hanno pari dignità in quanto esseri umani... Se vi è una reale differenza tra uomo e uomo, essa non può essere una differenza biologica, epidermica, geografica e linguistica, ma una differenza di idee, di fedi, di principi... Chiunque... può integrarsi in questa comunità, risieda egli in America o in Africa... abbia la pelle chiara o scura... Non saranno soggetti a discriminazioni razziali, nazionali o di classe di alcun genere...» [Maududi: 67/70].

La *Shari'a*, la Legge islamica, ha sempre dichiarato ingiusta la discriminazione degli uomini per il colore della pelle. Un *hadit* di Maometto ci tramanda queste parole: «Un Arabo non è superiore ad uno straniero, né un bianco ad un nero: la bontà e la fede rendono gli uomini superiori ad altri uomini» [Gabriele Mandel Sugana 1967: 49].

Nel Corano è scritto: «Noi abbiamo creato tutti i figli di Adamo degni e rispettabili...e abbiamo fatto di voi nazioni e tribù perché possiate conoscervi a vicenda. In verità, il più nobile di voi agli occhi di Allah è colui che è più pio...» [Maududi: 132]. «... E si formi da voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia» [Qur'an III, 104].

Se il significato essenziale dell'opera di Maometto fu — come sostiene l'islamista Tofic Fahd [cfr. Puech 1986: 45-46] — la riforma morale e sociale del popolo arabo, l'Islam era la religione adatta a rispondere alle istanze degli Afroamericani, a risollevarne le condizioni e a ritrovare l'identità perduta.

La concezione della religione come strumento di emancipazione è in contraddizione con il pensiero marxiano che la considerava «l'oppio dei popoli», la sovrastruttura che riflette e mantiene uno stato di dominio. Ma l'eredità marxista ha svolto anche una diversa analisi della religione. Ernst

⁵l'animo e i costumi deplorabili e il «piccolo *jihad*», la guerra contro il nemico esterno, contro l'empio e l'infedele.

Bloch ha affermato che in Marx è presente anche un'idea della religione come protesta contro la condizione di alienazione dell'esistenza, distinguendone una fase «eretica» e una «teocratica» che distrugge l'apertura verso il nuovo.

«Antonio Gramsci ha fornito le prime direttive per un approccio diverso, da parte del materialismo storico, ad una comprensione sociologica della religione» [Beckford 1991: 152]. «Egli pensava che fosse possibile coltivare una forma non ecclesiastica di religiosità, priva delle contaminazioni ideologiche degli interessi della classe dominante, che costituisse una forza di liberazione, da utilizzare per la formazione di una coscienza di classe rivoluzionaria. In questo modo egli si distaccava dalla concezione meccanicistica e deterministica del rapporto tra struttura e sovrastruttura e pensava che sarebbe stato possibile «esercitare un controllo sulla coscienza con strumenti culturali... pre-condizione essenziale all'esercizio del potere politico» [ibid.: 152/157].

In questo senso, mentre l'Islam svolgeva per gli Afroamericani una funzione rivoluzionaria e liberatrice, al contrario, il cristianesimo, funzionale al mantenimento del predominio dei bianchi sui neri, ne aveva giustificato e permesso l'oppressione. Come aveva scritto C.E. Lincoln nella sua tesi di dottorato sulla *Nation of Islam*: «La religione cristiana è incompatibile con le aspirazioni dei neri americani alla dignità e all'eguaglianza. Essa ha rappresentato un ostacolo invece che un aiuto... Ha accettato che tra i suoi fedeli si praticasse la discriminazione in base al colore della pelle, sebbene avesse dichiarato che la sua missione era quella di stabilire una fratellanza universale sotto Gesù Cristo. L'amore cristiano è l'amore dell'uomo bianco per se stesso e per la sua razza. Per chi non è bianco l'Islam rappresenta la speranza di giustizia e di uguaglianza nel mondo che dovremo costruire» [Malcolm X 1992: 281 e seg.].

Uno degli argomenti preferiti dal Pastore Malcolm X durante i suoi discorsi erano le Sacre Scritture, l'arma ideologica di cui l'uomo bianco si era storicamente servito per rendere mentalmente schiavi milioni di esseri umani di colore. Egli voleva allontanare i neri dalla religione dei bianchi che prometteva il Paradiso nell'aldilà («*the-pie-in-the-sky*», «*Rallegratevi, dunque e saltate: perché ecco, grande è la vostra ricompensa in cielo*» — 6, 23), la religione del perdono, dei neri verso i bianchi naturalmente («*Se voi non perdonate agli uomini le loro mancanze, neppure voi il Padre vostro nei cieli perdonerà*» — Matteo 6, 15) e della sottomissione, che aveva persuaso il «cosiddetto negro» a porgere sempre l'altra guancia, ad obbedire e a non ribellarsi.

Malcolm X aveva letto Nietzsche il quale, nella sua opera *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, metteva in guardia gli uomini contro la religione cristiana, «*corruttrice dei buoni istinti*», degenerata, dannosa, decadente, che insegna la «*morale degli schiavi*» contrapposta all'Islam, la religione dell'orgoglio e della fierezza, una religione aristocratica e virile che non rinnega gli istinti vitali dell'uomo [cfr. Nietzsche 1990: 92-93].

3. Nazionalismo nero rivoluzionario

Dopo il pellegrinaggio alla Mecca, l'*hajj*, in parte a causa dell'influenza che ebbe su di lui l'Islam ortodosso — che sottolinea la fondamentale unità di tutti gli esseri umani di fronte a un unico Dio — in parte per essere venuto a contatto anche con rivoluzionari di pelle bianca, Malcolm X ripudiò l'ideologia razzista che lo aveva caratterizzato per molti anni e da allora giudicò uomini e donne in base alle azioni e agli atteggiamenti e non più per il colore della pelle.

In seguito alla rottura con Elijah Mohammed e la sua setta, Malcolm X aderì alla dottrina islamica ortodossa, ma la lotta dei neri era una questione che andava affrontata e risolta sul piano politico. Il 28 Giugno 1964 fondò l'Organization of Afro-American Unity (OAAU), un movimento a carattere laico costituito allo scopo di stabilire un rapporto di comunicazione e di aiuto reciproco tra gli Afroamericani e i loro fratelli Africani sulla base di un programma volto alla conquista dei diritti umani con ogni mezzo necessario («by any means necessary»).

Malcolm X era alla ricerca di una sintesi fra nazionalismo nero e socialismo rivoluzionario: la sua nuova filosofia politica, economica e sociale era il Nazionalismo nero rivoluzionario.

L'obiettivo politico degli Integrazionisti, politicamente riformisti e moderati e incapaci di guardare ciò che accadeva a livello internazionale, fuori dagli Stati Uniti d'America, era il riconoscimento dei diritti civili degli Afroamericani, l'integrazione nella società americana.

L'obiettivo politico dei Nazionalisti era invece la completa separazione tra bianchi e neri, atteggiamento questo che, di fatto, rendeva il movimento nazionalista politicamente conservatore e statico.

Il Nazionalismo nero rivoluzionario auspicava invece il rovesciamento dello *status quo* e la riorganizzazione rivoluzionaria dell'intera società attraverso un cambiamento radicale dell'economia, della struttura politica, delle leggi, del sistema educativo e la sostituzione della classe dominante con un nuovo governo basato sulle forze che si oppongono al razzismo. I rivoluzionari non si consideravano parte della minoranza nera in America ma si identificavano con l'umanità di colore, con i popoli scuri che, sulla scena mondiale, erano la maggioranza e stavano cominciando a far sentire la loro voce in difesa dei diritti umani.

«... Io non sono Americano. Sono uno dei ventidue milioni di uomini dalla pelle nera che sono vittime dell'americanismo, uno dei ventidue milioni di vittime della democrazia che non è altro che un'ipocrisia travestita... Io vi parlo da vittima del sistema americano... e non riesco a vedere nessun sogno americano. Quello che vedo è un incubo americano» [Giamanco 1994: 146].

Qualunque rivolta fosse scoppiata negli Stati Uniti, non avrebbe dovuto essere considerata isolatamente, ma parte di una rivoluzione a livello mondiale che in quegli anni stava avanzando ovunque sulla Terra. «Rivoluzione» nel senso di *Umwaelzung*, che significa «completo rovesciamento». I bastioni dell'imperialismo e della «supremazia bianca» sarebbero stati ine-

vitabilmente travolti dall'«*invincibile marea storica dell'umanità oppressa*». L'ingiustizia razziale, colonna portante del funzionamento del sistema capitalistico, non avrebbe mai potuto essere risolta all'interno del sistema vigente negli Stati Uniti d'America.

4. Dai Diritti Civili ai Diritti Umani. Internazionalizzazione del movimento nero

Con Malcolm X il movimento nero fece due importanti salti di qualità:

1. Superamento della lotta per il riconoscimento dei Diritti Civili ad un livello più alto, quello dei Diritti Umani.

Nel 1948 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite aveva adottato la «*Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*» che proclamava i diritti civili, politici, economici, sociali e culturali di «tutti i membri della famiglia umana». Malcolm X intendeva sollevare il caso della sistematica violazione dei diritti umani di ventidue milioni di Afroamericani di fronte alle Nazioni Unite e denunciare la negazione dei loro diritti civili, il genocidio, la discriminazione, lo sfruttamento economico e la congiura politica; egli intendeva trascinare il Governo americano al cospetto di un tribunale mondiale dove avrebbe dovuto spiegare perché, in un paese cosiddetto libero e democratico, i neri non erano trattati come esseri umani.

«Finché si combatte per i diritti civili... si resta entro i limiti giurisdizionali della zio Sam. Nessuno che non viva in questo paese può levare la sua voce in vostra difesa...(perché) rientrano negli affari interni degli Stati Uniti. Tutti i nostri fratelli dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina non possono...interferire negli affari interni di questo paese...» [Giammanco 1994: 143].

2. *Internazionalizzazione del movimento nero*: Malcolm X insisteva sull'importanza e sulla necessità di assumere una prospettiva allargata e di pensare su scala internazionale la politica dei neri americani e la loro lotta contro il razzismo, la segregazione, l'oppressione. Il razzismo era lo stesso, al centro e alla periferia del dominio imperialista.

«Congo è come Mississippi. Lo stesso uomo che ci ammazza nel Congo, ci ammazza nel Mississippi» (Malcolm X).

In un'intervista del Gennaio 1965, un mese prima di essere ucciso, Malcolm X dichiarò: «... quando i ventidue milioni di neri americani arrivano a comprendere di essere oppressi allo stesso modo (di altri) popoli... allora si affronta la questione come una maggioranza che è in grado di esigere, e non come una minoranza che è costretta a chiedere l'elemosina. Non dimentichiamoci che i popoli oppressi di questa terra sono la maggioranza!...» [Giammanco 1994: 318-319].

Malcolm X spingeva gli Afroamericani ad ampliare la propria prospettiva, a stabilire un collegamento con le lotte di liberazione di altri popoli. In quegli anni le nazioni africane, asiatiche e mediorientali formavano un blocco che era quasi impossibile combattere. Fu questo blocco a dare inizio al movimento di indipendenza tra i popoli oppressi di tutto il mondo. Nel

1961 venne sancita ufficialmente la nascita del *Movimento dei non allineati* che appoggiava tutte le lotte per la liberazione e l'indipendenza e mirava alla riforma dell'ordine economico internazionale [cfr. *ibid.*: 229].

«Oggi, il 1964, qualsiasi esplosione razziale che si verifichi in America non può più restar confinata entro questo paese, ma è probabile che diventi la miccia che fa saltare tutta la polveriera... A centinaia di migliaia, oggi, i nostri fratelli hanno perso la pazienza, voltano le spalle al vostro nazionalismo bianco, che voi chiamate democrazia, per seguire la politica combattiva e contraria ad ogni compromesso del nazionalismo nero... Il 1964 segnerà un'evoluzione della rivolta negra che gradualmente entrerà a far parte della rivoluzione nera mondiale cominciata intorno al 1945... Le rivoluzioni rovesciano i sistemi e non esiste su questa terra sistema più corrotto, più criminale di questo che ancora oggi... tiene in una condizione coloniale... ventidue milioni di Afroamericani. Non esiste sistema più corrotto di questo che si atteggia a esempio di libertà e democrazia, si presenta a tutti gli altri popoli con la pretesa di imporre la loro forma di governo...» [Giammarco 1994: 163/174].

La questione dell'autodifesa non è una parte centrale della filosofia e del programma politico di Malcolm X, tuttavia è necessario precisare cosa egli realmente intendesse per «dovere e diritto di autodifesa», perché questo è stato certamente il punto più controverso e sul quale sono stati concentrati gli attacchi. L'autodifesa non era la soluzione dei problemi degli Afroamericani ma uno dei mezzi da usare se necessario. Nella dichiarazione degli obiettivi fondamentali dell'OAAU, al quinto punto strategico, leggiamo: «... L'Organizzazione per l'Unità Afroamericana, consapevole dell'aumentata violenza che gli Afroamericani sono costretti a subire e dell'aperta tolleranza che di fronte ad essa mostrano in tutto il paese la polizia e gli organi federali, afferma il nostro dovere e diritto di difenderci per poter sopravvivere come popolo. ... Là dove il governo... si è rivelato incapace e/o non disposto ad assicurare alla giustizia gli oppressori razzisti... l'OAAU sostiene che la nostra gente debba assicurarsi che sia fatta giustizia a qualunque prezzo e con tutti i mezzi necessari» [Giammanco 1994: 342].

Malcolm sosteneva il principio dell'autodifesa, un diritto che tutte le società accettano come morale e legale, riconosciuto e garantito dalla Costituzione americana, dalla «*Carta dei Diritti Umani*» delle Nazioni Unite, persino da Martin Luther King e dal Mahatma Gandhi, che lo approvò per coloro che non sono in grado di esercitare la non violenza [cfr. King 1993: 51].

«Credo nell'ira. La Bibbia dice che c'è anche un tempo per l'ira... Non sono favorevole alla violenza sporadica, sono per la giustizia... Ritengo che sia un delitto per chi è stato trattato con brutalità continuare a subire senza far nulla per difendersi... Sono favorevole alla violenza, se non violenza significa continuare a rimandare la soluzione del problema dei neri americani... se questo significa una soluzione differita... per me equivale a una non soluzione...» [Malcolm X 1992: 427-428]. «... Lo stesso Gesù era pronto a buttare all'aria la sinagoga quando le cose non andavano secondo giustizia... Anche Gesù perse la pazienza e, solo allora, sistemò le cose» [Giammanco 1994: 225].

«Predicatore dell'odio», «razzista», «istigatore alla violenza», «agitatore», «fanatico», «sovversivo», «comunista», così Malcolm X veniva demonizzato di fronte all'opinione pubblica. La contrapposizione manichea tra Malcolm X e Martin Luther King è una costruzione strumentale che screditò l'uno opponendogli l'altro. Martin, simbolo del bene, il *leader* moderato, assennato e responsabile, rappresentava l'unico modello di comportamento accettabile per un nero; a lui veniva contrapposto Malcolm, simbolo del male, *un-american* e anticristiano, che rappresentava il comportamento immorale e inaccettabile per un nero che era il frutto del degrado sociale dei ghetti.

Raramente vengono messe in evidenza la complementarità e la reciprocità di questi due grandi personaggi [cfr. Cartosio, Gambino, Naso e altri 1994: 83], e ancor più raramente viene reso noto ciò che James Cone definisce «spostamento verso Malcolm», cioè l'avvicinamento, avvenuto dopo il 1965, di Martin Luther King alle posizioni di Malcolm X [Cone 1991: 247].

Malcolm X veniva accusato soprattutto perché «seminava odio». Ma coloro che hanno ascoltato o letto i suoi discorsi sanno che egli non invitava alla violenza, ma rivendicava il diritto dei neri di difendersi con ogni mezzo necessario («*by any means necessary*»), questo era il suo motto, ricorrendo anche alla violenza se necessario.

5. Il materialismo del razzismo

La società americana è gravata da ciò che l'economista svedese G. Myrdal aveva definito «la strana anomalia della presenza dei negri in America» che costituisce il cosiddetto «problema negro», uno dei tanti dilemmi della più ampia «questione razziale». Esso consiste in quel complesso di problemi economici, politici e sociali — tutt'oggi irrisolti — che affliggono la minoranza afroamericana: povertà, emarginazione e discriminazione sopravvivono vischiosamente a tutti i livelli della realtà americana e sono all'origine degli squilibri sociali che periodicamente sfociano in gravi conflitti cosiddetti «razziali».

Le interpretazioni dominanti del «problema negro» avevano sempre mosso dall'indiscusso presupposto che l'America fosse fondata sugli elevati principi democratici della giustizia, dell'uguaglianza e della libertà; il razzismo veniva posto da queste analisi esclusivamente sul piano dei valori, inteso come resistenza socio-psicologica da parte della maggioranza bianca all'integrazione della minoranza nera, come un fenomeno mentale patologico, un'aberrazione morale.

La formulazione più celebre del «problema negro» come «dilemma morale» è quella di G. Myrdal che fece un passo in avanti rispetto alle precedenti interpretazioni, ribaltando le responsabilità di questa situazione problematica e presentando il «problema dei negri» come un problema morale degli Americani che non vivevano coerentemente con i loro principi etici. Ma, nonostante ciò, Myrdal continuò a considerare il razzismo come una questione di coscienza individuale, il frutto della sistematica violazione dei

valori contenuti nella Costituzione, il risultato del divario tra i «nobili» valori democratici e cristiani del «credo americano» e il comportamento effettivo degli individui che è prevalentemente discriminante e dominato dagli interessi personali.

Secondo l'analisi più acuta di quegli studi che hanno elaborato la tesi della «dualità delle società democratiche», la discriminazione sarebbe invece incorporata nelle stesse codificazioni formali della legge [cfr. Ferrarotti 1988: 106-107]. Secondo Martinelli e Cavalli i principi della Costituzione americana «(non potevano)... permettere l'emancipazione dei gruppi subalterni, il cui sfruttamento è parte integrante del sistema economico sociale che ha formulato tali principi» [Martinelli e Cavalli 1971: 14].

Malcolm X ha il merito di aver visto il «problema negro» in tutta la sua reale estensione e portata, di averlo inquadrato in una dimensione internazionale: «Non c'è nessun problema negro, c'è il problema della società bianca razzista e sfruttatrice» [Malcolm X].

Il «problema negro» non era solo il problema della minoranza nera che viveva negli Stati Uniti d'America, ma il problema di tutti gli uomini scuri della Terra, oppressi e sfruttati dallo stesso uomo bianco. Malcolm X fu capace di vedere, al di là della maschera del razzismo, la sua natura materialistica e di individuare le profonde motivazioni economiche che lo determinano: «Non ci può essere capitalismo senza razzismo, questi sono due fenomeni indissolubilmente legati l'uno all'altro» [Malcolm X].

Dopo aver viaggiato e aver visto realtà diverse da quella americana, egli si rese conto che il razzismo non è affatto un sentimento naturale dell'essere umano, un fenomeno presente in ogni società e in ogni cultura, ma al contrario è un'«invenzione» che ha storicamente legittimato la sopraffazione umana.

«Il razzismo nasce e si sviluppa storicamente negli Stati Uniti per agevolare a livello socio-psicologico — come scrive O.C. Cox — lo sfruttamento intensivo delle masse nere nelle piantagioni sudiste; costituisce... la sovrastruttura ideologica di tale sfruttamento... Come ha detto Frantz Fanon, ...il razzismo è parte integrante... dello sfruttamento spudorato di un gruppo di uomini da parte di un altro gruppo che ha raggiunto uno stadio di sviluppo tecnologico più avanzato...» [Martinelli e Cavalli, 1971: 19].

Il razzismo, quindi, è solo in parte spiegabile forse come una «malattia dell'immaginazione umana», come lo definì Frederick Douglass nel 1855, o come il frutto di «una crisi morale», come lo definì Kennedy nel 1963 in un accorato appello alla Nazione, o come un fenomeno casuale, o come un sentimento naturale dell'essere umano, o come un male necessario; la vera natura del razzismo è il suo essere una componente strutturale ineliminabile del modo di produzione capitalistico e della politica imperialistica, è la sua sovrastruttura ideologica, la Weltanschauung del dominio, il suo principale e più efficace strumento, su cui poi si produce e riproduce la «cultura del razzismo».

Considerate le fondamentali motivazioni di ordine economico che, «in ultima analisi», sottendono il razzismo, esso può essere analizzato nei termini del materialismo storico elaborato da Marx ed Engels. Esso muoveva

dalla tesi secondo cui le produzioni spirituali degli uomini sono determinate «in ultima istanza» dalla struttura economica di una società, la «base reale» su cui si eleva una corrispondente sovrastruttura ideologica che giustifica l'ordine sociale esistente. Ogni forma ideologica non è mai autonoma, ma riflesso e giustificazione della base economica. Secondo questa prospettiva, il razzismo sarebbe dunque l'ideologia dell'economia capitalistica.

Oggi alcuni intellettuali americani stanno riscoprendo Marx. Cornell West, uno dei più popolari intellettuali neri contemporanei degli Stati Uniti, è convinto che il marxismo sia un metodo critico indispensabile per analizzare le contraddizioni del modello americano e per interpretare il razzismo come maschera di una lotta di classe.

E all'obiezione che Marx non si occupò del problema della «razza», West risponde: «... I suoi concetti funzionano lo stesso. La maggior parte dei neri è costituita da lavoratori salariati...Se la società arretra sono loro i primi ad arretrare, non solo perché sono neri, ma proprio a causa del posto che occupano nella scala sociale. E' una realtà che spesso non viene colta perché la si esamina solo nell'ottica razziale» [«L'Espresso» 16 Gennaio 1997]. «Se si vuole discutere seriamente di "razza" negli Stati Uniti, bisogna cominciare non dai problemi della gente nera, ma dalle carenze della società statunitense...» [Cartosio 1995: 13].

La realtà del razzismo è, dunque, lo sfruttamento di classe. Lo sfruttamento degli Afroamericani avviene nel processo produttivo: essi sono alla stregua di un «esercito di riserva» di lavoratori marginali, manodopera remunerata a livelli inferiori a quelli ottenuti nelle contrattazioni sindacali. I neri non sono sfruttati solo in quanto neri, ma anche e soprattutto in quanto proletari. «Siamo neri perché siamo poveri e siamo poveri perché siamo neri... come funziona meglio per il potere» [Malcolm X]. La povertà, la condizione oggettiva dei neri americani, sempre in fondo alla piramide, è la realtà del razzismo.

Il conflitto esistente in America non è quindi solo un conflitto tra bianchi e neri, tra colonialisti e colonizzati, ma soprattutto si tratta di una lotta di classe tra capitalisti e proletari. Finché non sarà chiara questa corrispondenza, saremo ciechi di fronte a un aspetto fondamentale del problema. Considerando il conflitto solo come conflitto razziale, si perde il vero significato della lotta dell'umanità oppressa contro l'ingiustizia. Malcolm X sosteneva che: «Non è corretto classificare la rivolta nera semplicemente come un conflitto razziale del nero contro il bianco, o come un problema puramente americano. Piuttosto, oggi siamo di fronte ad una ribellione dell'oppresso contro l'oppressore, dello sfruttato contro lo sfruttatore» [Breitman 1992: 174].

Negli Stati Uniti d'America la stratificazione della società secondo reddito, prestigio e istruzione (Lloyd Warner, 1941) è complicata da un'ulteriore elemento di suddivisione che taglia trasversalmente le classi sociali secondo linee di colore. L'appartenenza etnica, elemento ascritto, determina lo *status* sociale degli individui e funziona come una visibile linea di demarcazione e confine invalicabile tra un gruppo e un altro. A dispetto del mito del *melting pot*, secondo cui la società nordamericana sarebbe diventa-

ta con il tempo un armonioso mondo «meticciano», tra i vari gruppi etnici prevalgono quasi sempre relazioni conflittuali e antagonistiche, basate su stereotipi, pregiudizi razziali e discriminazione.

Il razzismo, l'ideologia pseudo-scientifica⁶ secondo cui un essere umano è inferiore a un altro essere umano in base all'appartenenza a una «categoria razziale», svolge alcune funzioni socio-economiche fondamentali:

1) serve a giustificare e a legittimare lo sfruttamento dei lavoratori neri: il nero indolente, irresponsabile, disonesto e pigro merita la sua condizione socio-economica inferiore e subalterna.

2) Il razzismo viene utilizzato, inoltre, per impedire la formazione di una coscienza di classe unitaria al di là delle differenze etniche tra tutti i gruppi subalterni. La classe al potere deve ostacolare la coalizzazione dei lavoratori che potrebbe sfociare in ribellioni e disordini, mettendo in pericolo la sua posizione dominante. Per impedire che ciò avvenga, viene utilizzata l'antichissima strategia del «*divide et impera*», che funziona mettendo un gruppo contro l'altro, accrescendo le divisioni, l'antagonismo e i pregiudizi tra i gruppi per diminuirne la forza, per controllarli e dominarli più facilmente; concedendo privilegi solo ad alcuni gruppi, che salgono un gradino più su rispetto agli altri, aumenta il senso della distanza e della differenza.

In questo meccanismo i neri sono l'unico gruppo che rimane ancorato alla base della stratificazione sociale e la loro posizione viene utilizzata come punto di riferimento che aumenta la sensazione di mobilità sociale degli altri gruppi.

3) I conflitti razziali hanno anche un'altra funzione: convogliano l'aggressività dei lavoratori sfruttati verso nemici sostitutivi di quelli reali, distogliendo così l'attenzione sulle vere cause della frustrazione.

La mancata formazione di una coscienza di classe unitaria, la debolezza delle organizzazioni sindacali americane, del socialismo, del comunismo e degli altri movimenti rivoluzionari sono state ostacolate anche dal mito nazionale dell'*American Dream*. Questa grande suggestione, il sogno secondo cui chiunque, lavorando duramente, potrebbe diventare anche Presidente degli Stati Uniti, è stato abilmente utilizzato dal potere per illudere e inebriare il popolo, mantenendolo in uno stato onirico di continua tensione verso un futuro miglioramento delle condizioni di vita individuali, anziché verso il miglioramento collettivo.

Nonostante molti problemi sociali ed economici, come la disoccupazione, la povertà e lo sfruttamento, abbiano sempre accomunato la povertà bianca e la povertà nera, non c'è stata in America, tranne che in rarissimi casi, un'unità nella lotta per difendere gli interessi comuni indipendentemente dalle differenze di colore, percepite invece come una barriera insor-

⁶ Nel 1995 antropologi, biologi e genetisti hanno firmato un documento in cui sostengono che il concetto di razza non è scientifico ed è illusorio ogni tentativo di classificazione in base ad esso, perché le differenze tra gli esseri umani sono solo superficiali. La presa di posizione degli specialisti è stata trasmessa alle Nazioni Unite con l'invito ad aggiornare i documenti in cui viene menzionato il concetto di razza. Lo scopo di questi studi è di fornire la base scientifica per confutare uno dei pregiudizi più dannosi di ogni tempo, il razzismo.

montabile: l'operaio bianco, privo di spirito solidaristico, non ha mai sostenuto le ragioni dell'operaio dequalificato nero.

