

# La Critica Sociologica



147. AUTUNNO 2003

chiuso in redazione - 1° dicembre 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](http://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 dicembre 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

**147.** AUTUNNO 2003

luglio-settembre 2003

# SOMMARIO

## 147 Autunno 2003

F.F. — Felice il Paese che non ha bisogno di eroi ..... III

### SAGGI

Giorgia Rubera — Le donne di Allah. Attraverso lo sguardo dell'artista Shirin Neshat ..... 1  
Manuela Tritto — Un approccio critico al problema dell'altro ..... 20  
Roberta Iannone — La reticolarità del sociale..... 31

### RICERCHE E DOCUMENTAZIONI

Rossana De Luca, Maria Rosaria Panareo — Storie in transito. Indagine su coppie bi-culturali nel Salento ..... 50  
Franco Calvanese — Globale e locale: politiche comunitarie per l'impiego e contesto territoriale..... 76

### CRONACHE E COMMENTI

Roberto Cipriani — Religioni e generazioni a Torino per la XXVII<sup>a</sup> Conferenza della SISR..... 99  
Manfredo Maciotti — Lettera da Detmold ..... 101  
Sonia Masiello — Allargamento europeo e vecchi fantasmi ..... 104  
Roberto Cipriani — In memoriam Lorenzo Del Zanna..... 108  
Alberto Izzo — Senza Kurt ..... 110  
Franco Ferrarotti — Ricordo di Henri Mendras e di Kurt H. Wolff..... 112

SCHEDE E RECENSIONI..... 113

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES..... 124

In copertina: In attesa di un pasto (Kruger Park). Foto di Sarah Klingerberg, giugno 2003.

## Felice il Paese che non ha bisogno di eroi

*L'obsolescenza dell'eroismo è un fatto positivo, Andy Warhol sosteneva che in una società di massa ognuno ha diritto a un quarto d'ora, se non di gloria, di notorietà. Thomas Carlyle ha scritto nell'Ottocento un ponderoso volume sulla «heroeworship». Può darsi che l'uomo abbia bisogno di adorare, che quando proprio Dio è morto e gli déi se ne sono andati, si costruisca artigianalmente delle icone e si dedichi con incredibile ostinazione al bricolage del sacro. Sta di fatto che, con poche eccezioni, gli eroi costano caro ad una società, da Cesare a Napoleone, per non parlare di altri duci e condottieri che hanno lasciato le strade e i campi insanguinati. I carabinieri e i militari italiani vilmente uccisi da auto-bombe a Nassiriya in Iraq non erano eroi. Erano giovani che stavano facendo il loro dovere, prodigandosi soprattutto nell'aiutare una popolazione da anni sacrificata, prima dalla sanguinaria dittatura di Saddam Hussein, quindi dalla guerra per cacciarlo, e poi da un dopoguerra interminabile, costellato dalle violenze di un terrorismo criminale.*

*I diciannove Italiani uccisi a tradimento non erano eroi. Come ha detto in un'intervista-lampo una vecchia signora da quattro ore in fila in questo piovoso autunno davanti all'Altare della Patria, «erano bravi figlioli; avevano mogli, figli e fidanzate che li aspettavano; sono morti senza combattere; erano lì per aiutare, non per dominare». Non si potrebbe dire meglio. In questo lutto Roma, e con Roma l'Italia, si è ritrovata. Il lutto è un processo lungo e penoso nella cultura mediterranea. L'inutile, vile strage di Nassiriya ha toccato un nervo profondo di Roma. La città che un ministro della Repubblica in carica si ostina a chiamare «Roma ladrona» si è ritrovata tutta, al di là di ogni divisione di partito o di fazione, di fronte alla morte – autentica città-cerniera fra Nord e Sud, vera capitale d'Italia. Gli intellettuali a mezzo servizio o sul libro-paga del potere possono ben continuare a interrogarsi se la patria ci sia ancora o se per avventura si sia dissolta. La patria è lì: nelle lunghe file che per ore, nel freddo e sotto la pioggia, hanno atteso per passare davanti alle bare dei giovani caduti in una terra lontana. Vi sono culture, come quella anglosassone, che negano la morte, la scotomizzano. I luoghi delle loro pompe funebri, le loro «funeral homes» somigliano stranamente a gelaterie, ad «ice-cream parlors»: luci soffuse; colori rosa pastello; niente nero; nessuna bara in vista. Tutto è igienicamente asettico. La morte è passata, ma in punta di piedi, senza farsi notare; è presente come un assente.*

*Nella cultura mediterranea la morte è un'esperienza fondamentale. La*

*veglia funebre è un rito collettivo. Aiuta a riscoprire i valori che tengono insieme, come un vincolo profondo che le divisioni ideologiche o di interesse non arrivano a scalfire o a intaccare, una società pur variegata, come quella italiana, articolata in una miriade di differenze regionali che vanno dal dialetto alla cucina e che danno alla vita italiana una vivacità e un sapore forse unici al mondo.*

*Nella cultura mediterranea vita e morte si intrecciano. Il lutto è nello stesso tempo espiazione e ripresa, segnala la vittoria della vita sulla morte. C'è in questo atteggiamento, nobile nella sua solennità e nello spirito unitario che lo pervade, un pericolo: l'illusione che le prove siano finite. Non è così. Purtroppo, altri lutti ci attendono, altri giovani moriranno, altre famiglie piangeranno. Basti pensare ai due terrorismi, quello endogeno e quello esterno, che in Italia si vanno probabilmente unificando nella perversa logica del delitto di massa come strumento per diffondere il terrore, per colpire di sorpresa, per terrorizzare folle inermi e ignare. Come prima, comprensibile reazione la società tende a rattrappirsi, a chiudersi in se stessa, quasi a ridurre in questo modo le dimensioni del bersaglio. Riflesso condizionato, comportamento difensivo automatico, ma radicalmente sbagliato. Per quanto raccolta nel lutto e nel pianto, la società deve, nonostante tutto, continuare a vivere nella sua pienezza. Sarebbe un errore grave cedere al ricatto del terrorismo, ridurre la vitalità in nome della sicurezza, procedere all'applicazione di norme di controllo che violassero la riservatezza e i fondamentali diritti democratici degli individui. Bisogna invece dimostrare al terrorismo la sua criminale inutilità.*

F.F.

## **L'ECO DELLA STAMPA®**

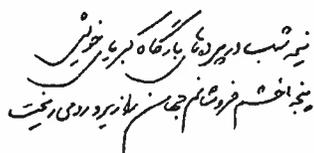
*con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate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

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

# SAGGI

## Le donne di Allah Una ricerca antropologica attraverso lo sguardo dell'artista Shirin Neshat

di  
GIORGIA RUBERA



«...a mezzanotte  
attraverso le tende del mio maestoso palazzo  
con gli artigli del mio furore  
capovolgerei l'universo...»  
Forugh Farrokhzad

Immersi nel mondo dell'Oriente islamico porta il pensiero su mondi sconfinati.

È difficile comprendere la magia che accompagna il tempo dell'Oriente, l'incanto con cui la poesia e la musica penetrano negli uomini fino a profondità incomprensibili all'Occidente. La storia dei contatti tra l'Islam e l'Occidente nel tempo è caratterizzata da rinnovati incontri e mescolanze accompagnate da ostilità e aspre chiusure.

È fondamentale l'innovazione nel campo dell'analisi culturale della nuova antropologia per andare verso un incontro tra culture che superi anche tutte le accuse mosse da Said sull'approccio all'Oriente.

Penso che sia importante una conoscenza non superficiale di un mondo così denso e ricco, è soprattutto necessario abbattere ogni visione categorizzante che si definisca esaustiva, ogni sguardo eurocentrico, ogni visione costruita dell'Oriente.

La cultura si deve considerare da una prospettiva allargata, essa è continuo modificarsi, è impossibile creare categorie fisse e totalizzanti.

*«È più che mai cruciale per i diversi popoli elaborare immagini concrete complesse gli uni degli altri, nonché dei rapporti di potere e di sapere che le connettono; ma non c'è metodo scientifico né posizione etica in grado di garantire la verità di tali immagini.»*

*Esse sono costituite in specifici rapporti storici di dominio e di dialogo...»<sup>1</sup>.*

Nel mio lavoro ho voluto cogliere le sfumature più disparate per raccontare questi «mondi».

Molti hanno cercato di avvicinarsi al misterioso mondo arabo, Paul Klee in viaggio a Tunisi penetra con tutti i sensi il mondo segreto del «*sug*», mercato del mondo arabo; affascinato dall'andatura misteriosa ed eccitante delle donne, dai disegni dei tappeti e dal linguaggio cifrato delle loro immagini, dal ritmo di danza della calligrafia araba, dal gusto magico dei tatuaggi, si abbandona per intero al mondo incomprensibile nel quale riconosce i suoi sogni. Il suo accostarsi a questo mondo è un perdersi e un rinnovarsi.

*«...il colore mi ha preso. Non ho più bisogno di corrergli dietro.*

*Mi ha preso per sempre lo so. Questa è l'ora felice dei sensi, io e il colore siamo tutt'uno...sono pittore...»<sup>2</sup>.*

Sconosciuta, la realtà islamica si affaccia alla nostra cultura e, insieme, al fascino che l'accompagna, l'Occidente osserva spaventato il suo diverso manifestarsi. Da qui parte il mio lavoro, tornare verso tempi trascorsi per comprendere un oggi islamico in sé portatore di lontananze incredibili rispetto al nostro mondo.

L'islam è grande, si estende immenso e denso nel tempo e nello spazio.

Ritengo che siano necessari sguardi e approcci differenti, far parlare i differenti volti di questi mondi.

In questo ampio contesto arabo e persiano, la mia attenzione si è maggiormente rivolta alle dinamiche tra i sessi nelle società pre e post islamiche, cercando di non sottovalutare nessun aspetto.

Ho tracciato un quadro ampio che, partito dal modo islamico, si è maggiormente soffermato sulla realtà delle donne iraniane che, nel tempo, ha subito ripetuti cambiamenti.

*«...gli strati della città di Fez sono come gli strati segreti della vita intima. Mistero e labirinti. Gli arabi adorano sentirsi sperduti. È stato interpretato come un desiderio di riprodurre l'infinito. Questa città, che porta il velo, è piena e inesauribile, labirintica, così ricca e variabile che persino io mi ci perdo. Passione per il mistero, per l'ignoto, per l'infinito, l'inesplorato...» Anais Nin<sup>3</sup>.*

Non si può parlare di donne se non parlando delle loro dimore, né parlare delle dimore senza penetrare nei fitti intrecci delle vie delle città islamiche. Nulla si può dire delle città labirinto senza penetrare il sentimento d'infinito riprodotto nelle strade che non può essere colto prescindendo dalla complessità del sentimento religioso islamico. La forza con cui il sentimento religioso invade gli animi non può essere percepita se svincolata dalla sensibilità musicale.

<sup>1</sup> J. CLIFFORD, *I frutti puri impazziscono. Emografia, letteratura e arte nel secolo xx*. Bollati Boringhieri (Gli Archi), Torino 1993, p. 37.

<sup>2</sup> P. KLEE, *Diario*; op. cit. in E. Heller, H. Mosbahi, *Dietro il velo, amore e sessualità nella cultura araba*, Laterza, Bari 1996, p. 226.

<sup>3</sup> A. NIN, *Il diario*, vol. II, Bompiani, Milano 1978.

Per comprendere appieno dunque lo sguardo, moltiplicandosi, si deve diffondere ovunque, allora si potrà parlare di donne.

*«...farsi vedere non nel senso di mostrarsi, ma nei molti sensi di sviluppare qualità sensitive fondate sulle percezioni dello sguardo, sulle sensibilità del vedere, del trasformarsi oltre il soggetto-io-visione, del mutarsi in vedere, in cosa che vede. Farsi sguardo, farsi occhio, farsi»<sup>4</sup>.*

Questo studio sulle «Donne di Allah» mi è servito per poter meglio comprendere le dinamiche da cui parte Sbirin Neshat nei suoi lavori.

Quest'artista iraniana, che vive ormai da anni negli USA, intreccia il discorso sulle dinamiche tra generi maschile e femminile a quello che fonde in sé il dibattito politico, in maniera affascinante.

Per comprendere appieno, lo sguardo si deve insinuare ovunque: dalla musica alla religione, dall'arte alla storia.

Questo sguardo non intende essere esaustivo, ma è necessario per percepire le sfumature di una cultura.

*Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra.*

*«Ma quale è la pietra che sostiene il ponte?» chiede Kublai Kan.*

*«Il ponte non è sostenuto da queste o quelle pietre», risponde Marco*

*«ma dalle linee dell'arco che esse formano».*

*Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo.*

*Poi soggiunge: Perché mi parli delle pietre?*

*E' solo dell'arco che m'importa».*

*Polo risponde: «Senza pietre non c'è arco»<sup>5</sup>.*

Il mio percorso per arrivare alle «Donne di Allah» parte dalla «Jahilija», l'era preislamica del disordine dal cui terreno fiorì «l'Islam».

## Muhammad, danza tra il divino e l'umano

Per comprendere l'innovazione rivoluzionaria della predicazione di Muhammad va osservato il cambiamento radicale portato nella società araba in quel tempo.

L'era preislamica è chiamata Jahilija, l'età dell'ignoranza di Dio, paganesimo Islamico.

Tra i padri dell'orientalistica, Ignaz Goldziher considera la Jahilija un'epoca di rudezza, sfrenatezza di costumi, vita volta a cogliere i piaceri.

In questa società, la forza era considerata una virtù e la violenza era una legge necessaria per sopravvivere, coraggio e vendetta erano esaltati nella quotidiana lotta per l'acqua e le oasi.

*«La penisola arabica non aveva uno stato forte unitario tranne le due grandi potenze dell'epoca, quella Bizantina e quella Persiano Saisanide.*

<sup>4</sup> M. CANEVACCI, *Antropologia della comunicazione visuale, per un feticismo metodologico*, Costa e Nolan, Roma 1995, p. 12.

<sup>5</sup> I. CALVINO, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 89.

*Ecco la grande esigenza dell'epoca, le strade erano aperte all'uomo di genio che meglio di altri fosse in grado di soddisfarle. Quest'uomo stava per nascere»<sup>6</sup>.*

Il tempo islamico si ordina secondo una partizione duale che non ammette sfumature, c'è il prima, c'è il dopo, non ci sono né antichità né rinascimento, né età moderna, non ci sono che due momenti: la Jahilija, buia, e l'arrivo di Muhammad.

In questo tempo preislamico le donne avevano grandi libertà anche di prendere decisioni, di partecipare alla vita pubblica, di vestire a loro piacimento, di partecipare alle guerre, anche di sposare più uomini (poliandria). Nell'Arabia preislamica si sono trovati gruppi umani in cui predominava la successione in linea materna, talvolta in relazione con una funzione più importante delle donne. Un segno di ciò è costituito dalla residenza che si definisce uxoricale della coppia, che si stabilisce nel gruppo familiare della donna.

Sono presenti tratti matrilineari specie in alcune regioni, tra cui quella di al-Madina. Vi sarebbe un legame tra questa caratteristica e le tracce in certe località di matrimoni poliandrici. Accanto ad esso era presente il sistema patrilineare<sup>7</sup>.

Queste libertà possono far pensare a una situazione di uguaglianza, tuttavia nella «Jahilija» *«le donne erano trattate duramente, la nascita di una figlia femmina era vista come una sfortuna e in molte zone spesso si ricorreva all'infanticidio femmine»<sup>8</sup>.*

Nella legge assira il velo era riservato alle classi superiori, serviva a sancire la differenza fra donne rispettabili e donne alla mercé di chiunque.

Esistevano disposizioni molto precise che specificavano quali donne dovessero portare il velo e quali no.

*«Mogli e figlie dei "signori" «erano velate al pari delle concubine che accompagnavano le loro padrone e delle prostitute sacre che si erano in seguito sposate»<sup>9</sup>.*

La donna grazie all'arte della seduzione «*fitna*», poteva innescare sottili desideri. La perenne tentazione cui l'uomo è esposto per colpa della donna avrebbe evocato il caos. La donna andava domata per mezzo di un decreto divino, andava frenato il turbamento provocato in un uomo dalla vista dell'«*aoura*» della donna. L'«*aoura*» è tutto ciò che sveglia il desiderio sessuale. Il corpo femminile è considerato interamente «*aoura*».

Con Muhammad ciò che poteva eccitare il mondo umano dei sensi viene rigorosamente regolamentato.

Scriva la sociologa marocchina Fatima Mernissi:

*«L'eccitazione diventa un incubo, viene percepita come perdita del dominio di sé e già nel Corano (CXIII)... per evitare una completa fusione*

<sup>6</sup> M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino 1973, p. 39.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>8</sup> L. AHMED, *Oltre il velo. La donna nell'islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 47 e sgg.

<sup>9</sup> Ibidem, cit., p. 17.

con la donna durante l'amplesso notturno è prescritto un rito al momento del coito: il maschio deve invocare insistentemente la presenza di Allah.

La religione impone inoltre prescrizioni spaziali, i coniugi non possono rivolgere la testa in direzione della Mecca»<sup>10</sup>.

Lodevole usanza è quella di cominciare l'atto sessuale con l'invocazione «Allah akbar» Dio è grande.

Per il profeta già un'occhiata può essere «lampo del diavolo», l'inizio della «zina», la fornicazione. «...perché la zina dell'occhio è lo sguardo, la zina della lingua la parola, la zina della mano è il contatto e la zina del piede è imboccare la via della concupiscenza...»<sup>11</sup>.

Ogni sistema di dominio, vuoi profano, vuoi sacro, ha elaborato strategie specifiche nei confronti della forza primordiale della sessualità.

L'islam ha risolto la questione mediante la reclusione della donna, mediante la vigilanza totale sulla sessualità femminile.

Il pensiero di Muhammad fu enormemente rivoluzionario a riguardo.

Essere profeta consiste nello spingere la gente ad andare il più lontano possibile, a tendere verso una società ideale, a spiegare nuovi orizzonti.

Muhammad era decisamente un profeta, un costruttore di orizzonti così vasti che contemplarli dà la vertigine.

Per cambiare la mentalità grossolana degli uomini del suo tempo e trasmettere il rispetto per le donne, trattava con modi molto gentili le sue mogli e baciò addirittura le mani di sua figlia in pubblico, cosa lontanissima dalla realtà del medio oriente antico.

«Il profeta non percosse mai di propria mano né una delle sue mogli né uno schiavo né alcun altro». Hadit

...Hijab...Jilbab...Haik...Chador...

...Il mondo da dietro un velo...

Per garantire la sicurezza delle proprie spose e quelle degli altri musulmani, Muhammad fece discendere su di loro «*hijab*» come metodo di controllo della sessualità, per la protezione di una certa categoria di donne e per differenziarle dalle schiave che continuarono ad essere molestate. Per proteggere la loro nudità «*aoura*», corpo senza difesa, vulnerabile, le donne devono diventare le «*mutahajibat*», le velate, vestendo con abiti modesti, non seducenti. In quel periodo di caos, l'imposizione dell'«*Jilbab*» servì a custodire i corpi di molte donne.

La tradizione fa risalire la decisione del velo al giorno delle nozze con Zaynab donna di grande bellezza, quando il profeta si accorse che tutti gli invitati erano attratti dalla bellezza della sua donna, discese in quel momento su di lui il versetto dello «*hijab*», (era l'anno 5 dell'«*hijra*»)

<sup>10</sup> F. MERNISSI, *Geschleht-ideologie. Islam*, München 1987, p. 125; op. cit., in E. Heller e H. Mosbahi, op. cit., p. 52.

<sup>11</sup> FAKHR AL-DIN AL-ZAILÀ'I, *Tabyin al-haq'a'iq Shark kanz al-dada'iq*, Bulaq 1313, 1958, vol. VI; op. cit. in E. Heller e H. Mosbahi, op. cit., p. 39.

«...o profeta di alle tue spose  
e alle tue figlie e alle donne dei credenti  
che si ricoprano dei loro mantelli  
questo sarà più atto a distinguerle dalle altre  
e a che non vengano offese...»

Corano XXXIII, 59 Sura delle fazioni alleate<sup>12</sup>

«...e di ai credenti che abbassino gli sguardi  
e custodiscano le loro vergogne...  
e non mostrino troppo le loro parti belle  
eccetto quel che di fuori appare  
e si coprano i seni di un velo...  
...e non battano assieme i piedi sì  
da mostrare le loro bellezze nascoste ...»

Corano XXIV, 31 Sura della luce<sup>13</sup>

La donna viene sottratta agli sguardi maschili, viene resa anche socialmente «invisibile» relegata nel reame del proibito «*haram*», dell'inviolabile.

Mentre il velo copre solo la testa, il «*chador*», usato soprattutto in Iran, copre l'intero corpo.

Uno spazio nascosto da un «*hijab*» è uno spazio proibito<sup>14</sup>. Tutto ciò che separa e protegge è un «*hijab*». La donna è «*una rosa profumata che va tenuta nel giardino segreto di ogni uomo*». Molte sono le donne che vedono nel velarsi una sicurezza, un modo per farsi apprezzare per la loro essenza interna, non per il loro apparire.

Criticano la donna occidentale, schiava anch'essa di un sistema maschile, che insegue la bellezza in maniera ossessiva, addirittura giunta al bisogno di sottoporsi a operazioni solo per piacere, le donne musulmane abbracciano il loro velo come un riparo che permette loro di sottrarsi e dire no alla modernità occidentale.

Nel dizionario arabo «*hajaba*» significa nascondere con un «*sitr*» (cortina). L'uso del termine dei sufi musulmani, che non ha niente a che vedere con la cortina, indica un fenomeno sostanzialmente negativo: turbamento, incapacità di non accedere agli orizzonti senza fine delle aspirazioni spirituali alle quali il musulmano deve tendere. Nella terminologia sufita, chi rimane prigioniero nella sua realtà, dimostrandosi incapace di sperimentare stati elevati di coscienza, è detto «velato» «*mahjub*».

Nel suo saggio «La visione estetica dell'occhio fisico e spirituale» il grande poeta libanese Adonis descrive l'Islam in contrasto con il periodo preislamico, che si esprimeva nel linguaggio delle immagini, nel disegno e nella scultura; l'islam ha attribuito maggior valore all'alfabeto e pertanto all'astratto, ritenendolo più prezioso e adatto agli approfondimenti e anche

<sup>12</sup> A. BAUSANI, *Corano*, Sansoni, Firenze 1961.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> F. MERNISSI, *Donne del profeta*, cit.

più duraturo dell'immagine. Egli parte dal presupposto che anche il fenomeno dell'imposizione del velo alla donna della società arabo-islamica vada interpretato alla luce di questo modo di vedere le cose.

*«...Il velo gettato sulla donna non sarebbe dunque altro che una diminuzione della sua immagine da cui procede la sua capacità di seduzione, occultamento dell'immagine è una conferma della priorità dell'astrazione, un superamento del modo di sensi...».*

Questa interpretazione poetica non toglie però al velo il suo carattere punitivo e restrittivo.

Come la musulmana deve portare il «*hijab*» per distinguersi dalle donne non credenti, così ai credenti maschi viene imposto di indossare il turbante, segno di barriera tra miscredenza e fede.

Estremizzazioni del considerare le donne e il velo ci derivano dalla storia.

Ibn Taymiya (1263-1328) in *Il Velo della donna e il modo in cui si deve vestire per la preghiera*<sup>15</sup> scrisse che ogni donna musulmana dovrebbe coprirsi completamente il viso, soprattutto quando esce di casa e incontra un estraneo, senza lasciar vedere nulla, né i capelli, né il volto, né altro. Proibì alle donne addirittura di guardarsi a vicenda quando erano nude nell'«*hamman*», luogo per la pulizia e la cura del corpo.

Il califfo egiziano al-Hakim è ricordato per i numerosi divieti verso le donne che volle eliminare, rendere invisibili, nascondere dalla vita quotidiana<sup>16</sup>.

Egli vietò alle donne di uscire per strada, ordinò addirittura ai calzolai di non fabbricare più scarpe per loro e i loro «*hamman*» furono chiusi, per la spesa propose che i venditori si munissero di mestoli lunghissimi in modo da introdurre le merci in casa senza vedere le donne. Per comprendere il velo bisogna capire che può essere visto da molte prospettive; allargando lo sguardo esso ci appare sospeso tra il nascondere e il proibire, tra il custodire e l'imprigionare.

Protegge nascondendo, ma rinchiede i corpi imprigionandoli, il «*fijbab*» custodisce, il «*jilbab*» imprigiona.

## Il velo e la donna in Iran lungo il tempo

«With the mullahs unquestionably in the seat of power, the only real program that the authorities seem to have is for the total covering of wome-

<sup>15</sup> IBN TAYMIYA, TAQI AL-DIN AHMAD, *Higiab al-mar'a wa libasuha filsalat*, Beirut 1985, p. 11; cit. in E. Heller, H. Mosbahi, cit., p. 149 e sgg.

<sup>16</sup> F. MERNSSI, *Le sultane dimenticate. Donne capi di stato dell'islam*, Marietti, Genova 1992.

n's heads. Indeed, the covering of women has become almost a national obsession»<sup>17</sup>.

Agli occhi di un osservatore occidentale la donna iraniana avvolta nel suo pesante mantello, potrebbe esser guardata attraverso il filtro di uno stereotipo di remissività.

Molto lontano dalla realtà è questo guardare, troviamo infatti fierezza e combattività in queste donne nel tempo.

Lungo il tempo in Iran c'è stato un susseguirsi di moltissimi popoli e regni, rimescolamenti e nuove ricombinazioni sincretiche.

*«Il mezzo scelto dalla cultura iranica è quello che chiameremo di continue «ri-arcaizzazioni» che talora possono apparire sì, artificiose, ma salvatrici. Pertanto la storia dell'Iran si può vedere come ritmata da una serie di periodi alterni di fortissima assimilazione prima e poi di fieri ripensamenti nazionali strutturati in rinascite arcaicizzanti di un presunto passato visto con occhi moderni»*<sup>18</sup>.

I cambiamenti culturali e sociali prodotti tra questi successivi rimescolamenti culturali non furono generalmente imposti con la violenza, ma avvennero in modo graduale, amalgamando i costumi locali con quelli dei conquistatori.

Con l'avvento di Reza Shah, sovrano dell'Iran, nel 1926, vennero introdotte riforme occidentalizzanti; egli arrivò a proclamare la prima proibizione del velo nel 1935, col sostegno di una parte dell'aristocrazia.

La decisione di abolire il «chador», il velo indossato che lascia scoperte soltanto piedi, mani, occhi, suscitò reazioni di protesta e le donne osservanti preferirono starsene chiuse in casa piuttosto che apparire in pubblico «nude».

Una gran parte delle donne della classe media salutò con gioia l'abolizione del «chador» come libertà dall'oppressione; per loro esso significava arretratezza e assoggettamento.

Tuttavia per molte non era un segno di oppressione, ma una protezione dagli occhi degli estranei. Il non velarsi ebbe effetti negativi per molti gruppi di donne iraniane; specialmente per le più anziane era impensabile andare fuori non velate, molte rimasero isolate nel loro case.

Il divieto fu accolto assai diversamente dalle classi inferiori, che reagirono al suo annuncio con violente proteste, soffocate bruscamente.

Le donne appoggiarono la Rivoluzione islamica; esse per i contrastanti messaggi che avevano ricevuto dal regime dello Shah, non volevano essere modellate rispetto all'ideale occidentale di donna, avevano necessità di seguire i tradizionali valori che la loro cultura aveva insegnato a rispettare. Sebbene molte donne appoggiassero la Rivoluzione islamica, esse non erano però sostenitrici della Repubblica islamica, lottavano fortemente contro

<sup>17</sup> J. KIFNER, *Armid terror and deprivation, islamic fervor still grips Iran*. The New York Times, 1982; op. cit. in M. Girgis, *The myth of oppression: Women in Iran*, Bates, Maine 1996, p. 9.

<sup>18</sup> A. BAUSANI, *L'Iran e la sua tradizione millenaria*, Istituto italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, Roma 1971, p. 8.

la corruzione del governo, erano terrificate dalla via violenta di repressione dello Shah, cercavano un'alternativa e quindi modellarono l'ideale della rivoluzione ai loro desideri.

Dopo 25 anni di regime sotto Pahlavi c'era sete d'ogni sorta di libertà, di rimuovere ogni tipo di restrizioni; tra il '77 e il '78, la popolazione dell'Iran, insoddisfatta, invocò Khomeini che, esiliato a Parigi, dalla radio incitava la popolazione celebrando gli ideali islamici, il principale avversario erano gli Stati Uniti.

Le dimostrazioni erano sempre più frequenti e accese, la gente aveva sempre meno paura. L'11 dicembre 1978 una grande massa non violenta di dimostranti manifestò nelle maggiori città dell'Iran, più di un milione di persone si radunarono. La situazione diventò incontrollabile, il premier Bakhtiar annunciò la partenza «temporanea» dello Shah, il 16 gennaio furono rilasciati tutti i prigionieri politici, disarmata la Savak<sup>19</sup>. I seguaci di Khomeini domandarono il suo ritorno dalla Francia; il primo febbraio del 1979 l'ayatollah ritornò e prese il potere con un grandissimo entusiasmo, la rivoluzione era stata un successo.

*«Subito dopo la conquista del potere, l'ayatollah Khomeini lanciò una campagna per spingere di nuovo le donne nella sfera domestica. Nel giro di pochi mesi esse vennero definite esseri irrazionali e inferiori, anche dal punto di vista biologico. La loro semplice presenza in pubblico veniva considerata pericolosa e le si costrinse ad indossare l'hijab islamico che le ricopriva dalla testa ai piedi e a tornarsene a casa.*

*L'infrazione di quest'obbligo era punibile con settantaquattro frustate.*

*Ancor peggio, la promulgazione di questi decreti creò un'atmosfera che favorirà l'aggressione alle donne: gruppi di fanatici cominciarono così ad affrontare con coltelli e armi da fuoco quelle che non ritenevano decentemente coperte»<sup>20</sup>.*

Il «chador» nel tempo ha simbolizzato differenti realtà; costantemente in cambiamento il suo significato in Iran. Sotto il regime Pahlavi, esso era l'emblema dell'arretratezza e della sottomissione e lo «svelarsi» per le donne rappresentò un salto verso il moderno, anche se le donne delle fasce più povere e soprattutto della popolazione rurale non furono toccate da questi cambiamenti. Con la Rivoluzione islamica moltissime donne lo indossarono nuovamente, considerandolo parte della loro stessa identità.

Indossandolo durante le dimostrazioni davano voce al risentimento verso lo Shah e alle punizioni della Savak, anche se non convinte da un punto di vista religioso, era un modo per lottare contro Pahlavi, acquisire voce politica, per loro il «chador» non rappresentava sottomissione, era un simbolo della liberazione della loro identità politica crescente. *«The women who contributed to the revolution were, and are, women in islamic dress, not elegant women all made up like you, who go around all uncovered, dragging behind them a tail of men»<sup>21</sup>.*

<sup>19</sup> Polizia segreta del regime Pahlavi.

<sup>20</sup> H. AFSHAR, *Women State and Ideology in Iran*; op. cit. in L. Ahmed op. cit., pp. 266-267.

<sup>21</sup> G. NASHAT, *Women...*, cit., p. 122.

Il primo obiettivo di Khomeini nel febbraio del 1979 fu di ristabilire fermamente l'uso del «*chador*»: la via più svelta per la Repubblica islamica di affermarsi<sup>22</sup> era quella di far velare nuovamente le donne dell'Iran.

*«Le guardie della rivoluzione sono diventate famose per le loro incurSIONI, durante il ramadan, a bordo di motociclette cariche di barattoli di pittura che spruzzavano sulle braccia nude di chiunque fosse così sconsiderato da azzardarsi ad indossare una t-shirt in pubblico»<sup>23</sup>.*

Molte donne della media classe urbana si sentirono tradite dal comportamento di Khomeini. Egli aveva promesso loro uguaglianza durante la rivoluzione; avendo partecipato attivamente alla rivoluzione, esse si aspettavano di continuare la loro partecipazione all'interno del regime esistente.

Per questo indossarono veli colorati e chiari e molte misero dei fiori nei loro capelli, criticando inoltre il vestire rilassato degli uomini e affermando che anche essi dovevano vestirsi in maniera tradizionale. Le donne che scelsero di non velarsi furono etichettate come sostenitrici dell'occidente, il «*chador*» doveva rappresentare decenza e onore, le donne senza di esso erano portatrici di valori occidentali.

L'ayatollah morì il 4 giugno 1989 lasciando un'incerta eredità al paese che aveva dominato per un intero decennio. In questa occasione il mondo assistette ad un funerale senza precedenti: stando ad alcuni calcoli, furono circa 10 milioni i fedeli presenti. Dopo la sua morte il clero musulmano e le guardie della rivoluzione stabilirono le proprie sfere d'influenza e un proprio sistema burocratico. Nell'agosto 1989 fu eletto presidente Hojjat-ol-Eslam. Rafsanjani, conservatore, un uomo politico che era stato tra i fautori della tregua al termine della guerra Iran-Iraq.

## Iran oggi ... germogli di un cambiamento

*«Nei nostri film dobbiamo fare andare le donne a dormire con il velo in testa. Questo impedisce di raccontare la realtà, rende tutto assurdo».* Baharam Bejai<sup>24</sup>.

Oggi l'Iran ha come capo del governo il riformista Khatami, in realtà il controllo del paese è nelle mani dei conservatori e fondamentalisti islamici (fra cui Ali Khamenei, la guida spirituale), che controllano il potere reale del paese: la magistratura, la polizia, l'economia. Khatami si trova a propagare la democrazia ma ad agire in una dittatura.

Questo risultato elettorale è importantissimo perché segnale di nuovi cambiamenti in un paese così in mutamento. Il peso delle donne e dei giovani è stato fondamentale. Un nuovo meccanismo si è messo in atto.

<sup>22</sup> Khaled Fouad Allam così scrive: «*Gli echi della rivoluzione islamica del 1979 si sono fatti sentire in tutto il mondo musulmano, nonostante le sfaldature tra sunnismo e sciismo. L'istaurazione di una repubblica islamica ha fornito al radicalismo islamico una motivazione psicologica estremamente forte, perché per la prima volta si assisteva alla costruzione dello stato islamico*», cit. p. 324. *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Bari.

<sup>23</sup> Saint Vincent, cit., p. 24.

<sup>24</sup> A. GIORDANO, il Venerdì.

Dice il regista Panahi: «*Io non sono molto ottimista su una liberalizzazione vera del mio paese, mi pare che i cambiamenti per ora siano soprattutto di superficie, mentre è alle radici profonde della nostra mentalità che dobbiamo arrivare*»<sup>25</sup>.

Dal suo film emerge che nonostante le riforme di Khatami, le donne non possono fumare per strada, né prendere un mezzo di trasporto se non sono accompagnate da un uomo, non possono muoversi liberamente, dovunque vadano devono dare il proprio nome e mostrare un documento, non possono accedere all'aborto legale (ma neanche a quello illegale) se il consenso non viene dal marito o dal padre. Addirittura non possono salire su un'automobile che sia guidata da un uomo che non sia un parente e se restano incinte senza essere sposate la famiglia le caccia. Devono accettare le nuove mogli senza fiatare, non possono entrare in un bar o in un albergo da sole, spesso non basta nascondere i capelli dentro l'obbligatorio fazzoletto, bisogna aver sempre con sé un «*chador*» per cancellarsi del tutto, per esempio quando si entra in un luogo pubblico come un ospedale.

## Shirin Neshat

Shirin Neshat nasce a Qazvin in Iran nel 1957, a 16 anni parte per gli Stati Uniti per compiere studi artistici, nel frattempo in Iran scoppia la rivoluzione khomeinista che le impedisce di tornare nel suo paese fino al 1990. Tornata in Iran trova il suo paese molto cambiato, irricognoscibile per lei il mondo in cui era cresciuta.

Shirin esplora la complessità del vivere all'interno della cultura islamica, nei suoi primi lavori essa dà voce soprattutto al ruolo della donna durante la rivoluzione, i suoi corpi sono intensi e fortemente comunicativi.

Ormai lontana dalla sua cultura e non propriamente partecipe di quella americana, da una prospettiva interna/esterna, mette in luce due diversi mondi, li esamina entrambi, la sua arte né condanna né glorifica l'Islam, ma cerca di cambiare l'angolo di osservazione per ripensare l'immagine di esso. «*...l've permanently lost a complete sense of center. I can never call any place home. I will forever be in a state of in-between...*»<sup>26</sup>.

Nessuna delle sue opere approda a una conclusione definitiva. Dal 1998 è il video il mezzo di cui si serve, dice di servirsi di esso per la forza comunicativa ed è proprio con la videoinstallazione «*Turbolent*» nel 1998 che ha vinto il Leone d'oro alla XLVIII Biennale di Venezia.

«*L'uso delle tecnologie è una delle intenzioni più stimolanti di questo momento, l'idea di realizzare sempre di più una contaminazione tra video, computer e corpo, come anche l'idea di far partecipare sempre di più il pubblico all'interno dell'opera*»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> N. ASPESI, «La Repubblica», 8 settembre 2000, p. 44-45. «*Io ho vissuto quando sotto il dominio dello Shah le donne non si velavano, ma non stavano meglio. Anche gli intellettuali iraniani, avevano vita difficile allora come adesso*» Jafar Panahi.

<sup>26</sup> Intervista a Shirin Neshat su Time Europe, 14 Agosto, 2000.

<sup>27</sup> Intervista di F. Caraffini tratta da [www.virus.it](http://www.virus.it).

Utilizza il *medium* del video liberandolo dai limiti della scatola del monitor televisivo.

Shirin permette alle sue proiezioni di espandersi sui muri, le sue video-proiezioni contrapposte, invadendo i muri, circondano l'osservatore facendolo partecipe di un coinvolgimento totale. Stando al centro delle proiezioni contrapposte, l'osservatore si trova impegnato in una conversazione visuale.

*«Un'architettura liquida nel ciberspazio è chiaramente un'architettura smaterializzata che non si accontenta più dello spazio, della forma e della luce e di tutti gli aspetti del mondo reale. È un'architettura di relazioni mutevoli tra elementi astratti, è un'architettura che tende a diventare musica»<sup>28</sup>.*

Shirin non è interprete di sé nelle sue opere, ma di tutte le «Donne di Allah», la sua arte si esprime con foto e scrittura, video e musica.

Il testo su cui lavorare sono le sue foto che parlano molteplici linguaggi, quello del corpo, quello della scrittura che lo carica di altri significati, quello dei simbolismi.

Le poesie scritte nei corpi sono della poetessa persiana Forugh Farrokhzad, poetessa molto importante in Iran per la sua lotta per i diritti delle donne.

Nelle sue foto spesso sono presenti le mani decorate da calligrafie e ricami, esse cambiano forma, assumono molteplici sembianze, mani che pregano, mani che lottano, mani che diventano libro.

I corpi della Neshat sono i luoghi in cui si svolgono molteplici racconti differenti.

### «Women of Allah»

Le prime espressioni artistiche di Shirin Neshat, serie di foto raccolte sotto il titolo «Women of Allah», furono realizzate tra il 1993 e il 1997; in esse troviamo foto di corpi velati e armati e poesie di poetesse persiane iscritte nelle mani, sul volto, sopra i corpi.

È una riflessione, è il tentativo dell'artista non solo di raccontarsi, ma di portare verità culturali diverse in un contesto occidentale.

*«Sto lottando per trovare un cosiddetto «terzo spazio» che oltrepassi i confini nazionali e geografici»<sup>29</sup>.*

Questi primi lavori furono la reazione dell'artista che, tornata nel suo paese, l'Iran, dopo essere stata costretta a rimanere negli Stati Uniti per un lungo periodo durante e dopo la Rivoluzione Islamica e averlo trovato cambiato, rimase profondamente segnata.

Dove prima era in atto un processo di apertura al mondo esterno, lei trovò una situazione fortemente diversa:

*«When I went back everything seemed changed. There seemed to be very little color. Everyone was black or white. All the women wearing the*

<sup>28</sup> A. CARONIA, *Il corpo virtuale*, Muzzio, Padova 1996, p. 144.

<sup>29</sup> Shirin Neshat, intervista.

*black chadors. It was immediately shocking. Street names had changed from old Persian names to Arabic and Muslim names»<sup>30</sup>.*

Le foto chiamate «Women of Allah» sono nate dall'esigenza di dar voce alle femminilità che parteciparono alla Rivoluzione Islamica. Non partecipando ad un'unica visione, Shirin si fa interprete di realtà, esprime i contrasti, non focalizzandosi su di un solo punto di vista, ma interpretando le varie posizioni, fotografa diversi volti di donne della rivoluzione presentandole in ogni forma.

Non volendo affermare nulla di definitivo, Shirin usa le sue opere:

*«per criticare le visioni coloniali delle donne islamiche viste come sottomesse e semplici oggetti esotici di desiderio»<sup>31</sup>.*

L'obiettivo è quindi il voler cercare un altro punto di vista da cui guardare il mondo iraniano, lei stessa in un'intervista dice:

*«Secondo me le donne iraniane non sono state mai sottomesse o silenziose né in pubblico, né in privato. Con questo non voglio certo negare le sopraffazioni che hanno dovuto subire nel corso della storia. Di sicuro non hanno mai smesso di far sentire la propria voce... credo che in Iran le donne non cerchino tanto l'uguaglianza quanto la salvaguardia dei propri spazi, perché ogni sesso ha il proprio ambito ben distinto (...). Vorrei anche aggiungere che l'immagine diffusa dell'uomo iraniano e del suo atteggiamento prevaricatore verso le donne non corrisponde alla realtà»<sup>32</sup>.*

Appare chiaramente che le donne della Neshat, donne velate che impugnano pistole e fucili, non appaiono più vittime di un sistema repressivo, comunicano con sguardi intensi tutta la loro furia.

Lei non aspira a spiegare l'Islam, interpreta le varie voci, anche dissonanti; alcune tra le foto si mostrano in tutta la loro violenza, accanto ad esse troviamo foto di volti dalla raffinata spiritualità.



<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Shirin Neshat rassegna Stampa Pitti Immagine...

<sup>32</sup> Ibidem.



Questi accostamenti tra il delicato e il violento, tra il bianco e il nero, il moderno e il tradizionale, seguono la Neshat in tutto il suo percorso artistico. Ogni corpo è percorso dal ritmo delle calligrafie, decorato e mutato in altro, non è solo il corpo a parlare con il suo linguaggio sottile, accanto ad esso parlano le poesie persiane.

Poesie che invadono i corpi, li trasformano, sono i volti, le mani, i piedi a essere decorati (uniche parti che il «chador» rende visibili).

*«La calligrafia mi aiuta a contrastare con la sua bellezza la carica aggressiva di alcune immagini».*

Come in tutta questa prima serie di foto, lo spazio esterno all'oggetto fotografato è colore, qui è la luminosità del bianco a circondare il corpo.

Si rivela in tutto il suo impeto, amazzone d'altri mondi impugna la sua furia. Emblema delle migliaia di donne che lottarono contro lo Shah...

Forse il velo non è allora remissività? Tutt'altro che sottomessa abbraccia il suo velo come uno scudo. Il mirino è puntato verso l'osservatore, è lui che deve essere catturato.

L'ascesa di Khomeini fu accompagnata e permessa da donne come questa che videro il velarsi come una tradizione da difendere, da glorificare. L'esercito della rivoluzione fu composto anche da loro, questo il messaggio di Shirin per l'Occidente: mostrare il suo mondo così com'è, nelle sue contraddizioni e in tutte le sue forme, non solamente come l'Occidente imperialista l'ha voluto vedere.



Shirin non vede il velo solo come repressione, ma fa notare che esso per molte donne è anche una scelta, esso è elemento culturale.

Non siamo forse noi occidentali schiavi di altri sistemi di repressione? Questi sono i dubbi sul relativismo che Shirin vuole insinuare. Essa descrive realtà, non giudica, impossibile il giudizio.

«Women of Allah» intervalla dolcezza e violenza, forza e debolezza, per far comprendere che è impossibile un discorso univoco su una realtà così complessa.

*«...Il corpo dell'individuo. Il suo aspetto, i suoi movimenti, le sue espressioni sono soltanto un tipo di scrittura alfabetica...*

*sulla mera corporeità umana ci concentriamo per motivi estetici o sensuali,*

*ma nella prassi veramente decisiva della vita*

*ci affrettiamo a superarla, per giungere alle caratteristiche*

*e ai moti della sua anima, dei quali, rispetto a noi,*

*la dimensione corporea è soltanto  
il ponte, il simbolo, l'interprete»<sup>33</sup>.*

Le forme sono svincolate dallo spazio, dove prima trovavamo forza e sfida, qui il guardare è più rassegnato, le stesse labbra sparite la rendono muta.

<sup>33</sup> G. SIMMEL, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 55.

Parla, però, parla la sua pelle, parla, il suo sguardo. Parla il velo che qui la scopre, la denuda. Il suo non è più un corpo: è comunicazione, è sentimento.

La dolcezza del suo apparire contrasta con la sofferenza che evidentemente la attraversa. Al nero velo che cancella, la Neshat oppone le danzanti calligrafie che urlano, ci parlano.

Scrittura come comunicazione, ogni parte del corpo viene invasa, dal viso al petto, fino ai piedi, ogni angolo della sua pelle conversa con l'osservatore.

In questo volto spogliato dai sensi, senza più olfatto, gusto, udito, solo la vista comanda.

I messaggi che arrivano ai nostri sensi sono plurivoci, sono due i livelli comunicativi quello corporeo, quello grafico.

Il suo corpo si offre come carta, cambia forma.

Non potendo presentare le altre foto di Shirin Neshati, il discorso rimane incompleto.

Shirin Neshat ci parla del suo mondo in tutti i suoi lavori, da ogni angolazione possibile del suo vedere, ha mostrato le dinamiche tra i sessi nel suo paese, oltre che descrivere principalmente le dimensioni sociali, politiche e psicologiche dell'esperienza di essere donna iraniana contro l'immagine distorta attribuita alle femminilità orientali dall'Occidente.

