

Legge 662/98 - Fiale in Roma

chiuso in redazione - 15 febbraio 2004

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

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

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 100
per i paesi extraeuropei € 125
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Tel. e fax 06-6786760
Partita IVA 01513451003
www.windpress.com

Stampa Ind. Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare febbraio 2004

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

148. INVERNO 2003
ottobre-dicembre 2003

SOMMARIO

148 Inverno 2003

F.F. — Homo sentiens: la sua vittoria prossima ventura.....	III
---	-----

SAGGI

Franco Ferrarotti — Verso la definizione del concetto di verità inter-soggettiva	1
Liliane Kuczynski — I marabouts africani in Francia.....	8

INTERVENTI

Roberto Pellegrino — L'Italia industriale: scomparsa, distrutta, reinventata?	16
Laura Ferrarotti — Some Remarks about Social Exclusion, Marginality and Poverty	19
Franco Ferrarotti — Archivio: Pareto politico - Pareto e la crisi della democrazia	24
Paolo Sensini — Burocrazia e potere nell'analisi di Bruno Rizzi	28

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Carlo Caprari — Etnografia di un servizio pubblico: una visita guidata tra infermieri e medici.....	39
Rita Caccamo — I cinque volti dell'artista di strada.....	53
Massimo Mattei — Le conseguenze sociali della sfida tecnologica	86

CRONACHE E COMMENTI

Paola Canestrari — Le religioni nello spazio pubblico: attori, conflitti, risposte istituzionali	89
F.F. — Laici in sonno.....	90
Valentina Grassi — Mediterraneo, Islam e America Latina	90
F.F. — Militanti, faziosi, censori.....	93
Maria I. Maciotti — Detenzione amministrativa	94
F.F. — Terzo Mondo, extra comunitari e la raison illuministica.....	95
Maria Teresa Battaglini — In-sostenibilità del lavoro di cura?	96
Franco Ferrarotti — In morte di Norberto Bobbio	98

SCHEDE E RECENSIONI.....	100
--------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES.....	114
--	-----

In copertina: Spettacolo della Compagnia del Circo Girasole (Frascati). Foto di Valentina Grassi.

Homo sentiens: la sua vittoria prossima ventura

Stranezze della contingenza. Eterogenesi dei fini. Si arriva, faticosamente, a traguardi di raffinatezza tecnica e si viene, piuttosto rudemente, risospinti alla primitività inarticolata di gesti elementari. È il ritorno del corpo, la vendetta del primato dermatologico. Anche la politica torna ad essere una questione di pelle. L'uomo politico deve pur avere qualche cosa da dire e saperla dire bene, persuasivamente. Ma non basta più. Con il prevalere dei mezzi di comunicazione audiovisivi elettronicamente assistiti, sono chiamati in causa i tratti del viso, l'eleganza della figura, la scioltezza scattante delle giunture, la secchezza asciutta delle palpebre e del collo. Non è più sufficiente fare la guerra agli avversari, ai rivali, ai concorrenti. Bisogna fare la guerra anche alla pappagorgia. L'occhio della televisione è spietato. I suoi primi piani, crudeli. Le argomentazioni, più o meno logiche, contano. Conta di più il sorriso suadente e seducente, l'occhio vivo e non cerchiato, la pelle tirata, senza righe troppo visibili, quella lieve abbronzatura che denuncia i massaggi energici, creme e luci ben dosate.

C'è un paradosso inquietante. L'uomo politico è divenuto anche intrattenitore, ha riscoperto il dono istrionico e l'eloquio forbito che distinguevano Isocrate dal ragionatore Tucidide. La cosmesi facciale e la chirurgia plastica ben temperate sono ormai semplici necessità, cui neppure i primi ministri possono sottrarsi. Ma attenzione: il culto dell'effigie, questa lotta impari contro l'avanzare della morte, nel momento stesso in cui ringiovanisce l'aspetto, tira la pelle e fa emergere, sempre più nettamente, la scatola cranica e la sua struttura ossea. La bellezza giovanile artificialmente riguadagnata finisce per coincidere con il teschio cadaverico in impudica mostra precoce. La comunicazione politica torna al primitivo linguaggio del corpo. Cadute le ideologie, liquefatti gli ideali, resta il linguaggio del corpo, l'amabilità dei gesti, la strizzatina d'occhio accompagnata dal sorriso dolciastro, l'invettiva che si avvita su se stessa, la svalutazione del vincolo logico, la vittoria della pura emotività a scapito dei contenuti. È curioso che nel «dibattito» politico italiano il centro-sinistra, nei suoi lodevoli sforzi di richiamare il governo alle sue inadempienze, non si sia accorto che non c'è più dibattito.

Nel suo consueto editoriale domenicale (si veda «La Repubblica» del 25 gennaio 2004), Eugenio Scalfari ha ancora una volta analizzato, con rigore logico e acribia filologica innegabili, il messaggio del Primo Ministro in carica. Egli rileva che «la collocazione di Forza Italia nel panorama

politico nazionale non è più un partito di centro... e neppure soltanto un partito di centro-destra moderato. Il fondatore e leader massimo l'ha spostato radicalmente a destra, una destra radicale».

Mi permetto di dissentire. Temo che le categorie usate da Scalfari siano ormai obsolete, certamente al di là del centro-destra, della destra moderata o della destra radicale. Sta nascendo in Italia e va affermandosi un movimento politico che non è più possibile definire, tanto meno spiegare, facendo ricorso alle categorie concettuali della politologia accreditata. La vera anomalia italiana non è più soltanto quella, per anni ormai, messa in luce e combattuta dal centro-sinistra nei termini del conflitto di interessi, scomodando avvocati e costituzionalisti. Siamo di fronte a un fatto nuovo: la politica vissuta in termini sacrali e di liturgia di massa, indifferente ai ragionamenti, fonte e occasione di bagni di folla tanto appassionati quanto alogici, che sembra addirittura improprio, come pure è stato fatto, tentare di definire evocando il Purgatorio o una forma degradata di fascismo. È l'homo sentiens, in grado di astutamente intercettare umori e frustrazioni della folla mesmerizzata dal seducente flusso massmediatico replicandone le tendenze e facendole il verso. Per questa via sta scalzando e forse vincendo il pacato ragionare dell'homo sapiens.

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

Verso la definizione del concetto di verità intersoggettiva

di
FRANCO FERRAROTTI

Interrogato dall'attento Antonio Gnoli (in «La Repubblica», 10 agosto 2003), il professor Sergio Givone racconta, ricordando il clima dell'università di Torino degli anni '60, il rapporto fra Luigi Pareyson e Nicola Abbagnano: «(Era un rapporto) fortemente conflittuale. Abbagnano sosteneva che la filosofia doveva, se non proprio dissolversi, almeno aprirsi alle scienze umane. Ed era la via opposta a quella di Pareyson, che voleva tornare a una ontologia, cioè a una riflessione fondamentalmente filosofica». Ma tornare a una ontologia — incalza l'intervistatore — non era un modo di ricadere nella metafisica? La risposta di Givone è interessante e va riportata per esteso: «L'obiezione è possibile, ma lui (Pareyson) pensava la filosofia non come un sapere dimostrativo, bensì come un sapere interpretativo. Alla luce della sua riflessione c'era un'idea diversa di verità. Solo la verità che si lascia interpretare è una verità libera, una verità che non è mai inchiodata al fondamento che la giustifica».

Dieci anni prima di Givone, e di Umberto Eco e Gianni Vattimo, e altri, quando il ricordo della guerra era ancora vivo e la facoltà aveva la sede non in via Po ma a Palazzo Campana in via Carlo Alberto, ricordo nettamente che Luigi Pareyson era il portaborse, per così dire, del cattolico-crociano Augusto Guzzo. Il loro protégé era un giovane di belle speranze che svolgeva nel seminario di via Po dissertazioni su *Ton, Wort und drama*. Si chiamava Armando Plebe.

Il «conflitto» fra Pareyson e Abbagnano non aveva ovviamente nulla di personale. Era un conflitto di indole teoretica. Per Pareyson, rimasto molto legato a Guzzo, era difficile concepire le scienze umane come mosse da un originario impulso filosofico necessariamente personale, che aveva poi l'ambizione — qualcuno dirà la presunzione — di farsi, attraverso la validazione empirica, acquisizione oggettiva, e quindi verità intersoggettiva. Il suo cammino restava essenzialmente heideggeriano, oracolare, estraneo, se non nemico, del mondo del «si dice», ossia del mondo dei più, del volgo, ritenuto per definizione esterno e inautentico. Attraverso un percorso altamente originale — basti pensare a *Struttura dell'esistenza* — Abbagnano era giunto, invece che al pessimismo cosmico dell'esistenzialismo negativo

che solo un dio o la grazia cristiana potevano salvare, a concepire «l'uomo in situazione». Ed è a questo approdo che si apriva necessariamente, come via d'uscita razionale, l'incontro con la sociologia. L'uomo in situazione non lo si può semplicemente porre o inventare o dedurre dal singolo filosofo. I termini della sua situazione sono da esplorare con gli strumenti della ricerca sociale, senza contrapporre verità intimistica e verità stipulata, ma riconoscendo che la coscienza problematica guida la ricerca empirica e ne garantisce l'autonomia conoscitiva e l'eventuale operatività.

Si dirà che l'uomo in situazione è una formula teorica di derivazione essenzialmente sartriana. Nessuna difficoltà ad ammetterlo. Ma ciò che in Sartre è ancora introspettivo, da indagarsi in base a coordinate concettuali e a categorie personali, nell'esigenza teorica di Abbagnano si pone come realtà da esplorare con l'osservazione sociologica, certamente esteriorizzante, e tuttavia legata al bisogno cognitivo originario del soggetto. In Sartre non c'è ricerca sul campo, neppure nella *Critique de la raison dialectique*, salvo forse in *L'idiot de la famille*, in cui la considerazione della famiglia di Gustave Flaubert comporta necessariamente l'esplorazione empirica e documentaria di quel microcosmo, con un'enfasi particolare sul carattere del padre e della madre, su quello del fratello maggiore di successo, sul fatto che il giovane Gustave si trova a dover crescere fra «due decessi», che non è prontamente reattivo e che il suo relativo silenzio viene subito, quasi automaticamente, attribuito ad un congenito ritardo mentale.

Rinunciare o comunque svalutare le scienze sociali significa accettare e ridursi all'intuizione. Non è probabilmente per caso che le società odierne vengono ormai correntemente interpretate da professori di estetica. Sono essi i surrogati dei sociologi, i quali appaiono degradati, e sembrano spesso lieti di esserlo, a puri tecnici.

Gli studiosi di estetica sono oggi gli analisti sociali à tout faire, i sociologi improvvisati *faute de mieux*. E, questa, una falla caratteristica e originaria della cultura italiana, priva di una autentica rivoluzione, composta di maggiordomi, più o meno ligi, più o meno compunti, ma sempre invariabilmente al servizio dei potenti del giorno. Ma la falla riguarda le scienze sociali umane anche nel Nordamerica e in Europa, tanto da poter dire — e il fenomeno è quanto meno curioso — che i soli osservatori attenti alla società come realtà globale sono oggi gli specialisti delle campagne pubblicitarie, professionalmente interessati a investire tutte le classi e le «nicchie» sociali in base alla loro capacità di spesa e ai loro bisogni effettivi o indotti rispetto al consumo di certi prodotti.

Pubblico qui di seguito un'intervista rilasciata il 23 giugno 1985. Il suo carattere di primo tentativo nell'impostazione della ricerca sul concetto di verità come patrimonio intersoggettivo risulta evidente, ma è forse non inutile come testimonianza di uno stadio particolare nel piano di un'indagine tuttora in corso. Le mie risposte sono in tondo.

La sociologia ha la pretesa di porsi come scienza degli accadimenti sociali, e quindi di giungere alla verità. Esiste allora un concetto sociologico di verità?

Penso che in primo luogo si debba dire che la sociologia è la scienza dei fenomeni sociali e che come tutte le scienze, essa cerchi di raggiungere la verità.

Ma quale verità possono raggiungere le scienze? Le scienze, tutte, dalla chimica alla fisica alla biologia alla sociologia, così come la storia, la psicologia e l'antropologia culturale possono aspirare a raggiungere una verità che chiamerei «stipulata», vale a dire una verità intersoggettiva che significa, in parole molto povere, una proporzione verificata, dichiarata vera e non falsa, sulla base di determinati dati empirici, raccolti e interpretati alla luce di specifiche ipotesi di lavoro. Ora questo concetto scientifico di verità non esaurisce tutta la verità. La verità scientifica è infatti solo una delle verità possibili, vale a dire una delle certezze che sono da tanto tempo, da tanti secoli insegue e con varia fortuna perseguitate dagli esseri umani.

Quanto di individualismo c'è all'interno di questa verità scientifica? Quanto di prospettiva personale, di punto di vista?

Moltissimo. In primo luogo l'inizio del problema, il tema stesso della ricerca.

In una maniera piuttosto se si vuole, provocatoria, però anche in maniera molto semplice (io mi auguro che addirittura non sia semplicistica), si potrebbe dire che la verità scientifica parte da una intuizione o da una perplessità personale. Intuizione personale, punto di vista, opinione, persino pregiudizio, che però viene espresso in termini verificabili, vale a dire in una proporzione che si possa collegare con dei dati empirici da tutti controllabili; ed ecco allora che l'intuizione personale, attraverso il processo metodologico, diventa certezza collettiva, proposizione collettiva.

La scienza non è altro che una consapevolezza problematica, necessariamente personale all'origine, che si trasforma, attraverso l'applicazione corretta di un metodo, in una proposizione collettiva. Ossia da intuizione, gusto, problema personale diventa una procedura pubblica, vale a dire una verità vincolante intersoggettivamente. Questa è la scienza. La scienza non è altro che la verifica di un'idea personale.

Quali altri tipi di verità esistono?

Per quanto mi riguarda solo un altro tipo di verità, un altro modo di guardare lo stesso problema.

Accanto alla verità scientifica, direi quasi a integrazione della verità scientifica, che è la verità verificata del dato empirico, esiste una verità come certezza interiore, vale a dire una verità che non risolve mai il problema, che si costituisce e vale e si prolunga nel tempo come estensione permanente; direi una verità come bisogno e fame di verità non come qualcosa di acquisito, non come un formula sicura al di là di ogni evenienza.

Ecco, questa seconda o, meglio, questo secondo tipo di verità — in realtà il termine tipo non si adatta bene a ciò di cui stiamo parlando che

chiamerò in maniera alquanto equivoca verità interiore (dico equivoca perché si potrebbe pensare ad una verità di tipo puramente psicologico mentre non è questo), questa verità come certezza personale raggiunta interiormente è qualche cosa che va al di là della formula tecnico-scientifica che noi presentiamo come verità, e va anche al di là, però, del concetto classico aristotelico-tomistico di verità che era in fondo la verità come corrispondenza fra intelletto e cosa, come adeguamento fra intelletto e cosa, (*adeguatio intellectus ad rem*) cioè la verità come qualcosa di rispecchiato, come rispecchiamento; e va anche al di là del concetto heideggeriano di verità come svelamento.

La verità non è pura corrispondenza, non è mai completo svelamento, la verità non è altro che 'amore per la verità', vale a dire amore di un bene mai raggiunto, mai completamente posseduto, da catalogare e da tesaurizzare.

Esiste una verità oggettiva secondo lei?

No, non credo. Credo, anzi, che la concettualizzazione della verità come dato oggettivo, come un tavolo, un portacenere, un accendisigaro sia un travisamento della verità, sbocchi in una sua grossolana reificazione, che predispone ad un concetto dogmatico di verità, il quale, a sua volta, è all'origine della negazione della libertà e quindi della premessa per la verità. Non c'è verità al di fuori della libertà, intendendo questo termine non nel senso politico corrente, ma nel senso di fluidità assoluta dal punto di vista delle assunzioni o delle posizioni che si possono assumere. La oggettivazione della verità significa, quindi, il congelamento di questa ricerca della verità in un atteggiamento solidificato, pietrificato, che è di per sé contraddittorio rispetto alla verità.

La mia nozione di verità — mi accorgo che sto sviluppando un concetto puramente personale né presumo di farlo valere, cadrei io stesso in mortali contraddizioni — consiste appunto nella negazione della reificazione della verità, pena la sua perdita. Credo che questa sia la parte di validità di quella corrente filosofica che abbiamo imparato a chiamare esistenzialismo, per un verso, e fenomenologia, per un altro. Vale a dire il riconoscere la verità non come dato, ma come problema.

Allora ciò che resta all'uomo è la domanda di Pilato di fronte a Gesù: «ma cos'è la verità»?

Niente affatto, perché la frase di Pilato era una frase non solo da assumersi relativamente, ma anche come espressione di un disincanto e di una indifferenza rispetto al problema. Era, come la tradizione ci dice in maniera perspicua, suggestiva, data l'esemplificazione in questo caso, del linguaggio gestuale, del linguaggio del corpo; era «un lavarsi le mani».

Al contrario, il concetto di verità che in qualche modo cerco di formulare è un tuffarsi nelle acque, un immergersi nel problema con questo fondamentale dato di coscienza, con questa consapevolezza, che i problemi

umani non sono problemi tecnici, non sono tecnicamente solubili ma sono piuttosto da vedere come tensioni permanenti, ricorrenti, riemergenti.

Un problema tecnico, per esempio, il mal funzionamento di un motore, lo si può risolvere con l'applicazione meccanica di una formula nota, seguendo le istruzioni per l'uso, cioè di un rapporto fra a b c. Il problema umano non è mai solubile attraverso una soluzione tecnica esterna. Quando ciò avvenga non si ha la soluzione del problema, ma la repressione o la rimozione di esso. Si ha, in altre parole, una perdita di autenticità, e si compie così il primo, tragico passo verso la lesione, la vulnerazione delle libertà e con essa anche il primo passo della perdita della verità.

La verità, in definitiva, non è un'acquisizione, ma un atteggiamento, una tendenza, un'apertura verso l'esperire del nuovo, del diverso, del non ancora raggiunto. In questo senso, verità e libertà coincidono, ma solo in questo senso. E chi, un bel giorno o un brutto giorno dirà a sé e agli altri «ecco, io ho la verità», in quel momento avrà tradito la verità stessa, l'avrà talmente tradita da averla perduta e da non essere in grado di avvedersi che la perdita è avvenuta.

Questa posizione non nasconde un fondo di disperazione? Come se la vita umana fosse un anelito infinito al quale non è mai offerta una risposta?

Al di là di questo anelito non vi è vita.

Ciò che differenzia radicalmente — e questo va ricordato soprattutto ai sociobiologi oggi — l'animale non umano dall'animale-uomo è che, mi sembra, l'animale uomo ha una storia, ha una memoria storica ed ha capacità di ricerca, indefinitamente.

Nel momento stesso in cui l'essere umano si ferma e si dice «io ho raggiunto la verità», «ho raggiunto la certezza», in quel momento la certezza si pietrifica in dogma, il dogma diventa abitudine e l'abitudine fa ricadere l'uomo nella pura abitudine dell'animale che ama quando è in calore, che dorme quando ha sonno, che mangia quando ha fame, che ripete se stesso all'infinito senza alcuna capacità di ritorno critico su di sé, in un acritico «living on self».

È questa interna criticità del comportamento umano che può farci sperare, non di raggiungere la verità con la V maiuscola ma di raggiungere via via e di perdere costantemente e, per così dire, superare o trascendere frammenti di verità; e di alimentare quindi in questa incessante conquista e in questa perdita la nostra natura, che non è essenzialmente natura-naturalistica, ma natura storica e quindi natura diveniente e problematica.

In ogni momento, ogni uomo compie un gesto che lo salva o lo perde.

Questo certamente è drammatico, non è riposante, ma è in questo dramma che consiste la nobiltà specifica e anche il dato differenziante dell'uomo rispetto al resto della natura. L'uomo che pure è natura, che è anche natura, ha qualcosa però in più; ed è questo qualcosa in più che ne mette al riparo l'essere profondo da ogni caduta naturalistica; questa costante insoddisfazione che non va scambiata per relativismo assoluto o disperazione romantica e gratuita ma che, al contrario, esprime semplicemente l'unica

verità in cui io posso credere: l'uomo non è un dato di natura; l'uomo è un progetto per l'uomo; l'uomo è qualche cosa di non perfettamente definibile: un progetto mai raggiunto, un progetto cui siamo in qualche modo condannati, un progetto che non è mai completamente vittorioso e che quindi è anche un fallimento. È però nella consapevole presa d'atto di questo fallimento, nello splendore di questo fallimento, che splende anche l'autentica umanità dell'uomo.

Secondo lei è l'uomo che cerca la verità o la verità che cerca gli uomini?

Sulla base della concezione, che cerco di rendere chiaro a me stesso, di verità, è evidente che viene a cadere ciò che sembra definire le nostre società odierne, capitalistiche, occidentali. Viene, in altre parole, a cadere in primo luogo l'assolutezza della verità scientifica o verità tecnica. Si riconosce una verità alla tecnica, ma è una verità banale, è l'eterno ritorno dell'identico, è una perfezione priva di scopo.

In secondo luogo, viene messa anche in crisi la disposizione socio-psicologica di grandi masse, la disposizione che chiamerei puramente competitiva o acquisitiva. Se la verità non è un bene di cui ci si possa impossessare una volta per tutte, non è un dato, un investimento, un capitale, allora evidentemente le società odierne tecnicamente progredite, nel momento in cui fanno valere il loro istinto acquisitivo, credono di avere afferrato la verità e in quello stesso momento l'hanno soffocata o l'hanno perduta, perché la verità non parla ai violenti e, soprattutto, non può farsi sentire, non può far emergere la sua voce laddove ci sia il chiasso della concorrenza, della competizione interindividuale. La verità parla nel silenzio.

In questo senso, l'antica frase «nell'uomo interiore abita la verità» è una frase importante che andrebbe riscoperta e reinterpretata.

Il nostro problema, il problema delle società odierne e della loro inautenticità consiste, in primo luogo, nell'aver mercificato tutti i rapporti attraverso la spinta concorrenziale, competitiva e acquisitiva; in secondo luogo, nel ritenere che ogni valore sia acquisibile con un gesto che l'afferra e se ne appropria. In questo modo noi non permettiamo alla verità di parlare attraverso di noi.

Non noi dovremmo cercare la verità, ma la nostra ricerca dovrebbe essere così discreta, così indiretta, così consapevole della nostra fragilità e della nostra incapacità di dire le parole decisive da permettere alla verità di parlare attraverso di noi; in qualche modo, non pensare la verità ma essere pensati dalla verità. Ed è purtroppo ciò che a società tecnicamente progredite e molto soggettivistiche, egocentriche, se non egoistiche o egotistiche, non è più possibile oggi, o riesce molto difficile.

Nella nostra società esistono delle verità collettive?

Certamente, esistono delle «intese» collettive; direi invece che si sono appannati i valori propriamente collettivi. E questo perché le «due verità» sono state ridotte ad una sola: la verità tecnocratica.

Più che verità collettive e valori collettivi io vedo oggi delle intese collettive tecnicamente giustificate, ossia delle verità scientifiche diffuse, volgarizzate, fatte proprie da grandi maggioranze. È possibile invece — intendiamoci — una consapevolezza sociale collettiva, ma per averla occorre fare un passo oltre lo scatenamento degli egoismi reciproci e dei ricatti incrociati che definiscono le nostre società di oggi.

Condivide il giudizio secondo il quale «gli uomini non cercano la verità ma in realtà vogliono soltanto delle spiegazioni»?

Sì. Naturalmente ho una riserva, per la formulazione, perché quando si parla di uomini in generale si rischia appunto la genericità. È però vero che oggi c'è una tendenza la quale vede nella spiegazione in quanto tale o nella verità stipulata scientifica l'unica verità di cui l'uomo possa essere depositario. È questa una mutilazione, una limitazione così seria da far pensare a una mutilazione, nel senso che la verità scientifica non può che essere la conferma di ciò che è ovvio (essendo una verità verificata), vale a dire di ciò che è già acquisito.

Questo spiega anche le ragioni per cui le scienze umane e sociali, che dovrebbero oggi darci un massimo di aiuto per comprendere i nostri problemi, ci dicono molto poco, perché non fanno altro per confermare i dati già acquisiti nell'universo che si analizza, attraverso le tecniche dei campioni rappresentativi, i quali peraltro non sono possibili proprio a proposito dei problemi più drammatici e urgenti, come quelli della droga tra i giovani e del terrorismo.

Bisognerebbe riuscire a comprendere invece la verità come capacità di sviluppo strategico, presente già in ciò che è ancora minoritario, in ciò che è marginale, apparentemente irrilevante e addirittura numericamente e scientificamente insignificante. Ma per questo sarebbe necessario un altro concetto di verità.

I *marabouts* africani in Francia

di
LILIANE KUCZYNSKI*

Introduzione

La presenza dei *marabouts* in Francia è legata alla storia delle correnti migratorie provenienti dall'Africa occidentale. Alcuni di loro, soprattutto i *Mourides*, erano arrivati a partire dalla guerra del 1914-18 per sostenere il morale dei «tirailleurs sénégalais»¹ al fronte e supportare la loro diligenza musulmana [Michel M., 1982, p. 380 e seg.]. Comunque, allo stato attuale delle ricerche, nessun elemento consente di attestare una qualche filiazione tra questi personaggi religiosi e i *marabouts* che noi conosciamo da, a dir poco, una quarantina d'anni (per i più anziani tra loro) nelle città francesi.

1. Evoluzione del loro status in Francia

I *marabouts* hanno per molto tempo condiviso le sorti dei loro compatrioti immigrati. Come loro, hanno lavorato nell'industria automobilistica o nei servizi stradali, durante i periodi alti dell'economia francese. Era contraddittorio «venire solo per quello», per essere *marabouts*, era sconveniente svilire quell'attività facendone mezzo di sostentamento, pur possedendo la dottrina, pur avendo ottenuto, in Africa, un'aura di rispettabilità, generalmente legata a quella funzione. E poteva accadere che, dopo una giornata lavorativa, o nel fine settimana, nei locali del dopo-lavoro, i *marabouts* assumessero i loro molteplici ruoli, descritti da studi condotti a partire dalla fine degli anni '70 [Barou J., 1978; Samuel M., 1978]. I *marabouts* insegnavano il Corano, prima loro competenza in Africa; ricomponevano questioni e litigi dipendenti dalla giustizia islamica (matrimoni, morte, eredità, etc.); presiedevano le cerimonie dei grandi appuntamenti della vita (nascita, battesimo, etc.). Il loro status di letterati conferiva loro la preroga-

* Laboratorio di antropologia urbana, CNRS, Ivry, Francia. A cura di Luigi Perrone, traduzione di Lea Del Toro.

¹ Sono le truppe africane integrate nell'armata francese. Era un modo ironico per connotarle come di «tiratori approssimativi».

tiva di gestire i conti delle casse del villaggio, di annotare le decisioni nel corso delle riunioni in cui spesso erano arbitri. Infine utilizzavano le loro conoscenze esoteriche per la fabbricazione di amuleti e di incantesimi protettori, mediazioni in ogni istante della vita degli immigrati. Quest'ultima attività si è rivelata la più redditizia e la più idonea per creare tra i *marabouts* una reputazione che travalicava la cerchia familiare e della clientela africana.

Questa situazione era globalmente simile a quella del piccolo *marabout* del villaggio africano che, in genere, divide anch'egli il suo tempo fra l'agricoltura o il commercio e le occupazioni religiose e magiche. Una condizione che si è largamente modificata nel corso degli anni '80. Tre sono gli eventi che spiegano questo cambiamento:

1. anzitutto, la fine del periodo alto dell'economia francese, i lavoratori immigrati sono i primi ad essere colpiti dalla disoccupazione. Per coloro che esercitavano le loro pratiche di *marabout* come attività secondaria, almeno nel tempo che avevano a disposizione, si offre allora una possibilità: trasformare questa attività di supporto in attività principale; una evoluzione che si è avuta anche nelle città africane [Fassin D., 1992]. Questo cambia lo status: da una conoscenza che si può mettere al servizio degli altri si passa a una vera professione, registrata e controllata dall'amministrazione fiscale;

2. quindi, una misura di «regolarizzazione dei clandestini», assunta nel 1981, che prevedeva una clausola speciale per i *marabouts*. Senza ritornare alle misure di freno all'immigrazione (1974), il governo socialista, desideroso di migliorare le condizioni di vita degli immigrati in Francia, ha considerato con benevolenza il ruolo di «religiosi» incarnato dai *marabouts*; e la presentazione di un attestato che testimoniasse la specifica attività in Africa, prima dell'arrivo in Francia, apriva la porta alla regolarizzazione di una situazione spesso precaria. Approfittando di questa implicita legittimazione della loro presenza e di questa occasione amministrativa, numerosi *marabouts* tentarono l'avventura; fra loro, semplici *taalibé*², ancora discepoli o appena staccatisi dal maestro, si improvvisarono *marabouts*;

3. infine, la stabilizzazione, in Francia, di un buon numero di immigrati. Allontanandosi, talvolta, la possibilità di un ritorno nel proprio paese, diventa spesso aleatorio, se non impossibile, attendere quel momento per sistemare un affare, anche urgente; allora la famiglia, i parenti, i clienti, si tassano per far venire il loro *marabout*, che desiderano avere sempre a loro disposizione.

La conseguenza di tutto ciò è l'aumento del numero dei *marabouts* in Francia sino alla fine degli anni '80, seguito da una odierna relativa stabilità dopo una leggera decrescita. Tuttavia è impossibile disporre di cifre esatte, data la grande disparità di condizione di questi personaggi: mentre alcuni hanno un lavoro ben avviato o si fanno conoscere attraverso varie forme di pubblicità, altri, ancora poco desiderosi di ufficializzare la loro esistenza,

² Discepoli di un maestro prima di tutto di Corano, poi, eventualmente, di altri testi e discipline islamiche.

possono essere conosciuti solo attraverso reti informali e confidenziali. L'insediamento dei *marabouts* nelle grandi città permette loro un certo anonimato.

Altra conseguenza: la «democratizzazione della *baraka*» [Kuczynski L., 1995]. Il rovesciamento della tradizionale stratificazione sociale africana, che conferisce a certi lignaggi colti o considerati come santi prerogative spesso ereditarie (lignaggi dei *marabouts*), era, certo, già largamente percettibile nei territori urbani africani, ma esso si è considerevolmente amplificato a Parigi. Ai provvedimenti amministrativi favorevoli già descritti si aggiunge, in effetti, la lontananza della parentela, del gruppo di appartenenza, rimasto in Africa; ne deriva un affievolimento del controllo sociale e la possibilità di un'avventura individuale: si sa sempre, a Parigi, a quale famiglia appartiene l'individuo che si incontra? È giusto tenerne conto? Questo contesto urbano non contribuisce a confondere le genealogie? E si conosce sempre, in patria, ciò che fa a Parigi, «uno qualunque», partito per cercare esperienze altrove? È così che alcuni, totalmente estranei ai gruppi dei *marabouts*, hanno potuto costruirsi, in Francia, carriere da prospero *marabout*. Questi uomini «fai da te» vi giocano — o tentano di giocarvi —, talvolta con successo, press'a poco lo stesso ruolo degli eredi di lignaggi famosi o più oscuri o di coloro che, estranei a queste famiglie, hanno lungamente studiato da un maestro: l'ambiente parigino dei *marabouts* si è formato attraverso questi diversi itinerari.

2. I molteplici ruoli dei *marabouts*

Si è vista la molteplicità dei ruoli affidati ai *marabouts*, nell'ambiente degli immigrati³, molteplicità già sottolineata dai viaggiatori che attraversarono l'Africa occidentale nel XIX sec. Mediatori della parola divina, «uomini di Dio», essi sono insieme insegnanti, giudici, regolatori di controversie, indovini, esorcisti, fornitori di protezioni. Ciò non significa che tutti i *marabouts* abbiano al loro attivo la panoplia completa di queste funzioni: esistono molteplici varianti, a seconda degli individui, gli orientamenti della confraternita, gli status⁴, i contesti storici. Ma questa proteiforme attività spiega la diversità delle strutture sociali dei *marabouts* attraverso la storia, strutture che mettono in luce un aspetto o l'altro. Così in Africa occidentale, negli anni delle Indipendenze, fu il modello del terapeuta che venne valorizzato⁵. In Francia, dopo aver lungamente rimesso in questione l'argomento, il modello fu quello dell'indovino. È vero che, a partire dagli anni '70, qualche *marabout* audace aveva inserito delle pubblicità in riviste consa-

³ Cfr. le descrizioni di Barou e Samuel citati precedentemente

⁴ Per esempio, è raro vedere un capo di confraternita redigere lui stesso una protezione; egli gratifica i richiedenti con la sua benedizione e può, come abbiamo notato in ambiente *mouride*, far loro recapitare un po' di sabbia benedetta.

⁵ Intorno alle ricerche in psicopatologia condotte dal dottor Collomb all'Ospedale di Fann vi furono associati alcuni *marabouts* e dei «tradi-praticiens» non musulmani

crate alla veggenza⁶; per ciò che riguarda le autorità amministrative, rinunciando allo status di «religioso», d'altronde culturalmente sempre rivendicato da certi marabouts discendenti da famiglie riconosciute, esse considerano finalmente questo quadro come il più adeguato per definire la loro attività⁷. Pur descrivendolo solo parzialmente, lo status di veggente conferiva almeno ai marabouts un'esistenza ufficiale in Francia e una professione legale, o quasi, poiché si sa che la veggenza è solo tollerata. Il fatto è che la veggenza costituiva, in Francia, un campo molto fiorente. Ed è il «consulto» (divinatorio), con la preparazione dei «medicamenti», che forma attualmente l'essenza della pratica di tutti i marabouts parigini, e la fonte del loro pane quotidiano. Certi, più colti, si rammaricano, deplorando di essere stati trascinati, loro malgrado, su questa strada, dai loro clienti. Altri rifiutano anche solo di accennare a questa attività che, dicono, «sporca» la loro carriera, lamentandosi di non poter dedicare più tempo ad attività ritenute più nobili: gli studi, l'insegnamento. Ma, di fatto, stanno tutti sotto la stessa bandiera. I problemi che vengono loro sottoposti e che si chiede loro di risolvere riflettono le inquietudini del mondo contemporaneo, in cui le solidarietà collettive si erodono, in cui il solco tra le generazioni si approfondisce, in cui le preoccupazioni personali si accompagnano alle aspettative di riuscita sociale. Tutto ciò senza contare le questioni più specifiche in campo migratorio: il soggiorno in Francia, il ritorno in patria. Ma già da tempo gli immigrati dell'Africa occidentale non sono più i soli a frequentare i marabouts: ciascuno di questi, per la varietà degli ambienti parigini, per la mescolanza umana che vi si produce, e in ragione del richiamo costituito dai veggenti esotici, si è costruito una clientela cosmopolita. Vi si possono incrociare clienti maghrebini, come portoghesi, francesi (metropolitani), delle Antille, questi ultimi in numero non indifferente, a tal punto che alcuni marabouts hanno cercato, dagli anni '80, di fare di alcuni di essi i loro discepoli, affidando così, implicitamente, il compito di estendere la loro fama in ambienti più allargati; questo stesso motivo ha spinto i marabouts ad installarsi temporaneamente nelle isole. È vero che nessuno concepisce la propria presenza in Francia come definitiva, e che l'impulso che l'ha spinto a venire a Parigi «a cercare qualcosa»⁸ lo porterà anche a fermarsi per un po' in Italia, in Germania o a Miami, prima di ritornare in Africa, per ritornare poi di nuovo in Europa.

Quanto ai clienti, essi seguono talvolta itinerari d'altro tipo, passando alcuni da una richiesta d'aiuto a un'altra o moltiplicandole contemporanea-

⁶ Nella rivista *Horoscope* appariva nel 1972 una pubblicità per il «*Gran Marabout Fall Keba*». Sarà seguita da molte altre che vantavano il merito di «brani del Corano» o l'ascendenza «di un grande santo dell'Islam».

⁷ In un modo molto etnocentrico, fu dichiarato da molti responsabili che la divinazione era una deviazione della funzione religiosa dei *marabouts*. Ma nell'Islam dei *marabouts* questa pratica, al pari della preparazione dei talismani, deriva dalla padronanza che hanno i *marabouts* del testo coranico. In quest'ottica, sono condannabili solo gli eccessi ai quali può condurre questa attività.