A causa della centralità della presenza dei neri nella società classista è chiaro che il «problema negro» è insolubile al suo interno, come aveva intuito Tocqueville un secolo e mezzo fa, e la loro emancipazione richiederebbe una trasformazione radicale dell'intera società.

Per Marx il materialismo dialettico, la legge dello sviluppo della realtà storica, è strutturato in modo tale che «ogni momento storico genera nel suo seno le contraddizioni che sono la molla dello sviluppo storico».

I neri, come minoranza che più delle altre vive le contraddizioni della società capitalistica, potrebbero costituire l'avanguardia potenziale del movimento rivoluzionario americano, rappresentando gli interessi di tutti i gruppi oppressi.

Dedicato a Bawer e agli amici Kurdi richiedenti asilo in Italia e a tutti coloro che lottano per la giustizia.

Bibliografia essenziale su Malcolm X

- BREITMAN GEORGE, *Malcolm X. L'uomo e le idee*, Erre Emme Edizioni, Roma, 1992 (1ª ed. 1965).
- *The Last Year of Malcolm X. The Evolution of a Revolutionary*, Pathfinder, New York, 1992 (1ª ed. 1976).
- CALZOLARI SERGIO MARIA (a cura di), *Malcolm X e l'altro sogno americano*, Piccola Biblioteca dell'ES, Bologna, 1993.
- CARTOSIO B., GAMBINO F., NASO P. e altri, *Dialogo su Malcolm X*, Manifestolibri, Roma, 1994.
- CLARKE JOHN HENRIK, *Malcolm X. The Man and His Times*, Africa World Press, Inc. Trenton, New Jersey, 1993 (1ª ed. 1969).
- CONE JAMES H., *Malcolm & Martin & America. A Dream or a Nightmare*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991.
- GAMBINO FERRUCCIO (a cura di), *Malcolm X. L'ultima battaglia. Discorsi inediti*. Manifestolibri, Roma, 1993 (1ª ed. 1989 *The Last Speeches*, 1992 *The Final Speeches*).
- *The transgression of a Laborer: Malcolm X in the Wilderness of America*, «Radical History Review» #55, pp. 7/31, 1993.
- GIAMMANCO ROBERTO, *Malcolm X. Rifiuto, sfida, messaggio*, Edizioni Dedalo, Bari, 1994.
- MALCOLM X (con la collaborazione di Alex Haley), *Autobiografia di Malcolm X*, Rizzoli Libri, Milano, 1992 (1ª ed. 1965), tr. it. e note R. Giammanco.
- *Con ogni mezzo necessario*, Shake, Milano, 1993 (1ª ed. 1970, tr. it. e note Valvola, Gomma e Woman).
- *Contro il potere bianco*, Manifestolibri, Roma, 1995 (con introduzione di F. Gambino).
- *La rivoluzione nera*, Edizioni Laboratorio Politico, Napoli, 1993.
- *Sulla storia degli Afroamericani*, Samonà e Savelli, Roma, 1970 (1ª ed. 1967).
- *Ultimi discorsi*, Einaudi, Torino, 1968.
- PERRY BRUCE (a cura di), *Malcolm X: The Last Speeches*, Pathfinder Press, New York, 1989.

WOOD J., BARAKA A., WEST C., DAVIS A. e altri, *Malcolm X in our own Image*, St. Martin's Press, New York, 1992 (1ª ed. 1992).

Bibliografia Generale

- BECKFORD JAMES A., *Religione e società industriale avanzata*, Edizioni Borla, Roma, 1991.
- CARTOSIO BRUNO, *Anni inquieti: società media ideologie negli Stati Uniti da Truman a Kennedy*, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- FERRAROTTI FRANCO, *Oltre il razzismo: verso la società multirazziale e multiculturale*, Armando Editore, Roma, 1988.
- GALLINO LUCIANO, *Identità, identificazione*, in «Laboratorio politico», Torino, Einaudi, 1982.
- GIAMMANCO ROBERTO (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1993.
- GRAMSCI ANTONIO, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura (2.XXIX - 2.VIII - 2.XXVII)*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1973.
- HARVEY DAVID, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993 (1ª ed. 1990).
- Il Corano* (edizione integrale), Newton & Compton Editori, Roma, 1996.
- LANTERNARI VITTORIO, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1974.
- *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 1974.
 - *Occidente e terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari, 1967.
 - *Problemi di etnocentrismo e d'identità*, La Goliardica, Roma, 1979.
- MANDEL SUGANA GABRIELE, *Maometto*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1967.
- MARTINELLI A., CAVALLI A. (a cura di), *Il Black Panther Party*, Einaudi, Torino, 1971.
- MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967.
- MAUDUDI ABU-L'ALA, *Conoscere l'Islam*, The Holy Koran Publishing House, Beirut Libano, 1978.
- *Vivere l'Islam*, The Holy Koran Publishing House, Beirut Libano.
- MYRDAL GUNNAR, *An American Dilemma: the Negro Problem and Modern Democracy*, Harper, New York, 1944.
- NASO PAOLO (a cura di), *L'«altro» Martin Luther King*, Claudiana, Torino, 1993.
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi Edizioni, Milano, 1990.
- PUECH HENRI-CHARLES (a cura di), *Storia dell'islamismo*, Editori Laterza, Bari, 1986 (1ª ed. 1970).
- SPATARO AGOSTINO, *Fondamentalismo islamico. L'Islam politico*, Edizioni Associate, Editrice Internazionale, Roma, 1995.
- *Per conoscere l'Islam. I fondamentalismi, la dottrina, il costume, la donna, gli stati*, Edizioni Associate, Editrice Internazionale, Roma, 1996.

INTERVENTI

L'avvento della città moderna: precursori tedeschi, Weber e il dibattito sul weberismo

DI
GIULIANO DELLA PERGOLA

Il ruolo che nella storia ha avuto la città è argomento critico pressoché infinito e ancor oggi resta straordinariamente ricco di suggestioni teoriche che spingono verso la ricerca di nuove sintesi. Ma è solo dopo gli studi di Max Weber che si consolida una ricerca sociologica davvero prodigiosa.

Invano si tenterebbe di risolvere l'apporto critico di Weber semplificandolo in contrapposizioni accademiche (in opposizione a Marx, o a Sombart), o relegando la sua ricerca sulla città come una questione minore, tra le altre, senza assegnarle invece il ruolo centrale che le compete. Nel pensiero di Weber la città non occupa un posto minore a quello attribuito dal gran pensatore tedesco alle religioni, o al potere, o alla burocrazia oppure alla razionalità moderna. Negare l'importanza che la ricerca di Weber abbia avuto sui temi urbani è ridurre l'intero suo lavoro teorico. La ricerca di Weber sulla città è poi ancor più sorprendente se la si equipara a quella dei suoi predecessori, a quella di quegli studiosi tedeschi che, prima di lui, s'erano cimentati in una ricerca storiografica, o politologica, o antropologico-etnografica.

A rianalizzare oggi il dibattito, ecco l'importante recente contributo di uno studioso genovese, Agostino Petrillo, *Max Weber e la sociologia della città*. Laureato in architettura e poi in Filosofia, Petrillo si rivolge ora ai classici della sociologia urbana e, a leggere il suo testo, si direbbe davvero con una predisposizione teorica considerevole. A ripercorrere l'analisi del suo nuovo testo, che si raccomanda per la precisione del linguaggio e la completezza critica generale, ci si addentra fino a comprendere l'originalità del pensiero di Weber e si è stimolati a riprendere in mano *La città*, coscienza che nessuno, prima di lui, fu capace di una sintesi storico-sociologica tanto sorprendente, tanto originale e tanto esemplare. Sappiamo quanto Weber fosse insoddisfatto dell'esito dei suoi studi¹ e questo fatto ci commuove e stupisce. La sua insoddisfazione è parte di quel sapere che è coscienza di

¹ AGOSTINO PETRILLO, *Max Weber e la sociologia della città*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 277.

non sapere: proprio l'inverso della boria intellettuale di colui che sa male e poco, e crede d'essere onnisciente.

Alcuni pensatori tedeschi prima di Weber

Molti possono essere gli approcci critici per discutere il celebre testo *La città*, di Max Weber. Petrillo ne addita tre: un primo è quello relativo agli studi urbani condotti da studiosi tedeschi e particolarmente centrati sulla città in Germania, approccio che parla delle tradizioni di studi da cui Weber dovette partire; un secondo è relativo all'apporto originale di Weber ai temi urbani e al ruolo della città nell'affermarsi della modernità e al «salto Epistemologico»² che ciò avrebbe comportato un terzo infine riguarda il dibattito critico sul pensiero urbano di Weber sviluppatosi ancora lui vivente e poi proseguito (e dilatatosi) dopo la sua morte.

Come nelle mostre antologiche di un pittore lo spettatore innanzi tutto può osservare come quel certo artista avesse dipinto in gioventù, quali fossero stati gli influssi di scuola e quali le influenze sentimentali e teoriche che dapprima avevano indirizzato la sua ricerca ancora in formazione, così Petrillo discute innanzi tutto dell'*humus* culturale tedesco che dovette alimentare in un primo tempo la ricerca di Weber.

Non siamo ancora nel mezzo della discussione più importante, perché Weber non avrebbe tanto cercato un'evoluzione degli studi nazionali, quanto invece si sarebbe rivolto al tema della città occidentale (anche tedesca dunque, ma non necessariamente *solo* tedesca) in forma inedita. In tutti i casi, ad ogni modo, s'inizia con una discussione teorica che fa leva su due grandi filoni: un primo, più romantico e legato al mantenimento del paesaggio tedesco nella sua più tradizionale dimensione rurale, e quindi senza forti aperture al fenomeno urbano, se non in termini di timore, titubanza e paura; e un secondo invece già *più prossimo ai temi della modernità*, che dunque affronta già in modi più spregiudicati la possibile evoluzione della realtà urbana «da villaggio a città».

La crisi agraria iniziata negli anni Settanta del XIX secolo in Germania aveva condotto molti contadini a spostarsi verso quelle città che nel tempo si erano già consolidate, in cerca di nuove occupazioni. Proprio questo travaso di popolazione «dal rurale all'urbano» avrebbe favorito, con l'ingrossarsi delle città, il rivolgersi dell'attenzione degli studiosi verso i temi delle migrazioni e delle periferie, e quindi delle trasformazioni della città.

Siamo in presenza di una classica fuga di massa dalla campagna e di una migrazione interna da una regione tedesca a un'altra regione tedesca. Il processo d'industrializzazione in Germania era già iniziato e l'impulso a produrre in forme moderne, per un mercato di massa in via di formazione, richiedeva il relativo abbandono delle forme di produzione tradizionali (contadine, artigiane, di villaggio), e dunque una riorganizzazione moder-

² *Ibid.*, p. 11.

na del paese, con la produzione industriale su larga scala quale fattore trainante dell'economia nazionale.

Insomma, crisi, ma attraverso questa crisi anche le premesse per una Germania meno legata al *folk* e alla vita tradizionale. «Un mondo era finito ed occorrevo strumenti categoriali che permettessero di decifrare il nuovo che si profilava»³.

Città moderna e industrializzazione trovano in Germania uno specifico asse di sviluppo reciproco.

Karl Buecher (1847-1930) studia il fenomeno rivolgendosi la sua attenzione a quel profilo storico del costituirsi della città tedesca che pescava nella dimensione medievale e corporativa la sua più compiuta identità territoriale e insediativa.

Dagli studi di Buecher emerge una visione idealizzata della città medievale tedesca, caratterizzata da una ricerca di armonia tra la città e la campagna, un equilibrio tra le corporazioni urbane, un circolo virtuoso tra la piccola industria a base familiare e il territorio, quest'ultimo inteso come agente d'intermediazione rispetto al mercato del lavoro, dove all'azione statale tesa a produrre modelli sociali produttivi generali, per emulazione avrebbero dovuto corrispondere altrettanti sotto-modelli privati. Buecher, interessato a cogliere le aperture tra mondo tradizionale concluso e trasformazioni politiche che si aprono alla visione della nazione, è forse il primo a studiare le relazioni concluse dell'*oikos* localistico con la più vasta economia nazionale, della quale le singole cittadine entrano a fare parte. Le mura periferiche delle città medievali tendono a perdere la loro caratteristica identitaria per invece aprirsi a più ampi equilibri regionali, in cui le nuove figure professionali legate all'iniziale economia urbana stabiliscono tra loro connessioni di senso, oltre che collegamenti finanziari e organizzativi.

Non così invece W.H. Riehl (1823-1897), studioso dapprima di teologia e poi di etnografia, nel cui pensiero possiamo facilmente rintracciare tutti quei legami tra *Land e Volk*, tra terra e popolo, che formavano la base del tessuto economico tradizionale di una popolazione prevalentemente dedita all'agricoltura. Esponente radicale del pensiero anti urbano, vigile contro l'ingrossarsi della città, fenomeno nel quale egli riconosceva l'aberrazione più assoluta della modernità, fu anche attento osservatore delle crisi sociali che inevitabilmente vivevano i villaggi tedeschi e della nuova miseria degli aggregati cittadini. Riehl fece parte di quel filone di pensiero conservatore tedesco che proprio nella *relazione tra sangue e terra* vedeva la scaturigine delle identità collettive (negli anni Trenta del XX secolo la nefasta influenza di questo filone di pensiero avrebbe conosciuto la sua più tragica conclusione politica). Egli interpreta anche le aspirazioni della piccola borghesia tedesca, del quieto vivere e dei modelli educativi più repressivi.

Poiché in questo tipo di trattazioni troviamo davvero prepotente la contrapposizione tonneisiana tra *Comunità e Società*, non deve stupire se gli uni propendono per il primo polo dell'alternativa, e altri per il secondo. Ma il caso di H. Preuss (1860-1925) è quello sintomatico di un pensatore che

³ *Ibid.*, p. 29.

cerca di mediare tra le spinte comunitarie locali e quelle più politiche generali, imposte al singolo villaggio dalle esigenze modernizzanti dello Stato centrale. In verità, Preuss intuisce come un certo modello di città medievale comunitaria debba cedere il passo a un altro tipo di insediamento urbano, più libero e meno vincolante il singolo soggetto, *dove la formazione di una coscienza urbana e borghese* è destinata a sostituire, con il passare del tempo, quella localistica dell'abitante non ancora cittadino.

F. Ratzel (1844-1904), con un taglio antropologico ed ecologico, individua nella città quattro fasce di residenti (quelli originali, quelli che si sono identificati con il luogo, quelli addetti alla difesa e quelli aperti al guadagno) e tenta una generalizzazione empirica di questo modello.

La sua in verità è ancora una visione positivista e organicista che mutua dalle scienze naturali certi modelli di sviluppo che poi sono applicati alle scienze urbane (dal piccolo al grande, dal semplice al complesso). Cresciute le città che avevano per secoli vissuto nel loro equilibrio territoriale, ora cercano altri sbocchi, stabilendo dunque degli spazi semi urbanizzati tra loro, in parte rurali, in parte politici, commerciali, produttivi e di traffico. Quelle città che svolgono attività simili tenderanno a stabilire dei nessi commerciali tra loro, mentre tutte cercheranno di realizzare al proprio interno il massimo delle specializzazioni professionali e umane, in un processo di differenziazione sempre maggiore. In Ratzel troviamo già un vero interprete della città moderna.

G. von Below (1858-1927), storiografo tedesco, predilesse, anziché l'analisi delle singole città, quella relativa al *Territorium* tedesco, assunto come un unicum. Quanto il Medioevo gli risultava un labirinto di esperienze differenti, tanto invece la Germania, se letta come un sistema politico governato da un potere centrale, gli appariva qualcosa di più facilmente comprensibile.

In questo sistema già esistevano consolidati modelli di «scambio diretto», nonché delle economie locali nelle quali si potevano riconoscere certe caratteristiche in qualche modo generalizzate. Ma non va frainteso questo suo sentimento, teso a mettere ordine nella complessità medievale tedesca: von Below, sospinto da una visione profondamente antidemocratica e reazionaria, vede nella città medievale tedesca *l'unico esempio perfetto di medioevo e di modello urbano realizzato* (dunque proprio in antitesi alla costruzione dell'Europa moderna), dove la modernizzazione è letta soprattutto come penalizzazione delle campagne, mentre la compatta città medievale tedesca è portata come insuperabile modello anche per l'avvenire.

Infine, W. Sombart (1863-1941), che di tutti quelli qui ricordati resta il pensatore più straordinario. Sombart distinse tra pre-capitalismo, capitalismo nascente e poi capitalismo maturo. Tre tappe storiche dalle caratteristiche autonome, cui sarebbero afferiti tre diversi tipi di città. Per Sombart la città si afferma innanzi tutto *come luogo di consumo* e i cittadini sono, prima d'ogni altra cosa, dei consumatori. La città non ha altro per il proprio sostentamento che la vita agricola dei campi limitrofi. La città che genera da sé il proprio sviluppo, che emana da se stessa ogni suo altro processo d'accrescimento, non può essere immaginata solo come un mercato. Questa concezione del-

l'urbano è troppo limitativa. Esistono città deposito, altre che sono città spedizioniere e poi città di banchieri che vivono di cambi, prestiti e crediti. Produttori, consumatori, o produttori-consumatori sono gli interpreti del processo urbano. Essi ad un tempo sono cittadini, soggetti economici, fruitori di servizi, imprenditori della modernità, costruttori di città. Più il processo ingenera, oltre che sviluppo urbano, anche miglioramenti tecnologici, più rapidamente si procede verso quella città industriale che rappresenta, nella modernità, non solo il superamento di tutti i modelli precedenti, ma anche la forma compiuta di città, basata sull'autosviluppo, su di un dinamismo autopropulsivo. L'America quindi, e non più l'Europa, sarà la terra di questo miracolo. Arbeiterstadt, la città industriale è la città dei lavoratori.

In seguito, sarà la città interamente industriale (*Industrielle Vollstadt*) a svilupparsi sotto forma di metropoli, reinvestendo su se stessa quanto ha prodotto in tappe storiche precedenti. Questa città di grandi dimensioni, inevitabilmente voluttuaria, parassitaria, consumatrice di beni, è il luogo dove massima è la libertà individuale. È lì che definitivamente si realizza il superamento di ogni vincolo che produce subalterni. La vita spirituale nella grande città si sviluppa più facilmente e inoltre s'allargano le sfere dell'intellettualismo, quella della razionalità e della capacità di calcolo. Nelle grandi metropoli si condensa il sapere astratto. Al fabbisogno di massa si contrappongono gli interessi degli imprenditori moderni; la manodopera urbana rappresenta il grande serbatoio delle energie disponibili. Naturalmente, gli aspetti negativi della vita metropolitana vanno sempre ricordati: eccesso di mobilità, frenesia nell'azione individuale, coatta collettivizzazione, uniformità diffusa, crescente insicurezza, innaturalità dell'esistenza... Ma è proprio qui che la metropoli si configura *come una seconda natura*, come il luogo «di una radicale modificazione antropologica»⁴.

Vivere in città di grandi dimensioni vuol dire abitare in una natura addomesticata, anzi vuol dire vivere contro natura.

Contro ogni ritorno nostalgico alla natura o alla piccola dimensione urbana, la posizione intellettuale di Sombart si sovrappone per molti aspetti alla fertile ricerca di Weber, e talvolta i loro linguaggi si confondono; *ma sono proprio loro due quelli che aprono al moderno*, senza più reticenze. Sono loro a contrapporsi definitivamente a quella visione romantica del paesaggio tradizionale tedesco che invece aveva riempito di sé ogni sentimento profondo dell'uomo tradizionale (G. Mosse ha scritto al proposito pagine straordinarie sul rapporto «introiezione del paesaggio tedesco e origini del nazismo»).

Max Weber

Solo formalmente Max Weber s'iscrive in questo tipo di osservazioni. La sua tensione intellettuale è in verità del tutto orientata verso un altro genere di questioni, teoricamente molto più alto.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

Se la storia della città tedesca lo interessa, lo tocca solo come un possibile esempio iscritto in una teoria più astratta. Weber è interessato a capire quali forme assolute la città possa avere assunto e perché; quali rapporti ci possano essere stati tra il caso della città occidentale e quella orientale, che relazione possa essere studiata tra la città moderna, il capitalismo, la razionalità e la burocrazia.

È nel trattato sulla *Storia agraria romana* che Weber inizia la sua riflessione.

La prima forma di capitalismo commerciale Weber la ritrova nell'antica Roma, allorché l'ager publicus fu smembrato e al suo posto s'affermò l'ager privatus. Era il passaggio dalla terra «coltivata insieme» a quella coltivata «ciascuno per sé», nel proprio campo. Una rendita nata in campagna serviva ai proprietari del fondo per essere spesa in città. *Si alimentava così un'economia urbana parassitaria del lavoro agricolo*. Quanto più Roma diventava grande e dispendiosa, tanto più numerosi dovevano essere gli schiavi che lavoravano per i proprietari terrieri nei campi. La manodopera schiavile, per nulla remunerata e naturalmente assai poco produttiva, testimoniava, in ultima analisi, di un cattivo impiego delle risorse economiche disponibili.

Roma tuttavia, espandendosi, come impero sapeva creare dei villaggi semi-cittadini.

Soprattutto in Italia, questa dimensione urbana molto diffusa e capace di produrre villaggi dotati di una loro personalità molto accentuata, sarebbe stata l'antefatto storico della produzione dei comuni medievali. In un certo senso non c'è stata esperienza storica più prossima alla *polis* greca del *Comune medievale italiano*, sorretto da una *Municipalità propria*, economicamente legata all'esperienza delle *corporazioni*.

In occidente con la definitiva scomparsa dell'impero romano s'afferma un'altra struttura di potere, riferita alla polarizzazione tra l'imperatore e il papa. Una dialettica che, con l'affermarsi di un processo di emulazione tra spazio profano e spazio sacro, per sempre avrebbe distinto l'esperienza antica da quella a noi più prossima.

Mentre la sfera militare avrebbe mantenuto una sua costante importanza storica, quella commerciale si sarebbe via via avvantaggiata su ogni altra, *fino a creare le premesse per un'economia urbana pre-capitalista e così spalancarsi all'epoca moderna*. Mentre in oriente la sfera magico-rituale e poi quella liturgica e mistica avrebbero rappresentato l'esperienza centrale, in Occidente al contrario sarebbero state quella amministrativa, commerciale e finanziaria a garantire al Comune la sua indipendenza, di conseguenza ponendo anche le premesse per un'identità di cittadini e non solo di seguaci, o di credenti, o di fedeli o, peggio!, di sudditi di monarchie assolute. Proprio la dialettica sacro-profano avrebbe permesso alla città occidentale di evolvere verso una propria più matura identità politica, fino a svilupparsi attraverso l'invenzione di procedure stabili e politiche, di regolamenti e leggi, di statuti giuridici locali. La *polis* democratica dei cittadini è il maturo esito storico di un percorso che, in Occidente, vede nelle sue tappe precedenti la progressiva emancipazione dalla natura (ivi compresa

quella «idraulica», legata alla canalizzazione delle acque, quella politica autoequipaggiata e quella dell'orticoltura sviluppata)⁵.

Ogni definizione di città tende più a circoscrivere e a ridurre il problema che a spiegarlo. Tuttavia qualcosa distingue l'antico *oikos*, chiuso e parentale, con la città, che presuppone invece una dimensione del vivere consociato aperta agli scambi. Quando Weber parla della «città-mercato» allude alla sua qualità di essere aperta alla società e non chiusa nella cerchia domestica.

Lo scambio presuppone domanda e offerta, produttori e consumatori. L'origine della modernità e della città moderna è dunque il commercio. Quanto più lo scambio si combina con una dimensione di massa, e s'allarga fino alla creazione di allacciamenti territoriali determinando mobilità, tanto più la città moderna s'evolva. In parte si specializza, in parte si combina con altre economie, ma ecco che chi vive in città non coincide più con i soli abitanti-residenti. La città moderna vive di un suo nucleo stabile ma poi anche di una crescente parte di cittadini non residenti, persone che girano attorno alla vita della città, spostandosi, risiedendo temporaneamente, migrando, avendo contemporaneamente più luoghi dove stare.

La città è composta sia da cittadini stabili sia da stranieri, e questo fatto è parte integrante del commercio, che ne determina la nuova vera anima. La modernità nasce come rottura del controllo sociale familiare, e dunque spronando l'anonimato, che protegge la libertà individuale. Quella stessa aria della città che già aveva reso liberi coloro che avevano conosciuto i vincoli del feudalesimo, continua a preservare la libertà individuale indirizzando la convivenza verso l'affermazione del soggetto singolo (il «Soggetto morale», di cui oggi parla A. Touraine). La città moderna, dunque, non va intesa come la continuazione allargata del villaggio (ciò che invece sempre ritenne W. Sombart), né può essere confusa con l'evoluzione ulteriore del piccolo borgo. E neppure va concepita come un organismo, da leggersi positivisticamente come una somma di parti. (Si noterà come Weber, ben prima dell'affermarsi della Scuola di Chicago, già l'avesse superata, indirizzandosi verso un pensiero sistemico, che naturalmente non poteva ancora esprimersi nella forma di una razionalità post-moderna).

In questa lezione sulla città Weber ci chiede di studiare le scienze urbane come un nuovo campo d'applicazione che invano troverebbero nella riproduzione dell'anatomia, o della zoologia o della botanica, un loro riferimento metodologico adeguato.

Il periodo storico in cui Weber visse fu caratterizzato da una ricerca di regole proprie, da una necessità di cogliere per le scienze sociali una loro specificità *non mutuabile* dalla filosofia, o dalla morale o dalle scienze naturali.

«Weber lavora per grandi sintesi»⁶ ed è proprio ciò che lo mette al riparo dall'inscrivere supinamente all'interno della tradizione culturale tedesca. Ancora oggi, la sua sintesi sulla città occidentale sta alla base della

⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

nostra riflessione. È solo l'importante capitolo sull'affermarsi della metropoli come non-città che fuoriesce dal suo ragionamento, ma solo perché il passaggio dal moderno al post-moderno si sarebbe affermato dopo la sua morte.

Sono lo «sviluppo del calcolo razionale del capitale» e «la produzione di lavoro formalmente libero» ad aprire, per la civiltà dei moderni cittadini occidentali, la pagina della storia che stiamo vivendo.

Lungi dall'essere diventato un classico imbalsamato e museizzato, Weber è ancor oggi al centro di una riflessione sulla modernità che non s'è per nulla conclusa. Un grande, articolato dibattito sul suo pensiero continua a infervorare gli studi sociologici. In breve sintesi, eccone alcuni esempi.

Tra N. Elias e M. Weber resta aperta la questione se il potere debba essere considerato alla stregua di un processo naturale, o se esso debba essere pensato sempre e solo nell'ambito dell'artificialità.

Nel dibattito sul ruolo della città circa l'avvento del capitalismo, quella di Weber si contrappone alla convinzione di von Below che riteneva non esserci alcun legame significativo tra i due termini.

Quanto al rapporto con Sombart che pensava fosse la rendita fondiaria l'elemento motore del surplus capitalistico, Weber sottolinea di più il ruolo della città come fautrice di produzione e di consumo.