L'ottica coloniale affermava che solo rinunciando ai loro costumi, le società musulmane avrebbero potuto progredire verso la civiltà.

Il velo, il segno più evidente, per gli occidentali, della diversità delle società islamiche, apparve così come simbolo sia dell'oppressione sia della sottomissione delle donne e divenne il bersaglio preferito dei colonizzatori<sup>34</sup>. Il velo in quest'ottica colonialista ha imprigionato le donne in una visione di diversità e subordinazione. «*The reality in Iran is that resistance is an essential part of a woman's experience. As a result, women are very tough, the exact opposite of the outside image we have of these women. My attempt has always been to reveal, in a very candid way, the layers of unpredictability and strength that are not so evident on the surface*» Shirin Neshat.

Il discorso colonialista crolla. Lo stereotipo di sottomesso oggetto esotico didesiderio si scioglie.

<sup>34</sup> L'interpretazione coloniale dell'oppressione islamica delle donne si basava, inoltre, su errate valutazioni e distorsioni politiche. Non vogliamo dire con questo che le società islamiche non le opprimevano, come in realtà hanno sempre fatto. Semplicemente, vogliamo sottolineare le strumentalizzazioni politiche di questa tesi e il carattere vago e impreciso delle interpretazioni della società islamica in base alle quali il colonialismo patriarcale identificava le cause e le forme principali di tale oppressione. Questo significa inoltre che il progetto di emancipazione per le donne musulmane formulato dagli europei era sbagliato e inadeguato.

Lo era innanzitutto nella sua premessa generale secondo la quale, per migliorare la loro condizione, le musulmane dovevano abbandonare la loro cultura per adottare quella occidentale...» L. Ahmed, p. 190

## Soliloquy

«Soliloquy» è l'ultima videoinstallazione realizzata da Shirin Neshat tra Mardin in Turchia e Albany nello stato di New York nel 2000; attraversando tre tende nere si giunge in un ambiente rettangolare completamente buio.

Sguardo su due mondi, l'osservatore è sospeso tra il primitivo e il civilizzato.

I due schermi non sono in nessun momento né autonomi, né separabili.

Protagonista è Shirin, due Shirin: una in un mondo orientale e antico, l'altra in una metropoli ipermoderna.

Nuovamente schermi contrapposti, il ritmo è spezzato, le immagini si rincorrono volutamente dissonanti.

La Neshat cerca l'urto, la contraddizione tra i mondi, i due tempi dell'antico e del moderno appaiono simultaneamente, con essi calma e frenesia.

Una Shirin è accompagnata da musiche persiane e il suo doppio da suoni tribal moderni.

Dal suo passato uno stacco, una Shirin si ferma immobile, si blocca... ad osservare l'altra lei che corre via, musiche avveniristiche... non ci sono dialoghi, solo suoni canti curdi si confondono a trasmissioni radio a onde corte da una parte e a notiziari e rumori del traffico dall'altra...

*«la musica è per me importantissima, è l'elemento che sottolinea uno stato emotivo e nei video ha preso il posto della calligrafia nelle mie precedenti immagini»<sup>1</sup>.*

Dalle scale mobili di una metropolitana è l'altra lei adesso ad osservare..., si ferma e osserva l'altro suo mondo... ricordi di un passato che la accompagna... bambini che giocano... piange disperatamente...

Quando Shirin guarda dalla sua terra verso la frenesia metropolitana, ha negli occhi la curiosità, ma gli occhi dell'altra Shirin che osservano la sua terra lontana sono pieni di pesante nostalgia. Tutto il video è un muto dialogo tra le due, accompagnata da una ritmica intensa, frenetica che sostiene l'inquietata peregrinazione.

Mossa da bisogno di spiritualità riparte, vaga in cerca di conforto... giunge in una moschea...

Si ferma a contemplare, sta per accedere al contatto con il divino, per farlo deve passare la porta ogivale...oltrepassata la quale però non si ritrova nei riti di preghiera consueti, nella distinzione uomo/donna... va via...

L'altra giunge in una chiesa ipermoderna... di fronte all'imponenza sacra dell'edificio la figura della piccola Neshat è sospesa tra microcosmo e macrocosmo, individuo e divinità, limitato e infinito.

Il divino è raggiunto attraverso un'ascesa, una scalinata porta al luogo di culto cattolico, nella terra del dio.

<sup>1</sup> Shirin Neshat, intervista, *Il Manifesto*, 30-05-2000. p. 14.

Luogo in cui non troverà conciliazione...

Scappata da un rito religioso sale sul minareto...dove, nel punto più alto, trova un contatto personale con la divinità.

Il suo innalzarsi mistico la rende sufi... il suo bisogno di unione con l'assoluto è accompagnato dalla sfericità della cupola che come la Neshat si eleva verso l'alto... porta sulla sua pelle questa volta tracce della sua vita... il suo interno è incredibilmente esterno... le sue sensazioni scorrono sulla pelle, diventando parole.

Con un rituale di purificazione lava dal suo viso scritte persiane...

*«Sul letto della moschea, davanti alla cupola, mi lavo via le scritte sulla faccia, che sottolineano la mia storia e la mia condizione sociale, in una sorta di privata cerimonia purificatrice alla ricerca di una dimensione spirituale più genuina, più primitiva»* (Shirin Neshat).

Corre via... corre giù per una discesa... corre via anche dal minareto moderno... corre su per una salita... percorre due mondi senza trovarsi pienamente a suo agio in nessuno.

Due forme di alienazione sono messe in scena: una Shirin vestita in chador attraversa scenari metropolitani, l'altra Shirin percorre posti del passato.

Lo spettatore si trova nel mezzo, cercando di dare senso alla condizione di *in-between*, situazione che rappresenta tutte le esperienze contemporanee di esilio e dislocazione.

È una riflessione sul senso di disorientamento generato dal cambiamento dei valori, è il tentativo dell'artista non solo di raccontarsi, ma di portare verità culturali diverse in un contesto occidentale.

Il ritmo, l'armonia e la rara bellezza delle immagini hanno una qualità scultorea, la sua è stata definita «poesia visiva»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Anna Detheridge, Rassegna stampa, cit.

## Bibliografia

- AHMED L. (1995), *Oltre il velo. La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia, Scandicci, Firenze.
- AA.VV., trad. it. Gabrieli (1948), *Le Mille e una notte*, Giulio Einaudi editore, Torino.
- BAUSANI (1961), *Corano*, Sansoni, Firenze.
- (1971), *Iran e sua tradizione millenaria*, Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, Roma.
- BEECROFT V., *Shirin Neshat*, Catalogo 3 giugno - 30 agosto 1998, Galleria D'Arte moderna, Spazio Aperto, Bologna.
- CALVINO I. (1972), *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- CANEVACCI M. (1995), *Antropologia della comunicazione visuale per un feticismo metodologico*, Costa e Nolan, Roma.
- CARONIA A. (1996), *Il corpo virtuale*, Muzzio, Padova.
- CLIFFORD J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri (Gli Archi), Torino.
- FOUAD A. K. (1995), *L'Islam contemporaneo*, in *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Bari.
- FUSARO F. (1984), *La città islamica*, Laterza, Bari.
- GIRGIS M. (1996), *The myth of oppression: Women in Iran*, Bates, Maine.
- HELLER E., MOSBANI H. (1996), *Dietro il velo, Amore e sessualità nella cultura araba*, Laterza, Bari.
- MERNISSI F. (1992a), *Donne del profeta. La condizione femminile nell'Islam* trad. it. Del Re G.M, ECIG (Nuova Atlantide), Genova.
- (1992b) *Le sultane dimenticate, Donne capi di stato nell'Islam*, Marietti, Genova.
- NIN A. (1978), *Il diario* v. II, Milano, Bompiani.
- NOIRE M. (1997) *Shirin Neshat*, Marco Noire editore, Torino.
- RODINSON M. (1973), *Maometto*, Einaudi, Torino.
- SAID E.W. (1991), *Orientalism*, tr. Galli S., Bollati Boringhieri (Nuova Cultura), Torino.
- ST. VINCENT, D. MAAS M. (1993), *Iran*, trd. Bellocchio Chiaretti P., Reina, S. Ed., Torino.
- SOSSAI M. R., *Rassegna stampa della videoinstallazione «Soliloquy»* a Palazzo Pitti, Giugno 2000.
- SERPENTINE GALLERY, *Shirin Neshat*, London, 2000.

### Alcuni Siti islamici e persiani

[www.islamzine.com](http://www.islamzine.com)

[www.persia.it](http://www.persia.it)

[www.iran.net](http://www.iran.net)

[www.arab.it](http://www.arab.it)

[www.arabia.com](http://www.arabia.com)

### Alcuni dei siti con articoli su Shirin Neshat

<http://www.sigov.si/uzp/city/site/fineart/neshatp2.html>

<http://www.cernegieinternationale.org/html/art/neshat.htm>

<http://www.fashion.at/culture/shirin2.htm>

<http://www.villagevoice.com/issue/9922/rowley.shtml>

# Un approccio critico al problema dell'altro

di  
MANUELA TRITTO

La ricerca socio-antropologia ha sempre svolto una «funzione-ponte» (Lattanzi, 1993:63) nei rapporti tra l'Occidente e le culture altre, funzione che ha trovato espressione pratica nell'esperienza del viaggio.

La scoperta, per altri versi recente, del fatto che l'*altro* può abitare lo stesso luogo, lo stesso spazio e lo stesso tempo dell'*io*, ci porta a considerare che, mentre il mettersi realmente in viaggio è un fatto dipendente da fattori storici, il viaggio come metafora esprime il senso della ricerca di un'esperienza interumana con l'alterità.

«La vecchia topografia ed esperienza di viaggio sono esplose. Non è più possibile lasciare il proprio tetto fiduciosi di trovare qualcosa di radicalmente nuovo, un tempo ed uno spazio altri. La differenza la si incontra nella più contigua prossimità, il familiare affiora agli estremi della terra» (J. Clifford, 1993:27).

La dimensione del viaggio si dilata, dunque, da percorso spaziale a percorso mentale, diventa la metafora del contatto, esprime la tensione del rapporto *noi-loro* e porta a continui ripensamenti delle forme di rappresentazione dell'alterità.

## 1. L'identità dell'altro

In *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* di Todorov vogliamo indicare un valido esempio di uso critico della metafora del viaggio.

La prima parte del testo è intitolata *La découverte de l'Amérique*, ma inizia con una chiara affermazione di intenti: «je veux parler de la découverte que le je fait de l'autre» (Todorov, 1982:11).

Todorov si pone in una prospettiva ben definita, scegliendo di focalizzare lo sguardo sull'altro «extérieur et lointain» e, per farlo, decide di raccontare una «histoire exemplaire» (ivi:12), quella appunto della scoperta e conquista dell'America, o meglio degli americani.

Il viaggio compiuto da Colombo rappresenta, infatti, un incontro estremo con l'alterità, la vera scoperta di un mondo altro di cui si ignorava l'esi-

stenza, mentre «dans la découverte des autres continents et des autres hommes il n'y a pas vraiment ce sentiment d'étrangeté radicale» (ibidem).

Todorov opera una rilettura dei principali documenti di Colombo, Las Casas, Duran e Sahagun, rintracciando in essi le tappe principali del percorso evolutivo del concetto di alterità e compiendo, alla fine del suo viaggio, un ripiegamento su se stesso dello sguardo del viaggiatore-ricercatore.

Fin dalle prime pagine, infatti, Todorov afferma di voler dimostrare che è «la conquete de l'Amérique qui annonce et fonde notre identité présente» (ivi:14).

Il rapporto *io-altro* è un rapporto multidimensionale. Todorov individua tre livelli analitici: al primo livello («plan axiologique») si esprime un giudizio di valore, per cui l'altro è buono o cattivo, o, più in generale, è uguale o inferiore all'io; il secondo è il livello dell'azione («plan praxéologique») in cui l'io si avvicina all'altro e vi si identifica o tenta di assimilarlo; al terzo livello («plan épistémique») l'io si colloca in una delle infinite posizioni che vanno dal conoscere all'ignorare l'identità dell'altro.

*Conquérir, aimer e connaitre* sono, dunque, delle categorie elementari che racchiudono una vasta tipologia di relazioni tra l'io e l'altro, e sono anche i titoli delle tre parti in cui si suddivide il testo di Todorov, il quale, attraverso alcune esemplari figure storiche, ci fa compiere un triplice passaggio: dalla visione degli altri come dei puri oggetti (lo schiavismo), alla considerazione degli altri come produttori di oggetti e dunque di ricchezza (il colonialismo) e, infine, alla considerazione degli altri come soggettività parallele alla propria con cui instaurare un rapporto di comunicazione.

Ed è proprio l'analisi dei differenti stili comunicativi la chiave di lettura di cui intendiamo servirci per rintracciare nel testo di Todorov i diversi modi in cui l'io costruisce, ovvero rappresenta, l'idea dell'altro.

A tale proposito è significativo il rapporto di Colombo con la lingua. Se egli riesce a comprendere il linguaggio della natura, non coglie però il senso profondo di quello umano poiché questo nasce da una costruzione intersoggettiva e ha un carattere arbitrario e un valore di reciprocità che a Colombo sfugge. Le parole non sono altro che l'immagine naturale delle cose ed è per questo che uno dei primi atti di Colombo è quello di ridare un nome («noms justes») ai luoghi scoperti, il che rappresenta: da un lato, una aperta affermazione di possesso; dall'altro, una completa indifferenza verso le parole «degli altri».

Questa scarsa attenzione per le lingue straniere non deve stupire, poiché trova la propria ragione nel sotteso convincimento che la diversità linguistica non ha senso di esistere; dal momento che la lingua è naturale, poiché rispecchia la realtà delle cose, esiste una sola lingua, cioè quella spagnola, che non è «une convention parmi d'autres, mais l'état naturel des choses» (ivi:35).

La naturale conseguenza di questo atteggiamento è la totale incomprendimento, «la perception sommaire qu'a Colon des Indiens, mélange d'autoritarisme et de condescendance» (ivi:39). Colombo, in realtà, non è interessato alla comunicazione interumana perché egli non riconosce agli indiani un'identità interlocutoria, essi fanno parte dell'ambiente naturale e si

pongono alla sua attenzione solo nella loro fisicità, della quale egli offre spesso una descrizione che rivela l'ammirazione del naturalista.

Colombo ha di fronte a sé dei selvaggi privi di vestiti, di leggi e di ogni cultura, per cui il suo atteggiamento è, «dans le meilleur des cas, cel du collectionneur de curiosités, et ne s'accompagne jamais d'une tentative de compréhension»(ivi:41). L'altro è, quindi, oggetto di un semplice giudizio: è «bon» o «méchant». Colombo ha in realtà contribuito, oscillando tra questi due termini, sia alla costruzione del mito del buon selvaggio sia all'ideologia schiavista. La contraddizione è apparente perché le due posizioni hanno la medesima origine e cioè una scarsa conoscenza dell'altro e il rifiuto di ammetterlo nella sua diversità in quanto soggetto sullo stesso piano dell'io.

Nel comportamento di Colombo nei confronti degli indiani possiamo individuare, allora, due orientamenti che rispecchiano «deux figures élémentaires de l'expérience de l'altérité», che si basano entrambe «sur l'égoïsme, sur l'identification de ses valeurs propres avec les valeurs en général, de son je avec l'univers; sur la conviction que le monde est un» (ivi:48).

In un caso gli altri sono uguali a noi e dunque il processo di assimilazione diviene naturale, tanto che l'uguaglianza è intesa come identità: «Colon est assimilationniste de façon inconsciente et naïve (...); il n'y a jamais de justification à ce désir de faire adopter les coutumes espagnoles par les Indiens; c'est une chose qui va de soi» (ibidem).

Nell'altro caso, ciò che appare con più evidenza è la diversità dell'altro, che si traduce immediatamente in termini di superiorità/inferiorità, poiché l'io rifiuta la possibilità dell'esistenza di una soggettività umana che si presenta essenzialmente come altra, come una valida alternativa all'io e non come uno stato precedente o imperfetto dell'io.

In realtà, la scelta di una delle due posizioni non è casuale, bensì dettata da opportune valutazioni di cui vogliamo sottolineare la natura politica ed economica.

Il primo progetto di Colombo, cioè la conversione degli indiani al Cristianesimo, implica il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio. Ma l'espansione spirituale è profondamente legata alla conquista materiale (se non funzionale ad essa), e nel momento in cui l'altro si sottrae allo scambio — per cui gli Spagnoli donano la religione e gli Indiani ricambiano con l'oro — esso viene negato nella sua identità e nella sua uguaglianza, respinto nella dimensione dell'inferiorità che giustifica la sua sottomissione con l'uso della forza.

Il rapporto di Colombo con l'altro si esaurisce, dunque, nel primo livello che Todorov ha definito *assiologico* e che noi possiamo definire come il *piano della scoperta ma non dell'incontro*. «Colombo a découvert l'Amérique mais non les Américains. Toute l'histoire de la découverte de l'Amérique, premier épisode de la conquête, est frappée de cette ambiguïté: l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée» (ivi:54).

L'anno 1492 è infatti caratterizzato da due avvenimenti di differente portata storica ma complementari sul piano del significato: l'uno — la vittoria degli Spagnoli sui Mori — «expulse l'hétérogénéité du corps de l'E-

spagne», rifiuta l'altro interiore; l'altro — la scoperta dell'America — «l'y introduit irrémédiablement» (ibidem).

L'inevitabile contatto che ne deriva tra il Vecchio e il Nuovo mondo assume però un aspetto particolare, cioè quello della conquista. Todorov propone una lettura che potremmo definire *semiotica* della vittoria degli Spagnoli sugli Indiani e che esclude ogni tipo di inferiorità naturale da parte di questi ultimi, i quali sono stati sconfitti per aver perduto la «maitrise de la communication» (ivi:67).

Si tratta, cioè, di una diversa attitudine a percepire l'identità umana degli altri. L'approccio spontaneo dell'europeo nei confronti dello straniero è quello «de l'imaginer inférieur, puisque différent de nous» (ibidem), l'altro viene fatto rientrare immediatamente in una categoria relazionale con cui l'io sa come interagire. Ricordiamo infatti che «pour décrire les Indiens, les conquistadores cherchent des comparaisons qu'ils trouvent immédiatement soit dans leur propre passé païen (gréco-romain), soit chez des autres plus proches géographiquement, et déjà familiers, tels les musulmans» (ivi:114).

Al contrario, l'alterità radicale che gli Spagnoli rappresentano per gli Aztechi fa sì che questi rinuncino al loro sistema di alterità umano e ricorrono alla categoria del divino, l'unica che consenta di introdurre l'altro, lo straniero, nell'ordine prestabilito delle cose.

«La présence d'une place réservée à autrui dans l'univers mental des Espagnols se trouve symbolisée par leur désir constamment affirmé de communiquer» (ivi:116) ed è significativo che sia proprio Cortés, il conquistatore, il primo ad essere interessato a conoscere prima ancora che a conquistare, il primo ad esempio a servirsi di un interprete.

Cortés conosce l'importanza della comunicazione e sa servirsi della sua capacità di comprendere il linguaggio dell'altro per manipolarlo, ne è prova evidente il fatto che egli si appropria del mito di Quetzalcoatl, dunque di un'espressione culturale indigena, cogliendone le potenzialità comunicative e rielaborandola a proprio vantaggio.

Ciò che a questo punto potrebbe stupire è come questa comprensione superiore che gli Spagnoli hanno nei confronti dell'alterità umana non conduca a una rispettosa convivenza ma alla conquista e alla distruzione della società azteca. È quello che Todorov chiama «le paradoxe de la compréhension-qui-tue» (ivi:133).

Questo paradosso sarebbe facilmente comprensibile se il risultato di una maggiore conoscenza fosse un rifiuto assiologico dell'altro, ma leggendo gli scritti dei conquistatori risulta evidente, invece, che, per certi versi, gli Spagnoli ammirano gli Aztechi. In realtà, una lettura più attenta ci consente di notare che sono soprattutto gli oggetti aztechi a suscitare l'ammirazione degli Spagnoli. «Comparable au touriste d'aujourd'hui, qui admire la qualité de l'artisanat quand il voyage en Afrique ou en Asie, sans pour autant que l'idée de partager la vie des artisans qui produisent ces objets ne l'effleure, Cortés est en extase devant les productions aztèques, mais ne reconnaît pas leurs auteurs comme des individualités humaines à mettre sur le même plan que lui» (ivi:135).

Se, dunque, consideriamo le collezioni di stile naturalistico che Colombo riporta in patria, in cui alcuni indigeni sono posti accanto a specie vegetali o ad esemplari di animali, rispetto alle raccolte di oggetti che Cortés si preoccupa di preservare in quanto «témoignages de la culture aztèque» (ivi:115), notiamo un profondo cambiamento di prospettiva: mentre lì l'altro è ridotto allo status di oggetto, qui esso possiede una sua soggettività, che però non gli viene riconosciuta in senso pieno e in termini paragonabili a quelli dell'io. Gli Indiani vengono a occupare una sorta di categoria intermedia, per cui «ces sont bien des sujets, mais des sujets réduits au rôle de producteurs d'objets» (ivi:137), le cui capacità produttive destano un'ammirazione che sottolinea più che cancellare le differenze tra l'io, che conosce e giudica, e loro.

Comunicazione non significa parlare degli altri, ma con gli altri, poiché «c'est parlant à l'autre que je lui reconnais, seulement, une qualité de sujet, comparable à celui que je suis moi-même» (ivi:138) ed è solo questo pieno riconoscimento che può spezzare la relazione che subordina la conoscenza al potere e fa sì che *comprendre, prendre et détruire* siano gli elementi successivi di una catena concettuale.

Finora abbiamo potuto vedere, con Colombo e Cortés, come la differenza si degradi in ineguaglianza e propriamente in inferiorità<sup>1</sup>.

Ora, attraverso la figura di Bartolomeo Las Casas, vedremo come l'eguaglianza possa richiamare l'identità e questa l'assimilazionismo, e come questa ottica non conduca a una maggiore conoscenza dell'altro e tantomeno a una affermazione del suo diritto alla diversità.

«La perception que Las Casas a des Indiens n'est pas plus nuancée que celle de Colombo (...) et Las Casas admet presque qu'il projette sur eux son idéal» (ivi:169). Dalle descrizioni che il domenicano ci fornisce gli Indiani risultano indistintamente «douces et pacifiques», aggettivi che esprimono qualità di tipo psicologico, attribuite a popolazioni anche molto distanti e differenti tra loro, e che nulla ci dicono riguardo la loro configurazione sociale o culturale.

D'altra parte, il tratto più caratteristico degli Indiani, secondo Las Casas, è la loro «ressemblance avec les chrétiens» (ibidem), per cui egli va oltre il riconoscimento della natura umana degli Indiani e afferma la loro natura cristiana: «l'identité biologique entraîne déjà ici une sorte d'identité culturelle» (ivi:168), per cui il 'pregiudizio' dell'eguaglianza porta a identificare semplicemente l'altro con il proprio io ideale.

L'identità dell'altro, in questo caso, viene ignorata e sostituita da una proiezione dell'io: gli altri non solo non sono inferiori, ma non sono neanche più diversi, poiché, secondo uno schema evolucionistico, «ils (là-bas) sont maintenant comme nous (ici) étions jadis» (ivi:172).

<sup>1</sup> Il tema dell'opposizione ineguaglianza-uguaglianza tra Indiani e Spagnoli è al centro del dibattito tenutosi nel 1550 tra il filosofo Gines de Sepulveda e l'abate domenicano Bartolomeo Las Casas. Per Sepulveda «toutes les différences se réduisent à ce qui n'en est pas une, la supériorité/infériorité, le bien et le mal» (Todorov, 1982: 160). Da ciò deriva, dunque, il diritto di imporre all'altro ciò che si considera un bene per se stessi, senza considerare se ciò costituisca un bene anche dal suo punto di vista. L'unico punto di vista possibile è quello dell'io che identifica i suoi valori con i valori.

L'originalità della posizione di Las Casas consiste, infine, semplicemente nell'attribuire, all'interno comunque di un'unica schematica opposizione — fedeli/infedeli — il polo positivo all'altro e quello negativo al noi<sup>2</sup>.

La mentalità del dopo-conquista è fortemente caratterizzata dal tentativo di accrescere la comprensione dei popoli indiani allo scopo di assimilarli, e soprattutto cristianizzarli. Proprio a tal fine, i religiosi che via via giungono in America sono i primi ad apprendere la lingua dei vinti, a comunicare cioè direttamente con le popolazioni native, senza l'intermediazione dell'interprete.

Questo contatto immediato con la cultura indigena produce un «effetto involontario» (Marcus e Fisher, 1994:176) che modifica la sensibilità nel recepire le informazioni e dà luogo a una comunicazione reciproca, non finalizzata alla subordinazione.

L'involontarietà di questo processo è sottolineata dallo stesso Todorov, il quale afferma che la «connaissance entraîne le jugement de valeur», per cui, «ayant compris, Duran ne peut s'empêcher d'admirer les textes aztèques».

Dall'esame degli scritti di Duran e Sahagun intendiamo qui trarre un elemento fondamentale per seguire il percorso che Todorov ci indica per superare il paradosso della «compréhension-qui-tue» e giungere alla conoscenza come preludio alla comunicazione

Duran è un «chrétien rigide, intransigeant, défenseur de la pureté religieuse» (Todorov, op. cit.:212) che guarda alle forme di sincretismo religioso adottate dagli indiani come a un sacrilegio, ma la conoscenza approfondita della cultura azteca, che egli raggiunge nell'ansia di identificare gli elementi del «métissage culturel», lo porta a scoprire che «le syncrétisme religieux Duran l'avait dans son regard meme...» (ivi:214).

Duran è infatti uno dei rari individui che riesce veramente a comprendere l'una e l'altra cultura o, meglio, che è in grado di tradurre gli elementi significativi dell'una nelle categorie di senso dell'altra. Il risultato di questa attitudine è evidente nell'opera stessa di Duran che non si accontenta di descrivere dall'esterno ma tenta di comprendere il significato delle differenze fra la cultura religiosa azteca e quella spagnola.

Infatti i due punti di vista sono mantenuti distinti ma «des glissements se produisent de l'un à l'autre; le syncrétisme foncier de Duran mettait cependant en danger toute répartition nette» (ivi:218).

Il processo conoscitivo, in questo caso, porta a una confusione fra l'oggetto osservato e il soggetto osservante, il quale si scopre una sorta di *identità meticciasca* che inficia il progredire stesso di una conoscenza sempre meno obiettiva e sempre più ambigua. La scelta che si pone a Duran, come all'antropologo, è di «ne pas choisir, mais de maintenir, en toute honnêteté, l'ambivalence de ses sentiments» (ivi:223).

<sup>2</sup> Ricordiamo che in una fase successiva della sua vita Las Casas scopre un tipo di amore diverso, non più «assimilationniste» ma «distributif», e giunge così ad una «forme supérieure de l'égalitarisme qu'est le perspectivisme, où chacun est mis en rapport avec ses valeurs à lui, plutot que d'être confronté à un idéal unique» (Todorov, 1982:197).

Anche Sahagun dichiara apertamente il proprio ruolo di intermediario, pur essendo in realtà spinto dall'obiettivo di conoscere e preservare la cultura *nahutl*, il che rende il suo testo ancora più complesso.

La sua *Histoire* infatti riporta le testimonianze di alcuni informatori aztechi degni di fede, scritte in lingua *nahutl*, accompagnate da una traduzione, aggiunta in un secondo momento, e da numerose illustrazioni. Possiamo quindi dire che tre differenti «*médiums s'entrelacent continuellement, le nahutl, l'espagnol et le dessin*» (ivi:229).

Mentre, quindi, il testo di Duran presenta una sola voce, la sua, pur con una «*multiplicité intérieure*», Sahagun aggiunge la propria alla voce degli informatori, ma non la sostituisce. Naturalmente sarebbe ingenuo immaginare che alla netta separazione delle due lingue corrisponda una totale mancanza di interpenetrazione tra le due impronte culturali, poiché ciò significherebbe fare «*deux livres d'un ouvrage qui tire la grand partie de son intérêt du fait meme qu'il est un!*» (ivi:244), né possiamo dire che il monologo è qui sostituito dal dialogo perché quest'ultimo non è dato dalla semplice addizione di due voci.

Sarebbe, quindi, più giusto dire che Sahagun non riporta semplicemente i discorsi degli aztechi ma, partendo da questi, egli scrive un libro, che è una forma rappresentativa fortemente europea, in questo caso finalizzata alla conservazione della cultura indigena.

Quello su cui vogliamo invitare a riflettere è quanto, in questo processo di traduzione espressiva rappresentato dalla scrittura, vada perso, che è poi il problema cruciale della moderna ricerca sociologica- etnografica.

Per quanto riguarda, quindi, la tipologia delle relazioni con l'alterità, rispetto a Duran, Sahagun costituisce il superamento della posizione interpretativa poiché abbandona ogni giudizio di valore e sembra praticare la tecnica letteraria del distanziamento; ne risulta una ricca descrizione della cultura azteca, con l'attenzione etnografica al particolare, che però non subisce la traduzione entro categorie culturali a essa estranee. Rispetto a Las Casas, Sahagun supera anche la posizione assimilazionista poiché, pur partendo dall'ideologia egualitaria, non giunge né alla identificazione con gli indiani né alla loro idealizzazione, ma non riesce ad abbandonare completamente «*l'attitude comparatiste*», il che lo differenzia dal vero etnologo. Infatti, mentre «*le comparatiste met sur le même plan des objets, qui lui sont extérieurs, et il reste l'unique sujet (...) l'ethnologue contribue à l'éclairage réciproque d'une culture par une autre*» (ivi:245).

Per quanto riguarda, invece, gli stili di rappresentazione, nell'opera di Sahagun possiamo rintracciare «*les premières ébauches du futur dialogue, les embryons informes qui annoncent notre présent*» (ivi:246); infatti il dialogo delle culture si presenta ancora più come giustapposizione di voci che come interpenetrazione, rifugge dall'ibridazione e non si afferma ancora come metodo, ma è più un «*dérápage incontrôlé*» (ibidem).

La rilettura delle fonti storiche sull'incontro tra Vecchio e Nuovo mondo è condotta da Todorov con un accorgimento stilistico di grande rilevanza ai fini del nostro discorso.

*La conquête de l'Amérique* non fornisce un resoconto dei fatti nei ter-

mini di una progressione narrativa ma si propone come una ricostruzione di particolari visioni del mondo sulla base di alcuni testi del periodo, in cui si evidenziano i mutamenti avvenuti nelle strutture mentali e di significato. Lo stesso Todorov scrive di voler testimoniare con il suo libro un modo nuovo di rapportarsi con l'altro, evitando i due estremi rappresentati dalla tentazione di nascondersi dietro la voce dei suoi personaggi, nell'illusione di riportarla «telle qu'en elle-meme», e da quella di fare, di questi personaggi, delle marionette a cui prestare la propria voce: «entre les deux j'ai cherché non un terrain de compromis, mais la voie du dialogue. J'interpelle, je transpouse, j'interprète ces textes; mais aussi, je les laisse parler (...) et se défendre» (Todorov, 1982:254).

A ragione, dunque, Marcus e Fisher citano il libro di Todorov come esempio delle nuove forme di rappresentazione dell'alterità attraverso la scrittura, sottolineando come l'accorgimento stilistico usato da Todorov abbia il fondamentale vantaggio di sottrarre la categoria dell'alterità da una dimensione temporale remota o comunque vaga, e di affermare contemporaneamente la coevità dell'io e dell'altro e delle loro manifestazioni culturali nel momento dell'incontro.

## 2. La soglia mobile fra l'altro e l'io

In conclusione, riassumiamo quelli che sono i temi chiave dell'analisi condotta finora.

— Si afferma la necessità del dialogo tra le culture, un dialogo in cui nessuna voce riduce l'altra al silenzio dell'oggetto; si afferma dunque «une nouvelle exotopie (pour parler comme Bakhtine), une affirmation de l'extériorité de l'autre qui va de pair avec sa reconnaissance en tant que sujet (...). L'hétérologie, qui fait entendre la différence des voix, est nécessaire; la polylogie est fade» (ivi:255).

La comunicazione ci fornisce la base etica per poter gestire il rapporto con l'altro e trovare la strada tra il principio dell'autodeterminazione e della non-ingerenza e il delinearsi di un futuro in cui le culture più ricche sono quelle più *mélangées*. L'informazione, come risultato della comunicazione, ci garantisce la possibilità di distinguere il proporre dall'imporre, poiché la relazione tra conoscenza e potere non è contingente ma costitutiva d'ogni rapporto.

È superata, quindi, la sterile alternativa tra dover giustificare l'ideologia coloniale in nome di una pretesa superiorità della civiltà occidentale o dover rifiutare ogni tipo di interazione con l'alterità in nome della preservazione dell'identità di ognuno.

«La communication non violente existe, et on peut la défendre comme une valeur. C'est ce qui pourrait permettre de faire en sorte que la triade esclavagisme/colonialisme/communication ne soit pas seulement un instrument d'analyse conceptuelle, mais s'avère correspondre aussi à une succession dans le temps» (ivi:187).

— Dopo la conquista dell'America «l'Europe occidentale s'est effor-

cée d'assimiler l'autre, de faire disparaître l'altérité extérieure, et a en grande partie réussi à le faire» (ivi:251). Ma allo stesso tempo Todorov afferma che la nostra epoca è caratterizzata dall'*epifania dell'altro* e la storia esemplare della conquista dell'America ci deve far riflettere sui pericoli che derivano dal non riuscire a scoprire veramente l'altro, «car l'autre est à découvrir (...) et comme la découvert de l'autre connaît plusieurs degrés, depuis l'autre comme objet, confondu avec le monde environnant, jusqu'à l'autre comme sujet, égal au je, mais différent de lui, avec infiniment de nuances intermédiaires, on peut bien passer sa vie sans jamais achever la pleine découverte de l'autre» (ivi:251). Ed il pericolo è tanto maggiore in quanto «on connaît l'autre par soi mais aussi soi par l'autre» (ivi:245).

In realtà la definizione sociologica dell'io non è una definizione fattibile se non utilizzando elementi di definizione che io condivido con altri.

Chi ha fatto della sua stessa vita una continua e incompiuta ricerca dell'io tra gli altri è Victor Segalen. La sua opera potrebbe definirsi un genere allargato della letteratura di viaggio, ma James Clifford, con felice intuizione, vi vede un'espressione della «poetica postsimbolista dello spostamento» (Clifford, 1993:183).

Il viaggio, per Segalen, non è che un semplice accorgimento, anche se il più adeguato, per vivere l'incontro con l'esotico, è, infatti, «un movimento desiderante, una ricerca di diversità eternamente insoddisfatta, che costituisce il corpo e la soggettività del viaggiatore» (Segalen, 1983:191).

Questa nuova poetica si colloca al di fuori degli esotismi ufficiali e non si limita alla fuga geografica: è esotico tutto ciò che è esterno al soggetto, poiché l'esotismo è sinonimo di alterità, è l'estetica del diverso.

Segalen giudica minaccioso il progredire della comunicazione tra i popoli poiché ciò porta al trionfo del «regno del tiepido» (ivi:67).

Ad esempio, ne *Les Immémoriaux*, il suo primo libro, egli tenta di riprodurre realisticamente il punto di vista indigeno, ma cede spesso al facile compianto per la scomparsa del primitivo, simbolizzata dalla crisi della tradizione orale polinesiana legata all'arrivo a Tahiti delle navi europee.

Per questo ci sembra a tratti di poter accomunare lo sguardo decadente del viaggiatore esotico a quello *triste* di Lévi-Strauss, e comprendiamo come Todorov, che propone invece la comunicazione tra i popoli all'interno di un nuovo umanesimo critico, colga in Segalen soprattutto la natura parziale dell'incontro con l'altro. Parziale perché «registra il ruolo della differenza, ma sottovaluta quello dell'identità (...), divenuto difensore della differenza pura, Segalen rifiuta di capire che gli individui possono avere gli stessi diritti, senza cessare di essere differenti; che i popoli possono restare differenti gli uni negli altri senza per questo farsi la guerra» (Todorov, 1991:394).

Noi, però, intendiamo appropriarci, per procedere nel nostro discorso sull'approccio all'alterità, di alcuni elementi fondamentali di entrambi gli autori, Todorov e Segalen.

In primo luogo, abbiamo potuto vedere come *la comunicazione* sia per Todorov la parola chiave e per sottolinearne le enormi implicazioni ci affidiamo alla riflessione di Massimo Canevacci: «Dal mio punto di vista, ho individuato nella comunicazione l'elemento emergente che caratterizza la

nuova fase, riplasma i rapporti di potere, si inserisce — complicandola e non semplificandola — nella stratificazione sociale e di classe, penetra nella discriminazione etnica, tra paesi ricchi e poveri, tra i tanti nord e i tanti sud del mondo, *coagula il conflitto* (...). La comunicazione è il viaggio di una differenza che contiene il senso dell'informazione» (Canevacci, 1993:36-37).

In secondo luogo, nell'esperienza esotica di Segalen abbiamo individuato due elementi essenziali, cioè l'«impregnarsi» e il «tirarsi fuori» dal mondo culturale dell'altro, seguendo un percorso che va dall'estraneo al familiare.

Sono questi i tratti costitutivi del processo cognitivo socio-antropologico, ma, per una revisione critica di tale processo nel suo rapporto con l'altro e nelle sue forme di rappresentazione, è irrinunciabile una terza considerazione. Non va negato che Segalen, attraverso una serie di incontri con «le Diversità», in realtà riscopre la propria identità. «Segalen descrive l'esperienza moderna dello spostamento: l'io e l'altro, un susseguirsi di incontri, di diversioni, con l'identità stabile di ciascuno messa in gioco» (ivi:188).

Alla fine della sua vita Segalen scopre che la ricerca della diversità ricade inesorabilmente sull'io, che il trapasso tra l'io e l'altro è continuo e inevitabile, cosicché, come in un gioco di specchi imperfetti, il diverso non rimanda che l'immagine dell'io, ma di un io modificato, infine divenuto esotico.

Segalen incontra finalmente l'Altro nella sua ultima opera, *Equipée*: «lungo il cammino si imbatte in un uomo a lui singolarmente familiare, biondo, di quindici anni più giovane, errabondo (...), Victor Segalen in procinto di partire per Tahiti» (ivi:192).

Dobbiamo riconoscere, quindi, che la vettorialità del problema appare ribaltata e che non è solo l'identità dell'altro che viene messa in discussione nell'esperienza dell'incontro interumano.

Il modellamento dell'identità umana si afferma, dunque, come un processo manipolabile e artificioso da cui emerge una individualità che può essere concepita come *finzione*, una soggettività che non è frutto di una libera scelta, ma che si forma in situazioni culturali di potere e di dominio.

Il potere di modellare il proprio io non è che un aspetto della più generale capacità di costruire l'identità, la propria quanto quella degli altri.

## Bibliografia

- AFFERGAN F., 1991, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, Murzia.
- CANEVACCI M., 1992, *Polifonie antropologiche in America Latina. Temi e problemi di antropologia*, a c. di V. Lattanzi, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma: 1993, *La città polifonica. Saggio sull'antropologia della comunicazione urbana*, SEAM, Roma 1994, *L'autorità della scrittura in Antropologia come critica culturale*, a c. di G.E. Marcus e M.M.J. Fischer, Anabasi, Milano 1995, *Sincretismi. Una esplorazione sulle ibridazioni culturali*, Costa e Nolan, Genova.

- CLIFFORD J., 1986, *Introduction: partial truths*, in *Writing culture. The poetics and politics of emography*, J. Clifford and G.E. Marcus editors, University of California press, Cambridge and London 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MARCUS G.E. and FISHER M.M.J., 1994, *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano.
- SEGALEN V., 1983, *Saggio sull'esotismo*, Gallio, Ferrara.
- TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1991, *Noi e gli altri: la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino.

## IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

Direttore: Pasquale Scaramozzino

203

Maggio-Agosto 2003

Arturo Colombo, *I volti dell'Europa. Idee, identità, unificazione*

Benedicta Marzinotto, *Un nuovo modo di costruire l'Europa? Attori, preferenze, e risorse nella Convenzione Europea*

Pasquale Scaramozzino, *Il voto di preferenza nelle elezioni europee 1979-1999*

Giorgio Lunghini e Renata Targetti Lenti, *Di Fenizio e l'economia politica di Keynes*

### Quarta Giornata de «Il Politico»: Quale Europa?

Interventi di Salvatore Veca, Andrea Albergati, Silvio Beretta, Sergio Romano, Massimo Cacciari, Alberto Majocchi, Antonio Padoa Schioppa.

Rapporto sui lavori della Convenzione Europea, a cura di Benedicta Marzinotto

### Recensioni e segnalazioni

ANNO LXVIII

N. 2

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia, E-mail: ilpolitico@unipv.it

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

Abbonamenti per il 2003 (3 numeri)

Unione europea euro 52,00

Sconti 10% per gli studenti

Paesi extra Unione Europea euro 78,00

10% discount to students

# La reticolarità del sociale

di  
ROBERTA IANNONE\*

*Non può più cadere una foglia senza influire su ciascuno di noi. Non ci sono posti dove nasconderci. Tutti noi influiamo l'uno sull'altro. È un'unica, immane vibrazione che si irradia in ogni direzione. Leo Buscaglia, *Vivere, amare, capirsi**

*Ciascuno di noi...si crede «uno» ma non è vero: è «tanti», signore, «tanti», secondo tutte le possibilità d'essere che sono in noi...e con l'illusione, intanto, d'essere sempre uno per tutti*

*e sempre «quest'uno» che ci crediamo, in ogni nostro atto.*

*Non è vero! Non è vero! Luigi Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore**

*In un mondo complesso, intrappolato dall'incertezza sul futuro, dovremo trasformare problematiche «di sì o di no» in problematiche di «più o di meno». Le prime conducono a un punto morto e allo scontro; il più o il meno porta allo scambio. Robert M. Solow, *Capital Theory and the Rate of Return**

## 1. Introduzione

Il venir meno dell'immagine tradizionale della società quale sistema predefinito di parti connesse funzionalmente e vincolate a confini definiti, provoca uno slittamento verso nuove idee attraverso cui la società tardomoderna cerca di rappresentare se stessa. Nasce e si impone l'immagine di una *società reticolare* che trova nella *relazionalità*, nel *dinamismo* e nella *multiformità dell'essere*, la sua più diretta espressione.

Prodotto di interconnessioni reali che continuamente la ossigenano e la determinano, tale immagine è l'espressione semplificata della complessità. È la via attraverso la quale la tardomodernità sostituisce la pluralità delle soluzioni e delle possibilità all'unicità; la varietà dei ritmi temporali ed evolutivi che si combinano e si integrano tra loro alla linearità, cumulatività ed

\* Dottorato di ricerca in *Sociologia della cultura e dei processi politici*, Università «La Sapienza» di Roma.

omogeneità; parafrasando Ceruti<sup>1</sup>, è la via di sostituzione dei possibili, mai dati esaurientemente una volta per tutte e sempre dipendente dalla rete di concrete relazioni di antagonismo, complementarità, cooperazione fra le molteplici prospettive in gioco, alla necessità.

Tutto ciò avviene attraverso l'acquisizione di un senso nuovo e più pregnante del concetto di rete sociale e di relazionalità ad esso connesso. La reticolarità della società contemporanea può infatti essere oggetto di considerazione almeno su due livelli: a livello scientifico-analitico, come paradigma di rete, e a livello di più immediata percezione della realtà da parte degli attori sociali.

Nel primo caso, quale è dato dal paradigma di rete, la dimensione reticolare conosce una vera sistematizzazione che la rende nuovo approccio conoscitivo nell'ambito delle scienze sociali o insieme di teorie verificate empiricamente con strumenti specifici<sup>2</sup>. Il paradigma di rete è, in altri termini, un nuovo modello analitico per trattare i problemi e per trarre da essi soluzione.

Nel secondo caso, che è quello che a noi interessa, ci si muove invece su di un livello di percezione dell'uomo della strada, di senso comune che coglie i legami e le interdipendenze senza peraltro renderle oggetto di riflessione scientifica o pretendere che esse assurgano a teoria. Si tratta dell'immagine che la società contemporanea ha di se stessa in forza delle trasformazioni sperimentate sul piano del reale e conosciute o conoscibili rappresentativamente.

Oiettivo del presente lavoro è quello di capire la società reticolare nella sua dimensione fattuale e di rappresentazione senza, per questo, entrare nello specifico dell'analisi strutturale, della teoria dello scambio e della teoria relazionale, nonché dei relativi strumenti analitici di elaborazione degli assunti che la interessano. In altre parole, si tratta di dare risposte il più possibile oggettive e fondate agli interrogativi che circondano la rete e la sua attualità di concetto operativo e di struttura latente più che di prospettiva analitica. In questo senso occorrerà chiedersi: che cos'è la società reticolare, quando e perché si afferma, che cosa la caratterizza e cosa la distingue dalle passate dimensioni con cui gli attori sociali rappresentavano il proprio vivere insieme; perché questa idea di reticolarità si impone così tanto e spesso anche al di là della sua effettività; che cosa cambia, per il singolo, con questa nuova percezione di sé e cosa, cambiando, ha prodotto tale percezione.

## 2. Sul concetto di rete sociale

Tradizionalmente le scienze sociali si sono occupate della *rete* in termini esclusivamente di concetto operativo e descrittivo. Non a caso in origine il termine viene usato quasi esclusivamente per la comprensione di quei

<sup>1</sup> M. CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986.

<sup>2</sup> P. DI NICOLA, *La rete: metafora dell'appartenenza*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 10

fenomeni sociali non riconducibili entro le categorie esplicative classiche delle scienze sociali, quali, ad esempio, l'età, l'appartenenza territoriale, lo status professionale, etc<sup>3</sup>. Il riferimento immediato va a Barnes<sup>4</sup>, il primo ad introdurre il concetto di *network* nel 1954 e a Bott che tre anni dopo si servì della nozione per realizzare una ricerca sui ruoli coniugali in alcune famiglie londinesi<sup>5</sup>.