⁸ «Cercare qualcosa» al di fuori di sé ha, d'altronde, una forte valenza nelle società dell'Africa occidentale ed è considerato come una necessità per forgiare la propria personalità di uomo.

mente, alla stregua del personaggio di Wangrin descritto da Amadou Hampâté Ba [1973] ma con ancora più varietà: dopo la divinazione di una veggente «classica», un tale sollecita il parere di un *marabout* prima di iniziare una cura da uno psicologo; un'altra trova dal suo *marabout* la conferma della diagnosi del suo ginecologo, etc. Questo fenomeno del pluralismo nelle richieste d'aiuto, di conforto, di cure è ben conosciuto [Fassin D., 1992; Benoist J., 1996]. Il fatto notevole è che i *marabouts* ormai fanno parte di quella lunga catena di ricorsi possibili e che, per il posto che hanno preso, attraverso strategie più o meno consapevoli, nel panorama francese, si sono praticamente fusi nel tessuto sociale.

Si può affermare che gli altri loro ruoli siano cancellati? A questo punto ritorna una distinzione di fatto tra i *marabouts*, che il loro comune status di veggente contribuisce a cancellare. Per le cerimonie delle grandi tappe della vita (imposizione del nome, matrimonio, etc.) ci si rivolge a delle persone colte capaci di recitare correttamente il Corano e le necessarie preghiere, cioè a dei *marabouts* nel senso più classico del termine, uomini di scienza di cui talvolta si conosce la famiglia fin dall'Africa⁹. Questo ruolo esclude tutti i «piccoli diavoli» autoproclamatisi con conoscenze islamiche, considerati come poco affidabili negli ambienti degli immigrati dall'Africa occidentale. D'altronde, per questi ultimi, i rituali di passaggio sono l'occasione per riaffermare la loro coesione e talvolta la gerarchia sociale che li caratterizza. L'insegnamento del Corano opera, ugualmente, la stessa cernita tra i *marabouts* «saggi» e gli altri; ma questa funzione centrale nella storia del *maraboutisme* attualmente, in Francia, è praticamente sfuggita ai *marabouts* ed è assicurata ormai da una moltitudine di associazioni islamiche; l'immagine classica del *marabout* è così quasi scomparsa in Francia: quella del maestro attorniato da un numero di discepoli proporzionale alla vastità della sua fama. Quanto al ruolo di arbitro nelle controversie¹⁰, anch'esso viene assunto per lo più da *marabouts* riconosciuti per il loro sapere o rispettati in ambiti di interconoscenza molto vasti. Questi *marabouts* assumono anche, talvolta, il compito di spiegare gli iter amministrativi negli uffici, di socializzare le informazioni, e ciò dà loro il ruolo di cerniera, di mediazione tra le comunità africane e la società inglobante. Ma, contrariamente alle funzioni di insegnamento e di presenza religiosa al di fuori delle cerimonie, funzioni che riguardavano più specificatamente gli Africani dell'ovest stabiliti in Francia, l'ultima, l'arte della negoziazione, si apre a fruitori di ogni tipo, che vengono a sollecitare dal loro *marabout* un consiglio su un divorzio, un parere sul modo di crescere il proprio bambino... Divenendo una sorta di «pubblico ascoltatore»¹¹, il *marabout* afferma implicitamente il ruolo di mediatore nella società francese contemporanea.

⁹ Ma è vero che, in caso di bisogno, sapendo recitare bene il Corano, ognuno può ricoprire questo ruolo, pur non essendo *marabout*.

¹⁰ Il cui tema principale concerne le relazioni familiari: rapporti tra genitori e figli, coesione delle famiglie spesso scosse dalla situazione di immigrazione.

¹¹ Espressione mutuata dallo psichiatra italiano Franco Basaglia.

3. Piccoli imprenditori indipendenti

Pur essendo importanti, questi ruoli, in cui il sapere islamico e talvolta la genealogia riprendono il loro posto, occupano tuttavia un posto minoritario nell'attività dei *marabouts*, che consacrano la maggior parte del loro tempo alla divinazione e al «lavoro»¹². «Piccoli imprenditori religiosi»¹³, essi operano in modo indipendente. Ciascuno offre consulti, secondo i casi, nel suo ufficio per lavoratori immigrati, nel suo appartamento o nel suo grande studio. Se alcuni, rimasti fedeli al modo di essere africano, si procurano la clientela ancora con il passaggio «da bocca a orecchio», altri hanno molto presto investito nella pubblicità attraverso varie forme: volantini distribuiti nelle strade, trasmissioni radiofoniche, messaggerie elettroniche ed anche, molto recentemente, siti web. Ognuno è libero di arricchire le proprie conoscenze come meglio crede, a seconda dei casi, sia restando centrato su un patrimonio islamico-africano, sia interessandosi ad altre culture (cabala ebraica, radioestesia, etc.). Occorre, in effetti, organizzare il proprio «studio» come un vero imprenditore, in modo assolutamente professionale, se si vuole riuscire, a Parigi. Non esistono legami tra i *marabouts*, che si considerano vicendevolmente dei concorrenti; il sentimento dominante è una grande rivalità. L'ambiente francese dei *marabouts* è sprovvisto di qualsiasi strutturazione, mancando personalità legittimate da unanime consenso, che possano imporsi come capo o maestro. Questo carattere acefalo contrasta fortemente con la situazione prevalente in Sénégal, luogo d'origine predominante dei *marabouts* parigini, in cui l'ambiente islamico è ancora fortemente dominato da confraternite (*tariqat*) molto gerarchizzate. D'altronde, la ripartizione dei *marabouts* che esercitano la loro attività in Francia è rivelatrice: praticamente, fra di loro non si trova alcun *mouride*, poiché uscire dal rango, quando si è membro di quel gruppo, laddove si rimane il *taalibé* di un maestro durante la propria vita senza poter cambiare di status, è pressoché impossibile anche in situazione di immigrazione. In compenso, si conta un gran numero di *Diakhanké*. Questi, non formando una confraternita bensì un gruppo di letterati, sono conosciuti da tempo come grandi viaggiatori e fornitori di talismani. Pur riuniti attorno ad un capo carismatico, essi costituiscono un'organizzazione flessibile e aperta, meno gerarchizzata delle altre, in cui ciascuno può tentare liberamente l'esperienza in altri paesi.

Un ambiente poco organizzato, uno status ufficiale poco valorizzante, quello del veggente, poco riferibile all'aura di cui sono generalmente circondati i *marabouts* in Africa¹⁴, una clientela cosmopolita in parte igno-

¹² Così è designato l'aspetto dell'attività dei *marabouts* mirata a risolvere, con talismani, sacrifici e preghiere, i problemi posti dai loro utenti. D'altronde, è su questo che essi si sono costruiti un posto nella veggenza francese, dal momento che la maggioranza dei veggenti si accontenta di predire l'avvenire.

¹³ Espressione usata da Max Weber.

¹⁴ E che non è incompatibile con la critica e la derisione da parte dei cosiddetti «ciarlatani».

rante nei confronti dei codici africani: è possibile allora chiedersi come, avendo perduto in Francia il loro carisma di funzione, i *marabouts* ricostituiscano la loro legittimità. Invocare un lungo tirocinio, un sapere vario, la conoscenza di qualche potente segreto, l'appartenenza ad un lignaggio famoso, portare un cognome conosciuto, non sarebbero sufficienti, dal momento che questi fatti non sono supportati da una solida fama, verificata in ambienti di interconoscenza. Spesso ne occorrono altri ancora. Poiché certi segni fisici identificano un vero *marabout*, certe azioni miracolose (*karamat*) sono divenute obsolete in Francia, soprattutto per dei richiedenti non africani. In Francia, non è più possibile accontentarsi di gestire un'eredità, che sia reale o adottata, è necessario ordinarla. Ormai, più che la genealogia familiare o spirituale, ciò che conta è provare ora e sempre la propria efficacia e la propria riuscita. Ma serve anche aver imparato a giostrare, come i *marabouts*, attraverso le norme indotte dalla società francese: superare tutti gli ostacoli amministrativi, essere in regola, essere visibile, avere uno «studio» ben organizzato, sono altrettanti criteri da cui decolla una nuova rispettabilità. Da carismatica che era, la legittimità dei *marabouts* può poggiarsi, ormai, anche sulla legalità; ed è evidente come possa essere acquisita tanto dagli eredi e dai saggi che da coloro che tentano la fortuna in Francia. Ma, in effetti, ciò che serve è una commistione di tutti questi ingredienti; altrimenti, avrebbe ancora un senso il termine «*marabout*» che campeggia sulla maggior parte delle pubblicità?

4. Legami con l'Africa

Tuttavia questo ambiente non gerarchizzato, in cui «l'imprenditore» fa concorrenza senza vergogna al «religioso»¹⁵, si trasforma come per incanto, in occasione delle «*tournées*», in Francia, dei rappresentanti delle grandi confraternite religiose. Basta che arrivi in Francia un leader *mouride* o *tidjane* riconosciuto, e tutto si ferma, ogni *marabout* che esercita in Francia ridiventa un umile discepolo che va passo passo dietro al suo maestro, circondandolo di una estrema deferenza, alla stregua del suo compatriota, semplice musulmano. Le gerarchie si ricostituiscono, temporaneamente, come quelle esistenti in Africa¹⁶; d'altra parte, i legami con la patria non sono mai recisi completamente. Ognuno si tassa per la sua confraternita, trascorre giornate in preghiere comunitarie.

Attraverso i suoi discorsi, il maestro consolida la fede musulmana dei suoi discepoli, recita con loro il Corano, si informa sulle difficoltà¹⁷ incontrate in Francia e dà consigli per risolverle al meglio, raccomanda il mantenimento dei valori della tradizione. Ad ogni suo passaggio, egli rifonda e rafforza l'identità di gruppo attorno al suo forte nucleo africano e, in senso

¹⁵ Non essendo mai esclusive, queste due categorie.

¹⁶ E specificatamente in Sénégal.

¹⁷ Per esempio, quelle legate al sacrificio della *Tabaski* (Ayd el kebir) in ambiente urbano.

più largo, nella sua appartenenza alla grande comunità musulmana. Dai suoi fedeli, egli riceve doni (*addiya*) che saranno ridistribuiti in Francia o, più spesso, in Africa. Non è più questione, allora, né di cliente, né di consulto né di talismano. Ed è dal contatto più stretto con il maestro in occasione delle sue visite che i *marabouts* trarranno in seguito una parte della loro legittimità. Ma questi momenti intensi sono rari e ciascuno ritorna alle proprie occupazioni.

Conclusioni

Per concludere, ci possiamo interrogare sul senso di questa specie di autonomia di cui danno prova i *marabouts*, che hanno costruito tutta o parte della loro carriera in Francia, di fronte all'organizzazione africana delle confraternite, così fortemente strutturata. Nessuna personalità di riferimento emergente, gruppo disgregato dove ciascuno rappresenta solo se stesso: questa situazione è spiegabile solo con la lontananza dal proprio paese e con il contesto urbano, in cui ciascuno può cavarsela da solo e far fruttare liberamente l'esperienza personale? La modificazione comportamentale, alla comparsa del leader, consente di avanzare un'ulteriore ipotesi. Questa autonomia può essere letta come la dimostrazione che, nonostante la relativa stabilizzazione, la vita in Francia è solo un passaggio e che tutto si gioca veramente in Africa, dove ciascuno spera di terminare la propria esistenza? Ogni organizzazione in Francia rimane, in definitiva, illusoria, ha poco peso se paragonata a quella ricreata dalla sporadica presenza del maestro. D'altronde, nella maggioranza dei casi, chi si è creato, in Francia, una personalità da rispettabile *marabout* non ridiventa, al suo ritorno in patria, ciò che era prima: un semplice contadino, o un semplice cittadino, pur arricchito? L'autonomia in territorio francese è l'altra faccia dei potenti legami con il paese d'origine. L'esistenza, in Francia, dei *marabouts* è modellata da queste tendenze contraddittorie.

Bibliografia

- BA A.H., 1973, *L'étrange destin de Wangrin*, UGE.
BAROU J., 1978, *Travailleurs africains en France*, Presses universitaires de Grenoble.
BENOIST J., (ed), 1996, *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala.
FASSIN D., 1992, *Pouvoir et maladie en Afrique*, Presses universitaires de France.
KUCZYNSKI L., 1995, *Chemins d'Europe. Les marabouts africains à Paris*, thèse de doctorat d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre
Samuel M., 1978, *Le prolétariat africain noir en France*, François Maspero.

INTERVENTI

L'Italia industriale: scomparsa, distrutta, reinventata?

di
ROBERTO PELLEGRINO

Questo pamphlet del Prof. Luciano Gallino *La Scomparsa dell'Italia industriale*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2003, 106 pp., vuole essere un grido d'allarme per l'assenza di una politica industriale in Italia che nell'ultimo quarto di secolo avrebbe provocato la scomparsa di grandi aziende manifatturiere e l'uscita del paese da interi settori industriali. In toni accorati, Gallino attribuisce al declino di settori industriali un gran numero di problemi che il paese soffrirà negli anni a venire, veri e propri danni economici derivanti dalla scomparsa di grandi aziende nazionali. Questi ultimi secondo l'autore sono riassumibili nella capacità della grande impresa di effettuare investimenti di Ricerca e Sviluppo a lunga scadenza superiori a quelli di aziende di piccole dimensioni, e nel fatto che la presenza di grandi aziende guida nazionali garantisce che decisioni su localizzazione di impianti/occupazione e proprietà di know-how restino in mani italiane, con effetti benefici sull'occupazione.

Gallino offre una dettagliata analisi di diversi casi a supporto della sua tesi: la Olivetti e l'informatica, le vicende tragiche dell'industria chimica Italiana, l'aeronautica civile, i telefoni cellulari, l'alta tecnologia e l'automobile. In queste analisi settoriali, l'autore esamina le vicende storiche e le aziende protagoniste con dovizia di particolari e capacità di sintesi dei fatti inusuale per un testo di queste dimensioni. L'analisi è spietata e sembrerebbe che il paese abbia perso tali e tante occasioni da essere avviato sulla strada di un declino economico/sociale generale e irrimediabile. L'autore conclude la sua critica, sparando a zero sulle riforme proposte da Confindustria, sindacati e governo. Le definisce «meschine» rispetto ai problemi di gestione di una grande azienda o di un settore industriale e auspica l'inizio di un vero dibattito sulla politica industriale che dovrebbe incentrarsi sui criteri stabiliti dalla legge 675/1977 perlomeno inizialmente, il riconoscimento dei limiti del mercato nell'attuare una politica industriale o addirittura far nascere nuove industrie e la centralità e importanza ai fini dello sviluppo dell'industria manifatturiera.

Il tema di questo testo è molto attuale anche negli Stati Uniti, nonostante l'ovvia preminenza degli USA in campo economico. Di recente,

fiumi di inchiostro sono stati versati sul declino industriale/manifatturiero soprattutto a causa dell'enorme disavanzo commerciale con la Repubblica Popolare Cinese, un paese ormai divenuto un'officina globale. Intere industrie e i loro impianti industriali sono stati rilocalizzati in Cina o nel sud-est asiatico con grave costernazione di politici, analisti e ovviamente le maestranze. In termini strettamente economico/finanziari gli USA beneficiano di questo scambio con prodotti di alta qualità a prezzi più convenienti senza d'altro canto soffrirne in termini di occupazione con i disoccupati prontamente riassorbiti da nuove industrie create dalla crescente terziarizzazione. Lo sviluppo e l'occupazione soffrono invece in paesi emergenti come il Messico, geograficamente in posizione ideale per offrire questo tipo di scambio, ma tagliato fuori dalla maggiore produttività Cinese e dai continui ribassi dei costi di spedizione offerti dalla containerizzazione e dai progressi nella logistica. A seguito della fortissima ripresa economica USA nel 2003, il dibattito si è ammutolito e spostato sulla «qualità dell'occupazione», cioè i nuovi posti di lavoro nel terziario pagano meno dell'occupazione persa nel manifatturiero, e sui rigurgiti protezionistici dell'amministrazione Bush ispirati proprio dalle vecchie grandi industrie come l'acciaio. Secondo la visione di Gallino, non ci sarebbe nulla di buono in questa situazione, sarebbe questa una crescita «non credibile». La perdita di grandi aziende, di settori industriali è inconcepibile. C'è di fondo un grande scetticismo sulle forze di mercato e sulla capacità imprenditoriale di servirsene: «Il mercato — là dove esiste, là dove funziona — può sanzionare a posteriori, positivamente o negativamente, una politica messa in atto, ma non può farla nascere con i propri automatismi». E quindi prosegue citando l'avvento e successo dell'internet come esempio di intervento pubblico. In realtà il mercato non sanziona mai a posteriori, semmai anticipa le conseguenze dell'azione governativa scontandole nei propri prezzi e contratti. L'internet è sì un esempio di azione e finanziamenti pubblici ma l'intento originale di DARPA (l'agenzia di ricerca del Pentagono) non era affatto di creare la rete globale che tutti conosciamo e usiamo bensì quello di far sopravvivere l'infrastruttura di Command and Control (C&C) del governo USA ad un attacco nucleare. Per molti anni la rete rimase dominio di pochi accademici e scienziati, ed è solo con l'avvento dei personal computer che infine imprenditori e Venture Capitalists, il mercato, si lanciarono allo sfruttamento commerciale del nuovo medium.

Gallino liquida con una breve nota anche politiche del governo Italiano intese a diminuire la pressione burocratica e soprattutto fiscale sulle imprese come «fuori bersaglio». Viene da pensare che l'accumulazione capitalistica avvenga per vie misteriose o dal nulla. Crediti d'imposta e abbassamenti di aliquote fiscali non sono riforme strutturali inutili, sono la via più sicura per ridare fiato alle grandi aziende e rilanciare l'economia sulla via dello sviluppo accelerato. Il fatto che l'attuale governo Italiano di Silvio Berlusconi abbia effettuato tagli d'imposta timidi può essere spiegato in molti modi, dalla presenza di un enorme indebitamento pubblico agli accordi presi in sede UE sui limiti delle manovre di politica economica nazionale. La verità è che tutti i problemi strutturali di cui l'autore discute

con mano sicura sono irrisolvibili senza una forte crescita economica e dei capitali privati, in una parola della ricchezza nazionale. E il modo più sicuro per crescere si fonda su incentivi che favoriscono la creazione e l'accumulazione di ricchezza, cioè abbassamenti di aliquote fiscali. Visto come rendimento, secondo i canoni dell'economia classica, il gettito fiscale decresce man mano che il tasso si innalza fino ad arrivare allo zero in caso di aliquote del 100%. In altri termini, la politica fiscale del governo è soggetta a saggi di rendimento decrescenti man mano che le aliquote fiscali vengono inasprite. Le aliquote fiscali cumulative odierne e dell'ultimo quarto di secolo in Italia sia per le imprese che per gli individui permangono troppo alte, intorno al 50%. L'esperienza di paesi avanzati come gli USA e la Gran Bretagna indica che abbassamenti delle aliquote intorno al 35%, o ancor meglio intorno al 25% come indicato in termini più teorici dalla curva di Laffer, provocano autentiche esplosioni di attività e crescita economica. Nel lungo periodo gli effetti sulla produzione e gli investimenti e la rapida accumulazione di ricchezza dei privati nonché il più alto gettito fiscale pubblico, agiscono come potente tonico proprio su quei settori manifatturieri che stanno a cuore all'autore. Naturalmente, non facciamo una colpa al Prof. Gallino di ignorare questo tipo di approccio supply-side essendo un sociologo e non un economista; considerando d'altro canto che la maggior parte degli economisti contemporanei tenderebbero a ignorarlo ugualmente vista la propponderante formazione di tipo Keynesiano, o demand-side, di cui soffrono. Stupisce invece la fede assoluta nella grande azienda come tale. Anche la semplice aneddotica suggerisce la grossa impresa moderna come realtà burocratizzata, affetta da group-think e nemica del risk-taking necessario proprio all'innovazione, lo sviluppo e infine la sopravvivenza stessa della società in un'economia a capitalismo dinamico. Fra i tanti esempi di fallimenti o perdite di grandi aziende dovuti a questi e altri fattori, si potrebbe citare il caso IBM/Microsoft. Nel 1981 quando IBM lanciò il primo PC veramente di massa lo fece in modo assai strano, lasciando il cuore della macchina, il suo sistema operativo, nelle mani di una piccola azienda sottocapitalizzata chiamata Microsoft. Nel corso dei 20 anni successivi, Microsoft crebbe a ritmi vertiginosi grazie ai proventi legati a questa intellectual property prodotta a costo zero, IBM invece attraversò periodi di forte crisi legati al ciclo economico e ai margini di profitto decrescenti delle sue linee di prodotti. Un'analisi superficiale degli anni 1979-1980 in cui i dirigenti IBM negoziarono i contratti con i fondatori di Microsoft, indica la presenza nei quadri IBM proprio di grande burocratizzazione, mancanza di iniziativa e originalità e totale assenza di risk-taking proprie di simili organizzazioni gigantesche. Questi sono argomenti che l'autore conosce fin troppo bene ma che decide di mettere in secondo piano mentre persegue il suo ruolo di Cassandra.

Some Remarks about Social Exclusion, Marginality and Poverty

di
LAURA FERRAROTTI

The concept of «culture of poverty», as expounded by American anthropologist Oscar Lewis, could perhaps be usefully applied in trying to identify and understand the social factors causing the lack of community development in Southern Italy. Before trying to elaborate this thesis in a more in-depth perspective, it would be worthwhile to go over the main points pertaining to the «culture of poverty». An early definition of a «culture of poverty» dates back to Lewis' study *Five Families: Mexican Case in the Culture of Poverty*¹. In the introduction to his book, Lewis states that poverty becomes a dynamic factor that affects individual's participation to the main national culture. In this respect, it should be considered a subculture. Thus one can speak of a «culture of poverty» in that it has its own modalities and different social and psychological consequences for its members. Lewis thought that the «Culture of poverty» goes beyond rural, urban and even national boundaries.

Most of Lewis' later research intended to prove the existence in different parts of the world of a «culture of poverty». Put it concisely, the «culture of poverty» could be detected by some seventy traits that are almost always present in the exchanges between this subculture and the larger society, in the nature of the slum community, the kind of family and in the individual's values. The main traits are: lack of integration of the poor within the larger society; persistent unemployment; lack of savings and property; little community organization; short childhood and early initiation to sex; lack of privacy in the household. The individual generally feels inferior, deprived and pervaded by a sense of fatalism. While the individual's ego structure turns out to be rather weak, there is the belief in male superiority. People within the culture of poverty have a little sense of history and their awareness of the world is limited to their neighborhood.

Lewis' underlines an important distinction when he differentiates between poverty *per se* and the «culture of poverty». Indeed, not all the poor

¹ LEWIS OSCAR, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Mentor Books, New York, 1959, p.16.

people fall into the culture poverty, especially when they are somehow integrated in the larger society. An instance of this is represented by the Indian lower-castes, which far from being isolated from the rest of society are an integral part of it.

The culture of poverty is likely to occur in countries with a free-enterprise economic system, in pre-welfare capitalism. Moreover, Lewis points out that the culture of poverty is not simply characterized by deprivation or disorganization. In fact, Lewis asserts that this kind of life, which is passed on «from generation to generation, along family lines... is a culture in the traditional anthropological sense in that it provides human beings with a design for living, with a ready-made set of solutions for human problems, and so serves a significant adaptive function»². It is very difficult for an individual who was born in such an environment to free him/herself from the constraints of this particular culture. And indeed this difficulty is one of the most crucial question around the «culture of poverty». In fact, in a more general perspective, it is possible to state that the world of poverty is far from simple. It is not only a matter of how much money one can count on. The world of poverty is a complex one. It has obviously to do with money, but it also depends on historical conditions, social and psychological ability to participate in the social process, adequate linguistic knowledge and ability for self-expression.

Social scientists have distinguished three levels of poverty with respect to the means of subsistence:

1. *the line of poverty*: the family still makes it to the end of the month but with increasing difficulty; if a new car has to be bought, then meat will disappear from the dinner table for a while.
2. The level of *relative deprivation*, in which one does not make it to the end of the month and falls more and more into debt, especially as regards the basic utilities and services, such as water, electricity, etc.
3. The level of *total destitution* in which expedient becomes the only means of subsistence for the daily needs, e.g the rent cannot be paid, and gradually an individual slips into the anonymous mass of the «homeless».

Poverty, however, can be the situation in which fairly large groups of people are forced to live in. Entire populations, especially in rural areas that are, at the same time, technically backward and cut off from the stream of the historical process, can have a built-in feeling of irrelevance.

In addition to the «natural» factors of the environment, «history» is one the typical characteristics of all traditional peasant civilizations that is thought to belong to the «given». Put it differently, peasants are *subject* to the result of history rather than active participants in its making.

² Idem, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty, San Juan and New York*, Random House, New York, 1966, p.19.

Even though the *Welthanschauung*, or world vision, pertaining to the Southern Italy regions of Calabria and Lucania is in many respects similar to that of peasants in other countries of the world, there seems to be a difference — at least of degree — in the main aspects making up the environment that is time and space. In fact, there is an intricate, almost «dialectical» relationship between the historical element — time — and the geographical one—space. It is well-known that the historical variability does not allow a mechanical comparison among different historical contexts. It is, however, possible and, at times, enlightening to isolate some structural elements and compare them in order to draw insights as regard contrasts and similarities. For an interesting attempt toward a cross-cultural comparison, which is however limited to the European scene, the pioneering work edited by Jurgen H.P. Hoffmeyer-Zlotkin and Christa Wolf can be useful³.

Geographically Calabria and Lucania are among the most isolated regions of the world. Of course, today buses, trains and railroads have somehow toned down that isolation, which, up to fifty years ago, was still rather severe. To the geographical elements one must also include the scarcity and often poor quality of tillable soil. Even in areas where a majority of the people own the land they work, the average possession consists of perhaps from six to eight acres. To this one must add two terrible and often-occurring events: landslides and earthquakes. It is said that in Lucania «mountains walk». The same could be said of Calabria. Towns peel off, house by house, and crash down the mountainsides. In the words of one of the most devoted students of the phenomenon, «an earthquake passes, but the landslides will never pass». This is not to minimize the importance of earthquakes, at least in parts of Calabria where periodically whole towns have disappeared.

To the effect of feudalism — late medieval and modern—belong the distribution of property, and land property in particular. Much of the land still belongs to lords who have it worked by sharecroppers or hired hands. Sometimes peasants themselves own the land, which is, however, usually divided into a number of small plots and which are very far from the peasant's house.

Contrary to what one may think, the unification of Italy of 1870 did not represent a great advantage for South Italian peasants. A different, more positive view has been offered by Maurice F. Neufeld. In his book Neufeld carefully describes the positive impact on the social and economic conditions of the Italian population, including the Southern peasants, by the organized labor movement that since its very beginning has been coherently interested in the alliance between Northern Italian workers and Southern Italian peasants. Needless to say, the most comprehensive examination of the premises and political presuppositions of such alliance is to be found in the *Prison Notebooks* by Antonio Gramsci, the founder of the Italian Communist Party who was imprisoned by the Fascist government in 1926 until his death

³ HOFFMEYER-ZLOTNIK JURGEN H.P., WOLF CHRISTA (Eds.), *Advances in Cross-National Comparison. A European Working Book for Demographic and Socio-economic Variables*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, 2003.

in 1937⁴. When the laws and the system of taxation of the highly advanced Italian region of Piedmont were applied, without substantial modification, to the closed economy of the South (with its broad cultivation), history simply added a new and more cruel chapter to the ancient tale of exploitation.

As a result of all of these elements — the historical and geographical ones — Calabria and Lucania exhibit a shocking degree of poverty. Vincenzo Padula's portraits⁵ of the landless peasant are still valid for today's visitor. Padula, the poet-priest, describes the Calabria's peasants more than a hundred years ago, and he describes him/her as someone who works in order to eat, and eats to have the strength to work. Naturally, a most detailed description of everyday life in Southern Italy, especially in the isolated rural villages, can be found in Carlo Levi's *Christ Stopped at Eboli* (Einaudi, Torino, 1951), not to mention important previously published books by English authors, such as Norman Douglas, *Old Calabria*, and D.H. Lawrence, *Sea and Sardinia*.

The isolation that characterizes the lives of both men and women in the peasants communities described by Padula is evident. Even the contempt toward manual labor which we see prominent in all strata of Southern society, with the exception perhaps of the lower classes, seems to be as much an element satisfying certain needs of the social situation as a consequence of the historically important Spanish influence. In a society which has been tortured for centuries by an unceasing tension between an almost pathological sense of insecurity and a commanding sense of dignity, we can expect, next to the acceptance of one's position in the cosmic scheme, a series of strong attempts to find a measure of dignity by self-distinction.

Phenomena like the peasant's loneliness or his/her contempt for manual labor are, of course, closely related to his/her inability to use knowledge, and his/her acceptance of a cosmic order as stimulus and example toward the construction of a social and political order. This inability seems to be determined by the very depth of his/her condition, the seemingly ageless poverty that destroyed, or prevented from growing, the will to rise and «to do something about it». No matter how great his sacrifice, governments and nature, landlords and drought, creditors and earthquakes will forever continue to conspire against him/her. He/She has lost trust in him/herself (in his/her own ability to achieve) as well as trust in the government and in members of his/her own group. He/She firmly believe that the few who have succeeded in making a career were able to do so for some mysterious reason: one person would found a hidden treasure; another was lucky enough to win the lottery; another was called to America by a successful uncle; and so forth.

This belief is also responsible for the peasant's attitude toward his/her neighbors. The inability to cooperate with other members of the community outside the family has been described and explained by some authors.

⁴ Cfr. NEUFELD MAURICE F., *Italy: The School for the Awakening Countries*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1961.

⁵ Cfr. PADULA VINCENZO, *Calabria prima e dopo l'unità*, Roma-Bari, Laterza; P. TUSCANO (a c. di), *Opere di Vincenzo Padula*, Laterza, Roma-Bari, 2001.; AA.VV., *Un intellettuale di frontiera: Vincenzo Padula*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

especially by Edward C. Banfield, as a psychological complex that he calls «a-moral familism». This a-moral familism is essentially regarded as the «moral basis of a backward society». Leaving aside the obvious contradiction between an attitude which is called «amoral familism» and its definition as the «moral basis», it is clear that Banfield's hypothesis, expressed in pure and simple psychological terms, omits any consideration of important historical factors. The whole burden of backwardness is therefore put on the shoulders of the individuals without realizing that quite often the problem of individuals cannot be solved nor even expressed in purely individual terms. As it has been aptly remarked, Banfield is on indefensible grounds when he argues that the people of Montegrano (the village he studied) lack a spirit of initiative though he is essentially correct in stating that they lack a spirit of cooperativeness and do not get organized to pursue their goals at home⁶.

This amounts to a lack of a sense of community. However, how can one build a sense of community when one is faced with an unproductive soil, unfit for intensive agriculture, a shortage of capital to be eventually invested in industrial enterprises, and generally a lack of interest from the regional and central governments to help a self-sustaining local development?

From a comparative point of view, the large scale researches by Oscar Lewis in Mexico and among New York Puerto Ricans⁷, can still give us fresh insights and important lessons.

⁶ Cfr. BANFIELD EDWARD C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1958. See also Rossi Doria Manlio, «Che cos'è il Mezzogiorno agrario?», in CAIZZI BRUNO (a c. di.), *Antologia della Questione Meridionale*, Comunità, Milano, 1955.

⁷ LEWIS OSCAR, *The Children of Sanchez*, Random House, New York 1961; Idem, *La Vida*, cit.

ARCHIVIO: Pareto politico

Pareto e la crisi della democrazia*

di
FRANCO FERRAROTTI

1) Pareto «politico» oppure, piuttosto, «apolitico» o addirittura violentemente «anti-politico»?

Nessun dubbio sulla qualità politica del suo temperamento. Come analista sociale, Pareto mostra una straordinaria capacità di andare alle questioni di potere effettivo — una dote che si potrebbe indicare con il termine riassuntivo di «realismo», come del resto si è fatto da tutti i commentatori, e al quale amerei aggiungere solo l'aggettivo «machiavellico» a denotare la drastica «riduzione ai principi» di ogni situazione di là dai velami, più o meno coerenti, della giustificazione ideologica. Ciò che colpisce in questo temperamento politico è la negazione di se stesso, la contraddizione interna per cui si nega, o si sublima inconsapevolmente, il proprio «punto di vista». È certamente curioso che Pareto si scagli contro i giudizi di valore, ma che poi i suoi libri e saggi e articoli trabocchino di giudizi di valore, di condanne veementi e di assoluzioni plenarie (in verità, queste ultime, piuttosto rare).

Pareto non riconosce dunque la necessità del «punto di vista prospettico», neppure come artificio euristico. Si può anzi dire che il suo particolare punto di vista consista appunto nell'esorcizzarne la necessità e la funzione anche nel quadro del processo preliminare della ipotizzazione orientativa della raccolta sistematica dei dati empirici.

2) La negazione del punto di vista in favore del metodo «logico sperimentale», che è poi una variante del metodo induttivo, espone Pareto a qualche inconveniente. A lui, che pure era dotato di un'erudizione storica sterminata al pari di tutti i sociologi dell'età sistematica, Comte compreso — riesce difficile intendere in che cosa consista la «coscienza storica». In effetti, tale concetto ha senso e può essere più o meno felicemente enucleato solo in presenza di determinati presupposti i quali a loro volta implicano l'auto-collocazione storica del ricercatore. Si direbbe invece che Pareto si «chiami fuori», per così dire, e in qualche misterioso modo ritenga di non essere coinvolto nel processo di ricerca che pure interessa il mondo sociale di cui egli, piaccia o non piaccia, fa parte per la buona, e semplicissima,

* (Intervento del 1970 presso l'Accademia nazionale dei Lincei).

ragione che, se non ne facesse parte, non potrebbe neppure impostare e condurre avanti la ricerca. Si può forse dire che Pareto non è mai stato veramente consapevole del corto circuito epistemologico in cui entra necessariamente qualsiasi ricercatore dei fenomeni sociali e che pertanto non abbia mai raggiunto una posizione metodologica critica in senso pieno.

3) Sospendere un dubbio sulla «coscienza storica» di Pareto non significa misconoscere che il materiale storico è il materiale fondamentale di prova empirica per le teorie paretiane. Pareto, in ciò non dissimile dai sociologi suoi contemporanei (Spencer, soprattutto; perché Durkheim, con il *Suicide* e le *Formes élémentaires...* e Weber, con la sociologia industriale, avevano avuto contatti con il «terreno») ma questo materiale storico resta per lo più allo stato di aneddoto frammentario e anche le citazioni dai classici, ricchissime quantitativamente, mostrano un carattere essenzialmente rapsodico e non criticamente contestuale.

4) È naturale, giustificabile o quanto meno comprensibile nei termini dello «spirito del tempo», che Pareto non si discosti dalla corrente nozione della storia come *storia di vertici* oppure, com'egli ama dire nel suo linguaggio pittoresco, un «cimitero di élites». Sta di fatto che la considerazione delle élites raramente viene collegata con le aspirazioni, i bisogni e gli interessi della popolazione sottostante. L'ambito problematico della ricerca paretiana, a dispetto dell'impostazione sistematica, si presenta alquanto restrittivo. Le pezze d'appoggio empiriche sono per lo più derivate da fonti secondarie. Ho già altrove osservato che, quanto al metodo per la costruzione delle sue teorie, Pareto procede in maniera piuttosto scolastica e sorprendentemente scontata: una volta espressa una proposizione generale, un rapporto ipotetico fra due fenomeni, una sorta di «legge», Pareto ha l'abitudine di rovesciarle addosso, a titolo di prova empirica o, come preferisce dire, «sperimentale», una caterva di fatti, testimonianze storiche, aneddoti, curiosità, proverbi. La miniera inesauribile a questo proposito è la storia dell'antichità classica greco-romana. Il divertimento del lettore è assicurato; la conclusività della prova, molto meno.

5) Pareto poggia la sua concezione della società su alcune opzioni metateoriche. Il fatto che non le riconosca come tali non ha molta importanza. Non v'è studioso o analista dei fenomeni sociali che non parta da un punto di vista specifico. Pareto non fa eccezione. Pareto non lo riconosce: il suo punto di vista consiste nel negare di averne uno. Il postulato di base del Pareto politico è che nulla cambia, che tutto ritorna e si ripete. Forse per questa ragione diviene difficile parlare di Pareto e della crisi della democrazia. Discutere e valutare una crisi della democrazia presuppone necessariamente un'idea di democrazia che Pareto rifiuta per principio. D'altro canto, il suo collocarsi al di fuori della tradizione storicistica aiuta Pareto a por mano alla costruzione della teoria della società, come «sistema sociale».