Con riferimento, poi, alla monumentale ricerca sul mondo antico di F. Heichelheim, si deve notare come per quest'autore l'impianto teorico di Weber sia del tutto accettato ed elaborato. In sintonia con Weber sono anche gli importanti lavori di Wittfogel, che pure era rimasto molto legato ad un marxismo dogmatico.

Sul rapporto tra weberismo e marxismo (qui non c'è spazio per parlarne adeguatamente), va almeno detto che non è solo una questione di metodo, ma propriamente di impianto teorico quella che più appassiona gli studiosi. Di certo, la vulgata che ritiene che Weber fosse il sostenitore della «città-mercato» è quasi del tutto falsa, e semmai è S. Rietschel — più che Weber — il vero cantore di tale interpretazione storica.

E. Balasz si fa paladino delle analisi weberiane per quel che attiene, nell'ambito alle città orientali, della tradizione cinese, mentre circa il caso particolare della città russa, che Weber riteneva antitetica alla città occidentale europea, M. Hildermeier sostiene che tale antitesi sia solo parziale, e non così da sottolineare.

Naturalmente questi brevi confronti sarebbero da approfondire; molti altri non sono citati dal volume di Petrillo ma, in verità, sarebbe stato necessario setacciare tutta la produzione sociologica urbana per rinvenire i mille aspetti di questioni tanto complesse!

Tra gli studiosi italiani ricordo solo P. Rossi, F. Ferrarotti, P. Crespi, A. Tosi, A. Cavalli e G. E. Rusconi, ma certamente l'elenco potrebbe essere più lungo.

Libro denso di riflessione autonoma e equilibrio metodologico (parzialmente rovinato dai molti, troppi refusi), quello di Agostino Petrillo con autorità s'iscrive nel dibattito sull'argomento.

Porcellane, Ninnoli e Martingale ovvero l'elogio dell'effimero

DI
ANNA MARIA CURCIO

Già Lipovetsky aveva titolato un celebre saggio sulla moda definendolo *L'impero dell'effimero* (1987), a sottolineare la velocità e fuggevolezza sì, ma di un mondo gigantesco di segni e di simboli nato con la società industriale.

Lucilla Rami Ceci nel suo *Porcellane, Ninnoli e Martingale, ovvero l'elogio dell'effimero* (Armando editore, Roma 2002), si pone in contrasto con l'opinione corrente, per cui l'effimero è il superfluo, ma assolutamente necessario, come già aveva detto nel suo modo romantico e dandystico, Oscar Wilde.

L'«effimero», che è in realtà un universo di cose, oggetti, abiti, ninnoli appunto, ma anche simulacri, beni di uso comune e di lusso, decorazioni del potere, beni voluttuari e beni necessari, sempre ovunque, in tutte le società, arcaiche, industriali, moderne e post-moderne sta a delimitare un ordine sociale durkheimiano, una gerarchia, un potere costituito e attribuito.

Baudrillard afferma che gli oggetti si richiamano l'un l'altro secondo una loro logica interna: di segno, di significanza, di attrazione magnetica e segnica; così il denaro o l'oggetto prezioso, quanto di più effimero e necessario vi sia, ormai privati anche della loro corporeità, rimandano a un incasellamento sociale, da molti negato ma sempre rassicurante e dunque desiderato.

La Rami Ceci ha compiuto, a dimostrazione di questa tesi, una ricerca veramente ricchissima e titanica, spaziando dagli oggetti e decorazioni delle tombe egizie per risalire, via via nel tempo, alla Grecia di Pericle, alle corti rinascimentali europee, fino ai giorni nostri.

«L'obiettivo di questo lavoro, scrive la Rami Ceci, è quello di dimostrare attraverso l'analisi storico-comparativa della produzione e dell'uso del superfluo, come, in particolare nella cultura occidentale, il *sovrappiù*, esaminato nella sua dimensione oggettuale, nei suoi particolari caratteri di *ephemere* e colto in una prospettiva spazio-temporale, non solo occupi una posizione di realtà sua propria, storicamente determinata e originale nell'ambito del sistema di produzione di una società, ma costituisca una realtà privilegiata che sfugge alle leggi del necessario e alla logica stringata della razionalità economica».

Questa dichiarazione d'intenti è stata puntigliosamente ma anche seducentemente dimostrata nel corso di tutto il volume, arricchito anche da immagini fotografiche particolari (dall'oggetto al quadro, agli interni di un palazzo ecc.) tutte perfettamente e coerentemente in sintonia con la tesi iniziale, secondo un rigore scientifico che si sposa a una piacevolezza di lettura, raramente riscontrabili nei testi di antropologia e sociologia.

Temi come il lusso e la moda vengono reinterpretati, tenendo comunque conto di tutta la vasta letteratura che li tratta, e riletti secondo i codici della cosiddetta «postmodernità».

D'altra parte il filosofo tedesco Christian Garve, già alla fine del Settecento, in un saggio sulle mode, afferma che queste ultime ingentiliscono le nazioni e la loro imitazione da parte dei paesi vicini li rende più aperti alle novità, meno conservatori, ma soprattutto più sensibili alla comprensione e alla identificazione con gli altri. Dunque anche allora la moda, il superfluo, erano considerati elementi di migliore lettura e apertura per la realtà esterna.

Lusso, mode, effimero, ninnoi e stravaganze, pur nella loro diversità, oltre ad essere «fatti sociali», sono anche privati tentativi di conservare la memoria di sé (v. il culto dei defunti, ossessivo presso gli egizi, ma presente in tutte le società) di rafforzare il proprio io, la propria identità, che la modernità liquida di Bauman tende a disintegrare, liquefare, annullare.

D'altronde già Elias, nel discutere la società di corte francese, ne mette in rilievo la struttura sociale delineata e alimentata da un rigido cerimoniale fatto anche di «cose», abiti, cibi, arredi, tutti a testimoniare una significanza ben oltre l'utilità o la funzionalità degli oggetti. Vi è una gerarchia anche nella descrizione dell'effimero e in questa si può leggere il suo rapporto e la sua vicinanza o lontananza dal potere, gli obblighi sociali ad essa legati.

«Ciò che nell'ambito dell'attuale struttura sociale ha per lo più — anche se non sempre — scrive Elias, carattere di una funzione secondaria, là [nella società di corte] invece rappresentava una funzione primaria».

Non sempre. Ancora oggi la multiforme e sfilacciata struttura sociale della società post-moderna sembra privilegiare gli oggetti, strumenti di molteplici interpretazioni e comunque carichi di segni reali e simbolici.

Le età della TV e il tempo come «tempo ritrovato»

DI
LAURA FERRAROTTI

La ricerca curata da Piermarco Aroldi e Fausto Colombo¹ merita, a nostro giudizio, particolare attenzione perché è certamente uno dei primi tentativi di storicizzare la fruizione della TV in Italia. Non solo: va segnalata inoltre la dimensione longitudinale della ricerca attuata attraverso il metodo delle «coorti», vale a dire di gruppi ben individuati e seguiti nel loro svolgimento lungo il percorso di quattro generazioni, secondo uno schema generale che comprende tre fasi: 1) la descrizione del contesto storico-culturale, con l'accentuazione di periodi storici pre-definiti (anni Trenta e Quaranta; anni Cinquanta; anni Sessanta; anni Settanta; anni Ottanta e Novanta); 2) sei incontri di studio e lavoro fra un gruppo di storia dei media dei vari periodi; 3) la definizione delle diverse generazioni sotto il profilo dei consumi culturali che fanno parte della loro identità.

Le risultanze della ricerca consentono di individuare quattro generazioni di utenti: 1) i «nostalgici sentimentali» (nati fra il 1945 e il 1952); 2) i «nostalgici critici» (nati fra il 1953 e il 1965); 3) i «razionali storici» (nati fra il 1966 e il 1978); 4) i «razionali disincantati» (nati fra il 1979 e il 1985). Naturalmente, il concetto di generazione è per definizione piuttosto fluido, ma in questo caso sembra che aiuti la raccolta dei dati e consenta di operare distinzioni utili nel disegno generale della ricerca. In effetti, le due prime generazioni sono costituite da utenti più anziani, i quali si possono catalogare come «nostalgici» nel senso che manifestano un ricordo assai preciso della televisione della propria giovinezza; è sufficiente nominare un programma di quell'epoca — «lascia o raddoppia» oppure «carosello» — perché si scateni una rincorsa memoriale «piena di piacere e di stupore».

La ricerca documenta come ben diverso sia l'atteggiamento nei confronti della TV degli anni più recenti, soprattutto dei «razionalisti» sia storici che disincantati. Per questi spettatori sembra che i programmi importanti siano quelli che li hanno uniti ai coetanei, che hanno quindi teso, direttamente o indirettamente, a cementare il gruppo, se non proprio a costituire «la tribù». Forse la «scoperta» più significativa della ricerca è proprio da

¹ PIERMARCO AROLDI, FAUSTO COLOMBO (a cura di), *Le età della TV*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 2003.

vedersi nella «frattura» fra le due coppie di generazioni. Ma di quale frattura, supposto che vi sia, si tratta? Possiamo dire che questa frattura, oltre che fra gli spettatori, corra anche e pesi con riguardo a una *paleo* e a una *neo-televisione*?

Gli autori propendono per una definizione della frattura fra le due coppie di generazioni in termini «storici» e «simbolici». Ma al di là delle profonde differenze, gli autori della ricerca si dicono convinti dell'esistenza di due caratteristiche comuni: la prima riguarda la curiosità e persino l'entusiasmo con cui la TV degli inizi è stata accolta e «fruita»; era naturalmente la curiosità dell'adolescenza per un mezzo che offriva, insieme con lo spettacolo di intrattenimento, anche l'idea di una «apertura alla vita»; vale a dire la TV come «finestra aperta sul mondo»; la seconda caratteristica è invece negativa, essenzialmente critica. Nelle parole degli autori: «Di segno decisamente opposto - su entrambi i versanti - è l'atmosfera che accompagnò l'approccio delle seconde generazioni: ... le fasi che videro l'adolescenza dei Nostalgici critici e dei Razionali disincantati si segnalano come fasi di stabilizzazione e assestamento, in cui il mezzo non presentava sostanziali segni di innovazione... Sul piano sociale, l'Italia degli anni Settanta e quella degli anni Ottanta... fu percorsa da gravi crisi recessive e da conflitti sociali e istituzionali» (pp. 79-80).

Ciò che sembra confermato dalla ricerca è che la «socializzazione televisiva» avviene durante la fase formativa di un soggetto e può allargare il suo raggio d'azione al di là del semplice rapporto con il piccolo schermo. A nostro giudizio, è precisamente in questa interazione fra effetti della TV e contesto sociale che sarebbe utile approfondire le ricerche. È vero che il «piccolo gruppo» attraverso il quale, secondo i pionieri di questi studi (Paul F. Lazarsfeld fra gli altri) i messaggi della TV venivano filtrati e acclimatati, non c'è più. È vero che il fruitore odierno è solo davanti allo schermo. Ma, a parte il fatto che è straordinariamente aumentato il numero dei gruppi di appartenenza al di là di quello familiare o di vicinato, l'individuo ha oggi una possibilità di scelta fra i vari canali, fra la TV generalista e quella tematica, tanto che la sua dipendenza dalla TV è divenuta molto problematica. In altre parole, la TV non è più né fata né strega. È semplicemente uno dei molti mezzi di informazione - ma anche di deformazione - di cui dispone una società odierna tecnicamente progredita.

In questa prospettiva si raccomanda all'attenzione degli studiosi dei mass media l'apporto di Mario Morcellini e dei suoi collaboratori².

Nelle parole di Mario Morcellini l'indagine articola la propria strategia in base a un «duplice baricentro»: da una parte, il senso del *loisir*, quale ottica privilegiata da cui intercettare le rappresentazioni prevalenti del tempo libero, a partire dalla stessa multidimensionalità delle definizioni e delle percezioni soggettive; dall'altra, la vetrina delle «attività del tempo libero», attraverso cui un intero caleidoscopio di consumi e opzioni di natura cultu-

² Cfr. M. MORCELLINI, *Tempo libero e tempo ritrovato*, con contributi di Isabella Mingo, Elisa Bruno, Lucia D'Ambrosi, Valentina Martina, in «Lo Spettacolo», 1-2, gennaio-giugno 2002, pp. 1-68.

rale, espressiva e ricreativa, si offre all'esperienza del soggetto moderno.

In entrambi i casi, Morcellini presta particolare attenzione al nesso fra piani concettuali, elaborati per garantire la direzione della ricerca e raccolta dei dati significativi, oltre alle varie tipologie del tempo libero, opportunamente integrate dalla descrizione dei profili socio-demografici e dalla soddisfazione espresse dai soggetti individuali.

Resta naturalmente in piedi la questione, ormai tradizionale negli studi sul tempo libero, relativa alla matrice economica del sistema globale nel cui quadro le attività di *loisir* vengono svolgendosi. In altre parole, quanto è veramente «libero» il tempo libero? Attraverso quali modi può essere susunto, cooptato come tempo di consumo indotto, al di là delle intenzioni esplicite dei singoli? Questi temi potrebbero porsi logicamente come una prosecuzione e un approfondimento della ricerca impostata e diretta da Mario Morcellini.



*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

Migrazioni e memorie

di
MARIA IMMACOLATA MACIOTI

È giunto da poco nelle mie mani un libro di Flavio Lucchesi dal titolo *Cammina per me, Elsie*, edito dalla casa editrice Guerini e Associati (Milano 2002, pp. 255). Si tratta di un testo di indubbio interesse per chiunque intenda approfondire i temi della emigrazione italiana e dell'uso di memorie e ricordi nell'ambito delle scienze sociali. L'autore è docente di Geografia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano; ha al suo attivo numerose pubblicazioni sull'Australia. Un amore, quello verso l'Australia, che nasce da lontano, come spiega in una *Introduzione* al testo: da quando, ragazzo, era rimasto affascinato dagli infiniti spazi, dagli orizzonti australiani. La sua tesi, in Geografia umana, sarà sull'Australia e sarà un preludio a studi successivi. Qui si tratta di una proposta inedita: Lucchesi si occupa infatti, nel primo capitolo, della storia dell'emigrazione italiana in Australia, della Valtellina come «serbatoio» di emigrazione. E introduce la storia di un emigrato, Joe Maffina, inserendola in un quadro di «storia dal basso», tema caro alla più recente storiografia (v. Sharpe), alla sociologia (v. Ferrarotti), alla geografia culturale o umanistica (Corna Pellegrini, Bianchi, Scaramellini). Discute delle testimonianze scritte dei migranti, di come possa essere analizzato un testo, ma anche della «lingua standard», quella della cultura ufficiale e della sua incapacità a dare spazio ai dubbi, alle paure connesse con l'arrivo in un paese straniero. «Ecco allora che semplici vicende altrettanto semplicemente raccontate, come quelle di Joe Maffina, emigrato agli inizi del Novecento in Australia dalla Valtellina, acquistano un valore e un senso che travalicano il singolo caso descritto, per assumere un significato di portata ben più ampia...» (32). Le vicende di Joe Maffina e della sua famiglia sono proposte a partire dal capitolo II, in un'alternanza interessante e in un intreccio costante con le vicende storiche, economiche, sociali più generali. Il racconto riguardante la famiglia Maffina è stato fatto da Ersilia Enright, nata e vissuta nel Western Australia, figlia di Joe, che ha dato a Lucchesi il proprio scritto proponendogli di utilizzarlo al meglio, «... affinché esso non corresse il rischio di restare chiuso e, forse, dimenticato in un cassetto della sua scrivania.» (10). L'autore scrive di essere intervenuto sul testo, traducendo in italiano alcune parti a suo giudizio più significative, a volte sintetizzando e modificando la collocazione dei

pezzi, «al fine di rendere il tutto più fluido e omogeneo, ma sempre attento a rispettarne il contenuto» (ivi). Così ad esempio ha scelto l'uso della terza persona per la prima parte, riguardante un'epoca storica di cui Ersilia non ha un ricordo diretto. Nella seconda parte invece, dedicata a *Gli inquieti anni Venti e la grande depressione*, così come nella terza parte, su *La seconda guerra mondiale e l'internamento degli italiani*, l'io narrante è la stessa Ersilia. In tutto il testo si segue lo schema iniziale: un capitolo di inquadramento generale degli anni e degli accadimenti in causa, di Lucchesi e un capitolo di Ersilia, rivisto da Lucchesi, sulle vicende della famiglia Maffina e in particolare di Joe.

Si tratta, dicevo, di un testo di indubbio interesse, di una evidente fatica da parte di Flavio Lucchesi. Non sono tralasciati temi scomodi quali quello delle divisioni politiche tra italiani, di cui alcuni erano partiti verso l'Australia proprio per non restare in un paese dominato da Benito Mussolini, mentre altri erano suoi fautori e a lui si richiama per essere tutelati nella loro dignità di persone e di lavoratori. Molto spazio hanno i tumulti del gennaio 1934, in cui un migliaio di facinorosi si danno a incendi e saccheggi contro gli immigrati, mentre i minatori chiedono che gli stranieri vengano licenziati dalle compagnie minerarie del distretto. Circolano fucili e pistole, picchetti asportati dalle cancellate, coltelli e bombe rudimentali fatte con gelatina esplosiva e sabbia in lattina. Ci sono gruppi di immigrati che cercano di difendersi, come gli jugoslavi. Altri, come la famiglia Maffina, abbandonano case e lavori e si ritirano nel *bush* in attesa di tempi migliori. Alla fine il bilancio di morti e feriti è alto, circa 1500 persone si ritrovano senza più casa né beni: e sono soprattutto italiani, slavi, greci. Un altro tragico momento sarà quello della seconda guerra mondiale, perché nel 1942 per la prima volta si hanno attacchi giapponesi su suolo australiano, né la Gran Bretagna appare in grado di difendere adeguatamente i territori australiani. Nel '43 e nel '44 l'Australia combatte così una lunga guerra di logoramento sul Pacifico, mentre è contemporaneamente impegnata sul fronte nord-africano. Ma intanto si è diffuso il timore che gli italiani possano costituire, abbiano costituito una quinta colonna. Alla fine, si sceglierà per loro l'internamento: e non si tiene conto neppure delle pregresse naturalizzazioni. Sorgono, nei campi, tra persone che erano state ben attente a non mischiarsi a faide politiche così come in chi aveva scelto posizioni antifasciste, problemi di depressione, senso di solitudine, di abulia, di deperimento. Le donne e i bambini, rimasti senza uomini, non sempre riescono a gestire le attività della famiglia. E vivono in una situazione di palpabile biasimo sociale: se i loro uomini sono in campi di internamento vuol dire che qualcosa di male l'hanno fatta. Che hanno, comunque, delle colpe. «Il susseguirsi degli arresti, che ben presto colpirono indiscriminatamente anche i cittadini naturalizzati, aumentava lo stato di allerta e di tensione: tutti si sentivano (ed erano) potenzialmente internabili. L'odioso e grave senso di ingiustizia e di violenza che pesava sulla comunità veniva ulteriormente accresciuto dal sospetto (alimentato da dicerie, dovute a malafede piuttosto che a ignoranza dei fatti) che, alla fine, chi veniva arrestato doveva comunque avere delle colpe ed essere dunque pericoloso per la sicurezza della

nazione.» (171). Anche Joe Maffina finisce in un campo di internamento: ed è la terza volta che viene colpito in prima persona e vede messa in forse la sua vita in Australia, dopo un primo incendio doloso che aveva distrutto ogni sua proprietà e dopo i disordini di cui si è fatto cenno. Scrive Lucchesi: «In tal modo, in un susseguirsi di vicende complesse e di alterne paure e speranze, la «storia dal basso» dei Maffina ha seguito e condiviso eventi politici di grande portata, intersecandosi con una realtà di ben più ampio respiro... In generale, l'internamento è stato sentito come un'esperienza umiliante e inutile, ma che non ha scalfito l'impegno a progredire economicamente e socialmente.» (174). Questo, nonostante il fatto che, con gli sviluppi della guerra, l'internamento abbia riguardato in prima persona anche alcune donne. Nonostante il fatto che, secondo Ersilia, «... la prolungata separazione dalle famiglie, la perdita del lavoro, l'umiliazione della prigionia e l'incertezza per il futuro provocarono effetti anche molto dannosi sulla salute di diversi malcapitati. Alcuni soffrirono di ulcera... altri di ipertensione e di disturbi nervosi. Molte donne ritengono che la vita stessa dei loro mariti sia stata accorciata da quella terribile esperienza; io penso che ciò sia accaduto anche a mio padre.» (219). Un padre che dopo due lunghi anni di internamento e di spostamenti da un campo all'altro finalmente potrà tornare a casa: ma stanco e invecchiato, chiaramente segnato dalla malattia. È allora che Joe Maffina dirà alla giovane figlia: «Cammina per me, Elsie», e la osserverà con affetto e orgoglio. Si tratta della stessa figlia che ha ricostruito la storia della sua famiglia, che ha scritto i propri ricordi, che ha dato il suo racconto a Flavio Lucchesi. Cui bisogna essere grati per l'impegnativo lavoro fatto nel far conoscere in Italia le vicende storiche e socio-politiche dell'Australia ai tempi delle grandi ondate migratorie italiane, nell'aver seguito in particolare le migrazioni dalla Valtellina verso l'Australia e nell'aver avuto la saggezza di comprendere l'importanza dello scritto di Ersilia Enright, tanto da darle il ruolo di co-autrice (alternanza di capitoli; uno suo, uno della Enright).

Per chi da anni, come me, si interessa di autobiografie e memorie, di analisi qualitative, restano alcuni dubbi, affiora qualche dispiacere. Perché non mettere anche il nome della Enright, in copertina, come co-autrice? Ma soprattutto: gli interventi di Lucchesi (da un certo punto di vista, lo so bene, indispensabili per la scorrevolezza, per la leggibilità del testo) non ci hanno però privato di una certa spontaneità della narrazione? Non mi sembra di individuare uno stile narrativo proprio, nelle parti di Ersilia Enright. Si tratta sempre, in questi casi, di scelte difficili, di compromessi inevitabili: so bene come lasciare un testo così come è possa a volte essere estremamente scoraggiante per i lettori, indurre incomprensioni per eventuali salti logici, per gli sbalzi cronologici. In questo senso, un vecchio libro di Ferrarotti, *Vite di periferia*, uscito per le edizioni Mondadori, è stato esemplare: il rispetto assoluto del parlato da parte di tutti gli intervistatori aveva infatti portato a uno scritto leggibile e letto, credo, da pochi studiosi della povertà e dell'emarginazione a Roma, perché le ripetizioni, le pause, il ricorso a vocaboli smozzicati e dialettali, il disordine cronologico del parlato fedelmente riportato richiedevano una forte motivazione e una autentica e pro-

lungata buona volontà per arrivare alla fine. So bene che è sbagliato rendere male, per scritto, una bella intervista. Capisco che il ricercatore debba, inevitabilmente, intervenire su questi materiali. Ma forse, con cautela, segnalando gli interventi, dando conto dei mutamenti apportati, dei tagli... Nel caso ad esempio delle memorie di Virginia Nathan, uscite anni dopo che erano state scritte (ed erano state scritte, come in questo caso, a decenni di distanza dagli accadimenti familiari narrati), pubblicate dalla Seam con il titolo *Una famiglia nella tempesta*, (anche la famiglia Nathan sfuggendo il fascismo si era recata in Australia. Ma era stata subito richiamata in Italia dalla malattia del padre dell'autrice, Joe Nathan) avevo segnalato in nota alcuni errori nella memoria di accadimenti ormai molto lontani, avevo scritto una ampia introduzione per collocare meglio questa narrazione e darle un più ampio ruolo e spazio. Qui apprezzo molto l'alternanza del testo, tra la voce dello studioso e quella dell'io narrante, la signora Enright. Eppure mi restano curiosità che non potranno mai venire soddisfatte circa il suo modo di scrivere, circa le parti che sono state escluse. Non credo possibile giungere ad un unico modo di presentare, di utilizzare materiali biografici e autobiografici: né lo vorrei. Mi piacerebbe però poter discutere delle modalità di utilizzo di questi materiali con coloro che hanno interessi analoghi, a partire da diverse discipline e studi. Credo infatti che solo il confronto interdisciplinare possa portare a esiti utili in questi campi, ancora minoritari, eppure a mio parere pregni di futuro. In questo senso, mi auguro che Flavio Lucchesi intenda continuare i suoi studi e che si possa intensificare il dialogo tra geografi e sociologi che come lui nutrono interesse per le metodologie qualitative. Forse, il Master che si aprirà nel 2003-2004 a La Sapienza in *Teoria e analisi qualitativa* potrà essere un'occasione di confronti e approfondimenti di queste tematiche.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Note a margine sulla tutela della libertà religiosa e la nuova costituzione albanese

DI
ISIDE GJERGJI*

Premessa

A partire dall'inizio degli anni '90, il mondo comincia a guardare con un certo interesse verso l'Albania, cercando di conoscere meglio la sua realtà, la sua composizione sociale, le istituzioni, la cultura e la storia. La ragione di tale interesse è da cercare negli ultimi eventi storici che hanno coinvolto direttamente il popolo albanese e lo hanno portato alla ribalta della stampa internazionale:

1. la migrazione, che a partire da quell'anno interessa molti studiosi del fenomeno;

2. i conflitti etnico-religiosi nei Balcani.

È inevitabile che la conoscenza della società, quindi di tradizioni e costumi, passi anche attraverso l'analisi e lo studio di un documento importante e rappresentativo come la Carta costituzionale. In essa sono rappresentati sogni, aspirazioni, sacrifici del passato e l'idea del futuro. Tra i diritti e le libertà fondamentali, quella religiosa è una delle più importanti, in quanto libertà che appartiene alla sfera delle credenze più intime e personali dell'uomo. Il rispetto e la tutela di questa libertà, anche alla luce della recente storia della ex-Jugoslavia, diventa un fattore determinante per la stabilità politica e sociale del paese.

1. Le religioni dominanti in Albania

In Albania convivono pacificamente, da secoli, diverse religioni, ma quelle più diffuse sono tre:

1. quella musulmana;
2. quella cristiano-ortodossa;
3. quella cattolica.

La religione maggioritaria è quella musulmana, praticata da circa i 2/3

* Collaboratrice Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione, Lecce.

della popolazione. L'islam si è insediato in Albania alla fine del XIV secolo, in seguito all'occupazione del territorio albanese da parte dell'esercito ottomano. Tuttavia di una islamizzazione di massa si può parlare solo a partire dai secoli XVII e XVIII. Fu una conversione lenta e, soprattutto, determinata dalla *Dimna*, la tassa che l'impero ottomano imponeva alle famiglie non musulmane in Albania, in cambio della «protezione» [Morozzo Dalla Rocca R., 1990, pp. 17 ss]. La caratteristica che rendeva differente l'islam shqiptar dagli altri islam dei Paesi del sud-est europeo consisteva nel fatto che la popolazione che lo componeva era omogenea, visto che i suoi fedeli erano tutti albanesi [Juka S., 1985, pp. 101-111; Popovic A., 1975]. Eppure l'islam albanese era diviso al suo interno, tanto da dare vita a due comunità parallele: quella sunnita (maggioritaria) e quella (dell'ordine) dei Bektashì [idem].