Tale connotazione analitico-empirica del concetto ha poi conosciuto, nel corso del tempo, elaborazioni tali per cui il termine rete è oggi in grado di aprire spazi analitici di vera e propria elaborazione teorica che vanno dall'analisi strutturale alle teorie dello scambio, fino ad approdare alla teoria relazionale.

Non entrerò nel merito del percorso seguito dal concetto di rete; né intendo ricostruire lo stato delle teorie esistenti sull'argomento. Piuttosto, ciò che mi preme sottolineare è il potenziale esplicativo del concetto di rete perché credo che tale suscettibilità di contenuti ed accezioni diverse non sia casuale ma sia dovuta alle sue stesse caratteristiche distintive. Ma quali sono i connotati della rete?

Innanzitutto la rete introduce l'idea di *indefinibile*<sup>6</sup>. Ciò è senz'altro vero se si pensa alla rete nelle sue ramificazioni relazionali e se si contrappone quest'immagine, con cui siamo soliti rappresentarcela, con quella di un cerchio o di una successione lineare di rapporti interpersonali. Senz'altro, da tale confronto la rete ne esce sacrificata quanto a capacità delimitative dei fenomeni in questione o a decisività dei tratti che la disegnano: costituendo la *multidimensionalità* la sua essenza più intrinseca, per quanto la si voglia circoscrivere in contorni ben definiti, la rete, in altre parole, non possiederà mai la stessa esattezza spaziale del cerchio o della linea. Tuttavia, quest'immagine dell'indefinitezza spaziale rappresenta soltanto un volto della rete la quale, lungi dall'essere un concetto vischioso per fenomeni residuali o sfuggenti, costituisce uno strumento di conoscenza del reale ed una dimensione dello stesso concretamente osservabili.

In questo senso, si può dire con certezza che il territorio evocato dalla rete è, per esempio, un *territorio relazionale* più che geografico e che tale relazionalità si esprime con modalità differenti. Sicuramente tali relazioni interpersonali sono frammentarie perché, tanto se ci si ponga con l'occhio dell'osservatore scientifico, tanto con quello dell'attore sociale che agisce, esse non possono mai essere osservate a priori, né contate tutte esattamente nei loro membri, considerate con assoluta certezza razionale nella loro evoluzione, conosciute scientificamente nella natura o nella frequenza del legame che esprimono. Tuttavia è certo che, di volta in volta, si potranno intrattenere o osservare frammenti di potenzialità ed atti relazionali oggettivati nelle diverse interazioni cui danno luogo e che tali frammenti, quale tassello

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>4</sup> J.A. BARNES, *Class and Committees in the Norwegian Island Parish* in «Human Relations», vol. 7, 1954, pp. 39-58.

<sup>5</sup> E. BOTT, *Family and Social Networks*, Tavistock, London 1957.

<sup>6</sup> J.A. BARNES, *cit.*, p. 16.

di un universo relazionale più grande del singolo agente o di colui che osserva, saranno comunque pertinenti con il quadro sociale d'insieme e con il modello reticolare cui appartengono.

In secondo luogo tale territorio relazionale non è mai asettico o neutro e ciò perché la rete sociale, anche quando non pertiene a rapporti primari e si costituisce per motivi puramente funzionali al soddisfacimento di finalità esterne ad essa, come può accadere per una rete tra lavoratori o di servizi, è sempre approssimazione al particolare e suo potenziamento. Ciò la colora inevitabilmente dei contenuti che tali peculiarità esprimono, in termini ad esempio di risorse materiali, di capacità personali, di incontri di volontà etc. Inoltre, poiché attraverso tale approssimazione il particolare vive nella sua unicità e irripetibilità di contesto e di contenuti, la rete è anche *differenziazione e specializzazione del reale e concretizzazione dell'astratto*.

Ma la rete è anche *l'espressione ramificata del plurale* e della multiformità ed eterogeneità dei bisogni che essa esprime. È mappa e canale per il soddisfacimento di quest'ultimi ma, ancor più, momento attivo di interdipendenza che vivacizza il bisogno tanto attraverso il patrimonio di esperienze apportabile da ogni singolo individuo, quanto attraverso le nuove dimensioni che escono dall'incontro di volontà e prospettive.

La rete sociale è *possibilità di comunicazione* e di socializzazione di problemi e soluzioni nella misura in cui all'interno di essa si mobilitano risorse di sostegno e protezione. Ciò avviene per lo più in forza della prossimità spaziale e sociale che lega gli individui e a motivo del fatto che solo chi è parte del problema prenderà parte alla soluzione. Bisogna comunque tenere presente che, per quanto espressione orizzontale dei rapporti interpersonali, nessuna rete sarà mai interamente simmetrica nei links che la compongono e nelle distanze tra nodi con cui si estende. «Una rete è formata per un istante dato (rappresenta uno stato qualunque di una situazione mobile) da una pluralità di punti (nodi) legati tra loro da una pluralità di ramificazioni (links); per definizione nessun punto è privilegiato rispetto ad un altro, nessuno è in maniera univoca subordinato a quello o a quell'altro. Ma di fatto la rete può essere organizzata partendo da una differenziazione interna massimale che dà luogo, se la si rappresenta sotto forma di diagramma, ad un tracciato tra i più irregolari che esistano, mentre una rete regolare con nodi identici e links paralleli sarebbe un caso particolare di questa rete»<sup>7</sup>. Dunque, l'eterogeneità e la dinamicità delle linee che definiscono la rete possono disegnare spazi anche molto irregolari tra loro e destinare l'attore a posizioni più o meno vantaggiose in termini di potenzialità d'azione. Ma su questo punto torneremo in seguito quando si tratterà di capire come questi aspetti della rete sono in grado di incidere sulla società rendendola reticolare. Per il momento è sufficiente tenere presente che, nonostante tali limiti, la rete, ridimensionata nelle sue potenzialità, rimane comunque relazione tra le sue parti, combinazione tra reticoli esistenti, espressione della relazionalità data e sua enfattizzazione. In questo senso essa «favorisce lo

<sup>7</sup> M. SERRES, *La communication*, Le Edition de Minuit, Paris 1968.

sbocco del possibile, non la costruzione autoritaria dell'improbabile»<sup>8</sup>; è scoperta e valorizzazione di ciò di cui si dispone, delle competenze ed attitudini delle persone, non delle loro insufficienze; è investimento e scommessa su ciò che si possiede; è riappropriazione del proprio sapere e saper fare, in senso lato, e promozione, in luogo della perdita e della riparazione.

### 3. La società reticolare

Cerchiamo a questo punto di capire come tali caratteristiche distintive della rete incidano sulla società tardo moderna modificando, sia pure non completamente, la natura e la percezione che essa ha di se stessa.

Innanzitutto è necessario chiarire a che cosa ci riferiamo quando parliamo di *società*. Il termine *società* può, infatti, indicare: l'esistenza di *determinati legami* fra esseri viventi, siano essi individui, animali o piante; *l'umanità*, intesa come sintesi astratta fondata sull'idea di uomo in generale; *forme sociali molto specifiche e determinate*, come associazioni economiche, sportive etc.; *universi sociali* o *società globali* o *totali* all'interno delle quali distinguere tra *società primitive*, in cui prevalgono rapporti primari e *società complesse* fondate su rapporti e gruppi secondari; la *società civile* o *società borghese* quale autonoma sfera di rapporti sociali tra lo stato e l'individuo costituitasi a partire dal XVIII secolo; infine, la realtà sociale in genere, quale *insieme dinamico di interazioni*<sup>9</sup> tenute insieme da un'immagine, quale è appunto quella di società, che sintetizza connessioni bisognifini, tipici rapporti di interazione, elementi della vita di gruppo, determinati rapporti di subordinazione. Noi accoglieremo una definizione ancora diversa e più generale di società quale ci viene suggerita da un'analisi attenta di tutte le sue caratteristiche distintive e dall'idea, forse più esplicitiva, di *universo sociale* per cui essa si presenta come *l'insieme organizzato di individui i quali vivono su di un comune territorio, collaborano in gruppi per la soddisfazione dei bisogni sociali fondamentali, si riconoscono in una comune cultura e funzionano come unità sociale autonoma*<sup>10</sup>.

Questa idea di società è stata, nel corso del tempo, sottoposta a differenti elaborazioni teoriche le quali hanno posto l'accento, di volta in volta, su elementi differenti che la comprendessero e la rappresentassero. A noi non interessa entrare nel merito delle differenti teorie sedimentate nella storia del pensiero sociologico. Piuttosto, ci serviamo della definizione data di *società* per avere un'idea, sia pure problematizzabile, della realtà cui ci stiamo riferendo. Dunque, per uscire dall'equivocità di accezioni che avvolgono il termine ma soprattutto perché, indeterminato e confuso, spesso utilizzato impropriamente, il concetto di società «corrisponde più ad una nostra astrazione, ad un modello di società al quale sia sottratto una parte dell'u-

<sup>8</sup> F. FOLGHERAITER, P. DONATI, *Teoria e pratica del lavoro sociale di rete*, Centro studi Erickson, Trento 1993.

<sup>9</sup> C. MONGARDINI, *La conoscenza sociologica*, Ecig, Genova 1992, p. 154.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 156.

mano, che non allo sviluppo reale della vita associata»<sup>11</sup>. Attraverso tale definizione di società, quale insieme di individui considerati nelle loro dimensioni concrete di spazio, di tempo e finalistico-valoriali, noi siamo costretti, per così dire, a partire proprio da quello sviluppo reale del vivere insieme e a ridimensionare, senza tuttavia eliminare, il vuoto prodotto da valutazioni astratte che tengano conto dei processi reali di produzione del sociale soltanto deduttivamente, cioè calando le grandi costruzioni teoriche dall'alto.

Ai fini delle nostre riflessioni, tale percorso ci aiuta in un duplice senso: perché ci offre la possibilità di cogliere il peso nella società, in ogni società, dell'*indeterminato*, cioè di quella parte dell'individuo che non è sociale nel senso stretto della parola e «che pure determina in vario modo l'essere e il divenire della vita sociale»<sup>12</sup>, ma soprattutto ci permette di cogliere ciò che, diacronicamente parlando, attualizza il sociale.

In altre parole, tenendo presente soprattutto la concezione simmeliana della società, se essa è, al di là dei suoi aspetti più specifici, una coesistenza di individui mossa da determinati impulsi in vista di determinati scopi, allora sarà l'azione reciproca a costituire il principio regolativo dell'esistenza. In virtù di essa, tutto è in rapporto di azione reciproca con tutto e la realtà si presenta come una rete di relazioni di influenza reciproca tra una pluralità di elementi. La *società* è, dunque, niente altro che *azione reciproca operante*, attualizzata: essa non esiste mai in generale ma sempre in quanto espressione di particolari modi di azione reciproca.

Ma se già il termine «società» contiene in sé, intrinsecamente, gli elementi della reciprocità e dello scambio, addirittura prima ed oltre ogni concretizzazione reale del concetto, allora che cos'è la società reticolare? Sarà essa una mera estremizzazione di una relazionalità da sempre esistente e tradizionalmente oggetto di riflessione scientifica? Oppure esistono peculiarità che la rendono altro e diverso rispetto all'immagine di società intorno alla quale la modernità ha riflettuto?

Sicuramente, come nota Di Nicola<sup>13</sup>, la tradizionale rappresentazione del sociale non regge più, perché qui il sistema viene pensato come un insieme predefinito di parti funzionalmente e reciprocamente connesse e legate a confini definiti. Tuttavia, questo è soltanto uno dei motivi che spingono a leggere la società come rete. Accanto ad esso ne troviamo altri che più direttamente hanno a che fare con le peculiarità reticolari del reale da noi individuate. Peculiarità che emergono per imporsi a livello di società tutta.

Seguendo dunque il percorso di riflessione già sviluppato in termini generali sul concetto di rete, possiamo dire che la società reticolare è innanzitutto una società *indefinibile* quanto a confini che la disegnano, *multidimensionale*, che realizza un'*approssimazione al particolare* e una *sua specializzazione*, è *pluralità e multiformità dei bisogni* come dei canali per il

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>13</sup> P. DI NICOLA, *cit.*

loro soddisfacimento, *comunicazione* e comunicabilità, *socializzazione* delle risorse.

Queste dimensioni ineriscono al sociale connotandolo diversamente rispetto all'uniformità, delimitazione e sistematicità con cui si era soliti pensarlo ma non raggiungerebbero una effettività ulteriore rispetto a quella che esprimono più immediatamente, cioè non assurgerebbero a livello di espressione della società nella sua interezza, se non fossero attributi della *relazionalità*. Ed è a quest'ultima che dobbiamo attingere per cogliere l'essenza della società reticolare. La relazionalità può essere compresa in modi assai differenti tra loro. Alcuni aspetti di essa li abbiamo già esaminati prendendo in considerazione il concetto di rete e argomentando sulla relatività dell'idea di indefinibile che inerisce al territorio relazionale. Ma, oltre a quanto già detto, occorre a questo punto riflettere su almeno due punti: innanzitutto sulle potenzialità ontologiche delle relazioni nella determinazione del sociale; in secondo luogo, sulla natura della rappresentazione del sociale cui danno luogo rispetto alla dicotomia classica comunità-società.

Quanto al primo punto, occorre infatti sempre tenere presente che la relazionalità di cui parliamo non è l'ontologia del reale e del sociale. Essa costituisce, piuttosto, un modo nuovo di rappresentazione del divenire e dell'essere in società ma senza che ciò implichi necessariamente la determinazione ontologica della società stessa. Quindi quando parliamo della società reticolare come di una società innanzitutto relazionale noi parliamo delle vie attraverso le quali essa intende rappresentare se stessa piuttosto che ciò che essa è. E teniamo presente che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, tale rappresentazione del reale non è affatto meno incisiva nella determinazione dell'agire individuale o collettivo di quanto lo sia, o possa essere, una società relazionale in sé.

Per quanto attiene al secondo punto, è opportuno ricordare quanto suggeritoci all'inizio del secolo scorso da F. Tönnies, secondo il quale la relazione sociale può poggiare su due differenti substrati: sulla comprensione, l'unità e il sentimento (detta anche *volontà essenziale*), oppure sul desiderio di raggiungere qualche fine specifico (o *volontà arbitraria*) e su di essi si fondano, rispettivamente, la *Comunità* e la *Società*. Nel primo caso, siamo in presenza di una relazione fine a se stessa anziché mezzo per altri fini e soprattutto in un contesto in cui ciascun individuo comprende pienamente l'altro e ha un interesse diretto per il benessere altrui. Nel secondo caso, invece, quale è quello di relazioni societarie, gli individui tendono ad agire più separatamente che unitariamente e la società si caratterizza per l'assenza di legami spontanei e per una solidarietà di tipo meccanico<sup>14</sup>, per dirla con Durkheim.

Questa dicotomia ha costituito un pilastro nella storia del pensiero sociologico anche quando si è trattato di correggerla o addirittura confutarla

<sup>14</sup> A.R. MONTANI, *Teorie e ricerche sulle comunità locali*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 20-21.

nella sua essenzialità; a noi qui interessa per capire come la società reticolare rappresenti se stessa rispetto ai criteri classici di spiegazione del sociale.

Un primo elemento ci viene suggerito dalla constatazione secondo la quale attualmente esiste una corrente di riflessione che studia la rete di interazione in termini di comunità. Si sostiene, in altre parole, che il ritorno di reticolarità non sia altro che una riaffermazione del vivere comunitario, sia pure secondo una versione tardo moderna. In questo senso, si argomenta, le reti permetterebbero il recupero di interazioni ben determinate e più esattamente di quelle informate dal *sentire di comunità*, cioè dalla «consapevolezza di condividere tanto un mondo di vita che una terra comune»<sup>15</sup>. Ed in effetti, quando si pensa alla rete sociale, la prima immagine che si impone è quella di un cerchio caldo che ricostruisce il vuoto di sicurezza e pienezza della tardo modernità. Una comunità «su piccola scala, ma su solida struttura»<sup>16</sup>, quella della rete nella società contemporanea, capace di rappresentare l'inizio della ricostruzione sociale perché in grado di rispondere, alla radice, ai fondamentali bisogni dell'uomo: «vivere insieme, lavorare insieme, conoscere insieme, essere insieme»<sup>17</sup>.

Ma questa immagine della rete come modello di vita comunitario è, a mio avviso, soltanto uno dei modi per guardare ad essa la quale, diversa tanto dal modello di comunità di cui si è detto, tanto da quello di società che si vorrebbe a quest'ultimo dialettico, costituisce piuttosto la *sintesi* che supera tali paradigmi per ricomprenderli all'interno di una nuova dimensionalità.

In questo senso si può dire che la rete di relazioni che oggi si impone come espressione rappresentativa del sociale non è né soltanto comunità né solamente società, né entrambe prese in considerazione congiuntamente, ma è affermazione della relazionalità in sé a prescindere dagli aspetti qualitativi che essa è, di volta in volta, in grado di assumere. Società e comunità, in altri termini, non sono qui categorie che calano dall'alto sull'individuo informandolo di se stesse, cioè determinando e influenzando il suo comportamento, ma diventano semmai l'effetto dimensionale del binomio individuo-relazione a cui solo occorre riferirsi: da categorie generali di comprensione e idealtipi succedanei di spiegazione dell'evoluzione sociale nelle sue macrodimensioni, comunità e società diventano momenti dell'agire individuale e collettivo; da fonte delle scelte personali, esse appaiono, nella rete, sempre più quale oggetto delle stesse; da dimensione che permea e contraddistingue la vita individuale e di gruppo in termini quasi necessari e vincolistici, a momento situazionale e dinamico dell'interazione. Momenti suscettibili di coesistenza tra loro e soprattutto di continuo adattamento e ridefinizione all'interno della relazione sociale che li esprime rendendo il rapporto tra queste due dimensioni della società e della comunità non più dialettico e

<sup>15</sup> R.M. MAC IVER E C.H. PAGE, *Society: An Introduction Analysis*, Holt, Rinehart e Winston, New York 1949, in A.R. MONTANI, *cit.*, p. 17.

<sup>16</sup> R. NISBET, *La comunità e lo Stato*, Comunità, Milano 1957, in A.R. Montani, *cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

dicotomico ma dialogico. Tutto ciò avviene per mezzo della dinamicità della rete che le permette di avvicinare ed allontanare, definire e scomporre, stringere nodi e scioglierli, estendere all'infinito e ridurre le sue ramificazioni relazionali.

Rileggendo alla luce di queste ulteriori considerazioni, cioè adottando un paradigma totalmente relazionale, per cui la società reticolare rappresenta se stessa come relazionalità pura e non necessariamente spontanea o calda, quanto sostenuto precedentemente a proposito dell'uguaglianza rete = comunità, ciò che si ottiene non è soltanto un'accezione più vasta della rete quale dimensione non meramente comunitaria del vivere insieme, ma anche la possibilità di dare alla comunità, nella rete, una duplice accezione: quella di *appartenenza*, che è poi il significato classico del termine, ma anche quella di *separazione*, tradizionalmente considerato espressione societaria.

Con riferimento, per esempio, al processo individuale di acquisizione d'identità, generalmente si asserisce che con il passaggio da modelli di vita comunitari a quelli societari, tale acquisizione non passerebbe più attraverso l'appartenenza, quanto attraverso la separazione, vale a dire la specializzazione funzionale dei diversi settori di attività in cui il singolo si trova inserito. Ciò renderebbe la rete uno strumento di costruzione dell'identità attraverso il recupero che essa realizza dell'elemento dell'appartenenza. Ma, a parte la constatazione ovvia secondo la quale nella rete abbiamo più che un recupero dell'appartenenza semmai delle *appartenenze*, cioè una pluralizzazione delle stesse e spesso anche una dissociazione tra l'appartenenza di attaccamento e quella spaziale (in quanto la condivisione comunitaria di esperienze ed interessi non presuppone qui necessariamente, per esistere, la contiguità spaziale), ciò che mi preme sottolineare è che anche partendo da un'idea di separazione e differenziazione funzionale, quali portati tipici del vivere societario, è possibile, nella rete, un recupero della comunità. Come nota anche Litwak<sup>18</sup>, infatti, nella società moderna ed industrializzata la comunità non scompare ma si modifica nel senso della specializzazione e distinzione funzionali di quelle reti (parentali, di vicinato, amicali) prima attigue, coincidenti ed erogatici di servizi simili. Ora queste reti si definiscono sulla base della funzione specifica che sono in grado di svolgere e ciò permette alla comunità non solo di sopravvivere sotto sembianze diverse, perché più definite e distinte, ma anche di modificare il suo rapporto, non più di estraneità, con la società.

Sintetizzando, dunque, quanto detto, la rete può essere letta tanto come un ritorno su piccola scala della vecchia dimensione di vita comunitaria, quella che si vorrebbe superata dal sopraggiungere della società; ma altrettanto come sintesi e superamento della dicotomia classica comunità-società.

Nel primo caso, la rete altro non è che *appartenenza comunitaria* e se proprio si vogliono rintracciare delle differenze con quella per così dire classica, cioè risalente alla dicotomia tradizionale, si dirà che si tratta di una

<sup>18</sup> E. LITWAK, I. SZELENYI, *Primary Group Structures and their Function: Kin, Neighbors and Friends*, in «American Sociological Review», vol. 34, n. 4, 1969, pp. 465-481.

appartenenza pluralizzata e dissociata tra il sentire che esprime e lo spazio in cui ciò si realizza; o, ancora, si argomenterà che questo tipo di appartenenza è più un *incipit* all'azione del singolo che una determinazione degli aspetti e contenuti motivazionali ed espressivi di tale agire. Ciò, peraltro, sarà coerente con l'idea già espressa da Von Waise secondo la quale la rete è energia pura che orienta il comportamento e con la considerazione che, nell'era tardomoderna, ogni cerchia contempla al suo interno più esperienze, ogni esperienza coinvolge diversamente i soggetti interessati, lo stesso individuo partecipa diversamente alla stessa esperienza nei suoi differenti momenti di vita, in termini assoluti e relativamente a quanto potrebbe fare in una comunità intesa nel senso classico della parola.

Nel secondo caso, invece, quale è dato da un'immagine della *rete come sintesi e superamento di società e comunità*, la società reticolare diviene visibile solo attraverso le relazioni e quest'ultime combinano le forme di appartenenza classica, comunità e società, continuamente e con modalità sempre nuove e diverse.

#### 4. Reticolarità come effetto e dimensione della complessità

La rete costituisce, dunque, la nuova dimensione concettuale e reale attraverso cui la società tardomoderna rappresenta se stessa.

Tale configurazione deriva da uno sviluppo determinato delle dinamiche sociali. In particolare, è la *complessità* del divenire sociale, con tutte le sue logiche e peculiarità, a spingere verso una nuova realtà e idea reticolare del vivere insieme.

Tale complessità si esplica nel senso dell'incertezza, dell'interconnessione e interdipendenza degli attori e dell'agire, della nascita di nuove configurazioni per l'attore sociale e di un nuovo sistema e rapporto tra gli elementi costitutivi del sociale.

Dunque, la relazionalità assurge oggi a livello di una vera e propria società reticolare e la società reticolare è, innanzitutto, una società complessa. A renderla tale cooperano fattori differenti e ciò anche in coerenza con l'etimologia stessa della parola secondo cui è *complessa* la realtà che si manifesta sotto molteplici aspetti.

L'*incertezza* dell'universo complesso è certamente un aspetto importante, forse il principale tanto più che la difficoltà maggiore della mente umana è sempre stata quella di mettere insieme la diversità, produrre la sintesi del reale come della conoscenza; dunque, uscire dalla multiformità senza negarla ma disponendo di elementi con cui costruire identità coerenti. Rintracciare, in altre parole, il comune denominatore sotto le vesti spesso sgargianti del cambiamento. Di fatto, la società contemporanea conosce un'esperienza sempre più ambivalente e con essa un'incoerenza degli atteggiamenti e dei desideri. Nulla sembra stabilito in modo permanente, tutto

<sup>19</sup> Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.

appare regolato da una ruota che può sempre continuare a girare<sup>19</sup>. Ciò rende arduo muoversi con disinvoltura, disporre di volta in volta di elementi che diano uniformità ma soprattutto sicurezza. «Mancano gli strumenti concettuali, così si dice, per risistemare un quadro contorto e frammentato, per immaginare un modello coerente, per legare e tenere insieme gli eventi disseminati»<sup>20</sup>. In questo senso l'incertezza che attanaglia la società complessa tardomoderna non risparmia nessun livello per interessare l'universo naturale come il mondo della conoscenza, passando attraverso tutti i differenti gradi che esistono tra questi due mondi. Così, per esempio, «all'universo dei gas perfetti, degli orologi, dei piani inclinati, degli adattamenti reciproci si è sostituito l'universo delle strutture dissipative, dei quasar e dei buchi neri, degli *hopeful monsters*»<sup>21</sup>. Alle certezze della conoscenza, una «crisi di intelligibilità» per cui si fatica a capire la logica delle cose, dove l'idea di ordine e di necessità non coincide più con la razionalità, ed il disordine o il caso con l'irrazionalità<sup>22</sup>.

Dunque complessità è cambiamento continuo e, con esso, incertezza. Tale divenire, inoltre, non è lineare. Esso opera nel senso dello scambio, della connessione, dell'interdipendenza tra elementi anche molti differenti, oltre che distanti tra loro nello spazio e nel tempo. Il presente appare caratterizzato da una molteplicità irriducibile di tempi, di ritmi, di decorsi evolutivi che variamente si completano, si contrappongono, si implicano<sup>23</sup>. Soggettivo ed oggettivo, individuale e collettivo, globale e locale sembrano destinati a nuove e continue combinazioni. Interconnessioni e ibridazioni di diverso tipo occupano lo scenario del cambiamento dando ad esso contenuti eterogenei.

Per quanto sommaria e approssimativa, credo che tale riflessione sulla complessità possa aiutarci a capire la realtà della rete. In altri termini: che rapporto c'è tra reticolarità e complessità?

La risposta più immediata che si può dare è anche la più intuitiva: il rapporto tra le due dimensioni, complessità e reticolarità, si potrebbe ipotizzare, è dato dall'elemento dell'*interdipendenza* tra le diverse espressioni del reale. *Interdipendenza in grado, dunque, di problematizzare la realtà in termini di complessità così come di risolverla ed esprimerla, semplificandola, nella reticolarità*. Ma vediamo in che senso.

L'immagine della rete si impone come rappresentazione condivisa e semplificatrice del reale perché è sempre più evidente che il cambiamento non possa essere percepito senza uno sfondo, senza un'invariante<sup>24</sup>. Per dirlo con Douglas Hofstadter<sup>25</sup>, la coerenza della nostra immagine del mondo è garantita di volta in volta dalla presenza di un «metalivello inviolato» che si assume come sfondo, come invariante sulla quale si distaccano livelli ed

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>21</sup> M. CERUTI, *cit.*, p. 10.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>25</sup> D. HOFSTADTER, *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1993.

oggetti «violati», cioè sottoposti ad un gioco di mutamento e spesso di bizzarro intersecarsi<sup>26</sup>. Per questi motivi, si potrebbe considerare la rete quale *metalivello inviolato della complessità*. L'insieme di nodi e di links che la esprimono altro non sono che l'intelaiatura, lo scheletro delle intersezioni. Il fatto che, di volta in volta, potremo avere differenti reti sociali, che esse siano in grado di combinarsi tra loro e che ogni rete potrà mutare a seconda del momento e del contesto in cui si localizza, non è altro che una conferma della sua capacità di riproporsi sotto forma di interdipendenze differenti, cioè di livelli violati. Ma nella sua essenza la rete è e rimane il metalivello inviolato della complessità, capace di violazioni, cioè di estrinsecazioni e concretizzazioni differenti, a seconda delle interdipendenze e delle relazioni che, di volta in volta, avranno luogo.

Osservando più da vicino questo livello percettivo della realtà reticolare, sembrerebbe che, posta di fronte al groviglio delle immagini, così come degli stimoli e delle reazioni con cui il mondo rappresenta se stesso, la società contemporanea cerchi il modo per uscirne e lo faccia risolvendo il particolare nel generale, il contenuto singolo nel contenitore, individuando le costanti che persistono al di là del divenire che muta. Tali costanti vengono dunque individuate nel rapporto continuo dell'io con l'altro, nella dipendenza del locale dal globale e di questo da quello, nello scambio incessante tra elementi in relazione continua al di là delle categorie dello spazio e del tempo: in una parola, in una *interconnessione neutra* perché suscettibile dei contenuti più disparati.

Per accedere alla realtà, il soggetto conoscente deve dunque privilegiare determinati punti di vista, cioè singoli aspetti della realtà multidimensionale in luogo di altri, e soprattutto catturare le uniformità permanenti.

Tuttavia tale percorso non è seguito dall'attore sociale con consapevolezza. Inserito, spesso inghiottito, dalla complessità, questi percepisce ed intuisce le interconnessioni che lo avvolgono ma non le comprende effettivamente nella loro logica di funzionamento. Ciò accade essenzialmente in forza della sopravvivenza di vecchie logiche dicotomiche attraverso cui il singolo ha teso rappresentare il suo vivere in società. In forza di esse, la realtà sociale è binomio e contrapposizione tra attore sociale e sistema e la conflittualità fra le due estrinsecazioni del sociale viene risolta ora in favore dell'uno ora dell'altro elemento. In questo modo la complessità del reale viene messa da parte per lasciare spazio a due grandi logiche fallaci: quella secondo cui è vero per il tutto ciò che risulta esserlo per ogni singola parte e quella che assume come vero per la parte ciò che lo è per il tutto. Nel primo caso, siamo in presenza della fallacia della logica della *composizione*, nel secondo della *divisione*<sup>27</sup>. Nel primo caso, infatti, l'attenzione è sì posta nei confronti dell'attore sociale ma esso è considerato esclusivamente nella sua realtà unica non anche nella sua unicità; nella sua fisicità o

<sup>26</sup> CERUTI, op. cit., p. 15.

<sup>27</sup> A. GIVIGLIANO, *La relazione soggetto-istituzioni come una delle dimensioni costitutive di una realtà complessa*, saggio in *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale*, a cura di Domenico Cersosimo, Rubbettino, Catanzaro 2001, pp. 211-226.

idealtipicità, non anche nella sua combinazione irripetibile di individuo complesso che sintetizza in sé esperienze e conoscenze storicamente e spazialmente date. In altri termini, qui l'attore sociale è media o semplicemente somma tra le parti.

Nel secondo caso, l'attore sociale addirittura scompare in relazione alle proprie determinazioni sociali perché esse sono sempre risposte fisiologiche del sistema nei confronti di interventi esterni. La fallacia anche di questa seconda logica è evidente almeno per due motivi: perché il tutto non può esistere senza la parte la quale non è mai una riproduzione *sic et simpliciter* dell'intero universo; e perché il mutamento sociale esiste e non può essere risolto nella mera salvaguardia dello *status quo* perché questo vorrebbe dire negarlo.

Ora, ciò che mi preme sottolineare è che, al di là dei contenuti specifici di valutazione del reale che esprimono, queste due logiche dicotomiche tradizionali continuano a dettare la lettura del sociale prescindendo dalla realtà effettuale che pretendono di spiegare. Esse, in altri termini, inseguono il dato senza spiegarlo e pretendono di cogliere lo stesso senza leggerlo. Forzando entrambe la realtà in termini dicotomici perdono di vista, fino a negare, la dialogicità della stessa che sola può aiutarci a considerare la complessità in tutta le sue manifestazioni.

Soltanto abbandonando la logica dicotomica che non esiste più e adottandone una dialogica, l'attore sociale può sperare di capire e muoversi con più disinvoltura nella complessità perché ogni fenomeno sociale non è mai, e lo è ancor meno nella tarda modernità, spiegabile o soltanto attraverso le sue componenti sintattiche o semplicemente attraverso quelle semantiche: piuttosto, esso è sempre compresenza e combinazione di determinazioni strutturali da un lato e significative costituenti dall'altro<sup>28</sup>. In altri termini, soltanto rispettando l'eterogeneità e combinazione delle sue componenti si può rendere conto della complessità perché la logica della complessità è, prima di ogni altra cosa, una logica dialogica e non dicotomica.

Attraverso tale logica, con tutte le sfide e le difficoltà che essa implica, l'attore sociale è oggi chiamato alla comprensione del sistema complesso in cui vive e che sarà in grado di capire quanto più lascerà che sia la reticolarità della sua esistenza, colta nel senso di interdipendenze e relazioni-interazioni che lo circondano, cioè il sistema reale in sé, a ispirare il dato concettuale e non questo quello<sup>29</sup>.

Per il momento, non mi sembra tuttavia che l'attore sociale sia consapevole del compito che lo aspetta né che le collettività seguano tale logica per rappresentare se stesse. Piuttosto, individuo e società appaiono in tutta la loro dimensione complessa nella realtà ma non nella percezione che hanno di se stessi. E ciò non è affatto privo di conseguenze. È opportuno dunque fermarsi a riflettere su tali implicazioni partendo proprio dall'individuo nel suo rapporto con la complessità.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>29</sup> M. AMPOLA, *Le reti del cambiamento*, Felici, Pisa 1996.

## 5. La multidimensionalità dell'Io

L'adattamento alla dimensione temporale e alle sue pressioni costituisce forse la principale difficoltà dell'individuo nella complessità e ciò che più di ogni altra dimensione lo rende *molteplice*<sup>30</sup>. Fluida ed avvolgente, l'esperienza del tempo ha sempre avuto una densità ed uno spessore difficilmente contenibili nelle definizioni culturali o nella percezione consapevole del soggetto agente. Nell'era tardo moderna la vischiosità di questa dimensione sembra aumentare in termini esponenziali e quanto più da esperienza lineare ed uniforme essa tende a divenire multipla e discontinua.

La mutabilità del tempo rispetto all'individuo che la vive si estrinseca con modalità anche molto differenti tra loro. Innanzitutto si può dire che l'attore sociale si trovi a dover vivere contemporaneamente tutte le rappresentazioni con cui il tempo è stato immaginato e vissuto nel corso della storia dell'umanità: «dal circolo ripetuto tra memoria e progetto al movimento lineare della freccia, come intenzione ed obiettivo, alla congiunzione esaltante del punto»<sup>31</sup>. Modalità gestibili se prese in considerazione singolarmente ma difficili da vivere congiuntamente perché ognuna è portata a rinviarci ai limiti dell'altra. Ma forse le difficoltà maggiori il singolo le affronta nel tentativo di misurarsi con gli «stacchi netti»<sup>32</sup> tra tempi interiori e tempi esterni, vale a dire tra quelli del desiderio, del sogno, degli affetti e delle emozioni e i tempi cadenzati da regole sociali sempre meno omogenee. Come nota Melucci, «il passaggio fluido dall'uno all'altro di questi piani sembra oggi una delle condizioni più importanti per l'equilibrio personale, ma anche uno dei punti critici dove si formano nuovi disagi e nuove sofferenze»<sup>33</sup>. Così, mentre il tempo diviene sempre più puntiforme minacciando continuamente di frantumarsi, da un lato crescono le pressioni che la complessità esercita sulla vita degli individui e i relativi tentativi e problemi di aggiustamento, dall'altra a crescere sono anche le sfide che la complessità porta con sé. Ora, ciò che mi preme sottolineare è che, tra le tante sfide che incombono, la principale è data dalla necessità di costruire «un'esperienza del tempo che ci faccia passare attraverso la varietà e la molteplicità senza perderci»<sup>34</sup>. Ed è proprio qui che, a mio avviso, si inserisce la rete sociale. Quale visione dinamica delle relazioni interindividuali, la rete, attraverso le sue ramificazioni e le sue maglie, legando e rapportando tra loro gli individui, può correggere la disomogeneità degli eventi e dei contesti e la velocità percepita dei ritmi, restituendo al Soggetto i suoi *mondi vitali* e ricomponendo la molteplicità degli stessi. In altri termini, la rete, costringendo, per così dire, l'individuo alla relazionalità, gli consente di mediare la molteplicità ed eterogeneità dei tempi costruendo la culturalità del fenomeno.

Un esempio ci viene offerto dalla considerazione *dell'eccesso di possi-*

<sup>30</sup> A. MELUCCI, *Il gioco dell'io*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 28.

*bilità* a cui tale multidimensionalità del tempo ci conduce e che rende la nostra vita quotidiana «ingombrata da possibili a cui non possiamo dare risposta»<sup>35</sup>. Ebbene, se è vero che la speranza di inseguire tutte le possibilità non può che essere illusoria, altrettanto irreal è la convinzione di non avere gli strumenti per rapportare tra loro, se non tutti, almeno gran parte dei mondi possibili. Se non siamo in grado di viverli tutti contemporaneamente, ciò non vuol dire che essi non siano percepibili o relazionabili in sé e che l'individuo non possa attingere alla logica della complessità per sperimentare tale percezione. Se troppe difficoltà ancora persistono quanto a capacità del singolo di comporre armonicamente i diversi tempi e spazi della sua esistenza probabilmente non è soltanto a motivo della eterogeneità oggettiva degli stessi quanto anche dell'incapacità dell'attore di seguire da vicino la logica della complessità. Quest'ultima, infatti, ci svela l'universo dell'umano come universo del possibile. La rete che lo rappresenta è costituita di nodi, di linee che uniscono i nodi e di spazi vuoti tracciati dai confini delle relazioni. Ora, mentre i nodi possono rappresentare gli individui quali artefici e punti di riferimento delle relazioni ma anche effetto più diretto della relazionalità dal momento che non esisterebbero se i lacci non si intrecciassero, così le relazioni non sono date tanto dalle linee che uniscono gli individui, quanto dagli spazi vuoti tracciati dai legami. Vale a dire da quel triangolo o rombo con cui siamo soliti rappresentarci le maglie di una rete. E ciò accade perché la linea che lega due nodi è soltanto una delle relazioni possibili tra gli individui all'interno dello spazio più vasto della relazionalità che li unisce e li separa. Tracciando quella linea di congiunzione, l'individuo traccia un sentiero possibile nello spazio della possibilità ma non per questo il solo possibile. E ciò che in un dato momento è possibilità, potrebbe non esserlo successivamente o addirittura costituire un vincolo. Ciò che in un dato momento è limite, come può essere un nodo (cioè un individuo che si pone come ostacolo al perseguimento di un obiettivo per un altro attore), può non costituirlo affatto per altre relazioni potenziali che anzi, soltanto a partire da precedenti esperienze relazionali, avranno modo di aggiungersi alla maglia complessa della rete.

In questo senso si può dire che la rete, ridefinendo il rapporto tra pieno e vuoto e tra limite ed estensione, ridefinisca il rapporto tra vincolo e possibilità. Nella rete accade ciò che Ceruti individua come costitutivo dei processi evolutivi: «il decorso del gioco avviene sempre nell'interazione e tramite l'interazione tra le regole poste come *vincoli* e come costitutive del gioco, il *caso* e la contingenza di particolari eventi e particolari scelte, e le *strategie* dei giocatori volte ad utilizzare le regole ed il caso per costruire nuovi scenari e nuove *possibilità*. La storia, naturale e sociale, risulta sempre da un gioco tripolare di questo genere. Con l'avvertenza che le regole del gioco ed i vincoli possono cambiare e che le strategie dei giocatori devono tener conto anche di questa possibilità»<sup>36</sup>. Di volta in volta, l'attore

<sup>35</sup> Ivi, p. 26.

<sup>36</sup> M. CERUTI, *cit.*, p. 17.

sociale nella rete si troverà di fronte tanto a vincoli da lui stesso creati in forza dei legami che ha stabilito con gli altri attori, tanto da vincoli che altri hanno posto per lui o che, ponendo per se stessi, inevitabilmente ricadono anche sulla sua capacità d'azione, se propria di quel determinato campo relazionale. Ma, come si intuisce dall'immagine che ce la rappresenta, nella rete il vincolo è anche opportunità perché i lacci della maglia non sono mai completamente nuovi o sciolti dagli altri ma sempre ciò che rimane di nodi già stretti. L'attore è nodo della rete non soltanto perché «l'uomo è determinato, in tutte le sue essenze e manifestazioni, dal fatto di vivere in azione reciproca con altri uomini»<sup>37</sup>, ma anche perché, per quanto a-sociale possa essere, non sarà mai un'isola. Anche quando appare tale, c'è pur sempre sotto di lui un arcipelago di isole collegate che lo riguardano.

Sintetizzando, come si evince facilmente dall'esperienza multiforme del tempo in cui il singolo è immerso, l'individuo non soltanto vive la complessità quale problematizzazione del reale ma trova nella reticolarità lo strumento per uscirne, ricomponendo nelle relazioni molteplici gli spazi del possibile.

## 6. L'identità dell'io multiplo

Sulla base di quanto detto, non sarà difficile ipotizzare il destino dell'identità individuale in quanto soltanto attraverso quella che abbiamo definito come *via d'uscita*, cioè soltanto attraverso la relazione con l'altro, l'io è in grado di costruire e sperimentare un'identità coerente. Nel fluire dell'esperienza sempre più diversificata, possiamo mantenere la nostra consistenza, la continuità tra passato e futuro e tra sistemi di relazioni che ci costringono ogni volta a definirci diversamente, *solo a condizione di riconoscerci nella capacità d'azione che ci identifica come individui in rapporto con gli altri. E ciò non può avvenire che come esperienza consapevole della presenza a noi stessi e al mondo*<sup>38</sup>. L'identità è in ogni caso una relazione che comprende la nostra capacità di riconoscerci e la possibilità di essere riconosciuti dagli altri. A mutare, di volta in volta, saranno: il sistema di rapporti cui ci riferiamo, personale, familiare, sociale, e rispetto al quale avviene il nostro riconoscimento; e la natura della relazione, se conflittuale o meno, dal momento che, «anche nel conflitto e forse proprio nel conflitto, scopriamo che la nostra identità è relazione e che la tensione io-altro è insuperabile»<sup>39</sup>. Ma queste diversità non mutano in sé il processo di acquisizione di una identità coerente che rimane pur sempre dato dalla nostra capacità di riconoscerci all'interno dei limiti posti dall'ambiente e dalle relazioni sociali. Anzi, non è superfluo osservare che, fondandosi a tal punto sulle relazioni interpersonali, persino il termine di *identità* sembra superato per lasciare il posto ad uno più fluido di *identizzazione*, cioè di identità colta nella sua

<sup>37</sup> G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982.

<sup>38</sup> A. MELUCCI, *cit.*, p. 43.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 42.

dinamicità e processualità, all'interno dei momenti relazionali di individualizzazione. Quest'ultima, l'individualizzazione, si impone quale momento costitutivo dell'identizzazione, perché con il passaggio dalle società tradizionali a quelle moderno-industriali e la relativa desacralizzazione dei fondamenti dell'identità, i processi di identificazione si sono progressivamente spostati dall'esterno all'interno della società e il singolo è chiamato a rispondere sempre più in prima persona, cioè autonomamente, della possibilità di definirsi individuo. D'altra parte, già Simmel era consapevole del peso che aveva avuto sulla formazione dell'identità il passaggio da società primitive a società sempre più diversificate quando argomentava sull'individuo quale *punto di intersecazione di diverse cerchie sociali*. Secondo l'autore, tale passaggio dal tradizionale al complesso, si sarebbe realizzato per lo più in termini di trasformazione delle cerchie sociali da concentriche ad attigue all'interno di uno spazio multidimensionale; attraverso la selettività dell'azione reciproca in luogo dell'ascrittività, nel senso che l'individuo conosce una progressiva liberazione dai vincolamenti nati senza la sua partecipazione; infine come aumento del numero delle cerchie sociali all'interno delle quali l'individuo si trova inserito, inteso come aumento della libertà e consapevolezza individuale. In forza di questi processi, l'individuo scopre che non è più prodotto di una fonte unica ed unitaria di esperienza come nelle società tradizionali, ma sempre più combinazione di ruoli, funzioni, competenze, motivazioni. Ciò, inoltre, ci dice Simmel, soltanto inizialmente determinerà un'oscillazione delle tendenze vitali in luogo di una precedente inequivocabilità e sicurezza. Presto, tale situazione gli permetterà una maggiore consapevolezza della propria unità che è tale proprio in quanto essa è suscettibile di scissione. Soltanto un Io multiplo, federativo, diviso, è un Io forte, capace di dominare la molteplicità delle appartenenze. Certo, il paradosso che ricordavamo e che anche nel pensiero di Simmel si staglia con chiarezza, della individualizzazione per mezzo della relazionalità, lascia dubbiosi perché ci accorgiamo che l'identità può essere affermata soltanto a condizione che si realizzi una certa dose di uguaglianza tra gli individui che interagiscono e soprattutto di reciprocità. Ma non è forse questo il contrasto più forte che appare ai nostri occhi, qui semplicemente sotto sembianze diverse, quando parliamo di una società reticolare e allo stesso tempo argomentiamo su individui sempre più atomizzati? Quando, in altri termini, ci accorgiamo che, proprio mentre gli individui si ritrovano stretti e vicini cresce l'individualizzazione delle scelte e dei bisogni? Oppure è un paradosso soltanto apparente se la libertà e l'autodeterminazione crescente di Ego non è ontologicamente fondata ma sempre limitata e vincolata dalle cerchie all'interno delle quali si esprime?

Dunque, le più marcate implicazioni del vivere la complessità senza comprenderla, riguardano innanzitutto l'artefice di tale contraddizione: Ego. Quanto più risulta avvolto dalla complessità, tanto meno sembra capace di uscirne servendosi di una logica ad essa adeguata. Così, da un lato assistiamo alla realizzazione di un io molteplice, dall'altro, ogni tentativo di immaginazione dello stesso risulta inghiottito dalla mancanza di strumenti concettuali che ce lo rappresentino. Da una parte, ci rendiamo conto che il

suo comportamento è sempre meno spiegabile attraverso variabili o aspettative di ruolo e sempre più in forza delle caratteristiche delle sue reti di riferimento, dall'altra ignoriamo che, non essendo quest'ultime concentriche ma poste su di uno spazio multidimensionale, la sua identità sarà necessariamente posta nel punto di intersecazione di tali reti. Siamo, in altri termini, sempre più la concretizzazione dell'immagine dell'uomo tramandataci da Simmel, *quale azione reciproca attualizzata*, ma non sappiamo ancora rapportarci con disinvoltura e consapevolezza a quest'immagine.