6) È da notare, a questo proposito, come Pareto distingua fra «metodo storico» e «metodo sperimentale», e come, contrariamente alla grande maggioranza degli studiosi sociali, veda nel metodo storico la premessa per l'affermarsi del «metodo sperimentale». «Il metodo storico — scrive nel paragrafo 619 del *Trattato di sociologia generale* — ha dischiuso l'uscio attra-

verso il quale l'esperienza si è introdotta in una parte di queste scienze, dalla quale era stata esclusa; e quindi è stata una transizione utile sotto l'aspetto esclusivamente logico-sperimentale, per avvicinare lo stato della Sociologia a quello già raggiunto dalle scienze naturali». Al paragrafo 616 Pareto aveva già osservato come qualsiasi concettualizzazione non suscettibile di esatta misurazione o prova sperimentale era da ritenersi una mera «fede» extrascientifica, in termini che sembrano mirabilmente riassuntivi dell'atteggiamento scientifico e meccanicistico che da Pareto fu sempre coerentemente seguito: «Non vi è una fede più scientifica di un'altra. E può darsi che certi casi siano difatti «migliorati», se con questo termine si intende più confacenti all'utilità della società, ma più «veri», no, se con questo termine s'intende l'accordo con la realtà sperimentale e trascende dalla realtà sperimentale il politeismo come il cristianesimo, sia cattolico, protestante, «liberale», *modernista*, sia di qualsivoglia altra setta, come le innumerevoli sette metafisiche, comprese le Kantiane, le Hegeliane, le Bergsoniane, e non escluse le positiviste del Comte, dello Spencer, e di tanti altri valentuomini, né la fede dei *solidaristi*, degli umanitari, degli anticlericali, degli adoratori del progresso, né tante mai altre che hanno esistito, esistono o che si potrebbero immaginare. Trascende dall'esperienza tanto Giove ottimo massimo, quanto Jahvé della Bibbia, quanto il Dio dei Cristiani, quanto le astrazioni del neo-cristianesimo, quanto l'*imperativo categorico*, quanto le dee Verità, Giustizia, Umanità, Maggioranza, il dio Popolo, il dio Progresso, e tanti altri che in numero infinito popolano il pantheon dei teologi, dei metafisici, dei *positivisti*, degli umanitari».

Non credo che siano sufficienti queste e consimili filippiche a farci sottoscrivere il giudizio di Guy Perrin, là dove afferma che «il pensiero politico di Pareto mostra di accordarsi spesso profondamente con i temi abituali del fascismo - il culto della forza e del successo materiale, la negazione di ogni valore, il disprezzo per l'uomo e l'esaltazione di minoranze dirigenti in una storia ridotta a misura di ambizioni svincolate da ogni scrupolo e indifferenti alla scelta dei mezzi costituiscono un insieme di proposizioni immediatamente trasportabili dal *Trattato* alla pratica fascista». Mi sembra però indubitabile che è difficile parlare di Pareto e della crisi della democrazia perché è difficile parlare della crisi di un fenomeno di cui si nega per principio non solo l'esistenza empiricamente accertabile, ma la stessa possibilità teorica.

7) Parlando specificamente del «reggimento politico», Pareto scrive, nel *Trattato*, che «l'evoluzione democratica» pare in stretta dipendenza col-l'aumento del mezzo di governo che ricorre all'arte e alla clientela, di fronte a quello ricorre alla forza. Ciò si vide già sul finire della Repubblica, a Roma, in cui ci fu il contrasto appunto tra quei due mezzi e vinse definitivamente la forza, coll'Impero. A giudizio di Pareto, ciò si vede anche meglio al tempo presente, in cui il reggimento di molti paesi «democratici» si potrebbe definire una feudalità in gran parte economica, ove come mezzo di governo usasi principalmente l'arte delle clientele politiche, mentre la feudalità guerriera del medioevo usava principalmente la forza dei vassalli. Un reggimento in cui il «popolo», conclude Pareto, esprima il suo «volere»

— dato e non concesso che ne abbia uno — senza clientele, né brighe, né consorterie, esiste come solo pio desiderio di teorici, ma non si osserva nella realtà, né nel passato né nel presente, né nelle contrade nostre né in altre.

8) Almeno in apparenza, e stando alle affermazioni esplicite, è difficile sottrarsi alla convinzione che Pareto sia radicalmente anti-democratico. Ho osservato nel mio *Trattato di sociologia* (p. 201) che a Pareto la società appare come «una massa eterogenea, organizzata gerarchicamente». Tale gerarchia, a giudizio di Pareto, esiste sempre, salvo forse presso le popolazioni selvagge, che vivono allo stato di dispersione come gli animali. Ne deriva che la società è *sempre governata da un piccolo numero di uomini*, da una élite, anche allorché sembra che essa abbia una costituzione assolutamente democratica. Nella democrazia ateniese vi erano i demagoghi. Si veda Aristofane. Ai giorni nostri, la democrazia francese, inglese, degli Stati Uniti, ecc. sono di fatto governate da un ristretto numero di uomini politici. Pareto conclude affermando che «la storia delle società umane è per gran parte la storia della successione delle aristocrazie, la quale, in base ai principi dell'equilibrio sociale, dà luogo ad un vero e proprio moto circolare».

Detto ciò, occorre rilevare che appunto nell'acre opera di demistificazione svolta da Pareto si possono trovare le ragioni di un suo apporto originale alla soluzione della crisi della democrazia odierna, come a suo luogo aveva sottilmente rilevato Raymond Aron. La democrazia ha bisogno di trasparenza; è messa in pericolo non dai critici, anche duri come Pareto, bensì dai «poteri occulti», che la minano dall'interno. Il realismo paretiano, anche se ha talvolta cercato la democrazia dove non ci può essere, aiuta di fatto il regime democratico ponendo in luce condizioni minime essenziali per il suo funzionamento. Oggi è quasi di moda contentarsi o di una *democrazia procedurale*, di una democrazia come poliarchia. La critica di Pareto fa valere una democrazia come *idea-limite*, che ha la funzione dell'utopia come parametro ideale contro cui misurare la statura storica dell'esistente, valutarne lo scarso rispetto alla democrazia come *Grenz-Begriff*, non eternizzarlo come un non plus ultra.

Burocrazia e potere nell'analisi di Bruno Rizzi

di
PAOLO SENSINI

«Dire di Bruno Rizzi, come io l'ho conosciuto, significa ricordare un militante ricco d'ingegno e di idee originali, teoricamente chiare, che egli si sforzava trasmettere con tanta passione attraverso un eloquio semplice, aggressivo e fluente, che solo una cattiva tosse riusciva a bloccare, tormentandolo ma non domandolo perché, appena cessato l'inconveniente di quel maledetto disturbo, egli riprendeva sempre con maggiore foga il suo dire avvincente e pungente». Con queste parole, nell'ottobre del 1979, Giulio Seniga rievocava la figura di Rizzi in occasione di un Convegno in suo onore tenutosi a Gazoldo degli Ippoliti¹. Ma in che cosa consistono queste «idee originali» e «teoricamente chiare» di cui parlava Seniga? Per renderle quanto più perspicue possibili, o almeno tentarvi, proveremo a ripercorrere, sia pure succintamente, il percorso che Bruno Rizzi ha fatto per giungere, nel 1939, a fotografare la situazione socioeconomica che andava configurandosi a livello mondiale, diagnosticando, al contempo, la *natura sociale dell'URSS*.

Parlare di Rizzi non è cosa facile e, ancor meno facile è parlarne volendolo incasellare all'interno di rigidi schemi classificatori. Cresciuto nel mantovano, appena diciassettenne si trasferì a Milano per proseguire gli studi di ingegneria al Politecnico, negli anni che coincidono con la Rivoluzione dell'Ottobre 1917 e con la fine della Prima Guerra Mondiale. Nel 1918 s'iscrisse alla gioventù socialista e, da questo momento, la sua formazione politica è senza dubbio riconducibile all'ambiente socialista milanese.

Presente al congresso socialista di Livorno si schierò, fin da subito, con la frazione Comunista nata dalla scissione del Partito. Abbandonati presto gli studi, cominciò a fare il rappresentante di calzature, mentre la sua vivacità intellettuale gli rendeva difficile la vita nel Partito Comunista d'Italia nel quale, al dibattito tra Gramsci e Bordiga, seguiva l'allineamento alle posizioni della Terza Internazionale ormai staliniana, mentre in Italia si andava affermando il regime fascista.

¹ Al convegno (intitolato: *Bruno Rizzi, quale società? Quale socialismo?*), oltre a Giulio Seniga, erano intervenuti: Filippo Barbano, Ugoberto Alfassio Grimaldi, Mario Spinella, Umberto Melotti, Luciano Pellicani e Gian Paolo Prandstraller.

Per Rizzi, come per tutti gli altri rivoluzionari attivi nell'Italia di quegli anni, il problema era duplice: da un lato s'imponeva la necessità di una difesa dallo sferrarsi terribile della reazione fascista contro tutto ciò che «puzzava di socialista», dall'altro incominciavano a porsi all'attenzione i prodromi di quello che, più tardi, sarebbe stato definito con felice espressione *il paese della menzogna e dell'enigma*, ovvero l'Unione Sovietica².

A partire dal 1927, Rizzi si considerava già un oppositore all'interno del Partito, posizione che egli corroborò in maniera più consapevole e approfondita dopo la lettura, nel 1929, dello scritto *Die Wirkliche Lage in Russland (La vera situazione in Russia)*³. Con questo titolo, fu pubblicata in Germania la «Piattaforma» redatta nel settembre del 1927 dall'*opposizione unificata* — sorta un anno prima dalla confluenza tra l'Opposizione di sinistra (guidata da Trotzky) e la cosiddetta Opposizione di Leningrado (guidata da Zinov'ev e Kamenev) — in vista del XV Congresso del Partito comunista bolscevico, svoltosi nel dicembre 1927. Questo documento, il più importante elaborato dall'Opposizione unificata ne fu, in un certo senso, il testamento politico⁴.

Un punto di svolta nel percorso politico di Rizzi è rappresentato dagli incontri che egli cominciò ad avere con altri rivoluzionari europei a partire dal 1934, cosa che gli permise di vivere un periodo di grande fermento intellettuale, ricco di relazioni e di suggestioni politiche, ma anche di tragiche scoperte. I primi contatti li ebbe a Parigi con i trozkisti francesi, ed in particolare con Pierre Naville e Jean Rous ma, a Parigi, era attiva anche una forte colonia di oppositori di sinistra del comunismo sovietico: i seguaci di Trotzky riuniti intorno al figlio Lev Sedov, Boris Souvarine, Victor Serge, il gruppo sindacalista-rivoluzionario (Monatte, Lorient, Rosmer, ecc.), senza dimenticare gli esponenti in esilio del socialismo russo.

È a contatto con questo crogiolo di stimoli e di sollecitazioni che Rizzi trae gli elementi per dare il suo primo contributo personale. Nell'agosto del

² Ci riferiamo al fondamentale scritto di Ante Ciliga, *Au pays du grand mensonge*, Gallimard, Paris 1938 (trad. it. *Dieci anni dietro il sipario di ferro*, vol. I, *il paese della menzogna e dell'enigma* e vol. II, *Siberia*, Casini Editore, Roma 1951).

³ «Decisamente all'opposizione dal 1929, allorché mi arrivò in tedesco *La vera situazione in Russia* di Trotzky, avevo già idee nuove e cercavo ovunque materia per capire cos'era successo e come si poteva ricostruire il movimento rivoluzionario nel mondo ed anche in Italia. Trotzky credeva ancora di poter salvare il partito, ma io perdetti ogni ultima speranza, allorché lessi nelle prime pagine del libro sopracitato che Trotzky veniva incolpato di guardia bianca, di venduto al capitalismo, ecc.» (B. Rizzi, *Trozkisti italiani in Francia*, in Id., *Il Collettivismo Burocratico*, Editrice Razionalista, Bussolengo 1976, 2ª edizione, curata personalmente da Rizzi, p. 218). La vicenda è riferita anche nella lettera scritta da Rizzi a Trotzky il 10 dicembre 1938, cfr. *Lettere a Trockij '38-'39* (a cura di Attilio Chitarin e Pierre Naville), in «Belfagor», n. 6, 30 novembre 1983, pp. 689-90. Questa lettera, come tutte le altre scritte a Trotzky tra il dicembre 1938 e il luglio 1939, è ora riprodotta in traduzione italiana in B. Rizzi, *La Burocratizzazione del Mondo*, Edizioni Colibri, Paderno Dugnano (MI) 2002, pp. 286-87.

⁴ Della «Piattaforma» esiste anche una sciatta edizione italiana apparsa nel 1969 presso Samonà e Savelli. Cfr. *La Plateforme de l'opposition de gauche*, in *Le bolcheviks contre Stalin*, Publications de «Quatrième Internationale», Paris 1957, pp. 87-144.

1937 dava infatti alle stampe *Dove va l'URSS?*⁵, con lo scopo di mettere al corrente i lavoratori italiani della reale situazione in Unione Sovietica e delle fatali conseguenze che essa aveva su tutto il movimento mondiale dei lavoratori.

Rizzi, ben conosciuto dai fascisti e perseguitato dalla polizia del regime, isolato com'era dalla politica attiva, era torturato anche dal fatto di non poter capire che cosa celassero le sconcertanti e terribili notizie che regolarmente giungevano dalla Russia, e quindi si pose senza tregua ad indagare e a meditare sulla tragica situazione sovietica, cercando di analizzare ciò che stava agitando fin dentro le viscere anche i paesi occidentali.

Nel saggio intitolato *Siamo al Crepuscolo della Civiltà? (Anti-Labriola)*⁶, scritto tra il 1937 e i primi del 1938, Rizzi prende l'avvio proprio dagli interrogativi che concludevano il suo precedente libro *Dove va l'URSS?*

È qui che vengono anticipati alcuni concetti cardine che saranno alla base della sua opera successiva, *La Bureaucratization du Monde*.

Formalmente, in Unione Sovietica la «proprietà dello Stato era la proprietà del popolo intero» ma, *mutatis mutandis*, nella pratica quotidiana l'operaio sovietico continuava ad essere sfruttato con un'intensità addirittura maggiore rispetto al periodo zarista o ai proletari d'Occidente. Un baratro divideva i lavoratori dai detentori effettivi del potere di comando: i burocrati dello Stato-Partito. L'inganno, o se si vuole, il sofisma che trasse variamente in errore la maggior parte degli osservatori, fu di arrestarsi di fronte alla *forma giuridica* della dottrina ufficiale, tralasciando di indagare la vera sostanza della situazione che si era venuta a creare.

Appurato questo processo che investiva profondamente l'Unione Sovietica, ciò che Rizzi constatava era il crescere, all'interno di tutti gli Stati, delle forme *collettive* di produzione, di una direzione sempre più accentrata dell'economia nelle mani dello Stato e della «pianificazione come fenomeno antitetico al capitalismo, fenomeno che s'insinuava ovunque, anche all'interno delle più antiche democrazie borghesi». Così, partendo da questa constatazione, egli affermava che movimenti come il fascismo e il nazionalsocialismo da un lato, e il «socialismo» sovietico dall'altro, così apparentemente lontani e diversi, si accingevano a disputarsi «l'eredità del capitalismo».

Gli Stati Totalitari *antimarxisti*, nati col postulato della difesa della sacra proprietà privata e dell'economia borghese dalle imposizioni proletarie, dopo un breve inizio ove le aziende passarono in parte dagli enti pubblici ai privati, ritornarono sui loro passi in tutti i campi e passarono alla nazionalizzazione delle grandi aziende ed alla compartecipazione in altre, imponendo al rimanente le loro direttive economiche.

⁵ B. Rizzi, *Dove va l'URSS?*, La Prora, Milano 1937, ristampa, Id., *Dove va l'URSS?* (1937), Centro Studi Pietro Tresso, Foligno 1993. Il libro, finito di stampare il 24 agosto 1937, venne fatto requisire dal ministro della Cultura Popolare, Dino Alfieri, il 4 settembre 1937.

⁶ Questo scritto, rimasto fino ad ora inedito, è conservato nel Fondo Bruno Rizzi (Università di Torino, Biblioteca Interdipartimentale Gioele Solari).

Oggi potrebbe sembrare pura follia parlare di un supposto «anticapitalismo» dei paesi fascisti, Italia e Germania *in primis*, dopo che la storiografia «ufficiale», dall'immediato dopoguerra in poi, si è attardata a ripetere instancabilmente che lo Stato fascista, in tutte le sue varianti, sfumature e gradi, in fondo non era altro che «il comitato d'affari della borghesia»⁷. Eppure, i tratti salienti della società sovietica, sia pure a tinte più lievi, erano facilmente rintracciabili anche in altri paesi occidentali.

Anche in Italia, fin dal 1927, cioè a fascismo oramai assestato, dopo avere gradualmente ma inarrestabilmente mutato l'indirizzo politico fascista, Mussolini aveva affermato il celebre principio: «Tutto nello Stato, niente contro lo Stato, niente fuori dallo Stato». Così, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, iniziò a fiorire tutta una legislazione in materia economica e sociale che si concretò, infine, nella costituzione delle Corporazioni (politica ufficialmente varata con la legge del 5 febbraio 1932), cioè il primo massiccio e sistematico intervento dello Stato nella vita economica nazionale⁸. Poco dopo il «Decennale» (28 ottobre 1932), quando aveva costituito definitivamente il suo «regime», Mussolini era divenuto risolutamente statalista⁹.

Sul versante tedesco, le cose non andavano molto diversamente, anzi. Ad anelli concentrici, la crisi finanziaria scoppiata nel 1929 negli Stati Uniti d'America coinvolse molto rapidamente anche l'Europa centrale, con effetti devastanti in tutti gli Stati del vecchio continente. La disastrosa situazione sociale che Hitler trovò nel momento della presa del potere nel gennaio 1933, con svariati milioni di disoccupati, fu fronteggiata con un gigantesco riassetto complessivo dell'economia nazionale. La sua azione si diresse da subito verso una politica economica in cui lo Stato fosse il *dominus* dell'intero spazio sociale, politica che da quel momento in poi ebbe un impulso decisivo e sistematico.

Anche nei liberali Stati Uniti d'America, usciti malconci dal disastro finanziario della borsa di Wall Street, l'amministrazione federale procedette con una serie di misure per tamponare gli effetti della gravissima crisi. Dopo il novembre 1929 e nel giro di tre anni 5.000 banche chiudevano i battenti e venivano dichiarati 85.000 fallimenti, mentre il reddito nazionale dimezzava. Nel 1932 la disoccupazione era arrivata al 34% della forza lavoro, pari a 15 milioni di persone, e sarebbe continuata sempre su livelli superiori al 20% sino all'inizio della Seconda Guerra Mondiale. L'ampiezza

⁷ Significativi esempi in questa direzione sono forniti da Nicos Poulantzas, *Fascismo e dittatura*, Jaca Book, Milano 1971; REINHARD KÖHN, *Due forme di dominio borghese: liberalismo e fascismo*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 198; PALMIRO TOGLIATTI, *A proposito di fascismo*, in *Opere Scelte*. Editori Riuniti, Roma 1974, p. 75.

⁸ Il sistema Corporativo fu preannunciato dalle sedute del Gran Consiglio degli anni 1925-1926, fissato nella legge del 3 aprile 1926 (n. 563) sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro e dalle relative norme di attuazione, contenute nel regio decreto del 1 luglio 1926 (n. 1130), e coronato nel 1927 con la «carta del lavoro» che, pur non avendo natura legislativa, costituiva lo statuto politico-giuridico dei produttori nella società nazionale italiana.

⁹ Cfr. AGOSTINO IRACI, *Arpinati, l'oppositore di Mussolini*, Bulzoni, Roma 1970, p. 100. Iraci fu Capo di Gabinetto del ministero degli Interni fin dal marzo 1928.

e la gravità della crisi economica fu subito chiara a Washington, così come le possibili implicazioni sociali e politiche. In tale contesto e secondo questa logica, Franklin Delano Roosevelt lanciò il suo *New Deal*, la sua politica di grandi interventi sociali. Il Congresso era a maggioranza Democratica e lo appoggiava. Mise in cantiere molti progetti: varò un vasto programma di lavori stradali; istituì la *Tennessee Valley Authority* (TVA) destinata a risanamenti nella enorme area; creando i *Civilian Conservation Corps* (CCC) impiegò qualche migliaio di persone in ciò che ora si chiamano «lavori socialmente utili» nei parchi naturali. Per l'industria il Congresso approvò nello stesso 1933 il *National Industrial Recovery Act* (NIRA), che assicurava il sostegno del governo federale a grandi aziende in difficoltà. In tale ambito fu istituita la *National Recovery Administration* (NRA), col compito di favorire la composizione delle vertenze sindacali; fu così ridotta la giornata lavorativa, regolato il lavoro minorile, aumentati i salari, introdotte forme di previdenza sociale. Nel 1935 fu approvato il *National Labor Relations Act*, noto come *Wagner Act*, che riconosceva *status* legale alle organizzazioni sindacali. Per la prima volta nella sua storia, dunque, il governo degli Stati Uniti d'America fu costretto a «porre certi limiti alla concorrenza e all'individualismo»¹⁰ e, data la gravità e i rischi della situazione sociale, «dirigere, frenare e indirizzare le capacità private»¹¹. Non si trattava, evidentemente, di semplici e gratuite enunciazioni propagandistiche, ma di misure effettivamente adottate per arginare gli effetti della più acuta crisi che il capitalismo americano avesse mai subito. Da questo punto di vista, è verosimile pensare che una così incisiva funzione direttiva, regolatrice e distributiva dello Stato americano, non avrebbe mai potuto andare al di là dello stadio della discussione prima del 1933.

Pure la Gran Bretagna, sull'onda di ciò che avveniva negli Stati Uniti con il *New Deal*, fu investita da un processo sociale molto simile a quello nord-americano¹².

L'osservazione di questi fenomeni che si sviluppavano ad un ritmo accelerato su scala mondiale, spinse Rizzi ad un ulteriore approfondimento delle sue riflessioni e, da marxista qual era, la sua attenzione si concentrò subito sull'aspetto determinante della dottrina: la proprietà dei mezzi di produzione. Constatato che in Unione Sovietica con la Rivoluzione d'Ottobre era stata abolita la proprietà privata, e che la nuova forma giuridica scaturita, pur essendo stata formalmente collettivizzata, non poteva certamente dirsi socialista, rimaneva da appurare quale fosse la nuova forma proprietaria che si era ivi cristallizzata.

In breve, si trattava di cogliere con esattezza l'«enigma» sovietico, e cioè la sua vera e propria *natura sociale*.

¹⁰ HENRY AGARD WALLACE, *New Frontiers*, Reynal and Hitchcock, New York 1934; trad. it. *Nuovi Orizzonti*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1935, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 48. Cfr. la terza parte della *Burocratizzazione del Mondo*, in cui Rizzi discute approfonditamente l'incidenza del *New Deal* sul contesto socioeconomico statunitense e confrontandosi, in quest'ottica, con le analisi di Wallace.

¹² Cfr. KEITH J. HANCOCK, *The Reduction of Unemployment as a Problem of Public Policy, 1920-1934*, in «*Economic History Review*», n. 6, dicembre 1962, p. 48.

Un ulteriore stimolo per chiarire e chiarirsi ancor meglio alcuni tratti fondanti della «sfinge» russa, Rizzi li assunse dal dibattito, o meglio dal conflitto, che si era aperto in seno alla Quarta Internazionale. Trotzky, e con lui la maggioranza della Quarta Internazionale, pensava che l'URSS fosse semplicemente uno «Stato operaio degenerato». Per il fondatore dell'Armata Rossa, non era affatto in discussione il carattere «socialista» dell'Unione Sovietica. Nella sua ottica, Stalin e la sua «cricca» rappresentavano semplicemente una «casta parassitaria» che doveva essere spazzata via per restituire ai lavoratori le loro legittime prerogative socialiste. Tuttavia, anche all'interno della Quarta Internazionale, c'era chi contestava la tesi di Trotzky, adombrando che in Russia si stesse profilando all'orizzonte una nuova classe dominante¹³. Significativi, a tal proposito, furono alcuni articoli apparsi sulla «Quatrième Internationale» nel 1938¹⁴.

La risoluzione dell'«enigma» sovietico su cui Rizzi si arrovelava — come ricordò più tardi — gli sovvenne a Londra dopo un lungo processo d'analisi, verso la fine del 1938.

La constatazione da cui muoveva le sue considerazioni era che, in Russia, non c'era di certo il socialismo, il proletariato non era più al potere ed aveva ceduto il posto alla burocrazia stalinista.

Il nuovo punto di vista esposto nella *Bureaucratization du Monde* si può, in buona sostanza, sintetizzare così: l'interpretazione marxista porta a ritenere che l'evoluzione storica conduce dalla società capitalistica, basata sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, alla società socialista, contraddistinta dalla proprietà collettiva. Ma potrebbe accadere che l'evoluzione sociale non proceda in questo senso, e porti invece al sorgere di un tipo di società che instauri rapporti di produzione diversi da quelli capitalisti, senza perciò essere socialisti¹⁵.

¹³ Sulla discussione sviluppatasi di lì a poco all'interno della Quarta Internazionale e della regione di Trotzky (e dei trozkisti) alla *Bureaucratization du Monde*, ho dato conto nel mio saggio introduttivo a B. Rizzi, *La Burocratizzazione del Mondo* cit., pp. LXXVII-LXXXIV e XCIX-CXIII.

¹⁴ La questione venne sollevata in sostanza nei seguenti articoli della rivista «Quatrième Internationale» (numero speciale e numero ordinario del giugno 1938): PIERRE NAVILLE, *Extrait du rapport adopté par le II Congrès du Parti Ouvrier Internationaliste, novembre 1937*; YVAN CRAIPEAU, *La Quatrième Internationale et la Contre-Révolution russe*, 30 ottobre 1937 (breve estratto del suo ampio ed articolato «Contre-Rapport pour le Congrès du POI»); L. TROTSKY, *Encore une fois: l'URSS et sa défense*, apparsi sulla «Quatrième Internationale», numéro spécial, giugno 1938, pp. 78-89; L. TROTSKY, *Un État ni Ouvrier ni Bourgeois?*, in «Quatrième Internationale», n. 9, giugno 1938, pp. 98-103. Rizzi discusse gli scritti sopra citati nei capitoli II, III e VII del *Collettivismo Burocratico*, prima parte della *Burocratizzazione del Mondo*.

¹⁵ La prima edizione (10 agosto 1939) celava la vera identità di Rizzi sotto l'acronimo di «Bruno R.», cfr. *La Bureaucratization du Monde*, Édité par l'Auteur, Les Presses Modernes, Paris 1939. Il libro, nell'intenzione originaria di Rizzi, doveva essere composto di una prima parte (*Il Collettivismo Burocratico*), una seconda (*Dello Stato Totalitario e del Fascismo in particolare — analisi del capitalismo in decomposizione*) e una terza (*Quo vadis America?*), seguita da un'appendice (*Où va le monde*). Al momento della pubblicazione (500 copie), Rizzi decise di stampare solo la prima e la terza parte più l'appendice, annunciando nella prefazione (15 luglio 1939), l'intenzione di pubblicare «prossimamente» la seconda parte. Nella prima edizione integrale di cui sopra (Edizioni Colibrì, 2002), è inclusa anche questa parte, rimasta fino ad ora inedita.

I termini del problema non si limitano al dilemma: proprietà privata oppure proprietà collettiva dei mezzi di produzione, come base del potere sociale. Vi può essere una proprietà che non sia più privata senza essere veramente collettiva, cioè di tutti; una *proprietà di classe* che non abbia le caratteristiche di quella capitalistica ma che assicuri, egualmente, l'egemonia del gruppo sociale che dispone dei mezzi di produzione sull'insieme della società¹⁶.

La struttura sociale dell'URSS, che i teorici marxisti vedevano come momento di transizione dal capitalismo al socialismo (attraverso l'evoluzione del «capitalismo di Stato» teorizzato da Lenin e, sia pure con la temporanea «involuzione dello Stato operaio», teorizzato da Trotzky), poteva essere invece la prima espressione di una nuova organizzazione dei rapporti di produzione che assicuravano una forma diversa della *proprietà di classe*.

Il partito bolscevico s'impadronì mediante la Rivoluzione dei mezzi di produzione, ossia delle fabbriche, dei terreni e della forza lavoro, espropriando integralmente capitalisti e nobili, abolendo integralmente la proprietà privata e il mercato (riaperto solamente durante il periodo della NEP). Da questo momento in poi tutti i processi produttivi e distributivi sarebbero stati diretti «secondo un piano unico». In altre parole, il partito comunista russo diventò monopolista dei mezzi di produzione e della forza lavoro, che passarono *en bloc* nelle mani di quella che, a poco a poco, avrebbe costituito il nerbo della futura «classe dirigente». Ed è riferendosi precisamente a questo nuovo tipo di proprietà che Rizzi la definì una *proprietà di classe*. Vale a dire, una proprietà che «da privata è diventata collettiva, ma di classe; in modo diverso — continuava Rizzi — noi non sapremmo definire questa proprietà «nazionale» che non è di tutti, questa proprietà che non è né borghese, né proletaria, che non è privata, ma che non è neanche socialista»¹⁷.

Questa burocrazia che si era posta a capo del proletariato russo era diventata una nuova classe proprietaria non in quanto semplice burocrazia, ma perché si era impadronita dei mezzi di produzione e della forza lavoro. Dunque, se c'era un nuovo tipo di proprietà, ci doveva essere anche una nuova classe proprietaria, e se c'era una nuova classe proprietaria, logicamente, doveva essere in via di formazione un nuovo assetto sociale. Senza

¹⁶ Cfr. LUCIEN LAURAT, *Burocraticismo e nazionalizzazioni*, in «Critica Sociale», n. 2, 20 gennaio 1962, p. 39. Anche Laurat nel suo libro *L'économie soviétique*, (Librairie Valois, Paris 1931) a p. 6 scriveva: «Vi dimostriamo che la burocrazia bolscevica è diventata una nuova classe sfruttatrice, che la dittatura del proletariato non esiste più in Russia». Tuttavia Laurat respingeva il termine «capitalismo di Stato» per definire l'economia russa e adottava il termine neutro di «economia diretta». In questo senso anche il suo articolo, *Incaïsme moderne*, in «Le combat marxiste», n. 17, marzo 1935 (pp. 17-21) e *Id.*, *Le marxisme en faillite?*, Pierre Tisné, Paris 1939. Circa a metà degli anni Trenta, anche il socialista ceco Ferdinand Peroutka usava il termine *incaïsme* nella rivista «Přítomnost» (Praga).

¹⁷ B. RIZZI, *La Burocratizzazione del Mondo* cit., p. 45. All'analisi di questo processo Rizzi dedicava il terzo capitolo del *Collettivismo Burocratico* (prima parte della *Burocratizzazione del Mondo*), intitolato appunto *La proprietà di classe* (pp. 44-51).

questi requisiti, la burocrazia sarebbe rimasta un semplice fenomeno di funzionariato amministrativo.

In realtà, quel che esisteva in URSS, era una nuova formazione sociale di classe, irriducibile a tutte le altre, che Rizzi ha definito con l'espressione, sintetica ed evocativa, di «collettivismo burocratico», cioè di un'economia sempre più diretta e controllata dallo Stato. Da qui la domanda del «piano». E, in conseguenza di ciò, «il carattere e la portata dei bisogni erano determinati dallo Stato. L'economia italiana e tedesca mostrarono l'evidenza del fatto che il sistema del controllo, una volta iniziato in uno Stato totalitario, si estendeva rapidamente e tendeva ad abbracciare tutto, com'era avvenuto in Russia sin dall'inizio»¹⁸. E malgrado le grandi differenze nei loro punti di partenza, «i sistemi economici degli Stati totalitari tendevano ad avvicinarsi strettamente l'un l'altro»¹⁹.

A prescindere da ogni considerazione di carattere ideologico, se analizziamo con fredda obiettività le linee essenziali di questi «fenomeni» storici, emerge ostensibilmente il fatto che «la fusione economico-statale, è la tendenza più manifesta di questo secolo, diventando quanto meno il motore dello sviluppo economico più recente»²⁰.

Rizzi andava sempre più persuadendosi che anche i fascisti e i nazisti, sia pure in maniera diversa dai sovietici, puntavano verso un'economia di Stato. Ai suoi occhi, in effetti, «la fantastica escrescenza della burocrazia in URSS, non era che un caso particolare di un'immensa metamorfosi del potere»²¹ su scala planetaria.

Così, mettendo da parte le formule ideologiche, si doveva convenire che, «comunismo» e fascismo, anche se con differenti gradazioni, marciavano speditamente nella direzione del *collettivismo burocratico*²². E, a questo primo livello di analisi, sembrava probabile che il nuovo assetto «dovesse affermarsi su scala mondiale dopo uno scontro frontale col capitalismo, ancora forte in tutti i paesi ove la forma politica e istituzionale era rappresentata dalla democrazia parlamentare borghese, che ostacolava l'af-

¹⁸ RUDOLF HILFERDING, *Capitalismo di Stato o economia totalitaria di Stato?*, in «Critica Sociale», nn. 15-16, 1-16 agosto 1947, p. 283 (versione parziale). Hilferding espose originariamente questa tesi sul «Corriere socialista» («Socijalističeskij Vestnik»), periodico menscevico in lingua russa pubblicato a New York, nel numero del 25 aprile 1940 (pp. 18-20), poi ripubblicato in lingua inglese, *State Capitalism or totalitarian State Economy*, in «The Modern Review», giugno 1947 (pp. 266-71). La versione integrale di questo scritto (*Capitalisme d'État ou Économie d'État totalitaire*), comparve su «La Revue Internationale», n. 18, ottobre 1947, pp. 112-16. Trotzky adottò il concetto di *totalitarismo* nella sua incompiuta biografia di Stalin, avviando una revisione storica prima che teorica stroncata dall'assassinio: cfr. L. Trotzky, *Stalin*, Garzanti, Milano 1962, p. IX.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ GUY DEBORD, *Commentari sulla società dello spettacolo*, in Id. *La Società dello Spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 196.

²¹ GEORGES HENEIN, *Bruno R. et la «nouvelle classe»*, in «Le Contrat Social», n. 6, novembre 1958, p. 367.

²² Un'intuizione circa l'identità di fascismo e «socialismo russo» l'ebbe anche Francesco Saverio Nitti nel saggio, *Il bolscevismo e il fascismo considerati come fenomeni di natura identica*, in Id., *Scritti Politici*, Laterza, Bari 1961, vol. II, pp. 316-18.

fermarsi delle nuove forme politiche totalitarie che, sole, potevano assicurare la completa pianificazione economica»²³.

Rizzi, per parte sua, dopo aver concluso il suo *film di pensiero* vedendo confermate tragicamente le sue più fosche previsioni, cioè il Patto di non-aggressione che la Germania hitleriana e l'Unione Sovietica firmarono il 23 agosto 1939, lungi dal ritenere concluso il suo compito, si convinse, al contrario, dell'importanza di proseguire nell'approfondimento della sua ricerca. «Era come se avessi tolta una pietra da una parete levigata — scriverà più tardi — aprendo l'adito ad un'enorme miniera. Capii subito che vi era materia per lavorare tutta una vita»²⁴. Egli, pertanto, si gettò da subito in quella che potremmo definire un'«archeologia» storico-sociologica, alla ricerca di elementi che avvalorassero la sua diagnosi sulla nuova cristallizzazione sociale rappresentata dal «collettivismo burocratico» in quanto *proprietà di classe* manifestatasi nel corso della storia prima dell'avvento del capitalismo. Quest'ultimo, infatti, non era sempre esistito come sistema socioeconomico. La sua affermazione sociale e politica, per la verità, risaliva appena a qualche secolo precedente. Prima, vi sarà pur stata qualche tipo di «economia», ma quale?