Sul tema, notoriamente, ci sono pareri discordi tra studiosi. Quelli stranieri hanno sempre ritenuto che l'islamizzazione degli albanesi abbia avuto a che fare con il fenomeno di resistenza¹ alle pressioni greche e slave, in quanto «i turchi erano geograficamente lontani ed i primi nemici degli albanesi da cui temere un assorbimento etnico, erano i popoli vicini di ceppo slavo o greco» [Morozzo Dalla Rocca R., *idem*, p. 24]. Di diverso avviso sono, però, gli studiosi albanesi [Pollo S., Puto A., 1981], i quali sostengono che il periodo di dominazione ottomana sia stato segnato dall'oscurantismo e dalle barbarie, per cui anche l'imposizione della religione musulmana alla popolazione albanese è stata altrettanto violenta ed aggressiva².

L'islam albanese presenta caratteristiche differenti da altri islam europei e asiatici nonostante la maggioranza sunnita di rito hanafita dipendesse completamente dalla Porta Sublime. Infatti, durante i primi anni del ventesimo secolo, la religione musulmana subì un cambiamento radicale, sotto la spinta del mutamento politico e sociale che avveniva nel Paese: la comunità sunnita albanese si separò dal Califfato, fu abolita la poligamia (anche se di fatto era inesistente), il velo per le donne, le abluzioni rituali, le prosternazioni durante la preghiera e addirittura alcune parti del Corano vennero tradotte in lingua albanese.

Quanto al cristianesimo, si può affermare che in Albania abbia origini antiche. È stata diffusa come religione nei primi secoli d.c., precisamente dopo la divisione dell'Impero Romano in Impero Romano d'Occidente e Impero Romano d'Oriente. L'Albania cadde sotto l'Impero Bizantino, di conseguenza tutti i cristiani albanesi passarono all'ombra del cristianesimo

¹ La conversione alla fede dei conquistatori avrebbe consentito al popolo albanese di resistere alla «slavizzazione» al Nord, alla «grecizzazione» al Sud e alla «romanizzazione» della costa, dove l'elemento veneziano predominava.

² «L'établissement du pouvoir turc sur l'Albanie fut pour cette région une véritable calamité. Les Turcs se livrèrent au pillage et à la destruction sans limites qui leur étaient familiers. Leurs chroniqueurs du XV siècle évoquent, non sans fierté, le grand butin ramassé en Albanie, les incendies en série de villes et de villages, les actes inouis de sauvagerie envers les populations locales. Oruc ben Adil et Asik Pasazadé, Tursun bey et Idris Bitlisi font également état d'une pratique barbare, qui meurtrit les sentiments les plus intimes des Albanais, le rapt d'enfants destinés à devenir des janissaires ou à être vendus comme esclaves sur les marchés d'Asie».

d'Oriente [Pollo S., Puto A., *idem*]. Sin dalla rottura dell'unità cristiana, gli albanesi ortodossi risultavano essere la maggioranza tra i fedeli cristiani. Rapporto che si è mantenuto fino ai giorni d'oggi. Anche il clero cristiano-ortodosso, così come quello musulmano, dopo l'indipendenza dell'Albania³, decise di diventare autocefalo e ottenne il riconoscimento dal Fanar, pur con molte difficoltà. Anche in questo caso si utilizzava la lingua albanese come lingua liturgica.

I cattolici rappresentano solo il 10,3% della popolazione albanese. La religione cattolica è maggiormente diffusa nelle zone settentrionali dell'Albania, soprattutto nella provincia di Scutari (Shkoder). La Chiesa cattolica albanese si presentava diversa rispetto al cattolicesimo sviluppato negli altri Paesi europei. Veniva considerato un cattolicesimo «esotico», «orientaleggiante» per via dell'influenza delle norme del diritto consuetudinario della zona montagnosa, il Kanun di Lek Dukagjini [Gjecov P.S.C., 1941], nei riti cattolici. Infatti, Morozzo Dalla Rocca parla di un cattolicesimo latino-albanese, per indicare meglio la tipicità del cattolicesimo albanese [*idem*]. La lingua albanese era la lingua usata nel seminario dell'Ordine francescano. Anche se la chiesa cattolica albanese ha partecipato attivamente al movimento per l'indipendenza del Paese, essa non si è mai distaccata dal Vaticano.

In Albania, comunque, più che di sentimento religioso bisognerebbe parlare di cultura di origine religiosa. L'attaccamento degli albanesi alle istituzioni religiose è stato sempre molto debole. I motivi sono da ricercare in un prevalente e fiero sentimento nazionalista che ha caratterizzato nei secoli gli albanesi, per via del soffocamento della loro identità nazionale, operata con l'oppressione da parte degli eserciti stranieri. Nonostante tutte le religioni presenti in Albania — dice il poeta albanese Vaso Pasha [1880] — abbiano contribuito considerevolmente alla causa dell'indipendenza albanese, l'elemento unificante lo ha rappresentato il sentimento nazionalista⁴. C'è da aggiungere che molti studiosi, stranieri quanto albanesi, pensano che il debole attaccamento alla fede religiosa sia alla base della secolare pacifica convivenza tra le stesse religioni.

2. La rivoluzione culturale contro «le tradizioni antiquate ed i pregiudizi religiosi» del 1967

L'anno 1967 entrerà nella storia dell'Albania contemporanea come l'anno della rivoluzione culturale e antireligiosa. In verità, per molti studiosi, le conseguenze di questa «rivoluzione» furono catastrofiche per il Paese, per la cultura nazionale e per l'intero assetto sociale.

³ La dipendenza politica dell'Albania venne proclamata da Ismail Qemal Vlora il 28 novembre del 1912 a Valona.

⁴ Significativi in tal senso sono i versi del poeta albanese Vaso Pasha: «Risvegliatevi albanesi dal sonno secolare/ non contate più su moschee e chiese/ non avete obblighi verso preti e popi/ la fede degli albanesi è l'albanismo» [Vaso Pasha, 1880].

Com'è risaputo, le caratteristiche della rivoluzione erano:

1. un nuovo atteggiamento verso il lavoro e la proprietà in comune;
2. l'interesse generale e la salvaguardia della proprietà sociale al primo posto;
3. la creazione dell'«Uomo Nuovo», libero dalle influenze religiose e impegnato nella lotta di classe.

Evidentemente, le religioni con le loro istituzioni erano diventate un ostacolo alla realizzazione del regime di Enver Hoxha. Il 13 novembre 1967, il Presidium dell'Assemblea Popolare approvò il famoso decreto n. 4377 che abrogava i decreti del 1949 e 1951, i quali riconoscevano l'esistenza delle comunità religiose albanesi: musulmana, ortodossa, bektasciana e cattolica.

In poco tempo furono distrutte chiese, moschee, istituti religiosi e tutti i luoghi di culto. Quei pochi edifici religiosi che si salvarono dalla distruzione, furono trasformati in palestre, tribunali, magazzini, stalle di bestiame e altro.

La scelta politica di attacco ed eliminazione fisica, oltre che culturale e ideologica, delle religioni presenti sul territorio albanese, si sviluppò ulteriormente, sotto il profilo giuridico, nell'anno 1976.

L'articolo 55 della Costituzione albanese del 1976, proibiva ogni organizzazione religiosa, mentre nell'articolo 37 della Costituzione della Repubblica Popolare Socialista d'Albania, lo Stato albanese diventò «Stato Ateo».

La filosofia del sistema totalitario mirava a considerare diritti umani solo quelli che erano finalizzati al perseguimento delle finalità ideologiche dello stato, mentre tutti gli altri diritti fondamentali, soprattutto quelli riconosciuti in atti internazionali, erano «*not considered essential human rights*» [Omari L., 1986, pp. 140 ss].

Per il regime e la sua ideologia, ciò che risultava davvero importante era «*l'edificazione della società e l'Uomo Nuovo dotato di ideali socialisti*» [Historia e Punës së Shqipërisë, 1971]. Questa impostazione ideologica nella prassi quotidiana si traduceva in una esasperata e violenta applicazione fondata sulla logica del terrore [Dammacco G. *idem*]. Dalla Costituzione della Repubblica Popolare Socialista d'Albania del 1976, emergeva, dunque, una concezione dell'uomo come di un essere senza passato, senza radici, un uomo alienato nella sua identità più intima e profonda.

Negli anni successivi alla proclamazione dell'Albania come l'unico Stato ateo al mondo, il Paese conobbe i suoi anni più bui sotto il profilo sociale, economico e giuridico.

Anche nel 1986, nel discorso tenuto al IX Congresso del partito del Lavoro d'Albania (PPSH), il presidente Ramiz Alia proclamò «*la sconfitta delle divisioni dovute alla religione*», tuttavia, egli sottolineò le difficoltà presentatesi per il raggiungimento della «*vittoria finale*» e della sconfitta totale delle tradizioni e delle retrograde abitudini culturali delle epoche passate⁵.

⁵ Infatti, lui dichiarava che la società albanese «*garantisce con la legge e attua effettivamente nella realtà tutte le libertà democratiche ed i diritti dell'uomo, senza distinzione di sesso, nazionalità, origine e posizione sociale*».

Ovviamente, non era altro che propaganda di regime, la quale non aveva alcun tipo di riscontro nella realtà della vita quotidiana di ogni cittadino albanese. Il popolo albanese fu sottoposto, durante gli anni del regime totalitario di Hoxha, alle soppressioni e violazioni più estreme delle libertà e dei diritti fondamentali dell'uomo⁶.

3. Progetti di riforma costituzionale

Parte sin dal 1990, il progetto per una nuova Costituzione democratica, adeguata ai tempi odierni, alle esigenze di libertà della popolazione e anche in linea con le carte costituzionali delle democrazie occidentali.

Le prime grandi manifestazioni contro il regime iniziarono nell'ultimo semestre del 1990. Ciò indusse il Presidente Ramiz Alia, il quale voleva dare un segnale di cambiamento sostanziale al Paese, a insediare una «Commissione di giuristi, esperti e parlamentari», con il compito di elaborare un progetto di Costituzione che, prendendo a modello i sistemi dei Paesi occidentali europei, consentisse di ridisegnare lo Stato albanese.

Ovviamente, l'iniziativa di istituire questa Commissione nasceva dall'esigenza di dare al Paese la speranza di un cambiamento reale e sostanziale, rispetto alle libertà e ai diritti fondamentali dell'uomo.

Per quel che concerne la libertà religiosa, essa veniva stabilita dall'articolo 33 del progetto di Costituzione, il quale sanciva la laicità dello Stato nella correlazione con il rispetto della libertà religiosa.

Indubbiamente, questo progetto rappresentava una novità importante nel panorama sociale e giuridico dello Stato albanese. Per la prima volta, venivano sanciti alcuni diritti e libertà fondamentali dell'uomo. Tutto ciò, però, non bastò a fermare la furia della rivolta popolare del 1990-1991 [Barjaba K., Quinto di Cameli C., Perrone L., pp. 25]. L'oppressione esercitata per oltre 50 anni non permetteva ai cittadini albanesi di apprezzare gli sforzi di cambiamento graduale che si cercavano di compiere. Essi non potevano più attendere, erano affamati di libertà, di tutte le libertà che potevano restituire la dignità di essere umano.

Perciò, nel febbraio del 1991, fu abbattuta la statua del dittatore Enver Hoxha a Tirana, Durazzo, Scutari e altre importanti città dell'Albania. Era la caduta definitiva di un simbolo, di un regime; era l'inizio di un nuovo cammino della società albanese. Finisce un'epoca e con essa anche il progetto di Costituzione, avviato dal presidente Alia, non vide mai il suo compimento.

Le elezioni politiche svoltesi nel 1992 diedero il segnale della protesta contro il regime, poiché videro il successo schiacciante del Partito Democratico sul Partito del Lavoro, trasformato in Partito Socialista [Perrone L. 1996].

Le proteste, verificatesi in quel periodo di transizione in Albania, erano cariche di contraddizioni e confusione, spesso accecate da una furia distrut-

⁶ Per ulteriori informazioni si rinvia a E. Fabretti [1997, pp. 188 e ss].

tiva, in nome di un odio incontrollato e incontrollabile nei confronti di tutto ciò che poteva rappresentare un qualche legame con il passato. Ne fecero le spese molti edifici civili, negozi, scuole ecc., che furono distrutti in nome del cambiamento (*idem*). Le elezioni del 1992 furono vinte dall'opposizione, guidata da Sali Berisha.

Il Parlamento albanese, pluralista e democraticamente eletto, anche se in modo sbrigativo, provvide all'abrogazione di alcuni articoli della Costituzione del 1976. La legge n. 7491 abrogò quella parte della legislazione precedente dove venivano violati i diritti e le libertà fondamentali dell'uomo, inclusa la libertà religiosa. Furono introdotti i principi di libertà e democrazia quali provvedimenti di rango costituzionale, che avrebbero retto provvisoriamente lo Stato fino all'adozione della nuova Costituzione.

La legge n. 7491 definiva l'Albania una Repubblica parlamentare (definizione che sarà confermata anche nella Costituzione successivamente approvata nel 1998), che poggia sullo Stato di diritto il suo carattere democratico. Per la prima volta si introdussero i principi della divisione dei poteri dello stato, della tutela delle minoranze, dell'adozione delle principali Convenzioni internazionali⁷, del pluralismo politico e partitico e soprattutto il riconoscimento e la tutela dei diritti dell'uomo e delle sue libertà, compresa la libertà religiosa.

La spinta popolare ad intraprendere la via della democratizzazione obbligava il Parlamento albanese ad introdurre queste modifiche costituzionali. Perciò, la ricostruzione dello Stato moderno, che garantisse le condizioni minimali di libertà e giustizia, era un passo necessario e indispensabile per acquistare credibilità politica nell'ambito internazionale, soprattutto in Europa. Infatti, nel 1991, dietro richiesta specifica dello Stato albanese⁸, il Consiglio dei ministri della CSCE (oggi OSCE), riunito a Berlino, sanciva l'ingresso dell'Albania quale trentacinquesimo aderente.

Per quanto fosse stata di fondamentale importanza la legge n. 7491 nella vita democratica del Paese, essa non poteva sostenere, sotto il profilo giuridico e sociale, il cambiamento radicale della società albanese. Perciò, durante il 1992 e il 1993, furono proposti ulteriori emendamenti additivi al pacchetto di leggi costituzionali del 1991, che vennero proposti per il tramite di sette leggi di natura costituzionale. Di rilevante importanza fu la legge che modificò il sistema giudiziario, e la funzione della Corte Costituzionale, mentre la legge n. 7570, del 1992 riformò completamente l'intero sistema amministrativo locale, adeguandolo alle esigenze della nuova società.

Nel 1993, il parlamento istituì una Commissione con il compito di elaborare la nuova Costituzione albanese. I cambiamenti veloci, quasi fulminei, della vita quotidiana degli albanesi, imponevano con forza l'approvazione di una Carta costituzionale, nella quale fondare in modo stabile e rigi-

⁷ È stato molto importante l'adesione ai Patti internazionali per i diritti civili e politici del 1966, nel 1991.

⁸ L'Albania aveva formalmente dichiarato la propria determinazione ad agire in conformità con gli enunciati dell'Atto finale di Helsinki, della Carta di Parigi e di tutti gli altri documenti di CSCE con una lettera indirizzata al presidente di turno della Conferenza, Hans D. Genscher.

do i principi della democrazia e delle sue istituzioni, che erano ancora molto deboli ed incerti. La Commissione elaborò un progetto di Costituzione formato da 130 articoli, distribuiti in sei parti.

Questo progetto fu sottoposto a referendum popolare nel novembre del 1994, quando venne bocciato. Le motivazioni della bocciatura furono diverse e le sue conseguenze disastrose per l'intero Paese.

Le ragioni del fallimento sono da addebitare, in via generale, all'intera classe politica e in particolare al governo Berisha. Il Paese non fu minimamente coinvolto nel dibattito relativo alla elaborazione delle norme costituzionali e la litigiosità delle forze politiche in parlamento fece il resto. Per non parlare dei mass-media, che ignorarono completamente la questione. Infatti molti albanesi vennero a conoscenza del progetto costituzionale solo al momento del voto referendario per l'approvazione definitiva.

Tra i motivi del fallimento di questo progetto si può citare anche l'articolo 78, che accentuava i poteri del Presidente della Repubblica, proponendo di fatto una Repubblica presidenziale, concentrando un gran numero di poteri nelle mani di un solo uomo.

L'esperienza precedente aveva indotto gli albanesi a dubitare di ogni forma di governo statale che concentrasse il potere nelle mani di un singolo uomo. Infatti, questo fu uno dei motivi principali della contestazione politica da parte degli altri partiti e, alla fine, della mancanza dell'approvazione popolare. Comunque, al di là degli aspetti legislativi, era la situazione politica l'elemento portante e la chiave di lettura: la popolarità di Berisha, uomo fortemente voluto dall'occidente, su cui si erano accentrate le speranze di mutamento, era in forte e veloce declino. La bocciatura del referendum fu l'ultimo atto, dopo grandi scioperi e sommovimenti che avevano attraversato tutto il Paese [Barjaba K., Perrone L., 1996].

Quanto alla libertà religiosa, nell'articolo 7 si prevedeva l'obbligo che i capi delle comunità religiose fossero di origine albanese e che avessero la loro residenza da almeno 20 anni nello Stato albanese. In poche parole ad essere danneggiata da tale previsione erano la Chiesa Ortodossa e quella Cattolica, in quanto i loro rappresentanti erano sì albanesi, ma non avevano il requisito della residenza ventennale. Di fatto si privilegiava la religione islamica, perché il suo capo rientrava nei requisiti richiesti. A tal proposito ci fu una nota di protesta anche da parte della Santa Sede.

Alla luce di tutto ciò si può affermare che il testo della proposta costituzionale non era il frutto di una collaborazione tra tutte le forze culturali, sociali e politiche del Paese, ma il tentativo di imporre la volontà di una sola forza politica.

Il comportamento arrogante, rigido, antidemocratico e miope del Partito Democratico al potere, guidato dal leader Sali Berisha, costò tantissimo al Paese ed al suo stesso Partito.

La non approvazione della Carta costituzionale fu anche uno dei motivi del disastro sociale e politico avvenuto in Albania nel marzo del 1997. L'inevitabile fallimento delle *finanziarie-truffa*, sostenute dallo stesso Berisha⁹, non fu altro che la conseguenza della mancanza di quelle riforme

⁹ Per ulteriori informazioni si rinvia a K. Barjaba [1996].

costituzionali, di una Costituzione che stabilisse i valori supremi ai quali ispirare la vita di tutti i cittadini dell'Albania. Dicono K Barjaba e L. Perro-ne: «Fu la fine di una società caotica, senza diritti politici e umani, dove la violenza politica, la corruzione e la criminalità, dominavano incontrastate» [1996, p. 149].

4. La nuova Costituzione albanese: caratteri e fonti normative

Il nuovo Parlamento, insediatosi dopo le elezioni politiche del 1997, costituì una apposita Commissione parlamentare, con il compito di elaborare, di nuovo, un testo costituzionale. Anche questo progetto fu sottoposto a referendum nel 1998, ma questa volta venne approvato.

Una delle caratteristiche della nuova Costituzione Albanese è di essere una «Costituzione *lunga e rigida*». Lunga perché formata da 183 articoli, distribuiti in diciotto parti; *rigida*, in quanto l'articolo 177 prevede un meccanismo aggravato di modifica della costituzione¹⁰; la funzione pedagogica del testo sembra essere rappresentata, in particolare modo, dal preambolo che precede la stessa Costituzione¹¹. Il preambolo non costituisce parte integrante della Costituzione, ma ha sostanzialmente un valore sociale nel momento in cui *«la società albanese mostrerà in modo più evidente la consapevolezza intima e vivente del contenuto materiale della stessa Costituzione»* [Dammacco G., 2000, p. 155].

Sembra quasi che, con il preambolo, si siano voluto esprimere le motivazioni storiche e sociali che hanno spinto il popolo albanese all'approvazione di questa Costituzione, che è anche la prima Costituzione democratica

¹⁰ Art. 177: «1. L'iniziativa di revisione della Costituzione compete a non meno di un quinto dei componenti dell'assemblea. 2. Nessuna revisione della Costituzione può essere proposta durante lo stato d'emergenza. 3. Il progetto di revisione deve essere approvato da non meno dei due terzi dei componenti dell'Assemblea. 4. L'Assemblea può stabilire, a maggioranza dei due terzi dei componenti, che i progetti di emendamento costituzionale vengano sottoposti a referendum. Il progetto di legge per la revisione della costituzione entra in vigore dopo la ratifica con referendum, che si effettua non oltre 60 giorni dalla sua approvazione da parte dell'Assemblea. 5. L'emendamento costituzionale già approvato è soggetto a referendum, su richiesta di un quinto dei componenti dell'Assemblea. 6. Il Presidente della Repubblica non può rinviare per riesame una legge di revisione della Costituzione già approvata dall'Assemblea. 7. La legge approvata con referendum viene promulgata dal Presidente della Repubblica ed entra in vigore nella data in essa prevista. 8. La revisione della Costituzione per la stessa questione non può essere riproposta prima che sia trascorso un anno dal giorno della reiezione del progetto di legge in Assemblea e non prima che siano trascorsi tre anni dalla data di esito negativo del referendum.

¹¹ «Noi, Popolo albanese, orgoglioso e consapevole della nostra storia, con responsabilità per il futuro, con fiducia in Dio o negli altri valori universali, con la decisione di costruire uno Stato di diritto, democratico e sociale, per garantire le libertà e i diritti fondamentali dell'uomo, con spirito di tolleranza e convivenza religiosa, con impegno per la tutela della dignità e della personalità umana, oltre che per la prosperità della nazione, per la pace, il benessere, la cultura e la solidarietà sociale, con l'aspirazione secolare per la dignità e per l'unione nazionale, con il profondo convincimento che la giustizia, la pace, l'armonia e la collaborazione tra le nazioni sono i valori più alti dell'umanità...deliberiamo questa Costituzione...».

di tutti i tempi, se si esclude il debole e sfortunato tentativo di Noli F., nel 1924 con la Rivoluzione di Giugno¹².

Nel preambolo, sono incorporati i sogni, gli sforzi, le lotte e le aspirazioni secolari del Paese, verso un cammino democratico e pacifico. Non si potevano dimenticare e lasciare all'ombra tanti sacrifici e lotte per la libertà e la democrazia, in un momento importante e storico come quello dell'approvazione della costituzione democratica. Perciò, anche se il preambolo non ha alcun valore giuridico, in qualche modo, rappresenta la premessa necessaria per la stesura e l'attuazione delle norme costituzionali.

Inoltre, l'approvazione della nuova costituzione albanese è stata importante anche perché ha creato le condizioni per uno sviluppo del dibattito sociale intorno alla costituzione.

Secondo molti, l'Albania è sempre stato un Paese dove il rapporto tra la popolazione e le istituzioni statali è stato inesistente. Infatti, le istituzioni del Partito-Stato, durante il regime Hoxha, erano state costruite appositamente per creare il distacco tra esse e la società [Fabretti E., 1996]. Per questo motivo il dibattito intorno alla nuova Costituzione è servito a rinnovare non solo il volto dello Stato, avvicinando i cittadini ad esso, ma ha rotto quella barriera secolare che li divideva.

In questa prospettiva si possono leggere i precetti dei Principi Fondamentali, tra i quali di particolare rilevanza sono gli articoli 3; 5; 9; 10¹³.

La prima parte della Costituzione, contiene i Principi fondamentali, mentre il Titolo primo, contiene i Principi Generali, diversi da quelli fondamentali della prima parte «*perché hanno una funzione di indirizzo, alla quale orientare la disciplina dei diritti e delle libertà fondamentali*» [Loi-dice A., 1999, p. 19].

Il Titolo primo è composto da sei articoli (dall'art. 15 all'art. 20). Nel-

¹² Monsignor Fan Stilian Noli, vescovo ortodosso, soprannominato dalla stampa internazionale «il vescovo rosso», si pose alla guida di un movimento democratico che voleva contrastare l'ascesa al potere delle forze conservatrici e reazionarie capeggiate da Ahmed Zogu. Il movimento di Fan Noli comprendeva tutte le forze più democratiche del paese: l'unione dei giovani albanesi, il «Comitato Kossovo» e le organizzazioni femminili. Durante il mese di giugno del 1924, la lotta fra le due opposte fazioni si radicalizzò ulteriormente e scoppiò quella che poi venne chiamata la «Rivoluzione di Giugno». Ahmed Zogu fu costretto a riparare in Jugoslavia. Nacque il primo governo democratico del Paese, il quale annunciò la realizzazione di una serie di riforme progressiste, ma rimase in carica per pochi mesi, perché il 24 dicembre dello stesso anno, Ahmed Zogu, con il sostegno delle monarchie balcaniche ed europee, preoccupate dell'avvicinamento di Fan Noli all'Unione Sovietica, rientrò in Albania, aprendo così il suo lungo periodo di potere personale [Biagini A., Guida F., 1997 pp. 114 e ss.].

¹³ Art. 3 «La sovranità dello Stato e la sua integrità territoriale, la dignità dell'uomo, i diritti e le libertà, la giustizia sociale, il sistema costituzionale, il pluralismo, l'identità e l'eredità nazionale, la convivenza religiosa, nonché la comprensione degli albanesi verso le minoranze sono il fondamento dello Stato, che ha l'obbligo di rispettarli e tutelarli.»

Art. 5 «La Repubblica si conforma alle norme riconosciute del diritto internazionale ed a quelle rese obbligatorie nell'ordinamento interno.»

Art. 9 «I partiti politici si costituiscono liberamente. La loro organizzazione si adegua ai principi democratici.»

Nell'articolo 10 viene sancita la libertà religiosa, che era stata negata agli albanesi dal 1967.

l'articolo 15, i diritti e le libertà fondamentali sono recepiti dall'ordinamento come «*indivisibili, inalienabili e inviolabili*» e soprattutto «*sono il fondamento di tutto il sistema giuridico*».

«*Questo carattere personalista e libertario della Costituzione caratterizza anche i diritti umani e le libertà fondamentali*»¹⁴, delinea il sistema e la disciplina dei limiti previsti nell'articolo 17, dove si stabilisce che «*le limitazioni dei diritti e delle libertà garantiti dalla presente Costituzione possono essere stabiliti solo con la legge in relazione ad un interesse pubblico o alla tutela dei diritti di terzi*».

Ma ciò che rende peculiare e con un certo stile personalistico questo articolo è il secondo comma, con il quale i limiti posti alle libertà e l'esercizio dei diritti fondamentali non possono eccedere i limiti previsti dalla Convenzione Europea per i diritti dell'uomo¹⁵.

Il richiamo così esplicito alla Convenzione di Roma delinea, in modo inequivoco, l'ispirazione internazionalista ed europeista della Costituzione albanese, aspetto che dovrebbe offrire una maggiore garanzia rispetto alla valutazione e tutela dei diritti umani.

Ma questo richiamo esplicito potrebbe, in futuro, diventare «*stretto*» alla stessa Costituzione, in quanto la Convenzione citata nell'articolo 17 è stata scritta nel lontano 1950, perciò, alcuni principi, col tempo saranno superati dalla realtà e dagli sviluppi veloci della società europea e mondiale. La stessa Convenzione di Roma del 1950 sta per essere sostituita da un'altra Convenzione europea. Forse sarebbe stato più opportuno un riferimento più generale ai diritti umani internazionalmente riconosciuti.