## 7. Conclusioni

Abbiamo cercato di cogliere le espressioni più evidenti della reticolarità della società complessa tardo moderna. Lo abbiamo fatto servendoci soprattutto del concetto di relazionalità per quanto senza calarci nei meccanismi specifici che la spiegano. In questo caso, infatti, ci saremmo dovuti chiedere: perché determinate relazioni sono più proficue di altre, perché la positività delle stesse non è insita o iscritta nel dna relazionale e muta, invece, a seconda delle circostanze o, ancora, perché la posizione dell'attore all'interno della rete avente, a sua volta, una determinata configurazione, non è elemento di poco conto per la valutazione dell'agire del singolo. Ma tali aspetti meriterebbero un'analisi a parte, molto più scrupolosa nei dettagli e soprattutto, con la valutazione degli stessi, avremmo facilmente sconfinato nella *network analysis* o negli studi sul capitale sociale. Di contro, ci è sembrato interessante seguire da vicino l'idea più generica, ma pur sempre verosimile, di una generale trasformazione del sociale in senso reticolare.

Sembra infatti che il sociale voglia oggi imporsi soprattutto come modo nuovo «di collegare in visioni unitarie affezioni sensibili in sé slegate»<sup>40</sup>. Vale a dire a motivo delle sue interconnessioni ed interdipendenze, cioè delle peculiarità reticolari che lo determinano, prima ancora che in ragione delle funzioni o delle finalità delle parti che lo esprimono.

Ma non sono, forse, l'articolazione e la connessione tra le parti niente altro che la concretizzazione dello *spazio* il quale, mera attività dell'intelletto e di delimitazione psichica, esiste soltanto come «possibilità dell'essere insieme»<sup>41</sup>, come «azione reciproca»<sup>42</sup>? Se così fosse, allora, la reticolarità non sarebbe altro che una estremizzazione o, meglio, concretizzazione portata alle estreme conseguenze, dello spazio fisico in sé, cioè colto nella sua essenza. A noi, tuttavia, non interessa argomentare sulla natura ontologica dello spazio anche perché siamo consapevoli che quella menzionata è soltanto una delle definizioni di spazio conosciute dalla storia del pensiero sociologico e filosofico. Piuttosto, assoluto o relativo che sia, sfondo per interconnessioni sempre più incalzanti o azione reciproca esso stesso, tale concetto di spazio, ha costituito, sia pure implicitamente, il *leit motiv* di tut-

<sup>40</sup> G. SIMMEL, *Sociologia*, Comunità, Milano 1989, p. 524.

<sup>41</sup> I. KANT, *cit.* in G. SIMMEL, *Sociologia*, *cit.*, p. 525.

<sup>42</sup> G. SIMMEL, *cit.*

te le nostre riflessioni nella misura in cui esso ha espresso l'idea di *limite* quale *fatto sociologico che si forma spazialmente e non fatto spaziale con effetti sociologici*. Ed è proprio su questa idea che, mi sembra, nasca e si sviluppi la rappresentazione reticolare del reale inseguita dalle società tardomoderne.

## Bibliografia

- AMPOLA M., *Le reti del cambiamento*, Felici, Pisa 1996.
- BARNES J.A., *Class and Committees in the Norwegian Island Parish*, in «Human Relation», vol.7, 1954.
- BAUMAN Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- BOTT E., *Family and Social Networks*, Tavistock, London 1957.
- CERSOSIMO D., *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale*, Rubbettino, Catanzaro 2000.
- CERUTI M., *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 2000.
- DI NICOLA P., *La rete: metafora dell'appartenenza*, Franco Angeli, Milano 1998.
- FOLGHERAITER F., DONATI P., *Teoria e pratica del lavoro sociale di rete*, Centro studi Erickson, Trento 1993.
- HOFSTADTER D., *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1993.
- LITWAK E., SZELENYI I., *Primary Group Structures and their Functions: Kin, Neighbors and Friends*, in «American Sociological Review», vol. 34, n. 4, 1969.
- MELUCCI A., *Il gioco dell'io*, Feltrinelli, Milano 1991.
- MONTANI A.R., *Teorie e ricerche sulle comunità locali*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- MONGARDINI C., *La conoscenza sociologica*, Ecig, Milano 1992.
- SERRES M., *La communication*, Le Edition de Minuit, Paris 1968.
- SIMMEL G., *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- SIMMEL G., *Sociologia, Comunità*, Milano 1989.

# RICERCHE E DOCUMENTAZIONI

## Storie in transito

### Indagine su coppie bi-culturali nel Salento

di

ROSSANA DE LUCA e MARIA ROSARIA PANAREO

#### Premessa

Ci sono domande che ogni ricercatore, ogni studioso che non sia un esasperato sostenitore dell'oggettività quantitativista non può non porsi, qualunque sia il tema della sua indagine, l'oggetto/soggetto del suo studio. Domande che riguardano la natura della realtà presentata o rappresentata: quella vissuta dai soggetti indagati, quella costruita da chi legge o quella rappresentata da chi scrive? Domande che risultano assolutamente inderogabili quando si affrontano temi direttamente collegati all'immigrazione e in particolare al dibattito sul multiculturalismo, in cui più forte è il rischio di un uso retorico di termini, nozioni, rappresentazioni. Pensiamo ai concetti di «identità» e «cultura» che, lungi da ogni interpretazione essenzialista e reificante, sono in primo luogo costruzioni e rappresentazioni sociali, frutto di pratiche e strategie individuali e collettive, che attraversano in primis il livello linguistico, discorsivo, narrativo<sup>1</sup>.

In tal senso l'equivoco più grosso e più pericoloso è l'idea, l'illusione di potersi sbarazzare degli equivoci e riuscire a rappresentare la realtà, di pensare davvero di poter incontrare l'alterità che si cela dietro le rappresentazioni e le retoriche. Cosicché, se si vuole incontrare l'altro senza rischiare di incorporarlo e ricondurlo al sé, [Derrida J., 1998; 2000], ci si deve accontentare di farlo sotto forma di «buone retoriche»; per esempio, contrapponendo alla teoria dell'alterità *l'etica dell'alterità*, intesa come una serie di atteggiamenti teorico-pratici, allenati da una costante attività di decostruzione e finalizzati, contemporaneamente, alla «rappresentanza politica» («mettersi nei panni di») e alla «buona rappresentazione» [Spivak G.C., 2002].

<sup>1</sup> Come scrive Geertz «qualcosa come una cultura, cioè come la possibilità di interpretare in qualche modo i significati, viene ad esistere solo entro giochi linguistici, comunità di discorso, sistemi intersoggettivi di riferimento, modi di costruzione del mondo (...) solo entro una cornice di interazione sociale concreta in cui una cosa è tale per un io e per un tu e non in qualche segreta nicchia della testa» [2001, p. 94].

Queste due questioni, quella della «rappresentanza politica» e quella di una «buona rappresentazione» o di una «buona retorica», sono sempre state al centro della nostra idea di ricerca come ricerca-azione e delle conseguenti opzioni metodologiche privilegiate. In tal senso, la scelta di utilizzare strumenti di tipo qualitativo ci è sembrata, fin dalle prime indagini, una sorta di argine al rischio strisciante dell'interpretazione etnocentrica, l'unico modo per far emergere dal magma indistinto dei numeri la vita, l'esistenza, le persone, evitando di parlare «in nome di».

## 1. Fasi e metodologia dell'indagine

L'indagine, condotta dall'Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione (OPI) di Lecce, è stata avviata nei primi mesi del 2000 e si è conclusa nella primavera del 2002<sup>2</sup>.

La necessità di esplorare il fenomeno dei matrimoni/convivenze misti è nata in seguito all'indagine più vasta sulla migrazione nel Salento: durante quel lavoro, infatti, più volte ci si è imbattuti in nuclei familiari in cui uno dei coniugi o dei partner era di nazionalità italiana, confermando come, anche nella nostra piccola realtà, le cosiddette «coppie miste» fossero un fenomeno ormai diffuso. Da qui il bisogno di conoscere le dinamiche e i percorsi attraverso i quali le nuove famiglie si erano costituite, le difficoltà eventuali da esse incontrate e quanto queste fossero legate alle differenze culturali e/o religiose e, non ultimo, gli esiti che questi incontri avevano prodotto nella esistenza dei soggetti coinvolti.

L'indagine ha adottato la cosiddetta *metodologia mista*, nella quale l'istanza qualitativa è divenuta sempre più preponderante e le stesse tecniche quantitative (ricostruzione dell'universo attraverso i dati ufficiali e questionario semi-strutturato) — pur utili a ricostruire la tendenza, l'entità e la diffusione di un dato fenomeno oppure a decostruire qualche luogo comune di troppo — sono sempre state combinate a strumenti qualitativi, come l'osservazione d'ambiente e la stesura sistematica e puntuale di un diario [Maciotti M.I., 1997].

La ricostruzione dell'universo ufficiale (comprendente anche le convivenze di fatto) è stata effettuata tramite scheda di rilevamento inviata all'Ufficio Stranieri dell'Anagrafe della città capoluogo e dei comuni della provincia.

Contemporaneamente, si è proceduto alla elaborazione del questionario semi-strutturato e alla individuazione del campione che è stato ottenuto, come nelle indagini precedenti, integrando con le tecniche di *snow ball* le conoscenze dirette e le reti di relazioni intorno ad esse costruite [Carchedi F., Frisanco R., 1994; Piselli F., 1995].

<sup>2</sup> Oltre che dalle scriventi, che hanno coordinato l'indagine, il gruppo di lavoro era costituito da laureande e laureate, molte delle quali già impegnate nello studio dei fenomeni immigratori nel Salento e con precedenti esperienze di ricerca in tale settore. Supervisore di tutte le fasi dell'indagine il prof. Luigi Perrone, docente di Sociologia delle Relazioni Etniche e responsabile scientifico dell'OPI.

Il questionario risultava costituito da quattro sezioni: la prima sui *dati strutturali* del partner straniero e del coniuge; la seconda relativa alla ricostruzione delle fasi e degli aspetti caratterizzanti il *rapporto di coppia*, sia nel periodo iniziale che dopo il matrimonio/convivenza (modalità e luogo dell'incontro, fattori di attrazione nella fase di corteggiamento, eventuali difficoltà incontrate prima e dopo il matrimonio/convivenza, eventuali modifiche religiose e culturali, comportamenti linguistici); la terza inerente alle *relazioni familiari/sociali* della coppia (rapporto con le famiglie d'origine ed eventuali modifiche conseguenti al matrimonio misto, vantaggi/svantaggi dell'aver un partner italiano, tempo libero, prospettive); la quarta, infine, riguardante i problemi connessi con *l'educazione dei figli* (gestione dei rapporti scolastici, origine e scelta del nome dei figli, lingua e cultura prevalentemente trasmesse, educazione religiosa impartita, presenza di punti di vista diversi, aspetti privilegiati della cultura d'origine).

I questionari somministrati sono stati 80 e hanno coinvolto esclusivamente partners stranieri (appartenenti a 21 diverse nazionalità).

Nella scelta del campione si è cercato di rispettare il più possibile le caratteristiche dell'universo: ad esempio, tra le 21 nazionalità rappresentate, ad eccezione della ex-Iugoslavia e della Svizzera<sup>3</sup>, sono state comprese quelle percentualmente più significative (Albania, Marocco, Brasile, Polonia, Rep. Ceca, Romania, Tunisia). Quasi tutti italiani, invece, ad eccezione di una rumena, i coniugi degli intervistati (79 pari al 98,7%). Analogamente, il campione ha rispettato anche la predominanza della componente femminile essendo costituito per il 58,7% da donne e la suddivisione per classi d'età.

La fase qualitativa ha visto la realizzazione di dieci interviste in profondità che hanno coinvolto in alcuni casi la coppia, in altri uno dei partner, tutti con una grande disponibilità ad interrogarsi e a riflettere su sé stessi e sul comune *viaggio* intrapreso. In particolare, la metà esatta delle interviste ha coinvolto entrambi i coniugi: è il caso di Antonella e Illir (Albania), Elena e Fatmir (Albania), Gianni e Aleida (Cuba), Patrizia e Samir (Marocco), Maria-Jasmina e Ahmed (Marocco)<sup>4</sup>. In altri casi, invece, pur essendo presente anche l'altro partner, l'intervista ha interessato solo uno di essi: Jona, la giovane moglie albanese di Davide; Marcella, insegnante di musica e appassionata di ritmi africani, compagna di Omar, maestro di sabar e discendente di uno dei più grandi griots viventi del Senegal; Monica, tra le prime a prendere marito tra i giovani marocchini presenti a Lecce. Rigorosamente singole ed anche singolari, infine, le interviste rilasciate da Anouk

<sup>3</sup> In questa fase non sono state considerate le coppie italo-svizzere perché risultato, più che dell'attuale fenomeno migratorio, del precedente flusso migratorio italiano all'estero. Tuttavia, è in fase di realizzazione, sempre a cura dell'OPI, un'ulteriore indagine sulle coppie miste afferenti a tale tipologia sì da confrontarne le dinamiche e gli esiti esistenziali.

<sup>4</sup> La specificità di quest'ultima coppia è data dalla omogeneità religiosa che, da un certo punto in poi, ha caratterizzato il loro rapporto: il riavvicinamento di Ahmed alla sua religione (l'Islam) e la successiva conversione di Maria, divenuta Jasmina, ha determinato una svolta significativa nelle loro esistenze, individuali e di coppia, e ha ulteriormente rafforzato la loro relazione.

(Etiopia) e da Laura: la prima, partner di una coppia che possiamo definire di «seconda generazione» (il marito è figlio di una coppia italo-etiope), esito di una delle tante storie nate in seguito alle avventure coloniali dell'Italia nell'ex Impero Abissino; l'altra, partner italiana di una coppia in crisi, alla sua seconda esperienza fallimentare con uomini senegalesi e profonda conoscitrice di questa comunità, al cui interno, fin dai primi insediamenti, ha intrecciato relazioni significative e amicizie durature con i suoi componenti, maschili e femminili.

I soggetti intervistati appartengono alle fasce centrali d'età: la più giovane ha poco più di 30 anni, la meno giovane circa 50. Non si registrano, se non in un solo caso, rilevanti differenze cronologiche tra i partner. Si tratta di coppie ormai sufficientemente collaudate: una di esse si è costituita intorno alla fine degli anni '80, la maggioranza durante i primi anni '90, le più recenti negli ultimi cinque anni. Significative le reti sociali e familiari costruite in cui, tuttavia, prevalgono i circuiti costituiti da autoctoni.

In linea di massima, la maggioranza degli intervistati è in possesso di diploma superiore; quelli in possesso di laurea (architettura, ingegneria) o altro titolo equiparabile (conservatorio) sono quattro di cui tre stranieri (due albanesi, una cubana); una (italiana) è iscritta all'Università.

Dopo la fase della trascrizione letterale, le stesse interviste sono state assemblate sulla base di «punti-chiave»<sup>5</sup> — molti dei quali già previsti in scaletta, altri emersi durante il colloquio — tutti indicativi delle fasi più significative del percorso affettivo e della sedimentazione delle coppie nei rispettivi contesti di riferimento.

## 2. Analisi quantitativa

### 2.1. Dati ufficiali

Qualche riflessione sulla raccolta dei dati ufficiali durante la quale abbiamo dovuto, ancora una volta, verificare l'inefficienza degli uffici pubblici, sempre in ritardo rispetto all'evolversi dei fenomeni sociali, e la inattendibilità: il numero potrebbe non essere quello reale non solo per i motivi che sono comuni a tutto il fenomeno migratorio quando si ha la pretesa di quantificarlo (la mobilità sul territorio dei cittadini migranti, la lentezza

<sup>5</sup> I punti-chiave considerati seguono l'asse temporale delle storie d'amore e sono i seguenti:

- incontro/primi approcci/iniziativa;
- immaginari preventivi a confronto;
- innamoramento/corteggiamento/fidanzamento;
- matrimoni/convivenza;
- reazioni familiari e rete sociali;
- la quotidianità del matrimonio/convivenza;
- identità a confronto (lingua, religione, educazione dei figli);
- bilancio del rapporto di coppia e progetti futuri.

burocratica degli uffici anagrafici che tardano ad aggiornare i dati, la presenza di convivenze non registrate, magari per la irregolarità di alcuni dei cittadini migranti, ecc.) ma anche per la specificità del fenomeno «matrimoni misti»; pertanto la possibilità che il matrimonio con un uomo o una donna italiani sia stato contratto per motivi che la letteratura definisce di «opportunità» [Tognetti Bordogna M., 1996], potrebbe interessare anche il nostro piccolo universo. In effetti, dai dati ufficiali risultano coppie costituite da partner con un notevole scarto d'età: il che lascerebbe presupporre che si tratti di matrimoni di convenienza, sebbene limitati a sole tre unità.

E veniamo ai numeri: nella provincia di Lecce (in particolare in 83 comuni su 97) le coppie miste extra UE sono 436 e 54 le comunità rappresentate (Tav. A). Al primo posto troviamo le coppie italo-albanesi (107 pari al 24,8%), seguite da quelle italo-svizzere (63 pari al 14,6%), italo-marocchine (52 pari al 11,9%), italo-brasiliane (19 pari al 4,4%), italo-rumene (17 pari al 3,9%), italo-polacche (14 pari al 3,2%). Al settimo posto, con 13 coppie (3%), troviamo la ex Jugoslavia, la Rep. Ceca, gli USA; seguono le coppie italo-cubane (11 pari al 2,5%) e quelle italo-tunisine (10 pari al 2,3%). Tutte le altre si attestano su valori inferiori alle 10 unità (Tav. A).

Nella città capoluogo, invece, risultano 94 coppie miste extra U.E rappresentative di 30 comunità: Albania, Australia, Bosnia, Brasile, Cina, Colombia, Croazia, Cuba, Ecuador, Egitto, India, Iran, Kenia, Marocco, Nicaragua, Perù, Polonia, Rep. Ceca, Rep. Kirghisa, Romania, Russia, Senegal, Singapore, Sri Lanka, Svizzera, Tunisia, Turchia, Ucraina, USA, Venezuela (Tav. C).

Nella quasi totalità, le coppie sono composte da un coniuge straniero e uno italiano (al primo posto le italo-marocchine); rarissimi i casi in cui i coniugi sono entrambi stranieri.

In linea con il dato nazionale<sup>6</sup>, si registra una dominanza della componente femminile straniera all'interno della coppia (67,2% il dato provinciale, 56,4 quello comunale). In alcune comunità — Polonia, Cuba, Russia, Rep. Ceca, Bosnia per la provincia, cui si aggiungono Brasile e Romania per il capoluogo — raggiunge addirittura il 100%, mentre percentuali molto alte si registrano nelle coppie italo-svizzere<sup>7</sup>; valori in percentuale più bassi, ma comunque prevalenti, nelle coppie italo-albanesi (Tavv. B e D).

La componente maschile — così come già rilevato da altre indagini nazionali [Tognetti Bordogna M., idem; Carchedi F., Frisanco R, idem; Peirone M.G., Ratto M.G., 2003] — invece, è dominante nelle coppie italo-tunisine (80%) e italo-marocchine (71,7%) (Tavv. B e D).

Altra riflessione che emerge dalla lettura dei dati ufficiali riguarda il

<sup>6</sup> Gli ultimi dati disponibili sui matrimoni misti sono relativi al 1999 e comprendono 16.548 casi, nei quali la componente femminile straniera costituisce il 61,2% del totale delle unioni [Caritas, Dossier Statistico Immigrazione, 2002].

<sup>7</sup> In quest'ultimo caso, si tratta, ovviamente, degli effetti dell'emigrazione salentina risalente ai primi anni '50 e che da tempo, ormai, vive il fenomeno dei rientri. Sull'argomento, cfr. Merico F., *L'emigrazione pugliese nel secondo dopoguerra, 1951-1971*, relazione presentata alla I Conferenza regionale pugliese, Bari, maggio, 1975; *Tipologia dei fenomeni migratori nel Salento*, in Studi e Ricerche, 1980.

concetto di «radicamento»: contrariamente a quanto si possa credere, infatti, il fenomeno dei matrimoni misti, sul nostro territorio, non è recentissimo, visto che il primo matrimonio da noi rilevato nella provincia risale al 1971 e quello celebrato in città al 1987 e visto che molte delle coppie da noi censite e intervistate hanno rapporti che durano da oltre 10 anni. Un indicatore, seguendo la scala di Bohening [1984], della fase di stabilizzazione dell'immigrazione sul nostro territorio<sup>8</sup> che pone domande e richieste di cittadinanza del tutto nuove rispetto alle prime fasi di inserimento ma che, ad oggi, restano inevase, come denunciano molti dei nostri intervistati.

## 2.2. Analisi questionario

L'analisi dei questionari ci ha permesso di disegnare un possibile identikit della coppia bi-culturale e verificare quanto il nostro campione confermasse o smentisse alcune tendenze registrate a livello nazionale [Dossier Caritas 2002; Carchedi F., Frisanco R., idem; Tognetti Bordogna M., idem;].

Abbiamo già detto dell'incidenza della componente femminile, in linea con il dato nazionale. Per quanto riguarda, invece, la variabile «età» il nostro campione sembra rispettare il tradizionale scarto d'età tra maschio e femmina che vuole quest'ultima di qualche anno più giovane del primo. In tal senso, si allontana da quanto emerso da altre indagini [Tognetti Bordogna M., idem] che, al contrario, registrano numerosi casi in cui l'età del partner straniero, anche se di sesso maschile, è inferiore a quella del partner italiano<sup>9</sup>. Come già detto, spesso si tratta dei cosiddetti matrimoni «per le carte» [idem] o «a scambio compensatorio reciproco» [Caritas, Dossier Statistico Immigrazione, 2001], che però sembrano scarsamente rilevanti nel nostro universo: una differenza interpretabile alla luce delle caratteristiche specifiche della realtà salentina, piccola e coesa, in cui ancora funzionano reti comunitarie e forme di socialità che sfumano e limitano i rischi dell'isolamento. Una realtà nella quale, peraltro, il fenomeno immigratorio risulta ormai sedimentato (i primi arrivi risalgono al 1967): come dire, ma

<sup>8</sup> Questa è la fase in cui gli immigrati nel territorio salentino hanno superato la condizione della marginalità e del bisogno strettamente economico e cominciano a porre *domande di cittadinanza*. Rivendicano, per esempio, il diritto di praticare i propri culti, di far crescere i figli nella consapevolezza delle proprie origini, di vedere riconosciuta, in definitiva, la propria identità culturale. Da qui la necessità, da parte di alcune comunità, come quella marocchina e sri-lankese, di socializzare alle nuove generazioni nate in Italia lingua e cultura d'origine. Da parte di queste comunità, infatti, c'è il timore, affatto ingiustificato, che la nascita e la permanenza in Italia dei propri figli possa significare una assimilazione dei modelli occidentali senza che essi abbiano l'opportunità di conoscere quelli dei propri genitori. Da qui l'attivazione da parte di queste comunità per l'istituzione, fino ad ora con propri mezzi, di scuole di lingua e cultura araba e di lingua e cultura sri-lankese, ed è da prevedere che altre comunità seguiranno questo percorso.

<sup>9</sup> Secondo il Dossier Caritas 2001, piuttosto diffuso, negli ultimi anni, sarebbe il fenomeno di matrimoni tra uomini italiani «spesso ultra cinquantenni, e giovani donne provenienti principalmente dall'America Latina e dall'Est Europeo» [p.184].

appare quasi un'ovvietà, che cambiando i contesti cambiano anche le strategie identitarie, i comportamenti e gli atteggiamenti messi in atto da nativi e stranieri.

Un altro dato, in leggera controtendenza rispetto a quello nazionale [Tognetti Bordogna M., *idem*], riguarda la variabile «istruzione»: anche nel nostro campione la maggioranza degli intervistati ha un livello di scolarizzazione più alto dei partner italiani, ma il gap è sicuramente meno elevato di quello che si registra in altre indagini. Dato che si spiega, ancora una volta, con le specifiche caratteristiche del contesto salentino e meridionale in cui l'istruzione diventa un'area di parcheggio in attesa di reali opportunità occupazionali.

Riguardo il «rapporto di coppia» i percorsi seguiti sembrano essere quelli quotidiani di ogni coppia: la tipologia prevalente è quella definita «elettiva» [Tognetti Bordogna M., *idem*] in cui la dimensione affettiva (amore, comprensione, affetto) è la componente determinante la nascita del rapporto, grazie alla quale ogni ostacolo è stato superato.

Nessun problema sembra emergere sul piano intersoggettivo: la «capacità di gestione della doppia appartenenza» sembra tutelare la relazione, riducendo al massimo le occasioni di conflitto; sarà, invece, il confronto intercomunitario e interstatale [Ghirindelli B., 1999] a porre la coppia di fronte alle iniziali vere difficoltà: prima fra tutte l'ostilità delle famiglie d'origine (26,4%) seguita da problemi di ordine economico (17%) e burocratico (16%). Tra le varie difficoltà che permangono, infatti, c'è il giudizio della gente (16,6%), non vissuto come problema all'inizio della relazione, ma percepito maggiormente nella fase di stabilizzazione quando, superata l'esautività del rapporto interindividuale, si comincia a fare i conti con la inevitabilità e il peso del confronto intercomunitario. Al contrario, le tanto temute differenze religiose o di mentalità hanno scarsissima incidenza sulla serenità dei rapporti (rispettivamente il 2,8% e lo 0,9%).

La disponibilità a salvaguardare le rispettive differenze religiose e culturali è sottolineata anche dalla scelta del rito con il quale si è deciso di formalizzare l'unione: la maggioranza degli intervistati, infatti, ha optato per il rito civile (47,9%) e il 20,5% per un rito misto (cattolico-musulmano e hindu-cattolico).

Nonostante gli sforzi dichiarati nel tentativo di salvaguardare gli universi culturali di entrambi i partner, sembra prevalere la tendenza dello straniero alla omologazione: più della metà del campione (52,5%), infatti, dichiara di essersi adeguato ai modelli culturali del partner italiano. Riteniamo, tuttavia, che più che di omologazione vera e propria si tratti di quel processo definito «acculturazione materiale» dei migranti [Abou S., 1981]; i mutamenti, infatti, riguardano soprattutto le abitudini alimentari (44,3%), l'abbigliamento (28,6%), gli atteggiamenti e i comportamenti (21,4%), cioè quegli aspetti e contenuti «che hanno a che fare con il settore pubblico delle relazioni secondarie» [*idem*] ma che non mettono in discussione il proprio codice culturale che, invece, viene mantenuto nel setto-

re privato delle relazioni primarie [idem]. Non casualmente nella stragrande maggioranza dei casi (73,8%) i mutamenti non hanno coinvolto la sfera religiosa.

La sfera delle «relazioni familiari e sociali», nonostante la presenza di una certa iniziale ostilità, non sembra modificata in maniera rilevante sebbene le interviste in profondità faranno emergere una serie di situazioni legate a modi differenti di concepire l'organizzazione familiare e parentale.

Infine l'«educazione dei figli»: le coppie con figli (76,3%) del nostro campione sembrano, nella maggioranza dei casi, aver aderito al «modello funzionalista» soprattutto nella variante della «integrazione pluralista» [Besozzi E., 1993; 1996; Favaro G., 1996; Ghirindelli B., 1997] che si fonda su una visione tollerante della convivenza culturale, la quale senza mettere in discussione le gerarchie si prefigge lo scopo di favorire al massimo l'inserimento dei figli. La religione e la lingua, infatti, che sono vissuti come elementi di forte caratterizzazione culturale e identitaria, costituiscono un fattore di conflitto solo nel 12,5% dei casi. Possiamo ipotizzare, pertanto, che il basso tasso di conflittualità connesso a questi due elementi sia spiegabile alla luce dell'assunzione consapevole del succitato modello funzionalista che impedirebbe sul nascere il costituirsi stesso di eventuali discordanze educative. La socializzazione, infatti, avviene prevalentemente attraverso la cultura del partner italiano (48,2%), sebbene risulti alta anche l'esigenza di salvaguardare la doppia appartenenza (42,9%); nei fatti, però, l'educazione religiosa impartita è principalmente quella del partner (57,1% che balza all'89,5% nel caso in cui l'intervistato sia di sesso femminile), la comunicazione familiare avviene fondamentalmente attraverso la lingua italiana che è utilizzata anche dal genitore straniero (50%) e soprattutto dai figli (65,6%). Solo il 16,2% degli intervistati si serve preferibilmente della lingua d'origine e l'11,8% indifferentemente di entrambi i codici linguistici, a seconda delle situazioni.

### 3. Analisi qualitativa

Venendo alle persone e alle storie che esse raccontano, nel titolo dato al nostro lavoro le abbiamo definite «storie in transito» per esprimere innanzitutto ciò che le accomuna a tutte le altre: ogni storia, infatti, è «in transito» nel senso che si costruisce in itinere, a partire dagli specifici contesti e dalle specifiche relazioni in cui siamo immersi. E tuttavia, l'«essere in transito» di queste storie costituisce un elemento distintivo: un «transito» inteso come «attraversamento», come superamento, non solo spaziale, di linee di frontiera, di confini che gradualmente, quasi naturalmente, si sfumano in una sorta di «zona franca» in cui è possibile sperimentare spazi di libertà [Hannerz U., 2002] e giungere a forme nuove, inedite di esistenza, di scambio e di interazione. Non sempre, su questo terreno, è possibile distinguere tra un «dentro» e un «fuori»: più spesso i due piani si incrociano, si intersecano dando luogo a figure dalla geometria variabile.

Storie e persone che abbiamo raccontato nella seconda parte della nostra indagine, quella qualitativa che dà conto dei perché, delle motivazioni di ogni scelta svelandone la ricchezza esistenziale. Per dirla con Simon Weil «vi sono rapporti indefinibili per mezzo dei numeri» [1966], ancor più quando, *soggetti d'indagine*<sup>10</sup> sono uomini e donne appartenenti a mondi diversi che si incontrano, si trovano, si amano.

Dice Marcella, una donna italiana, cattolica, che vive con un uomo senegalese di tradizione musulmana:

*Non mi sono mai accorta di una differenza culturale talmente tanto profonda da dire «noi siamo su due piani totalmente diversi»; siamo due persone che mettono a confronto il loro essere principalmente e poi le loro culture.*

La riflessione di Marcella condensa in poche parole tutto il dibattito degli ultimi anni sulla differenza culturale e sul multiculturalismo. Attraverso la sua esperienza diretta ha verificato che i migranti, lungi dall'essere «in primo luogo 'portatori' della propria cultura d'origine sono come chiunque altro soggetti aperti a stimoli ed influenze culturali le più diverse» [Rivera A.M., 2000, p. 104; Gallissot R., Rivera A.M., 1995] e che ad entrare in relazione non sono le culture ma le persone [Giraud M., 1993].

Nel dibattito intorno a tutto il fenomeno migratorio, spesso questo è dimenticato e categorie quali quelle dell'identità e dell'alterità, ormai tanto abusate, sono diventate delle vere e proprie trappole che inibiscono l'analisi del fenomeno. L'identità di ognuno di noi, infatti, «è variabile, plurale, multidimensionale, non riducibile alla sola identità etnica, religiosa o nazionale». Nei nostri discorsi, invece, «questa non poche volte viene intesa esclusivamente come identità culturale o etnica» e la si sottrae «arbitrariamente al legame con le molteplici appartenenze (di classe, di genere, di generazione) che concorrono a costituire le identità sociali e collettive» [Rivera A.M., 2002, p. 175]. Troppo spesso, per esempio, si sottovaluta il fatto che, oggi più che mai, un giovane maghrebino è più simile al suo coetaneo italiano che al proprio padre [Rivera A.M., 2001]; e nel caso delle cosiddette coppie miste, ci si dimentica che la coppia, indipendentemente dalla differenza culturale e/o nazionale, è, per dirla con il francese Albert Jacquard «mista per natura» [Barbara A., 1985], essendo la differenza di genere la differenza per antonomasia che comporta sempre e comunque conflitti, conciliazioni, aggiustamenti in itinere.

Senza con questo banalizzare, le cosiddette coppie biculturali obbediscono a questo principio umano, sicché quando di esse si discute bisogne-

<sup>10</sup> Ci riferiamo qui al rapporto particolare che, nell'ambito della metodologia qualitativa, lega ricercatore e ricercato, coinvolti in egual misura nella stessa impresa [Ferrarotti F., 1997]; un'impresa aperta sempre ad esiti sconosciuti ad entrambi e da entrambi costruiti sulla base di quello che Pierre Bourdieu definisce «contratto di fiducia» [1993]. Questa *interazione* «fa cadere il muro difensivo messo tradizionalmente in piedi dalla cultura come capitale privato e la ricerca stessa abbandona la sua struttura asimmetrica che ne fa, oltre che un'impresa conoscitiva, un'operazione di potere. Le 'storie di vita' aiutano a comprendere che, nella ricerca sociale, ogni ricercatore è anche un ricercato» [Ferrarotti F., *idem*].

rebbe farlo non tanto o non solo in termini di problemi che nascerebbero dalle diverse identità quanto di processi e di strategie identitarie [Rivera A.M., 2002] che i soggetti coinvolti hanno messo in atto nel loro viaggio affettivo. Il fenomeno delle relazioni miste, invece, a livello mediatico (che è poi il livello attraverso il quale passa non solo l'informazione, ma anche la formazione del comune sentire) è stato intrappolato nello spazio della nostra rappresentazione dell'alterità, alterità che spesso è il tutt'altro della nostra rappresentazione [Leghissa G., 2002].

### 3.1. Gli altri

Come già detto le coppie bi-culturali da noi incontrate sembra abbiano seguito i percorsi affettivi che caratterizzano un po' tutte le coppie, sicché esse potrebbero essere inserite all'interno della tipologia definita «elettiva». Come in tutte le coppie il loro quotidiano è attraversato da piccole/grandi scelte, piccole/grandi mediazioni, piccole/grandi ridefinizioni che danno luogo, come dice Michel Wieviorka, a «processi di influenza reciproca, di cambiamenti che innovano (...). Forme culturali originali (che) possono inventarsi senza rimpiazzare interamente quelle da cui traggono origine» [2002, p. 69]. In altri termini ci sembra di poter affermare che le tanto temute differenze culturali all'interno della coppia sono gestite senza alcuna ossessione identitaria che, invece, sembra caratterizzare il contesto comunitario ed interstatale. Secondo quanto da noi rilevato, sono gli «altri», infatti, a ritenere che incontro, confronto e scambio siano eventualità improbabili e persino temibili. Sono gli altri — parenti, amici, colleghi di lavoro — che sottolineano continuamente la diversità e, all'occasione, i rischi ad essa connessi.

*...Io notavo che quando si usciva tanta gente, purtroppo ignorante, anche da lontano ti squadrava. Esistono ancora persone che non riescono a vedere una donna bianca accoppiata ad un uomo di colore, è ancora una cosa fuori luogo.. questo atteggiamento della società però non ha influito sul nostro rapporto, lui era menefreghista, ero io quella a cui non andava, io percepivo questi sguardi che mi facevano sentire diversa. Mi dava fastidio, li ritenevo delle persone ignoranti, lui invece diceva «lascia perdere, lascia stare» (Laura).*

*La coppia mista, così come la vedo io... è la storia di una coppia normale... Le difficoltà, quindi, se ci sono, sono non tanto, non solo culturali ma anche di rapporto col territorio perché ancora la coppia mista è vista come...non lo so, o forse sono io che noto nello sguardo della gente, nel modo di comportarsi, un tipo di approccio diverso, non è la stessa cosa che avere la moglie italiana insomma... Ma questo non influenza il rapporto di coppia però te ne rendi conto e pensi «ma perché mi sta dicendo quella cosa, sta facendo un'allusione, che voleva dire»...perché lo sappiamo il razzismo nasce anche dall'ignoranza (Gianni).*

*La differenza nazionale non l'ho vista e non la vedo, strada facendo erano gli altri che molte volte sotto voce sussurravano delle cose. Addirittura all'inizio proprio una signora della Caritas mi disse «stai attenta, si sussurra che possono avere delle malattie» oppure molte volte mi sono sentita dire «ehi proprio con un albanese ti dovevi mettere» (Antonella).*

Il vero problema, quindi, sono gli «altri»: il conflitto sembra non riguardare i protagonisti delle storie ma il contesto, a partire, ovviamente, da quello familiare le cui reazioni, seppure di intensità differente, si assomigliano un po' tutte e rimandano alla classica visione etnocentrica dell'Occidente che vede e valuta l'altro inferiore, arretrato, ignorante; una minaccia, a volte, per le proprie consuetudini e tradizioni. Tutti i vissuti di cui siamo venuti a parte nella nostra indagine parlano di famiglie ostili nei confronti della scelta dei propri figli; una scelta che alla fine hanno subito, quasi mai accettato fino in fondo.

*Per quanto riguarda la famiglia di mio marito, si mi volevano bene però sempre con quella cosa che «è straniera» ...purtroppo, secondo me, questa è ignoranza soltanto... l'idea che una persona solo perché straniera vale molto di meno, ha meno valore... e questa è una cosa che quando lascia la radice non si può scordare facilmente, lascia segni. Penso che non ci sia stata una reale accettazione... apprezzavano la bella ragazza però rimanevo una straniera... accettavano la bella ragazza ma non la straniera (Jona).*

### 3.2 Il rito

Un altro momento importante delle strategie identitarie messe in atto dalle coppie da noi incontrate riguarda la prima grande mediazione tra quelli che vengono definiti i sistemi culturali di riferimento e cioè la scelta del rito matrimoniale attraverso il quale formalizzare l'esperienza affettiva. La mediazione, nel caso in cui il coniuge è islamico, passa attraverso la scelta del rito civile al quale può aggiungersi quello del contesto di provenienza del coniuge straniero. Tutte le altre coppie — ad eccezione di quelle affini per appartenenza religiosa — optano invece per la formula del rito cattolico con l'astensione del partner straniero al momento dell'Eucarestia. Qualunque sia la scelta del rito è sempre una scelta ampiamente condivisa, che rappresenta un segnale forte della disponibilità al confronto e alla sperimentazione di forme di conciliazione delle differenze: lo spazio e il tempo della relazione intesi come vero «laboratorio». Per Ahmed e Maria/Jasmina, per esempio, il matrimonio è preceduto da lunghe e intense riflessioni durante le quali i due si interrogano e si confrontano alla ricerca di modelli su cui costruire la nuova famiglia.

*Anche prima di sposarci ne avevamo parlato...di come sarebbe dovuta essere la nostra famiglia, del matrimonio, della famiglia separata,*

*dei problemi che potevano succedere... sposandoci un musulmano ed una cristiana sì, ma che tipo di educazione volevamo dare...abbiamo iniziato prima a darci delle risposte a questi problemi (Ahmed).*

### 3.3. Il quotidiano

Tuttavia, la vera prova del nove del confronto con l'altro passa, oltre che per alcuni importanti atti simbolici (il matrimonio stesso e quelli che riguardano l'appartenenza e l'identità culturale-religiosa dei figli), attraverso la mediazione del quotidiano all'interno del quale le relazioni miste si costruiscono e si ricostruiscono. In altri termini, cioè, i veri momenti in cui le diversità si confrontano non passano solo attraverso le grandi decisioni (il rito del matrimonio, gli atteggiamenti religiosi, l'educazione, ecc.), ma anche e soprattutto attraverso le piccole, e talora inconsapevoli, scelte di ogni giorno che riconducono il *ménage* bi-culturale sul binario di una «normale» quotidianità<sup>11</sup>.

In questo senso, la vita delle coppie da noi incontrate si svolge, come per tutte le altre, tra alti e bassi: grande coinvolgimento e passione durante i primi periodi del matrimonio e/o della convivenza, responsabilità che incombono strada facendo e che riducono la magia degli inizi; i primi litigi; la gelosia. Insomma «tutto nella norma»; si tratta, come sottolinea Jona: *dei problemi di tutte le coppie, quelli normali.*

### 3.4. La lingua

Normali, ci verrebbe da dire, anche quando ad essere coinvolti sono la lingua e la religione, «nociolo duro», come vengono definiti [Abou S., *idem*; Favaro G., *idem*], dei rispettivi riferimenti culturali. Entrambi gli aspetti sembrano occupare una parte rilevante nella esistenza dei soggetti da noi conosciuti e costituiscono, come nel caso delle scelte sulle cose meno importanti, terreno di mediazione quotidiana, a volte consapevole e pianificata, altre istintiva e frutto del cosiddetto «sano buon senso». Il risultato è quasi sempre un prodotto inedito in cui le esistenze coinvolte accettano di mettere in gioco la loro appartenenza e, in ultima analisi, di ridefinirla. A dimostrazione che l'identità non è un blocco monolitico dato una volta per tutte, ma «un fenomeno relazionale, processuale e dinamico», che non casualmente Robin Coen [1998] definisce «identità situazionale» in quanto sempre frutto di «contesti storici, sociali, relazionali» in cui i soggetti «costruiscono o esibiscono una fra le tante possibili identità sociali» [Rivera A.M., 2000, p. 104].

Nella scelta della lingua attraverso cui comunicare, sembra «vincere» l'aspetto funzionale: parlare in italiano è utile perché si vive in Italia.

<sup>11</sup> Come afferma Stefano Allievi: «Il recupero di identità nel confronto con l'altro passa, oltre che per alcuni importanti atti simbolici (il matrimonio stesso e quelli che riguardano l'appartenenza e l'identità culturale-religiosa dei figli), attraverso la mediazione del quotidiano. E in questo, probabilmente, i matrimoni (misti) assumono il loro senso più profondo» [1996, pp. 119-120.].

Nel caso di Jona, per esempio, il problema linguistico quasi non emerge grazie alla «scelta» assimilazionista di lei, lucidamente giustificata dal criterio della funzionalità del codice dominante. Una piccola/grande rinuncia, quella di Jona, nata dal bisogno di semplificare la relazione eliminando eventuali elementi di disagio, ma che viene ri-negoziata con la nascita del figlio insieme al quale riannoda i fili delle sue origini linguistiche.

D'altra parte, nella quasi totalità dei casi, i partners stranieri conoscono la lingua italiana già prima dell'inizio della loro relazione e, pertanto, risulta abbastanza «naturale» che la comunicazione avvenga attraverso il comune medium linguistico.

In alcuni casi, però, come per Monica e Marcella, c'è la richiesta, insistente e reiterata, di imparare la lingua dei rispettivi partners, i quali, però, non sembrano impegnarsi più di tanto a socializzarla:

*Per quanto riguarda me e il wolof, guarda, questa è una cosa che mi manca moltissimo di cui gli rimprovero molto spesso il fatto di non coinvolgermi... di non insegnarmi il wolof per cui quando è stata sua madre qui mi sono impegnata io a scrivermi le cose che lei mi diceva per capirle e ripeterle anche alla bambina quando lui non c'è (Marcella).*

Entrambe «rimproverano» i loro uomini, ma nello stesso tempo li giustificano riconoscendo che la vera responsabilità è da attribuire al fattore tempo, vero «tiranno» della modernità, soprattutto nello spazio della migrazione. Un tempo che, coerentemente con le fasi di ogni ciclo migratorio [Bohening W.R., idem], impone ritmi e scadenze anche esistenziali, nella misura in cui richiede adattamenti rapidi che — soprattutto in un primo momento — lasciano poco spazio ad altre dimensioni, pena l'esclusione e l'autoghettizzazione.

In altre coppie, invece, come Fatmir ed Elena e Gianni ed Aleida, sembra configurarsi una situazione di bi-linguismo «accomodato» in cui, soprattutto nelle prime fasi del rapporto, prevale l'uso comune della lingua del partner straniero (rispettivamente albanese e spagnolo): una lingua appresa in contesti e per motivazioni differenti (volontariato, scuola) e che ben si presta non solo a facilitare lo scambio e la comunicazione iniziali, ma anche ad alimentarsi con le successive ed abituali sollecitazioni:

*«abbiamo una cosa positiva, che Elena capisce l'albanese, io con le ragazze tendo a parlare l'albanese e per fortuna lei non rimane fuori, non capisce al cento per cento ma se non capisce... loro traducono; se ci sono discorsi importanti li facciamo in italiano per non lasciarla fuori... (Fatmir).*

### 3.5. La religione

Il cosiddetto «pilastro» identitario della religione — contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere — non costituisce elemento di rilevante conflitto in alcuna delle coppie da noi intervistate, nonostante i soggetti coin-

volti siano ampiamente rappresentativi di una serie di atteggiamenti: dal laico, all'ortodosso, al cattolico (praticante e non), al musulmano (praticante e non). In questo senso, ogni posizione soggettiva risulta permeata da una estrema flessibilità e da una aperta disponibilità non solo ad accettare la diversa tradizione religiosa dell'altro ma, a volte, anche a con-viverla sperimentando insieme momenti fortemente caratterizzanti e, spesso, discutendo, approfondendo, confrontando esperienze, norme, tradizioni. E se tale atteggiamento è certamente legato alla variabile istruzione (come già rilevato, la maggioranza degli intervistati è in possesso di un titolo di studio superiore) non è affatto secondaria la propensione a forme di «etnocentrismo critico» [De Martino E., 1977] e di reciproca messa in discussione di posizioni dogmatiche e assolute. La conoscenza della religione dell'altro, che passa spesso attraverso i comportamenti consueti di ogni giorno, induce pertanto a una riflessione costante sui propri orientamenti e sulla propria condotta religiosa il cui esito è l'assunzione di pratiche individuali più autentiche e coerenti e di una concezione dell'esistenza più ampia, profonda e condivisa.