Fu così che, nell'autunno del 1939, concepì e stese il primo volume di uno studio che avrebbe dovuto significativamente intitolarsi *La Ruine Ancienne et la Nôtre*, allorché poté «intravedere nella morte del mercato antico l'origine del dissolvimento greco-romano e l'inizio di un nuovo mondo ancora avvolto nelle tenebre, ma inequivocabilmente zona di congiungimento tra la civiltà antica e la nostra»²⁵. Da questo studio storico-sociologico egli trasse suggerimento per mettere in risalto «il parallelismo dei fenomeni politico-giuridici e morale-coreografici di duemila anni fa con quelli contemporanei»²⁶.

Lo Stato totalitario non era dunque una novità, ma l'espressione politica dell'involuzione dell'economia nello Stato, sia tra i greci, sia nell'impero romano. Così come l'eclissi del Diritto privato e la scomparsa di quello di proprietà individuale dei mezzi di produzione non era un fenomeno peculiare del XX secolo²⁷.

Gli argomenti verso i quali Rizzi ritornava costantemente in questi

²³ GIORGIO GALLI, *Introduzione a B. Rizzi, La lezione dello stalinismo. Socialismo e collettivismo burocratico*, Editoriale «Opere Nuove», Roma 1962, p. 10.

²⁴ B. RIZZI, *La «nouvelle classe»*, in «Le Contrat Social», n. 2, marzo 1959, p. 139.

²⁵ B. RIZZI, *La Rovina Antica e l'Età Feudale (indagine marxista)*, Editrice Razionalista, Bussolengo 1969-1975, p. 7. Questo scritto fu proposto nel Dopoguerra a due case editrici (Einaudi e Il Mulino) che gli imposero di rimaneggiare il testo, dopodiché né rifiutarono la pubblicazione reputandolo un libro troppo indigesto per un target accademico. I quattro volumi dell'opera vennero pubblicati solo molti anni dopo e per iniziativa dello stesso Rizzi. L'estensore di questo articolo, è attualmente impegnato in una riedizione integrale (e critica) di quest'opera ormai introvabile.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Per il comunismo «nel campo dell'economia, tutto è diritto pubblico, e non privato», da cui il programma di «estendere l'intervento dello Stato nei rapporti di diritto privato; di estendere il diritto dello Stato di abrogare i contratti privati» (Lenin, *Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1955, vol. XLV, p. 487).

studi, erano le *forme economiche* che presiedevano alla figura dei lavoratori, dei dirigenti, dei mezzi di produzione e dei prodotti. Era logico, dunque, che presto o tardi s'imbattesse nel fondamentale concetto di *rapporto di produzione*.

Il concetto di *rapporto di produzione* in genere non ha nulla a che fare con la natura intrinseca degli elementi che lo compongono. Esso, piuttosto, è relativo al *modo di essere* degli elementi posti in relazione nel fenomeno produttivo-distributivo. Per Rizzi, il *rapporto di produzione* era l'ossatura economica aziendale, un *tipo storico* di «azienda», il modo peculiare di essere e di avere un certo *aspetto* economico dei quattro elementi di ogni ciclo produttivo (il lavoratore, il dirigente, i mezzi di produzione e i prodotti).

Vi è però un altro aspetto, che potremmo definire la *pars construens* del pensiero di Rizzi. La sua permanenza in Francia si protrasse fino alla caduta di Mussolini (25 luglio 1943), vivendo alla giornata e continuando a leggere e a studiare mentre infurava il conflitto bellico. Durante lo stesso periodo in cui attendeva al suo studio sul feudalesimo, egli dedicò anche buona parte delle sue energie ad una riformulazione teorico-concettuale del socialismo, sfociata in un lungo lavoro pubblicato alcuni anni dopo con il titolo *Il Socialismo dalla Religione alla Scienza*²⁸. Qui, come poi in molti studi successivi, l'accento si poneva sulla costruzione pratica del sistema economico socialista, tenendo ben distinte la *via* per giungere al potere con quella dell'edificazione vera e propria del socialismo²⁹. Il centro di gravità della sua riflessione ruotava intorno al «che fare?» a *Potere* conquistato. Cosa che, evidentemente, non escludeva la ricerca delle condizioni politiche per la realizzazione del programma. Ma lo sforzo per la conquista del *Potere*, a suo avviso, non poteva essere l'alibi per eludere gli scacchi subiti nel passato e, soprattutto, per non ripeterli nel futuro.

Da questo punto di vista, la sua opzione era indirizzata all'elaborazione di un modello d'autogestione integrale dell'«azienda socialista», in cui lo Stato e tutti i suoi addentellati sindacal-partitici non avessero alcuna parte e ingerenza sulla gestione diretta dei lavoratori. Per lui, la *natura* della proprietà dipendeva dai *rapporti di produzione* in atto. Dunque, per ottenere quella socialista, bisognava cercare i rapporti di produzione atti allo scopo³⁰. Ecco perché il *dopo* ricopriva ai suoi occhi tanta importanza: «Non mi presto — egli scriveva — ad illudere i lavoratori con la vittoria politica come si è fatto e come si fa ancora, nonostante i risultati disastrosi»³¹. *Leitmotiv*, questo, su cui insisterà fino alla vigilia della sua morte: «Siamo del parere — aggiungeva a tale proposito — che il Maggio francese del '68 non

²⁸ Cfr. B. Rizzi, *Il Socialismo dalla Religione alla Scienza*, 6 voll., Editrice Razionalista, Milano s.d. (ma 1947-1950). Anche questo lavoro, come già ricordato, fu approntato tra la fine del 1939 e l'aprile 1943.

²⁹ Un elenco completo di tutti i suoi scritti fino al decesso (13 gennaio 1977), si può consultare in B. Rizzi, *La Burocratizzazione del Mondo* cit., pp. 402-9.

³⁰ Cfr. B. Rizzi, *Il problema del socialismo (Una lunga e interessante lettera inedita di Bruno Rizzi a Renato Souvarine)*, in «Previsioni», n. 1, gennaio-marzo 1958, p. 15.

³¹ B. Rizzi, *Il Collettivismo Burocratico* cit., p. 62.

si sarebbe fermato se avesse saputo come s'impostano economicamente le aziende socialiste. È il problema del «salto nel buio» che ossessionava con ragione Turati. Eppure nessuno se n'è ancora interessato in questi ultimi cinquant'anni, nonostante le sconfitte subite. Ancora oggi si pensa soltanto alla conquista del Potere. Di quello che si deve fare *dopo* nessuno se ne interessa, ma è qui che siamo caduti, rivoluzionari e riformisti»³².

Per dirla con un altro grande pensatore, oggi purtroppo dimenticato, «le vere rivoluzioni non sono quelle che, con un tumulto di popolo, sostituiscono alcuni governanti ad altri, ma quelle che sostituiscono un rapporto di produzione, ormai ritenuto insufficiente e sorpassato, ad un altro. Vera rivoluzione è quella che sostituisce la produzione feudale alla patriarcale, la borghese capitalista alla feudale. E sarà quella che sostituisce la produzione socializzata alla produzione capitalista [...]. Il problema della nostra epoca è ormai scoperto. Ma noi non abbiamo ancora trovato la formula per socializzare produzione, scambio e consumo. O la troviamo o continuiamo a tormentarci in vani conati di rinnovamento che ci respingono sempre più verso vecchie soluzioni sorpassate e, sempre maggiormente, verso la schiavitù»³³.

Ci rendiamo perfettamente conto delle difficoltà di comprendere il travaglio mentale necessario all'elaborazione di una teoria sociale e, a maggior ragione, se non si tiene nel debito conto l'*annus terribilis* in cui venne formulata quella riguardante il *Collettivismo Burocratico*.

Ecco raccontato per sommi capi il solitario percorso di un «compagno di strada della Quarta Internazionale»³⁴ che si è coraggiosamente cimentato con uno degli *enigmi* più complessi e indecifrabili del secolo appena concluso. È un contributo, o per meglio dire, un tassello, che si aggiunge al non troppo cospicuo numero di quelli precedenti, per costruire una genealogia del pensiero proletario e socialista del Novecento³⁵.

³² B. RIZZI, *L'andazzo democratico-burocratizzatore*, in «Critica Sociale», 15 gennaio 1975, pp. 610-11, 633. Per «riformisti», Rizzi intende le posizioni socialiste delle prime decadi del Novecento — anni luce, sia semanticamente che sostanzialmente, da quelle degli attuali «riformisti».

³³ MARIO MARIANI, *L'amore è morto*, Sonzogno, Milano 1949, p. 249, 251. Sulla figura e l'opera di Mariani cfr. MARIA CRISTINA PATTUELLI, *Il «Monatto della società borghese». Il percorso letterario e politico di Mario Mariani*, in «Rivista storica dell'anarchismo», n. 2, luglio-dicembre 1999, pp. 5-62; EMILIO FALCO, *Mario Mariani tra letteratura e politica*, Bonacci, Roma 1980.

³⁴ Così l'ha definito Yvan Craipeau nel suo *Trockij e la natura sociale dell'URSS*, in «Il Ponte», nn. 11-12, 30 novembre-31 dicembre 1980, p. 1455.

³⁵ Per un'analisi più ampia e dettagliata dell'itinerario e del contesto storico in cui è sorta *La Bureaucratization du Monde*, mi permetto di rimandare al mio saggio introduttivo a B. RIZZI, *La Burocratizzazione del Mondo* cit., pp. XI-CXXXVIII.

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Etnografia di un servizio pubblico: una visita guidata tra infermieri e medici*

di
CARLO CAPRARI

1. Dalla metafora della cultura al simbolismo organizzativo

La cultura organizzativa è probabilmente tra i concetti di maggiore complessità della teoria organizzativa per il suo carattere immateriale e materiale nel contempo. Grazie a un approccio di studio multidisciplinare, a cui hanno contribuito la sociologia, l'antropologia, la semiologia, la linguistica e altre, gli studiosi hanno definito la cultura come il sistema di significati, di pratiche, di simboli di norme e di valori condivisi che costituiscono il mondo umano. Agli inizi degli anni Ottanta, attraverso l'applicazione di un concetto così denso e polisemico come quello di cultura all'analisi organizzativa, gli studiosi hanno impostato le loro ricerche ipotizzando l'esistenza di modelli culturali univoci che conferissero un senso al comportamento organizzativo. Tra loro ha avuto una larga risonanza E. Schein. Egli considera la cultura come un fattore oggettivo che sta alla base degli ordinamenti sociali e delle condotte individuali, capace di spiegare la struttura organizzativa, le scelte strategiche grazie alla quale sopravvive e il comportamento dei soggetti che ne fanno parte. Il sistema valoriale di cui una cultura si nutre è coerentemente legato agli assunti di base (Schein, E., 1986), cioè a quelle convinzioni profonde date per scontate e di cui gli stessi attori non sempre sono consapevoli.

M. J. Hatch nel suo libro *«Teoria dell'organizzazione»* afferma che la metafora della cultura (Morgan, G., 1999) descrive un particolare stile di vita di un'organizzazione che si connota come un fenomeno collettivo, considerato un tutt'unico, con determinate peculiarità non riducibili all'insieme delle caratteristiche dei diversi individui che la compongono.

Attraverso l'utilizzo di metodologie diverse derivate dalla tradizione etnografica (Van Maanen, 1986, Kunda, 2000) e dall'antropologia, i ricercatori che hanno aderito al nuovo approccio teorico hanno potuto raggiun-

* Ringrazio la prof.ssa Tatiana Pipan per i suoi suggerimenti e il sostegno durante la stesura di questo articolo.

gere una conoscenza più approfondita del modo in cui le organizzazioni nascono, si sviluppano, cambiano, stanno insieme e si disgregano.

Man mano che si procedeva sul campo della ricerca nel tentativo di identificare culture organizzative monolitiche (trattate come variabili da poter manipolare accanto a quelle tecnologiche, strutturali, psicologiche, ecc.), i ricercatori si accorsero di non riuscire a cogliere quei significati e quei modi di vedere largamente condivisi¹. Piuttosto documentavano l'esistenza di alcuni simboli chiave ampiamente riconosciuti dai membri dell'organizzazione, ma associati a una moltitudine di significati e d'interpretazioni diverse. Alcuni autori, come J. Van Maanen e S. R. Barley hanno identificato la coesistenza di sottoculture e controculture all'interno di differenti gruppi di lavoro, constatando la plausibilità di una frammentazione culturale all'interno della medesima compagine (Van Maanen, Barley, 1986).

Nella seconda metà degli anni ottanta, riflettendo sui risultati contraddittori emersi precedentemente, alcuni ricercatori hanno ripensato il concetto di cultura organizzativa, avviando un filone di studi noto come «Prospettiva simbolica» o «Simbolismo organizzativo» e al quale confluiscono numerosi livelli di indagine scientifica (Alvesson, Berg, 1993). La nuova prospettiva di ricerca differisce dalla precedente perché conduce l'attenzione sul simbolo e sulla sua relazione ambigua con ciò che rappresenta. Di conseguenza si assume che il simbolo e le azioni simboliche possono essere interpretate in maniera diversa da attori diversi, anche quando essi tentano di comunicare lo stesso messaggio (Pipan, 2000). L'analisi delle fonti e degli effetti di tale ambiguità permette di riconoscere i paradossi, le incertezze e le diverse logiche di spiegazione delle azioni organizzative, conferendo loro una particolare dimensione concettuale anziché uno statuto residuale. La prospettiva simbolica sottolinea gli aspetti soggettivi dei processi organizzativi che non sono indipendenti dalle percezioni e dalle coscienze delle persone: l'organizzazione è intesa come una forma di espressione umana che si manifesta, tra le altre cose, attraverso riti, rituali, cerimonie, miti, racconti, artefatti. Gli esseri umani partecipano alla costruzione sociale della vita organizzativa quando creano, usano e interpretano simboli, in coerenza o in contrasto con le interpretazioni che offrono altri attori. Questo processo di continua traduzione simbolica consente ai membri di un'organizzazione di mantenere una propria e distintiva cultura.

1.1. Azioni simboliche nella pubblica amministrazione

Gli studi simbolisti, e in particolare quelli sulla pubblica amministrazione (Pipan 1996; Battistelli, 1997), hanno cercato di analizzare i processi di simbolizzazione della realtà organizzativa nella sua vita quotidiana. Sono così considerate le relazioni e le conoscenze che gli attori elaborano nel

¹ «L'illusione manageriale» di cui trattano gli studi pionieristici sulle culture di impresa di J. Pfeffer (1986) o di P. Gagliardi (1986).

proprio contesto, le cornici simboliche nelle quali si muovono i gruppi di lavoro, per comprendere ed interpretare il processo organizzativo, i significati e le identità che esso produce. In questa prospettiva acquista importanza il processo di mutamento che ogni organizzazione attiva quotidianamente, inteso non soltanto come un fatto oggettivo, ma che investe anche un ripensamento dei concetti, degli oggetti e delle relazioni che costituiscono il contenuto del campo simbolico. Ciò significa conferire valore al processo interattivo degli attori in campo che sono in prima persona gli attori del cambiamento.

Nell'ambito degli studi sulle organizzazioni pubbliche e private il tema dell'identità è stato studiato sia in relazione a fattori individuali quali il genere, l'età, l'adesione a valori morali ecc., sia in relazione alle dimensioni organizzative. Alvesson e Berg (1993) hanno messo in luce, in particolare, che l'identità si costituisce attraverso la percezione che gli attori organizzativi hanno del proprio sé professionale e attraverso l'immagine dell'organizzazione che loro stessi proiettano all'esterno. Essa ha una dimensione istituzionale che si esplica nei diritti, nei doveri e nelle norme collegati ai ruoli istituzionali interpretati dagli individui (medici, infermiere, avvocati, ecc.); ha una dimensione sociale connessa alle interazioni e alle relazioni che caratterizzano la vita delle persone. Le varie dimensioni individuate sono strettamente collegate tra loro, perché è possibile che un'identità organizzativa possa sollecitare, inconsapevolmente o intenzionalmente, la formazione di nuove identità individuali o di gruppo. Il problema è comprendere se nuovi *self* emergenti siano in conflitto con la cultura organizzativa tradizionale oppure integrati con essa. È possibile che esistano combinazioni diverse tra identità private, di gruppo e organizzative. Questi processi combinatori si inseriscono nel discorso del mutamento organizzativo: è nei momenti in cui una certa compagine (o parte di essa) decide di intraprendere percorsi differenti che possono emergere le contro identità e la loro portata conflittuale.

Al tema dell'identità è strettamente legato quello della cultura lavorativa. Dove per cultura lavorativa si intende il significato che ogni gruppo professionale attribuisce al proprio lavoro e che si esplica attraverso la propria definizione della realtà e «le abilità che il gruppo valorizza nelle relazioni quotidiane al proprio interno e verso gli utenti» (Pipan, 1996), nel caso del lavoro nei servizi di pubblica utilità.

I diversi gruppi lavorativi si muovono all'interno di particolari cornici simboliche che, una volta identificate permettono di interpretare il processo organizzativo, i significati e le identità che esso produce, i presupposti di una routine lavorativa e i rapporti reciproci tra utenti ed operatori dai quali prende vita un servizio.

Con la comprensione di una particolare cornice simbolica si conferisce un ordine logico al complesso set di azioni che caratterizzano le attività degli operatori che lavorano in un'organizzazione riuscendo, in qualche modo, a rendere coerenti tra loro eventi e situazioni apparentemente paradossali. In questo caso essa ricomponne il tradizionale contrasto tra ciò che si racconta del proprio lavoro e ciò che si fa realmente.

2. Obiettivo della ricerca

La ricerca che qui presento adotta la prospettiva simbolica e i concetti chiave sopra indicati per comprendere il processo organizzativo che si cela dietro le attività di un comparto della pubblica amministrazione. Ho cercato di comprendere quali sono gli elementi distintivi delle modalità lavorative attivate dagli operatori per restituire un servizio di buona qualità agli utenti. Ho focalizzato la mia attenzione non su un ambiente organizzativo turbolento e caratterizzato da rapporti conflittuali tra gli operatori e gli utenti. Al contrario ho cercato di analizzare un contesto organizzativo che si allontanasse dai tradizionali stereotipi, veicolati soprattutto dai mass media e dal senso comune, dell'impiegato pubblico pigro e indolente, sottolineando le buone capacità tecniche, relazionali e professionali degli operatori incontrati.

La letteratura sociologica degli ultimi dieci anni (Normann, 1992; Battistelli, 1997) sul tema del servizio pubblico ha messo in luce che la produzione di servizi presenta una sua specificità rispetto a quella di beni perché i servizi non sono concreti, visibili e immagazzinabili, sono di natura relazionale costruiti dall'organizzazione in rapporto con l'utente. In questo contesto le risorse umane divengono il nodo principale delle azioni organizzative. La maggior parte di loro opera sui confini dell'organizzazione, faccia a faccia con l'utente. Perciò la qualità del servizio offerto si basa sia sulle competenze tecniche possedute dagli operatori, sia sul modo in cui essi si relazionano con la pubblica utenza. Se il servizio è da intendersi come un sistema d'interazioni non vanno però dimenticati gli aspetti materiali, le capacità tecniche e le conoscenze teoriche sussunte nella pratica.

Per scomporre il concetto di servizio lo si è analizzato nelle pratiche quotidiane, nelle interazioni e nei valori espressi dagli intervistati. Ciò che si è compreso dall'indagine è che offrire un buon servizio aveva per loro significati condivisi riassumibili in essere competenti, prestare attenzione a come il servizio viene erogato, avere competenze relazionali, deviare da routine standard, essere nell'incertezza.

3. Contesto della ricerca

La ricerca si è svolta in un ospedale di medie dimensioni situato nella provincia di Roma. Adottando le intuizioni analitiche dello psicologo del lavoro Karl Weick² possiamo definire un ospedale come un'organizzazione a legame debole (*loose coupling*). Una connessione lasca tra le singole parti di una compagine permette un certo grado di coordinamento tra i subsistemi e il nucleo centrale; ma presuppone la relativa autonomia di ogni componente che sviluppa letture differenti e soluzioni proprie alle problematiche che incontra sul suo cammino. Nella realtà sanitaria studiata c'era un centro direttivo che definiva l'obiettivo principale dell'ospedale e forniva gli strumenti economici, tecnologici e normativi per realizzarlo e per il suo funzio-

² WEICK, K., *Organizzare. La psicologia sociale dei processi organizzativi*.

namento. Periodicamente si limitava a controllare i risultati conseguiti dalle singole divisioni cliniche e lasciava ai primari la facoltà di scegliere i canali d'azione congrui al perseguimento delle loro diverse finalità. Ovviamente la direzione aveva la facoltà di limitare (e alcune volte disattendere) le richieste delle sue figure dirigenziali, se ritenute inappropriate con il proprio indirizzo di gestione.

In particolare, ho condotto la mia ricerca nel reparto di pediatria perché rinomato per il buon livello di assistenza sanitaria prestata a bambini e neonati. L'équipe pediatrica ha accolto con favore il progetto di ricerca e l'intrusione del ricercatore, partecipando attivamente alle differenti fasi di raccolta dei dati. Nel reparto lavoravano trenta persone, esclusi gli ausiliari, tra cui tredici infermieri professionali, sette puericultrici, una caposala che coordina il loro lavoro, otto medici pediatri, tra cui il primario del reparto. La totalità del personale infermieristico era composta da donne e un solo uomo. L'età media era piuttosto alta: si attestava sui quarantacinque anni. Le più giovani erano le infermiere professionali, mentre le più anziane erano le puericultrici. Il gruppo dei medici, composto da cinque donne e tre uomini (l'età media era simile a quella del personale infermieristico), prestava servizio da almeno dieci anni. Solo tre delle cinque dottoresse erano di recente assunzione.

La pediatria non si distingueva per un apparato tecnologico all'avanguardia, utilizzato per le cure dei pazienti. Non c'era un laboratorio per le analisi (delle quali si occupa un'altra divisione dell'ospedale), e non si utilizzavano strumenti informatici (computer, database, dischi magnetici, ecc.) per la gestione delle cartelle. Per la registrazione dei dati sui pazienti si utilizzavano esclusivamente supporti cartacei: schede e registri per i dati ufficiali; quaderni ed agende per le informazioni utili al personale.

Il reparto ospitava ogni giorno almeno due pazienti stranieri. Il più delle volte si trattava di persone che parlavano l'italiano o l'inglese, o che risiedevano nel comune e nei suoi dintorni da qualche tempo.

4. Metodologia

Gli strumenti di ricerca e di interpretazione dei dati che ho utilizzato si riferiscono ai criteri di analisi dell'etnografia organizzativa³. Coerentemente con questo percorso esplorativo la raccolta sistematica dei dati è avvenuta attraverso il metodo dell'osservazione partecipante (o partecipativa) e delle interviste aperte, rese in forma di conversazioni. Le domande che hanno guidato l'interpretazione dei dati sono state: quali sono gli elementi distintivi (azioni, strategie, competenze, risorse tecnologiche) che caratterizzano l'assistenza sanitaria offerta in uno dei reparti dell'ospedale? Che immagine proiettano gli operatori della propria professione (identità

³ Sulle potenzialità dell'applicazione del metodo etnografico e sulle sue limitazioni si vedano le ricerche di Van Maanen (1985), Piccardo, Benozzo (1996), Kunda (2000), Bonazzi (2001).

professionale) e dell'organizzazione in cui lavorano, ai cittadini? Che significati attribuiscono gli operatori al proprio lavoro?

La presenza di un estraneo è stata subito resa nota all'équipe pediatrica grazie ai rapporti di amicizia sviluppati con le infermiere e con il primario, e accettata con l'obbligo di indossare il camice da medico per poter seguire le loro attività nel reparto.

Nella prima fase ho trascorso più di due mesi⁴ insieme al personale del reparto, partecipando alle sue quotidiane attività lavorative.

La partecipazione alla vita dei medici e delle infermiere nel reparto è stata connotata da gradi diversi di coinvolgimento nel tempo: dalla semplice osservazione a distanza ravvicinata delle operazioni più delicate e complesse (medicazioni, analisi cliniche, somministrazione delle terapie), fino alla condivisione di attività relativamente semplici, come la distribuzione dei pasti ai malati, il ritiro dei risultati degli esami medici dagli altri reparti, lo stivaggio dei materiali sanitari.

Nel corso delle osservazioni si sono avute numerose conversazioni libere con alcuni degli attori che hanno fornito ulteriori spunti di ricerca, approfonditi in interviste successive. Queste hanno coinvolto il personale infermieristico: il primario del reparto, tre medici e la caposervizi dell'ospedale. I colloqui riguardavano principalmente l'organizzazione del lavoro infermieristico, le interazioni con colleghi e pazienti; il rapporto tra infermiere e pediatri; le attività quotidiane, le emergenze del reparto. Anche i cambiamenti legislativi sono stati spunto di discussione con loro.

Le mie conclusioni sono state poi confrontate con quelle di T. Pipan raccolte nel suo libro *«Il labirinto dei servizi»*, frutto della sua ricerca del 1990 sulla cultura del servizio, svolta in tre ambiti della pubblica amministrazione. Il confronto tra le due ricerche ha permesso l'individuazione delle analogie e delle differenze sviluppatesi durante i dieci anni di intensa trasformazione legislativa e organizzativa che hanno investito il comparto pubblico italiano.

Terminata la ricerca in pediatria ci è sembrato opportuno restituire i risultati agli intervistati innanzitutto per una questione di deontologia professionale che sottolinei la serietà della ricerca e dimostri la nostra gratitudine per la loro collaborazione e disponibilità. In secondo luogo il ritorno sul campo si è rivelato necessario per approfondire alcune tematiche emerse durante l'interpretazione dei dati raccolti e per far luce su alcuni punti non chiari dell'indagine. Infine volevamo raccogliere le impressioni dei soggetti informanti (Van Maanen, 1986), le loro obiezioni e i loro commenti sui risultati dello studio che li ha coinvolti fisicamente ed emotivamente per ben quattro mesi e per constatare cosa appariva loro familiare e ciò che invece risultava estraneo del loro lavoro. Ovviamente i pareri dei protagonisti che esprimono accordo o meno sulle conclusioni del ricercatore non costituiscono un test di validità scientifica. Per certi aspetti, però, le opinioni degli intervistati potrebbero rappresentare ulteriori spunti di ricerca.

⁴ Dalla seconda metà del mese di maggio al mese di luglio del 2001, per tre volte la settimana durante turni di servizio della durata di otto ore ciascuno (N.d.A.).

5. Contesto legislativo

Negli ultimi dieci anni la sanità pubblica italiana è stata oggetto di complesse trasformazioni sia sul piano legislativo sia su quello organizzativo. Il contesto normativo è cambiato grazie anche alle due riforme che sono state attuate negli anni Novanta che hanno modificato le figure professionali degli operatori sanitari, in particolare quella degli infermieri. In generale è cambiata poi la retorica del mutamento centrata nell'amministrazione sulla managerializzazione, ossia sulla traslazione di tecniche e di istituti organizzativi mutuati dal privato (Marcon, Panozzo, 1998; Battistelli, 2002). La cosiddetta «riforma De Lorenzo»⁵ ha tentato di cogliere i mutamenti in corso ed ha trovato una sua formulazione nel Decreto Legge N. 502 del 30 dicembre 1992, più volte modificato ed integrato nelle sue parti con il Decreto Legge N. 517 del 1993 e con il Decreto Legge N. 229 del 19 giugno 1999 («la riforma Bindi»)⁶. Questa «riforma della riforma» (Marcon e Panozzo, 1998) è stata promulgata solo alla fine del 1994 ed è stata applicata pienamente dopo il 1996.

Le innovazioni codificate nel testo della riforma comprendono anzitutto una ridefinizione degli obiettivi del sistema sanitario e del ruolo degli attori chiamati alla loro attuazione. Un significativo cambiamento in questo senso riguarda la nuova configurazione dei percorsi formativi a cui medici ed infermieri devono attenersi. Si tratta di fornire ai primi le conoscenze necessarie per sviluppare doti manageriali di gestione, oltre che prettamente mediche, in quanto i primari dei reparti ospedalieri hanno il ruolo di dirigenti di divisione. Per gli infermieri, che adesso sono denominati anche «paramedici»⁷ si parla, per la prima volta in Italia, di formazione universitaria: chi vuol intraprendere la professione di infermiere deve conseguire un diploma di laurea in Scienze Infermieristiche⁸.

6. Dall'antagonismo ai rituali di pacificazione

Nella sezione neonatale le puericultrici e le infermiere che le affiancavano avevano a che fare con due tipi di pazienti: i neonati e le loro mamme. La frase ripetuta dalle puericultrici che esemplificava le attività che le legavano ai neonati era:

«La nostra, il più delle volte è una routine rigida, sempre uguale a se stessa giorno dopo giorno».

⁵ Dal nome del ministro della sanità Francesco De Lorenzo, eletto dal governo Tecnico presieduto dal primo ministro Amato nella legislatura del 1992, che ha promosso la radicale trasformazione del comparto sanitario italiano.

⁶ Nel 1999 è stata varata un secondo processo di riforma sanitaria sotto l'egida del ministro della sanità Rosi Bindi eletto in un governo di centro sinistra. Il testo legislativo esaminato si riferisce comunque al decreto legislativo n° 502 integrato però con le modifiche apportate nel corso delle seguenti legislature fino al 1999.

⁷ FATARELLA, G., «La riforma sanitaria italiana del 1992».

⁸ I corsi universitari in Scienze Infermieristiche sono stati istituiti nel 1996 con la riforma sanitaria, ma solo qualche anno più tardi sono stati regolarmente attivati negli atenei romani.

Essa riguardava le cure che le puericultrici prestavano al neonato durante tutta la sua permanenza al nido, caratterizzate dalla rapidità del gesto e dalla incisività con la quale era applicato. Ma il bebè non era considerato propriamente un soggetto passivo, anzi spesso era foriero di continue emergenze che avevano trasfigurato le puericultrici in *sentinelle* (come loro stesse amavano definirsi) sempre in allerta chiamate a un monitoraggio costante, nel corso delle ventiquattro ore, affinché non fossero colte impreparate dagli imprevisti sempre in agguato.

Le puericultrici si descrivevano anche quali *responsabili* del rapporto che si sarebbe instaurato tra le mamme e i loro bebè, praticando una sorta di tutela verso le pazienti. Questo ruolo era fonte di soddisfazione per le operatrici del nido.

Nel reparto di pediatria abbiamo ritrovato infermiere professionali, mamme e bambini adulti⁹. I rapporti tra questi tre soggetti erano più complessi rispetto a quelli tra puericultrici e puerpere. In questo reparto le relazioni con i pazienti oscillavano tra l'incomprensione e l'alleanza. Il primo termine evocava le situazioni di inquietudine che caratterizzavano l'unico momento di maggiore contatto tra l'utente e l'infermiera: la somministrazione delle terapie quotidiane. Queste, spesso, costavano al personale infermieristico una gran fatica, sia dal punto di vista fisico sia emotivo. Molta energia era spesa dalle infermiere per calmare i genitori che ostacolavano le prestazioni del personale perché considerate (per pregiudizio) cruente; e per immobilizzare i bambini che tentavano di evitare la terapia. Per eludere uno scontro aperto e per tranquillizzare gli utenti, le infermiere o cercavano di mascherare una terapia trasformandola in un gioco a cui dovevano partecipare i pazienti; oppure coinvolgevano gli stessi genitori alla terapia, lasciando ad essi la scelta delle modalità con cui somministrare i farmaci, rilevare le temperature, medicare le piccole escoriazioni. Quando si rendeva necessaria la presenza dell'infermiera (nel caso delle iniezioni, o dell'utilizzo delle apparecchiature elettroniche), si inscenavano i *rituali di pacificazione* soprattutto con i bambini, come la distribuzione degli unguenti lenitivi, degli involucri delle siringhe private dell'ago (con i quali i pazienti spruzzavano l'acqua), di carta, penne e colori per disegnare.

Le infermiere consideravano la fase di riconciliazione con gli utenti come un elemento portante della loro identità lavorativa e professionale, e la praticavano attraverso una cultura orientata alla pacifica intesa.

7. Identità professionali complesse

Nel caso studiato era possibile rintracciare per gli operatori pediatrici identità attivate così come ritratti di sé costruiti su stereotipi e pregiudizi (Pipan, 1996). Le puericultrici erano considerate dalle colleghe infermiere

⁹ Nel reparto di pediatria i pazienti sono divisi in due stanze di degenza: una per i pazienti con età compresa tra uno e tre anni (lattanti); e una per i pazienti con età compresa tra i quattro e i dodici anni (lattanti).

madri professioniste (o *putative*) dotate di molta esperienza, in grado di far fronte alle incertezze sul lavoro e alle quali riferirsi per ogni necessità che riguardava i neonati. Eppure le puericultrici parlavano di se stesse come: «...la penultima¹⁰ ruota del carro, né carne né pesce!».

E si descrivevano attraverso l'ossimoro di *professioniste dal futuro incerto*.

La fonte di queste identità risiede in parte nei recenti testi legislativi. Le riforme sanitarie varate negli anni novanta non prevedono un futuro certo per le puericultrici nelle aziende ospedaliere, perché nel tempo saranno sostituite da infermieri laureati.

Secondo la normativa legislativa le puericultrici possiedono pochi spazi di manovra in quanto non avevano un organo capace di rappresentarle specificatamente come per esempio un collegio professionale, e nessuna mostrava interesse per la partecipazione sindacale e per i suoi canali di rappresentanza. Sembrava preferibile sperare in una riqualificazione del proprio ruolo che gli permettesse di lavorare in contesti analoghi al di fuori dell'ospedale come asili nido, consultori, servizi privati.

Le puericultrici attivavano la propria immagine professionale sugli aspetti umanitari e relazionali del lavoro, confermando quanto avveniva nel reparto di gastroenterologia studiato dieci anni prima nel *Labirinto dei servizi*. Infatti professarsi come «esperti nei piccoli gesti quotidiani (Pipan, 1996)» colma lo scarso contenuto del lavoro che i testi legislativi conferivano allora agli infermieri ausiliari intervistati da Tatiana Pipan (e che oggi non esistono più), e alle puericultrici della ricerca più recente.

Per gli infermieri professionali il discorso dell'identità professionale si è arricchito, nel tempo, di nuovi contenuti dovuti alla naturale evoluzione e diversificazione delle pratiche di assistenza infermieristica e ai mutamenti istituzionali e organizzativi del comparto sanitario italiano. Sono elementi che hanno reso più complessa la maturazione del loro *self* lavorativo.

Nella sua retorica il decreto legge 502 conferisce piena autonomia professionale alle infermiere, la cui formazione è, oggi, universitaria e le cui responsabilità sono più ampie rispetto a prima.

Le intervistate sostengono però che nella realtà dei fatti non ci sono stati cambiamenti significativi, malgrado i mutamenti normativi, in quanto, la professione infermieristica è vincolata da limiti culturali all'interno del reparto. Si asseriva inoltre, a sostegno che i cambiamenti non si verificano attraverso la legislazione, ma richiedono mutamenti culturali e cognitivi che i medici non rinunciavano alle loro prerogative gerarchiche.

Come nel «Labirinto dei servizi», le relazioni quotidiane tra infermieri e medici del reparto di pediatria erano percorse da tensioni sotterranee generate dalle diverse identità professionali in campo.

Sebbene i regolamenti e gli organigrammi parlino di *staff*, di *team* o di *équipe* pediatrica, i medici erano percepiti dalle infermiere come una classe professionale chiusa, eccessivamente competitiva sul lavoro con tutti gli altri gruppi professionali. I medici impedivano al resto del personale l'ac-

¹⁰ L'ultima posizione sarebbe occupata dalle ausiliarie (N.d.A.).

cesso alle informazioni riguardanti i casi clinici più complessi e interessanti, ostacolando nei fatti una possibile implementazione della pratica di assistenza sanitaria. Dal canto loro però, i medici criticavano le infermiere accusate di basso profilo professionale e scarsa autonomia lavorativa, perpetuando il classico stereotipo di braccio devoluto ai compiti più spiacevoli, raccordandosi con quanto l'analisi di dieci anni prima aveva rilevato, quando i medici indicavano gli infermieri con l'aggettivo di *passapadelle*.

Strette tra il paternalismo dei medici e i pregiudizi della pubblica utenza, le infermiere si percepivano come isolate professionalmente anche dal loro collegio professionale¹¹ che non consideravano adeguatamente attivo per tutelarle in quanto categoria professionistica.