L'articolo 18 sancisce il principio di eguaglianza e di non discriminazione «*per sesso, razza, religione, etnia, lingua, opinioni politiche, religiose o filosofiche, condizioni economiche e sociali, istruzione, oppure per la provenienza paterna*».

In questo articolo si tradisce una certa tendenza maschilista della società albanese. Probabilmente, sarebbe stato meglio parlare di «*non discriminazione a causa della provenienza*» intesa in senso generale, perché la norma si potrebbe prestare ad interpretazioni equivocate: *per la provenienza materna si può essere discriminati?*

L'articolo 19 stabilisce i criteri per l'ottenimento della cittadinanza albanese e l'articolo 20 sancisce i diritti delle minoranze.

Il Titolo secondo riguarda le libertà e i diritti personali come il diritto alla vita (art. 21), la libertà di espressione con ogni mezzo (art. 22)¹⁶, il diritto all'informazione e la trasparenza delle attività degli organi statali

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Art. 17, co. 2 - «*queste limitazioni non possono incrinare l'essenza dei diritti e delle libertà e in nessun caso possono eccedere i limiti previsti dalla Convenzione Europea per i diritti dell'uomo*».

¹⁶ La peculiarità di questo articolo è rappresentata dal comma 3: «*La censura dei mezzi di comunicazione è vietata*». Come si può notare, ogni atto e articolo della Costituzione, come del resto tutta la società albanese, risente molto del peso dell'esperienza passata, dove la censura era l'arma principale per il soffocamento della libertà di parola e di espressione. Motivo per cui si è voluto vietare la censura con una norma di rango costituzionale.

(art. 23), della libertà di religione e di coscienza sotto il profilo individuale (art. 24) e poi gli altri articoli che tutelano altre libertà individuali (artt. 25-58).

Il Titolo quinto prevede gli obiettivi sociali, mentre il Titolo sesto prevede la costituzione di una figura istituzionale sconosciuta all'esperienza politica, giuridica e sociale albanese: *l'Avvocato del Popolo*.

Tutta la sfera delle situazioni giuridiche soggettive viene affidata alla difesa o vigilanza dell'avvocato del popolo (una specie di *ombudsman*). Trattasi di organo indipendente con poteri di istruttoria, di informazione e sollecitazione dei Provvedimenti dell'Amministrazione. L'Avvocato del popolo rappresenta una innovazione nel panorama giuridico albanese, egli persegue la difesa del cittadino nei confronti della pubblica amministrazione, deve essere autonomo e indipendente e viene eletto dall'Assemblea legislativa, alla quale sottopone un rapporto annuale. Riferisce se vi sia stata una richiesta in tal senso da parte della stessa Assemblea o nei casi che ritenga particolarmente rilevanti, propone raccomandazioni o presenta provvedimenti a tutela dei diritti e delle libertà violate dalla pubblica amministrazione. Anche qui, c'è da dire che l'autonomia richiesta a tale figura (avvocato del popolo) è più di natura formale che sostanziale. Il fatto stesso che egli viene eletto dal parlamento significa che, in qualche modo, è espressione della maggioranza che lo compone.

È opinione diffusa, comunque, tra gli studiosi e i costituzionalisti europei che la nuova Costituzione albanese sia una Costituzione moderna, anzi «*la più moderna della regione balcanica*» [Dammacco G., *idem*].

5. La libertà religiosa nella Costituzione albanese

Dopo aver ricostruito il processo della formulazione delle norme della Costituzione, attraverso l'analisi del percorso storico-giuridico dei lavori preparatori — fattore ermeneutico non determinante, ma strumento valido di identificazione del contenuto vincolante della formula stessa — si possono esporre e valutare, nelle linee e nei profili essenziali, le norme che garantiscono e tutelano la libertà di religione nella Costituzione albanese.

Di libertà e tolleranza religiosa, nella Costituzione, possiamo trovare traccia già nel Preambolo: «... *con spirito di tolleranza e convivenza religiosa...*».

Questo indica, senz'altro, l'importanza che la nuova società albanese intende dare alla libertà e alla convivenza pacifica tra le religioni.

Subito dopo il preambolo, è l'art. 3 a ribadire, ancora una volta, l'ispirazione democratica della Costituzione in materia di religione: «... *l'identità e l'eredità nazionale, la convivenza religiosa, nonché la comprensione degli Albanesi verso le minoranze sono il fondamento dello Stato, che ha l'obbligo di rispettarli e tutelarli*».

Inoltre, va premesso che la Costituzione, dopo aver enumerato e definito i diritti e le libertà che lo Stato riconosce agli individui, nell'art. 18 stabilisce che «nessuno può essere discriminato per sesso, razza, religione,

etnia, lingua, opinioni politiche, religiose o filosofiche, condizioni economiche e sociali, istruzione, oppure per la provenienza paterna».

Questa disposizione, che viene a consacrare il principio di *non-discriminazione* e, quindi, l'eguaglianza giuridica, consente di rilevare che nel sistema di tutela instaurato dalla Costituzione il diritto alla libertà religiosa appare estremamente importante.

La tutela della libertà religiosa è impostata, in primo luogo e in via generale, sul principio informatore della *non-discriminazione* e della eguaglianza giuridica, fondamentale per l'esercizio dei diritti e delle libertà garantite. Si ispira al principio di *non-discriminazione* anche il precetto contenuto nell'art. 9, 2° comma¹⁷.

In via speciale, invece, è l'art. 24 che garantisce la libertà di religione sancendo, con formula assai ampia, l'altro principio, proprio del diritto individuale di libertà religiosa, della libertà di coscienza e della libertà di manifestazione della religione¹⁸.

Dal 1° comma della norma anzidetta, si rileva la tutela della libertà di coscienza e di religione. In specie:

a) la libertà di coscienza, anzitutto, cioè la libertà per l'individuo di agire, nella propria condotta esterna, rilevante ai fini della regolamentazione normativa, in conformità ai dettami della propria coscienza;

b) la libertà di religione, cioè la libertà per il medesimo di agire, nella propria condotta esterna, rilevante ai fini della regolamentazione normativa, secondo i dettami di natura specificamente religiosa della propria coscienza;

c) la facoltà di mutare in qualsiasi momento la propria religione o le convinzioni e, quindi, la propria appartenenza confessionale che comprende la facoltà di conservare la fede religiosa già professata;

d) la libertà, individuale e collettiva, di professare sia in pubblico che in privato, la propria credenza religiosa;

e) la facoltà di esercitare liberamente, sia in pubblico che in privato, il culto proprio della religione professata;

f) la facoltà di manifestare e diffondere liberamente le proprie credenze di religione o convenzioni, attraverso l'istruzione;

g) la facoltà di praticare liberamente la propria religione e di celebrarne, in pubblico o in privato, i riti.

Tali facoltà acquistano un concreto valore se si tiene conto dell'art. 60, il quale prevede l'istituzione dell'*Avvocato del Popolo* che deve «*difendere i diritti, le libertà e gli interessi legittimi dell'individuo dalle azioni ed*

¹⁷ Art. 9, comma 2 «I Partiti politici e le altre organizzazioni, i programmi e l'attività delle quali si fondano su metodi totalitari, che istigano e stimolano l'odio razziale, religioso, regionale o etnico, che usano violenza per prendere il governo o per influire sulla politica statale, e quelli con carattere illegale, sono proibiti dalla legge.».

¹⁸ Art. 24 «1. È garantita la libertà di coscienza e di religione. 2. Ognuno è libero di scegliere o di cambiare la religione o le convinzioni, nonché di professarle individualmente e collettivamente, in pubblico e nella vita privata, attraverso il culto l'istruzione e le pratiche dei riti. 3. Nessuno può essere obbligato o privato delle facoltà di partecipazione ad una comunità religiosa o alle sue pratiche, nonché di professare in pubblico le proprie convenzioni o la sua fede.».

omissioni illecite ed illegittime della pubblica amministrazione».

Il diritto di manifestare liberamente senza impedimenti per via della appartenenza etnica, culturale, religiosa e linguistica, viene rafforzato anche dall'art. 2019 che riguarda i diritti delle minoranze.

Il termine «convinzioni» dell'art. 24, va inteso nel senso di ricomprendere propriamente nella tutela e nelle garanzie previste dallo stesso articolo anche e specificamente le credenze areligiose o antireligiose — quali l'ateismo, l'agnosticismo, il libero pensiero ecc. — e, quindi, di escludere la legittimità di qualsiasi atto o provvedimento di organi pubblici o di privati che venisse a costituire una misura discriminatoria, oppressiva e persecutoria a motivo di manifestazione e propaganda di convinzioni, credenze e idee di qualsiasi natura.

L'art. 24 prende in considerazione non solo l'aspetto individuale ma anche quello collettivo della libertà religiosa: «...di professarle individualmente e collettivamente...».

L'art. 24 dunque presenta la caratteristica di tutelare esplicitamente anche la libertà delle confessioni religiose in quanto tali. Una conferma, tuttavia, del riconoscimento e della tutela del diritto collettivo di libertà religiosa deriva anche dall'articolo 10 e specialmente dai commi 3 e 6:

3° comma dell'art. 10: «Lo Stato riconosce l'uguaglianza tra le Comunità religiose».

6° comma dell'art. 10: «Le Comunità religiose sono persone giuridiche...».

Il precetto contenuto nell'articolo 10 è di maggiore spessore [Dammacco G., *idem*], in quanto si definisce il carattere neutrale dello stato albanese rispetto alla religione e alle questioni religiose e di coscienza²⁰.

Il senso del 1° comma di questo articolo è da ricercare nella storia e nelle tradizioni della società albanese «nella quale per secoli le tre religioni hanno convissuto, realizzando una forma di convivenza che di fatto non ha consentito ad una di prevalere sulle altre, come principio non si assume una religione ufficiale [*idem*]»

Comunque, il significato di questa norma non deve essere considerato isolatamente, ma insieme al principio di libertà di coscienza e religione sancito dal 1° comma dell'art. 24.

Il 3° comma dell'art.10 rafforza ulteriormente il principio della laicità dello Stato, stabilendo che «Lo Stato riconosce l'uguaglianza tra le comunità religiose», le quali vengono considerate indipendenti dallo Stato, anzi, nel 4° comma si precisa che collaborano insieme per il bene di ognuno e di tutti: «Lo Stato e le Comunità religiose rispettano reciprocamente la loro

¹⁹ Art. 20 «1. Le persone che appartengono a minoranze nazionali godono piena eguaglianza davanti alla legge per i loro diritti e libertà. 2. Essi hanno diritto di manifestare liberamente, senza esservi impediti o obbligati, la loro appartenenza etnica, culturale, religiosa e linguistica, di conservarla e svilupparla, di istruire e istruirsi nella propria lingua materna, nonché di aderire alle associazioni organizzate per la tutela dei loro interessi e identità.»

²⁰ Art. 10 «La Repubblica albanese non stabilisce una religione ufficiale. Lo Stato è neutrale sulle questioni religiose e di coscienza e garantisce a tutti il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola nella vita pubblica...».

indipendenza e collaborano per il bene di ognuno e di tutti». Il regime delle comunità religiose sembra percorrere due diverse strade definite dai commi 4 e 6, apparentemente contraddittori:

Il comma 4 sancisce l'indipendenza delle Comunità religiose «*cosa che farebbe intendere ad una loro considerazione come ordinamento giuridico distinto e diverso da quello dello Stato*» [*idem*], ma il comma 6, definisce le Comunità religiose come «*persone giuridiche*», dotate di autonomia gestionale.

Le limitazioni dei diritti e delle libertà, inclusa quella religiosa, sono garantiti dalla Costituzione con l'art. 17. Il primo paragrafo di questo articolo limita i diritti e le libertà fondamentali, sancite costituzionalmente, solo se «*previsto dalla legge in relazione ad un interesse pubblico o alla tutela dei diritti dei terzi*». In altre parole, la legittimità di una limitazione alla libertà religiosa dovrà soddisfare due criteri:

1. essere prevista dalla legge.
2. quando bisogna tutelare i diritti dei terzi.

L'espressione «*stabiliti solo con la legge*» è di facile interpretazione; le limitazioni dovranno essere enunciate in termini generali e oggettivi, con i caratteri della legge, e non con provvedimenti di natura giuridica concreti ed individuali, derivanti da decisioni giudiziali e da atti amministrativi.

Il concetto di «*interesse pubblico*», invece, sembra prestarsi a diverse interpretazioni e forse sarebbe stato il caso che la disposizione fosse stata più specifica nella definizione degli «*interessi pubblici*», ma l'interpretazione potrebbe diventare più agevole se questa disposizione venisse considerata in riferimento al 2° comma dello stesso articolo, mentre la limitazione delle libertà per tutelare i diritti dei terzi consente allo Stato di imporre quelle restrizioni che si rivelino necessarie per evitare forme di discriminazione sociale o di intolleranza da parte degli stessi gruppi religiosi.

«Le limitazioni — sancisce il 2° comma — non possono incrinare l'essenza dei diritti e delle libertà e in nessun caso possono eccedere i limiti previsti dalla Convenzione Europea per i diritti dell'uomo».

Le limitazioni alla libertà di credo, religione o convenzione, previste nella Convenzione di Roma del 1950, sono sancite dall'art. 9 comma 2¹.

La limitazione della libertà religiosa alla CEDU (Conv. Eur. Dir. Uom.) è prevista in forma negativa. I criteri della limitazione sono: sicurezza pubblica; protezione dell'ordine pubblico; problemi sanitari; morale pubblica; protezione dei diritti altrui. Tutte le limitazioni a causa dei criteri sopra elencati devono essere previsti dalla legge. La Convenzione Europea ha anche stabilito, in funzione delle circostanze o delle condizioni dell'esercizio della libertà religiosa, un sistema di deroghe e clausole restrittive, come le deroghe in caso di guerra (art. 15), ecc.

La libertà di religione nella Costituzione albanese è dunque giuridica-

²¹ Art. 9 co. 2 CEDU: «La liberté de manifester sa religion ou ses conditions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés autrui.»

mente tutelata, sia sotto l'aspetto individuale che collettivo dell'esercizio di tale libertà.

Ma la tutela formale della libertà religiosa, sancita dalle norme costituzionali, non sempre si trasforma in tutela sostanziale. Perché ciò avvenga è necessaria una attuazione concreta dei precetti costituzionali, che per definizione devono essere astratti e generali. Da questo punto di vista, si riscontrano alcuni episodi che inducono a considerare «debole» la tutela sostanziale della libertà religiosa. Infatti, nonostante l'art. 10 preveda che nessuna religione sia definita ufficiale in quanto tutte sono uguali, lo status di persona giuridica e il diritto di possedere proprietà ed edifici è riconosciuto solo alle tre religioni più rappresentative: musulmana, ortodossa e cattolica, mentre le altre religioni per ottenere il riconoscimento come persone giuridiche devono registrarsi secondo la legge sulle associazioni no-profit, concesso alle organizzazioni culturali e a carattere umanitario. Inoltre, lo stato riconosce di fatto la confraternita musulmana dei Bektashì, ma essa non può avere un rappresentante nel Segretariato di Stato e delle Religioni. Tutte le attività della confraternita sono poste sotto la supervisione della comunità sunnita. Questa scelta politica e giuridica dello stato albanese appare in contraddizione non solo con lo spirito di tolleranza che dichiara di voler perseguire attraverso il preambolo e diversi articoli della costituzione, ma, in qualche modo, tradisce e vanifica quella che è stata la tradizione e la storia dei Bektashì in Albania.

Nonostante questi elementi di contraddizione, la tutela della libertà religiosa è sentita dalla stessa popolazione come un fatto «naturale».

Bibliografia

- BARJABA K., PERRONE L., «I motivi alla base della ribellione: etnici, regionali o politici?», in *Albania. Tutta d'un pezzo, in mille pezzi... e dopo?*, F. Angeli, Milano 1997, p. 149.
- BARJABA K., QUINTO DI CAMELI C., PERRONE L., 1997, «Storia di un disastro annunciato», in *Albania. Tutta d'un pezzo, in mille pezzi... e dopo?*, cit., pp. 25 e ss., numero speciale di «Futuribili», n. 2-3.
- BIAGINI A., GUIDA F., 1997, *Mezzo secolo di socialismo reale*, Giappichelli, Torino.
- DAMMACCO G., 2000, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari.
- FABRETTI E., 1996, «Le particolarità del comunismo di Hoxha», in BARJABA K., a cura di, *Albania. Tutta d'un pezzo, in mille pezzi... e dopo?*, Futuribili, Franco Angeli, Milano.
- GJECOV P.S.C., 1941, *Codice di Lek Dukagjini*, Reale Accademia d'Italia - XX ROMA.
- Historia e Punës së Shqipërisë (Storia del Partito del Lavoro d'Albania)*, 1971, Shtëpia botuese Naim Frasheri, Tiranë.
- JUKA S., 1985, «L'islamizzazione dei Balcani. Alcune osservazioni sull'islamizzazione in Albania.», in *Islam. Storia e civiltà*, n. 2.
- LOIODICE A., 1999, «L'attuale sistema costituzionale albanese», in *La costituzione albanese*, Cacucci, Bari.

- MOROZZO DELLA ROCCA R., 1990, *Nazione e Religione in Albania (1920-1944)*, Il Mulino, Bologna.
- OMARI L., 1986, *The people's revolution and the question of state power in Albania*, Tirana.
- POLLO S., PUTO A., 1981, *The History of Albania*, Rouledge & Kegan Paul Ltd., London.
- POPOVIC A., 1975, Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane. Problèmes d'approche, in «Journal Asiatique» nr. 263.

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

WINDPRESS

Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

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

Windpress è un progetto de

L'ECO DELLA STAMPA
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

MEDIA DATA

Data Bank Service

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

CRONACHE E COMMENTI

In difesa dei poveri di spirito

Uno scrittore di successo (forse eccessivo), Alessandro Baricco, invita perentoriamente i giovani a non leggere (dalle colonne di Repubblica del 14 maggio 2003, p. 40). È una provocazione. Ma può essere presa sul serio, in un paese in cui cresce il numero dei libri pubblicati ma diminuisce nel contempo il numero dei lettori. Spezzo una lancia in loro favore, in favore di questa delicata, «offesa», «ferita», secondo Baricco, specie in via di estinzione. Scrivo a nome degli ingenui, parlo ai giovani appesi ai loro telefonini, in attesa spasmodica di messaggini monosillabici, imbambolati davanti al vetro colorato della televisione che gli scrive in faccia le sue figurine.

No. Non prendete sul serio chi parla del lettore come d'uno sconfitto. E se c'è qualcuno che sente nostalgia per i parrucconi dell'Ottocento che trovavano i romanzi disdicevoli per i ragazzi e le ragazze perbene, fategli uno sberleffo, se non potete mollargli un ceffone. È solo uno snob che sogna il Sant'Uffizio, un patito della censura preventiva, un letterato marcio che sogna il martirio dell'imprimatur. Non dategli questa consolazione supplementare. Non ne ha bisogno. Non se la merita. Quando dice che vi vede andare in giro con un libro sotto il braccio, che avete letto tutti i suoi libri oppure molto Kafka o molto Dostoevski e che non ha altri consigli da darvi se non quello di andare a giocare a pallone, in una Repubblica che sembra proprio fondata sul pallone e dove persino il primo ministro è innanzi tutto proprietario d'una squadra di professionisti del pallone e ha trasformato il tifoso di ieri nel tifoso militante politico di oggi, tornate subito a leggere.

Leggere può sembrare un'operazione passiva, un ritiro dal mondo, una rinuncia. Non è così. Alla fine dell'Ottocento, un critico francese, Albert Thibaudet, distingueva fra lecteur e liseur, potremmo dire fra lettore e leggente. Il vero lettore non è mai un mero leggente. È un inter-locutore, un interrogatore del testo, in momenti particolarmente felici può diventare co-autore. Per questo sono, nonostante tutto, ottimista. George Steiner ha scritto pagine dolenti sulla fine delle «civiltà della lettura», di quella che lui chiama «bookishness». È vero che il libro è stato detronizzato, se si vuole, sconosciuto. Ma questo ha il suo lato positivo. In un'epoca di mass media, si è forse capito che anche il libro è un mass medium. Non è più la

sola fonte dell'informazione culturale. Guai a dimenticarsene. La sua logica è diversa da quella dell'audio-visivo. Non parla solo all'emozione. Esige silenzio, concentrazione sulla pagina, chiarezza intellettuale. L'audio-visivo seduce con la fulmineità dell'immagine sintetica. Io sono favorevole all'interazione critica fra i vari mass media. Ma andrei cauto quando si parla e si attuano «meticciami»». Il divertimento è garantito, l'emotività può essere portata al massimo. La comprensione profonda, cartesiana, molto meno.

Un gesuita scriveva recentemente: «Come il mondo è un sistema di significati dentro il quale siamo sempre già dentro, così il libro "fonda" un mondo in quanto fonda un nuovo sistema di significati» (Antonio Spadaro, in La Civiltà Cattolica, n. 3593, 4 marzo 2000, p. 462). Il libro è la parola stampata. Ci si potrà lamentare, come Socrate nel Fedro, che, quando sia interrogata, la pagina scritta taccia maestosamente. Ma appunto nel suo silenzio la parola scritta si pone come numen multiplex, fonte inesauribile del significato. Suono o significato insieme, la parola segnala la presenza dell'uomo e la sua unicità. Orale o scritta, trasmessa o stampata, la parola parla anche con il silenzio. È, anzi, nel silenzio che essa esprime l'angoscia umana e insieme la sua capacità creativa, il senso di una finitudine che non è rassegnazione o sconfitta, come sembrano temere gli scrittori pentiti che si danno al cinema, ma limite o sfida nello stesso tempo.

FRANCO FERRAROTTI

Salute, salvezza, bellezza

Casole d'Elsa, un paesino a pochi chilometri da S. Gimignano in Toscana, ha ospitato il 9 e il 10 maggio un convegno organizzato dal Centro Internazionale di Studi sul Religioso contemporaneo dal titolo Prima di tutto star bene. Salute e salvezza nel mutamento culturale.

A Casole sono arrivata con il promotore di questa iniziativa, Arnaldo Nesti, percorrendo tratti della via volterrana: ai lati, una verde campagna con spruzzate gialle di ginestre e margherite, con tratti rosseggianti per centinaia di papaveri. Ireos violettati rallegrano i pendii, altri di color rosso cupo si fanno strada tra erbe e sottobosco. L'aria è profumata da ippocastani in fiore, rallegrata da dolci fiori d'acacia. Casole, una volta lasciate le macchine, offre una lunga strada in salita, larghe scale fino alla sommità del paese; un paese ordinatissimo, dai geranei rossi alle finestre danno l'impressione di essere in Svizzera. Ma presto si offrono agli sguardi palazzi antichi, stemmi numerosi lungo la facciata del municipio, vestigia di un'antica chiesa medievale. Una sosta al bar del Barroccio implica per molti degli abitanti di Casole una partita a scacchi con gli amici: all'interno, ogni tavolo ha, pronta, la propria scacchiera.

La bellezza del luogo, il panorama di dolci colline sfumate in lontananza

za propiziano lavori raccolti, confronti tranquilli. In apertura Monsignor Mansueto Bianchi vescovo di Volterra ricorda come la salvezza intesa in senso cristiano non sia una salvezza individuale ma invece induca condivisione, appartenenza. Seguono due belle relazioni, di Fabio Dei, de «La Sapienza» e di Tullio Seppilli. Oggi, ha detto Dei, la salute si sostituisce alla salvezza. Parliamo di un «noi» che lascia ai margini, che lascia fuori popoli lontani, che non tiene conto di realtà extraoccidentali. Vi era, un tempo, una sorta di schema progressista della medicina moderna, per cui si pensava esistessero al più sacche di malattia che sarebbero progressivamente scomparse. Oggi, secondo questa proposta interpretativa, ci troveremo di fronte a una esplicita e consapevole contrapposizione salute/salvezza. Gli anni '80, nella ricostruzione di F. Dei, sarebbero stati caratterizzati, con riguardo a questi settori, dalla scoperta, dallo spazio preso dalle medicine non convenzionali: la malattia insorgente è sempre più vista come una risposta a un disturbo morale. Tanto che spesso, nei racconti medici, si insiste sul passaggio da una situazione di disordine a una di maggiore armonia, laddove lo star bene esprime attitudini morali. Dei ricorda l'uso terapeutico delle religioni, interpretato a volte dalla sociologia in termini di tendenze sincretiche (v. i gruppi neopentecostali). Avremmo insomma oggi un riaccostarsi di salute e salvezza. Certo, non è detto che sia proprio così: forse questa impressione deriva piuttosto dal tipo di ottica con cui si guarda a questi fenomeni, dall'interpretazione. O anche, magari, dalle fonti.

Certamente è vivo in molti lo stupore di fronte al fallimento del modello weberiano, di fronte al non pieno avverarsi delle previsioni della secolarizzazione. Che dire allora di certi fenomeni: interpretarli come un residuo di arcaicità o non piuttosto come una manifestazione di modernità?

Le fonti: il divario di ottiche non potrebbe derivare dalla diversità delle fonti? In genere, quelle degli studiosi di fenomeni religiosi sarebbero a suo parere legate alla cultura popolare, laddove altri lavorano su fonti colte, da cui la difficoltà del confronto. Ancora, Dei richiama un punto oggi fondamentale: sono i media che oggi conferiscono credibilità e autorevolezza, laddove ha perso spazio in quanto fonte di legittimità la comunità scientifica, come ha evidenziato il caso Di Bella.

A sua volta Seppilli richiama alcune verità fondamentali, ricordando tra l'altro che vi è chi considera un amuleto alcune preghiere cattoliche distribuite in certi santuari, ricordando casi in cui la preghiera guarisce malattie somatiche: v., in certi contesti, le verruche. In antropologia, ricorda lo studioso, c'è l'idea che la psiche possa orientare malattie e guarigioni: dove vi è la certezza della guarigione, ad esempio in certi santuari, la guarigione può effettivamente avvenire.

Il dibattito prosegue poi con un intervento di Cheli, dell'Università di Siena, che si richiama alla sempre più sentita esigenza olistica, che parla della «ferita dei non amati», di chi non sa nuotare «nel mare della libertà», da cui il dolore. Sorgono domande: come vivere in modo armonico se non c'è armonia nell'individuo? Cheli chiude con una notazione sul computer che sa fare calcoli razionali ma che non sente: dall'homo sapiens sapiens all'homo amans, allora?

Il dibattito pomeridiano è ampio e riprende con Andrea Spini, che tratta il tema della malattia e della colpa; prosegue con Pino Schirripa, dell'Università di Perugia, che propone informazioni e riflessioni sui rituali di guarigione del Ghana. Partecipano giovani laureati, dottorandi: e si affacciano i temi delle categoria puro/impuro nei consumi alimentari (Tommaso Manacorda), del neopaganesimo e della wicca in relazione alle guarigioni (Anna Maria Di Santo). Andrea Pelliccia si sofferma su una chiesa di guarigione africana a Roma, la Pilgrim Christian Ministry International.