Così Patrizia sintetizza il suo rapporto con la religione islamica professata dal marito:

*...loro seguono di più... è difficile da spiegare... il cattolico va la domenica in chiesa e poi durante la settimana può anche fare il mascazone, invece, il musulmano segue la sua religione con disciplina...la religione islamica è in tutto ciò che fai, ti aiuta a comportarti anche nella vita, la religione cattolica non lo fa o perlomeno ci sono le regole nella religione cattolica ma non sono seguite...Io ho fatto il ramadan per due anni, prima di tutto perché volevo sentire quello che sentono loro, cosa significa farlo... Sinceramente ti senti molto vicina a Dio... ti fa capire quanta gente si trova in quella condizione tutti i giorni perché, purtroppo, non può fare altrimenti... Ho cercato di capire che cosa loro passano in questo periodo, che cosa veramente si deve fare in quel periodo... Io voglio capire com'è cresciuto ... anche per amalgamarci meglio. Lui vive qui e vive la mia vita ma anche io devo capire perché lo fanno. Secondo me è importante per stabilire un rapporto migliore.*

La comprensione rende possibile anche il confronto tra posizioni le più estreme come quella di Fatmir, estraneo a qualsiasi forma di religiosità, ed Elena, profondamente coinvolta dall'esperienza e dalla pratica religiosa. Fatmir capisce che il suo vissuto e la sua storia personale e politica gli impediscono di penetrare l'universo religioso, ma capisce ugualmente come, al contrario, la storia personale di Elena la conduca «naturalmente» verso quel terreno.

Il rispetto reciproco verso le diverse appartenenze si evince dai comportamenti di entrambi: Elena, per esempio, non interferisce nella educazione religiosa delle figlie adottive, anch'esse, come il padre, formate nell'ateismo di stato enverista; Fatmir asseconda la loro curiosità nei confronti della religione cattolica alla quale si avvicinano dopo il loro arrivo in Italia; Ele-

na non batte ciglio quando le ragazze, dopo «aver studiato a fondo» la religione cattolica, decidono di allontanarsene definitivamente.

Scelte, tutte quelle qui indicate, che dimostrano come spesso la questione religiosa tra i migranti sia a torto enfatizzata e addirittura considerata come il tratto distintivo della loro condizione, sino al punto da identificare tout cour lo straniero con l'*homo religiosus* o addirittura con l'*homo islamicus*, riducendo la complessità e la molteplicità dei soggetti ad un'unica, immutabile *essenza* [Rivera A.M., idem]. Lo spettro della diversità religiosa, spesso avanzato per legittimare l'ipotesi della non «integrabilità» [De Benoist A., 1983], fa dimenticare — come la stessa emigrazione italiana ha dimostrato (per esempio in Francia e Québec) — che la comune appartenenza religiosa di per sé non garantisce forme riuscite di interazione con la società di destinazione<sup>12</sup>.

Contro la semplificazione *essenzialista* che riduce i migranti alla sola dimensione religiosa [Rivera A.M., idem; Campani G., 2000], la realtà ci rimanda, invece, un'altra immagine che sovente vede l'immigrato ri-avvicinarsi al proprio universo religioso solo in seguito alla esperienza migratoria. È un fenomeno che coinvolge soprattutto soggetti di tradizione islamica che, emigrati dal loro Paese con un atteggiamento di indifferenza nei confronti dell'Islam, riscoprono in Italia le loro radici religiose. In questa riscoperta, tuttavia, ancora una volta l'esito è un prodotto che non rappresenta «tal quale» il cosiddetto Islam originario<sup>13</sup> ma include in sé elementi di novità tratti dai contesti culturali e relazionali delle società di immigrazione [Maciotti M.I., 2000; Wiewiorka M., 1998; 2001]. Come sottolinea M. Wiewiorka, l'*Islam di emigrazione* è perciò più che una riproduzione, il «risultato di una nuova produzione» [Wiewiorka M., 1998, p. 21].

Un percorso già vissuto dalla migrazione maghrebina in Francia e noto come «processo di re-islamizzazione» [idem; Kilani M., 1998; 2002; Fouad Allam K., 2002] che si configura come «un insieme di strategie identitarie», adottate soprattutto dai giovani *beur* delle *banlieues* in risposta allo sradica-

<sup>12</sup> Durante l'emigrazione in Francia del XIX secolo, gli italiani insieme ai polacchi, nonostante la comune appartenenza religiosa, furono soggetti, oltre che a veri e propri pogrom (come quelli di Aigues Mortes del 1893) ad una pesante stigmatizzazione a causa della differente ritualità del credo cattolico definita «pittoresca», «intrisa di superstizione» e persino pagana. Ancora più significativo il caso dell'emigrazione italiana in Québec dove la comunità emigrata preferì iscriverne i propri figli presso le scuole protestanti inglesi piuttosto che in quelle cattoliche francesi, scarsamente sensibili alla valorizzazione dell'identità religiosa degli altri immigrati cattolici [Campani G., 2000]. Sullo stesso argomento cfr. anche De Clementi A., Franzina E., 2001; 2002; Stella G. A., 2002; Teti V., 1993

<sup>13</sup> D'altro canto, molti ci ricordano come sia profondamente semplificatorio, ed anche pericoloso, considerare l'Islam come un'unica entità a cui ricondurre tutta la complessità di questo universo religioso; più adeguato, perciò, è parlare di «svariati Islam» [Allievi S., 1996 b; Campani G., idem; Jabbar A., 2002; Pace E., Saint-Blancat C., 2000; Rivera A.M., 2000; 2002] e di differenziate pratiche, tutti dipendenti dai diversi contesti di elaborazione. La riduzione degli «svariati Islam» all'Islam ha favorito la produzione dello spettro del fondamentalismo, dell'immagine «dell'Islam come un blocco monolitico, interamente teso, all'interno, verso il controllo delle coscienze e, all'esterno, verso il *jihad*, la guerra santa» [Kilani M., 1998, p. 7].

mento, alla «anomia e alla perdita di senso» [Allievi S., Dassetto F., 1993; Campani G., idem; Cesari J., 2002; Fouad Allam K., idem; Khosrokhavar F., 2002; Rivera A.M., idem; Saint-Blancat C., 1999].

È quanto accade a Ahmed e Joseph, entrambi abbagliati dal mito dell'Occidente, quasi smarriti dietro la sua «Grande Promessa» [Fromm E., 1977] e in seguito ritrovatisi grazie alla «organizzazione comunitaria» [Rouland N., 1995] e alla conseguente riconciliazione con i propri riferimenti culturali.

La funzione della «organizzazione comunitaria» e la sua importanza nell'attenuare «lo choc dello sradicamento» e nel mediare la relazione con la società maggioritaria [idem] è compreso mirabilmente da Monica che non solo capisce e approva ma ritiene anche che la riconciliazione religiosa di Joseph abbia fatto bene alla loro relazione poiché lo ha reso più sereno, più attento alla famiglia e più presente nell'educazione del figlio:

*...prima lui non era così fissato come adesso. Ora sta recuperando, ciò è meglio per lui, perché si è calmato molto ed ha ritrovato se stesso...*

La dimensione religiosa lungi dall'essere lo spettro avanzato da alcuni appare, dunque, come abbiamo visto, uno strumento per riaffermare il senso di sé e della vita e, lungi dal separare le coppie, può costituire, al contrario, il terreno che le avvicina e le consolida. Accade anche che la «forza della religione» nelle esistenze coinvolte sia tale da destare non solo l'approvazione ma, come nel caso di Maria, anche la meraviglia. Maria è stupita che la religione sia riuscita dove lei aveva fallito, si interroga su tale forza, e vuole capire. Maria, cattolica osservante, è conquistata dalla filosofia di vita proposta dall'Islam, dalla sua «semplicità» e dalla sua «coerenza» e in essa si riconosce. Maria decide così di diventare Jasmìna. Non trova contraddizione alcuna in questa sua scelta che valuta, invece, in continuità con il suo precedente vissuto religioso:

*...Io ero una religiosa praticante, una cristiana praticante e quindi è stato un passaggio...È stato facile, perché l'Islam è una conseguenza, cioè c'è sempre stato. Islam significa «sottomissione», non era una religione proprio diversa dal cristianesimo, anche i cristiani sono musulmani, cioè si sottomettono a Dio, a Dio solo...è stato facile. Mi sono convertita quasi subito ... era come prendere coscienza, è stato un passo graduale.*

La conversione di Maria è totale, integra, coerente: vuole essere Jasmìna a tutti gli effetti, anche attraverso le scelte quotidiane e i piccoli segni esteriori che la religione non impone e così, dal suo secondo viaggio in Marocco, torna con l'*hijab*. Scelte vissute con coraggio nonostante la consapevolezza che esse avrebbero sconvolto la sua esistenza, a partire da quella privatissima degli affetti familiari. Dal momento in cui Maria diventa Jasmìna, la sua esistenza è segnata da continue prove che la sottopongono costantemente allo stigma e all'esclusione: sguardi compassionevoli di

curiosi passanti, sarcastici commenti di rozzi bottegai, imbarazzanti elemosine di coloro che la credono una «zingara». E tuttavia Maria non rinuncia a Jasmìna, ma neanche Jasmìna rinuncia a Maria, consapevole che alcuni tratti di sé non potranno essere cancellati, nemmeno nell'ipotesi di un eventuale trasferimento in Marocco:

*Io comunque rimango italiana per certi punti di vista. Può darsi che col tempo magari... perché sono tutte questioni di abitudine... Abbracciare le due cose, ma comunque rimanere legata a quello che mi piace dell'Italia, non penso che riuscirei a cambiare totalmente.*

### 3.6. I figli

La nascita dei figli è un altro momento importante della relazione mista [Alotta S., 1998]. L'educazione di un figlio è sempre un'impresa laboriosa, non esistono regole certe in pedagogia e ciò che ha funzionato ieri, può non funzionare oggi. Educare un figlio richiede continue elaborazioni e rielaborazioni dei comportamenti; e tuttavia coerenza dei principi e degli orientamenti valoriali che devono essere condivisi da entrambi i genitori.

Per le coppie bi-culturali l'impresa, allora, è doppiamente laboriosa poiché si tratta non solo di conciliare e/o di scegliere e/o di negare al proprio interno mondi e riferimenti differenti, ma di «negoziare» ogni singola elaborazione anche con l'esterno [Favaro G., idem]: una negoziazione impegnativa e continua a livello interindividuale (nella coppia), intercomunitario (tra la coppia e la famiglia, tra la coppia e la società) e interstatale (tra la coppia e le istituzioni, a cominciare da quella scolastica) [Ghirindelli B., idem]. Le strategie attraverso cui realizzare questa negoziazione sono le più diverse e i più diversi, perciò, sono gli esiti.

Anche le mamme e i papà che noi abbiamo incontrato sono impegnati, ogni giorno, in questo sforzo continuo di scelta, selezione, conciliazione e, anche per loro, le strategie adottate sono le più diverse, uniche oseremmo dire, al punto da non poterne tentare alcuna classificazione. Elemento distintivo di tutte le esperienze, però, la ricerca comune della strategia migliore.

Nella socializzazione dei figli lingua e religione, ancora una volta «nocciolo duro» dell'identità, sembrano essere gli spazi culturali all'interno dei quali passano le opzioni educative, anche se già la scelta del nome da attribuire al nuovo venuto può essere un indicatore del percorso che, almeno inizialmente, la coppia si propone di seguire.

Per Jona e Davide la scelta cade senza alcuna incertezza su un nome italiano. E non casualmente Jona e Davide optano per un percorso che colloca in una posizione marginale l'appartenenza altrà. Una scelta dettata da opportunità funzionali, che Jona giustifica relativizzando l'importanza dei tratti culturali — almeno nelle loro manifestazioni esteriori — ma che poi tenta di recuperare nel suo privatissimo ed esclusivo ruolo di madre:

*Bisogna tenere presente che io ho abbracciato la cultura italiana e poi la tradizione che noi in Albania abbiamo (poi dipende sempre dalla famiglia) è quella che le figure materna e paterna si devono rispettare, sono sacri i genitori. Da noi non amano materialmente, amano spiritualmente. Da piccolo, le ninna nanne, le filastrocche gliele cantavo in albanese, anche perché quelle italiane non le conoscevo... adesso, il bambino per capirlo (l'albanese) lo capisce tutto, a parte che è una lingua materna, per parlarla non molto perché per esempio se siamo io e mio marito non è che possiamo parlare in albanese ma quando io sto da sola con lui gli parlo l'italiano ma pure l'albanese ... Io conto di mantenere questo legame non soltanto per la lingua ma anche per gli affetti particolari, per i nonni, per i cugini miei, per le mie sorelle, per la cultura albanese.*

Il mimetismo e l'assimilazione non sono strategie condivise da tutte le coppie, poiché alcune cercano di sperimentare nuove forme di elaborazione delle differenze. Nelle parole di ciascuna di queste ultime si può cogliere lo sforzo consapevole di veicolare ai nuovi venuti la cultura minoritaria e di impedirne l'oblio. Lo sforzo vede impegnati anche i partners italiani che mettono insieme tracce di memoria e di biografia dell'altro e le partecipano ai propri figli. Marcella, per esempio, spesso costretta a separarsi da Omar, non rinuncia, anche durante la sua assenza, a condividere con la piccola Aline i pezzi di mondo di cui il papà è portatore. Ascoltare la sua voce registrata, vedere le cassette dei suoi spettacoli non è soltanto un modo per sentirlo presente, ma anche per alimentare quell'angolo di Africa che ormai abita la loro vita:

*... in prospettiva voglio portarla in Africa e non voglio che vada lì come estranea, ha un papà senegalese e una mamma italiana, niente di più e niente di meno.*

Niente di più e niente di meno. È proprio questo atteggiamento che sembra accompagnare Marcella e Omar che, senza alcuna ossessione assolutistica in un senso o nell'altro, si muovono tra i due universi semplicemente assecondando le loro inclinazioni e i loro gusti, mediandoli all'occorrenza. Così per la scelta del nome, nessun assillo di rappresentare l'una, l'altra o entrambe le culture: l'unica condizione era che fosse « *sonoramente, musicalmente concorde con il suo cognome* ».

Relativamente all'uso della lingua, in particolare Marcella «tiene moltissimo» che la piccola Aline sia socializzata anche in wolof; si è rassegnata all'idea di non poter lei stessa comprenderlo e parlarlo, ma non accetta che a sua figlia sia negata questa stimolante opportunità. Tuttavia, anche in questo caso, il bisogno di riconoscimento della lingua minoritaria si accompagna a motivazioni di carattere pedagogico-educativo più generali, che afferiscono alla ragionata intenzione di garantire ad Aline il più ampio ventaglio di occasioni e di sollecitazioni.

Anche la gestione della sfera religiosa avviene senza alcuna forma di

radicalismo, nonostante Marcella e Omar appartengano alle due religioni monoteiste ritenute (oggi più che mai) quasi inconciliabili. Il principio della salvaguardia della libertà di scelta di Aline si intreccia con l'istanza funzionale dettata dal bisogno di tutelare la piccola nel confronto intercomunitario e interstatale, sicché decidono di battezzarla. La scelta è coerente sino in fondo, tant'è che Omar non solo non si sottrae a questa funzionale mediazione, ma decide persino di essere presente al rito:

*... Abbiamo deciso entrambi di far scegliere ad Aline; ma nel frattempo siccome lei è nata in Italia e vivrà in Italia è stata battezzata, lui è stato d'accordissimo, a lui sembrava antipatico soprattutto per i rapporti con gli italiani...*

Seppure in modo più problematico e problematizzato, anche Samir e Patrizia trovano la loro negoziazione; una negoziazione singolare in cui rituali e codici simbolici dialogano e si incrociano senza conflittualità o limitazioni, se non quelle imposte dai vuoti istituzionali e dalle pressioni familiari. Hanno dato nomi arabi ai loro figli, non li hanno battezzati, li considerano musulmani sebbene a scuola «*seguano la religione cattolica*» e mettono nel conto l'ipotesi che essi da grandi possano scegliere autonomamente:

Il bambino è stato circonciso (in Marocco) e per non privare le due bambine di un analogo rituale è stata organizzata (qui in Italia) una festa per la loro nascita: hanno ammazzato il montone con il rito musulmano e lo hanno consumato al ristorante, insieme ad amici marocchini e italiani.

Nessuno dei tre bambini parla correntemente l'arabo e di questo Patrizia si rammarica; al contrario, Samir appare meno preoccupato e relativizza il problema convinto che l'immersione nell'ambiente marocchino durante i loro frequenti viaggi sia sufficiente per colmare il vuoto linguistico. La sua vera preoccupazione, invece, è l'assenza totale di politiche sociali che garantiscano l'interazione tra le diverse culture. Lamenta l'inesistenza di spazi all'interno dei quali mantenere vive le tradizioni del suo paese e socializzarle ai coniugi italiani e alle nuove generazioni nate qui, prive quasi di qualsiasi riferimento in tal senso. Ipotizza di gestire un centro culturale, ma si arrende di fronte all'insensibilità degli enti locali.

Ma anche la scelta di Ahmed e Maria è interessante: entrambi ormai musulmani, essi vogliono educare il loro bambino alla religione musulmana ma non vogliono rinunciare alle opportunità che l'altra cultura può offrirgli. In particolare Ahmed sperimenta sulla sua pelle l'ineluttabilità della *mixité* e comprende quanto sia improponibile una socializzazione esclusivamente monoculturale:

*Lo educeremo sicuramente come mussulmano nella religione, da marocchino no... si prende il meglio di ogni cosa... ci siamo ormai abituati al sistema di vita italiano... non è che siamo gente chiusa ma cerchiamo dove c'è del buono, del bello e del comodo pure per noi (Ahmed).*

Adottano, perciò, la pratica del bilinguismo che si rivela ancora più necessaria dal momento che, sul territorio, non esistono «luoghi e occasioni per parlare l'arabo o per stare insieme». Come Samir, anche Ahmed lamenta l'assenza di politiche sociali che permettano all'immigrato e ai suoi figli di vivere da cittadini nella società di destinazione ed è preoccupato per l'indifferenza dei nativi che lentamente sta lasciando il posto al razzismo vero e proprio.

Contrariamente a Maria/Jasmine ed Ahmed, Monica e Joseph non progettano nulla, almeno inizialmente, per l'educazione religiosa del loro bambino. Una scelta certamente legata all'atteggiamento di entrambi nei confronti delle rispettive religioni: cattolica non praticante lei, musulmano non praticante lui. Si affidano, perciò, alle tradizioni della società maggioritaria e battezzano il piccolo, come tante coppie italiane per le quali il rito è più l'adesione formale ad una consuetudine che la condivisione consapevole e vissuta di una prassi religiosa. Pensano che sarà Selim, una volta adulto, a dover decidere in chi credere e se credere; nel frattempo, appena il bambino raggiunge l'età scolare lo fanno avvalere dell'insegnamento della religione cattolica.

Anche contro la stessa loro volontà, tutto sembra inesorabilmente condurre all'assimilazione.

Poi la svolta: Joseph inizia a frequentare la Moschea, riscopre il suo universo culturale e religioso, prende consapevolezza del valore della doppia appartenenza, desidera che anche suo figlio sia musulmano. La negoziazione con la cultura maggioritaria diventa improrogabile.

Il riavvicinamento di Joseph all'Islam coincide con il periodo in cui la comunità residente a Lecce dà vita alla prima associazione marocchina. Siamo alla fine degli anni '90, quando la migrazione nel Salento vive la fase che vede i soggetti migranti rivendicare visibilità e diritti di cittadinanza. L'associazione riesce a realizzare la prima moschea della città e istituisce una scuola di lingua e cultura araba frequentata, sin da subito, dai minori della comunità, molti dei quali socializzati solo attraverso la cultura maggioritaria.

Insieme decidono, perciò, di fargli frequentare la scuola di lingua e cultura araba; lì Selim socializza con gli altri coetanei della sua comunità, impara le tradizioni del suo paese e comincia a pronunciare le prime parole in arabo:

*...è felice perché, finalmente, quando va in Marocco potrà comunicare con i suoi nonni e con i suoi cuginetti; prima per questo soffriva molto...*

Comincia a seguire gli incontri del venerdì in Moschea e inizia anche a pregare. Monica non ostacola questo processo e vive il passaggio di Selim dal catechismo al Corano senza grosse preoccupazioni, confortata, soprattutto, dalla serenità del bambino e dalla tranquillità di Joseph. Nel frattempo Selim è diventato un piccolo musulmano e, coerentemente, chiede di osservare il Ramadan.

## Conclusioni

Come inizialmente sottolineato, le esperienze e i dati raccolti in questo lavoro non hanno alcun valore esaustivo e, pertanto, con essi non si ha la pretesa di operare generalizzazioni e indicare modelli. Tuttavia, riteniamo che le donne e gli uomini di cui abbiamo raccontato possano rappresentare, pur nella singolarità delle loro esistenze, alcune tendenze attraverso le quali l'esperienza bi-culturale sembra liberarsi dai luoghi comuni cui spesso stampa e politici non insospettabili l'hanno confinata.

Crediamo innanzitutto di poter affermare che la relazione mista non necessariamente è destinata al fallimento, anche quando il partner straniero appartiene all'universo culturale oggi più temuto<sup>14</sup>. Anzi, all'interno di queste coppie si sperimentano le elaborazioni e le negoziazioni più ricche che spesso producono gli esiti più interessanti. La relazione attraversata da marcate distanze culturali, infatti, impone una maggiore disponibilità a ripensarsi criticamente e parallelamente a creare sempre nuovi spazi di confronto, di comprensione e di condivisione: un esercizio costante di problematizzazione del sé e dell'altro che, quando riesce, arricchisce la coppia e la sedimenta. Un esercizio quasi sempre condotto in totale solitudine, quando addirittura non è complicato dalle resistenze dei rispettivi contesti di appartenenza, che spesso rappresentano il vero problema delle coppie bi-culturali.

Allo stesso modo appare ridimensionato il timore di una prevalenza del modello dell'assimilazione, in virtù del quale la cultura minoritaria è condannata all'oblio o nel migliore dei casi ad una posizione marginale. Nelle coppie intervistate, che pur evidenziano in qualche caso questa condizione, ci sembra che i partners stranieri siano più che altro esposti al fenomeno dell'«acculturazione materiale» [Abou S., idem] senza che i mutamenti coinvolgano e mettano in discussione i riferimenti formali del proprio codice culturale. Ciò che è sottoposto a modifica sono soprattutto gli aspetti che riguardano la sfera delle relazioni pubbliche (abbigliamento, alimentazione, atteggiamenti esteriori), mentre tendono a permanere quelli che afferiscono alla sfera privata delle relazioni primarie. Un processo di reinterpretazione di contenuti nuovi attraverso le categorie e i significati dell'«antico» sistema culturale di riferimento [Favaro G., idem].

D'altro canto, però, appare ridimensionato anche il timore di un fondamentalismo identitario nella misura in cui i comportamenti si alternano tra strategie funzionali e bisogni identitari senza eccessiva preoccupazione per questi ultimi quando le necessità dell'esistenza ne richiedono il superamento. A dimostrazione che, come sostiene Z. Bauman [2003], l'identità è un «abito» che si usa finché serve e che, nella «modernità liquida» [Bauman

<sup>14</sup> Ci riferiamo in particolare alle affermazioni del vescovo della Diocesi di Lecce, monsignor Cosimo Francesco Ruppi, che recentemente ha dichiarato di condividere le preoccupazioni del cardinale Biffi relative alla difficoltà di dialogo con l'Islam e ai crescenti casi di matrimoni misti condannati al fallimento. Cfr. Repubblica-Bari, 24 settembre 2002.

Z., 2002 a] è destinato ad essere cambiato continuamente. In questo senso, molte coppie, nella semplicità e nella spontaneità del loro quotidiano, mettono da parte l'«ansia dell'identità» [Bauman Z., 2002 b] che tanto ossessiona il dibattito sia a destra che a sinistra. La lingua, la religione, i riti e quant'altro costituisce la sovrastruttura sociale e culturale vengono (magari anche non consapevolmente) trattati per quello che sono: sovrastruttura. In particolare la dimensione religiosa — che nell'immaginario tanto peso avrebbe nell'esistenza dei migranti e, soprattutto, dei migranti islamici —, pur costituendo un momento importante, non è estranea a ridefinizioni e aggiustamenti.

Accanto allo sforzo e all'originalità di queste elaborazioni, l'assenza di azioni istituzionali che supportino e riconoscano questi percorsi di cambiamento. Un'assenza più volte sottolineata dalle coppie con figli che lamentano la solitudine nella quale sono costrette a sperimentarsi e l'indifferenza che nega loro ogni confronto.

Al contrario, si è di fronte alla politicizzazione delle culture identitarie che, come dicevano all'inizio, ha ingabbiato l'altro nella nostra rappresentazione dell'alterità, impedendoci di fare i conti con il tutt'altro e l'altrimenti.

Tavola A - Coppie miste presenti in Lecce e provincia divisi per nazionalità. Valori assoluti e percentuali.

Nazionalità straniero	Sesso				
	f.		m.		v.a. totale
	v.a.	%	v.a.	%	
Albania	66	61,68%	41	38,32%	107
Altro	32	71,11%	13	28,89%	45
Bosnia	4	100,00%			4
Brasile	17	89,47%	2	10,53%	19
Colombia	5	83,33%	1	16,67%	6
Croazia	5	83,33%	1	16,67%	6
Cuba	11	100,00%			11
Egitto			3	100,00%	3
Etiopia	2	66,67%	1	33,33%	3
Ex-Jugoslavia	7	53,85%	6	46,15%	13
Filippine	3	100,00%			3
Iran			5	100,00%	5
Marocco	15	28,30%	38	71,70%	53
Perù	4	66,67%	2	33,33%	6
Polonia	14	100,00%			14
Rep. Ceca	13	100,00%			13
Romania	16	94,12%	1	5,88%	17
Russia	8	100,00%			8
Senegal			4	100,00%	4
Svizzera	54	84,38%	10	15,63%	64
Tunisia	2	20,00%	8	80,00%	10
Ucraina	3	100,00%			3
Ungheria	6	100,00%			6
Usa	6	46,15%	7	53,85%	13
<b>Totale complessivo</b>	<b>293</b>	<b>67,20%</b>	<b>143</b>	<b>32,80%</b>	<b>436</b>

## Bibliografia

- ABOU S., 1981, *L'identité culturelle*, Anthropos, Paris.
- ALLIEVI S., 1996, «Il ruolo della religione nelle famiglie miste» in Tognetti Bordogna M., a cura di, *Legami Familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, L'Harmattan, Torino.
- ID., 1996, *L'occidente di fronte all'Islam*, Franco Angeli, Milano.
- ID., DASSETTO F., 1993, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma.
- ALOTTA S., 1998, *Matrimoni misti e reazioni sociali*, in «Affari Sociali Internazionali», n.3.
- BARBARA A., 1985-95, *Mariages sans frontieres*, Le Centurion, Paris.
- BAUMAN Z., 2002 a, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- ID., 2002 b, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna.
- ID., 2003, *Intervista sull'identità*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- BESOZZI E., 1993, *Elementi di sociologia dell'educazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- ID., 1996, «Insegnare in una società multi-etnica: tra accoglienza, indifferenza e rifiuto», in Giovannini G., a cura di, *Allievi in classe, stranieri in città*, Franco Angeli, Milano.
- BOHENING W.R., 1984, *Studies in International Labour Migration*, MacMillan, London.
- BOURDIEU P., 1993, *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- CAMPANI G., 2000, «La religione come fattore identitario e di differenziazione», in MACIOTI M.I., a cura di, *Immigrati e religione*, Liguori, Napoli.
- CARCHEDI F., FRISANCO R., 1994, *I nuclei familiari misti nell'area romana*, PAR-SEC, Roma.
- Caritas - Roma, 2001; 2002, *IMMIGRAZIONE*, Dossier Statistico'01; '02; Ed. Anterem; Roma.
- CESARI J., 2002, «L'Islam francese: una minoranza religiosa in costruzione» in Rivera A.M., a cura di, *L'inquietudine dell'Islam*, Dedalo, Bari.
- COEN R., 1998, «L'alieno come costruzione sociale. Sette teorie dell'esclusione», in Delle Donne M., a cura di, *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi. Fenomeno immigratorio ed esclusione sociale*, Edistampa, Roma.
- DE BENOIST A. (con lo pseudonimo di R. de Herte), 1983, *Avec les immigrés contre le nouvel esclavage*, in «Elements pour la civilisation européenne», n. 45.
- DE CLEMENTI A., FRANZINA E., 2001; 2002, *Storia dell'emigrazione italiana*, Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DERRIDA J., 1998, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- ID., 2000, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano.
- FAVARO G., 1996, «Da radici diverse. Famiglia mista e scelte educative» in Tognetti Bordogna M., a cura di, *Legami Familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, L'Harmattan, Torino.
- FERRAROTTI F., 1997, «Sull'uso delle storie di vita nella ricerca sociale» in Maciotti M. I., 1997, a cura di, *La ricerca qualitativa nelle scienze sociali*, Monduzzi Editore, Bologna.
- FOUAD K. A., 2002, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano.
- FROMM E., 1977, *La grande Promessa*, Mondadori, Milano.

- GALLISSOT R., RIVERA A. M., a cura di, 1995, *Pluralismo culturale*, Ed. Dedalo, Bari.
- GEERTZ C., 2001, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- GHIRINDELLI B., 1997, *La socializzazione dei bambini stranieri e figli di coppia mista*, CADR & Fondazione Cariplo ISMU.
- ID., 1999, *Consultorio per famiglie interetniche: l'esperienza di Milano*, CADR & Fondazione Cariplo ISMU.
- GIRAUD M., 1993, voce «Culture», *Pluriel –recherche. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Cahier n.1, L'Harmattan, Paris.
- HANNERZ U., 2002, «Flussi confini e ibridi. Parole chiave nell'antropologia transnazionale», in *Gli equivoci del multiculturalismo*, AUT AUT, n. 312, novembre-dicembre 2002, La Nuova Italia, Milano.
- JABBAR A., 2002, «La complessità negata», in Rivera A.M., a cura di, *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari.
- KILANI M., 1998, *Islam e changement social: une présentation*, Payot, Lausanne.
- ID., 2002, «Islam e modernità: alcune proposte di lettura» in Rivera A.M., a cura di, *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari.
- KHOSROKHAVAR F., 2002, «L'islam dei giovani in Francia», in Rivera A.M., a cura di, *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari.
- LEGHISSA G., 2002, «Orientarsi nelle retoriche del multiculturalismo», in *Gli equivoci del multiculturalismo*, AUT AUT, n. 312, novembre-dicembre 2002, La Nuova Italia, Milano.
- MACIOTI M.I., 1997, a cura di, *La ricerca qualitativa nelle scienze sociali*, Monduzzi Editore, Bologna.
- ID., a cura di, 2000, *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli.
- MERICO F., *L'emigrazione pugliese nel secondo dopoguerra, 1951-1971*, relazione presentata alla I Conferenza regionale pugliese, Bari, maggio, 1975; *Tipologia dei fenomeni migratori nel Salento*, in Studi e Ricerche, 1980.
- PACE E., SAINT-BLANCAT C., 2000, «L'Islam plurale. Indagine presso i musulmani del Veneto» in Macioti M.I., a cura di, *Immigrati e religione*, Liguori, Napoli.
- PEIRONE M.G., RATTO M.G., 2003, *Indovina chi viene a cena: matrimoni misti a Torino*, Beppe Grande Editore, Torino.
- PISELLI F., a cura di, 1995, *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, I Centauri, Roma.
- Repubblica-Bari, 24 settembre 2002.
- RIVERA A.M., 2000, «L'altro come *homo religiosus*: gli abusi della categoria religione», in Macioti M.I., a cura di, *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli.
- ID., 2001, «Cultura», in Gallissot R., Kilani M., Rivera A.M., *L'imbroglio etnico in 14 parole-chiave*, Dedalo, Bari.
- ID., 2002, «I paradossi dell'identità tra locale e globale», in *Gli equivoci del multiculturalismo*, AUT AUT, n. 312, novembre-dicembre, La Nuova Italia, Milano.
- ROULAND N., 1995, *L'Etat français et le pluralisme*, Odile Jacob, Paris.
- SAINT-BLANCAT C., a cura di, 1999, *L'islam plurale nella società italiana*, Edizioni Lavoro, Roma.
- SPIVAK G.C., 2002, «L'imperativo di re-immaginare il pianeta», in *Gli equivoci del multiculturalismo*, AUT AUT, n. 312, novembre-dicembre 2002, La Nuova Italia, Milano.
- STELLA G.A., 2002, *L'orda. Quando gli albanesi eravamo noi*, Rizzoli, Milano.
- TETI V., 1993, *La razza maledetta*, Manifestolibri, Roma.

- TOGNETTI BORDOGNA M., a cura di, 1996, *Legami Familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, L'Harmattan, Torino.
- WEIL S., 1966, *Sur la science*, Gallimard, Paris.
- WIEVIORKA M., 1998, «Immigrazione e Islam in Francia» in *Critica Marxista* novembre-dicembre 1998.
- ID., 2002, *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari.

[www.windpress.com](http://www.windpress.com)

Anche PRIMA  
è su WindPress  
COMUNICAZIONE

# 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](http://www.windpress.com)

Windpress è un progetto de

**LECO DELLA STAMPA**  
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

**MEDIA DATA**

Data Bank Service

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

# Globale e locale: politiche comunitarie per l'impiego e contesto territoriale

di  
FRANCESCO CALVANESE\*

## 1. Premessa

Se un osservatore, dopo una lunga assenza, giungesse d'improvviso nell'Europa comunitaria, registrerebbe di certo significativi cambiamenti nell'atteggiamento e nella cultura delle istituzioni, delle imprese, dei lavoratori, verso i programmi e le politiche della nuova Europa, soprattutto per quel che riguarda le politiche dell'impiego. Si tratta di un adattamento a scelte divenute quasi inevitabili: si pensi ad esempio alla fine dell'intervento straordinario nel Mezzogiorno d'Italia, che ha innestato una nuova cultura della ricerca di finanziamenti e dello sviluppo, fortemente legati alle attività progettuali; si pensi al frenetico attivismo della nuova Spagna democratica che ha visto utilizzare al massimo i fondi comunitari; si pensi al venir meno di storiche condizioni di privilegio dei paesi scandinavi, laddove la condizione femminile tende ad avvicinarsi a quella degli altri paesi europei, riproponendo anche in quei paesi la necessità di politiche di pari opportunità (Ponkala, 2003). Molti e significativi cambiamenti si sono verificati, sul piano quantitativo, negli ultimissimi anni, visto che dal 1997 al 2002 sono stati creati nella UE più di 10 milioni di nuovi impieghi (di cui circa 6 milioni occupati dalle donne), riducendo la disoccupazione di 4 milioni di unità, mentre la popolazione attiva è aumentata di 5 milioni di unità. Non è detto che tale segnale positivo sia attribuibile del tutto o in parte alle politiche comunitarie per l'impiego: questo resta comunque, un dato su cui riflettere. Sul piano qualitativo i cambiamenti appaiono ancora più sostanziali. Nel Bilancio proposto dalla Commissione (COM, 2002: 416) si fa ad esempio notare come:

- le politiche dell'impiego e il ruolo dei servizi pubblici per l'impiego sono stati ridefiniti a sostegno di un approccio attivo e preventivo;
- in alcuni paesi i sistemi di tassazione e di sussidio si sono adattati in funzione di questo approccio;
- i sistemi di educazione e di formazione si sono riavvicinati alle esigenze del mercato del lavoro;

\* Università degli Studi di Salerno.

— è progredita la modernizzazione dell'organizzazione del lavoro attraverso le politiche di regolazione del tempo di lavoro e incentivando il lavoro flessibile;

— la ricerca di pari opportunità fra donne e uomini si è integrata nelle iniziative e nei programmi comunitari generalizzandosi;

— nuovi paradigmi comuni quali l'educazione, la formazione per tutto l'arco della vita e la qualità del lavoro «sono stati riconosciuti come priorità».

In sintesi, si può convenire col fatto che nell'Europa comunitaria si è passati da politiche di gestione della disoccupazione a politiche di creazione di impiego. Inoltre, appare sempre più chiaro che le sfide avviate con l'adozione da parte dei paesi UE della Strategia europea per l'impiego si indirizzano verso obiettivi ambiziosi e di una certa pregnanza: a tale proposito è opportuno rilevare che in seguito al Consiglio europeo di Lisbona (2000) il raggiungimento della Piena Occupazione è esplicitamente riconosciuto come il principale obiettivo per l'Unione.

Tale obiettivo assume particolare significato, soprattutto se si osserva come contemporaneamente incidano negativamente sul suo perseguimento alcune tendenze in corso, quali: «un'evoluzione demografica caratterizzata da processi di invecchiamento della popolazione in età da lavoro, il permanere di strozzature nei meccanismi di sviluppo, le disparità regionali, i processi continui di ristrutturazione economica e sociale, la mondializzazione e gli effetti dell'allargamento dell'Unione» (COM, 2002: 416).

## 2. I percorsi della Strategia Europea per l'occupazione

L'inizio di una effettiva strategia europea per l'impiego può essere fatta risalire al Libro Bianco di Delors «Crescita competitività occupazione» del 1993 e al Vertice di Essen del 1994 (al riguardo si veda: Goetschy e Pochet, 1998), mentre la sua istituzionalizzazione si realizza con il Trattato di Amsterdam del 1997.

È necessario rilevare come, all'epoca, fosse ormai diffusa la convinzione che l'Europa comunitaria fosse penalizzata da un persistente deficit di competitività con le economie più avanzate, da uno sviluppo tecnologico largamente al di sotto delle sfide della Nuova Economia e da un sistema formativo fortemente inadeguato alle esigenze del mercato del lavoro. Tali limiti avevano caratterizzato il decennio 1981-1991, portando alla perdita di oltre 10 milioni di posti di lavoro. Contemporaneamente, gli analisti evidenziavano, comunque, l'emergere di un grande potenziale, non ancora esplorato, di nuovi bisogni e di nuove possibilità di impiego.

Veniva posto l'accento sull'evoluzione dei modelli di vita, al fine di rendere praticabile la prospettiva di costruire «Nuovi giacimenti occupazionali», potenzialmente identificati come nuovi servizi (in seguito alla ristrutturazione dei servizi di *welfare*, quali ad esempio quelli di assistenza alle persone), ma anche veniva sottolineato l'emergere di nuove esigenze delle politiche di protezione dell'ambiente e di nuovi bisogni, fortemente in cre-

scita, dei settori del *loisir* e delle attività culturali o in generale legati al miglioramento della qualità della vita (Minardi e Lusetti, a cura di, 1997). Inoltre grandi bacini innovativi potevano essere considerati quelli più fortemente influenzati dallo sviluppo tecnologico, dalla diffusione delle telecomunicazioni e delle nuove fonti di energia.

«Postulando l'insufficienza del mercato come dei servizi pubblici, si ricercavano le risposte in tre direzioni:

— verso la nuova economia sociale;

— verso l'utilizzazione di nuovi strumenti finanziari per stimolare la domanda;

— verso la valorizzazione delle differenze nazionali e regionali» (Jouen, 2000).

Venivano individuati campi di azione *prometteurs* che rispondevano a requisiti funzionali alla sperimentazione di politiche innovative, quali ad esempio la presenza di una forte domanda potenziale, legata alle tendenze demografiche e alla evoluzione dei modelli di vita; un'offerta poco rispondente alla domanda; il persistere di ostacoli strutturali che agivano da freno sulla creazione di nuovi impieghi; e, infine, l'esistenza di esperienze locali o nazionali, trasferibili nell'ambito dell'Unione, in grado di apportare risposte soddisfacenti e di creare nuovi mercati.

Si trattava di un approccio molto complesso che abbracciava tre dimensioni: sociale con la creazione di impiego, economica con la creazione d'impresa e territoriale con lo sviluppo locale. (Jouen, cit.) Per tradurre questa combinazione nel 1994 furono proposte le «Iniziative locali di sviluppo e di impiego», da allora in poi conosciute con l'acronimo ILDE. Faceva strada cioè la convinzione che era possibile creare occupazione a livello locale, incoraggiando gli Stati dell'Unione a procedere verso nuove forme di decentralizzazione, istituzionali e amministrative, nelle politiche occupazionali. Negli anni successivi, la stessa convinzione avrebbe permesso di favorire iniziative sperimentali, quali i Patti Territoriali per l'occupazione, le Azioni Pilota «Terzo Sistema» e «Capitale locale per scopi sociali» (COM, 2000).

Qualche anno dopo il Trattato di Amsterdam (giugno 1997), affrontando il tema dell'occupazione, impegna gli stati membri e la Comunità Europea a: sviluppare una strategia coordinata a favore dell'impiego, e in particolare a favore della formazione di una forza lavoro competente, qualificata, adattabile, e di mercati del lavoro in grado di rispondere ai mutamenti economici; contribuire ad un elevato livello di occupazione promuovendo la cooperazione tra gli stati membri nonché sostenendone ed integrandone, se necessario, l'azione; tenere conto dell'impatto sull'occupazione nella definizione e nell'attuazione delle politiche e degli interventi e delle attività comunitarie (Benini e Serrao, 2002).

È importante rilevare che nelle Linee Guida del Trattato, in merito alle politiche di sostegno e di incentivazione delle misure di politica attiva del lavoro (vedi ad esempio la creazione e il funzionamento dei servizi per l'impiego), viene affidato il ruolo centrale alla Comunità Europea, che dovrà rappresentare il riferimento per lo sviluppo e il consolidamento del

sistema di promozione sociale e di inserimento al lavoro. Si affaccia a tale proposito, con una certa forza, il tema del riconoscimento e della diffusione delle «Buone prassi» e delle esperienze pilota (Benini e Serrao, 2002). Va fatto rilevare al riguardo che nell'accezione, ormai condivisa a livello europeo, per Buone prassi si intendono quelle «azioni che introducono un modo nuovo di fare le cose, che trasgrediscono le abitudini e i riferimenti al passato, e che si distinguono per i buoni risultati ottenuti». Esse inoltre devono dimostrare un alto livello di trasferibilità in altri contesti regionali, nazionali ed europei. Ne consegue che da allora in poi progetti e iniziative svolti nell'ambito delle strategie comunitarie dovranno dimostrare come requisito essenziale quello della discontinuità: in questo modo s'intende valorizzare il primato della creazione di occupazione in tutte le politiche di sviluppo.

Questa premessa induce a considerare di un certo interesse l'approfondimento in merito ai principali fattori che influenzano l'applicazione della politica europea dell'impiego. Secondo Goetschy e Pochet, (1998) «essa deve essere riferita a un meccanismo complesso che può essere attribuito a quattro fattori prevalenti:

— la pressione del ruolo chiave delle istanze europee, in particolare la Commissione Europea e lo stesso Parlamento Europeo:

— la *lobbying* degli attori sociali europei, in primo luogo la CES (Confederazione Europea dei Sindacati) ;

— l'effetto di una convergenza di interessi dei governi nazionali di ispirazione socialdemocratica, che dovevano fronteggiare negli anni 1995-97 significative reazioni dell'opinione pubblica a causa degli alti livelli di disoccupazione;

— il maturare di un effetto di coinvolgimento in seguito alle attese per il prossimo decollo dell'Unione monetaria e delle sue ricadute in termini di impiego e di protezione sociale».

Se l'introduzione e la crescente importanza del «capitolo impiego» del Trattato di Amsterdam rappresenta un vero e proprio spartiacque nella Strategia comunitaria, qualche mese dopo con il Consiglio europeo per l'occupazione (Lussemburgo, novembre 1997) si apre una nuova fase, anche organizzativa, di messa in pratica delle politiche europee di promozione del lavoro. Esse sono fondate su un nuovo quadro di cooperazione tra istituzioni comunitarie, stati nazionali e attori sociali, attraverso l'adozione di Linee direttrici per l'impiego, che identificano 19 azioni specifiche organizzate in 4 pilastri (occupabilità, adattabilità, spirito d'impresa, pari opportunità). La novità consiste nella: a) verifica annuale da parte della Commissione dello stato di avanzamento della politica occupazionale (Rapporto congiunto annuale sull'impiego), in corrispondenza con l'istituzione dei PAN (Piani nazionali per l'occupazione) e con la presentazione dei Rapporti annuali nazionali; b) individuazione delle priorità selezionate in corso d'opera, sulla base dell'invito agli stati membri di adottare nuovi strumenti di concertazione con le istituzioni regionali e locali, nonché con gli attori sociali; c) adozione di nuovi sistemi di controllo e indicatori, ispirati a criteri di pertinenza, efficienza, efficacia, impatto e viabilità delle politiche per l'impiego.

Pertanto dopo Lussemburgo, la Strategia Europea per l'impiego (SEE)

rafforza il ruolo di indirizzo e di controllo delle Istituzioni comunitarie (vedi Commissione) senza indebolire le prerogative degli stati membri. Essa «favorisce la capacità di agire di questi ultimi, mettendo a loro disposizione aiuti comunitari supplementari per risolvere meglio i problemi sul piano nazionale: da questo punto di vista, nello stesso tempo, le linee direttrici annuali, le raccomandazioni e più in senso lato la procedura di confronto e di coordinamento delle politiche nazionali per l'occupazione, sono effettivamente utili per rendere le politiche nazionali in materia più efficaci» (Wessels, 1997).

«Grazie ad un processo interattivo che percorre gli anni, le istanze europee influenzano e modificano le preferenze nazionali degli attori politici e sociali, così come anche i risultati frutto della negoziazione» (Marks, 1996).

Con il Consiglio Europeo di Lisbona (marzo 2000) si effettua la prima verifica del processo avviato a Lussemburgo. Viene inoltre definita una strategia di crescita a lungo termine, di pieno impiego, di coesione sociale e di sviluppo durevole nell'ambito del consolidamento di tendenze che mostrano l'affermarsi della società dell'innovazione e della conoscenza (COM 2003: 6). È da notare, in proposito, che i nuovi orientamenti dell'Unione Europea in materia di crescita economica e di sviluppo seguono da vicino il rinnovarsi del dibattito, avviato già negli anni '60 da Daniel Bell e da Alain Touraine, sulle società industriali avanzate quali contesti «postindustriali», fondati soprattutto sul primato dell'informazione, della comunicazione, della conoscenza. In particolare nel dibattito più recente gli argomenti in questione vengono ripresi, soprattutto da studiosi quali Esping-Andersen (2000) o Castells (1998).