Al contrario delle loro colleghe di Roma, intervistate nel 1990, le infermiere della ricerca attuale rifiutavano l'immagine di benefattrici missionarie che dedicano la loro intera esistenza al lavoro e all'assistenza del paziente. Piuttosto era l'esigenza di formazione professionale continua a rappresentare un'importante fonte di identificazione per due ordini di motivi¹². Il primo esprimeva la necessità di non percepire la propria professionalità meno competente rispetto alla preparazione dei nuovi infermieri muniti di un titolo di laurea¹³. Il secondo motivo era il desiderio di accedere ai livelli più alti della professione (ruolo di caposala) per motivi economici¹⁴.

È stato affermato che la costruzione della propria identità dipende anche dal genere (Gherardi, 1991): essere uomo o donna ha delle profonde ripercussioni su come gli altri giudicano noi e il nostro comportamento, ma anche su come noi stessi ci relazioniamo al mondo. L'unico infermiere uomo sottolineava, ad esempio, come il pregiudizio comune non lo reputasse adatto all'assistenza neonatale perché un uomo, a differenza della donna, è considerato privo dell'istinto materno.

¹¹ Il collegio I.P.A.S.V.I. è stato istituito nel 1954 con la legge N. 1049 del 29 ottobre ed è l'organo che tutela la professione degli iscritti al suo albo e che ha la capacità, conferita dalla legge, di sanzionare coloro che non si attengono ai principi etici stabiliti a fondamento del mestiere infermieristico (codice deontologico) e coloro che non rispettano le norme di comportamento per il suo esercizio. I collegi I.P.A.S.V.I. presenti in tutte le province italiane sono i principali referenti degli infermieri per tutte le informazioni inerenti il proprio lavoro (contratti sindacali, norme e sanzioni disciplinari, contrasti con i colleghi ecc.) e mettono a disposizione i propri avvocati, consulenti del lavoro e della formazione.

¹² Un'infermiera professionale, laureata in sociologia, afferma che la ricerca di continui aggiornamenti professionali segue due tipi di necessità d'identificazione:

1. identificarsi con la classe medica, inseguendone le gratificazioni, cercando di andare a lavorare nei reparti tecnologicamente più avanzati...;
2. identificarsi con la categoria dei pazienti. In questo caso ci si fa forti del fatto che è l'infermiere che sta di più con il malato, è lui che lo assiste giorno e notte e dunque ha buone ragioni per rivendicare un ruolo con specifiche competenze.

¹³ I corsi universitari in Scienze Infermieristiche sono stati istituiti nel 1996 con la riforma sanitaria, ma solo qualche anno più tardi sono stati regolarmente attivati negli atenei romani.

¹⁴ Sembrerebbe che la burocrazia statale neghi agli infermieri il diritto alla formazione continua visto che, da molto tempo, l'A.s.l. di appartenenza (Roma H) e l'intera regione Lazio non hanno istituito corsi di aggiornamento interessanti (N.d.A.).

8. Una cultura del lavoro tra routine ed emergenza

Il lavoro dello staff pediatrico acquisiva significati diversi per i medici e le infermiere intervistati in base al gruppo professionale di appartenenza.

Per i pediatri il lavoro era l'espressione di un'etica e di uno spirito professionale basato sul senso di responsabilità verso i pazienti e, soprattutto, sulle competenze scientifiche altamente formalizzate che caratterizzano la loro professione. Forti di queste due caratteristiche i pediatri derogavano dal regolamento interno, quando necessario, perché, spesso, era considerato una restrizione alla propria professionalità, rallentando le attività di assistenza medica. Ritornano, di nuovo, le medesime conclusioni della precedente ricerca secondo la quale i medici praticavano un *ethos professionale* basato sul proprio senso di responsabilità che a sua volta era fondato sulla consapevolezza di essere professionisti competenti, capaci di agire autonomamente al di là di regole standardizzate.

Ma c'è una fondamentale differenza tra il gruppo dei gastroenterologi ascoltati nel 1990 e quello dei pediatri. Per i primi il senso del proprio lavoro derivava dalla possibilità di dedicarsi alla ricerca scientifica avanzata (per la quale il reparto era rinomato anche all'estero) grazie al supporto economico dei fornitori, ed era considerata il lato più significativo della professione medica rispetto all'attività terapeutica. Per i pediatri non c'erano possibilità economiche e strutturali (tecnologia avanzata, laboratori ecc.) per intraprendere attività d'indagine scientifica, così il buon livello delle prestazioni rese all'utenza erano l'obiettivo principale del lavoro svolto esclusivamente nel reparto.

Il primario interpretava il suo ruolo di dirigente del reparto quale punto di raccordo tra lo staff pediatrico nel suo complesso, i pazienti del reparto e i loro genitori e la direzione sanitaria.

Secondo la retorica legislativa la figura del primario si inseriva all'interno di un contesto organizzativo pubblico recentemente aziendalizzato: la riforma sanitaria degli ultimi dieci anni ha previsto, infatti, la trasformazione dell'ospedale in azienda. Le aspettative generate intorno al mutamento in chiave imprenditoriale rispecchiavano, oltre al desiderio di una maggiore preparazione e grado di responsabilità del personale paramedico, anche un incremento dell'autonomia decisionale dei medici sulle esigenze organizzative, tecnologiche e strutturali dei reparti.

Il primario però, nella realtà dei fatti, si considerava un *manager a metà*, al quale erano devolute tutte le responsabilità gestionali (oltre che mediche, ovviamente) del reparto, ma con scarso potere decisionale sulla scelta delle risorse necessarie al miglioramento delle condizioni lavorative della pediatria. Il primario rispondeva del rispetto delle priorità di sicurezza dei pazienti, del buon funzionamento delle apparecchiature e della parsimonia delle risorse materiali ed economiche. Le sue richieste per eventuali miglieorie erano costantemente disattese dai responsabili dell'amministrazione ospedaliera (direttore sanitario e collaboratori) interessata all'incremento delle prestazioni di cura ospedaliera, ma allo stesso tempo impegnata in una politica di contenimento dei costi.

Il primario, per poter ottenere risultati soddisfacenti e rispettare il diritto dei cittadini di essere curati adeguatamente, approvava quelle azioni di deroga responsabile da parte dell'intero personale di alcune norme lavorative che potevano rallentare le attività del reparto, di cui ho parlato prima.

Per il gruppo delle infermiere il lavoro rappresentava sia l'attuazione delle proprie conoscenze professionali, sia un momento di apprendimento continuo. Come è stato affermato nell'ambito degli studi sull'apprendimento, il sapere pratico, tipico cioè di coloro che operano all'interno di un'organizzazione, è fonte di «capacità di innovazione anche nelle persone normali che svolgono compiti ordinari e banali» (Zuccheromaglio, 1995). Esso emerge da un continuo processo di apprendimento delle pratiche lavorative che va oltre ai momenti di formazione in aula, ed è da intendersi quale evento sociale, mediato cioè da valori etici, dalle risorse materiali e simboliche presenti nel contesto lavorativo e dagli scambi reciproci fra i lavoratori di esperienze ed intuizioni (Gherardi, Nicolini, 2001; Tomassini, Bonaretti, 2001). Dunque nel caso delle infermiere, le conoscenze acquisite nel corso della loro carriera erano il risultato di una riuscita integrazione tra formazione teorica e attività pratica. Il sapere professionale coltivato da ognuno non rimaneva però un fatto individuale, ma era il frutto degli scambi informativi e delle negoziazioni di proposte alternative sulle modalità di intervento più adatte sia nelle pratiche di routine che nelle emergenze. Le infermiere si trovavano spesso in situazioni impreviste e inattese: le crisi respiratorie dei pazienti, i ricoveri urgenti, l'assistenza ai genitori dei pazienti particolarmente scossi per le condizioni dei figli, la cronica mancanza di spazi e suppellettili necessari per fronteggiare l'affollamento di pazienti e neonati nelle stanze e il disfunzionamento repentino delle apparecchiature sanitarie.

La caposala, come il primario per i medici, interpretava un ruolo chiave per la circolazione delle idee e delle informazioni tra le infermiere, rivelandosi quale agente di sostegno e rinforzo per i piccoli, ma significativi processi di apprendimento continuo. La caposala organizzava, infatti, il lavoro delle infermiere e delle puericultrici, consultandole spesso, a volte sostituiva il personale mancante, prolungando il suo turno di lavoro. Il comportamento della caposala sottolineava quotidianamente il concetto di professionalità, evocato dal personale infermieristico, che permeava il reparto descrivibile come la capacità di agire senza indugi per mantenere la situazione nei limiti dell'operatività, imparando ad utilizzare a volte risorse scarse. Tale pratica lavorativa rappresentava non solo una regola tacita sulla quale c'era il pieno accordo tra infermiere, puericultrici e medici, ma era il *collante culturale* su cui poggiava l'intera struttura dello staff arricchita da ulteriori etichette simboliche come: la collaborazione, la fiducia reciproca, il rispetto professionale.

9. Conclusioni

Il presente articolo è nato con l'intenzione di confrontare due ricerche svolte a distanza di dieci anni e di riflettere sui loro risultati. Nel corso della

trattazione più volte sono tornate analogie e differenze sull'analisi svolta da Tatiana Pípan e su quella presentata qui.

Se nel reparto di gastroenterologia i paramedici si proponevano come *professionisti dei piccoli gesti quotidiani*, gli infermieri pediatrici si immaginavano e si promuovevano come *infermieri professionali esperti*, dotati di responsabilità e di capacità tecniche, esperienziali e relazionali elevate. Si è dimostrato però che il presupposto della costruzione di un'identità così competente era comunque la capacità di instaurare un dialogo e un rapporto di fiducia con i pazienti. Questo dimostrava l'abilità e la volontà di tutto il personale medico e paramedico di praticare una cultura del lavoro orientata ad una *pacifica intesa* e allo sviluppo incessante dei rispettivi saperi professionali.

Dalla comparazione delle figure dirigenziali a capo dei due ospedali, emerge uno dei nodi cruciali della sociologia organizzativa contemporanea: sono state trovate differenti interpretazioni del proprio ruolo direttivo e della norme legislative ad esso collegate. Infatti se nel Labirinto si ritraeva una direzione sanitaria che orientava le sue modalità di gestione alle sfide poste da un mercato sempre più competitivo e ampio (aperto alle competizioni non solo di strutture cliniche nazionali, ma anche europee), la direzione sanitaria studiata recentemente agiva in vista di una politica di contenimento dei costi e di eventuali sprechi, considerata tra gli obiettivi principali di una azienda sana. Queste differenze hanno portato, e portano tutt'ora, il reparto di gastroenterologia e il reparto di pediatria a riconsiderare e mutare senza sosta i propri processi organizzativi.

Bibliografia

- ALVESSON, M., BERG, P.O., *L'organizzazione e i suoi simboli*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1993.
- BACHARACH, S.B., GAGLIARDI, P., MUNDELL, B., *Il pensiero organizzativo europeo*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
- BATTISTELLI, F., *Burocrazia e mutamento. Persuasione e retorica dell'innovazione amministrativa*, Milano, Franco Angeli, 1997.
- BATTISTELLI, F., (a cura di) *La cultura delle amministrazioni fra retorica e innovazione*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- BONAZZI, G., (2001), Le due zie, il tè in veranda e i talebani dell'etnografia. In *Rassegna Italiana di Sociologia*, a. XLII, n. 2, aprile-giugno 2001, pp. 323-327.
- FATARELLA, G., «La riforma sanitaria italiana del 1992», seminario di Sociologia dell'Organizzazione, Cattedra di Sociologia dell'Organizzazione, a.a. 2000-2001.
- GAGLIARDI, P., (a cura di) *Le imprese come culture. Nuove prospettive di analisi organizzativa*, Milano, Isedi, 1986.
- GHERARDI, S., (1991) L'ufficio come luogo di costruzione simbolica del femminile e del maschile. *Sociologia del lavoro*, 43, pp. 116-136.

- GHERARDI, S., NICOLINI, D., (2001) Il pensiero pratico. Un'etnografia dell'apprendimento. In *Rassegna italiana di Sociologia*, a. XLII, n. 2, aprile-giugno 2001, pp. 231-255.
- HATCH, M., J., *Teoria dell'organizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1999
- KUNDA, G., *L'ingegneria della cultura. Controllo, appartenenza e impegno in un'impresa ad alta tecnologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.
- MARCON, G., PANOZZO, F., (1998), Reforming the reform: changing roles for accounting and management in the Italian health care sector. In *The European Accounting Review*, European Accountig Association, pp. 185-208.
- MORGAN, G., *Images. Le metafore dell'organizzazione*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- NORMAN, R., *La gestione strategica dei servizi*. Milano, Etas Libri, 1992.
- PFEFFER, J., (1986) Il management come azione simbolica. Tr.it., in: GAGLIARDI, P., (a cura di) *Le imprese come culture*, cit., pp. 341-394.
- PICCARDO, C., BENOZZO, A., *Emografia organizzativa*, Milano, Raffaello Cortina editore, 1996.
- PIPAN, T., *Il labirinto dei servizi. Tradizione e rinnovamento tra i pubblici dipendenti*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996.
- PIPAN, T., (2000) Metaphors and organizational identity in the Italian public services. In *Scandinavian journal of Management* n. 16, pp. 391-409
- SCHEIN, E., (1986) Verso una nuova consapevolezza della cultura organizzativa . Tr.it., in: GAGLIARDI, P., (a cura di) *Le imprese come culture*, cit., pp. 395-415.
- SECHI, M.G., *La relazione professionale infermiere-medico in una clinica ospedaliera*, Esercitazione di sociologia del lavoro e dell'industria, a.a. 1998/1999.
- TOMASSINI, M., BONARETTI, M., (2001) le comunità di pratica nei processi di innovazione della pubblica amministrazione, in: BATTISTELLI, F., (a cura 265-283).
- WEICK, K., *Organizzare. La psicologia sociale dei processi organizzativi*, Isedi, Milano 1993.
- VAN MAANEN, J., BARLEY, S.R., (1985) L'organizzazione culturale: frammenti di una teoria. Tr.it. in: GAGLIARDI, P., (a cura di) *Le imprese come culture*, cit., pp. 151-176.
- ZUCCHERMAGLIO, C., (1995) Studiare le organizzazioni: Apprendimento, pratiche di lavoro e tecnologie nei contesti organizzativi. In: PONTECORVO, C., AJELLO, A.M., ZUCCHERMAGLIO, C., (a cura di) *I contesti sociali di apprendimento: acquisire conoscenze a scuola, nel lavoro, nella vita quotidiana*, cit., pp. 233-261.

I cinque volti dell'artista di strada

di
RITA CACCAMO*

Le pagine che seguono si riferiscono ad una ricerca quanto mai scalza¹ per esiguità di fondi e infrastrutture, ma ricca di stimoli, suggestioni, incontri. L'interesse verso le tematiche qui presentate viene da lontano e si è sedimentato nella mia mente nel corso degli ultimi anni. Dopo tanti studi e riflessioni sulle figure sociologiche di *Straniero*, *Marginal Man*, *Hobo*, nella storia della nostra disciplina e in particolare nella sociologia americana degli anni Venti e Trenta, ho voluto lanciare uno sguardo da vicino alla realtà attuale, innanzitutto per cogliere se e come in essa possiamo ritrovare quei lontani tipi storici, nelle loro nuove marginalità e nelle loro inevitabili mutazioni.

Inoltre, ho voluto ripercorrere il cammino che portava i *social scientist* del primo Novecento ad elaborare modi di osservare e di ascoltare in un *confronto faccia a faccia* con la realtà e i soggetti osservati. Storie di vita, osservazione naturale e partecipante, raccolta di documenti personali, tutto si indirizza verso la migliore conoscenza di un mondo in fermento attra-

* Professore associato di Sociologia generale presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

¹ La ricerca, tuttora in corso, è cominciata nel 2001 con la mia partecipazione al festival degli artisti di strada «On the road» di Pelago (Firenze) e con i primi contatti con gli artisti. Nel frattempo si è operata una ricognizione delle fonti storiche e teoriche dei tipi sociali ai quali si può ricondurre l'artista di strada oggi e inoltre sono stati visitati i siti internet dei gruppi e dei singoli artisti. Nel luglio 2002 mi sono di nuovo recata a Pelago, con alcuni collaboratori, dove ho vissuto tre giorni di osservazione dell'evento e interazione con gli artisti presenti. Nel settembre 2001 e 2002 ho partecipato al festival «Stradarolo» di Zagarolo, direttore artistico Andrea Satta. Nell'autunno 2002, con un nuovo gruppo di ricerca, mi sono recata a Fiano (Certaldo) per seguire uno stage di formazione sul clown. Lì ho rivisto Angelica Georg, ho conosciuto Philip Radice e Gunther Rieber. Quest'ultimo, pur sottraendosi all'intervista per motivi di riservatezza, mi ha fornito preziosi contatti, da me poi utilizzati con un procedimento *snow ball*. Sono così arrivata ad Orvieto, dove è presente una comunità di artisti di strada. Nell'estate 2003 mi si è affiancata nel lavoro di ricerca sul campo la dott.ssa Valentina Grassi. A tutt'oggi sono state effettuate 40 interviste biografiche, tutte sbozzate e poi trascritte. Sono stati inoltre consultati fonti e materiali documentari, archivi fotografici. L'osservazione naturale e partecipante è stata svolta prima, durante e dopo lo svolgimento delle interviste. Essa è stata volta a cogliere sia i momenti pubblici delle performance, sia quelli della preparazione e stage, sia le pause quotidiane e di relax. Si è trattato di una *full immersion* in un mondo eterogeneo, dove ogni soggetto ha la sua storia, eppure sono identificabili percorsi e caratteri tipici.

verso la *prospettiva per incongruo* (Caccamo, 2003). Un esempio per tutti la Scuola Sociologica di Chicago che operò nella *giungla d'asfalto* degli anni Venti e Trenta.

L'artista di strada, musicista o mimo, teatrante o clown, con le sue forti componenti di marginalità creativa e di *métissage* postmoderno, mi è apparso allora come il soggetto ideale di una ricerca ispirata ai lontani pionieri della sociologia. Quel tipo di soggetto mi è parso adatto a rivalutare l'osservazione etnografica, vivificando metodiche d'indagine prevalentemente non standard, come il mondo che studia.

Dopo un periodo di tempo dedicato alla ricerca di sfondo, durata circa un anno, ho individuato quattro modalità costitutive dell'identità dell'artista in strada e del suo farsi soggetto della post modernità: *farsi Hobo*, *farsi indigeno*, *farsi esotico ed erotico*, *farsi creolo*. Solo successivamente, dopo aver svolto quaranta interviste biografiche — altrettanti *récit de vie* che incorporano non solo la singola storia di vita ma anche storia del contesto sociale (Ferrarotti, 1981, 2000) — ho individuato una quinta modalità. Essa, più delle altre, riveste un carattere problematico e perfino inquietante. L'ho chiamata *farsi estraneo*.

Ogni modalità attinge le sue radici nella teoria sociologica moderna e contemporanea. La ricerca di sfondo, basata sull'osservazione e i primi colloqui, le ha convalidate come elementi significativi dell'identità di tale soggetto.

Nell'articolazione di tali elementi compositi, che si evidenziano nel racconto autobiografico, emerge un'identità complessa e frammentaria.

Nel loro insieme, le cinque dimensioni rappresentano altrettanti elementi costitutivi dell'artista girovago, separabili solo a fini euristici. Rintracciabili empiricamente nell'analisi dell'artista al lavoro su strada, esse si presentano con modalità variabili, con peso e gerarchia diversi all'interno della biografia. Per alcuni, predomina la strada e il *Farsi Hobo*, come elemento portante, per altri è centrale l'esibizione e la capacità di *farsi esotico*, per altri ancora predominano le sfide del *farsi indigeno* e *farsi creolo*.

Nel loro insieme vanno a delineare un'identità che proprio attraverso il racconto autobiografico si mostra in tutta la sua complessità e frammentarietà.

1. Farsi Hobo

Farsi Hobo è pertanto il primo movimento che delinea l'artista in strada.

Nell'omonima ricerca di Nels Anderson, lo *Hobo* (1923), lavoratore migrante, fa della mobilità la sua fede, costruendo sulla strada la sua identità. Americano, inadeguato al lavoro alienante dell'industria, si presenta sul mercato del lavoro come operaio stagionale, in genere qualificato. Relativamente colto, dotato di curiosità intellettuale e di grandi capacità di adattamento all'ignoto e al nuovo — dai luoghi di lavoro, agli strumenti e alle macchine — risponde alle esigenze di mobilità della società americana,

all'epoca in continua trasformazione. Condivide con il cow-boy, altro pioniere, uno stato di solitudine, intrinseco al suo stile di vita nomade, che impedisce la formazione di legami stabili e duraturi. Racchiude molteplici aspetti di privazione, reale e simbolica, non ha la ricchezza e la varietà di socializzazione dell'artista girovago oggi, né la sua capacità di farsi esotico ed erotico. Emerge, in concomitanza con l'artista di strada, un forte individualismo, che diventa esuberanza e sregolatezza nel tipo artista, privazione e degrado nell'uomo senza dimora. Dominato dal *wanderlust*, desiderio compulsivo di muoversi continuamente, lo *Hobo* è in questo fortemente simile all'artista girovago, anch'egli spinto dalla voglia esasperata di viaggiare e di esibirsi in nuovi spettacoli, di fronte a nuovi pubblici. Ne sono esempio le vite e le testimonianze di molti artisti incontrati nel corso del lavoro sul campo: da Shanaz a Grandpied allo stesso Roland. Tra le varie ipotesi sull'etimo della parola *hobo*, ve n'è una, che mi piace accreditare, secondo la quale essa deriverebbe da oboe, andando a denotare che tra i vagabondi americani del tempo, oltre agli scrittori come Jack London, ci fossero pure suonatori di oboe. In questo caso, il legame tra lo *Hobo* e l'artista di strada sarebbe già intrinseco al senso etimologico.

Per alcuni, autorevoli interpreti del mondo moderno (Bauman, 2001, Ferrarotti 2002) il vagabondo rappresenta nella sua essenza proprio la tarda modernità. Piuttosto che evidenziare la diversità del vagabondo, come avevano fatto gli studiosi di Chicago, viene sottolineata la continuità tra la figura del vagabondo e il mondo che lo circonda. Per un abitante della Chicago degli anni Venti non era possibile percorrere i luoghi degli *Hoboes*. Le «giungle» erano interdette al cittadino comune della metropoli americana. Oggi sono gli stessi luoghi ad essere meno definiti, trasformandosi in non luoghi o in un ibrido tra i due. In tal senso, l'artista di strada contribuisce all'opera di mescolamento e ibridazione tra globale e locale, tra anonimo e familiare, tra esotico e quotidiano.

2. Farsi indigeno

Assieme al *Farsi Hobo*, l'artista girovago ha la capacità di *farsi indigeno*.

Egli si apre ai luoghi in quanto il suo nomadismo lo richiede. Ha una grande capacità di adattamento, vivendo il viaggio come una continua scoperta esistenziale. *Farsi indigeno* significa quindi immergersi in luoghi, persone, situazioni, le più diverse.

Questa suggestiva categoria è stata introdotta da Kurt H. Wolff² in quanto atteggiamento esistenziale e conoscitivo, primo elemento della *resa*, condizione necessaria per la comprensione del nuovo e dell'ignoto. Coinvolgimento totale, sospensione di nozioni ricevute, pertinenza di qualsiasi

² Mentre sto scrivendo queste pagine apprendo con dolore che il grande Kurt ci ha lasciato. Egli è tra noi, vivo più che mai nella sua eredità intellettuale, come testimoniano anche questi passaggi..

cosa, identificazione, rischio di essere offesi costituiscono tutti degli elementi del *farsi indigeno*. Wolff sottolinea come questa modalità sia caratteristica del processo di assimilazione, del desiderio di identificarsi, che attraversano il soggetto di fronte ad una nuova esperienza coinvolgente. Tuttavia, per poter rendere intersoggettiva e comunicabile la sua esperienza, il soggetto deve andare oltre il *farsi indigeno*, esaminare la sua cattura, trovare risposte adeguate, e quindi ritrovarsi. *Farsi indigeno* come precondizione della *resa* vuol dire senz'altro aprirsi, perdersi, ma non necessariamente per ritrovarsi. Com'è stato detto in proposito da Wolff, riguardo alla similitudine tra coinvolgimento amoroso e coinvolgimento della ricerca: l'amante deve perdersi per trovarsi, non per perdersi. L'uscita dalla *resa* avviene per Wolff nel momento in cui riappare il senso dell'ordine, quando il soggetto può cominciare a riconoscere differenze, contorni, confini, inserendoli in un nuovo quadro, *una struttura che è la sua cattura*³.

Il *farsi indigeno*, legato al momento di indifferenziazione della *resa*, costituisce il tratto essenziale che sostiene l'intera operazione conoscitiva ed emotiva. *Perdersi* è la condizione essenziale del *ritrovarsi*, soprattutto nel contesto della ricerca etnografica, che comporta l'*assumere il punto di vista dell'altro*. L'atto del *farsi indigeno* veicola in sé l'impegno del ricercatore, costituisce il primo sforzo fondamentale che assume una forte valenza esistenziale, essendo il ricercatore situato storicamente e socialmente. L'operazione di «mollare» tale situazione, assume un carattere dirompente e portante dell'intera operazione di ricerca. *Farsi indigeno* non è un rischio, ma una possibilità che il ricercatore si offre, e pertanto è una risorsa da attivare e sostenere nel corso dell'avventura sul campo. *Distanza e vicinanza* potranno essere esercitate solo dopo essersi fatto indigeno, sapendo che non lo si è.

Nella *resa*, e nel *farsi indigeno*, atteggiamento fondamentale, il soggetto si trova in una situazione - limite nella quale non riesce a distinguere tra dubbio e certezza, fra sé e Altro. *Farsi indigeno* diventa così una cruciale precondizione dell'esperienza e della conoscenza al tempo stesso: non afferriamo nulla della realtà interattiva e scientifica, senza aver abbandonato prima le resistenze che ci ancorano alle nostre certezze. Si svela così il carattere processuale e non dato di qualsiasi tentativo di avvicinamento all'Altro, a livello affettivo e cognitivo.

Farsi indigeno viene qui da me assunto come una capacità di adattamento e curiosità verso l'incognito che l'artista di strada possiede nel suo cammino.

³ «*Surrender and Catch*». «Quando andavo in macchina fuori città mi sentivo lentamente sorpreso e impaurito.... Non mi trovavo più nella strada.... ma [fra] rocce, ruscelli, cespì, cose che non controllavo, che mi guardavano in faccia.... Io.... non avevo nessuno schema; lo volevo sapere. Ma cosa? Qualcosa del genere che mi si era -annunziato: che la mia paura fuori della città era la paura dell'infinito che dovevo imparare a definire.... Ero così in procinto di arrendermi all'altro.... ciò che mi aveva guidato per tutto il tempo non avevo potuto dirlo: il nuovo, l'infinito.... non c'è letteratura che riporti cosa succede quando vediamo una strada per la prima volta, quando incontriamo una nuova persona.... quando viaggiamo, quando il tempo o un punto nel tempo ci affonda, quando lo spazio, o un luogo, ci attacca, enigma stridente. Non parlo degli odori e delle speculazioni — ci sono per questo i nasi, i cervelli dei poeti, degli scrittori e dei filosofi — parlo — della *resa*, che è cattura (Wolff, 1976: 409).

3. Farsi esotico

Nel gioco continuo di *distanza e vicinanza*, l'artista girovago attira l'interesse, mostrandosi in sintonia con l'altro, pur mantenendo la propria specifica peculiarità. Egli si fa in continuazione esotico. Tale modalità si coglie con chiarezza attraverso l'osservazione del soggetto in azione. Per afferrare le caratteristiche esotiche del soggetto indagato, l'etnografo deve andare oltre il «pensare come al solito» (Schutz, 1977) articolando il suo rapporto con la realtà e distaccandosi dal suo mondo quotidiano. Egli sviluppa la capacità di «descrivere l'*esotico*» e lo straordinario con le categorie familiari, ma soprattutto di «descrivere il quotidiano» e il normale con delle categorie esotiche.

È con il *farsi esotico*, che l'etnografo varca in continuazione la soglia della distanza e della vicinanza, ponendosi ora più lontano, ora più vicino all'oggetto di studio, in un gioco prospettico teso a cogliere caratteristiche dinamiche e insolite. Del resto, lo stesso oggetto di studio prescelto si presta ad essere guardato con meraviglia: il giocoliere della piazza attira e tiene sospesa l'attenzione dei passanti, sentendosi accettato nella sua familiarità come parte della vita quotidiana e dell'*incontro* con il diverso che l'attraversa.

L'*artista girovago* è soggetto competente dell'interazione e della comunicazione centrata sugli incontri e sullo scambio culturale; come tale può diventare oggetto di ricerca sociologica, in una *prospettiva per incongruo*, tesa ad evidenziarne gli elementi di *esotico*- locale da lui incorporati e veicolati nell'azione e nel messaggio.

Si differenzia rispetto a tanti altri soggetti metropolitani per le sue funzioni e i suoi ruoli di *entertainment*, rendendosi interessante nella banalità del quotidiano e nella diffusa pratica della *disattenzione civile*. (Goffman, 1971). Egli rende esotici anche i suoi *skills* e i suoi strumenti. Ad esempio, Claudio, noto artista di strada a Roma, nelle sue performance musicali, ci mostra l'uso creativo che egli fa dei suoi strumenti. Nelle sue parole:

I miei strumenti, talvolta, sono giocattoli che ho ricomposto e rimontato. Io cerco di tirare il suono anche da una cosa semplice, questo è uno stupido bambù, ma fa tutte le ottave, poi ci sono le campane, ogni campanella è una nota» (intervista a Claudio, Roma, febbraio 2003).

Contrariamente al soggetto che pratica la *disattenzione civile*, l'artista di strada è soggetto competente nella gestione dell'*incontro faccia a faccia*. Non è detto che i passanti siano coinvolti e interessati all'*incontro* con l'artista girovago, che può essere percepito come un'irruzione nella rassicurante routine del quotidiano nello svolgimento delle proprie attività. Una persona che ci osserva insistentemente mentre passiamo, rivolgendoci la parola nella metropolitana, non rispettando la nostra privacy, mette in discussione il modello di convivenza basato sulla *disattenzione civile*. È perfino irritante quando richiama l'attenzione, fissando il nostro sguardo che vorrebbe e dovrebbe essere rapido.

Egli usa i suoi *skill* e abilità per attrarre l'attenzione dei passanti, ai quali offre un *servizio di distrazione*, riscuotendo, in base alla sua maggiore o minore capacità di attrazione, un compenso, elargito volontariamente dal passante, per l'esibizione sostenuta.

Il mimo, ad esempio, può catturare l'attenzione di un passante limitandosi a imitare, rendendo ridicoli o grotteschi gli atteggiamenti, l'andamento, il comportamento o le reazioni di chi gli è di fronte (come mostra la tesi di Veronica sul mimo Gilberto di Piazza Navona). Per la pantomima, come per molte altre rappresentazioni artistiche, si tratta di ricorrere a forme di comunicazione prevalentemente non verbali utilizzando la gestualità, quindi il corpo e una qualche abilità tecnica per coinvolgere il pubblico, che rimane il soggetto centrale, il destinatario della manifestazione artistica. Ne è stata testimonianza eccellente la *performance* di Matisse, rappresentata ad Orvieto nel settembre 2003.

Con il pubblico, l'*artista girovago* intrattiene un rapporto *faccia a faccia*, personale, individualizzato e diversificato, con un pubblico dal quale viene scelto in base alle sue *abilità nella manifestazione proposta*.

Nelle parole di Claudio:

Lavorare in strada mi ricarica, ho un contatto col pubblico più vicino e più serrato, ci sono sinergie che si creano, mentre sul palco con duemila persone e duemila watt di amplificazione, non è la stessa cosa. È bello qui portar la musica, tra la gente che lavora. All'inizio sono un po' duri, però dopo si sciolgono. Bisogna saper sviluppare la parte fanciullesca che vi è in ogni adulto.

L'*artista girovago* sperimenta continuamente le proprie abilità e, nel gioco concorrenziale con altri artisti girovaghi, è costretto alla specializzazione delle abilità, alla *innovazione* e alla selezione di quelle grazie alle quali ottiene un consenso remunerativo.

Da questi primi elementi di definizione del soggetto, si evidenzia come l'*artista girovago* svolga attività complesse ed eterogenee, che danno luogo ad un'identità composita, nella quale è centrale anche l'Eros. Nel loro *farsi esotico*, nell'attrarre il pubblico, vi è un aspetto di seduzione, fisica ed evocativa, che chiamerei *farsi erotico*. La facilità e la molteplicità degli incontri ai quali gli artisti sono abituati, gli fa assumere toni ameni, umoristici, liberati e potenzialmente liberanti *libido sublimata* (Marcuse, 1967).

Questo elemento fortemente comunicativo si sta configurando nella sua importanza nel corso della ricerca sul campo. Costa ha sottolineato il collegamento tra il dongiovanni e l'artista di strada. Roland parla di un naturale scambio energetico tra il maschile ed il femminile, Mago Lapone di «situazioni» favorevoli all'incontro. E così via.

3.1. *Farsi erotico*

Nell'osservazione diretta è emersa la sottomodalità del *farsi esotico*, che qui chiamerò *farsi erotico*. Essa va a cogliere, nella sua globalità, un

tratto particolarmente sfuggente alla definizione, ma presente in intensità variabile nelle vite e nei percorsi biografici degli attori.

Già individuato, attraverso le esperienze narrate, l'attributo può essere declinato variamente. Elemento portante dell'identità corporea, si struttura nell'allenamento, nella prestanza fisica e si travasa negli atteggiamenti e comportamenti ammiccanti, nella nudità o seminudità mostrata all'interno e all'esterno della performance. Attributo intrinseco allo spettacolo di strada, cattura l'attenzione del pubblico, ricorrendo in modo diretto all'evocazione di una complicità intima, alla dichiarazione di *easiness*, disponibilità all'incontro, o quantomeno al suo rimando immaginario e infinito. Tratto costruito nel tempo biografico — a partire dalle prime esperienze infantili, nelle quali l'identità corporea è stata repressa, negata (vedi storia di Andreas), per poi riemergere e diventare esibizione del corpo libero da vincoli e controlli — si presenta quasi come una rivincita rispetto alle condizioni sfavorevoli di partenza, segno di emancipazione, liberazione. Diluizione dei confini e della distanza, esso è evocazione della fusione e compenetrazione dei corpi e degli umori, cui riporta l'intrinseca fisicità della strada. Il continuo rinvio ai bisogni basilari di cibo, evacuazione, eccitamento, penetrazione fa parte del «discorso» immaginario e reale portato avanti dall'artista di strada, dentro e fuori la performance. Andrea B. nella sua intervista parla della continua presenza di «sperma e sangue» nelle rappresentazioni teatrali. *Farsi erotico* è anche un elemento potenziale di competizione, nella sua motivazione, ricorrenza, intensità, all'interno del gruppo e all'esterno di esso, rispetto ad altre aggregazioni di artisti o a singoli individui. Nella sua versione radicale, assume il ruolo di portar fuori il dionisiaco, nella pratica dell'amore di gruppo, indistinto originario nel quale si spegne l'individualità ma riemerge il tutto. In quest'ultima modalità, che può costituire la continuazione dello spettacolo nella vita reale, la sua conseguenza prevedibile, esprime il *farsi orgiastico*, rimosso collettivo della vita quotidiana (Maffesoli, 1981). L'accesso alle esperienze di limite appare così aperto all'artista di strada e a coloro che lo seguiranno nel suo cammino.

Il nomadismo, la scoperta, la curiosità, il mimetismo intrinseci alle modalità costitutive, vengono confermati dal *farsi erotico* come «sogno proibito» e desiderio inibito nelle società industriali avanzate. In tal senso, l'artista di strada si pone in continuazione storica e ideale con tutte le figure sociali (il pazzo del villaggio, lo sciamano, il buffone di corte) alle quali già nel passato era concesso (così delimitandolo) tutto ciò che è inaccessibile all'esperienza comune.