Quando, la sera del 9 maggio si chiude il dibattito e i convenuti si dedicano a deliziosi crostini toscani, a cibi semplici e gustosi, la soddisfazione è generale. E c'è ancora una perla in programma: un concerto lirico nel Teatro Bargagli, da poco inaugurato. Al piano, Stefano Cencetti accompagna la soprano Marta Di Cosmo, la mezzo soprano Elisa Bartalini in una performance che inizia con Claudio Monteverdi (Pur ti miro, da L'incoronazione di Poppea) e prosegue con J. Offenbach (Belle Nuit, da Les Contes d'Hoffmann), passando attraverso brani di Mozart, da Così fan tutte a Le nozze di Figaro, di Haendel (Rinaldo), di G. Rossini (Tancredi; L'italiana in Algeri) e G. Verdi (Un ballo in maschera; Otello), di G. Bizet (Carmen) e G. Puccini (La Bohème). I convegnisti escono da questa gradevole serata canticchiando brani d'opera mentre si dirigono, superato il castello di Casole, verso S. Gimignano. Si dorme infatti nel vecchio monastero, le cui alte finestre affacciano su una distesa di tetti, su lontani profili collinari illuminati dalla luce lunare, favoriti dal cielo stellato, finalmente sgombra dalle nuvole.

E ancora, il 10, interventi che ripropongono la necessità di guardare al New Age, alla medicina olistica con occhi più attenti, vista la capacità di diffusione di certe idee (Luigi Berzano, Università di Torino) e di creazione e condivisione di percorsi identitari e memoriali (Maciotti). Poi, Vittorio Dini. Un Dini che riprende temi portati a lungo avanti nei suoi studi nell'ambito dell'Università di Siena negli anni '80, su cui sta di nuovo riflettendo: quello dei virtuosi, che hanno una unica capacità di guarigione; quello degli stregoni, dalle molte capacità. Dini ne ricorda uno in particolare: finito per 4 anni in carcere per abuso sessuale, in grado apparentemente di guarire ogni male, specie femminile. In carcere gli erano state inviate migliaia di lettere in cui gli si augurava un pronto ritorno, foriero di guarigioni per molti. Dini riprende il discorso della trasmissione del bastone del comando, delle difficoltà che oggi incontra questa pratica. Un discorso coinvolgente, in cui vengono chiamati in causa parecchi degli astanti e in particolare Seppilli, Berzano, io stessa.

C'è ormai poco tempo e generosamente Arnaldo Nesti rinuncia al suo intervento a favore di brevi comunicazioni di alcuni giovani: Matteo Tassi, su Lourdes; Caterina Di Pasquale, sul cibo come dono (commercio equo e solidale). Stefano Beccastrini, medico, riprende poi i temi della salute come salvezza.

Ripartiamo convinti che Casole, con le sue salite e discese, con i suoi tempi tranquilli e le tante bellezze storiche e naturali sia stata uno sfondo ideale per questi giorni di confronti e dibattiti. Tra l'altro, la presenza del sindaco, che ha partecipato, con il sindaco di San Gimignano, a buona par-

te dei lavori, l'ospitalità offerta a sociologi e antropologi, oltre che a storici che avevano, in contemporanea, un loro momento congressuale (incontriamo infatti, inaspettatamente, Giovanni Bechelloni), l'attenzione alla lirica confermano le impressioni circa la grande cultura che è viva e presente, di regola, in molti piccoli paesi della Toscana, che li caratterizza.

Sulla via del ritorno incontriamo alberi potati con sapienza, all'italiana, ma anche boschi di querce e ippocastani in fiore, felci che invadono il sottobosco e ancora acacie e sambuchi dalle bianche infiorescenze, delicati «petti d'angelo». I prati ben curati cedono il posto a zone di terra rossa, a prati che sono un tripudio di trifoglio in fiore, di accesi papaveri, di caprifogli dall'acuto profumo. Fare queste vie campestri con Vittorio Dini è del resto un'esperienza non facilmente dimenticabile, per la sua profonda conoscenza del territorio, per l'attenzione e l'amore che mostra verso questa terra, la sua storia, i suoi abitanti. Facciamo una deviazione che mi consentirà di vedere Badia a Coltibuono, un insediamento compatto e possente, certamente anche difensivo (strette feritoie confermano questa impressione), che ai suoi piedi ha prati e boschi, teneri e cupi verdi. Non solo bellezza, offre la Toscana. È la stessa Regione dove non hanno attecchito i Centri di Permanenza Temporanea. E' una terra ricca di storia e di civiltà che si smarrisce a volte in conflitti annosi ma che, ove riesce a superare i campanilismi, mostra, come ha fatto Casole, attenzione alla cultura e alla storia e favorisce la convivenza, interpretando in termini di apertura e confronto la propria secolare tradizione: nulla a che vedere, mi sembra, con le memorie ostentate e inventate di un certo Nord, che si accompagnano a chiusure dogmatiche ed esasperate.

Questo convegno voluto e pensato da Arnaldo Nesti, attuatosi grazie alle cure di Pio Picone, instancabile nelle sue mansioni di segretario, grazie all'ospitalità di Casole, si è certamente giovato della presenza di tanti studiosi interessati, ma anche del paesaggio che propiziava confronti sereni, tempi tranquilli offrendo profumi di erbe e di fiori. Capisco che Dini faccia tanta resistenza di fronte all'idea di abbandonare anche per poco questi luoghi per venire a Roma a discutere di storia orale, di metodologie qualitative. Lo capisco, ma non intendo rinunciare ad una sua presenza e a dare l'occasione a tanti studenti romani di conoscerlo da vicino e non solo attraverso i suoi scritti.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

In ricordo di Tullio Tentori*

Ancora una volta tocca a me, non per merito personale ma solo in virtù dell'antico principio dell'anzianità accademica, prendere la parola per

* Commemorazione tenuta l'11 gennaio 2003 presso la cappella universitaria.

ricordare un amico scomparso, un collega per anni fedele al suo compito di ricercatore e di didatta, un uomo per cui la cultura era un progetto di vita, non certo un estetizzante capriccio, né la cattedra era ridotta a pedana o occasione per dubbi successi mondani o per discutibili vantaggi economici. Avevo incontrato Tullio Tentori di persona molti anni fa, nel 1953, quando ero da poco tornato dagli Stati Uniti, e Tentori mi aveva accompagnato come testimone all'Anagrafe di Roma per denunciare la nascita della mia prima figlia. Ma prima ancora avevamo trascorso insieme ore tranquille e indimenticabili nella sua casa di Ostia, privilegiati e beneficiati dalla generosa ospitalità e dal talento culinario di Silvana, in una calda atmosfera quasi rurale, in cui nessuno avrebbe mai potuto immaginare l'imminente invasione dei cibi congelati, dei precotti e del fast food. Era ancora l'Italia del dopoguerra, il mondo della penuria, e l'aria che si respirava sapeva ancora di sangue e di polvere. Ma già negli Stati Uniti, dove Tentori era abbastanza conosciuto nell'ambiente antropologico, avevo sentito parlare delle sue ricerche a Matera, intorno al sistema di vita e dei valori della comunità materana, in quella straordinaria architettura naturale e inintenzionale che erano i «Sassi», dove abitavano all'epoca non meno di sedicimila persone. Era il Natale del 1951, ed ero ospite di Frederick Friedman, uno studioso tedesco originario di Augsburg, nei pressi di Monaco, fuggito dall'Europa con la famiglia a causa delle leggi razziali e ora professore di sociologia nell'Università dell'Arkansas a Fayetteville, nel profondo sud degli Stati Uniti. A Matera Tentori aveva lavorato con Ludovico Quaroni e con gli assistenti sociali Rigo Innocenti e Angela Zucconi, che più tardi avrei incontrato al CEPAS di Roma, con Maria e Guido Calogero, nel quadro di un progetto comunitario animato da Adriano Olivetti.

È incredibile come uno studioso in apparenza appartato, discreto e prudente come poteva parere ad uno sguardo superficiale Tullio Tentori, dicesse sempre la parola giusta e si occupasse quasi sempre di temi di ricerca di cruciale attualità nel momento giusto, senza mettersi per questo a rimorchio di una qualsiasi moda intellettuale. Spesso, Tentori come studioso ha anche percorso i tempi. Si pensi agli argomenti del suo insegnamento e dei suoi scritti.

In una fase storica in cui la società italiana, abituata ad esportare nel mondo carne fresca, spesso i suoi giovani migliori, si trova per la prima volta a dover importare manodopera straniera, extra-comunitaria, scoprendosi con una certa sorpresa xenofoba o addirittura razzista, gli studi di Tentori sull'etnocentrismo e sul pregiudizio antiminoritario, sulle discriminazioni a base razziale e sul labelling, ossia sulle feroci tecniche di stigmatizzazione, non sono solo utili. Mi sembrano essenziali. Rispetto ad altri contributi di antropologi valenti e giustamente riconosciuti, da Tullio Sepilli a Carlo Tullio-Altan e a Luigi Lombardi Satriani, da Ernesto De Martino a Vittorio Lanternari e a Clara Gallini, talvolta portati, per comprensibile impazienza ideologica, ad anticipare per via speculativa i dati di una ricerca ancora da farsi, Tentori non è mai venuto meno all'esigenza di una sobria sottomissione al reale.

Attraverso un esame comparativo di più culture, espone gli effetti

negativi del conformismo nella percezione culturale fra popoli e gruppi etnici diversi, sottolineando non solo l'utilizzazione del conformismo etno-centrico, per cui noi siamo i civili e gli altri sono i barbari, ma anche di ogni altro conformismo euro-centrico, che forma la base del pregiudizio nei rapporti fra i sessi, le classi, le confessioni religiose, le ideologie politiche e così via. L'impostazione della ricerca di Tentori è straordinariamente ampia e mette in luce la sottile elaborazione mentale attraverso cui persone e gruppi si servono di schemi pregiudiziali, conformistici e conservatori, per consolidare, giustificandolo irrazionalmente, il proprio potere. Nella mole impressionante dei suoi scritti, che vanno dalla «pittura pre-colombiana» agli studi americanistici, alla qualità della vita dei ceti medi romani, alle collaborazioni con l'UNESCO e con molti colleghi stranieri, dal Prof. Saunders, della Lawrence University nel Wisconsin, al Prof. Blok di Nimega, in Olanda, e al Prof. Wade, dell'Università del Sussex, questo infaticabile ricercatore rivela doti di grande originalità, specialmente nell'opera Il rischio della certezza (Studium, Roma, 1987), quando riesce a collegare il sorgere della scienza critica della cultura, o «antropologia del sospetto», con situazioni storiche specifiche, in cui le lotte sociali incrinano tradizioni e conformismi.

La saggezza convenzionale ne esce scossa ed è in questa prospettiva critica che Tentori continua ad esaminare, con il suo caratteristico quieto, ma rigoroso, procedere, il nesso fra conformismo, conservazione politica e alcuni rituali religiosi nel Sud d'Italia, come si può desumere dalle sue ricerche sui «fujenti» di Santa Maria dell'Arco, di cui si è occupato il collega e mio antico assistente Armando Catemario, oppure fra modelli innovativi e conservativi nella condizione femminile, cui dedica il volume Donna, Famiglia, Lavoro (CIF, Roma, 1964); o ancora, fra conformismi e movimenti innovativi con riguardo alle concezioni circa la qualità della vita nella società italiana di oggi.

Nel frattempo, Tentori fonda, nel 1956, e poi per almeno un ventennio dirige il «Museo delle Arti e tradizioni popolari»; è anche presidente del «Centro italiano di antropologia culturale» e dell'ASFERECO, associazione per gli studi del fenomeno religioso. Ciò che caratterizza questo antico allievo di Angelo Brelich e di Raffaele Pettazoni, è la costante, coerente adozione dell'impostazione multi-disciplinare nelle ricerche sociali. Lo posso affermare con cognizione di causa, da quando, nella vecchia AISS, Associazione Italiana delle Scienze Sociali, accanto a me che la presidevo, con la segreteria tecnica di Giuseppe De Rita, e insieme con Renato Treves, Tullio Seppilli, Achille Ardigò, in collaborazione con il «Centro Nazionale per la Prevenzione e Difesa sociale», all'epoca diretto da Adolfo Beria d'Argentine, Tentori si muoveva in una prospettiva decisamente multi-disciplinare e non avrebbe certamente capito la ghettizzazione di certe discipline così come non aveva mai ceduto alla tentazione del neo-feudalesimo accademico, che riduce l'ambito disciplinare per garantirsi il controllo. Struttura, cultura, personalità — a questa specie di «sacra triade» corrispondevano sociologia, antropologia culturale, psicologia sociale. Ma questo studioso, a torto ritenuto da alcuni il corifeo, se non addirittura il pro-

pagandista dell'antropologia culturale americana, forse per il merito di aver vissuto negli Stati Uniti fin dal 1949, in realtà la criticava, segnalava con chiarezza i limiti del sistema di Talcott Parsons e, semmai, sottolineava la natura polimorfica e polisemica di quei concetti, come appunto struttura, cultura e personalità, che amerei definire concetti migranti, emergenti all'improvviso in campi disciplinari diversi, dall'architettura alla biologia alla fisica e alla psicologia del profondo.

Lungi dal porsi come vieto ripetitore di teorie in vario modo egemoniche, Tentori, pur con toni e argomenti originali, era sostanzialmente d'accordo con me, quando, in occasione del congresso nazionale di antropologia, tenutosi dal 25 al 28 aprile del 1968 a Perugia, sottolineavo polemicamente il bisogno di antropologia culturale della società italiana. Dieci anni dopo il riconoscimento e l'ingresso della sociologia nella vita accademica, anche per merito di una facoltà come quella del Magistero di Roma, il cui prestigio era inversamente proporzionale ai meriti effettivi, chiedevo e ottenevo, in pieno accordo con Tentori, che si aprissero le porte dell'università all'antropologia culturale.

Affermavo in quell'occasione:

«Non dovrebbe meravigliare che in Italia l'antropologia culturale — come era forse inevitabile — sia nata occasionalmente e fortuitamente: a seguito delle iniziative personali dei suoi primi studiosi; e si sia sviluppata con l'appoggio disinteressato — ma al tempo stesso paternalistico — di altre discipline affini nella ricerca, ma predominanti per un più sicuro status accademico. Per sfuggire al protezionismo intellettuale dei colleghi filosofi, psicologi e sociologi essa tuttavia rischia il colonialismo teoretico, mutuando campi di ricerca e formalizzazioni concettuali da contesti sociali e culturali stranieri. Giunta al suo terzo convegno nazionale, e alla vigilia di un suo definitivo inserimento nel mondo universitario, è tempo che essa provi non già la sua autonomia, quanto piuttosto la sua utilità e la sua capacità di offrire alle discipline che l'hanno seguita con simpatia e con interesse, un suo contributo originale e una prospettiva che possa integrarsi con quelle delle altre scienze sociali ed umane. Ciò che ci attendiamo dall'antropologia italiana è uno stimolo alle nostre assunzioni e ai nostri principi dottrinari: una sfida alle nostre convinzioni acquisite.

Vi è un potenziale esplosivo nell'antropologia culturale di straordinaria portata che attende di venire liberato. In un paese come il nostro, ancora dominato da gruppi oligarchici e da ortodosse burocratizzate, dove un'invecchiata classe dirigente continua a ripetere come un disco rotto le parole della sua giovinezza, immobile, assorta nella contemplazione del proprio potere tanto geloso quanto inerte fino a rischiare la morte per autoconsumazione mentre la società sottostante è mobilissima e viva, disperatamente tesa alla ricerca di nuovi equilibri, di nuovi significati, della propria identità perduta, in questa situazione l'antropologia culturale può avere l'effetto d'un salutare acido corrosivo».

In quell'intervento a Perugia, nel 1968, così concludevo:

«Ad una cultura così pronta all'evasione pur di non fare i conti con i problemi pratici della propria società, come quella italiana, così efficiente

nel fabbricare pseudo-teorie concettuologiche e nel lanciare etichette che suonano rivoluzionarie mentre coprono in realtà vocazioni decadentistiche e irrazionali, così corriva a tradurre i problemi etici in atteggiamenti estetici, le questioni oggettive in perorazioni letterarie, tocca agli antropologi in primo luogo opporre una dura, radicale alternativa».

L'apporto di Tullio Tentori è stato a questo proposito lungimirante e decisivo. A sicura distanza dai tentativi di coniugare crocismo e marxismo, pericolosamente esposti a cadute nella miscellaneità gratuita, e nello stesso tempo estraneo alla tradizione di un materialismo storico ingenuo e de-dialettizzato, Tentori giunge a concettualizzare cultura e identità in una prospettiva originale e feconda per la ricerca. Cultura è per lui un insieme di pratiche esistenziali e di valori condivisi e convissuti. Identità, d'altro canto, non è un dato fisso, ma un processo.

Cultura è, in nuce, una struttura di significati riflessi, logicamente organizzati e intersoggettivamente comunicabili. In questo senso la cultura è fenomeno esclusivamente umano poiché sembra accertato che solo gli esseri umani ragionano e parlano in base alla caratteristica capacità di ritorno critico su di sé, sui propri comportamenti e sulle proprie idee, tanto da favorire una sorta di sedimentazione che si consolida e si trasmette attraverso le grandi tradizioni. Cultura, infatti, come struttura di significati riflessi sta a indicare l'impossibilità per qualsiasi gruppo umano di vivere e di svilupparsi al di fuori e in assenza di un universo di esperienze e di valori condivisi, esistenzialmente partecipati. Cultura è dunque una struttura di significati riflessi variamente legati ad atteggiamenti ricorrenti, che si consolidano e cristallizzano in schemi mentali e in istituti di comportamento, o behavioral patterns, e quindi in «mentalità» e in istituzioni, sia informali che formalmente codificate.

Nessuna cultura o civiltà avrebbe potuto svilupparsi nell'isolamento. I fautori dell'apartheid, nelle sue varie forme, mentre si illudono di difendere la loro civiltà dalle infiltrazioni straniere, ritenute per definizione perniciose, la condannano in realtà al deperimento e alla morte. È vero che tradizionalmente sono le grandi guerre e battaglie i fatti di cui più si parla nei resoconti storici. Ma ciò avviene per una ragione piuttosto semplice: perché la quotidianità, che di per sé costituisce la trama della vita d'ogni giorno e che dura nel tempo, non è ritenuta abbastanza drammatica per riuscire interessante; è vista come ripetitiva, grigia, in definitiva noiosa. Si trascura di dire che così è proprio la vita di ogni giorno della grande maggioranza degli uomini e delle donne. I momenti eroici sono rari e dicono ben poco sulla sostanza della vita dei più. Ora, è appunto la storia elitaria, quella che parla in nome dell'umanità mentre si occupa soltanto dei vertici sociali, che trova la vita dei più poco interessante, ma non è per caso che alla storia elitaria sfugge la sostanza stessa della storia e che si riduce nel migliore dei casi a una storia dimidiata. Si contenta di medaglioni biografici o di affreschi episodici, magari splendidi, ma non si vede la grande corrente su cui galleggiano. Le piramidi recano i nomi dei faraoni ma sono state costruite dai braccianti della valle del Nilo.

Tullio Tentori ci ha lasciati. Non ci siamo ancora abituati all'idea. Ma

è un fatto che ci ha lasciati. Non vedremo più la sua figura, tranquilla, passare lento pede per la via Salaria. La sua passeggiata mattutina non sarà più salutata dal quieto stormire dei platani di Via Nomentana. Non ascolteremo più i suoi interventi, espressi con voce pacata, talvolta in apparenza deboli, in realtà radicati in convinzioni profonde, profondamente elaborate e vissute.

Ci conforta il pensiero che il tempo che ci separa è ormai breve. Lui, uomo di fede, cattolico del dissenso legato a suo tempo all'abate dom Franzoni di San Paolo fuori le Mura — uomo di una fede non dogmatica né tantomeno bigotta, capace di dubbi — noi, uomini del dubbio che cercano oscuramente una loro fede. Presto ci incontreremo nuovamente. Ci ha lasciati, ma il suo esempio, discreto, riservato, ancora ci accompagna. Tullio Tentori è ancora con noi, fra di noi. La sua opera è compiuta. La sua giornata è giunta al termine. Ma le sue idee continuano a vivere in mezzo a noi, ci parlano ancora.

In questo senso, non ci ha completamente lasciati. Ci ha trasmesso un impegno che noi non tradiremo: non solo l'accettazione, ma il rispetto dell'altro; il vivere come convivere; per i credenti, la promessa cristiana come compito quotidiano. La forza del suo esempio aiuterà la nostra debolezza, il tentennare annaspante fra le ombre e i fantasmi dell'esperienza effimera. Dobbiamo un grazie a Tullio Tentori, un grazie per quello che ha detto e per tutto quello che non ha detto, ma che ci ha consentito di intuire, come attraverso una lente oscura, con i suoi silenzi.

FRANCO FERRAROTTI

In memoriam Stanford M. Lyman

A Boca Raton, Florida, il 9 marzo 2003 è venuto a mancare, a 69 anni, il professor Stanford M. Lyman, già ordinario di Sociologia nella New School University, a New York, e da ultimo professore nella Atlantic Florida University. Nel corso delle esequie, il prof. Arthur J. Vidich ha letto il seguente ricordo inviato da F. Ferrarotti.

Stanford M. Lyman was a big man, a fascinating teacher, an accomplished and passionate scholar, and a great friend. He was certainly one of the most generous human beings I have ever met. His laughter was homeric and contagious. His good temper was a hymn to life. His moments of anger, especially in an intellectual discussion, were like a summer storm, terrible, but would never last too long. His reading habits were omnivorous. As rarely happens among sociologists, he knew and was familiar with everything: from the early pioneers of social science in America to the theatre of the absurd and André Breton's surrealism. His erudition was prodigious. His books were usually accompanied by footnotes that were another book.

But he was not only a man of books. He was outgoing. He loved to travel, to meet people and talk to them. Above all, he was a friend: somebody you could count on, a point of reference and an inspiration at the same time, with an undertone of loneliness. Recently he had told me: "Franco, I have lost fifty pounds. You would not recognize me. Now that I am so lean and ascetic I am about to go". I would not believe him. He was so vital, as huge as Asia, a unique presence. It is hard to think he is no longer here».

FRANCO FERRAROTTI

In memoriam Robert King Merton

È vero che i lunghi anni di insegnamento di Robert K. Merton, alla Columbia University hanno lasciato il segno. Merton è venuto a morte a 92 anni: una notizia che mi sorprende mentre indolentemente passeggiavo per i prati decimati dalla siccità della Florida meridionale, a un passo dalle mie care paludi delle Everglades. Il necrologio del New York Times, del 24 febbraio 2003, è singolarmente fuorviante, lo definisce sbrigativamente un «versatile sociologist». Ma perché meravigliarsene? Quando mai i giornali, condannati a quotidiana morte con l'effimera attualità, loro divinità suprema, hanno dischiuso il segreto di verità profonde? Avevo incontrato Merton a Chicago, nel 1951, quando stava proponendo, rispetto al radicale «social system» del campione dello struttural-funzionalismo, Talcott Parsons, una versione mitigata della stessa impostazione, quella che modestamente chiamava le «middle range theories» o «teorie a media portata». Questo cauto minimalismo teorico rispondeva al suo carattere di uomo aperto, gioviale, che non lasciava mai una lettera, anche solo una cartolina, senza risposta.

Più tardi, nel 1962, quando insegnavo sociologia alla Columbia University, nell'austero edificio «Feyerweather», lo incontravo con Daniel Bell, il giovane Juan Linz e altri colleghi di facoltà, già alle prese con qualche malanno (pare che abbia vittoriosamente superato ben sei cancro), ma sempre sorridente e quasi ilare, in grado di collaborare con i quantitativisti arrabbiati, come Paul F. Lazarsfeld e, anzi, di metter mano con loro al Bureau of Applied Social Research, che dovrà poi fare buoni affari con le industrie più sensibili alla ricerca sociale.

In Italia Merton era noto, anche se meno di Parsons, grazie alla traduzione di Social Theory and Social Structure, attentamente curato da Filippo Barbano per la casa editrice Il Mulino, che avrebbe poi, recentemente, pubblicato l'istruttivo e divertente volume sulla Serendipity, ossia sulle scoperte che a volte avvengono senza che il ricercatore se lo proponga.

A mio parere, le ricerche più importanti sono quelle del Merton giovane, che si occupa di «scienza e società» nell'Inghilterra del Settecento. In

proposito l'estroso Howard Becker ha dichiarato che «con tutto il dovuto rispetto per Bob Merton, questo è proprio il problema della sociologia di Merton: Merton non aveva realmente compreso come funziona la scienza, come veramente lavorano gli scienziati» (in Rassegna Italiana di Sociologia, 4, 2002, pp. 626-627).

Ma se gli scienziati, e gli artisti, lavorano secondo impostazioni altamente originali e varie, come sostiene Becker, mi sembra quasi ingeneroso rimproverare Merton per non averli compresi, soprattutto tenuto conto che la sua era una ricerca retrospettiva, in primo luogo fondata su documenti storici, e non su interviste dirette.

Restano, a consolare il disappunto di Becker, gli esemplari studi sulla «devianza».

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile. Aldilà dell'immagine*, R. Cortina editore, Milano 2001, pp. 234.

È indubbio che la fenomenologia ha influenzato le varie scienze umane e/o sociali; non da ultima la sociologia, spesso sfociando in contributi di assoluta originalità. Il prezzo, anzi, per alcuni lo «snaturamento» che la fenomenologia originaria di Brentano e Husserl ha dovuto pagare non è stata di poco conto. Le scienze particolari hanno, quasi esclusivamente, per oggetto di indagine l'ente, mentre la fenomenologia, fin dall'inizio, e poi con maggior forza con Heidegger, oltre l'ente, voleva essere un approccio non metafisico all'essere; parallelamente la sua dimensione gno-seologica si articolava attraverso il suo carattere essenziale e fondativo con le scienze particolari, invece, spesso la fenomenologia si è ridotta a metodica e approccio tematico.

Comunque sia, l'apporto dato, in particolare, alla sociologia e all'antropologia culturale da fenomenologi quali M. Scheler e A. Schutz, è stato fondamentale, anzi potremo dire che questi autori sono tra i «padri fondatori» di «sociologie particolari» quali la sociologia della conoscenza, dell'arte o della cultura. Poi nei suoi sviluppi «nazionali» ha dato vita all'interazionismo simbolico e all'etnometodologia negli Stati Uniti. In Germania la fenomenologia, con Adorno, ma soprattutto con Habermas, venne considerata fondamentale per la cosiddetta «sociologia dell'azione»: una sorta di completamento là dove Weber si era dovuto fermare. In Italia fra gli autori voglio ricordare Ardigò, che, passando per la Stein, assume l'approccio fenomenologico quale paradigma, almeno

nel suo aspetto «comprendente», per la sociologia dei «mondi vitali»; anche Donati deve molto alla fenomenologia per la «messa a punto» della sociologia relazionale. A modestissimo parere di chi scrive, anche la ricerca sociologica attraverso la ricerca delle storie di vita è collegabile alla fenomenologia, almeno in riferimento all'opera di Thomas e Znaniecki, nella misura in cui questi due autori siano da collocarsi nell'ambito dell'interazionismo simbolico di G.H. Mead.