Tornando ai dibattiti avvenuti a Lisbona, si fa notare che, pur in presenza di un rallentamento della crescita economica dei paesi dell'Unione, si sono comunque creati nel triennio 1997-1999 circa 10 milioni di nuovi posti di lavoro, si è ridotta la disoccupazione dal 10,1% al 7,4% e la disoccupazione di lunga durata dal 5,2% al 3,3%: cioè il processo di Lussemburgo ha in qualche modo favorito il consolidarsi di meccanismi di difesa dell'occupazione. Ciò nonostante, viene rilevato che il tasso di occupazione e di attività restano insufficienti, la disoccupazione resta elevata in diversi paesi e soprattutto tra i giovani, gli anziani, le donne e diversi gruppi svantaggiati. Di conseguenza, si evince che l'Unione Europea non dedica ancora sufficienti sforzi, soprattutto finanziari, alle politiche di valorizzazione delle risorse umane. È evidente come permangano profonde strozzature nei meccanismi di sviluppo di molte regioni e forti disparità fra le stesse. Nello scenario, così delineato, nuove sfide si presentano. Esse sono rappresentate, come si è accennato in precedenza (solo che nel frattempo sono divenute consapevoli di tutti gli stati membri), soprattutto da: a) le tendenze demografiche, che evidenziano un forte invecchiamento della popolazione e della manodopera e una diminuzione nel lungo periodo della popolazione in età da lavoro; b) la mondializzazione e l'evoluzione verso la società della conoscenza che, accelerando i ritmi della ristrutturazione economica, comporta rischi di erosione delle competenze e di esclusione sociale, soprattutto

se si considera l'inadeguatezza degli investimenti in nuove tecnologie per accrescere la produttività e la qualità del lavoro; c) la nuova complessità della vita professionale, conseguente all'estensione di forme di lavoro irregolare e al difficile equilibrio tra flessibilità e sicurezza.

In seguito al Consiglio europeo di Lisbona si avverte l'esigenza di migliorare la *governance*, cioè un accettabile governo (Amin, 2001) del processo avviato a Lussemburgo, attraverso l'adozione di un metodo aperto di coordinamento, contribuendo inoltre a una migliore integrazione degli obiettivi della SEE nel quadro generale degli obiettivi nazionali: si insiste sulla necessità di privilegiare le politiche della SEE di sostegno ai mercati del lavoro nazionali, regionali e locali degli stati membri, nonché sulla richiesta a tutti i partner nazionali di garantire finanziamenti più appropriati per il conseguimento degli obiettivi occupazionali. Coerentemente con questa impostazione, ma rafforzandola e articolandola, si individua come essenziale la più incisiva «valorizzazione della dimensione territoriale della SEE, sia a livello regionale che a livello locale, attraverso un più articolato dosaggio delle politiche fondate sul partenariato, l'attivazione di organizzazioni della società civile con l'obiettivo di arricchire l'elaborazione delle politiche e di accrescere la partecipazione degli organismi parlamentari al processo». Nella sostanza si tratta di affermare il legame esistente tra la dimensione sociale ed economica e quella istituzionale.

Avvertendo l'esigenza di una semplificazione delle Linee direttrici, in raccordo con la prosecuzione delle politiche di riforma strutturale del mercato del lavoro, avviate nei diversi paesi membri, vengono individuati tre obiettivi «globali»:

1) il pieno impiego: si tratta dell'impegno a raggiungere un tasso complessivo di occupazione del 67% nel 2005 e del 70% nel 2010, portando il tasso di occupazione femminile rispettivamente al 57% e al 60% e il tasso di occupazione dei lavoratori anziani al 50% nel 2010;

2) la qualità e produttività del lavoro: si parte dalla convinzione che la qualità degli impieghi offerti esercita un'influenza sulla decisione di accedere al mercato del lavoro, così come in quella di restarvi. L'evoluzione verso impieghi di migliore qualità è strettamente legata al procedere verso un'economia fondata sulla conoscenza; è nei settori qualificati e a forte intensità di conoscenza che la creazione di impieghi si è concentrata di recente. La qualità è anche strettamente legata alla produttività e può contribuire in maniera determinante al miglioramento di competitività dell'Unione;

3) la coesione e un mercato del lavoro che favorisca l'inserimento sociale: si evidenzia che il riassorbimento della disoccupazione e delle disparità esistenti in materia di accesso al mercato del lavoro, sia di natura socio-economica, sia di natura regionale, rappresentano una questione di equità e di efficacia della SEE. L'accesso all'occupazione, le possibilità offerte di acquisire le competenze necessarie per entrare nel mercato del lavoro e restarvi, nonché la possibilità di migliorare in termini di remunerazione e di qualificazione sono fattori importanti di inserimento sociale. Perciò si guarda con particolare interesse ai gruppi svantaggiati, ma anche a

tutte le persone inattive desiderose di lavorare: in particolare si sottolinea come il rischio di esclusione sia elevato tra i disoccupati di lunga durata (circa 5,5 milioni nel 2000). Ciò vale soprattutto in alcune zone rurali o urbane, caratterizzate da tassi di disoccupazione e di inattività molto elevati.

Successive elaborazioni per rafforzare l'opzione verso la qualità del lavoro nella politica della SEE sono state oggetto dei Consigli Europei di Nizza (dicembre 2000), Stoccolma (marzo 2001), Barcellona (marzo 2002), in particolare per quel che riguarda l'esigenza di coinvolgere l'insieme delle politiche relative ai quattro pilastri nell'attuazione di tale strategia.

### 3. La dimensione locale nella strategia europea per l'occupazione.

#### 3.1. I passaggi cruciali dell'affermarsi della dimensione locale nelle politiche europee.

Come si è visto, la SEE comporta tre dimensioni o livelli attuativi: il livello europeo, il livello nazionale e il livello regionale. Tuttavia, nel corso degli anni, in applicazione del processo di Lussemburgo, si assiste a una crescente presa di coscienza delle possibilità di creare occupazione a livello locale. A tale proposito è opportuno elencare alcune tappe significative del maturare di questa consapevolezza. Negli Orientamenti 2000 della Commissione (n. 13) si riconosce la necessità di associare le collettività regionali e locali nell'attuazione degli Orientamenti per l'occupazione; altresì (n. 12) vi è il riconoscimento esplicito del ruolo degli attori locali nella creazione di occupazione. Negli Orientamenti 2001 (n. 18) si raccomanda la collaborazione a tutti i livelli, anche con le parti sociali, le autorità regionali e locali e i rappresentanti della società civile, «affinché possano contribuire... alla promozione di un alto livello di occupazione»; ed anche (n. 11) «Gli stati membri incoraggeranno gli enti regionali e locali ad elaborare strategie occupazionali per sfruttare appieno le opportunità di creazione di posti di lavoro a livello locale e promuoveranno a tal fine *partnership* con tutti i soggetti interessati, inclusi i rappresentanti della società civile...». L'attività della Commissione mirata all'obiettivo di dare una dimensione locale alla SEE può essere riassunta in un triplice approccio:

— COM (2000: 196) si avvia una campagna dal titolo «Agire a livello locale per l'occupazione», con lo scopo di suscitare un dibattito politico sull'inclusione della dimensione locale nella SEE. Si indicano le condizioni per il successo delle iniziative di sviluppo locale per l'occupazione: dimensione locale, approccio integrato, partenariato, approccio ascendente, ambiente favorevole, integrazione delle pratiche amministrative, finanziamento adatto ai bisogni locali, strutture intermedie di supporto, sistemi di formazione appropriati;

— VP/2000/05: viene bandito un « Invito a presentare proposte» dal titolo *Azioni preparatorie in vista di un impegno locale per l'occupazione*, con l'obiettivo di sperimentare come la SEE possa servire da quadro di rife-

rimento per l'elaborazione di Piani di Azione locali (PAL). Le azioni promosse riguardano: a) la promozione della conoscenza della SEE e della sua attuazione a livello locale, mostrando il valore aggiunto derivante dalla sua applicazione a livello locale (PAL articolati sui 4 Pilastri e 21 Orientamenti); b) il sostegno regionale e subregionale al Terzo settore, al fine di rivelare nuovi metodi per il coinvolgimento delle organizzazioni del terzo settore al fine di aiutarle a promuovere al meglio l'occupazione sul piano locale; c) lo sviluppo della cooperazione transnazionale, l'identificazione e la diffusione delle Buone prassi, allo scopo di analizzare come gli attori non-locali possano contribuire all'azione locale per l'occupazione;

— COM (2000: 894) si tratta delle Azioni innovative ex articolo 6 del FSE, con l'obiettivo di sperimentare in dettaglio le tematiche legate all'adattamento alla nuova economia delle politiche di dialogo sociale, nonché di individuare le strategie locali per l'occupazione e l'innovazione. Esse nel Consiglio Europeo di Santa Maria da Feira (Portogallo) del giugno 2000, vengono così in sintesi proposte: a) incoraggiare l'attuazione di PAL per l'occupazione e di analisi comparative; b) promuovere l'integrazione della dimensione occupazionale in tutte le politiche locali; c) sviluppare standard di formazione per gli imprenditori sociali e gli innovatori; d) sviluppare gli strumenti finanziari a sostegno delle attività del terzo sistema; e) accrescere la qualità dei servizi e dei posti di lavoro.

Sulla base del triplice approccio ora evidenziato, si può dedurre come l'obiettivo esplicito della Commissione sia quello di avviare e sviluppare un Programma di lavoro per orientare lo sviluppo di strategie locali e regionali in materia di occupazione, suscettibili di accrescere l'impatto della SEE e la capacità degli attori locali.

### *3.2. Aspetti e caratteristiche dello sviluppo endogeno.*

Le scelte comunitarie a favore di politiche locali per l'impiego possono essere fatte risalire a tre ordini di fattori: a) uno di tipo più generale, per l'affermarsi della convinzione che lo sviluppo locale possa rendere più praticabile l'insediamento delle politiche europee per l'occupazione, incrementando la diffusione di un comune modello sociale; b) uno di tipo più direttamente politico, visto che, come si è detto, all'epoca nel Parlamento europeo prevaleva la componente socialdemocratica, interessata a costruire aggregazioni partecipative al processo di integrazione europea, sia per valorizzarne tutte le potenzialità, sia per accrescere la condivisione dei prezzi e dei limiti che esso comportava; c) uno più di tipo culturale, per l'emergere di un dibattito di alto profilo, tra gli studiosi e gli istituti di ricerca, in seguito alla sperimentazione sul campo di esperienze significative (vedi ad esempio in Italia: i Distretti industriali e i Patti Territoriali o anche le stesse Agenzie di sviluppo della cooperazione internazionale).

In conseguenza di questo dibattito sono maturati i presupposti teorici delle politiche di sviluppo locale, sui quali è forse utile soffermarsi.

Secondo alcuni studiosi (Garofoli, 2002; Vázquez Barquero, 2002) l'an-

tecedente storico può essere fatto risalire all'esperienza di Shannon (Irlanda) negli anni cinquanta, «nata per supplire alla disoccupazione prodotta da un grande cambiamento infrastrutturale» (Del Bufalo, 2003).

All'epoca gli aerei diretti in America facevano rifornimento presso lo scalo aeroportuale di quella cittadina. Il venir meno di questa esigenza mise in crisi tutta l'economia del territorio, costringendo i più provveduti a inventarsi nuove soluzioni. Di qui nacque la prima Agenzia di sviluppo locale, allo scopo di creare nuova occupazione, rapportandosi creativamente alla velocità dei cambiamenti e della ricerca di innovazioni. In seguito, con l'arricchirsi di esperienze e di studi in materia, lo sviluppo economico locale è stato inteso come un processo di crescita e di trasformazioni strutturali prodotte in conseguenza del trasferimento di risorse dalle attività tradizionali alle attività moderne, della utilizzazione di economie esterne e della introduzione di innovazioni, producendo un aumento del benessere di una città, di una provincia o anche di una regione. «Quando la comunità locale è capace di utilizzare il potenziale di sviluppo e di governare il processo di trasformazione strutturale, la forma dello sviluppo si può convenire nel definirla Sviluppo locale endogeno o anche Sviluppo endogeno» (Farto Lopez, 2000).

A ciò contribuisce anche il riemergere, sempre più prepotente in questo scorcio di tempo, di un profondo interesse per la *Gemeinschaft*, per la comunità (Bagnasco, 1999) in quanto contesto di strutturazione delle relazioni interpersonali e di svolgimento dei percorsi individuali di inserimento e di mobilità occupazionale e sociale, in quanto fattore di sviluppo del capitale sociale, dei reticoli di relazione fondati sulla fiducia e sulla reciprocità (Mutti, 1998; Bagnasco, Piselli, Pizzorno, Trigilia, 2001; Cersosimo, a cura di, 2001) a sua volta ritenuto uno dei principali motori della crescita economica dei contesti locali. Il riferimento d'obbligo, qui, è proprio al dibattito sull'emersione della cosiddetta «Terza Italia», sulla crescita economica e lo sviluppo civile e sociale delle regioni del Nord Est e del Centro del nostro Paese, che per molto tempo ha impegnato studiosi di svariati ambiti disciplinari (cfr., per i sociologi, i lavori di Bagnasco, 1977, 1988; Paci, 1982, 1992; Trigilia, 1986, 1992).

Lo sviluppo endogeno è pertanto un processo di crescita nel quale l'organizzazione del sistema produttivo, la rete delle relazioni tra gli attori e le attività, la dinamica dell'apprendimento e il sistema socio-culturale, determinano i processi di trasformazione. Inoltre, esso si caratterizza per la sua dimensione territoriale, non solo in riferimento all'effetto spaziale dei processi organizzativi e tecnologici, quanto anche in conseguenza del fatto che ogni territorio è il risultato di una storia, che risale a percorsi istituzionali, economici, organizzativi e culturali. La storia ha anche insegnato che la nascita e il consolidamento di sistemi produttivi locali si sono prodotti in aree che si caratterizzano per un sistema socio-culturale fortemente vincolato al territorio. L'accettazione di un modello di società, nel quale si premia lo sforzo e l'etica del lavoro, nel quale la capacità imprenditoriale è un valore socialmente importante, nel quale la mobilità sociale viene potenziata, esplicita il funzionamento dei mercati del lavoro locali e la capacità di

risposta delle comunità locali, già prima delle trasformazioni tecnologiche e delle reti che favoriscono l'aumento di competitività nei mercati.

Ne consegue che lo sviluppo endogeno può essere identificato con la capacità delle comunità locali di controllare le trasformazioni che hanno luogo sul proprio territorio, senza subire passivamente le strategie delle grandi imprese o delle organizzazioni esterne, fino a disporre di una propria strategia con l'obiettivo di incidere sulle dinamiche economiche locali. Lo sviluppo endogeno, come propone la teoria territoriale dello sviluppo, è anche una interpretazione orientata all'azione, che permette alle comunità locali e regionali di affrontare le esigenze della competitività e i problemi proposti dalla ristrutturazione produttiva e organizzativa, utilizzando il potenziale di sviluppo esistente sul territorio (Vazquez Barquero, 1993). Inoltre la teoria dello sviluppo endogeno si differenzia dalla teoria del grande sviluppo segnalando che non è tanto significativa la dimensione delle imprese, quanto, invece, l'esistenza di un sistema di imprese, con forti relazioni e interscambi fra le stesse (Becattini, 1997). La teoria dello sviluppo endogeno sottolinea, anche, che nei sistemi produttivi locali le relazioni si basano nella conoscenza che uno degli attori ha con gli altri, nella fiducia reciproca, oltre che nei benefici che il commercio e l'interscambio possono produrre (Dei Ottati, 2001). Essa si differenzia dalla teoria dualista sostenendo che non esiste una unica via per lo sviluppo, suddivisa in diverse tappe, che tutte le economie necessariamente devono percorrere, bensì sostiene che lo sviluppo locale si può articolare in qualsiasi tipo di attività (agricola, industriale o dei servizi), sempre che le sue unità di produzione siano competitive nei mercati.

Essa evidenzia che uno dei fattori esplicativi dei processi di accumulazione delle economie locali consiste, spesso, nella sua capacità di utilizzare le risorse umane a livelli di salari modesti, come ha dimostrato proprio l'esperienza della Terza Italia (Bagnasco, 1977, 1988; Paci, 1982, 1992). L'esistenza di forme di salario flessibile (come il lavoro a domicilio, il lavoro a tempo determinato e il lavoro informale), l'utilizzazione del lavoro femminile, la diffusione della cooperazione e di comportamenti non rivendicativi dei sindacati (con lavoratori molto integrati nella cultura locale) permettono di mantenere costi del lavoro molto bassi, di cui usufruiscono le imprese locali, per situarsi a livelli che favoriscono i processi di accumulazione in ambito locale. Inoltre, la teoria dello sviluppo endogeno avverte che tutte le città, le province, le regioni, siano del Nord o del Sud, siano centri o periferie, guadagneranno o perderanno in funzione della dotazione di risorse umane e naturali che possiedono e del loro rapporto con l'economia globale. Considerando il fatto che l'economia globale è asimmetrica e policentrica (Castells, 1996), la via dello sviluppo viene determinata dalla capacità di risposta e di adattamento delle città, delle Province o Regioni, alle sfide della competitività. Lo stare al Sud o al Nord, essere centro o periferia non determina la sua dinamica economica.

Concludendo: la teoria dello sviluppo endogeno concepisce la crescita economica come un processo caratterizzato da incertezza e non come una successione di equilibri di tipo neoclassico. È pertanto un processo che può

seguire differenti percorsi in funzione delle traiettorie tecnologiche delle imprese e della dinamica economica del territorio di riferimento, nonché delle decisioni degli attori locali.

Si tratta di processi sistemici nei quali le componenti strutturali affermano come condizionante, avvertendo le trasformazioni in atto, il valore delle risorse nei confronti di variabili in continuo rinnovamento al fine di identificare i percorsi alternativi dello sviluppo. Ciò è possibile perché gli attori locali si comportano strategicamente in funzione delle opportunità che si presentano negli scenari di un'economia sempre più globale.

#### **4. La valorizzazione del territorio e la mobilitazione delle forze locali.**

Lo sviluppo delle iniziative locali in Europa ha coinciso, come si è detto, con l'assunzione della problematica territoriale nell'ambito delle politiche per l'impiego (SEE). Infatti lo sviluppo locale può intendersi come un approccio, una metodologia, che si basa su una relazione fra chi pratica lo sviluppo locale e il territorio che lo recepisce e che partecipa allo sviluppo locale, per risolvere appunto i problemi di quel territorio (Bonomi e De Rita, 1998). Cosa dobbiamo intendere per territorio? Innanzitutto la sua fisicità (ad esempio le sue caratteristiche morfologiche, le sue specificità antropiche, in sintesi ciò che l'uomo ha realizzato storicamente nello stesso), ma soprattutto il territorio è formato dalla comunità di uomini e donne che vivono, lavorano, producono cultura e identità. Quindi, nell'accezione più diffusa dello sviluppo locale, il territorio non è solo una definizione di tipo fisico e geografico, quanto invece una combinazione integrata tra l'elemento umano, l'elemento fisico e l'elemento cosiddetto immateriale. Secondo Delors (1993) ogni *terroir* (territorio) è quindi diverso da un altro e tale concetto qualifica un ambiente, un bene estremamente complesso e articolato, di elementi che identificano il rapporto tra la comunità e la sua storia. Lo sviluppo locale, di conseguenza, è un'ambizione del territorio, nel senso che tutti i territori tendono ad elevare gli standard di vita dei loro abitanti. Quindi paradossalmente l'ambizione di ogni territorio dovrebbe essere quella di essere continuamente sottoposto a dei processi di sviluppo locale. Ma non è così. Spesso le comunità locali non vogliono lo sviluppo locale e l'innovazione: sono tendenzialmente conservatrici. L'innovazione, infatti, rompe degli equilibri e apre dei varchi verso l'ignoto. Si cerca di affrontare e di risolvere questo rischio con la mediazione sociale e con la mediazione politica, talvolta clientelare, che di norma è uno strumento utilizzato per risolvere i problemi collettivi di una comunità o di un individuo in un contesto di tipo conservatore. Lo sviluppo locale è invece innovativo, non tanto in termini ideologici, quanto in termini oggettivi, perché introduce degli elementi di cambiamento, nel senso che produce una visione dello stato delle cose in movimento, per cui nulla è definito: ogni conquista ha bisogno di un'altra conquista. Quindi lo sviluppo locale è basato sulla cultura dell'innovazione. Lo SL è inoltre una cultura minoritaria. Qui c'è un paradosso: più gli stati sono ricchi, più la cultura dello sviluppo locale è minoritaria,

più gli stati sono poveri o poverissimi, e più la cultura dello SL è minoritaria. Essa è sicuramente più diffusa nei paesi di fascia intermedia. Infatti i primi, i paesi ricchi, dove il benessere medio è più elevato, evidenziano un maggiore livello di cinica conservazione (perché cambiare le cose?), nei secondi, i paesi poveri, è difficile che esistano gli strumenti culturali e la disponibilità a processi di medio termine e di costruzione dal basso dello sviluppo. Questa è la ragione del maggiore successo delle politiche di sviluppo locale nei paesi dell'area mediterranea o del sud Europa (Italia, Francia, Spagna, Grecia, Portogallo). Inoltre, visto che sono candidati a entrare nell'Unione diversi paesi dell'Est europeo, va tenuto conto che questi paesi appartengono in maggioranza alla cultura slava. Gli slavi, come i latini, per la loro storia e la loro sensibilità culturale sono ben predisposti allo sviluppo locale, diversamente dai popoli di origine anglosassone: e pertanto si arricchirà nel breve periodo il numero degli stati favorevoli alle politiche di sviluppo locale, nell'ambito della Comunità Europea.

È questa anche una delle ragioni del maggiore impulso dato di recente in sede locale a queste politiche, superando una visione che affidava lo sviluppo dell'occupazione essenzialmente alle politiche macroeconomiche e strutturali. «La crescente pressione della disoccupazione ha comportato in vari casi una diversificazione della creazione di posti di lavoro, più di quanto si sia fatto finora, mettendo in risalto che il potenziale di azione a livello locale era considerevole. Inoltre cambiamenti nella società europea (e mondiale) hanno avuto nuove ripercussioni per le imprese e i singoli individui» (COM, 2000: 196). L'apertura dei mercati ha accelerato la mobilità degli investimenti e la concentrazione dei capitali. L'aumento in parallelo dell'uso di nuove tecnologie nella produzione, nella distribuzione e nel consumo ha reso possibile la creazione di un mercato mondiale e l'avvento di una società della conoscenza, comportando una concorrenza più rigida (Castells, 1998). Per affrontare la nuova situazione, «i protagonisti locali sono ora costretti a mettere in atto strategie basate sulle loro rispettive forze specifiche» (COM, 2000). Inoltre i cambiamenti nei sistemi produttivi derivanti dall'uso delle nuove tecnologie consentono un maggiore sviluppo del potenziale endogeno, in particolare applicandosi ai sistemi locali di produzione rappresentati dalle piccole imprese. Altri aspetti quali l'invecchiamento della popolazione, l'affermarsi di nuovi stili di vita, la più marcata urbanizzazione, come si è fatto notare in precedenza, hanno inciso in maniera significativa sulle scelte di consumo: infatti sono fortemente in aumento le quote di bilancio familiare destinate all'assistenza sanitaria, ai servizi personali, alla protezione ambientale, al *loisir*, alla formazione, alla cultura, alla comunicazione e al trasporto. «Tutti questi sviluppi, combinati con le nuove preoccupazioni delle persone riguardo allo sviluppo sostenibile e alla ricerca di impegni più attivi, contribuiscono all'importanza emergente della dimensione locale» (COM, 2000). Nella citata Comunicazione della Commissione, ritenuta a ragione il vero e proprio Manifesto delle politiche locali per l'impiego (*Agire a livello locale in materia di occupazione. Dare una dimensione locale alla strategia europea per l'occupazione, 2000*), la ricerca di mobilitazione delle forze locali è indirizzata in prevalenza a:

- gli Enti locali (più di 80 mila in tutta l'Unione);
- le imprese (in particolare le piccole e medie imprese);
- il terzo sistema/l'economia sociale (un settore che rappresenta 8.590.000 posti di lavoro: il 6,45% dell'occupazione totale e il 7,78% del lavoro dipendente);
- gli uffici locali dei servizi pubblici di collocamento ( oltre 5000 uffici con oltre 100.000 funzionari);
- i partner sociali;
- il sostegno degli enti regionali e nazionali.

Inoltre viene evidenziata la necessità di attenersi a tre criteri metodologici essenziali per una ingegneria dello sviluppo locale:

- la costituzione d'un partenariato ogni volta efficace e largo: sia in senso orizzontale, tra tutti gli attori privati, pubblici e civili di un determinato territorio, sia in senso verticale fra gli attori, a differenti livelli geografici, preposti allo svolgimento della stessa politica;

- la scelta di un territorio pertinente (per popolazione e superficie), funzionale alle modalità di organizzazione di un servizio, alle possibilità di risultato sia in termini economici sia in termini occupazionali, all'utilizzo dei finanziamenti e alla mobilitazione dei partner;

- il tempo necessario alla maturazione delle iniziative progettuali e al loro inserimento nel tessuto economico locale, a condizione della loro futura longevità (Jouen, 2002).

Sarebbe troppo lungo in questa sede approfondire le ragioni, o anche le analisi derivanti dagli studi comparativi, che stanno alla base di queste indicazioni della Commissione Europea, anche se è utile far rilevare come, facendo riferimento a questi principi, nelle diverse realtà europee si siano sviluppate iniziative che hanno rimpiazzato le misure esistenti di «trattamento sociale della disoccupazione», ritenuta troppo costose e poco efficaci.

## 5. Alcune esperienze significative.

L'analisi delle esperienze comunitarie di promozione dello sviluppo locale va fatta risalire alla fine del 1996 (Laville e Gardin, 1999). All'epoca la Commissione faceva notare (Rapporto 96-20061) come i contesti locali avessero un ruolo significativo in alcune esperienze di lotta alla disoccupazione e di rilancio dell'attività economica nei quartieri e nei comuni in difficoltà e nell'insieme del territorio di riferimento. Si trattava di esperienze inserite in programmi nazionali, quali:

- *Single regeneration budget*, nel Regno Unito;
- *Contratti di città e Piani locali di inserimento nell'economia*, in Francia;
- *Programmi integrati di sviluppo locale*, in Portogallo;
- *Partenariati locali*, in Irlanda;
- *Programma d'inserimento dei rifugiati*, in Svezia,
- *Azione 8000*, in Austria.

Queste esperienze, hanno fatto avanzare le strategie di sviluppo locale, offrendo una base di riferimento per comprendere come fosse possibile invertire le tendenze regressive, che caratterizzavano in quella fase le economie europee, ed evidenziando i potenziali effetti positivi, in termini di ricadute occupazionali, sociali e culturali che potevano venire in seguito alla diffusione di quelle iniziative. L'opzione verso lo sviluppo locale, fondato sull'azione innovatrice dei *nuovi giacimenti di impiego*, ne è uscita rafforzata. In seguito, dal 1996 al 1998, nel quadro del Fondo Europeo di sviluppo regionale (FESR) la Commissione «ha cofinanziato 41 strategie locali di promozione delle ILDE nei 15 stati membri, prevalentemente a carattere multisettoriale». Esse, applicandosi a realtà molto diversificate hanno fatto emergere il peso delle tradizioni nazionali nei diversi contesti di realizzazione. Ad esempio nei paesi già da tempo avviati verso forme di decentramento istituzionale, quali la Danimarca, la Spagna, l'Italia, la Germania, l'Austria e la Finlandia, la dimensione locale dei nuovi impieghi si è espressa soprattutto nell'accrescimento delle competenze regionali e municipali. Un altro effetto di queste esperienze riguarda il fatto che quasi tutti gli stati membri sono stati coinvolti nella realizzazione di nuove forme di impresa o a riformare quelle di più antica data (Jouen, 2002). Si può spiegare così l'emergere di nuove strutture quali le imprese di inserimento in Belgio, Francia, Germania, Spagna e Portogallo, le società a finalità sociale e gli *ateliers* sociali in Belgio, le imprese di riadattamento in Danimarca, le società di servizi sotto contratto pubblico in Germania, le cooperative sociali in Grecia, Italia, Paesi Bassi e Svezia, le imprese di lavoro e le cooperative associate in Spagna, le *régies* di quartiere in Francia, Paesi Bassi, le associazioni intermedie e i raggruppamenti di datori di lavoro in Francia, le cooperative di lavoratori e le imprese comunitarie in Irlanda e nel Regno Unito, le organizzazioni di utilità sociale senza scopo di lucro in Italia e in Austria, gli organismi intermediari per i servizi di prossimità in Lussemburgo, le Fondazioni in Austria, le imprese sociali in Portogallo e Finlandia, le associazioni di volontariato nel Regno Unito e in Italia, gli organismi di intermediazione per il mercato del lavoro nel Regno Unito. Le nuove strutture o forme giuridiche hanno permesso un adattamento rapido all'evoluzione della domanda, tenendo conto di esigenze di polivalenza, pluriattività e di diversificazione delle iniziative nelle strategie di sviluppo locale. Negli anni seguenti, in conseguenza della possibilità di utilizzare le nuove strutture, la Commissione ha approvato circa 6000 iniziative, meglio conosciute come Progetti pilota, in riferimento a otto Programmi: LEADER (sviluppo rurale), Terzo Sistema e Impiego, Nuovi giacimenti di impiego (azioni innovative art.6 del FSE), Nuovi giacimenti di impiego (azioni innovative art.10 FESR), Integra (promozione dell'inserimento lavorativo dei gruppi svantaggiati), Scuole della seconda chance, Azioni a favore dei disoccupati di lunga durata, Progetti pilota urbani.

Un discorso a parte meritano i Patti territoriali per l'occupazione, che rappresentano la forma più nota di sinergia fra le istituzioni comunitarie, le città e le Regioni, nella quale hanno avuto impulso le strategie di sviluppo

locale per l'occupazione. Essi si affermano nei paesi nordici, dove esiste una lunga tradizione di concertazione tra le parti sociali, e nella maggior parte dei paesi latini, in primo luogo l'Italia e successivamente in Spagna, nonché in Grecia. Si sviluppa un forte legame tra i Patti Territoriali e le ILDE. Il Patto territoriale propone una forte rete di rapporti, collaborazioni, condivisioni di orizzonti tra i diversi attori della società locale. Nell'esperienza europea, anche se con significative differenze tra i diversi paesi (per Spagna e Italia, vedi: Zucchetti, 1996; Lazarev e Arab, 2002) il Patto Territoriale sollecita un effettivo processo di autopromozione e autopromozione della società locale nel rapporto con i fattori di sviluppo e con i vettori della modernizzazione. Questa interpretazione evidentemente forza l'osservazione sui meccanismi con cui inizia a prendere forma una coalizione locale: la domanda sociale non è più veicolata e rappresentata dalle sole reti della politica sia essa regionale che nazionale. Al contrario, si formalizzano nuove reti fiduciarie che agiscono all'interno di coordinate territoriali: è «nel locale» e «per il locale» che ciascuno degli attori ridefinisce un suo spazio di azione. In una ricerca CNEL (1998) che ha coinvolto 360 soggetti afferenti a 74 Patti territoriali italiani, si evidenzia come le principali finalità che l'Attore locale attribuisce al Patto siano riconducibili a tre tipologie:

- creare attività imprenditoriali (è d'accordo il 64% degli intervistati);
- promuovere una prassi di concertazione tra gli attori (è d'accordo il 50%);
- creare posti di lavoro aggiuntivi (è d'accordo il 44%).

Un'altra dimensione esplorativa della ricerca riguarda il grado di innovazione nei metodi della programmazione e negli obiettivi di sviluppo. Vi è un sostanziale riconoscimento dell'innovazione di metodo introdotta dal Patto: vi sono adesioni che si avvicinano all'80% del campione circa il giudizio su di una grande (44%) innovazione o discreta (34%) innovazione. D'altro canto, la valutazione incontra percentuali significative (rispettivamente il 30% e il 33% degli intervistati) ma inferiore di circa 13 punti percentuali se confrontata con quella prima esposta. In sintesi, vi è un sostanziale riconoscimento del Patto come di uno strumento che presenta un elevato valore aggiunto dal punto di vista dell'induzione di *Buone pratiche* di concertazione. Questa valutazione è confermata da una più recente ricerca dell'Agenquadri CGIL (Del Bufalo 2003). Si osserva che i Patti si sono dimostrati capaci «di realizzare sodalizi locali, finalizzati alla creazione di reti locali, in grado di operare scelte di sviluppo economico e sociale per offrire visibilità e opportunità di crescita ad un territorio, mettendo insieme le istituzioni e la società civile in un processo di progettazione orientato alla valorizzazione delle risorse locali e al rafforzamento della coesione sociale». L'aver creato simili opportunità trasversali ai poteri ordinari che gestiscono il territorio ha creato però non poche perplessità e rallentamenti, inefficienze, sprechi e ritardi nella spesa programmata e ha fatto fallire alcune iniziative. Ciò nonostante il giudizio resta positivo, se solo ci si ferma al dato che dal 1997 al 1999, attraverso i Patti, si sono creati 54.400 nuovi posti di lavoro, per una spesa di 1600 milioni di Euro, di cui solo 480 provenienti dai Fondi strutturali europei, se soprattutto si considera il popolo

dei Patti come un movimento, ovvero un comportamento collettivo organizzato, che si fonda, in molti casi con successo, sulla comune adesione a principi e idee che tendono a modificare preesistenti realtà, costumi, atteggiamenti, opinioni e organizzazioni.

Infine: in merito alla diffusione delle strategie di sviluppo locale, meritano una citazione, perché non valorizzate a sufficienza, le esperienze di sviluppo umano che hanno caratterizzato, negli anni più recenti, la cooperazione internazionale, in particolare su impulso della cooperazione italiana. Si tratta delle Agenzie di sviluppo costruite, in collaborazione con gli organismi internazionali, in particolare l'ONU, già dalla fine degli anni '50 e che oggi in Europa sono ormai più di 500, distribuite in tutti i paesi. «Esperienze simili sono nate in Canada, negli Stati Uniti e in Australia. Dopo la caduta del muro di Berlino, sono andate moltiplicandosi anche nelle Regioni dei paesi dell'Est. Dagli anni '90 si sono diffuse nei paesi in via di sviluppo. Create in contesti differenti, le Agenzie sono efficaci proprio perché non riproducono un modello rigido, ma si adattano ai bisogni specifici del territorio» (Saublens 2000). Tra le Agenzie più significative organizzate dalla cooperazione italiana, le iniziative di maggior rilievo fanno capo all'Unops-Agenzia delle Nazioni Unite: se ne contano 40 in diversi paesi: Albania, Serbia-Montenegro, Croazia, Bosnia, Angola, Mozambico, Sudafrica, Nicaragua, Honduras, Guatemala, El Salvador, Repubblica Dominicana. Esse si sono rese promotrici di una inversione di tendenza rispetto ai tradizionali interventi a pioggia, o di tipo assistenziale, promuovendo invece la cosiddetta *cooperazione decentrata*, tra paesi sviluppati e paesi in ritardo di sviluppo. In sintesi, si tratta della trasposizione delle strategie di sviluppo locale sul piano internazionale, diffondendo la cultura, e le forme organizzative delle politiche europee per l'impiego nei paesi del Terzo Mondo, coinvolgendo in prevalenza comuni e province, e in generale gli attori locali, in forme permanenti di collaborazione economica e culturale, finalizzate alla costituzione di reti di sviluppo, con benefici reciproci e, per questo, con grandi *chances* di perennizzazione (a tale proposito si veda: Catenacci, 1993; Cooperazione italiana-Unops-ILO-Eurada, 2000). Interi continenti «stanno scoprendo il valore delle forme concertate di Sviluppo locale, che vanno via via codificandosi e standardizzandosi, man mano che le buone pratiche si diffondono a livello globale. Circuiti internazionali di cooperazione sociale ed economica si stanno formando sulla scorta di queste esperienze e di essi si giovano la politica economica e le relazioni tra i popoli del mondo». L'Europa sta esportando questa «tecnologia politica» e lo sviluppo locale come strategia unificante che consente l'abbandono graduale dei vecchi modelli di sviluppo (Khader, 2001).

## 6. Un caso specifico: l'Osservatorio europeo per l'impiego a livello locale (LEO.net).

La Commissione Europea già nel 2000 ha creato l'Osservatorio europeo per l'occupazione, al fine di supportare le verifiche annuali relative alla

realizzazione della SEE rispetto ai Piani di azione nazionali (PAN) e di individuare le opportune correzioni in itinere. Nell'ambito di tali verifiche si sono individuati alcuni punti di debolezza (Goetschy-Pochet, 2000):

— nei confronti delle politiche macroeconomiche, le politiche dell'impiego appaiono meno coordinate, anche perché inserite in un quadro meno restrittivo;

— le risorse finanziarie disponibili per l'impiego sono largamente insufficienti e sottomesse a diverse condizioni;

— l'impatto effettivo dei Fondi strutturali a favore dell'impiego resta incompiuto.

La subordinazione delle linee direttrici per l'impiego nei confronti delle politiche monetarie e dei grandi orientamenti di politica economica è stata criticata a vari livelli e in particolare dalla Confederazione europea dei sindacati. Inoltre, anche nei casi di successo, si è constatato che dalla Strategia europea per l'impiego, soprattutto per quel che riguarda le iniziative di sviluppo locale, sono rimaste prevalentemente escluse le aree periferiche e a minore densità di popolazione.

In seguito ad invito della Commissione (Rif:VP/2001/015) è stato promosso il progetto transnazionale « Misure preparatorie a livello locale per l'impiego », che coinvolge la maggior parte dei paesi europei ed in seguito al quale è stato costituito l'Osservatorio Europeo sull'impiego locale (Leo.net). La novità va individuata nel fatto che esso si propone di mettere in rete aree territoriali che complessivamente non superano i 100 mila abitanti, e che raggiungono livelli di disoccupazione superiori alla media della Regione di appartenenza. Si tratta cioè, attraverso la creazione dell'Osservatorio, in forma permanente, di a) diffondere la strategia europea dell'impiego e i suoi strumenti di applicazione a livello locale; b) di indirizzare ai livelli di decisione europei e nazionali un flusso continuo di informazioni e di valutazioni sull'applicazione delle politiche europee dell'impiego, sui risultati conseguenti e sui possibili miglioramenti; c) di sviluppare l'interscambio di esperienze e di buone pratiche locali a favore dell'impiego, trasferibili a livello nazionale. Di conseguenza il primo compito dell'Osservatorio è consistito nella creazione di una pagina web, convertendola nel principale strumento di lavoro e comunicazione. Il progetto, avviato agli inizi del 2002, ha inaugurato una pratica permanente di test di monitoraggio, elaborazione di indicatori sempre più specifici alla raccolta delle informazioni, nonché di visite transnazionali di interscambio sulle esperienze in corso. In seguito a questo lavoro, già dal gennaio 2003, sono state individuate 164 esperienze di Buone pratiche, in particolare in Spagna, Francia, Svezia, Finlandia e Italia. La maglia di riferimento è offerta dai già citati 4 pilastri, i criteri di valutazione improntati al *Manuale d'Applicazione dell'Approccio al Quadro Logico* della CE (marzo 2001). Quest'ultimo è uno strumento di concezione e di gestione dei progetti. I beneficiari degli stessi lavorano insieme fin dalla fase di analisi, di definizione dei problemi, degli ostacoli e delle strategie. Gli obiettivi dei partecipanti sono così precisati, come anche le modalità per conseguirli. Ogni informazione chiave è contenuta in uno schema unico — il Quadro Logico — che riassume in modo pratico tutti gli

aspetti dei progetti, individuando le forme di Gestione dei Cicli dei Progetti (GCP), con l'obiettivo finale di assicurarne la viabilità, cioè la possibilità di determinare che i risultati degli stessi, se positivi, siano suscettibili di durare anche dopo la fase di ricevimento di finanziamenti esterni. Le esperienze più significative finora osservate (buone pratiche) hanno riguardato: a) la sperimentazione di nuovi servizi offerti alle imprese; b) gli studi e le informazioni finalizzate a facilitare alle imprese e alle diverse organizzazioni (associazioni, cooperative, enti locali) gli interventi mirati allo sviluppo del territorio; c) la formazione, in particolare la formazione continua; d) l'incontro tra domanda e offerta di lavoro, compresa l'individuazione dei bisogni di nuove figure professionali; e) l'innovazione, favorendo l'introduzione delle nuove tecnologie e promuovendo spazi (Forum) per l'incontro di professionisti, agenti economici, imprese interessati a costruire le prospettive per la crescita dell'occupazione a livello locale; f) la costituzione di Dipartimenti settoriali, soprattutto per quel che riguarda il vasto campo dei servizi. Più limitata, allo stato, è l'analisi relativa ai progetti multisettoriali e ai progetti integrati di sviluppo locale. In questo contesto una particolare attenzione viene data dall'Osservatorio ad un progetto in corso di sperimentazione in Italia e promosso dalla Regione Campania, denominato AIFA (Accordo di Inserimento Formativo per l'Assunzione). Questo progetto infatti può essere considerato un utile strumento di politica attiva, «sperimentato per la prima volta in Italia». Per grandi linee, si può identificare come principale obiettivo dello stesso la realizzazione di un programma di formazione di disoccupati residenti in Campania finalizzato alla crescita delle assunzioni a tempo indeterminato, in controtendenza con l'attuale andamento del mercato del lavoro nella Regione. Inoltre, viene più volte ribadito, nel Documento regionale di presentazione, che con «esso si intende superare il vecchio schema dei contratti di formazione e lavoro: per mezzo di tale strumento, infatti, si finanzia la formazione richiesta e svolta direttamente dalle aziende tramite un Ente di formazione accreditato, con l'impegno dell'assunzione a tempo indeterminato per i disoccupati al termine dei corsi». In effetti AIFA offre alle imprese la possibilità di formare i futuri dipendenti ancor prima di avere perfezionato l'assunzione, coinvolgendo le stesse aziende e i disoccupati in tutte le fasi del progetto, con l'obiettivo di favorire in modo significativo la crescita dell'occupazione a livello locale. Alcuni risultati, a questo riguardo, già sono visibili: in seguito all'attuazione del progetto si sono creati oltre mille posti di lavoro e, si stima, che nell'anno in corso, se ne riusciranno a realizzare altri 10 mila. In sede di Osservatorio il progetto AIFA viene considerato una *Buona pratica*, in quanto che si è dimostrato che esso ha effettivamente ottenuto significativi risultati in termini di occupazione stabile. Inoltre viene considerato positivamente il metodo di collaborazione sperimentato che ha permesso di coinvolgere nel partenariato tutti i soggetti attivi (la Regione, gli Enti di formazione, gli istituti scolastici, le aziende e i disoccupati-beneficiari), nonché l'impatto positivo che esso ha prodotto sul sistema formativo regionale, avendo portato anche alla creazione, come dettato dalla recente Riforma dell'apprendistato, di una leva di Tutor aziendali qualificati, attraverso specifici interventi di qualificazione e

la costituzione di un'anagrafe delle imprese disponibili ad ospitare tirocini e stage formativi. In tal modo si è promossa la diffusione di una cultura della formazione integrata, sviluppando la collaborazione fra soggetti diversi intorno a progetti condivisi sin dalla fase di ideazione e progettazione: questo effetto può rappresentare, se incoraggiato, un vero e proprio snodo per la riqualificazione del sistema formativo della regione. Infine un ulteriore motivo di considerazione del progetto a livello di valutazione europea attiene al fatto che attraverso l' utilizzo delle misure del Programma operativo regionale (POR), misure 3.3, 3.2 e 3.9, vengono applicate, in sede regionale, in modo virtuoso, le indicazioni riferibili ai pilastri 1 e 3 (occupabilità e adattabilità) della Strategia europea per l'impiego.

## 7. Conclusioni.

L'analisi fin qui svolta, certamente non esauriente, e che rimanda a successivi approfondimenti, sia per quel che riguarda gli effetti delle politiche europee sui mercati del lavoro nazionali e locali, anche per potersi riferire ad un più adeguato, in ordine di tempo, percorso realizzativo delle stesse, sia per quel che riguarda, come si è detto, l'individuazione del nesso tra posti di lavoro creati a causa di tendenze congiunturali dell'economia rispetto ai risultati prodotti dall'applicazione della Strategia Europea dell'impiego in sede locale, rappresenta comunque il tentativo di offrire un quadro di riferimento per la comprensione del processo di avvicinamento delle politiche europee per l'occupazione ai sistemi di impiego a livello locale. Si possono a tale proposito avanzare due considerazioni: nel futuro sarà sempre più difficile distinguere fra effetti indotti dalle politiche nazionali per l'impiego e le politiche europee ispirate alle Linee direttrici, vista la fase di avanzata integrazione fra politica europea e politica nazionale; è probabile che nei prossimi anni si debbano apportare dei correttivi alle stesse linee direttrici, in quanto che, pur sostenendo, come si è visto, la priorità della qualità del lavoro, in diversi paesi si punta prevalentemente sulla creazione di posti di lavoro *ad ogni costo*, favorendo in qualche modo fenomeni di precarizzazione nei mercati del lavoro (Goetschy-Pochet, cit.). Alcuni studiosi (Reyneri, 2002) hanno a questo proposito fatto rilevare il carattere prevalentemente nordico di questa Strategia, alla quale viene attribuita una migliore praticabilità in alcuni paesi (ad esempio quelli del Nord-Europa) più che in altri, o anche in alcuni territori (ad esempio quelli del Nord Est italiano) più che in altri (vedi le regioni meridionali). D'altronde è noto che alcuni paesi (ad esempio la Gran Bretagna) danno la loro preferenza alla realizzazione di tassi di occupazione più alti, mettendo in secondo piano l'uguaglianza salariale, la qualità del lavoro, l'esistenza parallela di alti tassi di povertà, rischiando di sconvolgere i principi applicativi delle stesse Linee direttrici e la coerenza tra politiche nazionali e politiche europee. La risoluzione di questa contraddizione appare ancora più rilevante se ci si preoccupa degli effetti imitativi che potranno scaturirne in seguito all'allargamento dell'Unione. Altre questioni pesano inoltre, negativamente, sulle politiche

europee mirate all'occupazione, soprattutto quelle orientate in direzione dello sviluppo locale.