4. Farsi creolo

L'artista girovago svolge il ruolo di mediatore culturale, al quale le differenti culture del mondo offrono opportunità di nuove manifestazioni artistiche sperimentali: nella musica, nella mimica, nella pittura. In questa

sperimentazione sul campo, come medium, propone arti diverse a spettatori di culture differenti. Non si tratta del semplice confronto tra una molteplicità di culture, ma della loro contaminazione e ibridazione. Non più stranieri provenienti da culture distinte ed omogenee nella loro differenza, ma migranti multiculturali. *Ibridità, diaspora, cyborg* sono parole chiave per definire la continua costruzione e decostruzione dei confini delle culture e delle identità. Per tale via, l'idea stessa di *marginalità* viene reinterpretata e vista come *luogo di radicale possibilità, spazio di resistenza*.

Il termine *marginale* — sul confine tra più culture, nel senso di Park — pare adattarsi proprio all'artista di strada come soggetto che abita per definizione luoghi di confine (strade, piazze, stazioni, ponti). Le attività artistiche che l'*artista girovago* performa, si presentano con un carattere di apertura e ibridazione. Mimo, teatrante, musicista, l'artista di strada scompone le regole date nella mescolanza degli stili e dei repertori. Il caso della musica è esemplare: essa è una forma creativa che diviene trasmissibile e comprensibile da una cultura all'altra. In questo senso la musica detta minore o popolare costituisce la cultura musicale dominante (autoctona e di immigrazione), quella più diffusa fra la massa e quindi quella che caratterizza maggiormente la nostra società. Ricorrendo a questa musica, l'*artista di strada* propone la storia sociale della musica e del musicista, contribuendo a produrre una cultura locale collegata al globale, in un'ottica di sincretismo multiculturale.

Le letture del *multiculturalismo* sottolineano il carattere combinatorio della varietà culturale odierna, sia alla periferia, sia al centro del processo di *globalizzazione*.

È stato coniato in proposito il termine «creolizzazione», qui ripreso, utile a definire i processi che sfuggono, resistono o si coinvolgono all'omogeneizzazione globale attraverso le cornici di produzione e riproduzione della cultura (forma di vita, stato, mercato, movimento).

Ciò che sta al cuore del concetto di *cultura creola* appare come una combinazione di diversità, interconnessione e *innovazione* nel contesto dei rapporti globali centro-periferia, per i quali i processi di *creolizzazione* non sono semplicemente la pressione dal centro verso la periferia, ma anche il contrario, per cui si può parlare di una dinamica di «creolizzazione del centro», nella quale si mescolano variamente il molteplice, il complesso, l'ambiguo, il diverso (Hannerz, 2001: 108).

L'*artista girovago* è mobile, nello spazio sociale globale: può attraversare le frontiere come un *cittadino del primo mondo*, ma vive spesso come un *cittadino del secondo mondo*. È multiculturale, in quanto assume come riferimento le culture del centro e della periferia, attingendo sia alle une, sia alle altre. Inoltre, l'*artista girovago* sperimenta nel linguaggio e nelle molteplici forme della rappresentazione artistica — nelle sue più note modalità quali la musica, il disegno, la pittura, l'abilità acrobatica e mimica, ispirandosi all'arte di culture, tempi e luoghi diversi. È quindi esotico. In tempi di mediatizzazione su scala mondiale, l'arte dell'*artista girovago* si limita ad esistere in corrispondenza del luogo occupato e si sposta con il suo creatore. Si può parlare di «localismo nomade», in quanto lo stesso *artista girovago*

si esibisce in diverse città europee in un arco di tempo, per poi andare altrove e ancora altrove. La diffusione della sua arte personale è più capillare, diretta con il pubblico, ma più lenta nella diffusione temporale. In tal senso, l'artista girovago appare un soggetto che rifiuta la globalizzazione, usandola soltanto a fini organizzativi. Può perfino essere ispirato in qualche modo ai movimenti no-global, certamente è un ecologista convinto, un anti-tecnologico.

L'*artista girovago* è «globale», ma non «globalizzato», rifiuta l'ordine costituito, è un vagabondo che si fa stanziale e quando diventa «locale» non è mai «confinato» nelle riserve.

Dal vivo della ricerca sul campo, sempre più emerge una tendenza degli artisti a scegliere dei luoghi stabili di riferimento al loro intrinseco nomadismo. Ad esempio, Gunther vive in Toscana in un camper collocato vicino a case familiari, ed amiche. Andreas vive in una abitazione provvisoria accanto a residenze di amici e compagni, per lo più tedeschi. Roland risiede in un antico carrozzone circense nella campagna umbra accanto alla casa colonica di un amico.

5. Farsi estraneo

Nel corso della ricerca, si è già rivelata una buona *serendipity* (Merton, 1968) con tutti i suoi elementi imprevisti, le sue stimolanti anomalie. Infatti, attraverso le testimonianze raccolte finora mi sono resa conto che le quattro modalità erano effettivamente tutte presenti nell'attore sociale individuato, ma si combinavano sempre diversamente dal previsto in quantità, misura, rilevanza. Avevo sovradimensionato il *farsi Hobo*, pensando che fosse la modalità primigenia alla quale si agganciavano tutte le altre. Invece, il nomadismo intrinseco al *farsi Hobo*, pur restando elemento centrale della realtà e dell'immaginario dell'artista di strada, non determinava alcun rapporto di dipendenza delle altre modalità da esso.

Inoltre, ad arricchire il quadro teorico, nonché la *serendipity* dei risultati di ricerca, vi è stata l'emersione di una sottomodalità, *farsi erotico*, all'interno del più generale *farsi esotico*.

Accanto al ridimensionamento del *farsi Hobo*, il vivido contatto con il mondo studiato ha rivelato sempre di più una forte modalità di *opposizione*, generale e specifica, più o meno velata, che attraversa e si affianca a tutte le modalità prima individuate. La nuova modalità si presenta anch'essa come elemento variabile per tipo, intensità, durata ed è tale da poter mettere in crisi il *patto autobiografico* (Macioti, 1996) tra *osservatore* e *osservato*. La modalità può andare infatti da un impatto minimo ad un forte antagonismo. È una modalità attraverso la quale il soggetto crea *distanza*, *disinvestimento dal ruolo*, direbbe Goffman. È al tempo stesso imprevedibile, può apparire per poi sparire altrettanto improvvisamente. È una modalità di opacità, crisi, rottura. Delimita e circoscrive confini, sottolineando l'assenza di condivisioni rituali o quotidiane. La chiamerei pertanto *farsi estraneo*.

5.1. Osservatore vs. osservato

Farsi estraneo, come del resto tutte le altre modalità finora individuate e riscontrate empiricamente, ha un carattere estremamente dinamico e duttile che contiene in sé entrambi i principi di distanza e vicinanza. *Farsi estraneo* non si riferisce solo al quadro interpretativo, ma attiene al campo dell'interazione e della socializzazione con l'«altro della ricerca». Pertanto, tale modalità, nella sua misura estrema, *chiude la comunicazione*. Al tempo stesso, essa definisce via via la posizione del ricercatore che a sua volta può essere più vicino o più lontano al soggetto di studio.

Mentre le altre modalità riguardano gli attori sociali in oggetto e non il ricercatore, quest'ultima coinvolge entrambi i tipi di soggetti, in quanto differenti nei loro ruoli, eppure apparentemente simili nella loro umanità. A quest'ultimo proposito, l'osservazione sul campo ha rilevato profonde difficoltà e incomprensioni a livello delle pratiche e del vissuto quotidiano, nonché e soprattutto nelle forme verbali, corporee, simboliche. Estremizzando la situazione, si può dire che in certi momenti tale atteggiamento di chiusura e di fuga del soggetto indagato ha provocato vere e proprie crisi comunicative. È riemersa così drammaticamente, seppur raramente, la differenza e l'eterogeneità delle esperienze sociali e culturali e del loro vissuto. In una relazione a due vie, quando si proclama, da una parte o dall'altra, la propria differenza, tale rivendicazione assume un senso di delimitazione simbolica di confini nei quali l'altro non può entrare. A questo punto, di fronte al subitaneo ritiro del vivo mondo indagato, il ricercatore si ritrova *solo nella sua estraneità*. Egli deve assumere su di sé un doppio problema: quello di essere diverso dal mondo che studia, in quanto ricercatore, e quello di colmare la distanza che il soggetto studiato ha posto tra di loro.

Nella letteratura sociologica si è parlato molto della relazione di potere che si stabilisce tra il ricercatore e i soggetti del suo studio, a favore del primo: non posso che condividere l'ovvietà di tale affermazione. Aggiungerei tuttavia che anche il soggetto studiato esercita il suo potere, ora offrendosi, ora sottraendosi allo sguardo del ricercatore. Quest'ultimo è costretto quindi ad un continuo movimento per non divenire preda del suo stesso soggetto di analisi. Quantomeno, nel momento in cui osserva, non partecipa, e quando partecipa non osserva.

Portando alle sue ultime conseguenze tale situazione, ricercatore ed indagato rischiano di essere l'uno per l'altro uno *straniero*. Differenti le abitudini, le ricette della vita quotidiana, ma anche diverse le biografie e i valori: «tombe e reminescenze non si possono né trasferire, né conquistare» (Schutz, 1977:380). Improvvisamente, si entra dentro un vicolo cieco nel quale emergono sfiducie e disattese, perfino tradimenti. Entrambe le parti non si riconoscono nel modello culturale e nel ruolo dell'altro e pertanto appaiono assumere atteggiamenti sconosciuti e ostili. È del resto chiaro che nessuno dei due attori sociali in questione può o deve rinunciare al proprio mondo e al proprio statuto ontologico. Ricordo in proposito che: «la dubbia lealtà dello straniero purtroppo molto spesso è di più di un pregiudizio... e

ciò è particolarmente vero nei casi in cui lo straniero non si dimostra disposto o capace di sostituire interamente il nuovo modello culturale portatosi dal gruppo di origine» (*ibidem*: 388). Al di là di tutte le facili scorciatoie sognate da ogni ricercatore nel percorso d'indagine, almeno in qualche momento, i due membri della relazione di ricerca si rivelano come *stranieri temporanei* l'uno all'altro.

5.2. Osservato vs. osservatore

La modalità di antagonista che ho chiamato *farsi estraneo*, si è rivelata un elemento cruciale per completare il quadro interpretativo della ricerca.

Tornando al punto di vista dell'osservato, *farsi estraneo* si presenta come un attributo variabile dell'artista di strada. Essa affonda le radici nella storia stessa del soggetto e riemerge agli occhi del ricercatore solo in certi momenti. Dall'analisi dei percorsi biografici e dall'osservazione partecipante è risultato infatti come la vita di artista in strada sia spesso il risultato di una scelta antagonista a monte. In quel caso le arti in strada non costituiscono il fine dell'azione del soggetto, ma solo un mezzo per esprimere più complessi valori ed ideologie. Innanzitutto, nei racconti e nelle testimonianze, gli attori prescelti parlano con le parole delle classi subalterne: non tanto dell'ormai mitica classe operaia, della quale non accettano il lavoro alienato, quanto di una generale cultura dell'oppressione e della diversità. Molti sono ecologisti e contrari alla globalizzazione, non accettano la dimensione coercitiva del tempo sociale e delle sue scadenze convenzionali. Vogliono la precarietà e non la stabilità, preferiscono il percorso alla carriera, il nomadismo alla stanzialità. *Bohemian* secondo la famosa categoria di Thomas e Znaniecki, e quindi irrequieto, irregolare, incapace di condurre azioni sistematiche di rivolta, l'artista di strada sviluppa un peculiare *lifestyle* che lo oppone o quanto meno lo differenzia dal resto della società.

La stessa arte di strada o in strada si origina come forma di protesta e solo poi diventa mestiere con fini di intrattenimento o anche di espressione artistica, a vari livelli di impatto immaginativo e creativo. Ne è un esempio la figura del *clown* che ricorre come volto di molti soggetti intervistati e che al di là di un'immagine edulcorata e facile, si rivela nella sua capacità critica. Infatti, il clown tentando di alleviare la tensione delle situazioni sociali in cui viviamo, opera una sfida permanente, denunciando tutto ciò che deve essere cambiato (Serena, 2002). Il clown, come dice il maestro Philip Radice, da me a suo tempo intervistato, è l'esempio dell'uomo fallito, il suo autoritratto camuffato. Egli, con le sue evocazioni iperboliche e deformanti, stimola l'immaginario verso prodezze estreme: ridere della propria mendicizia, del proprio fallimento, nonché delle disgrazie dell'umanità, denunciandole. Il clown vive perennemente nella contraddizione: criticando, da una parte, tutti i sistemi dominanti, e introducendo dall'altra uno spazio nella massiccia coerenza dell'ordine costituito. Grazie al vuoto e alla sospensione da lui creati, lo spettatore, staccato da se stesso, può ridere finalmente della propria pesantezza e della cappa che l'avvolge.

Presento ora una prima biografia particolarmente significativa rispetto alle cinque modalità individuate, un vero e proprio caso emblematico di artista di strada attuale. Ne seguiranno altre, tutte rilevanti per delineare lo statuto, il ruolo e il volto dell'artista di strada oggi.

Roland, infatti, assomma in sé pienamente tutte le modalità alle quali abbiamo accennato nelle pagine precedenti. *Farsi Hobo, farsi indigeno, farsi esotico ed erotico, farsi creolo*, nonché *farsi estraneo* sono tutti elementi dinamici che ritroviamo nell'azione, nelle condotte, nel racconto autobiografico dell'attore sociale qui prescelto. Inoltre egli si ricollega pure alla tematica del *clown* che rappresenta, assieme a quella di *jongleur*.

Introduzione all'intervista ⁴

Emblematico del suo mondo, Roland è stato da me studiato con ricchezza documentaria. Ascoltato più volte, in più riprese, ha poi rivisto egli stesso l'intera trascrizione dell'intervista, proponendo aggiustamenti fino alla sua relazione attuale. Inoltre, per ricostruire la complessa storia familiare è stata intervistata anche la figlia sedicenne Annalisa, a sei mesi di distanza dal padre. L'intervista è stata eseguita dalla dott.ssa Valentina Grassi.

Infine, *last but not least*, è stata svolta, con e su Roland, un'accurata osservazione partecipante.

Roland Krappmann, 41 anni, di nazionalità tedesca, vive in Italia da sette anni. Sposato, vive separato, attualmente si definisce single. Non ha mai divorziato per tutelare psicologicamente i figli («così la gente non fa domande»). Ha avuto due relazioni, ciascuna di due anni, dopo la separazione, ma non di convivenza. La ex moglie svolge attività circense nel Circo Soluna di sua proprietà. I tre figli vivono con la madre, girando insieme a lei con il circo e i cavalli. Tutti e tre i ragazzi lavorano nel circo e non vanno a scuola pubblica per scelta dei genitori.

Odontotecnico, Roland racconta che lo zio dentista gli aveva messo a disposizione il suo importante studio di dentista ma lui rifiutò. Proviene, come la famiglia d'origine, dalla regione di Francoforte in Germania. Il padre era avvocato, la madre era casalinga, morta quando lui aveva 9 anni. Il padre si è risposato e lui ha vissuto con il padre e la matrigna finché non

⁴ L'intervista a Roland è cominciata con il suo *récit de vie* ed è stata successivamente integrata nei punti mancanti dalla mia traccia di colloquio. Dopo la trascrizione, ho rimontato i diversi aspetti biografici cercando di mantenere al tempo stesso la loro successione temporale e non tenendo invece distinti l'ambito pubblico e quello privato che sono mescolati soprattutto nelle vite degli artisti di strada. Quanto al linguaggio, sono intervenuta soltanto per gli inevitabili errori, essendo Roland di lingua tedesca. È stato mantenuto invece il suo tono narrativo, nonché il suo modo di parlare, esprimersi, concettualizzare. A quest'ultimo proposito si può vedere come, pure attraverso eventi di forte complessità attraversati da accadimenti traumatici, Roland riesca a mantenere un filo conduttore della sua memoria, della sua identità, della sua storia.

se n'è andato di casa. Ha un fratello di sei anni più piccolo che attualmente fa l'avvocato a Francoforte. Attualmente vive in un carrozzone circense antico situato in campagna, accanto ad una casa colonica abitata da un suo amico, a 5 Km dalla strada asfaltata. Roland possiede un mezzo di locomozione costituito da un camion Mercedes Benz degli anni cinquanta, da lui completamente ricostruito con pezzi originali, ma non usa il camion per piccoli spostamenti, quindi per tutte le distanze, da Orvieto a casa sua o al laboratorio di Andrea A. del Circo Girasole, utilizza o i passaggi degli amici o qualche volta i mezzi pubblici, o lo raggiunge a piedi. L'intervista si è svolta nel giardinetto attiguo ad un hotel del centro di Orvieto, ed è stata seguita il giorno dopo da una visita a Roland sul posto dove vive, come da lui proposto. L'intervista non è stata concessa con facilità, anzi è stata rinviata per mesi, per motivi organizzativi: la prima volta Roland stava aggiustando il suo camion, poi è partito per due mesi per la Germania. Successivamente, incontrato a Porano, in occasione della *Convention* nazionale dei giocolieri, Roland ha mostrato un certo interesse per la ricerca, i cui scopi gli sono stati spiegati a lungo, alla fine della convention, nella quale Roland era impegnato in prima persona tra gli organizzatori. Dopo un altro incontro mancato a Roma, finalmente ci siamo visti al monte Peglia, dove Roland aveva organizzato due giorni di raduno sugli indiani nativi d'America. A tratti cordiale e a tratti distante e indaffarato, Roland si è poi impegnato a concedere l'intervista il 18 agosto, come poi è stato.

Storia di Roland

Le origini

I miei primi ricordi dell'infanzia non sono legati a Francoforte, una città che neppure rammento. Sono legati piuttosto al mio legame con la natura, con i boschi che allora circondavano la casa di famiglia, a 25 km da Francoforte. Oggi la città arriva fin là e i chilometri di bosco sono stati riempiti di case, ma allora c'era già il senso della natura all'uscita della porta di casa. Mi costruivo delle case sugli alberi dove poi andavo ad abitare, o immaginavo di farlo.

Poi, dai tre ai nove anni è stata dominante la figura di mia madre, che ricordo sportiva, giovane e bruna, che m'insegnò a giocare a tennis. Lei usciva molto di casa, aveva molti amici, l'ammiravo molto. E credo che avevamo un rapporto davvero speciale. Poi è improvvisamente scomparsa, per una banale operazione chirurgica. Avevo nove anni e non sapevo che la mia vita sarebbe uscita da quell'evento fortemente modificata. Non ero completamente consapevole di quello che era successo, né del mio dolore. Credo che a quell'età non si possa comprendere il senso di queste separazioni fino in fondo. Posso solo dire che la mia vita improvvisamente cambiò. Per un anno sono stato ospite di un mio compagno di scuola che mi trattò con benevolenza e affetto. Andai da loro perché mia zia, la sorella di

mia madre, che aveva anche lei due bambini, accettò, seppure senza entusiasmo, la presenza di mio fratello, che allora aveva tre anni, ma non la mia. Non mi volle, e da allora non ho più conosciuto un contesto familiare. L'anno dopo mi mandarono in un collegio. Tornavo a casa di mio padre dal sabato pomeriggio alla domenica. Fu un anno terribile per la scuola, gli insegnanti, i compagni. L'unica cosa positiva riguardava l'educazione fisica e lo sport che praticavo nel collegio. Poi fui ripreso a casa di mio padre, che nel frattempo si era risposato. La matrigna era una donna gentile e casalinga, ma a me scattò una vera e propria avversione nei suoi confronti. Non potevo evitare di paragonare quella donna dalla vita statica e scialba al dinamismo di mia madre. Per mio fratello lei invece divenne la sua vera madre. Lui, di sei anni più giovane di me, neppure ricorda la mia mamma, per lui sua madre è stata questa donna. A scuola non andavo particolarmente bene e l'ambiente complessivo non mi attraeva. Ricordo che un giorno io e un mio compagno di scuola andammo alla stazione e prendemmo il primo treno. Ma dopo qualche ora di scaramucce con il controllore ci fecero scendere e ci ritrovammo in una cella di una stazione ferroviaria che assomigliava a una cella per matti dalle pareti tutte imbottite. Chiamarono mio padre che venne a prenderci, offeso nella sua rispettabilità. Durante tutto il viaggio di ritorno non disse una parola. Non posso però dire di lui che era un uomo chiuso e distante, anzi lo ricordo così, tutto dedito alla sua professione, un po' grigio. Questa fuga da casa non era la prima, infatti a sei anni (avevo ancora la bicicletta con le ruote piccole ai lati) decidemmo con amici di andare a trovare mia nonna a Francoforte, ma ci perdemmo nel bosco. Quella volta ricevetti una seria punizione, non mi fecero uscire per due settimane.

Nel complesso, la mia storia familiare è stata piuttosto conflittuale. Mi ricordo che quando avevo dieci anni volevo suonare la chitarra, ma mi hanno detto: «no, tu devi studiare l'inglese, matematica, devi essere bravo a scuola». Facevo i disegni, tutto bello, ma non era importante, l'importante era se ero bravo a scuola e io non ero bravo a scuola. Non è che sono stupido, però non avevo voglia della scuola, era troppo astratta. E poi c'erano troppe regole. Con alcuni insegnanti ho avuto dei rapporti un po' conflittuali, dipendeva dagli insegnanti, c'erano insegnanti con cui avevo problemi e altri con cui non avevo problemi.

Quando ero giovane ho fatto ginnastica acrobatica e il mio maestro era campione olimpico. Lui e mia madre mi hanno educato molto in modo sportivo, mia madre era *championessa* di tennis; io avevo dei maestri con cui mi allenavo che hanno vinto l'oro olimpico. E anche la ginnastica olimpica entra molto nello spettacolo. Così mi sono ritrovato quest'educazione sportiva come patrimonio.

Mia madre purtroppo è morta presto, credo che gli eventi infantili traumatici possano condizionare l'intera vita adulta di tutti noi. Nel mio caso la morte di mia madre potrebbe perfino spiegare la vita nomade che ho scelto.

A diciotto anni ho deciso di andare via da casa, a quest'età per i tedeschi non sei giovanissimo. Avevo finito la scuola ed ero apprendista odontotecnico. Potevo permetterti di vivere da solo perché vivendo in una casa

occupata, non è che ti servono tanti soldi; ho vissuto con pochissimo. Una volta che me ne sono andato da casa non ho mai avuto soldi da parte dei miei genitori. Comunque ricordo che già a sei o sette anni mi sono comprato l'altalena da solo. Questa era un po' la mia educazione, molto spartana. Però è stato voluto, educativamente, che io gestisco i miei soldi, a me non hanno regalato niente; anche la patente l'ho pagata da solo. Mio padre pensava, anche giustamente, che io dovevo imparare a gestire i miei soldi. Anche quando mi regalavano i soldi, non so, mia nonna o magari zio mi dava diecimila lire e io li mettevo nel salvadanaio e quando avevo centomila lire mi sono comprato l'altalena. Questo faceva parte dell'educazione.

I miei genitori erano protestanti di confessione luterana, tant'è vero che ho fatto la cresima. Oggi ho rotto con la chiesa protestante. La chiesa protestante, però, ha fatto anche tante cose, per la pace. Il pastore luterano della mia diocesi non mi piaceva; però avevo rapporti con un altro prete, che era una bella persona. Dal punto di vista delle mie credenze religiose, mi sento vicino alla religione naturale dei Lakota Sioux e frequento un loro rappresentante in Italia.

La scelta di un'esistenza alternativa

Nella mia prima giovinezza e nelle case occupate, verso i diciotto anni, ho sperimentato la forma della comune in tutti i suoi aspetti. Siamo addirittura arrivati al punto di dormire tutti insieme e anche di avere rapporti sessuali liberi. È lì che ho incontrato Petra, che poi anni dopo è diventata mia moglie. Pure con lei per qualche anno ho avuto un rapporto libero, nel senso che ognuno di noi aveva i suoi incontri. Lei è stata anche un anno all'estero, in Norvegia, e io giravo con i circhi.

Poi, mi sono deciso a sposarmi. Mi ha spinto a sposarmi il fatto che Petra è rimasta incinta, in coincidenza con la morte di mio padre. Mia figlia Annalisa è nata nove mesi dopo che è morto mio padre. A quel punto, mi sentivo di mettere su famiglia che precedentemente non era il mio punto di riferimento. Il matrimonio mi sembrava una garanzia per i figli e per me stesso di fronte alle istituzioni. Ma soprattutto c'era in me il sogno di creare una solida famiglia che io non avevo avuto. Ho preso questa decisione quando avevo venticinque anni. È stata una decisione difficile, innanzitutto perché ha creato problemi con i compagni della comune che criticavano il modello famiglia, come del resto avevo fatto anch'io, e pure Petra. Era quasi un evento politico, dal momento che la nostra decisione metteva in crisi un punto importante. A quel punto, abbiamo lasciato la comune e siamo andati a vivere dentro un'azienda agricola biologica nel nostro carrozzone. Ci siamo così allontanati dai compagni che però abbiamo continuato a frequentare. Mi sono buttato al 100% nella famiglia. Amavo molto Petra e il suo modo di essere. Abbiamo condiviso fin dall'inizio la voglia di viaggiare e fare spettacoli. Tuttavia, già dall'inizio vivevamo insieme con altre persone e altre famiglie: dividevamo la vita quotidiana e i suoi problemi. Poi, durante i nostri viaggi in Spagna, Francia, e Italia eravamo sempre in gruppo.

Poi la nostra storia è finita. Non c'è stata mai alcuna crisi all'interno del nostro rapporto, semplicemente, a un certo punto, Petra si è accorta di essersi innamorata di un amico comune che viaggiava per anni con noi. Lei me lo ha detto al ritorno di un mio lungo viaggio in Germania.

Quando mi sono lasciato con Petra, sono stato molto in crisi. Ho passato un periodo molto duro di circa due anni, nel quale non ho avuto alcun tipo di rapporti sesso-affettivi. Riflettevo molto su di me e la mia storia e non volevo proprio subito un'altra storia. Mi serviva tempo per capire ed elaborare le vicende che mi erano successe. Ma ho dovuto imparare di nuovo a stare da solo. Non mi andava di buttarmi subito in un'altra storia. Sai, quando ti lasci dopo tanti anni, è dura. Parlavo da solo, mi guardavo dentro. Mi c'è voluto qualche anno per superare questa separazione. Sentivo che dovevo stare per qualche tempo da solo. Questo era molto importante per me. Perché io sentivo pure di aver perso tante cose di me nella coppia, non disegnavo più, non seguivo più i miei interessi, magari per i nativi d'America. Avevo perso qualcosa, a livello spirituale, soprattutto. Poi ho ripreso a vivere di nuovo la mia vita spirituale che per me è importante, per me stesso. Dovevo inoltre comprendere la mia nuova libertà, che mi ha permesso di partire con la *Nave dei folli* che è stata anche un po' una fuga.

Ricordo della mia ex amica basca che lei voleva tutto di me, i miei spettacoli, la mia abitazione, tutte le mie energie, i miei figli, mi sentivo violentato nelle mie parti più profonde. Non mi piacciono questi rapporti nei quali l'altro non lascia spazio. Però questo è stato l'unico rapporto nella mia vita affettiva in cui ho avuto questo tipo di conflitto. Si è trattato di un problema specifico di questa relazione, nella quale il problema centrale era quello che io dopo una lunga relazione di convivenza non mi sentivo di nuovo pronto a condividere tutto. Avevo bisogno della mia libertà appena riacquistata. Dopo le esperienze della comune e del matrimonio non ho avuto più un modello preciso di riferimento nella vita sesso-affettiva. Sono aperto e sperimento storie di vario tipo, da quelle che durano una notte, ed è già troppo, a quelle che possono anche durare nel tempo, magari trasformandosi in amicizia. Ho solo rapporti eterosessuali perché il mio primo rapporto, involontario, era stato un rapporto omosessuale ad Amsterdam. Da allora in poi non ho più avuto rapporti omosessuali, ma carissimi amici gay. I miei primi rapporti eterosessuali completi li ho avuti a quindici anni. Ho avuto tanti rapporti, e di tipo molto diverso tra di loro. Credo di aver accumulato molte esperienze

La mia generazione era molto sensibile all'impegno politico negli anni '80. Nell'81 è nato anche il movimento del lavoro autogestito. Questo era un nuovo concetto, e anche noi facevamo dei lavori autogestiti, eravamo un gruppo, abbiamo lavorato insieme per anni e abbiamo messo tutti i soldi in una cassa in comune, anche senza controllare niente. Quando servivano i soldi si prendevano, e così è andato avanti per qualche anno, finché non è arrivato qualcuno che aveva un lavoro fisso, e lì la cassa in comune non ha funzionato più. Chi ha un lavoro fisso ha anche altri bisogni, deve lavorare, deve consumare, vivere in modo diverso. Lì c'è stato un cambiamento di questa comunità, che lavorando insieme, vivendo insieme, avendo tutti i

soldi insieme, si può autogestire. Eravamo tutti giovani che lavoravano in modo autogestito, lavori sempre in gruppo, abbiamo lavorato nella bio-edilizia; perché avendo già questa casa in legno e argilla e ristrutturandola, ci avvicinavamo alla bio-edilizia. C'era già questa idea ecologica, di lavorare con materiali naturali, abbiamo lavorato qualche anno su queste cose e poi abbiamo avuto anche un laboratorio di restauro di mobili e anche di falegnameria. Erano tre o quattro persone a lavorare. Lì ho cominciato con la falegnameria e poi ho approfondito quando ho costruito il primo carrozzone.

Nella casa occupata ho nascosto per tre anni un Lakota Sioux, che era scappato dall'esercito americano; e il prete l'ha mandato da me, perché vivevo nella casa occupata. Ho vissuto tre anni con lui e il prete ha fatto per lui dei documenti falsi. Era un prete che faceva anche queste cose, lui lavorava in un quartiere molto difficile, aveva anche delle conoscenze di chi faceva i documenti falsi. L'FBI sapeva tutto del disertore dell'esercito americano, in Europa io ho anche rischiato. Il pastore aveva anche quattro figli e la moglie. Purtroppo è morta giovane. Non posso dire che lei è stata una figura di riferimento importante nella mia giovinezza. Lui mi ha dato tutti i documenti sul nazi-fascismo nel mio paese, perché la casa che avevo occupato era stata proprietà di ebrei. Poi questi ebrei erano stati uccisi ad Auschwitz e i fascisti hanno dato questa casa ad una famiglia tedesca. Restata vuota, poi l'abbiamo occupata nell'81. Dopo quindici anni, la polizia l'ha sgombrata e il comune l'ha venduta. Poi questi documenti sono spariti dagli archivi comunali e non si poteva più dimostrare tutto ciò. Era anche una speculazione, perché questa era un'antica casa, non direttamente di valore, oggi sì, ma non a quei tempi. Quando il comune l'ha venduta, io me n'ero già andato. In un piccolo paese c'erano cinque o sei case occupate. Il fenomeno delle case occupate era molto diffuso negli anni Ottanta e anche il mio paese era storicamente comunista. Sono quindi cresciuto in un ambiente molto sensibile a queste cose.

La vita col circo

Sono venuto in contatto col circo quando ho conosciuto un vecchio pittore e qualcuno del circo ha chiesto a lui di fare alcune pitture e lui ha dato a me questo lavoro. A me piaceva la pittura e allora mi sono unito al circo, ho conosciuto anche vecchietti del circo, questa gente che era nata nel carrozzone, con i cavalli, che prima della guerra aveva fatto teatro, burattini. Gente che prima della guerra stava molto bene ed era molto famosa, che girava con le compagnie, i musicisti, di paese in paese. I paesi avevano questi luoghi dove si ballava; questi vecchietti facevano lì teatro. Quando è iniziata la televisione, sono morte tutte queste cose, tutti questi teatri piccoli, questi burattinai, questi circhi. Secondo me il circo è il teatro del popolo, perché il popolo non andava ai teatri stabili; questo è il teatro per l'aristocrazia e della borghesia. Un contadino non aveva i vestiti, i soldi per andare a teatro, non capiva nemmeno quello che si diceva a teatro, e allora

per questa gente c'era il circo. Il circo non come lo conosciamo oggi, numero dopo numero senza un filo conduttore, il circo faceva proprio teatro. Sono stato nel circo Renz, che a Berlino, a Londra aveva stabilimenti fissi e facevano opere teatralmente complesse, come ad esempio una leggenda di una città sommersa nel mare Baltico, in cui loro portavano l'acqua e facevano una città sommersa, con attori, musicisti, ballerini.

Facevo dipinti per i circhi sui carrozzoni, sui rimorchi e i camion, dove c'era una superficie, uno spazio. Non volevo fare una pittura astratta, come i pittori che espongono le loro opere nelle gallerie, ma dipingevo su qualsiasi superficie, ho fatto anche i disegni sulle moto, per i motociclisti; ho fatto anche qualche macchina. Mi interessava fare dipinti che potevano vedere tanta gente. Ho fatto anche molti manifesti. Tutto questo è successo mentre vivevo nelle case occupate, ma nel frattempo avevo già iniziato a girare con i circhi. Ho conosciuto questa gente e ho avuto anche molta fortuna, perché le famiglie tradizionali del circo sono molto chiuse, è molto difficile entrare in questo mondo. Sono stato rispettato di più da loro perché ero un pittore, rispetto a quelli che aiutavano con i tendoni o con gli animali. La mia attività era considerata diversamente, e poi ho avuto la possibilità di essere adottato dai vecchietti del circo. Per esempio Lulu Renz, un vecchietto che ha undici figli, mi ha adottato come un figlio, mangiavo con loro, vivevo nel carrozzone con loro, già quando dipingevo. Devi anche imparare una cosa: noi quando entriamo bussiamo prima alla porta, quando invece bussa qualcuno alla porta di un carrozzone di zingari o di gente del circo è un estraneo, può essere un poliziotto, qualcuno che non fa parte della famiglia, o diciamo della tribù. Dovevo imparare queste cose, perché ero abituato diversamente. Sono piccole cose, però sono molto diverse, perché è un altro contesto. Nel circo si lavora tanto. Lavoravo come pittore, ma chiaramente davo anche una mano a montare la tenda.

Ho conosciuto un artista del circo che era fachiro, mangiafuoco dell'ex-Iugoslavia, aveva anche un passaporto falsificato, lui faceva delle cose allucinanti, sputava fuoco, era anche un po' mago, era fissato con i tarocchi; mangiava chiodi di dieci centimetri e poi veniva da me e diceva: non mi sento bene, portami all'ospedale. Allora io lo portavo all'ospedale e gli facevo da interprete perché lui non parlava bene il tedesco. Lì tutti ridevano, il dottore faceva le lastre e vedendo questi sei chiodi di dieci centimetri e diceva che bisognava operare di urgenza. Ma lui si rifiutava e allora lo mettevano nell'ospedale e dopo cinque sei giorni i chiodi non c'erano più: lui aveva questa capacità di digerire i chiodi. Un personaggio incredibile, anche un personaggio di magia nera, io con lui ho fatto anche esperienze spaventose. Lui usava un po' queste magie nere, con lui ho avuto alcune esperienze di questo genere, una volta abbiamo fatto una passeggiata nel bosco e mi sono trovato di fronte un patibolo dove si impiccava la gente. Mi faceva paura un po' questa magia nera, faceva i tarocchi, e quando diceva «succederà qualcosa», cinque minuti dopo ci fermavano i carabinieri. Prevedeva il futuro. Questo personaggio ipnotizzava la gente, e poi con lui ho fatto a Francoforte i primi spettacoli di fuoco, lui camminava sui vetri, faceva numeri di fachiro, prendeva i raggi della ruota della bici,

poi andava nella zona pedonale di Francoforte e si metteva i raggi dappertutto, si bucava la lingua. Lui se ne metteva dieci, mentre gli altri ne fanno solo due, era vero fachirismo. Riscaldava il suo coltello fin quando era rosso e poi se lo passava sulla lingua. Per me lui era anche un mago. Lui è stata la persona con cui ho imparato a fare i primi spettacoli con il fuoco, è stato un maestro, è stato il primo maestro che mi ha insegnato lo spettacolo per strada. Ho avuto contatti con lui per un anno. E la storia è finita che io l'ho ospitato a casa mia e lui mi ha rubato pure gli ultimi soldi. Quando tu ospiti qualcuno a casa tua per uno o due mesi e quello ti ruba pure gli ultimi soldi, rimani un po' male. Lui mi ha insegnato a mangiare il fuoco e a sputare il fuoco. Non faccio tutto il fachirismo, ma il fuoco fa parte del mio spettacolo tutt'ora.