In ogni caso non è questa la sede per argomentare quanto detto; tornando al testo in esame, è da rilevare l'interesse che questo può destare fra i sociologi che si occupano di arte, estetica e «visualità». Il libro indaga il mondo delle immagini (icone, visioni, sogni, figure della retorica, opere pittoriche ecc.) cercando di attraversare le diverse stratificazioni di senso che possono essere colte dal soggetto in maniera empatico-espressionista (cfr. p. 65); cioè non limitandosi all'apparenza, allo sguardo impressionistico e semplicemente descrittivo. «Il senso simbolico... non deriva soltanto dalla loro (delle immagini) capacità di costruire una base estetico-affettiva... ma anche dal fatto che su tale fondamento estetico possono avviarsi molteplici genesi assiologiche» (p. 104).

Le indagini di questa genesi non avviene in termini intimistici, psicologici o in termini di ingenua metafisica, ma tramite, appunto, l'indagine fenomenologia delle caratteristiche essenziali; indagini compiute da un soggetto intenzionato empaticamente, capace di cogliere il senso attraverso le diverse sedimentazioni (non visibili ma «contenute» nell'immagine) di tipo culturale,

spirituale, valoriale, sociale ecc, e, non da ultimo di tipo psico-analitico, purché, in questo caso, non si ricada nello psicologismo, deprecato dai fenomenologi fin da Husserl, e, in effetti, capace di ridurre a intimismo solipsistico l'interrogare l'immagine da parte del soggetto, il quale, proprio per questo, deve essere comunque inteso come intersoggettivamente orientato.

In questo testo filosoficamente impostato e di non facile lettura, la fenomenologia dell'invisibile è posta come cifra di una estetica non meramente «ottica» (cfr. p. 75 e pp. 150-152). Attraverso questo andare oltre l'organizzazione ottica, si esplicita una «intenzionalità... capace di conoscere e illuminare... i sensi complessi delle sintesi esperienziali e sui valori simbolici di tali sintesi» (p. 122).

GIUSEPPE CHITARRINI

ANDREA CAMILLERI, *Il giro di boa*, Sellerio editore, Palermo 2003, pp. 269

Resto incerta, di fronte a *Il giro di boa*, ultima fatica letteraria di Andrea Camilleri, in copertina mare e cielo con diversi azzurri e con un cenno di giallo, una barchetta dalla vela gialla, forse perché investita dal sole.

Camilleri è sempre uno scrittore godibile, con il suo linguaggio fantasioso, i suoi personaggi molto umani che ormai conosciamo da anni: Fazio solerte e rapido, Catarella incapace di capire i nomi al telefono (ma qui riserva qualche sorpresa), Mimì donnaiolo convinto (ma qui è sposato da poco e la moglie è incinta). E, naturalmente, Salvo Montalbano, il commissario cui una fortunata serie televisiva ha dato schiere di ammiratori: uomo di poche parole, amatissimo dai suoi uomini, indipendente, con rapporti difficili con alcuni dei suoi superiori, dei quali di regola non ha molta stima. Ci eravamo abituati, da sempre, a un Montalbano

pronto a cogliere nessi oscuri, a correre solitarie avventure, a difendere quella che per lui è una giustizia sostanziale, che a volte non coincideva esattamente con quella formale. Qui troviamo un Montalbano invecchiato, in crisi per i noti fatti di Genova e del G8. Un Montalbano che pensa alle dimissioni e ne è trattenuto, in un primo momento, proprio da Mimì che gli fa una ramanzina in piena regola: sarebbe un'offesa verso lui Mimì, «*Che sono fimminaro sì, ma pirsone pibbene.*» Lo sarebbe nei confronti di «*Catarella, che è un angiulu.*» Di «*Fazio, che è un galantomo.*» E non solo: sarebbe un'offesa nei confronti del commissariato di Vigàta tutto, del questore Bonetti-Alderighi, «*che è camurriusu e formalista, ma è una brava persona.*». Per non parlare di tutti i colleghi di cui Montalbano ha stima e che gli sono amici. Il commissario, aggiunge Mimì, dovrebbe pensare «*Alla stragrande maggioranza di gente che sta nella polizia e che niente ha a che fare con alcuni mascalzoni tanto di basso quanto di alto grado. Tu te ne vai abattendoci la porta in faccia. Riflettici. Ti saluto.*» (21). E Montalbano ci ripensa, e non chiama il questore. Non solo quindi meno sicuro di sé ma anche invecchiato, il Montalbano de *Il giro di boa*. Quando mai, in passato, avrebbe accettato consigli del genere dal suo vice? Quando mai ne avrebbe avuto bisogno? I cinquant'anni cominciano, sembra, a farsi sentire. Gli viene il fiatone se insegue qualcuno, se tenta una delle sue imprese solitarie, difficoltose. Qui sarà Fazio a cavarlo dai guai, il fedele Fazio che lo ha pedinato e seguito durante una lunga nottata in cui lui si è calato in una cala segreta, è sfuggito a scogli aguzzi, a varie insidie: ma non sopravviverebbe alle dolorose fitte che lo colgono in mare, a distanza di poco tempo dalla prima volta, fitte che gli levano ogni energia, che lo lasciano totalmente svuotato di ogni forza. È vero che poi si riprenderà in fretta, che cercherà di evitare in ogni modo l'ospedale.

Ma non è solo il declino fisico del più popolare, oggi, dei commissari, che stu-

pisce i lettori che con lui e con Vigàta e Marinella abbiano qualche familiarità. La cosa più difficile da accettare è che egli brancoli nel buio, di fronte a due casi che sembrano da «convergenze parallele» e che debba attendere che si presenti da lui, dopo averlo più volte cercato, un giornalista tondeggiante e azzimato, simile a «...un grosso mazzo di giaggioli camminante». Un giornalista che lui liquida bruscamente e che dovrà fare poi inseguire dal fedele Fazio, per capire quale è il nesso tra i due casi in corso. Un Montalbano insomma la cui rapida intelligenza sembra offuscata; un Montalbano in crisi personale, con difficoltà fisiche. Sempre però sostanzialmente affidabile e legato alla eterna fidanzata genovese (la lontananza fa miracoli) Livia, tanto da dormire su un divano per evitare tentazioni, poiché il suo letto è occupato dalla sua bella e disinibita amica svedese, Ingrid. Un Montalbano quindi con proprie precise regole morali, fedele a Livia, nonostante le tentazioni. Ma non tanto da evitare di vedere Ingrid, più volte ricercata e utilizzata per la sua notevole perizia di pilota, per l'aiuto che può dare alle indagini. C'è in Camilleri e quindi in Montalbano, mi sembra, una evidente vena moralistica, che qui si incontra con il tema dell'immigrazione. Non nuova, l'attenzione agli immigrati, in Camilleri: basti ricordare *Il ladro di merendine* (Sellerio editore, Palermo 1997) in cui compaiono motopescherecci di Mazzara del Vallo, traffici di armi, una donna, Karima, e suo fratello, tunisini, che finiscono entrambi uccisi; un bambino, François, figlio di Karima, che riesce a sfuggire al suo destino e che da Montalbano sarà affidato alla sorella di Mimì Augello: vivrà in una famiglia numerosa, in campagna, si affezionerà talmente ai suoi ospiti da paventare di essere strappato da lì per essere adottato dalla coppia Salvo Montalbano-Livia, che con questo fine gioca un po' con l'idea di un matrimonio.

Qui, ne *Il giro di boa*, siamo di nuovo nell'ambito della immigrazione clandestina, dei traffici illegali. Ma stavolta si

tratta di traffico di minori. Compaiono dati, stime. Spiegazioni: i bambini servono come «roba da esportazione», ad esempio per espianti di organi. E non solo. Le richieste di trapianti, dice il profumato giornalista che però ha viaggiato e conosce il mondo, sono tante e in continuo aumento, ma ci sono anche altre finalità. I bambini sono molto richiesti dai pedofili. Su bimbi soli, senza adulti alle spalle, si può, pagando cifre altissime, esercitare una pedofilia «estrema», che comporta la tortura e anche la morte violenta, per un maggior piacere di chi la esercita. E non solo: i bambini possono essere utilizzati per l'accattonaggio...

Finalmente il commissario Montalbano, che vive in Sicilia dove di sbarchi clandestini si parla da anni, capisce e si indigna: fortuna che il giornalista azzimato lo aveva caparbiamente cercato, non si sa bene perché! Insomma, l'indignazione morale, la preoccupazione sociale che sono una nota caratteristica del Camilleri scrittore (che non per nulla dichiara la sua «discendenza» da Sciascia) mi sembrano qui prevalere sul gusto della narrazione, offuscare i profumi del pesce ben cucinato, dei tanti odori e colori che insaporivano la vita di Vigàta e dintorni: qui, messi un po' da parte, tanto più che ha chiuso uno dei più amati luoghi di ristoro del commissario. Il tema del traffico dei bambini diviene così centrale e dominante da prevalere, mi sembra, sulla vena narrativa, quella che si era nutrita di brezze leggere, di sciaccqui di onde, del piacere di solitarie nuotate e, insieme, del gusto per l'azione, della solidarietà tra gli uomini dello stesso commissariato, dei sottoposti nei confronti del commissario, anche nei suoi momenti di urto con le autorità.

Restano, certamente, l'invenzione della lingua, la sapienza di uno scrittore aduso alle sceneggiature televisive, che sa quindi come aprire una scena, quando far calare il sipario. Resta la commedia di costume. Ma forse il commissario Montalbano è davvero invecchiato.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

FLAVIA AMABILE, MARCO TOSATTI, *La vera storia del Mussa Dagh*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 158

Ritorna, con questo testo, l'epopea delle piccole comunità cristiane che si asserragliarono e riuscirono a sopravvivere tra le impervie vette del Mussa Dagh, vicino ad Antiochia, nel 1915. Ne avevamo avuto contezza in Occidente attraverso le pagine di Franz Werfel, indimenticato autore de *I quaranta giorni del Mussa Dagh*.

Apprendiamo dal testo di F. Amabile e M. Tosatti che l'antica montagna di Mosè dove resistettero gli armeni, dove riuscirono a scampare allo sterminio turco dovrebbe essere meglio conosciuta come Mussa Ler, dizione usata lungo tutto il testo e rispondente alla denominazione armena. Gli autori ci fanno conoscere da vicino, in profondità, i retroscena, i fatti occorsi in quei tragici momenti attraverso la presentazione di una serie di documenti da loro individuati e tradotti dall'armeno, lingua appresa proprio per il desiderio di meglio conoscere questo tragico e glorioso periodo. Essi parlano, inizialmente, delle diversità tra il noto romanzo di Werfel e la loro opera, che vuole essere ed è una ricerca documentata. Tra le diversità viene subito indicata l'assenza, nella realtà, di una figura centrale, le cui vicende private siano legate agli accadimenti storici. «La resistenza del Mussa Ler fu un fatto collettivo, deciso collettivamente e attuato con una disciplina e una capacità di «autogestione» straordinarie, se si tiene conto del livello sociale, culturale, e del retaggio storico dei protagonisti, soggetti da secoli all'indiscussa autorità ottomana. Fu vera lotta di popolo. Alcuni capi ebbero un ruolo eminente, certo; ma niente di paragonabile alla parte affidata da Werfel a Gabriel Bragadian.» (p. 19). Devo dire che nei miei ricordi certamente è dominante la figura di Bragadian, persona colta, che ha viaggiato, che si rende conto di quanto sta accadendo e che ha carisma. Ma è anche vero che sono protagonisti gli armeni tutti che

decidono di salire sulla montagna, da quelli che impugneranno le armi a quella parte (donne, bambini) che più sarà implicata in vicende difficili da sopportare, cui è negato, sembra, un impegno attivo, un ruolo primario. Sembra, perché poi sono anche i ragazzi che divengono protagonisti in prima persona. Ricordo che emergono, nel testo di Werfel, anche le difficoltà dovute al protrarsi della situazione (è più facile, relativamente almeno, affrontare una breve emergenza che non convivere per settimane, in condizioni precarie), che le donne gestiscono come possono, in situazioni di scarsità di cibi, di medicinali. La vera differenza mi sembra pertanto quella che viene avanzata come seconda: si tratta del motivo religioso. Gli armeni cioè, ci dicono gli autori, sono stati perseguitati, soprattutto, in quanto cattolici. Ce lo dicono in tono pacato, porgendo prove documentarie. Gli autori ripercorrono le tappe che porteranno numerosi armeni a cercare rifugio sul Mussa Ler, nonostante la difficoltà di una scelta del genere, poiché se è vero che i turchi erano padroni crudeli, è anche vero che erano comunque «l'autorità, da tempo immemorabile, il quadro e la cornice del mondo» (p. 37).

Il tono del testo, si diceva, è pacato. In ogni capitolo, poche righe iniziali (in corsivo, per distinguerle dal resto del testo, composto da documenti) danno il senso delle notizie, delle pagine a seguire, offrono spiegazioni sui tanti perché del ritardo con cui in molti percepiscono l'evidenza della volontà turca di annientamento degli armeni, sottolineano lo stupore di questi, una volta che si chiarisce che i turchi possono essere sconfitti, e sconfitti da persone comuni, contadini, pastori, artigiani non certo adusi alle armi. Si tratta di poche righe che propongono, però, importanti problemi di fondo: come dare da mangiare a tanta gente, come portarla in salvo. Gli autori scrivono di una situazione disperata, dello scemare della speranza, dei ripetuti attacchi turchi: fino all'apparizione, il 10 settembre 1915, delle navi Guichen e Desaix,

fino all'abbandono della montagna su cui gli armeni avevano resistito per 40 lunghi giorni, per 40 temibili notti.

Un'epopea, sottolineano gli autori (e a mio parere si tratta di un motivo già presente in Werfel), che ha visto protagonisti semplici contadini di Sedia, nome questo proveniente dalla città di Seleucia, fondata dai Seleucidi, un tempo porto della Antiochia degli apostoli. Si tratta di popolazioni sconosciute nel resto del mondo, all'epoca degli accadimenti che sono qui riproposti: balzate poi all'attenzione di numerosi paesi stranieri a causa del libro di Werfel. Di nuovo, caduti nell'oblio negli ultimi anni, forse anche perché agli USA e alle Nazioni Unite sta a cuore l'avere buoni rapporti con la Turchia.

Il libro si chiude con una gradevole dissertazione sulle festività all'epoca, sugli usi e costumi nella quotidianità, sulle principali credenze.

Il testo si avvale di una *Presentazione* di Vittorio Messori: che usa toni molto difformi da quelli del testo. Messori inizia infatti lodando giustamente gli autori per la loro fatica e per il successo di questa impresa, per essere riusciti ad assemblare «un dossier composto soprattutto dalle testimonianze dei protagonisti della vicenda» (p. 8), continua sottolineando l'esito positivo di questa epopea che vede protagoniste varie «migliaia di cristiani che, vivaddio, non porsero il collo ai tagliagole, ma diedero vita a una resistenza per una volta vera, fatta sul serio da tutto un popolo, in un misto di coraggio, di fraternità, di fiducia nella Provvidenza che induce all'ammirazione.» (ivi). Trovo già discutibile il frettoloso accenno ad «una resistenza per una volta vera», che lascia supporre che quella che si è avuta in Italia in relazione al fascismo e durante la seconda guerra mondiale (in cui pure sono morti vari cattolici) non fosse, essa, vera: ce lo si può forse attendere, da un autore che di tutta la tragedia connessa con la Rivoluzione Francese rievoca qui solo i fatti della Vandea, «un'altra insurrezione, schiacciata nel sangue e nel terrore e anch'essa posta sotto il segno di una volontà genocida» (ivi). Ma Messori

procede parlando di «primo genocidio del XX secolo», a proposito del Mussa Dagh o Mussa Ler. Primo in senso cronologico e quantitativo: «Una percentuale dell'orrore che non ha pari, in età moderna, per alcun altro popolo» (9). Ed è vero che si è esitato, che si è tardato da parte europea a riconoscere la gravità della strage di armeni da parte turca. Ma Messori imposta questo tema in termini decisamente conflittuali con il genocidio ebraico, con «La Shoah, come la chiamano», che «deve essere considerata unica, tutte le altre persecuzioni non hanno lo stesso significato incommensurabile e la stessa intensità di sentimento.» (10). Saggiamente, Messori si appoggia in questa sua dura requisitoria su uno scrittore ebreo, Norman Finkelstein, autore de *L'industria dell'Olocausto*. Difficile dire quanto a ragione, poiché Finkelstein parla dello sfruttamento che gli sembra sia stato poi fatto da parte di alcuni di accadimenti che comunque non sono messi in dubbio. La Shoah (è questa infatti la corretta dizione ebraica; un po' come dire: Mussa Ler, invece che Mussa Dagh), secondo molti studiosi, è un fatto a sé stante non tanto per il «significato incommensurabile» né per la «intensità di sentimento» quanto per la dettagliata pianificazione, per l'uso della tecnologia ai fini dello sterminio.

Non ci sarebbe stato bisogno, a mio parere, di questo attacco al genocidio ebraico (anche se questa è un'epoca in cui è difficile ricordare i suoi termini, dato quello che accade in Israele) per chiarire che la strage degli armeni è stata un fatto orrendo, rimasto in larga parte impunito. Non sconosciuto, grazie al romanzo di Werfel, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, da Messori citato di sfuggita, in termini decisamente derogatori.

Un peccato, mi sembra, che questa prefazione si discosti tanto dalle modalità di ricostruzione e scrittura del libro, notevole sia per la documentazione che propone che per la sobrietà dei toni e delle linee interpretative.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

GRAZIELLA PARATI, BEN LAWTON (a cura di), *Italian Cultural Studies*, Bordighera Press, Boca Raton (FL), 2001, pp. 247.

Il Ventesimo secolo è stato senza dubbio un periodo estremamente produttivo per la ricerca di quanti si occupano di *cultural studies*. Grazie alla produzione di studiosi come Gramsci, Asor Rosa, De Martino, Dal Lago, Pasolini, Passerini, Portelli e Eco, i *cultural studies*, in generale, e gli *Italian Cultural Studies*, in particolare, sono riusciti a conquistare un loro spazio di ricerca, che si caratterizza per l'intento di descrivere, analizzare e interpretare le pratiche culturali attraverso un approccio multidisciplinare.

Graziella Parati e Ben Lawton propongono una riflessione sul ruolo dei *cultural studies*, considerandoli un campo interdisciplinare: una mistura tra pratica e teoria. Il lavoro proposto dai due autori è un progetto nato dai dibattiti consumati durante un symposium recentemente svoltosi a Dartmouth; e ha come obiettivo quello di dimostrare, attraverso la raccolta di saggi scritti da chi da anni si occupa di *cultural studies*, che la cultura è un'unione di strategie intersecanti, nonché il risultato di continue interrelazioni. La prima sezione del libro presenta delle osservazioni generali e teoriche sull'importanza di considerare la pratica dei *cultural studies* come una disciplina che riguarda gli studiosi da un duplice punto di vista: quello concernente la ricerca e quello inerente all'insegnamento. L'autrice del primo saggio, Irene Kacandes (docente di German Studies al Dartmouth College), si chiede sin dal principio come può una studiosa della letteratura tedesca contribuire a un volume dedicato agli *Italian Cultural Studies*. In una lapidaria risposta individua la vera sfida che mette in atto chi si occupa in generale di *cultural studies*: una studiosa di letteratura tedesca può dimostrare, all'interno di un dibattito sulla cultura italiana, che effettivamente non possiamo intendere la ricerca come un mondo culturale chiuso in dei rigidi confini. Tuttavia, non si può concepire lo

studio dei *cultural studies* come una semplice attitudine multidisciplinare, la Kacandes denuncia la forte esigenza di individuare una metodologia nuova e efficace, che abbia come punto di fuga la realizzazione della pace nel mondo. Solo la pace può essere una vera sfida. Numerosi avvenimenti accaduti di recente, dalla perpetrazione dei genocidi in Rwanda e in Kosovo, ai molteplici omicidi razzisti negli Stati Uniti, o persino alle proteste contro l'elezione di qualche anno fa di una Miss Italia nera, mettono in evidenza come le resistenze al pluralismo sociale sono radicate a diversi livelli nelle coscienze individuali. Lo sviluppo di progetti relativi ai *cultural studies* può contribuire allo smantellamento della concezione razzista monoculturale e alla rilettura dei fondamenti culturali di ogni società.

In linea con tale approccio si inserisce l'analisi proposta da Rebecca West, la quale sottolinea lo scontro che sta avvenendo tra la letteratura italiana in senso ortodosso e il crescente interesse verso i *cultural studies*. La studiosa ricorda una vicenda che ha segnato fortemente il suo pensiero scientifico: agli inizi degli anni Settanta propose come sua tesi di Dottorato di Ricerca un'analisi delle opere di Elsa Morante, la proposta non le fu accordata, nessuno aveva mai pensato di studiare autori così poco importanti. Evidentemente, l'egemonia degli autori, soprattutto maschili, conosciuti e considerati dalla critica era (e forse lo è ancora?) imperante. Per tale motivo, la West somma all'importanza di un'analisi interdisciplinare l'esigenza di un approfondimento di genere; che tenga presente la necessità di esplorare i punti di intersezione, che si stabiliscono tra le *metodologie tradizionali* e le *teorie correnti*, anche quando la riconciliazione tra due approcci può apparire anacronistica e impossibile. Secondo la studiosa sono sette le domande alle quali bisogna urgentemente rispondere: 1) come dobbiamo definire i *cultural studies* (anche in relazione con la letteratura «classica»)?; 2) come dobbiamo definire la let-

teratura e quali testi dobbiamo escludere o includere in questa nostra denominazione?; 3) cosa significa proporre «un'autoriflessione»?; 4) esistono già delle specifiche metodologie da preservare o proporre per lo studio dell'analisi letteraria?; 5) come possiamo eludere le diffidenze verso i lavori delle nuove generazioni?; 6) cosa si deve pensare sul ruolo che sta assumendo la letteratura a fronte delle nuove invenzioni tecnologiche?; 7) la letteratura ha una funzione epistemologica e etica, e se così fosse, cosa la distingue in modo netto dalle altre forme di espressione e di comunicazione?

Maria Galli Stampino, autrice del terzo saggio della prima sezione del volume, indica una strada da percorrere per chi volesse individuare il campo di analisi dei *cultural studies* (quindi, anche per coloro i quali volessero tentare di rispondere alle domande di Rebecca West). La Stampino afferma che i *cultural studies* sono intellettualmente diversi rispetto agli approcci del passato in due diversi modi: rispetto alla profondità (*depth*) e all'ampiezza (*width*) del loro campo di indagine. La profondità è intesa come sinonimo di complessità, mentre l'ampiezza si riferisce alle inevitabili influenze inter e intra culturali. Quindi risulta pressoché inverosimile il volere stabilire un autore «maggiore» o «minore», così come è assurdo discutere di arte «maggiore» o «minore». Sulla stessa linea di pensiero interviene anche Joseph Buttigieg, che descrivendo l'opera Ritorno a De Sanctis di Antonio Gramsci, sottolinea come il pericolo e la preoccupazione tutt'oggi imperante sia quella di prevenire quelle ideologie che cercano di incatenare il pensiero a sistemi fortemente dogmatici. Anche Nicoletta Pireddu, concludendo la prima parte del testo, ricerca le radici degli *Italian Cultural Studies*. Oltre a tenere presente Gramsci, il saggio propone un'interessante approfondimento del pensiero di un padre dell'antropologia italiana, Paolo Mantegazza (1831-1910), che per primo esaltò l'importanza culturale dell'invenzione

della macchina fotografica, prevedendone l'uso universale che da lì a poco se ne sarebbe fatto. Rispetto alle istanze proposte dagli studiosi dei *cultural studies*, Mantegazza fu il precursore dell'importanza da attribuire ai simboli e all'espressioni folkloristiche, da non considerare come forma espressiva minoritaria.

La seconda sezione del volume raccoglie contributi estremamente diversi nel loro genere, che, tuttavia, corrispondono a un unico comune denominatore: sono riflessioni sulla pratica degli *Italian Cultural Studies*. Adrian Radolph apre questa seconda parte discutendo il valore politico e sociale del David di Donatello in una chiave di analisi di tipo interdisciplinare. Secondo l'autore i *cultural studies* sono in grado di creare un nuovo spazio di mediazione tra i concetti contemporanei e i ricordi del passato, uno spazio multiprospettico che impedisce l'omologazione e la staticità di pensiero.

La costruzione dell'identità degli italiani che viaggiano per l'Europa è ricomposta da Nathalie Hester attraverso la lettura di due libri scritti nel XVII secolo: *Viaggio settentrionale* (del 1700) di Francesco Negri e *Viaggi per l'Europa* (del 1693) di Giovanni Francesco Gemelli Careri. Entrambi i lavori sottolineano la consapevolezza degli autori nel riconoscersi rispetto agli altri come degli italiani, sebbene a quel tempo non esistesse di per sé la nazionalità italiana.

Tornando all'attualità, Sandra Carletti presenta un'analisi statistico-sociale del mercato del libro in Italia. Analizzando alcuni dati dell'ISTAT, con sorpresa dell'autrice, gli italiani sebbene siano «un popolo di poeti, santi e navigatori», non sono certamente «un popolo di lettori». La Carletti attribuisce la responsabilità di questo debole trasporto verso la lettura al fragile sistema scolastico italiano, che, cristallizzato nei suoi doveri culturali, propone noiose antologie, troppo spesso elaborate per verificare le carenze grammaticali e linguistiche dei giovani lettori. Agli studenti vengono proposte letture di testi scritti nel lontano passato, che, se pur fondamentali e importanti per la loro

formazione, non restituiscono al giovane lettore una semplice e immediata identificazione nel racconto. Per tale motivo la Carletti propone di affiancare a queste letture classiche delle proposte di testi contemporanei, che diano la possibilità allo studente di assaporare il gusto del leggere. Non dimentica, infine, il ruolo delle famiglie, che comunque, secondo la studiosa, hanno una responsabilità minore rispetto alla scuola: sono per primi i genitori delle nuove generazioni a essere *deboli* lettori, a loro volta eredi di un cagionevole sistema educativo.

L'immagine della famiglia e l'importanza del suo ruolo nella società è messa in risalto soprattutto nell'intervento di Sarah Patricia Hill, la quale fa riferimento a un film del 1933 realizzato da Alessandro Blasetti. Il film, dal titolo *1860*, descrive le vicende di una famiglia siciliana durante il periodo della *spedizione dei Mille*. L'intento del regista era quello di delineare le caratteristiche portanti della famiglia nel periodo fascista, riferendosi alle gesta patriottiche di una famiglia del 1860. Attraverso una minuziosa decostruzione delle sequenze del film e individuando i cliché più utilizzati da Blasetti, la Hill evidenzia il potere delle immagini nella realizzazione e comunicazione di valori culturali. La stessa forza può essere attribuita anche alla musica. Mediante una riflessione sul fenomeno musicale di Andrea Bocelli, Norman Bouchard ripensa il processo di costruzione dell'identità culturale degli italiani. Ripercorrendo la vita personale e artistica del tenore, si scopre come la sua produzione travalichi le esigenze del mercato capitalistico globale per rispondere alla necessità di dare voce al pluralismo dell'*Italianità* o dell'*Italianness*.