Tra queste va segnalato un certo immobilismo amministrativo, derivante oltre che da resistenze neo-conservatrici anche dalla cattiva preparazione dei quadri dirigenti delle amministrazioni regionali e locali. «Esse sopravvalutano, ad esempio, le competenze nelle discipline giuridiche, funzionali spesso ad attività di pura gestione dell'esistente, rispetto alle competenze operative e all'esperienza nelle relazioni interpersonali, necessarie per la realizzazione di progetti in partenariato» (Jouen, 2002). Inoltre, nell'ambito del rapporto tra livelli locali, regionali e nazionali, sono più frequenti i conflitti di competenza che i comportamenti di cooperazione. Non a caso si assiste di recente al sorgere di difficoltà nel coinvolgimento operativo di quelle stesse associazioni del settore no profit, alle quali nella scelte comunitarie in direzione dello sviluppo locale era stata data particolare enfasi, e che invece negli anni novanta si erano rese protagoniste del successo di moltissimi progetti pilota. Ora si osserva una loro piena crisi di identità, spesso sono marginalizzate in seguito all'affermarsi di forme di centralismo regionale. Ad esempio con il trasferimento di compiti, funzioni e finanziamenti alle Regioni, nel Programma 2000-2006 (Agenda 2000), si tratta dei già citati POR, si assiste a una maggiore incidenza di scelte legate ad interessi politici piuttosto che alla reale valenza dei progetti. Cioè un assessore, un consigliere regionale, può forse trovare più conveniente, a fini elettorali, favorire una zona piuttosto che un'altra, o anche assegnare un finanziamento ad un particolare municipio anziché ad un'associazione impegnata nel sociale.

Va poi fatto rilevare che, secondo dati rilevati dalla Commissione, più del 10% dei progetti selezionati non vengono avviati: a causa dei ritardi nell'erogazione dei finanziamenti, spesso i partner impegnati in essi non sono in grado di attendere il cofinanziamento. Ciò evidentemente favorisce le strutture forti, in grado di provvedere da sè alle anticipazioni, quali le imprese, le Leghe, le associazioni di categoria, rispetto a quelle operanti nell'economia sociale. Inoltre le procedure di erogazione, che comunque hanno a monte un lungo iter e successivi passaggi decisionali (in genere occupano circa sei mesi), sono troppo complesse (anche per la rigidità del quadro giuridico di riferimento) e richiedono tempi difficilmente sopportabili: per passare dalla Regione ad un'Istituzione locale (Provincia o Comune, nel caso dell'Italia) e poi ad una cooperativa, associazione o anche a professionisti singoli o associati, s'impiegano spesso più di sei mesi. Pertanto dall'atto di presentazione di una candidatura al ricevimento del primo finanziamento è difficile che si debba aspettare meno di un anno.

Una conseguenza di queste procedure in molti casi porta a privilegiare il sostegno ad imprese o a strutture già esistenti, più organizzate e dotate in termini finanziari, nei confronti delle più originali iniziative promotrici di nuovi impieghi.

Dall'altro versante, quello dei soggetti attuatori di iniziative di sviluppo locale, va segnalata una tendenza per nulla positiva. In diversi casi la ricerca di un recupero del patrimonio culturale e delle tradizioni di una determinata area o di uno specifico territorio, requisito fondante delle azioni

innovatrici che fanno riferimento ai nuovi giacimenti occupazionali (Delors, 1993), si traduce in un ripiegamento identitario che favorisce un ritorno al passato anziché una proiezione all'esterno e verso le sfide della competitività. Accade cioè che si alimenti un effetto-rifugio nei confronti dell'innovazione: ad esempio nelle zone rurali coinvolte nei processi di ristrutturazione in agricoltura (Jouen, 2002) o anche nelle aree periferiche, dove non si è sufficientemente acquisita una cultura dello sviluppo tecnologico. Ad esempio esaminando molti progetti di pari opportunità, che ripropongono come nuove figure professionali da formare, quelle tradizionali della cuoca, della cuocerice di pizzi e merletti, della ricamatrice (è il caso di un progetto Equal promosso in provincia di Salerno dal Parco nazionale del Cilento e del Vallo del Diano), ma anche della colf, della *baby sitter* e simili, si rischia di ripristinare un ruolo della donna fortemente subalterno nel mercato del lavoro e nella stessa società locale. È evidente che non si possono fare generalizzazioni al riguardo: lo stesso esempio del progetto Equal infatti ci permette di considerare oltremodo positiva la pratica del partenariato transnazionale, in quanto che allo stesso progetto collabora una organizzazione di donne finlandesi, diversamente educate, è probabile, alla partecipazione alla vita sociale. L'interrogativo resta: peseranno più le spinte al ritorno a ruoli tradizionali o quelle indirizzate a forme di emancipazione, o anche quale sintesi si realizzerà dall'incontro di diverse culture e diversi comportamenti?

Le contraddizioni e i limiti nell'applicazione della SEE a livello locale, schematicamente proposti all'attenzione del lettore, rappresentano una riflessione ad alta voce su alcune delle questioni emergenti dalle prime verifiche in itinere dei progetti in corso di realizzazione. Essi sono effettivamente notevoli e significativi. Ciò nonostante, nell'attuale contesto economico, politico, sociale e culturale, è opportuno chiedersi: alla SEE, esistono alternative credibili?

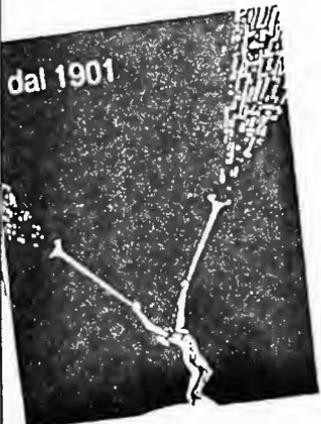
Inoltre, se è vero che tale strategia è nata in una situazione politica, caratterizzata, nei paesi europei, da una maggioranza di governi socialdemocratici, ora che il vento è cambiato e predominano i governi di centro-destra, poco sensibili tradizionalmente verso le iniziative di sviluppo locale, non è meglio concentrare l'attenzione sui correttivi e miglioramenti da apportare a questa strategia, nonché sui risultati positivi (vedi *Buone pratiche*) da valorizzare, oltre che sulla loro maggiore incisività?

## Riferimenti Bibliografici

- AMIN S. (2001), *Fallite du partenariat euro-méditerranéen*, in Khader: «*Le partenariat euro-méditerranéen vu du sud*, L'Harmattan, Paris.
- BAGNASCO A. (1977), *Tre Italie. La problematica territoriale nello sviluppo economico*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1988), *La costruzione sociale del mercato*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1999), *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, Il Mulino, Bologna.

- BAGNASCO A., PISELLI F., PIZZORNO A., TRIGILIA C. (2001), *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, Il Mulino, Bologna.
- BENINI R.-SERRAO M. (2002), *Politiche del lavoro e nuovi servizi per l'impiego: norme, esperienze. Modelli organizzativi e professionali* (Dispensa n.1 : Il quadro generale italiano ed europeo).
- BECATTINI G. (1997), *Il bruco e la farfalla*, in AA.VV. «Prato storia di una città», vol. IV; Le Monnier, Firenze.
- BONOMI A. - DE RITA G. (1998), *Il Manifesto dello sviluppo locale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CALVANESE F. (1997), *Libro bianco, iniziative comunitarie, esperienze locali*, Gutenberg, Salerno.
- CASTELLS M. (1996), *Local y global*, Taurus, (in collaborazione con Borja J.).
- ID. (1998), *La société en réseaux*, Fayard, Paris.
- CATENACCI B. (1993), *Il sogno dell'abbondanza*, Cultura della Pace, Firenze.
- CERSOSIMO D. (a cura di) (2001), *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale* Rubettino, Soveria Mannelli.
- CNEL (1998), *La responsabilità locale*, Consorzio A.A.STER, Roma.
- DEI OTTATI G. (2001), *Il caleidoscopio dello sviluppo locale. Trasformazioni economiche nell'Italia contemporanea*, in AA.VV., Rosenberg & Sellier, Torino.
- DEL BUFALO M. (2003), *Documento congressuale AgenQuadri CGIL*, Roma.
- DELORS J. (1993), *Crescita competitività occupazione*, Libro Bianco della Commissione Europea, Libreria Licosca.
- DELORS J. (1993), *Il nuovo concerto europeo*, Sperling&Kupfer.
- ESPING-ANDERSEN G. (2000), *I fondamenti sociali delle economie postindustriali*, Il Mulino, Bologna.
- FARTO LOPEZ J. (2000), *Citoyenneté européenne e apprentissage a la démocratie*, Documento dell' Instituto Europeo de estudios para la formacion y el desarrollo, Cullevedo.
- GAROFOLI G. (2002), *Local development and decent work*, Atti del Convegno ONU-ILO (Ginevra, marzo).
- GOETSCHY J.-POCHET P. (2000), *Regards croisés sur la stratégie européenne de l'emploi*, in VV.AA. « Le nouveau modèle européen », vol.2, ed. de l'Université de Bruxelles.
- JOUEN M. (2002), *L'action de l'Union Européenne en faveur des emplois d'initiative locale*, Groupement d'études et des recherches Notre Europe.
- KHADER B. (2001), *Le partenariat euro-méditerranéen vu du sud*, L'Harmattan, Paris.
- LAVILLE J.-L., GARDIN L. (1999), *Le iniziative locali in Europa. Un bilancio economico e sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- LAZAREV G.-ARAB M. (2002), *Développement local et communautés rurales*, Karthala, Paris.
- MARKS G. (1996), *Governance in the European Union*, Sage, London.
- MINARDI E. - LUSETTI M. L. (a cura di) (1997), *Luoghi e professioni del loisir*, Angeli, Milano.
- MUTTI A. (1998), *Capitale sociale e sviluppo. La fiducia come risorsa*, Il mulino, Bologna.
- PACI M. (1982), *La struttura sociale italiana. Costanti storiche e trasformazioni recenti*, Il mulino, Bologna.
- ID. (1992) (a cura di), *Il mutamento della struttura sociale italiana*, Il mulino, Bologna.
- PONKALA O. (2003), *Misure preparatorie per l'impiego a livello locale*, Atti del convegno di Gandia (Spagna).

- REYNERI E. (2002), *Sociologia del mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna.
- SAUBLENS C. (2000), *Le Agenzie di sviluppo locale*, ed. Cooperazione italiana-Unops-ILO-Eurada.
- TRIGILLA C. (1986), *Grandi partiti e piccole imprese*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1992), *Sviluppo senza autonomia*, Il Mulino, Bologna.
- VAZQUEZ BARQUERO A. (1999), *Desarrollo, redes e innovacion*, Piramide.
- ID. (2002), *Local development and decent work*, Atti del Convegno ONU-ILO (Ginevra, marzo).
- WESSELLS W. (1997), *An ever closer fusion: a dynamic macropolitical view on integration processes*, in *Journal of common market studies*, 35(2).
- ZUCCHETTI E. (1996), *Politica del lavoro e dimensione locale*, Angeli, Milano.



*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

# CRONACHE E COMMENTI

## Religione e generazioni a Torino per la XXVIIª Conferenza della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni (21-25 luglio 2003)

*Accuratamente organizzata da Franco Garelli, dell'Università di Torino, è tornata in Italia dopo quasi una generazione (risale a 25 anni fa l'incontro di Venezia su «Religione e politica»), la Conferenza Internazionale di Sociologia della Religione, ora diventata Società Internazionale di Sociologia delle Religioni. Il tema questa volta ha riguardato «Religione e generazioni» ed ha raccolto sotto la mole antonelliana circa trecento studiosi provenienti da ogni continente.*

*Il programma, molto intenso, ha offerto una tale ricchezza di proposte da rendere quanto mai difficile la scelta delle sessioni da seguire, dei papers da raccogliere, dei nomi di studiosi da ricordare. Come di solito avviene in occasioni del genere i ricercatori più giovani appaiono i più spaesati perché non conoscono i vari autori se non per la fama di alcuni di loro e dunque si lasciano attrarre per lo più dai temi proposti nei vari interventi. Quelli più avvezzi a frequentare incontri internazionali sono invece più orientati e sanno che cosa scegliere, a quale gruppo partecipare, chi incontrare, ma in tal modo si lasciano sfuggire le novità presentate dai più giovani, le linee di ricerca più innovative, le metodologie più aggiornate, le correnti di pensiero meno ortodosse e scontate.*

*Se però un'opzione è da privilegiare è di certo quella di porre attenzione alle generazioni emergenti, proprio perché risultano più «fresche di studi», più rivolte alla ricerca dell'inconsueto, comunque più avvezze a superare le barriere linguistiche e dunque ad esplorare altri territori di conoscenza, che vadano al di là dell'imbalsamazione dei classici (anche se sulle spalle di questi ultimi un po' tutti ci reggiamo).*

*E proprio in un convegno sulle generazioni non poteva mancare una cospicua e perspica partecipazione di newcomers, italiani e non, tutti interessati a scoprire da vicino la corporazione scientifico-accademica dei sociologi della religione, profittando così di una circostanza quasi unica (che mette insieme scienziati sociali dell'una e dell'altra sponda atlantica) e superando barriere linguistiche ed ideologiche, epistemologiche e confessionali. In effetti l'incontro biennale promosso dalla Società Internazionale di Sociologia delle Religioni è forse l'unico che permette un confronto di così vasta portata, mentre altre associazioni si muovono su linee quasi pre-*

valentemente a carattere nazionale, come nel caso della statunitense Association for the Sociology of Religion.

L'avvio dei lavori è stato dato da Alessandro Cavalli, che ha tracciato le linee teoriche e concettuali delle ricerche sulle generazioni, con particolare attenzione a quelle giovanili, sulle quali già da molti anni ha prodotto per l'Italia alcuni contributi assai significativi.

Dopo la prima sessione plenaria sugli effetti generazionali a livello religioso in diversi contesti sociali, la seconda seduta è stata vivacizzata da una divaricazione sulle risposte generazionali all'eredità religiosa, per alcuni apparse più corrive rispetto alla socializzazione ricevuta, per altri risultate meno consensuali.

La plenaria su «Religione e società in Italia» è stata moderata da Maria Immacolata Maciotti ed ha visto la presentazione di interventi da parte di Enzo Pace dell'Università di Padova su «Il pluralismo religioso in un paese cattolico», di Gian Enrico Rusconi dell'Università di Torino su «Chiesa, Stato e religione civile in Italia», di Carlo Ossola del Collège de France su «Il sacro nell'immaginario collettivo degli italiani: arte, letteratura e religione». I tre relatori hanno offerto molti spunti, non tutti facilmente condivisibili e comunque suggestivamente problematici, per cui è spiaciuto non poter avere il tempo necessario per un'adeguata discussione, che indubbiamente avrebbe reso ancor più vivace il confronto, soprattutto a beneficio della maggioranza dei presenti, non di origine italiana.

Gruppi linguistici distinti in nove aree a dimensione plurinazionale hanno tentato in qualche misura di proseguire il dibattito avviato nelle sedute plenarie e di fatto hanno colto il destro per analizzare il riverbero del tema generale della conferenza all'interno dei singoli orizzonti nazionali o anche internazionali a base linguistica comune.

Il gruppo degli italiani, reso ancor più numeroso per la presenza di giovani ricercatori già in ruolo nelle università o in attesa di collocazione, ha lavorato anche attorno ad una vecchia questione, se cioè si debba parlare di sociologia della religione o delle religioni. Il tema non era di scarso momento tanto che ha portato ad una vera e propria votazione, relativa alla denominazione della sezione di Sociologia della religione, operante in seno all'Associazione Italiana di Sociologia. Alla fine è prevalso, per un solo voto, l'orientamento favorevole al mantenimento della dizione già esistente. Ma l'accanimento nella discussione, la qualità delle riflessioni, la fondatezza delle motivazioni e la copiosità delle citazioni dotte sia classiche che contemporanee hanno reso manifesta la maturazione di una generazione di studiosi italiani del fenomeno religioso ormai non seconda ad altre compagini attive in altri paesi.

ROBERTO CIPRIANI

## Lettera da Detmold

*Detmold è una graziosa cittadina tedesca situata nel quadrilatero Osnabrueck-Kassel-Dortmund. Siamo quindi piuttosto al Nord della Germania, all'altezza dell'Olanda.*

*La scelta di visitare questa città dipende in primo luogo dal suo esser stata per secoli capitale di uno Stato autonomo, il Lippe, con relativa fioritura culturale. Ma un secondo motivo determinante va cercato in una vicina foresta, dove si nascondono le tracce di uno scontro avvenuto circa duemila anni fa tra il mondo imperiale Romano e quello tribale Germanico. La peggior la ebbe un tribuno romano, un certo Varo, al comando di tre legioni, tre ali di cavalleria, nonché sei coorti di ausiliari. Si dice che l'Imperatore Augusto, al ricevere la notizia del massacro di questo suo esercito, non cessasse di gemere: «Vare, Vare, redde mihi legiones meas!».*

*Quel terribile disastro dei Romani nell'anno 9 d. C. può essere imputato alla fragile personalità di Publio Quintilio Varo. Questi era stato governatore della Siria, dove era uso sfruttare le accomodanti popolazioni locali affidategli. Il merito della brillante vittoria dei Germani può invece in gran parte essere attribuito a un tale Arminio, del popolo dei Cherusci, conosciuto dai tedeschi come Hermann der Cherusker. La sua figura è ancor oggi quella di un grande eroe nazionale. Ma non si può attribuire esclusivamente ad Arminio il ruolo chiave nell'ottenere una schiacciante vittoria sulle legioni dopo una lotta durata tre giorni interi nel fitto bosco del Teutoburgo (la Teutoburgiensis silva dei Romani, il Theutwaldi di Carlo Magno, il Teutoburger Wald di oggi). Infatti, come ci hanno trasmesso i vari racconti di storici romani — da Tacito a Dione Cassio —, l'intervento divino, sotto la specie della meteorologia, fu decisivo per le sorti della battaglia. Sembrerebbe infatti che il sopravvenire di una spaventosa tempesta di lampi, fulmini, tuoni, pioggia e grandine sia stato un elemento fondamentale per decidere dell'esito della lotta.*

*Le colonne romane, circondate dai barbari, si trovarono su un terreno scivoloso ricoperto di tronchi abbattuti e di radici divelte. I rivestimenti di cuoio dei loro scudi appesantiti, le tonache e i calzari inzuppati d'acqua, accecati dai lampi e dalla pioggia, i loro cavalli in preda al panico, i superstiziosi soldati romani vedevano abbattersi la folgore di Giove e udivano le urla di nemiche invisibili. I legionari furono facile preda dei Cherusci, maestri della lotta in terreno boscoso, imbaldanziti dalla voce del loro Dio-Tuono Thunar o Thor. La carneficina fu spaventosa, Varo si suicidò, in totale perirono qualcosa come ventimila romani.*

*Fu una di quelle battaglie che cambiarono il corso della storia.*

*Roma rinunciò in definitiva a una frontiera sull'Elba e le Aquile si ritirarono dietro la linea del Reno. Come conseguenza, l'Occidente non fu solo romano e il tedesco non divenne una lingua latina.*

*L'Inghilterra — anche se conquistata dai Romani tra il 43 e il 70 d. C. — seguì una sua via nordica. Maturò poi una Riforma protestante e in seguito la Francia fu destinata a scontrarsi con la Germania.*

*Dove avvenne questo storico combattimento? Nessuno lo sa esattamente tanto più che ancora oggi il Teutoburger Wald è una foresta che si estende per oltre quaranta chilometri (grosso modo tra Bielefeld e Paderborn). Comunque nel 1838 le autorità tedesche decisero di costruire uno spettacolare monumento ad Arminio (lo Hermannsdenkmal) sul Gretenburg, un colle a sud di Detmold, a 4 km a volo d'uccello dal centro della città. Il monumento in bronzo, visibile a grande distanza, rappresenta un Arminio barbuto, con un elmo alato sul capo. Il suo braccio destro impugna una spada, tesa verso l'alto, il piede sinistro calpesta un'aquila romana e un fascio littorio. Il tutto è montato su un grande piedistallo e ha un'aria decisamente kolossal.*

*Per la cronaca, la base è alta 27 m., la statua 19. A questi si possono aggiungere i 7 m. della spada. Questa opera — tutto sommato piuttosto pacchiana — fu inaugurata nell'estate del 1875 dal Kaiser Guglielmo I (quello stesso Re di Prussia che era stato fatto incoronare Imperatore di Germania quattro anni prima nella Galleria degli Specchi di Versailles dal suo fedele Cancelliere, il Principe di Bismarck).*

*In quell'anno 1875, risiedeva nel suo Palazzo della vicina Detmold il Principe di Lippe, Leopoldo III. Lo Stato del Lippe — Principato dal primo Settecento — aveva una sua bella storia. Già nel XII secolo compare il Nobil Signore di Lippe, Bernardo II, feudatario del Duca di Sassonia Enrico (Heinrich der Loewe). Fu un suo diretto successore, Bernardo III, a fondare, nella seconda metà del Duecento, la città di Detmold. Qualche secolo dopo, Simone V — regnante dal 1511 al 1536 — ebbe il titolo di Conte di Lippe. A metà secolo, Bernardo VIII trasformò la fortezza di Detmold in un vero e proprio Palazzo rinascimentale destinato, dagli inizi del Seicento, a diventare la Residenza stabile dei Conti (poi Principi) di Lippe. Suo figlio Simone VI, che regnò dal 1563 al 1613 fu un vero e proprio Signore del Rinascimento. Si dilettava di pittura, musica e scienze.*

*Collezionò molti libri, tanto che la sua biblioteca contava verso la fine ben 3000 volumi. Tra questi spiccano ancor oggi un incunabolo (una Bibbia latina stampata a Basilea nel 1498) e un'opera dell'astronomo danese Ticho Brabe dedicata personalmente al Conte di Lippe. Tra i Principi, risalta la figura di Pauline, Reggente per il figlio minore all'inizio dell'Ottocento. A lei riuscì di mantenere l'indipendenza del Lippe di fronte alle mire espansionistiche di Napoleone. Visitò personalmente l'Imperatore a Parigi, portando poi nel 1807 il Lippe nella Federazione del Reno. Ma in seguito, nel 1813, si alleò alla Prussia, all'Austria e alla Russia, mettendosi così dalla parte dei vincitori.*

*Fu solamente con la sconfitta della Germania nella Prima Guerra Mondiale che l'ultimo dei Sovrani di Lippe, Leopoldo IV, abdicò al trono (Novembre 1918). Sia detto per inciso, questo ultimo Principe Regnante — morto nel 1949 — fu il primo ad appartenere al ramo dei Lippe-Biesterfeld. Come si ricorderà, fu un suo nipote, Bernardo, a sposare nel 1937 l'allora Principessa Ereditaria d'Olanda, Giuliana, in seguito Regina dei Paesi Bassi.*

*Capo-Famiglia dei Lippe è oggi un signore ottantenne, il Principe Armin, un nome che ci riporta al vincitore di Varo. Quando il Principe è nel*

*Palazzo, sventola sul tetto la bandiera rossa e gialla della dinastia. Ma in fondo il simbolo che caratterizza da secoli lo Stato è quella rosa a cinque petali che ritroviamo al centro dello scudo della Municipalità di Detmold. Compare anche sulla bandiera del Land NordRhein-Westphalen, la Regione in cui è situato il Lippe, la più popolata e ricca della Germania. È dipinta, la rosa, nei colori nazionali: rosso e giallo, sulle garitte all'entrata del Palazzo (In tedesco, Schloss, ovvero sia Castello).*

*Ma andiamo al centro della città a visitarlo. Passiamo per la Piazza del Mercato con la sua Chiesa a corpo medioevale (XIV-XV sec.) e campanile del XVI secolo. Sulla Piazza è anche il classicheggiante Municipio (del 1830 circa) e al centro si può ammirare una romantica fontana del primo Novecento. È tra la Chiesa e il Municipio che troviamo il passaggio per lo Schlossplatz. Questo è il giardino-parco antistante al Residenzschloss (il Palazzo), che è poi circondato su tre lati da fossati d'acqua (Burggraben). Nel parco crescono larici dagli aghi leggeri, alti pini a ombrello, tassi dall'aria cupa, tuje piramidali e betulle dalla corteccia bianca macchiata di nero. Ammiriamo il Palazzo: esso si presenta come un bell'edificio rinascimentale (Weserrenaissance degli anni 1550-57) con un torrione seicentesco di forma medioevale, coperto di un caratteristico tetto conico.*

*Entriamo a vedere le fastose sale all'interno del Palazzo, come quella rossa (Roter Saal) dove troviamo vari lampadari e uno specchio di Murano. Le sale più famose sono quelle Reali (Koenigszimmer) dove pendono magnifici arazzi fiamminghi raffiguranti le imprese di Alessandro Magno, tessuti a Bruxelles nella seconda metà del Seicento.*

*All'uscita dal parco, prendiamo per l'antica Krumme Strasse — la Strada Curva — dove ancor oggi molte case risalgono ai secoli tra il XVI e il XVIII. Si tratta di costruzioni con scheletro portante ligneo scuro e murature di tamponamento in facciata composte di mattoni (in vista o intonacati in calce bianca). Queste case — Fachwerkbau o costruzioni a graticcio — hanno tetti a due falde alquanto spioventi, di colore grigio o rosso. Talvolta le facciate esposte alla pioggia sono ricoperte da apposite, sottili lastre di ardesia grigia o verdina. Spesso l'architrave in legno sopra il vano d'ingresso è abbellito da bassorilievi o ornato di iscrizioni incise e colorate. È così per esempio che su un'antica casa a facciata bianca e ossatura in legno marrone — oggi una Volkshochschule e cioè una Scuola specializzata — possiamo leggere una scritta latina con caratteri dorati su fondo rosso. Si tratta della frase «Nisi Dominus aedificaverit domum frustra laboraverint qui aedificant eam». Ed ecco che scopriamo, all'angolo della Krumme con la Lange Strasse, un'altra bella casa del primo Seicento, con facciata bianca e scheletro ligneo grigio: è oggi il Ristorante Roma. Questi due incontri sono per noi come se un chierico latino e un pizzaiolo italiano avessero incosciamente deciso tra di loro di riscattare l'onore perduto di Publio Quintilio Varo.*

*In tutti i casi tra cinque anni, nel 2009, si festeggerà a Detmold e dintorni il bimillenario della battaglia del Teutoburgo (la Varusschlacht). Potrebbe esser interessante visitare in quell'occasione questa graziosa cittadina, per poi magari andare a pranzo al Roma a risollevarsi il morale.*

MANFREDO MACIOTI

## Allargamento europeo e vecchi fantasmi

*Nei giorni dal 21 al 23 settembre si è tenuto a Vienna il 53° Congresso internazionale di studi dell'AWR sul tema «Europeizzazione del diritto degli stranieri e d'asilo? L'allargamento dell'Unione Europea».*

*L'AWR è un'associazione internazionale per lo studio del problema mondiale dei rifugiati, nata in seguito agli eventi bellici della seconda guerra mondiale, quando i primi rifugiati politici dei paesi dell'Europa orientale e specie della Germania democratica sfuggirono alla persecuzione dei regimi comunisti e alle divisioni delle proprie terre d'origine.*

*Da allora, attraverso alterne vicende, l'AWR ha mantenuto fede al suo mandato di studio e analisi del problema mondiale dei rifugiati e, per questo, ha organizzato una rete di studiosi che analizzano la tematica attraverso pubblicazioni di varia entità, ad esempio l'«AWR Bulletin», rivista trimestrale dell'associazione e congressi internazionali, per inquadrare il problema dell'asilo politico alla luce degli eventi storici contingenti.*

*I Soci di vecchia data dell'AWR provengono per la maggior parte dalle file dei docenti universitari, di diversa estrazione disciplinare, ovviamente tutti convergenti nei propri studi sulle tematiche dell'asilo politico. Professori di scienze sociali, di materie giuridiche, economiche, statistiche, ma anche burocrati ed esponenti del mondo delle Organizzazioni Internazionali e delle ONGs.*

*La tematica del 53° Congresso è attuale e urgente. L'armonizzazione degli Ordinamenti giuridici europei è un nodo fondamentale nel difficile percorso di unificazione dell'Unione Europea.*

*Da tempo ormai, dal 1999, data dell'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam (1997), le materie di asilo e immigrazione sono passate dal terzo al primo pilastro dell'U.E., ovvero sono materie su cui l'Europa potrebbe legiferare direttamente attraverso i suoi organi e non più attraverso colleghi intergovernativi, con strumenti normativi maggiormente vincolanti. In realtà è stato lasciato lo spazio di un quinquennio per procedere alla graduale comunitarizzazione delle materie stralciate dal terzo pilastro e introdotte nel primo, proprio in relazione alla difficoltà della materia, da sempre oggetto della politica interna degli Stati nazionali.*

*È essenziale infatti comprendere che le politiche di asilo e immigrazione sono un territorio minato: difficilmente il singolo Stato rinuncia alla propria sovranità in un ambito tanto delicato.*

*Comunitarizzare questo settore significa sottrarlo alla discrezione dello Stato membro che, a sua volta, dovrà invece rispettare le normative dell'Unione in materia. Inoltre entro il 2005 è prevista l'entrata nell'Unione di altri 10 Stati dell'Europa orientale, che sono attualmente i paesi da cui provengono forti flussi di immigrati e rifugiati.*

*La situazione è indubbiamente delicata. Ne è riprova il fatto che a meno di un anno dalla scadenza del quinquennio di transizione, sino alla definitiva europeizzazione della materia di asilo, lo Stato italiano gestisce ancora gli esiti della recente legge sull'immigrazione e asilo, la c.d. Bossi-Fini.*

Uno dei due intestatari della legge, il vice-Presidente del Consiglio Gianfranco Fini, sta facendo discutere proprio in questi giorni con la sua proposta di voto amministrativo agli immigrati.

Tutto ciò pone maggiormente in rilievo la difficoltà per gli Stati-Nazione di rinunciare ai propri «tradizionali» ambiti di legislazione.

Le scadenze del Trattato di Amsterdam però si avvicinano e le tappe verso l'allargamento anche. La situazione è in continua evoluzione e gli studiosi dell'AWR si sono interrogati oltre che sullo stato dell'arte, anche su eventuali esiti e prospettive future.

Su questo filo conduttore si sono susseguiti gli interventi della prima giornata di Congresso aperta al pubblico, il 22 settembre.

Inizialmente, come di prammatica, vi è stata la lunga schiera dei saluti inaugurati da parte del Prof. Dr. R. Wiestner, Segretario generale dell'AWR, del Priv. Doz. H.J. Heintze, Presidente dell'AWR, del Dr. F. Bister, Presidente dell'AWR austriaca, del Dr. G. Köfner, rappresentante UNHCR - Austria, del NR M. Ellmauer di Vienna e della lettura dei saluti della Principessa del Liechtenstein Ambasciatrice M.P. Kothbauer, patrona dell'AWR.

Al termine dei saluti si è tenuto il dibattito d'apertura del Min. Rat. Prof. P. Stiegnitz sul tema oggetto del congresso: l'allargamento dell'Unione europea e immigrazione. L'intervento è stato breve ma esauriente su quelle che sono attualmente le tendenze migratorie nel territorio europeo, la posizione di chiusura dei vecchi paesi d'immigrazione a cui negli ultimi anni si sono uniformati anche i paesi di più recente immigrazione e l'attuale tendenza degli immigrati di forzare le frontiere degli Stati dell'Europa orientale a cui sarà a breve allargata l'Unione.

L'altro intervento d'apertura tenuto dal Prof. M. Wollenschläger, presidente del comitato scientifico e presidente della sezione tedesca dell'AWR, ha focalizzato due questioni che si vengono a porre con l'allargamento: 1) la necessità dell'armonizzazione della legislazione, per far sì che gli Stati membri abbiano una giurisdizione simile e 2) l'uropeizzazione del regolamento. Le previsioni, egli ha detto, sono diverse: l'intensificazione dei flussi migratori probabilmente renderà necessaria una prima regolazione d'ingresso attraverso le legislazioni nazionali.

Egli ha inoltre presentato, con una rapida panoramica, i vari contributi del congresso, le diverse angolature disciplinari e le questioni nodali rivenienti da queste. Ha poi concluso enfatizzando la necessità di riportare al diritto e alla legalizzazione della situazione migratoria per evitare abusi del diritto d'asilo.

Di seguito l'ex-presidente dell'AWR, On. Franco Foschi ha svolto le sue considerazioni sul tema del Congresso, augurandosi che gli avvenimenti passino attraverso la lente degli studiosi, oltre che dei politici, e che da questa sinergia possano trarre giovamento le persone a cui la normativa è rivolta, oltre che le popolazioni degli Stati membri.

Il Dr. E. Antalovsky, direttore editoriale dell'«AWR bulletin» e memoria storica dell'AWR, ha ripercorso la storia dell'Associazione, aiutandosi con episodi della sua stessa vita di rifugiato, fondatore e socio dell'AWR. Ha parlato delle istanze originarie dell'Associazione, i mutamenti richiesti

e subiti in seguito alle mutate circostanze storiche, il progressivo venir meno della tradizionale figura del rifugiato e dell'incremento dei flussi migratori, altra faccia della medaglia dell'asilo.

Al termine del dibattito d'apertura vi è stata la consegna di un premio per una tesi di dottorato, svolta proprio sull'argomento europeo, all'Avv. Sandro Geis.

La seconda parte della giornata e prima seduta del Congresso è stata scandita dai contributi dei vari stati membri.

Esauriente e quanto mai preciso l'intervento della Prof.ssa Maria Rita Saulle, Prof. Ord. di Diritto Internazionale all'Università «La Sapienza» di Roma e presidente dell'AWR italiana. Ella è entrata nel dettaglio della situazione dell'immigrazione e dell'asilo nell'Europa allargata, sotto i profili squisitamente giuridici. Quindi il regime giuridico del Rifugiato come è attualmente nell'U.E. e gli effetti che su di esso si produrrà con l'apertura dell'Unione ai nuovi paesi membri.

È seguito un intervento della dott.ssa Katia Scannavini sociologa, dottoranda dell'Università «La Sapienza» di Roma che ha proposto una diversa angolatura, riportando le prospettive dell'allargamento europeo alla situazione socio-culturale delle donne migranti. Le sue parole toccanti, a tratti anche molto forti, hanno descritto le circostanze reali da cui le donne migranti e rifugiate sono costrette a scappare, i loro vissuti deturpati dalla miseria, dall'indigenza per sé e i propri cari.

Sono improvvisamente sfilati nella sala del Congresso i soggetti veri e propri di quella tre-giorni di discussione: i rifugiati, con tutto il loro carico di umanità dolente e offesa, non da ultimo dalle marginalizzazioni dovute a dotte elucubrazioni.

Il congresso è proseguito col difficile intervento del Prof. Max Matter dell'University College Cork in Irlanda, che secondo una prospettiva sociologica ha presentato la situazione delle popolazioni Rom nell'Est europeo. L'etnia Rom è storicamente una presenza numericamente molto forte nei paesi dell'Est; con l'entrata dei nuovi paesi i rom si riverseranno interamente nella U.E.. Questa previsione suscita notevoli timori negli attuali stati membri, per la nota avversione che le popolazioni rom generano nelle popolazioni europee stanziali. Questo «pregiudizio» etnico confligge con la legislazione a favore delle minoranze, che da tempo fa bella mostra di sé nelle diverse carte costituzionali dei singoli stati, oltre che nella Convenzione Europea sui Diritti Umani e i vari trattati internazionali sulla materia.

La difficoltà dell'intervento era dovuta alla poco chiara distinzione delle posizioni personali del professore e il comune pregiudizio e alle diffuse fobie culturali.

Per problemi tecnici, l'ulteriore previsto intervento del Prof. Wolenschläger non si è tenuto e la prima giornata è volta a conclusione.

La seconda giornata di lavoro è continuata con i contributi dei paesi che entreranno nell'Unione europea.

Il Prof. A. Sakson dell'Adam-Mickiewicz Università a Poznan ha paventato un fortino dell'Europa ad Est come ruolo implicitamente riconosciuto alla Polonia.

*La Polonia, ha detto, è disposta a accettare i patti di Schengen ma non vuole essere il bastione europeo a Est. È per questo che si vuole introdurre un visto «a pagamento» (sic) a seconda delle possibilità di ingresso.*

*Fino al 1996 erano circa 2,5 milioni i passaggi transfrontalieri tra Russia e Polonia, dal '96 in poi sono raddoppiati e di conseguenza sono aumentate le attività di contrabbando, come fenomeno connesso.*

*Quello che un tempo fu conosciuto come il «corridoio di Danzica», la zona di Kaliningrad favorisce questa situazione di immigrazione clandestina, e la piccola delinquenza viene di conseguenza. Le guardie doganali russe sono molto attente, ma ovviamente non possono essere la soluzione del problema, che quindi richiede sempre più urgentemente nuove soluzioni.*

*L'intervento successivo del Prof. S. Lisiecki, anch'egli docente dell'Adam-Mickiewicz Università a Poznan, ha posto l'accento sulle condizioni di accoglienza per un rifugiato. Dai numeri dei richiedenti asilo e di riconoscimento di Rifugiati si evince chiaramente come vi sia stato un notevole aumento e la legge si deve adeguare alla nuova situazione.*

*La variegata compagine nazionale dei richiedenti asilo in Polonia fa capire come questo Paese sia diventato un Paese a forte immigrazione. L'atteggiamento della popolazione polacca è, per sua stessa ammissione, leggermente xenofobico, ma soprattutto per motivi economici, perché i polacchi percepiscono gli immigrati come una minaccia. Il mercato del lavoro fatica a assorbirli e riserva loro specialmente posti poco qualificati. Il rifugiato politico è maggiormente accettato. Lo Stato fornisce vari strumenti di aiuto al rifugiato, ad es. l'alloggio. Ma la situazione dei rifugiati tenderà a aggravarsi, perché le frontiere polacche saranno il confine con la Russia, che potenzialmente diventerà un enorme serbatoio di rifugiati. Tale situazione crea molta preoccupazione in Polonia.*

*La Dott.ssa R. Friedery, dell'Istituto di studi giuridici dell'Accademia ungherese delle scienze a Budapest, ha a sua volta illustrato gli effetti dell'allargamento europeo sulla situazione giuridica ungherese, puntualizzando i vari aspetti che potrebbero confliggere con l'attuale situazione.*

*Il dotto intervento seguente del Dr. M. Babo, MA dell'Università Luzern in Svizzera, è stata di stampo prettamente filosofico-politologico. Egli ha preso in esame i sistemi di pensiero di Grozio e Pufendorf e li ha posti a confronto per ritrovare nella filosofia del XVII sec. i tratti originari del diritto di asilo, che attualmente esprime il suo più maturo pensiero nelle pagine del diritto internazionale.*

*Grozio riconosce infatti l'obbligo, da parte della società ospitante, di dare asilo all'ospite che subisce persecuzioni nella sua terra natale, ma senza che questa ospitalità sia di nocumento per chi ospita. In tal modo Grozio introduce il primo accenno di diritto d'asilo.*

*Pufendorf, inoltre, parla di motivi di socialità e obblighi di umanità nei riguardi degli stranieri e della loro eventuale accoglienza. L'admissio dello straniero è concessa in base ai motivi «onesti e necessari». Illustra anche le eventuali cause di allontanamento, per motivi di salvaguardia della società ospitante, in base al principio morale che il massimo amore è sempre per se stessi, pur nel rispetto dell'ospite.*

*L'intervento del Prof. Dr. A. Goloubev dell'Università di St. Petersburg è sembrata la risposta da parte russa ai timori del resto degli stati membri o di futuro ingresso su gli eventuali incrementi del flussi migratori da parte della popolazione russa. L'intervento ha cercato di argomentare motivazioni che non confortano l'idea dell'incremento.*

*Di seguito e da ultimo l'intervento della Prof. B. Franz ha illustrato i tratti peculiari dell'emigrazione russa. L'entità del flusso migratorio russo attualmente riguarda per il 97% cinque paesi: Germania, Israele, USA, Canada e Finlandia. Negli ultimi anni si è andato riducendo, anche per l'irrigidimento generalizzato delle politiche migratorie. Ad es. negli Stati Uniti negli ultimi dieci-venti anni è molto difficile entrare. Ovviamente, i flussi migratori russi si sono rivolti all'Europa e specie a Germania e Francia. I migranti russi hanno iniziato a muoversi circa nel '92, con notevoli spostamenti verso il Canada e la Finlandia. Ma rispetto al passato gli attuali fattori di entrata (push-factors) sono diminuiti. Il Brain-drain, di contro, è un fenomeno che continua a svuotare i paesi dell'ex Unione sovietica a vantaggio di quelli in cui la ricerca è decorosamente pagata.*

*Il congresso si è concluso con una breve sessione in cui si sono susseguite alcune repliche all'intervento del Prof. Goloubev che sembravano richiedere ulteriori e più circostanziate motivazioni alla sua tesi, secondo cui non vi è da temere un così pericoloso esodo di massa delle popolazioni russe verso i paesi dell'Europa orientale.*

*L'allargamento dell'Unione Europea è stato visto come evento positivo e atteso ma contemporaneamente da scongiurare nei suoi inevitabili effetti sulla popolazione, come motivo di richiamo di ulteriori flussi migratori. I paesi di più consolidata democrazia dovrebbero essere esempi di legislazioni lungimiranti e di politiche sociali sagge e umane, ma questi stessi paesi sono anche quelli di più consolidata ricchezza che tendono a conservare quindi lo status quo di privilegio, chiudendo le frontiere. Nel gioco binario di allargamento dei confini e arroccamento sulle proprie posizioni si gioca tutta la sfida dei prossimi anni, come cittadini europei ma anche come cittadini globali.*

SONIA MASIELLO

## **In memoriam – Lorenzo Del Zanna**

*Un singolare ostracismo pare colpire quanti per il loro particolare status di appartenenza religiosa istituzionale si interessano di praticare discipline scientifiche, con rigore e impegno, cercando — per quanto possibile — di mettere fra parentesi la loro confessionalità, cattolica nel caso specifico. Così è capitato anche di recente che quasi solo su La Critica Sociologica si sia ricordata in memoriam l'opera meritoria di alcuni studiosi di matrice ecclesiastica. Il che è avvenuto per il sociologo patavino della religione Giurati e per lo storico bizantinista Capizzi, entrambi scomparsi*

senza che da parte dei loro confratelli si sia scritto granché sui contributi scientifici dell'uno e dell'altro. La stessa sorte è capitata a Lorenzo Del Zanna, un gesuita morto il 25 gennaio 2002. Eppure don Lorenzo, ricercatore dell'Università Gregoriana e scrittore de *La Civiltà Cattolica*, conoscitore di varie lingue, era stato in Italia uno dei precursori della nuova sociologia della religione, non più legata a modelli di ortodossia dottrinale.

Egli aveva pubblicato nel 1969 un testo di primaria importanza dal titolo *La fabbrica dei preti*. L'opera veniva pubblicata dalla Libreria Editrice Fiorentina, la stessa che aveva fatto stampare le opere di don Giulio Facibeni, Giorgio La Pira, don Lorenzo Milani (*Esperienze Pastorali*); della *Scuola di Barbiana* (Lettera ad una professoressa) e della *Comunità dell'Isolotto*. Insomma il lavoro del gesuita Lorenzo Del Zanna era in buona e significativa compagnia e si collocava in una temperie culturale ben precisa, quella dei fermenti conciliari e postconciliari, affrontando un tema cardine e delicato come quello della formazione dei preti in seminario.

Alla pari di altri gesuiti (da Emile Pin a Domenico Pizzuti), che si sono misurati nel tempo con le più complesse problematiche sociologiche, anche Del Zanna si era immerso nella sua attività di studioso con il massimo rispetto dei criteri di scientificità. Voleva capire quali fossero le dinamiche e i contenuti dell'attività formativa di intere generazioni di seminaristi, che in percentuale piuttosto ridotta (il 15%) giungevano all'ordinazione sacerdotale. Don Lorenzo, un fiorentino di nascita (avvenuto il 29 luglio 1930) e un toscano di carattere (forte ed entusiastico), proveniente da una famiglia in cui ben tre erano state le vocazioni religiose, si domandava in particolare se servissero ancora i seminari minori e decideva perciò di condurre alcune indagini a vari livelli (soprattutto statistico e sociologico, con analisi comparative aventi come gruppo di controllo, fra l'altro, un insieme di scouts, debitamente intervistati sui medesimi temi dell'inchiesta principale).

Come il sociologo pisano don Silvano Burgalassi, anche don Lorenzo concentrava la sua attenzione sulla realtà toscana. Il suo studio aveva anche il pregio di non limitarsi ai dati numerici ma di utilizzare anche brani qualitativi di risposte libere fornite nel corso della ricerca.

Varrebbe proprio la pena di rileggere ora specialmente certe pagine in cui l'autore riprendeva alcune polemiche in corso verso la fine degli anni sessanta del secolo scorso (si veda in particolare il paragrafo «*Ma finitela con tutti questi numeri!*», alle pagine 108-113 della sua *La fabbrica dei preti*, che prende posizione sull'«*insufficienza dell'analisi sociografica per una efficace applicazione alla pastorale*»). Chiara e profetica era poi una affermazione che coglieva nel segno già in anni così lontani dall'oggi: «*L'indirizzo che eventuali studi dovrebbero prendere non è dunque più ormai quello a carattere quasi del tutto artigianale, se non si vuole rischiare di aumentare ancor più il divario che già esiste in misura notevole tra il livello degli studi di sociologia religiosa in Italia e quello di altri paesi europei vicini al nostro*» (p. 112).