Ho iniziato con il fuoco quando avevo vent'anni. Avevo già incontrato quella che è diventata poi mia moglie, però lei è stata un anno in Norvegia, perché stava imparando agricoltura biologica. Era una relazione aperta, non si doveva stare sempre insieme. Dopo è un po' cambiato, ma questo è dopo. Lui, Ivan si chiamava, che ho conosciuto nel circo; poi ho conosciuto un altro, in un circo, che si chiama Santo Sperlich, il mio figlio più piccolo si chiama Santo come lui, perché lui è stato un mio grande amico e anche il padre di Sperlich è stata una figura che mi ha appassionato molto. Ho girato con lui e anche lui mi ha adottato nella sua famiglia, lui mi dava anche il suo Mercedes. Lui è nella quinta generazione di burattinai, però ha sposato una del circo. Avevano una tenda, non da circo e facevano uno spettacolo di burattinai tradizionale e poi l'altra metà era circo e lì ho iniziato anche a fare il clown, con i suoi figli; facevo il clown tradizionale e lui mi ha insegnato altre cose con il fuoco. Suo nonno era addestratore di animali e dedicava tutta la sua vita agli animali, un persona così non l'ho mai più incontrata, aveva già più di ottant'anni e con lui ho lavorato mezzo anno, facevamo il suo numero con i cavalli al circo: entrano quattro cavalli, poi si mettono due a due. Per addomesticarli bisogna prima cavalcarli per domarli. Stavo anche con lui quando ammaestrava i pony. Questo mi interessava, anche se non era il mio mondo quello degli animali, le tigri, gli elefanti. Non ero abituato, mi correvano dietro, e dovevo scappare. Allora ho capito che non potevo domare un elefante, o un ippopotamo, non avevo questa capacità.

Con il circo mi sono avvicinato ad una vita più libera, era quello che volevo. Ho cominciato ad esibirmi nel circo come clown e come mangiafuoco. Mi piaceva questo mondo. Nel periodo delle case occupate ho cominciato a girare con i circhi. Prima, mia moglie lavorava nel campo dell'agricoltura biologica e anch'io le davo una mano, per due anni. Lì abbiamo costruito il primo carrozzone, e poi è nata mia figlia Anna nell'88. Lì, in Germania sempre, abbiamo avuto la possibilità di costruire questo carrozzone con questa persona splendida, Michel, un contadino steineriano, che poi è morto. Il carrozzone era pronto nell'87, e allora sono andato a vivere lì. Ho fatto anche uno scambio con Lulu Renz, io facevo un disegno e lui mi dava un piccolo tendone da circo. Facevo sempre con loro gli scambi, non è che mi pagavano, loro non avevano veramente i soldi. I suoi

figli e io prendevamo, non so, dieci marchi al giorno. Era un'economia di scambio. Poi abbiamo conosciuto il mondo del circo, ci siamo trasferiti nel carrozzone, abbiamo comprato un trattore per trainare il carrozzone. Avevo anche cani, pecore, galline e conigli che viaggiavano con noi. All'inizio era un po' difficile, il primo viaggio è andato un po' male, sai quando non sei abituato, io non sapevo affrontare i problemi del viaggio. Il primo viaggio, le emozioni, sapevamo il posto dove andare, siamo andati, però i nostri amici avevano preso un trip, erano fuori di testa, la madre era lì, ci ha mandato via subito e allora siamo partiti. Dopo un po' di tempo abbiamo cercato un altro posto, i primi viaggi li abbiamo fatti pensando bene a dove arrivare, dove stare, non erano come i viaggi successivi, dove non si sapeva niente, si sa come funziona la vita nomade, queste erano le prime esperienze.

Poi una giovane coppia che abbiamo conosciuto del circo Renz, che giravano per conto loro, con i cani, un'estate ci hanno chiesto di fare un giro insieme e lì abbiamo fatto le prime esperienze del circo proprio, con persone che ci insegnavano le arti circensi. Ma anche questo non era ben visto, perché nel mondo del circo si tengono sempre un po' segreti i propri numeri, i propri spettacoli, non si insegnava a gente che non era della famiglia. Però abbiamo fatto questo viaggio mi sa per tre mesi, era dura, abbiamo cambiato quasi ogni giorno paese, monta e smonta le tende, arriva in paese, chiedi autorizzazione, metti i cartelli, fai lo spettacolo. Lì ho conosciuto i primi giocolieri. Era l'89. In Germania la giocoleria non era molto diffusa, avevo conosciuto un giocoliere che mi aveva dato un libro. Girando con questi del circo ho imparato la giocoleria, il gioco con le scatole, tre palline. È molto facile. Facevo anche il fuoco, anche mia moglie ha fatto con me il fuoco, lo fa ancora il mangiafuoco. Poi ho fatto anche un numero con mia figlia, che non aveva nemmeno un anno, come fanno i circensi, puoi mettere il bambino sulla tua mano, in equilibrio anche con la testa in giù, mia figlia è nata proprio nel circo. Mia moglie faceva un numero con il vaso sulla testa e si mette sdraiata per terra. È un numero non molto difficile, l'ha imparato subito, non c'era tempo, il circo doveva partire subito, non avevi tanto tempo per fare le prove, avevi cinque giorni per preparare tutto e poi si partiva. Eravamo noi due, mia figlia e questa coppia che non aveva figli. E questo per tre mesi. Loro lavoravano nelle scuole e quando è ricominciata la scuola ci siamo separati. Noi abbiamo iniziato a far spettacoli negli asili, nelle scuole, abbiamo messo su uno spettacolo nostro e poi abbiamo fatto spettacoli con il fuoco nelle feste, nelle sagre. Da noi erano molto popolari le feste dei pompieri e quando tu fai il mangiafuoco nelle feste dei pompieri piace anche a loro. Giravamo facendo spettacoli, facendo cappello certamente, eravamo in una zona della provincia, dove non c'era lavoro proprio, potevi fare il muratore, ma non avevo più voglia di fare questo. E poi anche il lato economico non era male, facevamo anche cento, duecentomila lire a sera. Nelle scuole chiedevamo tremila lire a bambino. Ti capitavano asili con trenta bambini, guadagnavi. Ti capitavano asili con trecento bambini, guadagnavi benissimo.

Poi è nata mia figlia, noi non l'avevamo deciso, mia figlia è venuta così, mio figlio è l'unico che era voluto, il terzo si è aggiunto da solo. Io e

Petra abbiamo cominciato a formare una famiglia e una coppia artistica al tempo stesso nell'88-89. Gli spettacoli per strada non andavano bene, perché la gente non dava i soldi, perché eravamo in provincia, nel centro. In quei tempi in Germania molti cominciavano a vivere nel carrozzone e questo movimento nasceva in questi anni. Un movimento di giovani tedeschi che non volevano più vivere nelle case e hanno cercato una nuova forma di vita. Hanno trovato la vita nel carrozzone, che non è necessariamente legato allo spettacolo. E siamo arrivati in un posto dove c'erano dicci, dodici persone che vivevano in carrozzone, era un movimento diciamo di freakettoni, alternativo, che cercavano un'altra forma di vita, non nelle case, stabili. Nei carrozzoni hai meno costi, non avevi un bagno, facevi un buco, l'acqua la portavi a mano. Poi nel '90 ho comprato anche i pannelli solari, perché ero sempre nella resistenza in Germania contro le centrali nucleari, però a queste manifestazioni veniva gente anche con macchine nuove, che usava la corrente; anche nelle case occupate la luce non si spegneva mai. Ho preso questa decisione di staccarmi dal filo della corrente e di usare i pannelli solari per manifestare la mia contrarietà ai centri nucleari. Poi quando usi i pannelli solari per un carrozzone non devi spendere tanti soldi. Potevo vivere nella natura con il carrozzone, nel bosco.

Gli spettacoli nelle scuole, che facevo insieme a Petra, sono durati solo per un anno. Poi conoscendo anche altre famiglie, siamo partiti per la Spagna nel '90, siamo rimasti lì per quattro mesi, tutta la costa fino a Gibilterra. Era prima del '92, anno fino al quale si potevano trovare posti vicino al mare dove fermarsi per l'inverno. Poi preparandosi ai giochi olimpici del '92 la Spagna tendeva ad espellere tutti quelli che non facevano comodo. Fino al '90 avevamo girato nei mercati, dove ci esibivamo avendo in cambio cibo, come il pesce e la frutta. Quando facevi un mercato, avevi da mangiare per una settimana e qualche soldo in tasca. Erano tempi buoni rispetto a quelli duri nei quali in precedenza eravamo arrivati a mangiare per settimane solo riso con latte, con quattro bambini, poi l'espulsione dalla Spagna. Hanno imprigionato i capifamiglia, mentre le donne e i bambini sono rimasti fuori, il punto è che volevano farci rimpatriare in aereo mentre noi volevamo tornare con i carrozzoni che erano le nostre case, e la spunnammo. Tanta gente che faceva spettacoli fu espulsa così dalla Spagna. Aspettando il secondo figlio Tilly siamo tornati in Germania. Nato il secondo figlio, poi siamo andati in Francia per incontrare i nostri amici che si erano sistemati in una valle, la gente lì viveva chi nei furgoni, chi nei Tee Pee. I francesi non ci hanno accolto bene e in seguito ad una proposta di lavoro interessante, siamo tornati in Germania dove abbiamo avuto il terzo figlio Santo. Era il '93. Da allora abbiamo ripreso l'attività circense muovendoci in diversi posti, riprendendo quindi la strada. Circo e arte di strada, quindi, alternandoli. Nel '93 ci furono tempi duri politicamente in Germania per chi come noi viveva nei carrozzoni. Mi ricordo che in quell'anno organizzammo una grande carovana composta di centinaia di persone con carrozzoni, camion, furgoni per protestare contro l'oppressione e per far vedere che anche noi esistiamo come gente che vive degli spettacoli che presenta. La manifestazione durò tre mesi e nel suo ambito venne allestita

un'opera nella quale erano coinvolti soprattutto attori di prosa: si trattava de *La fiaba del saltimbanco* di Michael Ende, l'autore de *La storia infinita*. Erika, la costumista che tu conoscerai oggi, ha lavorato con lui durante gli ultimi anni della sua vita, che Ende ha passato in Italia. Noi in quell'occasione abbiamo fatto varietà. La sera chi voleva si esibiva. Poi tutta questa gente se n'è andata e siamo rimasti solo un pugno di persone che continuava a fare spettacoli. La gente che faceva parte della carovana, parte è andata in Spagna, parte è andata in Italia. Noi abbiamo scelto l'Italia anche perché Anna, la mia figlia più grande avrebbe dovuto cominciare la scuola e a noi era chiaro che non volevamo mandare i figli a scuola. In Italia, rispetto alla Germania si poteva evitare l'obbligo scolastico, e così abbiamo scelto di venire in Italia alla fine del '93. Eravamo un gruppo piccolo, e ci spostammo, sapendo che in Umbria c'era una comunità di tedeschi. Abbiamo fatto spettacoli per strada, ma era inverno ed era duro, anche perché ci mandavano via, anche se non ci facevano la multa perché eravamo stranieri.

Nel '91 in Italia, per quanto riguarda l'attività in strada, c'era molto poco. Pensa che partecipai in quell'anno ad un festival di giocolieri a Verona, al quale parteciparono duemila giocolieri, fra i quali solo sette italiani. A quel tempo, c'erano Nello e anche Graziella che facevano gli artisti di strada, ma si muovevano soprattutto all'estero.

In Umbria c'era un'atmosfera abbastanza libera. Insomma, ti lasciavano fare gli spettacoli. Invece in altri luoghi, come a Siena, si veniva mandati via subito. Però a Siena si guadagnava molto, così si facevano gli spettacoli veloci e poi si andava via subito. Si guadagnavano bei soldi, che ci servivano per andare avanti. In Umbria ci siamo fermati vicino a Taverne, dove stava anche il circo Bidon. A quel tempo, c'era anche Stefan con noi. Lui era rimasto con noi e l'altra gente è tornata in Germania. Lui lavorò con il circo Bidon, e anche noi avremmo voluto lavorarci, ma François, il proprietario, non voleva girare con tre bambini, anche se gli piaceva quello che facevamo. Stefan partì con il circo, e noi rimanemmo a fare i nostri spettacoli, come potevamo. Lavorare per strada, già in ottobre diventa difficile, lo puoi fare nel fine settimana, ma non certo di lunedì. Ci siamo esibiti anche in Orvieto, ma eravamo strani. Venivamo sempre giovedì e sabato, perché erano giorni di mercato. Potevamo lavorare dalle 10 alle 12-13, e con i soldi che guadagnavamo potevamo fare la spesa e mantenerci qualche giorno. In questo periodo abbiamo avuto il terzo figlio. I bambini erano sempre con noi, o dentro la carrozzina o li portavamo sulle spalle. Poi venne della gente dalla Germania, anche la ex di Andreas, con il suo nuovo compagno. E abbiamo fatto insieme l'estate '94. Abbiamo girato, poi i bambini si sono ammalati di pertosse e noi siamo andati a Roma, al Forte Prenestino, dove Franca conosceva tanta gente. Abbiamo portato i bambini dal medico. Lì ho conosciuto Costa, Claudio, con il quale ho fatto subito un bellissimo spettacolo a Ostia, di musica e teatro di strada. Erano tempi in cui si creavano situazioni interessanti, fra saltimbanchi. Poi siamo andati in Abruzzo. Finito il giro, siamo tornati in Umbria, dove Anna è andata a scuola per tre anni. Facevamo tutti spettacoli a cappello. Non esistevano

contratti. A quel tempo a Orvieto era impensabile che cinque o sei anni dopo si sarebbe fatto pure il festival. Il nostro era uno spettacolo studiato prima. Facevamo musica, giocoleria, fuoco. Facevamo un po' di musica per strada. Tutto l'inverno abbiamo presentato questo spettacolo, a Orvieto e anche a Perugia, in modi un po' diversi, a seconda se era o no giorno di mercato. A quel tempo, occasionalmente abbiamo fatto anche qualche spettacolo insieme ad Andreas visto che anche lui si muoveva fra Roma e l'Umbria, anche se ognuno di noi poi lavorava per conto suo. Conosco Andreas dall'81, noi siamo amici anche se al momento magari non lo siamo come prima. Sai, i rapporti cambiano d'intensità nei diversi periodi della vita. In certi momenti sono più stretti, in altri meno. Però con Andreas, sì, siamo amici. Ho delle difficoltà a rimettere tutta la mia storia nei suoi riferimenti temporali.

Poi c'è stata la crisi con mia moglie. Certo non è stato facile passare anni con i bambini in dodici metri quadri. Proprio per risolvere qualche problema di spazio e vivere un po' meglio, nel '94 sono andato con la motrice in Germania a prendere un altro carrozzone. Avevo lasciato Petra e i bambini con Stefan, che conoscevo e girava con noi da anni. Che è successo? Petra si è innamorata di Stefan, anzi era Stefan che suonava un pianoforte vero in strada. Tornando, mi sono trovato questa situazione qua. Ero venuto giù dal mare del Nord con un altro compagno di lavoro, con il quale avremmo lavorato nel nostro circo Soluna. Stefan e mia moglie hanno proposto di lavorare insieme e di fare anche un triangolo di rapporti, ma per me era una cosa che è molto difficile da accettare. E pensare che per tanti anni avevamo vissuto a contatto con tante persone e non era successo nulla di questo genere! Era molto libera la nostra vita. Noi eravamo una famiglia, una coppia, ma sempre con altri. Però non credo che sarebbe potuto capitare anche a me, vivevo molto seriamente la famiglia, credevo nella famiglia. Poi è successo che Stefan si è messo a girare con i cavalli, l'aveva imparato nell'anno che aveva lavorato con il circo Bidon. Voleva lavorare insieme nel circo. Ma com'era possibile in quella situazione? Fu così che presi la decisione di andarmene e di non fare la stagione con il circo Soluna. C'erano anche altre persone, come Anne, una francese con due figli, poi altri. Ma non mi sentivo di restare. La situazione era troppo pesante. Lasciai così il circo a Stefan e Petra. Era il 1995. Poi, ci fu l'incidente con i cavalli nel quale Petra si ruppe una vertebra. Allora mi chiese di tornare insieme e riprovammo. Formammo un gruppo con Anne, Gunther, Emma, Enzo, Olaf, Susan e Grandpied che allora faceva ancora l'insegnante di matematica, e organizzammo una piccola scuola per i dieci bambini del gruppo. Eravamo vicino Fabro. Era il '96. Stefan era sempre in circolazione e si vedeva che erano molto legati. Questo rendeva difficile la situazione anche fra di noi. Finché nella primavera '97, ho deciso di andarmene.

Ho passato un mese a Roma, ad allenarmi con Andreas a Forte Prenestino. Lavoravamo sull'acrobazia, e poi sulla giocoleria. Abbiamo anche organizzato qualche *workshop* insieme, come quello al Teatro Occupato a Ostia. Ma soprattutto ci allenavamo. Stile Andreas, ci alzavamo alle cinque di mattina, una doccia fredda al tubo, poi un'ora e mezza di yoga, poi a suo-

nare due ore, poi quattro ore nella palestra. Ci siamo allenati così. E poi, dopo questo mese, sono tornato dove stava Petra e lei mi ha detto: È meglio che tu te ne vai. Mi ha buttato fuori: in tre giorni ho dovuto togliere le mie cose. Mi chiedeva dove andare. Nel frattempo, avevo conosciuto Andrea che ha cominciato a fare i suoi primi spettacoli quando stava nella scuola occupata. Mi sono trasferito da lui che aveva due bambini, così anch'io avrei potuto tenere i miei bambini, anche se questo c'è stato poco. Ho fondato così Il circo Girasole con Andrea e con Syrus, il pantomimo iraniano. Lui era molto bravo. Non dovevo così esibirmi da solo. Già mi trovavo da solo. Farmi pure lo spettacolo da solo (ride).

Ho creato così un altro gruppo, mi piace lavorare con altra gente, soprattutto quando lavoro con gente brava come era Syrus. Poi lui è tornato in Iran. Lui aveva studiato a Roma alla scuola di cinema. Era figlio del più famoso poeta persiano ed era stato ministro della cultura sotto lo Scià, poi emarginato dal governo di Khomeini. Per un certo periodo siamo stati anche controllati dalla Digos, perché un iraniano e un tedesco che lavorano insieme potevano destare sospetti. Quando è rientrato in Iran ha dovuto rinunciare ai figli avuti dalla moglie italiana, dalla quale viveva separato. Lui era davvero molto bravo come mimo. Aveva studiato a Parigi con Marcel Marceau, dal quale peraltro si era distaccato, in quanto Marceau usava lo specchio, mentre Syrus si guardava interiormente, vedeva se stesso dal centro. Lui si esibiva in piazza, ma certamente aveva le capacità per lavorare in teatro. Siccome però era iraniano, nessuno lo ingaggiava. Con tutti questi problemi, è tornato in Iran, dove gli si presentavano anche occasioni interessanti nel cinema. Uno o due anni fa è tornato brevemente in Italia, e poi l'ho perso di vista. Mi dispiace molto.

La partenza di Syrus ha creato un po' di problemi anche all'interno del circo Girasole. Perché Andrea ancora lavorava alla USL. Faceva spettacoli qui vicino, ma non poteva spostarsi molto. Il primo anno non ha potuto venire in Sicilia. Faceva l'impiegato, non poteva andare via più di tanto. Questo creava problemi per il lavoro, ed io lavoravo anche da altre parti. Ad esempio, ho lavorato a Natale con Andreas in Sicilia. Lui aveva preso già impegni di lavoro, ma non gli andava di viaggiare da solo. Abbiamo girato a Siracusa, a Catania, dove avevamo degli amici in un centro sociale occupato, e poi abbiamo sentito che la *Nave dei folli* sta a Termini Imerese e siamo andati insieme a vedere la nave. E lì mi hanno offerto di fare la stagione con loro. Dopo una settimana di valutazione dei pro e dei contro, ho preso la decisione di partire con la nave.

Così sono partito con la *Nave dei folli*, in un certo senso sono andato a sostituire Joan Gunn, che proprio allora stava lasciando la nave. Poi io capivo di meccanica e loro avevano sempre bisogno di qualcuno che sapesse fare cose pratiche oltre l'attore, ho anche messo a posto l'impianto luce. Sono rimasto un anno. Sono arrivato a Termini Imerese in marzo, e dopo un mese di prova siamo partiti per Algeiras, proprio là dove otto anni prima mi avevano espulso. Poi ci siamo diretti in Marocco dove pensavamo di poter fare spettacolo, dato che il Marocco era uno dei più aperti fra i paesi arabi. La gente era curiosa, ma le autorità non ci permisero di fare

spettacolo perché avevano paura che venisse tantissima gente. Siamo così tornati in Spagna, dove avevamo altre date. Fu un anno duro per la nave perché era difficile coprire le spese. Se pensi che il pieno sono diecimila litri di nafta. Quell'anno trascorso con la nave mi è servito anche per allontanarmi dai problemi personali che avevo addosso. E poi era un progetto bellissimo, per me il più bel teatro che esiste: girare con una nave ti offre tante possibilità di viaggiare ed esibirti in paesi altrimenti difficilmente raggiungibili. Non è come viaggiare con una macchina o un camion. Abbiamo fatto diverse tappe, ad esempio, ci siamo fermati nella Francia del Sud, dove la gente si sente catalana, e non francese. Per me era meglio, perché non avevo un buon ricordo dei francesi, e poi non conosco la lingua, mentre conosco lo spagnolo. Sulla nave ho conosciuto una ragazza basca, è stato per me un incontro significativo, sono stato con lei due anni. Abbiamo fatto uno spettacolo a Maiorca, dove lei viveva e vive ancora, e lì che ci siamo conosciuti. Poi ho continuato con la nave. I miei figli mi hanno raggiunto per un mese. Ma loro non potevano restare per vari motivi, e allora sono stato di nuovo messo di fronte ad una difficile scelta: continuare con la nave o fermarmi. Avevo il carrozzone da una parte, i miei figli dall'altra. Ho preso la decisione di sbarcare, anche se mi è costata molto perché la vita sulla nave mi piaceva, mi creava occasioni d'incontro, come poi è stato. Nel '99 ho lasciato la nave. Mi rendevo conto che non potevo lasciare le cose così; oltretutto, i miei mezzi di locomozione si rovinavano e non potevo permettermi di restare ancora due o tre anni sulla nave. Per fare una cosa così, avrei dovuto essere completamente libero, non avere figli, né il circo. In questi casi, o lasci tutto dietro di te, oppure ti fermi, come ho fatto io.

Ho ripreso a lavorare con Andrea e il circo Girasole. Nel frattempo Andrea girava con Piero, con il quale abbiamo poi continuato a lavorare, anche se con alcuni problemi. Per esempio, non si capisce se lui c'è o no, nel circo. A volte io e Andrea prendiamo un impegno per partire e Piero all'ultimo momento decide di non partire. Non va bene così. Se c'è un contratto lo devi rispettare. Se per tre volte non lo rispetti, sei fuori del giro. A me Piero stimola molto artisticamente, perché è un musicista molto bravo e la musica dal vivo è molto, molto importante per lo spettacolo. Anche sulla *Nave dei folli* ha sempre lavorato con musicisti russi, perché così lo spettacolo è un'altra cosa. Con Piero ci troviamo molto bene a suonare insieme e questo mi fa superare le difficoltà caratteriali e umane che ho con lui.

Da quando ho lasciato la nave nel '99 ad oggi sul piano professionale ho avuto diversi incontri importanti con altri artisti, come a suo tempo con Syrus, con la *Nave dei folli*, i suoi artisti e tanti altri. Ho fatto tutto così, ho imparato così. Non ho fatto la scuola di circo. Sono cresciuto sempre con chi ha lavorato sia teatralmente, sia musicalmente, sia a livello umano.

Il lavoro in strada

Ho iniziato a fare l'artista di strada per viaggiare, quando vuoi viaggiare non hai molta scelta di lavoro, puoi fare la vendemmia, dei raccolti

stagionali, l'artigiano, la bancarella, o puoi fare l'artista di strada, che ti permette di viaggiare e di lavorare. Attraverso lo spettacolo puoi conoscere culture diverse, perché durante lo spettacolo sei tu che ti apri alla gente, ma anche la gente che si apre a te. Sei un viaggiatore che si esibisce in piazza, tra te e la gente c'è un contatto molto forte. Il successo invece non è lo scopo principale dello spettacolo, dipende molto dalle circostanze: non sempre hai il luogo adatto per il tuo spettacolo, o il pubblico adatto per il tuo spettacolo. Il successo dipende quindi da diverse circostanze. Per quanto riguarda l'intrattenimento, dipende molto dal tipo di pubblico. Mi sono capitati paesi in cui la gente rimaneva a venti metri di distanza dall'artista, e così è difficile avvicinare e quindi intrattenere un pubblico; in questo caso fai più un intrattenimento visivo, ma meno partecipazione. Ci sono casi in cui invece il pubblico si apre nei confronti dello spettacolo e allora l'attore o gli attori entrano in interazione con la gente.

L'intrattenimento fa parte dei fini del mio lavoro e anche l'espressione di una mia parte interiore. Penso che attraverso i miei spettacoli posso esprimere alcune cose di me che non posso dire a parole. Attraverso gli spettacoli si esprimono dei sentimenti; tu metti la tua storia in piazza e la gente sente che tu sei diverso. È anche interessante per la gente che si fa domande sulla tua vita. Tante volte mi dicono: «ma tu sei più libero, tu hai scelto la libertà. Tu crei anche una certa immagine attraverso il tuo spettacolo».

Normalmente mi esibisco nelle strade e nelle piazze. Abbiamo fatto anche qualcosa in teatro, in televisione, al cinema, ma il nostro luogo d'esibizione è la strada perché il nostro pubblico sono le famiglie e la gente per strada. Altrimenti avremmo fatto altro. Il nostro pubblico è proprio questo.

C'è molta differenza tra il pubblico del teatro e quello dell'arte di strada. Uno spettacolo teatrale è per un pubblico prescelto, sono persone che scelgono lo spettacolo e vanno espressamente a vedere quello. Invece il pubblico per un artista di strada è quello che passa in quel momento, non tutta la gente si ferma, non a tutti interessa lo spettacolo di strada. La domenica tu trovi le famiglie che fanno una passeggiata con i bambini e questo è il pubblico adatto per il nostro spettacolo. Anche il macellaio, il falegname, che non vanno mai a teatro, vedono lo spettacolo in strada e si fermano. Il fattore del pubblico è molto diverso, perché quello di strada è più casuale. Io definirei l'artista di strada o lo spettacolo di strada come un teatro per il popolo. Non mi interessa lavorare in teatro, in televisione o al cinema. Certamente ho un certo interesse per queste cose, e lo faccio anche occasionalmente, però ho altri interessi.

Quando scegli la strada per *far cappello* è difficile, perché devi trovare un luogo dove hai il pubblico. Poi devi vedere la situazione, il traffico, i vigili, queste cose, e poi certamente ti cerchi un luogo dove *fai bene cappello* perché tu vivi di queste cose. Con i contratti non cerchi più queste cose, se è un festival ti dicono dove esibirti, ma può succedere che non sia la piazza adatta per te.

Mi interessa molto il lavoro in gruppo, si cresce insieme. Sono cresciuto in coppia, come giocare, nei circhi, e mi sono trovato da solo dopo una separazione, ma non mi sentivo di fare lo spettacolo da solo, perciò ho

iniziato a lavorare con Andrea. Rare volte ho lavorato da solo e comunque quello che sento è che serve qualcuno con cui parlare dello spettacolo, con cui stare dopo lo spettacolo, non stare da solo. C'è anche un momento in cui si vuol fare uno spettacolo da soli, non lo escludo, ma al momento lavoro in gruppo, anche in sette come per lo spettacolo Orvietan Teatro. Generalmente non utilizzo supporti o mezzi tecnologici che mi aiutano a svolgere la performance, ma a volte ti può aiutare avere un microfono, un impianto, le luci, però per il nostro spettacolo, i supporti tecnici non ci sono necessariamente. Dipende dal tipo di spettacolo che devi fare, se hai cinquecento persone con la voce non arrivi più.

Dietro gli spettacoli c'è un repertorio fisso ma c'è anche molto spazio per l'improvvisazione. Ad esempio con il Circo Girasole siamo molto cresciuti, con Syrus e con Andrea, attraverso l'improvvisazione. È un punto del nostro lavoro che è abbastanza importante. Nelle mie performance ho un contatto abbastanza diretto con il pubblico, usando anche volontari del pubblico, soprattutto bambini, altrimenti non ho particolari strategie di coinvolgimento.

I nostri spettacoli non si rivolgono ad un solo tipo di pubblico, ci sono diversi spettacoli che hanno un diverso pubblico. Ad esempio quando faccio gli spettacoli con il fuoco posso esibirmi anche in discoteca, ma quando faccio spettacoli da clown certamente il mio pubblico è di bambini. Con il Circo Girasole ci rivolgiamo alle famiglie e ai bambini.

Quando faccio uno spettacolo anch'io torno un po' bambino: quando sei a contatto con i bambini devi tornare anche tu un po' bambino. Gioco anche con l'arco e le frecce al di fuori dello spettacolo e questo è un po' bambinesco. Mi piace molto tornare bambino. Penso anche alla giocoleria che viene dalla voglia del gioco. È gioco.

Ogni volta che devo creare un nuovo spettacolo con un gruppo iniziamo con un brainstorming creativo, aperto a tutto, per cogliere le fantasie di ognuno di noi e poi rimetterle insieme, eliminando le idee impossibili da realizzare. Questo è il momento in cui c'è più spazio per la fantasia. Poi, una volta definito lo spettacolo, lo spazio per la fantasia è limitato all'improvvisazione o alla variazione di quello che è stato stabilito. Come giocoliere sono molto legato alla tecnica per cui è difficile creare qualcosa di nuovo. Una volta ho sognato una tecnica nuova, inesistente nel mondo della giocoleria, rimasta finora non realizzata e forse irrealizzabile.

Come attore e clown, invece, posso realizzare continuamente nuove idee, nuove storie, nuovi contesti. Le storie che puoi raccontare e gli sketch clowneschi sono infiniti nella fantasia dell'attore. Quando però un numero mi funziona bene davanti al pubblico, tendo a ripeterlo. Ne è un esempio «la cucina volante», nella quale uso la giocoleria in chiave comica, apprestandomi a preparare un pranzo che non verrà mai mangiato.

Negli spettacoli che faccio sono sempre presenti due elementi simbolici: il fuoco come elemento magico e mistico, che è al tempo stesso simbolo della vita e della morte; l'asino come simbolo della follia che è dentro lo stesso spettacolo di strada. Ed è anche simbolo della società rurale italiana.

La mia più grande soddisfazione nel contatto con il pubblico è socializzare, ma socializzare non è sempre facile, dipende dal pubblico. Puoi fare spettacoli molto difficili nel contatto con il pubblico, per esempio quando i ragazzi ti rubano le cose, quando hai problemi con la polizia. Certo, devi mantenere sempre il cerchio, devi stare attento che lo spettacolo non vada fuori ogni limite, devi sempre controllare la situazione, devi tenerlo sotto controllo. La giocoleria o il fuoco affascinano tramite le loro immagini. Stiamo dimenticando un po' il contatto con il fuoco. E poi giocare con il fuoco, può essere anche una cosa magica, puoi giocare con il fuoco ma puoi anche bruciarti subito, come un domatore di tigri devi stare sempre attento, altrimenti ti bruci. Quando diventa routine l'attenzione deve comunque sempre essere mantenuta. Perché in sé non ha senso giocare con il fuoco, le fiamme dalla bocca o il giocoliere con il fuoco, in sé non è molto interessante, ma c'è il fascino del fuoco in se stesso, che subiamo penso tutti quanti noi. E quando fai lo spettacolo la gente che ti guarda aspetta anche che ti bruci! L'atmosfera dello spettacolo è la più importante, perché se non hai quella giusta non puoi fare uno spettacolo bello. Dipende da tutte le circostanze. Puoi creare in mezzo al bosco un'atmosfera molto diversa da quella che crei in mezzo al traffico, o su una nave, o in un tendone da circo, o in una piazzetta o davanti a un centro commerciale.

Io ho scelto di fare il giocoliere, perché ho fatto anche da bambino uno sport come la ginnastica acrobatica, e anche lì era molto competitivo. Penso che anche la giocoleria può essere molto competitiva, ma c'è anche il momento dello stare insieme, quando due persone fanno insieme il giocoliere, non è una battaglia, deve esserci sintonia al massimo e per questo ho scelto la giocoleria. Certamente può esserci competizione, ma conta molto l'aspetto dell'essere insieme. Diventa un lavoro di squadra, di sintonia, potremmo dire cooperazione.

C'è una certa competizione anche rispetto alla bravura professionale, alla bravura come giocoliere. A volte sento di non essere ad un livello alto. Penso che ho un rapporto buono con gli altri ma a volte neanche approfondisco l'interazione.

Nell'arte di strada penso che non ci sia veramente un momento di successo personale, ma ti capita di fare uno spettacolo che ha successo. Ho avuto diversi spettacoli che hanno avuto successo. Per me non è stato un successo fare un film con Benigni, per me è più un successo uno spettacolo venuto bene e il pubblico che ti applaude. Invece è un fallimento quando senti che lo spettacolo non è andato bene o prendi una critica molto forte. Questo succede. Mi ricordo quando hanno scritto un articolo distruggendomi, molti anni fa, anche con una fotografia. Il giorno dopo quando andavo in giro per la città avevo paura che la gente mi guardava in modo strano, ma non era così. Ti può toccare molto, tocca te stesso.

Volgendomi al passato non penso di avere nostalgia o rimpianti per le mie scelte professionali. Mi rendo conto che aver fatto questa scelta mi dà tanta libertà, al momento non mi posso immaginare con un posto fisso. Creare un nuovo lavoro è una cosa che si sviluppa durante la tua vita: ti arrivano offerte e tu puoi scegliere. Mi piace vivere nel carrozzone in cam-

pagna e penso che la mia vita è questa. Quando ho iniziato io vivevo di cap-pello, portavo lo spettacolo dove volevo o dove potevo. Negli ultimi anni le cose sono un po' cambiate. Parlo di Orvieto, negli anni Novanta non c'era nessuno che pagava lo spettacolo, invece oggi siamo già alla quarta edizione del festival degli artisti di strada e oggi anch'io mi muovo a contratto, però con il contratto diventi una compagnia teatrale, tu già sai dove devi andare, quanti soldi prendi. In questo senso penso che si perda un po' il senso dell'arte di strada, si perde la libertà di quello che era o comunque la possibilità di guadagnare, di lavorare. Invece il contratto diventa una cosa diversa, può capitare che hai un contratto a Torino, il giorno dopo vai a Bari, anche il viaggio cambia, non è più il viaggio di strada, che è lento, nel senso che fai spettacoli e viaggi lentamente, con un ritmo abbastanza naturale. Un'estate vai lungo una costa, cambi ogni giorno paese, un ritmo più naturale.

Dieci anni fa non c'erano artisti di strada con una casa fissa. Era più un movimento nomade, ci si incontrava, si faceva uno spettacolo insieme, e si viaggiava anche insieme. Era una vita nomade, non si sapeva dove si sarebbe andati da lì a tre giorni. Questa è tutta una cosa che si sviluppava. Oggi invece quando organizziamo un festival pensi: allora mi serve un fachimiro, uno che fa palloncini, un clown per bambini, un clown per adulti, uno che fa il fuoco, e chiami questa gente. Però lo spirito dell'artista di strada che appare in una metropoli o in un centro storico a fare spettacolo all'improvviso non c'è più. Però l'artista di strada lo immagini con lo zaino, con il furgone e che viaggia. Questa è un'immagine forte. L'artista di strada è quello che viene quando c'è il mercato, un'occasione in un contesto di festa, e l'artista è lì per caso. Definirei il Circo Girasole più una compagnia teatrale, anche se va in giro per le piazze, per le strade. Ma non potremmo mai esibirci in teatri stabili convenzionali, anche per il somaro. L'asino mi piace molto, come immagine è forte. Il somaro è il simbolo della follia, e siamo tutti un po' folli, e poi l'asino anche in Italia sta scomparendo e poi succedono anche cose assurde: l'anno scorso a Ravenna i bambini non avevano mai visto un somaro. Il Comune di Ravenna ha fatto un decreto: gli animali non si possono più esibire nel centro. A me sembra un po' assurdo, posso capire gli animalisti, ma fino ad un certo punto: il somaro normalmente porta la legna, normalmente lavora, già un somaro che fa spettacolo è privilegiato, è anche un attore. E poi è un somaro che piace molto, sta con il pubblico, non credo di trattarlo male, penso che anche a lui piace fare spettacolo.