L'immediatezza e la forte incisività attribuita alla musica viene sottolineata anche da Giancarlo Lombardi, che con il suo saggio *Sciascia, Moretti and Tuta Tuca* ci accompagna nel percorso affascinante e innovativo del suo insegnamento della cultura italiana agli studenti americani del College di Staten Island. Il professor Lombardi crede che per far com-

prendere in modo più completo possibile la situazione culturale dell'Italia degli anni Settanta, non si può fare a meno di analizzare non solo i grandi scrittori, ma anche le varie forme di ricostruzione immaginaria della società italiana. Per questo, Lombardi ritiene indispensabile proporre ai suoi studenti l'analisi di film, fiction e anche spettacoli di varietà, che nel loro insieme, e supportati dalla lettura di efficaci racconti storici, restituiscono una visione indubbiamente più completa e pluralista della identità culturale italiana. A fronte di tutto ciò, come dimenticare quindi «*l'estetica del Tuca Tuca e il mito della Carrà*» (172)?

Come nel contributo di Lombardi, anche nel saggio di Marie Orton gli anni Settanta sono al centro dell'analisi proposta. In questo caso, però, si parla di quel periodo come dei famigerati *anni di piombo*. La Orton riporta stralci di interviste rivolte a Mario Moretti (di fatto capo delle Brigate Rosse) da Rossana Rossanda e Carla Mosca, giornaliste de *Il Manifesto*. L'interesse verso la cosiddetta letteratura di prigione riguarda in realtà sia terroristi di estrema destra che di estrema sinistra, la Orton considera Moretti solo uno dei tanti esempi di come sia fondamentale lo studio e l'analisi dei testi prodotti da ex terroristi. Leggere le loro storie di vita, nonché le loro considerazioni socio-politiche restituiscono al lettore una nuova chiave di lettura, una possibilità di approfondimento culturale e l'occasione di investigare le numerose zone d'ombra della vita sociale italiana.

La seconda sezione si conclude con due saggi, uno di Roberto Maria Dainotto sull'importanza di essere siciliani, l'altro di Daniela Orlandi sugli scritti prodotti da donne coattamente rinchiusi in ospedali psichiatrici. Quest'ultimo saggio ci restituisce alcuni pensieri annotati da Lia Traverso e Augusta F., due donne che in anni diversi hanno vissuto la terribile esperienza di essere rinchiusi in dei manicomi, dove il rispetto delle loro persone non era solo dimenticato, ma costantemente usurpato.

Il volume, come per tanti testi realiz-

zati a più mani, risulta a tratti discontinuo, tuttavia nel suo insieme è sicuramente una raccolta interessante e innovativa, che cerca di rispondere in modo chiaro alla manipolazione, sempre più imperante, della cultura, soprattutto da parte di chi cerca di acquisire un potere politico. La stessa Graziella Parati nella sua introduzione si riferisce alla corsa al potere operata dall'attuale Presidente del Consiglio italiano, Silvio Berlusconi. La sua scalata al potere, ricorda l'autrice, si è realizzata «a colpi di media», controllando la comunicazione televisiva e producendo un piccolo testo letterario. Il libro proposto da Berlusconi è la sua propria autobiografia. È scritta in terza persona per riuscire a raffigurare la pluralità degli italiani che Berlusconi rappresenta, così come si evince dallo stesso titolo del libricino, *Una storia italiana*. Più che un testo narrativo, il vademecum berlusconiano sembra essere, per la Parati, un fotoromanzo di vita. Ogni sezione è accompagnata da foto del protagonista e della sua famiglia. Nella prima parte, intitolata *Il carattere e le passioni*, Berlusconi è ritratto circondato da uno splendido sfondo bucolico di fiori primaverili. Mentre, tante piccole foto accompagnano i capitoli *L'oroscopo* e *I piccoli segreti di Silvio*, dove l'autore sottolinea le sue passioni: l'antiquariato; i valori famigliari; e le letture di Dante, Platone, Sant'Agostino e Erasmo da Rotterdam. Inoltre, in *La passione sportiva*, si mette in evidenza l'interesse marcatamente maschile nel gioco del calcio, che ha ispirato anche il nome del suo movimento politico, Forza Italia. Nel volumetto non si parla molto del ruolo della figura della donna nella vita del Presidente, viene per di più sottolineata la costruzione dell'italiano modello, dei veri valori italiani e del sentirsi appartenente alla genuina cultura italiana.

Italian Cultural Studies è un testo che aspira a essere utilizzato e letto come un antidoto contro tutti quei strani fenomeni simili a *Una storia italiana*.

KATIA SCANNAVINI

GRAZIELLA PARATI (a cura di), *Mediterranean Crossroads. Migration Literature in Italy*, associated University Press, Cranbury - London - Ontario 1999, pp. 219.

In *Writing across worlds. Literature and Migration*, R. King, J. Connell e P. White affermano che la letteratura della migrazione può essere considerata rispetto a vari livelli; tra questi, due risultano essere di grande importanza: si può considerare il *livello individuale* dei singoli, e quindi le loro esperienze personali; oppure si può riflettere sul livello sociale, ossia sugli effetti dell'esperienza migratoria. L'antologia presentata da Graziella Parati si muove senza dubbio tra questi due livelli di analisi. *Mediterranean Crossroads. Migration Literature in Italy* è una raccolta di brevi saggi tratti da libri scritti in italiano da immigrati che vivono da diversi anni in Italia; una raccolta che pone in evidenza la frammentazione delle identità degli immigrati e nel contempo descrive la difficile esperienza del vivere lontano dal proprio paese di origine.

Secondo la Parati la letteratura prodotta in Italia dagli scrittori immigrati si posiziona consapevolmente all'interno di specifici confini territoriali e linguistici, proprio per documentare le sfide messe in atto dall'incontro di diverse culture e differenti linguaggi. La scelta di utilizzare sin dal titolo il termine *crossroad*, incrocio, evidenzia l'opinione dell'autrice sul contesto letterario italiano: la lingua italiana rappresenta il linguaggio nel quale si esprimono i testimoni della migrazione, ma contemporaneamente è anche lo strumento di visibilità, nonché il principale oggetto di appropriazione da parte dei soggetti migranti. Tutto ciò si interseca in uno spazio circoscritto, in un incrocio, appunto, che implode nella sua centralità, non riuscendo a espandersi o a dislocarsi attraverso diverse vie di comunicazione.

Il ventaglio di scrittori immigrati proposti dal testo è estremamente ampio: diciassette autori (sia uomini che donne),

provenienti da differenti paesi (Tunisia, Brasile, Marocco, Senegal, Somalia, etc.). La maggior parte della produzione è rappresentata da autobiografie, spesso scritte con l'aiuto di scrittori o giornalisti italiani. Infatti, soprattutto le pubblicazioni prodotte agli inizi degli anni Novanta sono opere scritte quando gli stessi autori stavano ancora perfezionando la loro conoscenza della lingua italiana. È questo, per esempio, il caso di Salah Methnani, che scrive il suo libro, *Immigrato*, con la collaborazione di Mario Fortunato. Nel saggio scelto dalla Parati per la sua raccolta, Methnani (giunto in Italia nel 1988 dalla Tunisia) ricorda i suoi primi anni da immigrato. Sottolinea il sospetto che gli italiani provavano verso di lui, perché tunisino capace di parlare tre lingue: non poteva essere classificato facilmente come un generico migrante senza documenti e conoscenze. Tuttavia, saranno proprio le sue abilità linguistiche che suggeriranno allo scrittore tunisino l'importanza che avrebbe avuto produrre una propria autobiografia. Il narrare per iscritto le vicende della sua esperienza da immigrato gli avrebbe fatto acquisire una visibilità pubblica e allo stesso tempo sarebbe stato il mezzo più immediato per problematizzare la costruzione linguistica della sua identità e quindi delle persone migranti in genere. Lo stesso scopo sottende diverse altre opere, tra le quali la Parati ricorda: *Io venditore di elefanti* di Pap Khouma; *Chiamatemi Ali* di Mohamed Bouchane; *La promessa di Hamadi* di Saidou Moussa Ba e *Velevò diventare bianca* di Nassera Chohra. Secondo la curatrice dell'antologia, proprio quest'ultimo testo simboleggia un importante aspetto per la letteratura italoafona: contiene, infatti, elementi narrativi tipici della letteratura prodotta dalla seconda generazione degli immigrati. Tra questi fattori, il più significativo risulta essere il conflitto culturale che si stabilisce tra gli imperativi della società ospitante e il sentimento di appartenenza del migrante, il quale non riesce a rintracciare le sue radici in un singolo territorio. In *Solo*

allora, sono certo, potrò capire Tahar Lamri, scrittore di seconda generazione, mette in evidenza l'impossibilità per i figli degli immigrati di prima generazione di riconoscersi in una precisa identità. Lamri si sente l'erede di una cultura ibrida, «non di rado disarmonica e spesso equilibrata» (173).

Oltre a aprire un dibattito sulla letteratura prodotta dalla seconda generazione degli immigrati, l'opera di Nassera Chohra sottolinea l'entrata della voce femminile nel panorama interculturale della letteratura italiana scritta da autori migranti. Inizialmente, i testi prodotti in Italia dagli immigrati sono stati scritti da uomini, che descrivevano soprattutto le comunità maschili, il loro scontro con il paese ospitante e i problemi legati all'esperienza migratoria. Solo in una fase successiva hanno esordito anche le donne, con testi diversi da quelli dei loro colleghi uomini. Le donne hanno scritto non solo della comunità di appartenenza, ma principalmente di se stesse: della loro condizione di vita nel loro paese di origine e in quello ospitante, del sentimento di esclusione e di solitudine, dell'isolamento culturale subito. In *Mediterranean Crossroads* sono state raccolte molte testimonianze di donne immigrate in Italia da diverse parti del mondo. Ribka Sibhatu, racconta del suo tormentato viaggio dall'Eritrea e del suo incontro con il *Diario di Anna Frank*, lo spartiacque del confine tra il suo passato e il suo futuro, una linea che permette passaggi osmotici tra gli elementi delle culture che ormai le appartengono, quella eritrea e quella italiana.

Anche Shirin Ramzanali Fazel, in *Lontano da Mogadiscio*, ricorda la sua partenza dalla Somalia. Prima di affrontare il racconto della sua migrazione, l'autrice dedica parte della sua autobiografia alla descrizione del suo paese nel periodo antecedente la guerra e la dittatura del regime militare di Barre. Nell'opera di Fazel la percezione dello spazio e del tempo esiste solo come costruzione frammentata del suo viaggio nomade dalla Somalia all'Italia, per poi andare

negli Stati Uniti e tornare nuovamente in Italia. Un processo questo che per la Parati spiega come «le identità dei migranti siano una mappatura della loro dispersione nello spazio e nel tempo» (30).

Una forte introspezione è alla base dei saggi scritti da Maria Viarego, Saleva Salem, Cristina Caldes Brito e Anty Grah; un'introspezione che trova la sua massima espressione nel saggio di Fernanda Farias De Albuquerque. Fernanda Farias, legalmente Fernando, descrive con lucida sofferenza la sua lunga vita di prostituzione, che le avrebbe permesso di raccogliere i soldi sufficienti per sottoporsi a una finale operazione per cambiare definitivamente il suo sesso.

L'antologia della Parati include, infine, anche alcuni interventi relativi al concetto di violenza, come: *La tana della iena* di Hassan Itab, *Panzanella: Canto lungo la strada* di Mohsen Melliti, *L'altra parte dell'Adriatico* di Jadranka Hodzic e *Io Marokkino con due Kappa* di Yousseff Wakkas.

Libero da qualsiasi sentimento nostalgico verso una cultura italiana monolitica (del resto mai esistita), il libro curato dalla Parati intende far dialogare tra loro le voci di scrittori immigrati, che si incontrano in uno degli *incroci* del Mediterraneo, l'Italia. *Mediterranean Crossroads. Migration Literature in Italy* mette in evidenza il ruolo fondamentale che gli immigrati hanno nel definire il valore del significato della *trasformazione sociale* e nel partecipare alla costruzione della conoscenza dell'*altro*.

KATIA SCANNAVINI

ELÉMIRE ZOLLA, DORIANO FASOLI, *Un deatino itinerante*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 122.

Il libro fa subito pensare ad una intervista di tipo giornalistico, ma non è così. È invece un dialogo serrato fra Zolla, di recente scomparso, e Fasoli, che lo inter-

roga, ma anche lo stimola, lo costringe a chiarire. E di chiarimenti il pensiero di Zolla ha bisogno: per la sua interna ricchezza, per il suo dipanarsi, talvolta tortuoso, per la sua originalità. Questo torinese è tutt'altro che un *bugia nèn*. Si muove fra civiltà, epoche, cicli storici, quasi con aristocratica noncuranza. Partendo dalla letteratura anglo-americana, di cui fu docente nell'Università di Roma, Zolla taglia ben presto gli ormeggi con la cultura occidentale per scoprire, insieme con i mistici, l'Oriente, le sue religioni, il suo caratteristico rifiuto dell'antropocentrismo europeo, che correttamente vede come una sorta di cappa, nella sua forma criticistica e neo-idealistica, da Kant ai nipotini di Hegel, sulla vita occidentale mentre trova nel «respiro taoista», nel sincretismo, nel «raggiare del presente elementare» una nuova strada, più che per l'autorealizzazione, per scoprire l'importanza della tradizione e porre fine alla sua «sudditanza al pensiero europeo». È, dunque, questo, un dialogo insolito, che contribuisce meritoriamente a far cadere le palizzate o le paratie stagne che la mente dogmatica, soprattutto europea e americana, tende a costruire per bloccare la comunicazione inter-culturale, che è, forse, oggi, l'unica uscita di sicurezza contro il pericolo di venire stritolati dai fondamentalismi intolleranti e feroci.

FRANCO FERRAROTTI

ANTONIO CASTRONUOVO, *Esercizi gnostici. Aby Warburg, Marcel Duchamp, Simone Weil*, Editrice La Mandragora, Imola, 2002, pp. 46.

Sono tre ritratti che amerei definire focalizzati, tanto si incentrano su un aspetto o pensiero dominante di tre personalità diverse, eppure convergenti in nome dell'intensità con cui hanno vissuto i loro destini.

In Warburg emerge il dettaglio, la passione per i particolari apparentemente

insignificanti mentre è vero che «il buon Dio alberga nel dettaglio». Questo dio, nota Castronuovo, «vive lussuosamente, con l'indicibile agio che gli si addice, nelle indagini sui dettagli, nell'abitudine al breve saggio, perfino nelle righe dell'elzeviro». In Duchamp primeggia invece l'eros come tecnica cognitiva o ricerca della novità. Ma nessuna concessione al facile dongiovannismo è qui ammessa: «l'eros per Duchamp è una cosa seria, è ciò che sostituisce l'ironia assente». Si tratta di imporre la «necessità del Radicalmente Nuovo». Nuovo o solo diverso? Per Simone Weil la cosa seria è la forma-partito. Castronuovo coglie magistralmente un punto centrale nella meditazione di questa moderna «pellegrina dell'assoluto». Il partito, specialmente il partito di massa, è fatalmente una prigione. Sul pensiero originale prevale la «linea»; sugli atteggiamenti personali cade l'ombra dell'impersonale disciplina di partito, l'apparato burocratico. Tre ritratti, tre mondi, resi con lo stile classicamente limpido di uno straordinario saggista.

FRANCO FERRAROTTI

M.C. BRIGANTI, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia ed esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 112.

Il Novecento è senz'altro il secolo in cui il pensiero femminile con i suoi caratteri di specificità ed originalità si impone come presenza forte nel panorama della riflessione filosofica, M.C. Briganti, attraverso uno studio serio e rigoroso, ripercorre il pensiero speculativo e le vicende esistenziali di alcune delle più grandi pensatrici del secolo appena trascorso, Hannah Arendt, Edith Stein, Simone Weil, Maria Zambrano.

La crisi del soggetto e del cogito cartesiano, il concetto di una ragione totalitaria, sono alcuni dei motivi che spingono queste filosofe, secondo autonomi e dif-

ferenti percorsi, a dichiarare aperta ostilità alla filosofia concepita come mera attività accademica, proponendo invece una *filosofia esperienziale*, intreccio indissolubile tra vissuto di sapere ed esperienza.

La partecipazione attiva alle vicende del proprio tempo, fatti storici ed eventi bellici, è una testimonianza del loro essere nel mondo, solo sperimentando in prima persona si potrà avere una percezione globale della realtà e raggiungendo il cuore dell'esperienza si potrà coglierne l'autenticità. Il soggetto, da queste pensatrici, è concepito come punto di convergenza delle linee di sviluppo della natura e luogo sempre aperto alla relazione con l'altro da sé.

Per Hannah Arendt è la responsabilità, l'azione a qualificare il nostro pensiero e il nostro essere nel mondo, si impone, quindi, la necessità di un diverso rapporto tra pensiero e azione, tra *vita della mente* e *vita attiva*. Le sue vicende personali, l'incontro con alcuni grandi filosofi del suo tempo da Husserl ad Heidegger e Jaspers, le sue origini ebraiche che la condussero, dalla Germania, a causa delle persecuzioni antisemite prima in Francia, dove collaborò al movimento sionista, poi negli Stati Uniti, le offrirono numerose occasioni di riflessione sul fenomeno del totalitarismo costantemente al centro del suo lavoro d'intellettuale. Secondo la Arendt non si può prescindere dall'appartenenza ad una comunità di origine, conseguentemente ad un'adesione ad una convinzione o ad un impegno politico. L'importanza della comunità rimanda al concetto greco di politeia, dove ciò che accomuna tutta la comunità è la capacità di dialogo e di confronto continuo.

Per Edith Stein si tratta di vivere in prima persona attraverso la propria corporeità, solo un'esperienza attiva può aiutare a comprendere la realtà circostante. Questo bisogno di comprensione spingerà la Stein a vivere fino in fondo le proprie scelte e i propri valori, il suo lavoro di studiosa nell'ambito filosofico dell'orientamento fenomenologico, l'e-

sperienza di crocerossina durante la prima guerra mondiale, la conversione al cattolicesimo e l'ingresso nel convento del Carmelo di Colonia, fino al tragico epilogo nel campo di concentramento di Auschwitz.

La fenomenologia è un approccio filosofico che ben si adatta, per il suo rigore metodologico e la sua analisi approfondita della realtà circostante e dell'essere, ad innate capacità femminili, come la disponibilità ad indagare e l'atteggiamento di apertura che permette di aderire alle cose stesse, così come si presentano nella loro essenza. Il metodo per compiere questa indagine, afferma la Stein, è l'empatia, la strada attraverso cui sperimentiamo l'esistenza di soggetti altri da noi anch'essi al centro di un mondo circostante e oltrepassiamo la visione del nostro mondo per giungere all'alterità dell'altro, condizione indispensabile per ogni comunicazione.

Per Simone Weil il pensiero è teso alla ricerca della verità, una verità sempre sperimentale, un sapere che si trasforma in fare, esprimendo grande energia. Il desiderio di testimoniare il proprio dissenso alla seconda guerra mondiale e alle sue conseguenze, la porteranno a partecipare alla Resistenza francese, perchè solo sperimentando in prima persona si può comprendere a fondo la vita. Non si può semplicemente avere un'idea astratta della fatica e della sofferenza, sostiene la Weil, occorre concretizzarla, infatti per comprendere la realtà della condizione operaia, sceglie di sperimentarne il dolore e la sofferenza attraverso l'esperienza diretta. Per Maria Zambrano, pensatrice spagnola la cui testimonianza filosofica si esprime nell'intreccio di verità e vita, è importante, per cogliere l'autenticità della nostra relazione con il mondo, indivi-

duare il legame con la poesia.

L'originalità e la forza del saggio scaturiscono dallo spirito empatico con cui M. C. Briganti affronta il viaggio nella filosofia e nelle vite di queste importanti donne del secolo scorso, prendendo coscienza dell'alterità incancellabile esistente tra soggetti diversi, ma al tempo stesso individuando le condizioni di rapporto e comunicazione tra questi diversi soggetti.

Attraverso l'analisi del pensiero e delle vicende delle filosofe, l'autrice mette a fuoco buona parte dei problemi della società europea del Novecento connessi con la questione femminile, in particolare l'aspirazione alla costruzione di un nuovo modello sociale, che nella società intellettuale dell'epoca si esprimeva più per quello che si rifiutava che per quello che si proponeva in cambio, mentre le *donne pensanti*, protagoniste del saggio, partecipano attivamente alla costruzione di un nuovo mondo che sia diverso non solo per le donne ma anche per gli uomini, rinviando ad un problema di rapporti reciproci dell'intera società.

Anche attraverso la scelta del titolo, un verso di Sibilla Aleramo, scrittrice italiana che con grande intensità visse il problema della condizione della donna nel primo novecento, capace di riscattare i suoi drammi personali attraverso l'indipendenza della propria coscienza e che rivendicò sempre il diritto d'identità di donna, la Briganti mette in luce la rilevanza dell'esperienza femminile nel mondo intellettuale quale incontro armonioso tra arte e vita. L'eredità che queste intellettuali lasciano è una testimonianza di coraggio, di autonomia e forza.

FRANCESCA SETZU

Summaries in English of some articles

CARMELO CAPIZZI — *Theodora, product and mirror of the justinian epoch*. This is a learned and well reasoned portrait of the famous Emperess. Contrary to other commentators, notably Cesaretti, the author contends that Theodora, of socially humble origin, far from using her beauty as an actress in order to mesmerize the already powerful Justinian, was a positive influence in connection with the election and abdication of pope Sylverius and with the succession of pope Virgile and of his role in the question of the «Three Chapters». As a piece of evidence, the author recalls Theodora's courageous intervention on the fearful Justinian during the Nika revolt (january AD 532). Her action in favor of moral and family legislation, until AD 527 when she ascended to the throne together with Justinian and finally until to her death, because of cancer, on june 28 AD 548, was excellent. This essay recommends itself especially from the point of view of solid historical documentation by a specialist of history who recently left us,

MASCIA FERRI — *Rousseau's comedians: a danger for the social Order*. An author usually considered as a front line firebrand for revolution, is here presented as a rather conservative moralist when it comes to women and theatre. Starting from the «Lettre à M, d'Alembert sur les spectacles», the author shows that Rousseau, almost in a platonic vein, criticizes theatrical activities not *per se*, but in so far as they are likely to develop emotions at the expense of virtue. Especially youth is in danger in the eyes of Rousseau, whose nature is here labelled by the author as almost a split personality. While theoretically devoted to freedom and virtue, in practical matters Rousseau would behave quite differently, to the point of not hesitating to entrust his children to the foundlings home.

FEDERICA MEREU — *Rac'sm, Islam, and Revolution in the Mind of Malcolm X*. This revisitation of the famous spokesman for the Black Muslims of America is particularly important at the present time. The author cites Malcolm X directly in what could be regarded as his own political testament: «I am not an American. I am one of the twentytwo millions of black skin men that are victims of americanism, one of the twentytwo millions of victims of democracy which is nothing more than an hypocrisy ,, I am speaking to you as a victim of the american system,,, and I do not succeed in seeing any american dream. What I can see is only an american nightmare». In her concluding termarks the author dwells on the social functions of racism in american society as a justification — not only moral but primarily political — of the innate inferiority of black people.

Franco Ferrarotti

LINEAMENTI DI STORIA DEL PENSIERO SOCIOLOGICO, Donzelli Editore

La «scienza dell'incertezza». Così Franco Ferrarotti ha definito la sociologia, disciplina con cui si è misurato nel corso di un'intera vita di ricerca — da quando, giovanissimo, nell'imperante clima idealistico che declassava la pratica sociologica al rango di «pseudoscienza», ebbe l'ardire di polemizzare direttamente con Benedetto Croce.

Scienza, dunque, cioè disciplina in grado di produrre effettivi esiti conoscitivi. Ma scienza in crisi e anzi scienza «che si nutre di crisi». Le sue stesse origini sono legate al travagliato passaggio dal mondo feudale alla società industriale moderna, col suo crollo di ordini, di ranghi e di gerarchie sociali. E la sua prima grande stagione è connessa con la spaccatura tra profitto e salario, caratteristica dell'industrialismo classista. Il suo stesso nome è un ibrido composto da una parola latina e una greca, accettato da tutti perché non si è trovato di meglio. La verità è che la sociologia è costituzionalmente affetta da un corto circuito che le imprime un marchio di ambiguità: essa è scienza, ma è anche coscienza; impresa conoscitiva, ma anche tecnica operativa; contemplazione distaccata, ma anche impegno sociale e politico.

Con uno stile agile e piano, l'autore ripercorre le tappe fondamentali del pensiero sociologico, da Ferguson e Saint-Simon a Comte e Marx, da Spencer e Durkheim a Simmel e Weber, da Sombart, Pareto e Veblen, fino agli esiti più recenti, mostrando lo straordinario apporto di conoscenze e sensibilità che tale approccio ha saputo dare alla comprensione del mondo contemporaneo.

Franco Ferrarotti è professore emerito di Sociologia all'Università «La Sapienza» di Roma. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Max Weber e il destino della ragione* (1964); *Trattato di sociologia* (1968); *La perfezione del nulla* (1997); e, per i tipi della Donzelli, *L'Italia tra storia e memoria* (1997); *Leggere, leggersi* (1998); *Partire, tornare* (1999); *La verità? È altrove* (1999); *L'enigma di Alessandro* (2000); *La società e l'utopia* (2001). Nel giugno 2001 è stato insignito del Premio per la Sociologia dall'Accademia Nazionale dei Lincei.

€ 13,50 L. 26.139

SOMMARIO

145 Primavera 2003

F.F. — La capricciosa costolo dell'Europa III

SAGGI

Carmelo Capizzi — Teodora, prodotto e specchio dell'epoca giustiniana	1
Valentina Grassi — Immaginario e Sociologia: il caso del Centro Studi sull'Attuale e il Quotidiano	14
Mascia Ferri — Le commedianti di Rousseau: un pericolo per l'ordine sociale.....	33
Federica Mereu — Razzismo, Islam e rivoluzione nel pensiero di Malcolm X (El-Hajj Malik El-Shabbazz)	43

INTERVENTI

Giuliano Della Pergola — L'avvento della città moderna: precursori tedeschi, Weber e il dibattito sul weberismo	58
Anna Maria Curcio — Elogio dell'effimero	66
Laura Ferrarotti — Le età della TV e il tempo come «tempo ritrovato»	68
Maria Immacolata Maciotti — Migrazioni e memorie	71

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Iside Gjergji — Note a margine sulla tutela della libertà religiosa e la nuova costituzione albanese	75
--	----

CRONACHE E COMMENTI

Franco Ferrarotti — In difesa dei Poveri di spirito	91
Maria Immacolata Maciotti — Salute, salvezza, bellezza	92
Franco Ferrarotti — In ricordo di Tullio Tentori, Stanford M. Lyman e Robert King Merton	95

SCHEDE E RECENSIONI	103
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	116
---	-----

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

€ 15