Non mancavano nel testo delle suggestioni di natura operativa, ma distinte dall'analisi e dall'interpretazione dei dati (raccolti in quattro «*riparti*» di giovani *Esploratori* e in otto seminari). Del resto Del Zanna

*era propenso all'operare concreto sul campo delle problematiche sociali, non ultimo di una fitta schiera di sacerdoti fiorentini e toscani, tendenzialmente eterodossi, innovativi e critici, da Ernesto Balducci ad Enzo Mazzi. Non a caso egli ha passato una gran parte della sua vita tra la gente, al Foyer Catholique Européen di Bruxelles (dal 1971 al 1974), e tra gli emigrati italiani in Danimarca (dal 1974 al 1994), a Copenaghen, dove era ritornato nel 1999, poco prima di intraprendere la sua ultima battaglia contro la malattia che lo avrebbe condotto a Roma al Verano, nella cappella della sua Compagnia di Gesù.*

ROBERTO CIPRIANI

## Senza Kurt

*Il 14 settembre 2003 è morto in un ospedale nei pressi di Boston Kurt H. Wolff. Era nato il 20 maggio del 1912 e aveva dunque novantuno anni. La sua vita era stata travagliata. Come ebreo era stato costretto a fuggire dalla Germania nazista nel 1933 e si era rifugiato nell'Italia fascista ma non ancora razzista. Nel 1938 dovette lasciare anche l'Italia ed emigrò definitivamente negli Stati Uniti, dove fu insegnante prima all'Ohio State University, e infine alla Brandeis University, dove rimase fino al pensionamento.*

*Ci sono autori, nella sociologia così come in altri campi del sapere, in cui l'opera assume una certa autonomia e indipendenza rispetto alla vita personale. Altri, invece, in cui l'opera e l'autore sono imprescindibili l'una dall'altro. Kurt H. Wolff apparteneva sicuramente a questa seconda categoria. Non era, se non negli ultimi anni di malattia e parziale solitudine, un isolato. Agli inizi degli anni Sessanta era stato Chairman del Dipartimento di sociologia della Brandeis University. Nello stesso periodo era stato anche presidente del gruppo di ricerca sulla sociologia della conoscenza dell'International Sociological Association. Ma chi lo ricorda, lo ricorda soprattutto per la sua personalità, per la sua umanità, per la sua ricerca costante di una sociologia che non si riducesse a una metodologia specifica ma fosse un coinvolgimento totale, qualcosa da cui non si poteva prescindere nella vita quotidiana. La sua era una sociologia critica della società occidentale contemporanea. Ne rifiutava il carattere di amministrazione totale — un concetto di evidente marca francofortese — così come condannava la situazione di sottosviluppo del mondo intero, in quanto se i paesi più ricchi non possono o non vogliono superare la miseria di quelli più poveri, sono a loro volta sottosviluppati e, precorrendo l'attuale dibattito sulla globalizzazione, denunciava la coesistenza contraddittoria del relativismo culturale in un mondo che si fa unico. Negli ultimi decenni era poi quasi ossessionato dalla possibilità da parte dell'uomo dell'autodistruzione. In questo senso ripeteva che ci troviamo in una situazione senza precedenti. Ma, nonostante la vita personale travagliata e i pericoli del nostro tempo, non era un uomo senza speranza e senza ottimismo. Diffidava della*

*cultura che aveva elaborato gli strumenti della distruzione totale, ma aveva fiducia nell'individuo, che, pure se alienato, anomico, eterodiretto, ecc., non poteva essere ridotto solo a ciò e aveva in sé capacità di riscossa. Va inteso così anche il concetto di «resa» (surrender), fondamento del pensiero di Wolff, di derivazione husserliana, che consiste nel mettere tra parentesi le nozioni ricevute, il nostro bagaglio culturale, per raggiungere l'autenticità in un rapporto di totale apertura all'altro. All'amico Herbert Marcuse, che gli rimproverava il carattere troppo remissivo, passivo, del concetto, Kurt Wolff ribadiva invece il suo carattere radicalmente critico nei confronti di una società che guarda al successo e al dominio. La resa è un'esperienza che ci porta al di là dei confini della conoscenza quotidiana della realtà data per scontata, così come oltre i confini della conoscenza distaccata, «scientifica» nel senso ora prevalente del termine, per il quale vi sono regole procedurali precostituite e imprescindibili. La resa è «amore cognitivo», ci fa partecipi di una totalità nella quale ci sentiamo coinvolti fino a perdere tutte le certezze precedenti basate su distinzioni e precisazioni. Resa significa andare alle origini e all'autenticità di ciò di cui si fa esperienza, e andare alle origini di ciò di cui si fa esperienza implica liberarsi degli schemi interpretativi usuali, poiché essi, necessariamente e in quanto tali, non appartengono alla nuova esperienza, ma a nozioni ricevute precedentemente. La resa è un'esperienza imprevedibile e non programmabile, ma ci si può concentrare su ciò che si vuole comprendere facendo diventare la resa «resa a», cioè un metodo sociologico in cui il ricercatore, nei limiti del possibile, cerca di aprirsi all'altro abbandonando le nozioni ricevute, i pre-giudizi, in un atteggiamento di partecipazione e di apertura al diverso. In questo senso Wolff sosteneva la possibilità di applicazione della «resa a» alla ricerca. Il carattere critico del concetto di resa comporta di necessità il rifiuto della concezione invece ampiamente condivisa dalla filosofia della scienza contemporanea, secondo cui essere e dover essere vanno scissi. Ciò in contrasto con le origini della sociologia, che vedeva in essa un compito pratico, di trasformazione della società, mentre ora questo compito, rinnegato dalla sociologia prevalente è ribadito dalla sociologia critica, radicale, di Kurt H. Wolff.*

*Si è detto dell'impegno totale che la resa implica. Ciò è in perfetta armonia con la distinzione proposta ancora decenni fa da Wolff tra verità scientifica e verità esistenziale. Questa distinzione, elaborata agli inizi a proposito della sociologia della conoscenza, sembra diventare la base della stessa sociologia di Wolff. La sociologia della conoscenza, e in seguito la sociologia in generale, non possono limitarsi a un atteggiamento passivo, meramente ricettivo nei confronti della realtà da studiare, in quanto il problema del condizionamento sociale, e quindi della nostra possibile o impossibile libertà di pensiero e di azione, non può rimanere estraneo alla nostra vita quotidiana. In questo senso vita e ricerca sociologica coincidono. La ricerca sociologica in Kurt H. Wolff non rimane un'esperienza particolare, ma è invece coinvolgimento totale. La sua lunga vita ne è piena testimonianza.*

ALBERTO IZZO

## Ricordo di Henri Mendras e di Kurt H. Wolff

*È strano come la morte abbini uomini così diversi. Mendras, scomparso alla metà del novembre 2003, era un sociologo rurale, come correntemente si dice, ma era naturalmente molto più di quanto la formula accademica lasci intendere. Kurt Wolff era un raffinato sociologo della conoscenza o del sapere, nella migliore tradizione della Wissenssoziologie, ma anche squisito disegnatore e, a modo suo, poeta. Di Mendras, studioso cui in Italia solo Corrado Barberis può stare al fianco, con la sua sterminata cultura intorno alla vita agricola nel senso più lato, ricordo, riconoscendo l'apporto al progetto iniziato in Sardegna dall'OECE (ora OCSE) nel 1956, a Oristano, con Menir Ben-Jenk come supervisore e lo svedese Per Stensland come capo-équipe sul terreno, con la consulenza del sindacalista J. Vermeulen, olandese, non sempre in grado di correggere le impuntature scandinave nei rapporti con i contadini sardi, notoriamente poco inclini alle suggestioni razionalizzanti delle loro pratiche millenarie. Mendras fu al proposito, in colloqui riservati con chi scrive, prezioso. L'autore del saggio *La fin des paysans, capiva al volo, o a naso, certe difficoltà. Come aveva ampiamente mostrato in La seconde révolution française, tradotta dal Saggiatore di Milano nel 1993, egli comprendeva a fondo il sistema sociale non tanto analizzando le strutture istituzionali formali quanto invece guardando ai comportamenti e alle strutture meno appariscenti, che peraltro regolano la vita degli individui e delle collettività.**

*L'apporto di Kurt Wolff fu per me notevole nel 1964, durante l'anno accademico che spese a Roma come fulbright scholar, collaborando al mio corso di sociologia generale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università «La Sapienza». Ma anche più decisivo riuscì il suo aiuto nell'impostazione degli Studi sull'autorità e sul potere, (3 voll., Janua, Roma, 1980-83), come gli ho potuto dare atto pubblicando alcune sue lettere nel terzo volume là dove mi intrattengo intorno alla genesi di quell'ampia ricerca. Ciò non accadeva per caso. Le idee di Wolff su «surrender and catch», ovvero su «la resa e la comprensione», in parte almeno, si collegavano con quanto, anni prima, avevo cercato di elaborare in *La sociologia come partecipazione* (Taylor, Torino, 1961).*

FRANCO FERRAROTTI

# SCHEDE E RECENSIONI

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 e 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 differenti 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 offrono 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 a una comunità di origine, conseguentemente a un'adesione ad una convinzione o a 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'esperienza 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, a innate capacità femminili, come la disponibilità a 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, perché 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, individuare il legame con la poesia.

L'autrice ha compiuto questo viaggio nella filosofia e nelle vite di queste importanti donne del secolo scorso con spirito empatico, prendendo coscienza dell'alterità incancellabile esistente tra soggetti diversi, ma al tempo stesso individuando le condizioni di rapporto e comunicazione tra questi diversi soggetti. Il titolo richiama 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.

L'eredità che queste intellettuali lasciano è una testimonianza di coraggio, di autonomia e forza, pur rimanendo sempre fedeli a se stesse.

FRANCESCA SETZV

MASSIMILIANO BUCCHI, *Scienza e Società*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 195

L'autore di questo agile volume è Massimiliano Bucchi, sociologo della scienza all'università di Trento, uno dei maggiori cultori, in Italia, di questa disciplina relativamente giovane, visto che la sua autonomizzazione rispetto alla Sociologia della Conoscenza e la sua istituzionalizzazione può essere datata attorno al 1950, quando R.K. Merton e i suoi collaboratori diedero il via ad una serie di ricerche, sviluppatasi all'inizio solo in ambito accademico, e precisamente alla Columbia University; ricerche riguardanti soprattutto gli aspetti organizzativi funzionali della scienza e della tecnologia (Cfr. p. 24-25).

Questo volume intende fornire al lettore le coordinate per intendere come (e la misura in cui) il cosiddetto lavoro scientifico abbia mutato, al di là di ogni discorso apologetico, il vivere umano; come, in particolare, le «applicazioni» tecniche delle cosiddette scoperte scientifiche tendano sempre più a mutare la condizione umana stessa. Percorso che oggi, in tempi di globalizzazione, si è fatto ancor più rapido e pervasivo.

Infatti, se esiste oggi un contesto, più di altri, totalmente globalizzato, è quello realizzato dalla ormai indissolubile coniugazione di interessi economici e scientifico-tecnologici. Ecco quindi che una sempre più vasta area di interesse pubblico presenta implicazioni di carattere scientifico, e, paradossalmente, ogni giorno la scienza, nel tentativo di dare risposte, pone sempre più nuovi quesiti, nuovi dilemmi e nuovi interrogativi di ordine etico-morale, ma anche di ordine pratico o socio-politico.

Abilmente questo volume guida il lettore alla comprensione di massima dei rapporti tra ricerca scientifica e contesto sociale, politico ed economico e fa il punto su un dibattito planetario che, di giorno in giorno, va assumendo una rilevanza prioritaria.

GIUSEPPE CHITARRINI

JOËL CANDAU, *La memoria e l'identità*, Ipermedium libri, Napoli 2002 (*Memoire et identité*, PUF 1998), pp. 262.

Introdotta da Cavicchia Scalamonti, direttore di collana, il libro di Candau affronta un tema oggi molto presente nel dibattito europeo: quello della memoria individuale e della memoria collettiva.

L'autore si richiama nel suo *Esordio* a S. Agostino, a Buñuel: la perdita di memoria fa sì che ci si renda conto della sua importanza. Senza memoria infatti l'individuo sarebbe annientato. Il concetto di memoria d'altronde si accosta inevitabilmente a quello di identità: se la memoria è un prius, scrive Candau, è anche vero che la ricerca identitaria può riattivare la memoria, come è avvenuto e come avviene nel caso, ad esempio, dell'identità ebraica.

L'analisi prosegue affrontando i temi dei vari tipi di memoria e distingue tra una «memoria di basso livello» o «protomemoria» (v. la memoria-abitudine di Bergson) e la memoria propriamente detta, o memoria di alto livello (una memoria di richiamo o di riconoscimento), fino alla metamemoria, vale a dire alla rappresentazione che ogni individuo si fa della propria memoria e a quanto ne dice, quindi a una memoria «rivendicata», «ostensiva».

E si giunge all'esame della possibilità o meno di una memoria collettiva o di gruppo: secondo l'autore, un'impresa impossibile, poiché si tratterebbe di rappresentazioni. E se già è difficile parlare di identità a livello individuale, sarebbe impossibile parlarne a livello di gruppo, laddove non si tratterebbe di identità vere e proprie ma appunto di identità come rappresentazione (non esiste, scrive l'autore, una comunità se non immaginata).

Come si può affermare che esiste un nucleo memoriale — si interroga Candau — un fondo o un sostrato culturale condiviso dalla maggioranza? In base alla protomemoria? A suo parere si tratterebbe di un processo dinamico di

inclusione/esclusione in cui avrebbero luogo strategie di designazione o attribuzione di caratteristiche identitarie reali o fittizie: ma il mettere in risalto le dimensioni, i significati dell'identità è generatore di differenze, di «frontiere sociali». Una preoccupazione che, oggi, appare perfettamente comprensibile, visto che viviamo in un'epoca e in uno stato in cui si erigono barriere contro nuovi ingressi, per tenere lontani individui socialmente disagiati.

Ma anche Candau sa che, se il passaggio dal singolare al plurale è difficile, se le generalizzazioni sono fragili, sono però euristicamente necessarie. E si interroga quindi sul grado di pertinenza delle retoriche olistiche applicate alla memoria e all'identità. In discussione, scrive, non è la incontestabile realtà della comunicazione ma la sua natura e, sulla scorta di Maurice Bloch, ricorda che non va confuso il racconto di un avvenimento con il ricordo che i partecipanti ne hanno conservato. Che non va confuso il discorso metamemorale con ciò che suppone di descrivere. Non bastano, a suo parere, gli atti della memoria collettiva (v. musei, miti, racconti ecc.) a dimostrare l'esistenza della memoria collettiva stessa. L'esempio addotto in merito riguarda la giornata nazionale commemorativa delle persecuzioni razziste e antisemite avvenute sotto il regime di Vichy: le rappresentazioni sono state varie, la condivisione totale è nulla. Debole quella media o parziale. «Riassumendo: anche se si suppone che le rappresentazioni relative a questi atti di memoria siano correttamente comunicate e trasmesse, niente permette di affermare che esse siano condivise» (p. 47). In quest'ottica, le tracce materiali sono interpretabili, le rappresentazioni mentali, inaccessibili. Il ricordo di alcuni avvenimenti può essere condiviso, la loro rappresentazione resta, secondo l'autore, «idiomnesica». Anche se è vero che il contagio delle idee avviene più facilmente in un piccolo gruppo e che, in questo caso, sarebbe più facile per il ricercatore un eventuale controllo.

L'autore riprende criticamente il pensiero di Habwachs, discutendo l'ipotesi delle memorie individuali come frammenti di memorie collettive, accogliendo invece l'idea dell'importanza dei «quadri sociali». La trasmissione è, a suo parere, al centro di ogni approccio antropologico della memoria. Ma è più rilevante il contenuto della trasmissione o il connesso legame sociale? I segni memoriali vengono interpretati da Candau come tentativi di rafforzare il legame familiare, più che non come veicolo di informazioni. Le memorie familiari d'altro canto servono da principio organizzatore dell'identità del soggetto: v. le reminiscenze comuni, la ripetitività di certi rituali come i pasti, le feste familiari concorrono al rafforzamento del sentimento di appartenenza.

Ancora, l'autore si sofferma sul tema della memoria generazionale, anch'essa una memoria di fondazione che ha il suo posto nel gioco identitario, che è insieme orizzontale e verticale. Che presenta una forma antica (si appartiene a una catena di generazioni di cui ci si sente eredi) e una forma moderna (questa memoria è sostenuta da una generazione dalla presenza effimera, destinata alla scomparsa: v. la generazione del '68). Che è legata alla *prosopea memoriale* e, in certi casi, alle *commemorazioni*.

Oggi vivremmo, nella ricostruzione di Candau, in un'epoca caratterizzata dall'esaurimento e dal crollo delle grandi memorie organizzatrici: «...Nelle società contemporanee, le strutture di memorizzazione e le strutture collettive del ricordo sarebbero diventate talmente sfumate, numerose e complesse che la loro acquisizione e assimilazione sarebbe ormai molto aleatoria.» (p. 221).

Assisteremmo così all'atomizzazione di una memoria generale in una memoria privata. Da cui il rischio, la paura della perdita e il tentativo di memorie e identità *fissate*. Eppure è noto, scrive Candau, che bisogna perdere il vecchio per accettare il nuovo.

Nelle parti conclusive, l'autore sottolinea ancora il rischio di una sovravalorizzazione e sovrainterpretazione del ruolo memoriale e identitario, denuncia l'ambiguità di questo ruolo (come si fa a non condividere questi timori, da parte di chi si interessa di migrazioni? Da parte di chi teme la sovravalorizzazione del concetto di etnia?). E si interroga su quali siano, eventualmente, le memorie e le identità giuste. A suo parere, l'antropologia rischia una eccessiva enfaticizzazione in merito.

D'altro canto lo studioso ricorda come Pierre Bourdieu abbia parlato della pluralità delle memorie come del corollario di una pluralità di mondi e di una pluralità di tempi. Memorie allora plurali, mobili e mutevoli per creare identità più stabili? Oggi, dato il crollo delle grandi memorie identitarie, abbiamo una sovrabbondanza di memorie. E diffuso è il desiderio di lasciare una traccia, un segno. Di creare, costruire, assicurarsi una discendenza...

Un libro, nel complesso, decisamente interessante, in cui appare molto presente la preoccupazione connessa con la convinzione del fatto che le memorie collettive esisterebbero per differenze. Una preoccupazione che, come si accennava, è decisamente condivisibile in un contesto come quello attuale, caratterizzato da chiusure e steccati di fronte ai flussi migratori che riguardano l'Europa. Ma che mi sembra rinviare a una concezione troppo statica e conclusa, dove la memoria collettiva sembra data una volta per tutte e appare giocare un ruolo di esclusione che non corrisponde necessariamente alla realtà. La stessa antropologia culturale è più volte intervenuta spiegando come non si debba parlare di cultura come di un concetto monolitico, escludente, ma piuttosto di soggetti portatori di frammenti culturali, in grado di reinterpretarli, riadattarli, rielaborarli. Credo quindi che bene abbia fatto l'autore a sollecitare la nostra attenzione nei riguardi di alcuni rischi connessi con la sovravalutazione memoriale. Ma che

proprio nel condurre questo discorso sia incorso in un processo di ipostatizzazione del suo oggetto di riflessione. Forse, la conoscenza da parte sua della ampia produzione italiana (che da tempo è presente su questi temi) in merito avrebbe potuto concorrere ad una visione meno pessimista.

MARIA I. MACIOTI

F. GNERRE, *L'eroe negato, Omosessualità e letteratura nel novecento italiano*, Milano, Baldini e Castoldi, 2000, pp. 444, lit. 38000.

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

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

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

Secondo Gnerre un ulteriore elemen-

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

Se dunque l'ampio lavoro di Gnerre porta alla nostra attenzione la presenza davvero rilevante di autori (oltre venticinque) implicati nel tema, esso precisa con finezza la varietà dei modi con i quali esso viene espresso, dalla felice distensione di Penna, Santi, Arbasino, Tondelli, Busi — ma già delle postume pagine di Saba — alla tormentata inquietudine di Coccioli, Testori, Furio Monicelli, Dario Bellezza, ai travestimenti e prese di distanza di Palazzeschi, Gadda, Comisso. Autori tutti impegnati con successo nella costruzione di uno stile e espressione propri, come Patroni Griffi o altri, e uniti letterariamente solo dalla capacità di sperimentare forme e linguaggi innovativi — si pensi anche all'utilizzo di motivi fantastici di Palazzeschi, del poliziesco in Gadda, Soldati, eppure accomunati da questo dato personale. Qui allora potrebbe sorgere il quesito della validità di utilizzare tale selezione critica, di tipo biografico, al di là cioè dell'analisi del tema esplicitato con i suoi risvolti di rituale, di ironia, di eversione, di vitalismo o altro.

Qui la risposta di Gnerre è che l'omosessualità non sarebbe tema ma punto di osservazione, dal quale lo scrittore raggiunge esiti conoscitivi ed espressivi non altrimenti possibili. E questo ci sembra l'elemento di interesse forse più rilevante, in quanto sfiora il problema delle origini della produzione letteraria. È indubbio che dopo le stagioni dello strutturalismo e della narratologia, tese a prendere in esame soprattutto il testo e le modalità della sua organizzazione, ci si è orientati da un lato verso un rinnovato interesse per l'autore, anche

come ruolo. Si pensi ad esempio al notevole numero di gender studies incentrati sulle scrittrici donne, che vengono considerate portatrici in quanto tali di un diverso tipo di scrittura e/o di sguardo sul mondo. Ora io ritengo che la scrittura sia in punto di teoria e di definizione androgina, nel senso che l'autore può esprimere varie — infinite — opzioni. E tuttavia è probabile che in determinate situazioni socioculturali, nonché economiche e politiche, gli scrittori — alcuni scrittori — scelgano per parlare un punto di vista particolare ed è del pari probabile che esso sia quello che essi conoscono per averlo vissuto o viverlo. La scelta del punto di vista omosessuale deriverebbe allora cetò anche dal dato biografico ma soprattutto dal destino proposto nel nostro villaggio all'orientamento omotrotico. Più volte nel commento assai pertinente riservato da Gnerre alle opere in esame ritorna il motivo della solitudine e quello opposto, ad esso legato, della comunicazione, cameratismo, solidarietà, complicità; ora emarginazione e solitudine sono connessi alla costruzione dell'identità personale e questo già dalle prime esperienze letterarie della nostra cultura. A volte ciò è stato proposto in relazione a scelte esistenziali o politiche, a volte scelte di sessualità, omo o etero ma esercitate fuori dalle norme (trasgressione del voto di castità, adulterio). Ora i problemi dell'emarginazione, dell'identità personale e/o culturale, del confronto con l'alterità sono di fatto i principali problemi del dibattito filosofico, sociologico, politico dei nostri tempi a partire almeno da Levinas (e v. almeno F. Cassano, *Approssimazioni*, 1989). Ha detto Hanna Arendt (*The life of the mind*, 1978, trad. it. Il Mulino 1987) che solo il pariah può guardare il mondo come totalità e giudicarlo: non è strano allora che il punto di vista dell'omosessuale abbia prodotto nel nostro panorama letterario del Novecento testi letterari di valore e possa essere una selezione critica originale e valida, non solo per

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

GRAZIELLA PAGLIANO

MICHEL MAFFESOLI, *La parte del diavolo*, Luca Sossella Editore, Roma 2003, pp. 200.

Una teoria e un modello sono tanto più validi quanto più si prestano ad essere applicati nella ricerca, quanto più entrano in rapporto con il «vissuto» quotidiano e contribuiscono a decodificarne i flussi sotterranei. Michel Maffesoli è un esempio paradigmatico di sociologo in grado di sollecitare, grazie alle sue teorie, una ricca serie di ricerche, sul campo e non. Il suo stile argomentativo e il suo pensiero rifuggono da ogni conformismo, e agiscono attraverso la provocazione nel senso originario del termine: chiamar fuori, far uscire.

Nella prospettiva maffesoliana la modernità è stata caratterizzata dal "progetto" universale di nascondere, negare ed eliminare il male in nome di una società perfetta e programmabile. Le radici culturali di tale pulsione derivano dalle tradizioni giudeo-cristiane. A proposito è interessante notare che da San Paolo a Sant'Agostino, dai filosofi dei Lumi alle diverse teorizzazioni hegeliane e marxiste, l'universalismo giudeo-cristi-

stiano proprio alla tradizione occidentale si è impegnato ad oltranza a teorizzare e mettere in pratica il bene. Dalla «Città di Dio» alla «società perfetta» possiamo ritrovare la stessa tensione, quella di mobilitare le energie al fine di evacuare la parte oscura degli esseri umani.

Tali atteggiamenti sono fondati su alcuni postulati comuni: esiste un «progetto» da perseguire basato sull'idea (o l'ideologia) di una società giusta perché appoggiata a valori sani e affidata a «sacerdoti» illuminati; esiste un nemico e un male da abbattere; bisogna sacrificare il presente/sacrificarsi nel presente per costruire un futuro migliore; sopprimere i piaceri effimeri e carnali per elevare il proprio spirito. Contro tale schema si schierano oggi in maniera qualche volta silenziosa e in altri casi violenta e tumultuosa le culture postmoderne, agitate dalla «saggezza dionisiaca», caratterizzate dalla con-divisione di affetti e simboli che sostanziano l'essere-insieme. Esse spostano la posta in gioco dalla costruzione del futuro alla «conquista del presente», secondo la logica del *carpe diem*. La razionalizzazione è stata il metodo attraverso il quale costruire la modernità, relegando ai margini — o peggio tentando di plasmare — la sfera dell'emozionale, del simbolico e del passionale. Il processo di secolarizzazione messo in luce da Weber in realtà si accompagna sin dall'inizio alla deificazione del «progresso».

La «parte del diavolo» non è stata eliminata, anzi, proprio perché continuamente rimossa, oggi torna in scena in modo prepotente e «tragico». Il male si presenta nella sua crudezza e intensità in numerose occasioni, attraverso manifestazioni di violenza, gesti di inciviltà, anomia di massa, feticizzazione del banale e del kitsch. Tali manifestazioni costituiscono i parossismi della disperata emersione del vissuto quotidiano, troppo a lungo relegato ai margini e ignorato dai custodi dell'ordine istituito. Lo scisma tra «potere costituito» e «potenza costituente» si acuisce, la

socialità si ripropone con forza contro il sociale e gli impone i suoi «ritmi» di vita, le sue forme espressive — in una parola il suo immaginario. Quando il principio dell'educazione diventa opprimente e totalizzante, allorché al fine di realizzare il bene si commettono le più ciniche efferatezze, nel momento in cui le istituzioni fondano la propria azione sul «dover essere» delle masse, ignorando il loro «voler essere», queste ultime esprimono la propria disapprovazione nelle maniere più in-civili e pericolose, oppure ignorando e disinteressandosi a ciò che avviene nei palazzi dei bottoni e nei luoghi sacri istituzionali. A troppo voler allontanare o denegare il male quest'ultimo si ripresenta nella maniera più cruda, barbara e spietata possibile.

Nel quadro maffesoliano assistiamo al trionfo della «trascendenza immanente»: si spiritualizza e rende divino ciò che in origine è materia. La trascendenza immanente è lo specifico della religiosità postmoderna, che scardina il recinto del monoteismo e propone forme di neopaganesimo. Forse possiamo azzardare che l'industria culturale costituisca il sistema di *totem* più «adorato» della nostra contemporaneità, la trasfigurazione più sensibile della religione tradizionale, il dispositivo simbolico attraverso il quale si concretizza quello che Maffesoli chiama, invertendo la prospettiva weberiana, «il re-incanto del mondo». Essa si pone come religione nel senso etimologico del termine, religare, mettere insieme. Cosa più dei media e degli oggetti culturali cementa l'essere-insieme (*être-ensemble*) comunitario?

Maffesoli si pone in maniera critica e sferzante verso i conformismi intellettuali, propone di abbandonare il pensiero «critico» — reo di stigmatizzare l'altro, di operare un taglio e una separazione tra l'osservatore e il corpo sociale, di spingerci al conformismo — ed abbracciare il pensiero «radicale» di tipo organico — che ci riallaccia alle nostre radici, accetta e ingloba le pulsioni più profonde dell'immaginario collettivo, inte-

gra l'ombra. L'intellettuale come arma della modernità ha sempre agito nel senso di dire «no» alla vita, alle manifestazioni e ai sentimenti emergenti dal quotidiano. È arrivato il momento di invertire la rotta: analizzare e studiare la società a partire dall'instaurazione di un rapporto empatico con essa. Inutile continuare a negare, falsificare ed eludere ciò che è e ciò che «vive».

Le tribù postmoderne si riuniscono attorno a feticci, affetti, interessi e passioni che consentono loro di riscoprire continuamente, nonché trasgredire e rinnovare, il senso della comunità. Attraverso la tribù non è più l'individuo modernamente inteso al centro della scena, ovvero il «soggetto» con una «identità» stabile ed una «funzione», bensì la persona nel senso etimologico del termine (maschera), la quale riveste più «ruoli», «sperimenta e gode continuamente della propria pluralità intrinseca. La postmodernità è quella condizione in cui è sempre più facile accettare il fatto che «*je est autre*». I vissuti quotidiani neotribali e le pratiche di vitalismo sociale riemergono con prepotenza, attraverso fenomeni di effervescenza sociale, nel momento in cui i bastioni della società moderna ed i suoi valori più profondi vengono messi in discussione e corrosi, o meglio allorquando essi non *significano* più niente per il corpo sociale.

I fenomeni di effervescenza sociale sono lì a testimoniare un sommovimento tellurico progressivo: è il ritorno all'ordine della «socialità» contro il «sociale». Mentre questo si fondava sulla «ragione», «l'utilità» e il «lavoro», la prima si ri-fonda sul «ludico», «l'onirico» e «l'immaginario». È un cambio di scena: alla *ratio cognoscendi* si sostituisce la *ratio existendi*. Maffesoli suggerisce che solo accettando e incorporando il male, l'alterità e la nostra ombra possiamo contribuire a ristabilire un equilibrio ecologico con il mondo. L'unico modo di ammansire la «parte del diavolo» e ridurne gli effetti drammatici è riconoscerne l'esistenza e la portata,

non negarla né nasconderla, ma re-inserirla nel ciclo vitale e sociale. Ciò costituisce una sorta di cura omeopatica. D'altra parte l'ombra è una parte consistente e inestirpabile del nostro essere, ci ricorda che la morte è coesistente alla vita, il male al bene. Le espressioni contemporanee del «male» rappresentano segni premonitori di ciò che sarà il nostro futuro, e non è un caso che i poeti «maledetti» siano i grandi precursori della cultura postmoderna.

VINCENZO SUSCA

GABRIELLA MARUCCI, *L'Arcangelo*, Bulzoni editore, Roma 2003, pp. 175

Il volume riprende una tematica, quella dell'arcangelo Michele o di San Michele arcangelo, da tempo cara all'autrice e da lei già evidenziata in precedenti lavori. Qui la Marucci ripercorre la storia di Michele iniziata circa 3.000 anni fa in Medio Oriente, il passaggio poi in Occidente. Ma soprattutto ricostruisce «l'elaborato sincretismo costruito intorno alla figura di un santo tanto anomalo, originale e complesso, al quale sono stati attribuiti i patrocini e le valenze più differenziate e contrastanti». (p. 17).

Il percorso individuato dalla Marucci ci porta a visitare l'Antico e il Nuovo Testamento, ma anche il culto di Mithra, dio vedico-iraniano il cui culto presenta forti assonanze con quello micaeico: a partire dalla loro connessione con rocce e pietre, fino al legame con il toro, animale-simbolo di entrambi. La studiosa segue i complessi itinerari di Michele in Puglia, in Italia e in Europa, ne esplora l'iconografia, si sofferma sulle reliquie.

Particolarmente interessante, a mio avviso, la terza parte, in cui si chiama in causa anche un altro mito, quello di Ercole, e altri possibili «cloni», tra cui San Giorgio: ma su questo tornerò più avanti. Qui vorrei invece sottolineare la descrizione fatta dalla Marucci dei trat-

turi, le vie d'erba il cui uso era gratuito e permetteva la transumanza. Protagonisti di questi itinerari complessi, i pastori. Di essi poco sappiamo. Erano, scrive a ragione la Marucci, dei forestieri che parlavano un dialetto diverso, che sarebbero poi andati via per tornare alle loro case. Stranieri, un poco, anche lì: «Tornavano dalle loro famiglie, dai parenti, dagli amici, ma tornavano da gente dalla cui storia quotidiana erano forzatamente rimasti esclusi per un lungo lasso di tempo, delle cui vite non conoscevano gli eventi intercorsi, le nascite, le morti, i pettegolezzi. Anche qui estranei, alieni, mai veramente "a casa", sempre in una condizione intermedia, liminale, il cui luogo emblematico era proprio il tratturo, la via, il viaggio» (p. 73). Proteggeva il percorso Ercole. Poi, una nuova figura sacra: quella appunto di Michele, che andrà diffondendosi con i pastori italici nell'area abruzzo-molisana e poi anche altrove. Culto legato alle grotte, in primo luogo; e poi anche a santuari edificati parte in grotte e parte all'esterno, o ancora edificati su alture.

Ancora, l'autrice si sofferma sull'analogia tra la figura della Madonna e quella di san Michele arcangelo, entrambi legati alle grotte e all'acqua, capaci di manifestarsi in visione agli esseri umani. Una associazione che sembra favorire Maria: ma qui si propongono riflessioni circa le mutazioni intercorse nel singolo culto, nel singolo santuario, a partire proprio dalle sovrapposizioni, dai contatti delle due figure. Un testo quindi che va in profondità, scavando nelle diverse realtà abruzzesi e molisane.

Una sola, breve notazione con riguardo ai cloni di Michele. Tra questi viene indicato San Giorgio, forse militare palestinese, forse tribuno romano. Un San Giorgio che protegge le porte della città, che allontana la peste. Al di là delle assonanze o meno con Michele, mi sembra che la figura di San Giorgio potrebbe essere oggetto di maggiore attenzione: legato al tema della morte e della resurrezione, il suo culto ha varca-

to i mari, si è consolidato nei secoli. La chiesa cattolica, che aveva in un primo momento cassato il suo nome dalla lista dei santi, ha dovuto reintrodurvelo grazie alla sollevazione di moltissimi fedeli in varie parti del mondo. San Giorgio abbatte il drago: un drago che non è più il garante dell'ordine del mondo, quello che invia in terra la pioggia e permette quindi il mutare delle stagioni. Ma che non è ancora il custode del mucchio d'oro dei racconti di Tolkien. Ridotto in importanza con l'avvento del cristianesimo, ridimensionato notevolmente della sua potestà, il drago di San Giorgio è pur sempre un simbolo possente, capace di incutere terrore nei popoli e tra i combattenti: l'eufemizzazione della sua figura, del suo ruolo è un processo già avanzato, ma non ancora portato a termine.

Chi sa se la Marucci e i suoi collaboratori non vorranno ritomarci su?

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

ANATOLI SLYNEK, *Terra di confine*. Ucraina, Sinnons, Roma 2001.

L'autore è nato a Kiev; si è laureato in Giornalismo. In Italia è giunto nel 1991. Si è mantenuto lavorando come garagista e meccanico. Attualmente svolge l'attività di consulenza per stranieri. Propone qui un testo sull'Ucraina: la lingua a fronte è il russo, da lui sempre studiato laddove non conosce forse in egual modo l'ucraino. Mi sembra che siano molto indicative queste sue righe: «Si tentava di costruire una società di fraternità ed uguaglianza, una società senza criminalità e corruzione dove ogni individuo lavorasse con il massimo impegno delle forze fisiche ed intellettuali per il bene comune» (p. 12). Oggi si parla di fallimento, di utopia: «...Ma si dimenticano facilmente i lati positivi e ammirevoli conquistati nel campo della difesa sociale, nella difesa degli interessi e diritti fondamentali degli operai e lavoratori».

L'introduzione è di Tullio De Mauro, che interviene sul tema della lingua materna, sul fatto che ben prima delle odierne migrazioni in ogni paese già esistevano varie minoranze linguistiche. Sull'importanza di salvare le identità etnico-linguistiche per favorire migliori insediamenti, sulla necessità quindi di una normativa che protegga le lingue delle minoranze ma anche e soprattutto di una maggiore diffusione di una cultura antropologica e linguistica.

MARIA I. MACIOTI

Ji YUE, *L'aquilone bianco*, Sinnos, Roma 2001. Trad. di Dante Sabatino.

Hanno riportato i giornali, nell'estate 2003, che i giovani oggi hanno un vocabolario di gran lunga ridotto rispetto a quello di qualche anno addietro: sembra che in media un ragazzo di oggi conosca e domini circa 6000 parole. Un andamento spaventoso sia di per sé che in rapporto a situazioni altre: il libro di Ji Yue (lavora nella produzione televisiva nazionale cinese), il cui nome significa Ricordo di felicità, spiega come i bimbi cinesi debbano cimentarsi con una complessa scrittura che si basa su ideogrammi: circa 46000. L'idea è che uno scolaro ne apprende circa 6000; continuerà poi ad arricchire la propria conoscenza durante tutta la sua carriera scolastica. Gli studenti bravi ne conoscono, sembrerebbe, circa 8000. Un professore, intorno ai 10000. E non basta conoscere gli ideogrammi: la scrittura è uguale ma la pronuncia può variare a seconda dei luoghi, della provenienza.

Maggiori conoscenze linguistiche spesso si sposano a maggiore manualità. Nel libro la bimba ricorda la cura che la sua mamma metteva nell'insegnarle a costruire giocattoli, ventagli, portabicchieri con fili dorati di nylon. Ricorda l'aquilone costruito con suo padre, che si alza tra i tanti a forma di

pesci, draghi, di falchi, di fenici. Lei diverrà una brava studentessa universitaria, già «prenotata» dalla Sony prima ancora di essere laureata. Verrà in Italia, sposerà un italiano. Il libro racconta le sue impressioni, abitudini, diversità di costumi. Sono ricordate con nostalgia le feste di primavera e della luna, quella delle lanterne, i cibi divisi tra caldi e freddi. Se a noi sembra tremenda l'abitudine di mangiare piccoli scorpioni (sarebbero curativi per gli occhi) o il serpente, a Ji Yue sembra difficile, inizialmente, accostarsi al gorgonzola, al parmigiano.

Racconta dei suoi ritorni in Cina, dei cambiamenti intercorsi: diminuiscono le biciclette, aumentano i bimbi obesi. Molti Mc Donald's, grandi le contraddizioni, i contrasti tra povertà e ricchezza.

Lei comunque si dice fiera di appartenere a un paese che è grande come l'Europa, che ha fatto scoperte preziose per l'umanità tutta: bussola, polvere da sparo, carta, stampa. E forse, chi sa, spaghetti. Che magari Marco Polo ha apprezzato e portato in Italia... Lei comunque è contenta di muoversi tra due mondi, tra universi diversi. La Cina, cioè il Paese che è in mezzo, che è al centro del mondo (quanti ombelichi del mondo conoscono l'Oriente, l'Occidente?) è un paese ricco di storia. Ai tempi dell'antica Roma lì si costruiva la Grande Muraglia.

Il racconto segue rapidamente il susseguirsi delle dinastie, la nascita e lo sviluppo dell'amministrazione centrale dello stato che si avvale di funzionari scelti noti come mandarini.

Segue l'invasione giapponese, la lotta per l'indipendenza. È la guerra civile, che vede la contrapposizione tra il Partito Nazionalista con Chiang Kai-Shek e quello comunista con Mao Tse Tung: fino al 1949, con l'avvento della Repubblica popolare cinese.

Oggi la Cina vive processi di modernizzazione. Nel 2008 si avranno li le Olimpiadi.

Ancora, il testo propone cenni sulla

letteratura, proverbi; ricette culinarie: tra cui quella per una insalata fresca di medusa e quella del pesce mandarino al vapore. *Pagine in giallo* curate da Katia Grancara propongono dati sulla popolazione, sui centri urbani, sui grandi gruppi dialettali, le religioni, la moneta, ecc. Vengono inoltre ripresi i *Dossier statistici* della Caritas, da cui si riportano dati sulle migrazioni cinesi in Italia, sui

luoghi di culto, i negozi, i ristoranti, i luoghi in cui si propone l'applicazione della medicina tradizionale cinese, le scuole di lingue e mille altre informazioni.

Come sempre nei libri della Sinnos, un testo godibile e di indubbio valore informativo.

MARIA I. MACIOTTI

## **Religioni e Società** Rivista di scienze sociali della religione

n. 46 maggio-agosto 2003

[www.religioniesocieta.com](http://www.religioniesocieta.com)

[religioniesocieta@tiscali.it](mailto:religioniesocieta@tiscali.it)

indice

*Il fardello della ricchezza nelle etiche religiose*

Arnaldo Nesti, Editoriale

Comunicazioni dall'Associazione Italiana di Sociologia

6

saggi

Peter Antes, Economia e ricchezze nelle tradizioni religiose

8

Giacomo Todeschini, Ebraismo e razionalità economica moderna  
nella discussione storiografica

18

Leonardo Salutati, Bernard William Dempsey

un teologo in munere non alieno

27

Renzo Guolo, Religione, economia e società: il caso veneto

48

Enzo Pace, Etica ed economia

nei movimenti religiosi contemporanei

61

note

*Il paradigma economico in sociologia della religione*

Luigi Bersano, Religione ed economia:

il contesto del pluralismo e dei mercati religiosi

73

Pino Lucà Trombetta, Sincretismo e mercato religioso

81

*Il prisma cattolico*

Roberta Fefè, Racconti di religiosità carismatica

103

*Islam e modernità*

Majid Karshenas, L'Islam «radicale» e la specificità iraniana

123

## Summaries in English of some articles

FRANCESCO CALVANESE — *Global and Local: community employment policies and territorial context*. The aim of this interesting paper consists in finding out and interpreting the gradual process of homogenization among the different employment policies at the local level in Europe. According to the author, in the near future it will be more and more difficult to distinguish between the effects of the various national policies and the European policies as inspired by the general European framework. The author seems to be quite optimistic about the process of integration in spite of occasional drawbacks. This is certainly due to the fact that while the quality of work is always an important priority in many countries, the top priority seems to be the creation of new jobs by all means, even if this will necessarily imply a higher precariousness of the labor market. The fact that such a strategy seems to be more favorably accepted in Northern Europe than in the South of the continent is a question that needs to be further explored.

GIORGIA RUBERA — *The women of Allah*. This is a curious, certainly unusual anthropological research conducted through the eye of a perceptive artist, Shirin Neshat. Disorienting as it is, the research has the great merit of a fresh look at an old question: are the islamic women more slaves than their «free» western counterpart? The author concludes that this is far from the case. The chador, for instance, that is considered an infringement on the liberty of the woman is such only in an imperialistic way of looking at this situation. The colonialist argument does not hold water. The idea of the islamic woman as a passive object of desire is a pure expression of an ethnocentric prejudice.

ROSSANA DE LUCA AND MARIA ROSARIA PANAREO — *Stories in transition*. This is an exploration of the difficulties encountered in analysing mixed marriages. Each difficulty is clarified, rather succinctly, from ritual to language, to religion, child rearing, and so on. The conclusion is a caveat as far as the danger of fundamentalism is concerned. The authors seem to believe that such danger is not realistic because identity, in their opinion, can be «liquid», as some contemporary sociologists rather superficially maintain.

MANUELA TRITTO — *A critical approach to the problem of the Other*. The relationship between the Ego and the Other is always multidimensional, as the author maintains in agreement with Tzvetan Todorov, in *La conquête de l'Amérique*. In an interpersonal encounter and exchange the identity of the Other is not the only one to be under discussion and put to test.

# PAPERS

Revista de sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI  
Núm. 68, 2002

- CARLOTA SOLÉ. Presentació.
- JOSEP PICÓ. La sociologia insular: Th. Marshall y el moralismo fabiano.
- JOSETXO BERIAIN. Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones.
- PABLO NAVARRO. La socialidad humana como anomalía evolutiva.
- JOSÉ MARÍA GARCÍA BLANCO. Virtualidad, realidad, comunidad. Un comentario sociológico sobre la semántica de las nuevas tecnologías digitales.
- JOSEP MARIA MASJUAN. A propòsit de l'acció, l'estructura i el canvi.
- JOSÉ ANTONIO NOGUERA. El concepto de trabajo y la teoría social crítica.
- MANUEL HERRERA GÓMEZ. Élités y ciudadanía societaria: una teoría relacional del pluralismo posmoderno.
- A. JAVIER IZQUIERDO. Conectar, calcular, juzgar. Del análisis de redes como fenómeno sociológico.

## SUSCRIPCIONES

Número suelto: 9 €, núm. 60 especial: 15 €.

Suscripción anual (tres números: 66-68): 24 €; extranjero: 46 US \$.

Las solicitudes de suscripción han de dirigirse a:

Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

08193 Bellaterra (Barcelona), Spain

Tel. 93 581 10 22. Fax 93 581 32 39

sp@uab.es

# SOMMARIO

## 147 Autunno 2003

F.F. — Felice il Paese che non ha bisogno di eroi ..... III

### SAGGI

Giorgia Rubera — Le donne di Allah. Attraverso lo sguardo dell'artista Shirin Neshat ..... 1  
Manuela Tritto — Un approccio critico al problema dell'altro ..... 20  
Roberta Iannone — La reticolarità del sociale..... 31

### RICERCHE E DOCUMENTAZIONE

Rossana De Luca, Maria Rosaria Panareo — Storie in transito. Indagine su coppie bi-culturali nel Salento..... 50  
Franco Calvanese — Globale e locale: politiche comunitarie per l'impiego e contesto territoriale..... 76

### CRONACHE E COMMENTI

Roberto Cipriani — Religioni e generazioni a Torino per la XXVIIª Conferenza della SISR..... 99  
Manfredo Maciotti — Lettera da Detmold ..... 101  
Sonia Masiello — Allargamento europeo e vecchi fantasmi ..... 104  
Roberto Cipriani — In memoriam Lorenzo Del Zanna..... 108  
Alberto Izzo — Senza Kurt ..... 110  
Franco Ferrarotti — Ricordo di Henri Mendras e di Kurt H. Wolff..... 112

SCHEDE E RECENSIONI..... 113

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES..... 124

### 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