Penso che il teatro di strada sia molto importante per il suo significato sociale. Oggi la cultura è prevalentemente materialistica e quando i bambini e le famiglie incontrano uno spettacolo che per quindici minuti li porta fuori dal mondo reale, ti porta in una situazione di sogno. La televisione ad esempio non fa questo. A livello sociale è un'altra cosa: l'animazione e lo spettacolo per strada sono diversi. Nonostante la televisione abbia la capacità di raggiungere un grande pubblico e l'arte di strada raggiunge solo un piccolo pubblico della circostanza, l'arte di strada però ha molta più libertà espressiva. Tu puoi veramente dire quello che vuoi dire, e non quello che

dice il regista, e non hai censura. Gli spettacoli in strada sono molto puri, è un momento creativo per gli attori, che si esprimono liberamente. I mass media sono controllati fino in fondo, non puoi dire quello che pensi tu. Non ti fanno comunque mai fare quello che vuoi.

Ci sono periodi dell'anno dove non faccio spettacoli o ne faccio pochissimi. Posso dire che lavoro soprattutto nel periodo tra maggio e ottobre e dicembre. Perciò, ho quasi mezzo anno per dedicarmi ad altre cose. Gran parte di questo tempo è assorbito da lavori di mantenimento e riparazione. Ad esempio, l'anno scorso ho restaurato la mia motrice anni Cinquanta che trasporta la tenda del circo e il carrozzone. Ho un laboratorio nel quale posso fare i lavori di falegnameria o in ferro, o di pittura che mi servono. Mi piace anche lavorare il Tiffany. Mi definisco un po' un artista-artigiano.

Nei prossimi mesi voglio continuare il restauro del mio carrozzone che risale agli anni Venti o Trenta, che è una bella impresa che mi richiede molto tempo e soldi, però mi piace. Tutti questi non sono lavori aggiuntivi retribuiti, ma attività legate al mantenimento in vita del mio circo del quale ti ho parlato prima.

Per quanto riguarda le attività intellettuali, da quasi vent'anni faccio una ricerca sui colori e voglio anche scrivervi un libro quando avrò tempo. Suono anche il sax e mi piace far musica, anche se attualmente non suono in un gruppo. Poi faccio anche artigianato dei nativi d'America, per esempio arco e frecce, casacche, te-pee, etc. Negli anni passati, facevo anche Tai-chi —chuan e spero di continuare.

Fare l'artista di strada mi consente di avere molto tempo libero. Voglio prendermi anche il mio tempo libero. Negli ultimi anni ho riflettuto su questo e ho pensato che è bello avere un hobby. Tanta gente normale ha un hobby e perché un artista di strada no? Mi interessano gli indiani d'America e faccio parte di un'associazione. Mi dedico all'artigianato caratteristico dei nativi.

Ho fatto un arco, le frecce, un porta arco, un coltello, una fodera del coltello, magari una pipa. Questo artigianato legato ai nativi d'America mi piace come passatempo. Fa bene avere un hobby, perché puoi rilassarti dalla vita quotidiana, può essere un rifugio.

Penso che l'artista girovago svolga un ruolo socialmente utile, anche se non è socialmente riconosciuto. Il teatro e gli spettacoli in strada hanno un pubblico di bambini, adulti che non necessariamente vanno a teatro, sono più popolari: penso sia importante portare il teatro vicino a questa gente in piazza. Lavoro anche molto per i bambini e sento che i bambini hanno bisogno di questo, anche dentro la scuola, per vedere un altro mondo, un'altra realtà, per portarli un attimo fuori dalla realtà, per farli sognare soprattutto. Però quando dici che sei un artista di strada è un lavoro un po' strano, ma comunque l'artista di strada è riconosciuto per quello che fa, perché la gente si ricorda degli spettacoli che ha visto, che le hanno portato allegria. Normalmente sono accolto bene, senza nessun pregiudizio dalla cosiddetta «gente normale». La gente sembra interessata a quello che faccio, fa domande, mi chiede. Mi sento accettato, questo sì, non credo che

abbia un atteggiamento diverso rispetto a qualcun altro. Penso che l'artista di strada sia accettato, tollerato. Da un po' di anni mi sono anche interessato di conoscere l'attuale legislazione sull'arte di strada. Ho fatto pure nel '95 il 121, la licenza basata sulle leggi di Mussolini. Il 121 l'articolo per i mestieri ambulanti, con il quale sei riconosciuto come artista ambulante e puoi richiedere al Comune il permesso. Nella realtà è molto difficile, io non ho richiesto quasi mai un'autorizzazione. Avevo questo foglio però non mi serviva. Mi è anche capitato di essere cacciato via.

Penso che ci sia molta differenza tra il mio lavoro rispetto ad un lavoro fisso. Penso che l'arte di strada si basa sull'autogestione del lavoro, è un lavoro in gran parte auto-creato, non c'è apprendimento, è un lavoro autogestito e personalmente è una lunga storia che è iniziata molti anni fa, forse nell'80, non ricordo più, a Francoforte con il primo congresso nazionale dei disoccupati che era centrato sull'auto-iniziativa perché il lavoro non è solo quello del mercato del lavoro come lo intendiamo oggi, ma può anche essere auto-creato, il lavoro si trasforma sempre, oggi è diverso da cinquanta o cento anni fa. Il lavoro dell'artista di strada è un lavoro autogestito, pubblicizzi il tuo lavoro, fai i costumi, più da micro-imprenditore potremmo dire, minimalista.

Facendo questo lavoro passo molto tempo all'aperto, e soprattutto vivendo nel carrozzone mi sono venuti un po' di reumatismi. Dopo tanti anni di questa vita, ti viene un po' di dolore alle articolazioni. In Germania sono riconosciuto come artista di strada e ho un'assicurazione sociale per gli artisti. Sono delle pensioni, una cassa di malattia. In Italia non ho niente da questo punto di vista.

Un bilancio provvisorio

Dall'87 vivo in un carrozzone da circo, questa è una mia scelta di vita. È difficile, ma in questo entrano anche i nativi d'America, loro vivono la terra ed è anche questo che mi piace di loro. Io non sono un tedesco che compra la casa. Mi piacciono i posti, ma ho il mio carrozzone con quattro ruote sotto. Sono un nomade. C'è un punto fisso dove abito ora con il mio carrozzone, perché lo devo mettere a posto, è anche per questo che ho scelto di stare fisso. Ho scelto di fermarmi più o meno da quando sono tornato dalla *Nave dei folli*, era il 1999, da quattro anni. Sto lì fisso perché mi serve un laboratorio di restauro per il mio carrozzone, diciamo di falegnameria artistica. Riprendo così la mia passione per l'arte e il disegno. Quando nei primi anni '80 giravo con i circhi piccoli, facevo i disegni aerografici sui carrozzoni. Ho fatto un disegno di 18x6 metri di una entrata del circo Renz, ho fatto le scritte sui camion, ho disegnato i manifesti dei circhi, queste cose. Non ho mai studiato disegno, avevo un dono naturale, ma la pittura non vale nella società. Mio nonno era un pittore nel tempo libero «Tu devi fare qualcosa come l'odontotecnico» mi dicevano, «qualcosa di prestigio», l'artista è sempre qualcosa che i genitori non vogliono che il figlio faccia, l'artista, il pittore, il musicista o l'attore. Anche lì ho rotto con

la famiglia, perché mio zio mi ha offerto di pagarmi un laboratorio odontotecnico, ma ho rifiutato.

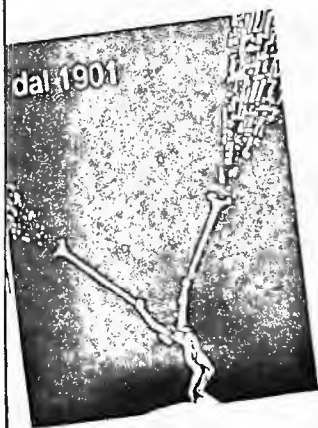
Nessuno della mia famiglia era un artista. Tutte le scelte che ho fatto all'epoca si basavano su una critica della società. Quando ho girato con i circhi, mi piaceva il carrozzone, questa vita. Posso comprendere chi fa il giardiniere, ha un rapporto con le piante, posso comprendere molte cose; secondo me il lavoro deve avere un aspetto umano, non si può basare solo su: «io faccio questo lavoro perché guadagno quello e basta, e poi non mi frega niente». Ci tengo ad un lavoro che mi appartiene, e che ha almeno un contatto con la terra, con la natura, che ha un contesto che posso accettare. È molto difficile spiegare queste cose. Non volevo un lavoro in un contesto urbano, non nelle città. Quindi c'era da parte mia pure una critica nei confronti della città. Questa scelta di vita mi condiziona anche nelle mie scelte personali. Attualmente non ho una vita sesso-affettiva organizzata. Oggi sono combattuto sulla ricerca o meno di una compagna fissa. Da un lato lo vorrei, perché la solitudine affettiva a volte può essere pesante. Dall'altro, non voglio perdere la mia libertà che mi permette di fare cose impossibili da fare quando sei in coppia. Mi sono molto care la mia creatività, la mia ricerca interiore e la mia spiritualità. Ci sono poi le paure legate alle esperienze di coppia convivente. Per esempio, nella convivenza puoi arrivare al punto che litighi tutto il giorno per futili motivi. Con Sua, mia compagna per due anni, è stato un incubo vivere insieme nel mio carrozzone. Allora ho capito di aver bisogno del mio spazio al quale non sono disposto a rinunciare. Il carrozzone è un piccolo spazio mio e dei miei figli, quando vengono a trovarmi.

Dopo la separazione con mia moglie e con la mia famiglia ci sono stati due anni nei quali non ho avuto alcun rapporto sesso-affettivo. E poi ho avuto rapporti che sono durati uno-due anni, non sono riuscito a stabilire un rapporto fisso. Oggi ho la mia casa, il carrozzone, non voglio convivere subito, però è pensabile, nel tempo, che questo possa accadere. Mi piace pensare che io ho la mia casa e la mia compagna la sua casa. Il mio carrozzone è al momento in riparazione, quindi mi crea un po' di problemi per un'eventuale compagna, al momento posso vivere giusto da solo, però sarebbe importante avere uno spazio mio dove posso ospitarla. Al momento non ho un'idea di una partner ideale, non ho preferenze, dev'essere una persona interessante. Non sono ultra-selettivo nella ricerca del partner, lascio al caso, a quello che offre la vita. Amo molto Fromm. Il suo libro *L'arte di amare* e anche *Avere o essere* hanno segnato le mie riflessioni sull'amore. Il vero amore non contiene elementi di gelosia o paura del tradimento, è basato sulla fiducia e sulla pienezza.

In futuro penso che continuerò a fare l'artista di strada, viaggiare. Ho anche altri progetti che voglio portare avanti. Per esempio, riprendere a disegnare, scrivere un libro sui colori naturali, ci sono ancora un po' di cose che voglio fare. Vorrei anche fare alcuni viaggi fuori dell'Europa. Per esempio nelle riserve dei nativi d'America, non lo so esattamente dove. Mi piacerebbe visitare l'India. Mi affascina sempre incontrare artisti di altri

paesi. Portare uno spettacolo dove non esiste il teatro, per esempio nei paesi arabi, o nel Terzo Mondo, o nei piccoli paesi. Questo mi interessa molto di più. Questo è un mio progetto per il futuro.

A livello artistico ho progetti che da tempo porto con me. Per esempio vorrei far funzionare il mio tendone da circo e farne un teatro viaggiante, anche per qualche mese. Un altro è creare un palco sul mio camion. Mi piacerebbe come idea anche cambiar luogo dell'esibizione dell'artista di strada, far spettacolo nella natura, per esempio nei boschi, sulla montagna; creare una forma di teatro in questo ambiente. Penso che questo sia possibile e necessario. La natura è ancora tutto un mondo da scoprire e anche da recuperare, pure a livello artistico. Tutto è iniziato lì, le maschere sono nate perché i cacciatori si mettevano le piume per cacciare gli uccelli. I trampoli sono nati per cacciare gli struzzi, il flauto è nato per imitare gli uccelli. Tutto nasce lì, per imitare la natura.



*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

Le conseguenze sociali della sfida tecnologica

di
MASSIMO MATTEI

Società e cultura sono strettamente legate all'evoluzione della tecnica il cui possesso costituisce la *tu*» per cui l'uomo riesce a prendere iniziative efficaci anche in situazioni a lui sfavorevoli. Non c'è infatti tecnica che tenga se l'uomo non esce dalla condizione di uno che si lascia vivere dalla vita, per diventare uno che affronta gli eventi e cerca di padroneggiarli con le tecniche che inventa e usa. Questo è vero per tutti i tempi, dall'*Homo habilis* che viveva due, tre milioni di anni fa, ad oggi.

Ma dalla seconda metà del secolo precedente a quello attuale, seppur all'inizio, il tasso di accrescimento della tecnologia è aumentato in maniera così ultrasponenziale, che non solo le istituzioni politico-economiche, ma tutte le strutture sociali penano molto a tenere il passo.

Si pensi che la quantità di scoperte tecniche, di cui l'umanità oggi dispone, è stata ottenuta per oltre il 50% negli ultimi trent'anni.

Le conoscenze scientifiche si sono raddoppiate in dieci anni; in biologia in cinque anni; nella genetica in un paio d'anni; forse ancora in meno in fisica nucleare, nella missilistica, nella cosmonautica, scienze completamente ignote cinquant'anni or sono.

Centocinquanta anni fa circa non si conosceva neppure la composizione chimica dell'acqua.

Le conseguenze tecnico-economiche della sfida tecnologica vengono continuamente esaminate in appositi seminari, incontri, conferenze che ne evidenziano le implicazioni e i pericoli psico-sociali, formativi, educativi, personali e di massa, prodotti dall'acceleramento tecnologico. Una buona comprensione in merito può consentire un equilibrato sviluppo sia su scala locale che su scala globale. Ciò consentirà di affrontare possibili alternative di scenario nelle diverse società e culture. Diversamente la serie di collassi aumenterà in modo purtroppo sempre più catastrofico.

Le conseguenze sociali della sfida tecnologica partono da lontano. Volendo ripercorrere i veri momenti storici, possiamo dividere le sfide in tre fasi. La prima, che chiameremo tecnologica, è consistita nel passaggio dallo sfruttamento di energie animale e naturali (acqua, vento) allo sfruttamento d'energia fisico-chimica (vapore, elettricità, atomica). La prima rivoluzione tecnico industriale è invece consistita nel concentramento d'energia fisica e

umana nelle fabbriche. Nascono la lotta di classe e le prime rivoluzioni operaie dove perdura la durezza dello stato di manovalanza: la classe dei semplici manovali costituisce, come sosteneva Marx, una «specialità della mancanza di qualsiasi sviluppo». Già nel 1882 il grande chimico russo Mendeleev affermava che «non si deve più estrarre il carbone dai pozzi delle miniere; si dovrebbe arrivare ad accendere il carbone sottoterra, trasformarlo in gas illuminante, oppure in generatore d'energia, o in gas liquido e portarlo alla superficie attraverso tubi».

Un indiscutibile risultato positivo nella prima sfida tecnologica riguarda la maggior parte dei paesi del mondo dove milioni di uomini sono passati da uno stato di manovalanza, di abbattimento della fatica, di suditanza, da un vero e proprio stato di «non poter pensare», alla coscienza che attraverso un lavoro «razionale» — il lavoro delle macchine — è possibile la piena reintegrazione sociale.

La seconda sfida è stata quella dell'automazione. Appaiono in questo periodo i primi effetti alienanti nel singolo: psicopatologie personali e collettive. Disadattamento dispute violente. La caratteristica fondamentale di questa sfida è la sostituzione del rapporto «diretto» uomo-natura con il rapporto «artificiale» uomo-macchina-natura. Sostituzione del lavoro diretto sulla materia con il lavoro simbolico (apparecchi di misura, quadri di controllo, diagrammi, elaboratori elettronici, etc.). Viene così a mancare la condizione formativa di tutta la cultura moderna. L'uomo non riesce più ad auto determinarsi «nell'ambiente culturale in cui si trova sommerso».

Si arriva così alla terza sfida tecnologica, (ultima o penultima?), alla quale sono stati dati diversi nomi: simbiosi uomo-macchina, cultura elettronica, cibernazione, etc. Il problema è quello dei nostri giorni e riguarda, come è noto, quello dell'organizzazione globale e delle attività produttive, nel tentativo di contemperare i vantaggi della cibernazione con le inevitabili conseguenze che essa, se non dovesse essere saggiamente e umanamente regolata, avrebbe sulla distribuzione, occupazione e disoccupazione, delle diverse «classi sociali», dagli agricoltori agli operai, ai gradi intermedi. Ne sono investite la scolarità e il tempo libero, ma soprattutto la possibilità o no di una convivenza internazionale non disastrosa.

Nei prodotti della cibernazione (macchine ad infrarossi) infatti aumenterà la quantità e qualità di tecnologia e diminuirà di conseguenza la forza-lavoro. Ciò porterà ad una completa alterazione, rispetto all'attuale organizzazione produttiva, dei fattori di produzione. Come sappiamo ogni ricerca scientifica è di norma programmata per risultati conseguibili a lungo termine. Oggi, l'integrazione di questi piani consente attendibili e assai ampie previsioni sul futuro.

Il tempo futuro della scienza e della tecnica è dunque prevedibile, secondo programmi e linee d'evoluzione calcolabili in anticipo. Gruppi selezionati di esperti per ognuno dei settori da esaminare sono stati interrogati, tramite questionari, per indicare a quale data prevedevano realizzabile una determinata meta. Riguardo al settore tecnologico possiamo citare le sostanze biochimiche stimolanti la crescita di nuovi organi e di nuove membra; la possibilità di utilizzare farmaci per elevare il livello d'intelli-

genza (non soltanto temporaneamente); la simbiosi uomo-macchina per permettere all'uomo di accrescere la propria intelligenza attraverso l'interazione elettromeccanica diretta fra il cervello e il calcolatore; il controllo chimico del processo di invecchiamento; l'allevamento di animali intelligenti (scimmie, cetacei,) come mano d'opera inferiore etc. (tratto dal calendario della *Rand Corporation* di California e pubblicato da T.J.Gordon e O. Helmer).

Qui si sfiorano argomenti che vanno oltre il giudizio tecnologico; ma è in questi termini che noi possiamo precisare il rapporto uomo macchina e che proprio questa è la linea di *razionalità* che fonda la coesistenza fra tecnologia e sociologia.

Se diamo dunque per scontato che il domino razionale sugli strumenti elettronici non è in alcun modo trasferibile a questi stessi strumenti, si rende necessario operare una scelta consapevole che la tecnologia di oggi propone alla cultura sociale di domani.

Le macchine elettroniche avranno sempre più memoria e capacità di calcolo, mentre l'uomo dovrà avere sempre maggior capacità di giudizio morale e razionale al fine di poter organizzare il servizio che queste macchine renderanno all'umanità. La interconnessione uomo-macchina diventerà sempre più forte e tale programma implica, la organizzazione di strutture fortemente razionali per attivare una nuova razionalità, certamente più fine e funzionale, della quale si era persa traccia nel ricorso troppo frequente all'apriorismo ideologico o metafisico, ovvero al determinismo meccanicistico del XIX° secolo.

La ricerca sul futuro dovrà dunque essere accompagnata da una tecnologia sociale di un tipo così perfezionato, che sappia predisporre le strutture socioculturali nelle quali l'avvenire tecnologico dovrà realizzarsi.

CRONACHE E COMMENTI

Le religioni nello spazio pubblico: attori, conflitti, risposte istituzionali

Nei giorni 28 e 29 novembre 2003 si è tenuto il Convegno «Le religioni nello spazio pubblico: attori, conflitti, risposte istituzionali» all'Università di Padova, alla Facoltà di Scienze Politiche, organizzato dalla sezione di Sociologia della Religione dell'Ais insieme con il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova.

Diversi i contributi riguardo a questo tema. Le due giornate sono state suddivise in quattro diverse sessioni. La prima aveva come tema generale «la Religione e lo spazio pubblico»: si è discusso del problema del ruolo pubblico della religione, riflettendo anche sulla funzione svolta dalla televisione e dai media in generale.

*Nella seconda sessione si è articolato un dibattito sul «Pluralismo morale e religioso degli italiani», che ha avuto come nucleo centrale la presentazione del nuovo libro *Un singolare pluralismo* a cura di Franco Garelli, Gustavo Guizzardi, Enzo Pace. A questa sessione ha preso parte, tra gli altri, Patrick Michel di Parigi che ha esposto una tesi sulle «identità reattive».*

La terza sessione del Convegno riguardava «Simboli religiosi e costruzione del conflitto» in essa sono state analizzate alcune categorie del conflitto culturale sia nella religione islamica (attraverso il caso dell'-Hijab) come nella religione cristiana, cercando di offrire uno spunto di riflessione sul tema del simbolo del crocifisso, ricollegandosi agli ultimi casi italiani.

Era presente anche Massimo Introvigne, il quale ha offerto nuovi spunti di lettura rispetto ai suicidi collettivi e agli omicidi di massa da lui studiati da vicino, nei Nuovi Movimenti Religiosi, come il caso dell'Ordine del Tempio solare o il Movimento per la Restaurazione dei 10 comandamenti.

L'ultima sessione ha avuto per tema «La pluralità religiosa nello spazio pubblico». Si è parlato di alcuni casi specifici come il difficile rapporto tra istituzioni locali e comunità islamica nella città di Catania; è stata presentata un'analisi di una cerimonia buddista di un centro civico di Bologna e si è avuto anche un contributo particolare e di rilievo di Elena Bettinelli sullo spazio mediale come diffusore dell'identità religiosa.

Da queste due giornate è emerso essenzialmente un nuovo e più fondato interesse verso i nuovi movimenti religiosi, un dovere di attenzione particolare dello spazio pubblico dove i credo religiosi svolgono le loro

pratiche e, infine, una nuova attenzione allo studio delle immagini della religione e della religiosità nelle sue forme anche non convenzionali.

PAOLA CANESTRARI

Laici in sonno

Nel gennaio 2004 un evento incredibile e memorabile si è verificato in Italia a dare la misura dell'involuzione politico-culturale di questo Paese. In una seduta solenne della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) si è levato il suo Presidente, cardinale Camillo Ruini, a difendere l'unità d'Italia. Le ceneri di Pio IX avranno avuto un fremito. I laici italiani — dagli intellettuali ai politici — hanno continuato a dormire, come se la cosa non li riguardasse.

F.F.

Mediterraneo, Islam e America Latina

San Gimignano, storica tappa turistica toscana, iscritta nella lista del patrimonio mondiale, culturale e naturale dell'Unesco, ha ospitato nelle giornate dal 23 al 28 agosto 2003 la X Summer School on Religions, organizzata dal Centro Internazionale di Studi Sul Religioso Contemporaneo (CISReCO). «I confini del Mediterraneo. Etnicità, nazione, religione tra Europa e America Latina» è stato il tema degli incontri, che si sono aperti sabato 23 agosto con la presentazione al Teatro dei Leggieri, per continuare nei giorni successivi con lezioni e interventi a Palazzo Pratesi. Gran parte dei partecipanti, uditori e relatori, alloggiavano nell'austero quanto accogliente Convento di S. Agostino.

La prima giornata, insieme ai saluti delle autorità, vede l'introduzione ai lavori di Arnaldo Nesti, promotore dell'iniziativa e direttore del CISReCO. Nesti sottolinea quanto la storia d'Europa sia profondamente segnata dallo stretto rapporto tra politica e religione: è per questo motivo che la costruzione di un'Europa allargata non può prescindere, a suo giudizio, dall'attenzione a religioni e movimenti che hanno avuto un ruolo importante per l'identità culturale dell'Europa stessa. La questione che si pone è però quanto la cultura europea sia oggi effettivamente ancora influenzata dalla morale cristiana; Nesti mostra inoltre una certa preoccupazione nei confronti di una progressiva ignoranza dei patrimoni culturali religiosi, dove se da una parte si invoca il pluralismo, dall'altra non si fa nulla per formare i cittadini a livello storico-religioso (esempio ne sia la recente polemica sul crocifisso nelle aule scolastiche). Fondamentale per la

costruzione dell'identità plurale e multiculturale dell'Europa è la valorizzazione del Mediterraneo, luogo d'incontro e di scambio tra mondo musulmano, mondo cristiano e cultura latino-americana.

La questione dei confini del Mediterraneo e i rapporti tra l'Islam e l'Europa sostanziano la prolusione di Sergio Romano, che segue un'interessante prospettiva storica pur non trascurando la politica italiana, anche se il suo discorso contempla alcuni aspetti molto discutibili. L'analisi delle alterne vicende di paesi europei e paesi musulmani della regione lo induce a constatare l'attuale situazione dell'integralismo islamico, la «patologia cronica» di paesi che mancano puntualmente all'appuntamento con la modernità. Così «mentre le società europee raddoppiavano, grazie alle donne, le loro energie, le donne arabe tornavano al velo e allo chador», e le distanze tra le due rive del Mediterraneo si fanno oggi ancora più acute. È in questo quadro che si dovrebbe, secondo Romano, guardare con simpatia e attenzione alla Turchia e alla sua candidatura ad entrare nell'Unione Europea, in quanto sarebbe l'unico paese musulmano in cui ci si adopera per l'allargamento dei diritti civili (come dimenticare, tuttavia, la questione degli armeni e dei curdi?). A proposito degli attentati dell'11 settembre e dell'alterazione geopolitica che hanno portato, Romano ci lascia con una prudente astensione da ogni previsione.

La mattinata di domenica 24 agosto è dedicata al rapporto tra Mediterraneo e Occidente. La questione dell'idea di Europa e della sua matrice greco-latina è al centro della relazione di Pietro De Marco, mentre Enzo Pace consacra la sua lezione al Mediterraneo in quanto luogo di «contaminazione e circolazione» tra la sponda cristiana e quella musulmana; Renato Risaliti, infine, tratta dell'impero romano-cristiano, dell'Islam e delle cristianità germaniche e slave. La mattinata si conclude con alcuni interventi programmati sui monoteismi del Mediterraneo (Leonardo Lestingi), sull'arte e la cristianità (Sandro Magister) e sull'idea di Occidente e il suo «altro» (Daniela Belliti). Il pomeriggio ospita una tavola rotonda su Islam e Europa, animata da Peter Antes, che tratta l'Islam in Germania, Lorenzo Guolo, a proposito dell'Islam in Italia, e Renato Risaliti, a cui è affidato il compito di «tirare le fila». Guolo sostiene che in Italia bisogna parlare di un Islam plurale, come plurali sono i diversi modi di vivere la fede; il problema che si pone è quello della rappresentanza delle diverse comunità e di una riflessione consapevole su questo tema nel nostro paese. Antes sottolinea come i gruppi turchi di religione musulmana in Germania siano composti soprattutto da musulmani che definisce «culturali» e da laici, riducendo gli estremisti a un numero insignificante: questo panorama contrasta decisamente con l'immagine distorta presentata dai mass media e dalle cause legali che si svolgono nel paese. Risaliti suggerisce che è necessario distinguere la questione dei rapporti tra le due sponde del Mediterraneo da quella dei rapporti con le popolazioni immigrate, e dopo aver tracciato un interessante percorso sul sincretismo caratteristico del Mediterraneo, si augura che si rinnovi il dialogo tra religione e società e tra religione e istituzioni. Arnaldo Nesti, infine, mette l'accento sulla presenza di un «religioso senza nome», da cui scaturiscono alcuni

interrogativi: «la maggioranza degli europei a quale religione appartiene?» e «come va la vita quotidiana da questo punto di vista?»; l'analisi di questo nuovo fenomeno necessita di un grande sforzo scientifico. In serata i partecipanti della Summer School assistono alla proiezione del film di matrice storica Gostanza da Libbiano, con un'intervista pubblica al regista Paolo Benvenuti, presente a San Gimignano.

La terza giornata della scuola è dedicata all'incontro tra Europa e America Latina, con la maggioranza dei relatori proveniente dal Messico. Néstor García Canclini¹ si sofferma sui rapporti tra europei e latinoamericani, rapporti che si stanno modificando grazie agli scambi economici e ai processi migratori, anche se non sempre in senso positivo. In questo quadro, è necessaria la valorizzazione del dialogo interculturale affinché la globalizzazione non si riduca esclusivamente ad un'espansione imprenditoriale. Isidoro Moreno, da Siviglia, oltre a suscitare l'ilarità spontanea dei presenti con le sue battute di spirito, insiste sull'importanza di un ripensamento del modello europeo e dell'immaginario che lo riguarda, affinché il dialogo con la periferia (l'Europa mediterranea) e i confini (l'America Latina) ne esca profondamente rinnovato. I due interventi suscitano uno dei dibattiti più accesi e interessanti. Nel pomeriggio, Miguel Bartolomé e Alicia Barabas, dell'Istituto Nazionale di Antropologia e Storia di Oaxaca, si occupano rispettivamente dei movimenti indios e dei movimenti socio-religiosi indigeni in America Latina.

Martedì 26 agosto, Enzo Segre Malagoli, titolare della cattedra Ernesto De Martino dell'Università Autonoma Metropolitana del Messico, propone un interessante confronto tra l'antropologia italiana e quella messicana: esse condividerebbero il fatto di studiare «un'alterità» che si trova «in casa», quella della questione meridionale in Italia, e quella della questione indigena e contadina in Messico come in tutta l'America Latina. Una tempestiva traduzione di Gramsci in spagnolo, accanto a quella di De Martino, avrebbe reso più fruttuoso l'interscambio tra le discipline dei due paesi. L'intervento di Claudio Martini, presidente della Regione Toscana, mira a presentare l'apporto della regione stessa alla cooperazione con l'America Latina. Il solo intervento programmato, di Laura Magriña, è dedicato alla descrizione di un rito shamanico degli indigeni nayariti. Il pomeriggio del martedì ospita una riflessione sul modello di laicità mancato negli stati di Israele, Turchia e Grecia, con gli interventi di Silvio Ferrari, Carlo Meriano e Carlo Rossetti. L'ultimo è di Radu Preda, teologo cristiano ortodosso rumeno.

Il Messico è il protagonista della giornata di mercoledì 27: Carlos Garna Navarro apre con un intervento sulle chiese pentecostali in Messico e sulla loro relazione con lo stato e i partiti politici; Jose Gonzalez Rodrigo continua trattando le feste religiose e il cambiamento sociale a proposito della comunità indigena di Santa Catarina del Monte. Maricruz Romero

¹ Autore di *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità* (tr.it. A. Guecini e Associati, Milano 1998).

Ugalde parla di un sistema di feste conosciute come «Las Morismas», nello stato di Zacatecas; Israel Palma tratta invece le organizzazioni civili cattoliche nel Messico contemporaneo e le loro forme di esercizio della cittadinanza. Enrique León Anguilar si sofferma su pellegrinaggi, santi e reliquie come una testimonianza di «Medioevo in America»; David Molina infine presenta tre racconti etnostorici di terrore che si riferiscono alla regione del Caraibe, per un'ipotesi di analisi della paura da un punto di vista antropologico. La serata si conclude con un concerto d'organo nell'imponente Basilica Collegiata di San Gimignano, in piazza Duomo.

L'ultimo giorno, giovedì 28, Silvio Ferrari parla delle religioni nella Costituzione Europea, ribadendo l'importanza di un fecondo dialogo tra la tradizione ebraica e cristiana e quella islamica. Renzo Imbeni, vice presidente del Parlamento Europeo, presenta il Progetto Europa e il ruolo in questo assunto dal Mediterraneo, con i connessi problemi della convivenza dei popoli che affacciano su questo mare. In questo contesto, l'identità deve affermare se stessa in modo inclusivo, non in modo omogeneo-esclusivo; la meta dovrebbe essere una, ancora difficile, Unione Euro-Mediterranea. La mattinata si chiude con un intervento parzialmente mutilato dalla mancanza di tempo, quello di Silvia Mancini sulla storia delle correnti esoteriche occidentali e il loro rapporto con la religiosità contemporanea. La Tavola Rotonda del pomeriggio è dedicata ancora all'America Latina, ai temi della democrazia, della globalizzazione e alle nuove forme di religiosità: si susseguono l'intervento di Alicia Barabas e quello di Carlos Garma-Navarro sulla trasformazione della musica religiosa nel Pentecostalismo messicano, simpaticamente accompagnato da un ascolto musicale collettivo. Chiude il dibattito l'osservazione di Nesti sul fatto che entro pochi anni il cattolicesimo non sarà più la religione maggiore in America Latina, anche in virtù della crescita di movimenti socio-religiosi indigeni di cui ha parlato Alicia Barabas; la stessa liturgia cattolica tradizionale viene «rivista», come nel caso di sacerdoti che cantano durante la messa.

La chiusura della scuola e la consegna degli attestati mettono fine a un'esperienza che, oltre a permettere la conoscenza di un luogo delizioso come San Gimignano, è stata un'occasione di incontro e di scambio con studenti, ricercatori e professori di varia provenienza, un'occasione importante per chi ritiene che la ricerca debba essere innanzi tutto condivisa.

VALENTINA GRASSI

Militanti, faziosi, censori

Rispondendo a Nicola Tranfaglia nella rubrica delle lettere, di cui si occupa, nel «Corriere della Sera» del 23 gennaio 2004, Paolo Miele offre garbatamente i primi elementi di una sua teoria circa la diffusione di un'opera scientifica. Nella sua lettera, lo storico Nicola Tranfaglia lamentava il

silenzio caduto su un suo libro recente, che tocca problemi storici e politici importante. Miele traccia in proposito una linea di demarcazione fra lo studioso militante e quello che egli suppone freddamente scientifico. A suo giudizio, la scarsa risonanza dell'opera di Tranfaglia, come di altre opere pur meritevoli, è da attribuirsi al fatto che, presso certi studiosi militanti di indubbia serietà scientifica, si appanna tuttavia il loro ruolo di analisti super parte. A mio parere, l'idea che si possa, in una analisi impegnata scientificamente, essere freddi e neutrali è piuttosto illusoria. Si può distinguere, semmai, fra studioso militante e studioso partitante. C'è però una riserva più grave da far valere nei confronti di Miele. Egli omette, semplicemente, di considerare la censura, esplicita o indiretta, che su certi studi, anche meritevolmente polemici, viene regolarmente esercitata dai grandi interessi, i quali sono talvolta proprietari dei mezzi di comunicazione sia della carta stampata che audiovisivi e all'interno dei quali non si può dire che Paolo Mieli occupi una posizione del tutto secondaria.

FF.

Detenzione amministrativa

Se ne è parlato, dei Centri di Permanenza Temporanea, fino a tempi recenti soprattutto tra specialisti o in giornali non tra i più diffusi: è recente l'ingresso della tematica sulla stampa a grande tiratura. Se ne è parlato con imbarazzo: i CTP risalgono alla legge Turco-Napolitano, quindi al governo della sinistra. Riguardavano, all'epoca, gli stranieri che avevano ricevuto provvedimenti di espulsione. Poi è subentrata la più recente Bossi-Fini che ha ampliato la durata del soggiorno (o, come più giustamente viene chiamata, della «detenzione amministrativa») raddoppiando i tempi, allargando la casistica ai richiedenti asilo. Per un paese che si immaginava come la culla del diritto, una bella inversione di tendenza.

Recentemente, il 31 gennaio 2004, si sono avute manifestazioni in tutta Europa contro queste strutture, che del resto si inseriscono perfettamente nella logica oggi imperante della chiusura delle frontiere, dei tanti respingimenti, dei tanti che muoiono nel tentativo di migrare che caratterizzano l'Europa come gli USA, che oggi hanno inasprito i controlli, ampliato le richieste burocratiche al fine di scoraggiare nuovi ingressi. Si inseriscono bene, i Centri di Permanenza Temporanea, nella riduzione operata da questo governo delle tante motivazioni delle migrazioni all'unico motivo del lavoro. Eppure la California è piena di immigrati messicani privi di permesso di soggiorno (se ne è reso conto il presidente americano, che ha recentemente proposto una speciale carta di soggiorno per un certo numero di anni) e in Italia si dice di non volere stimolare le immigrazioni irregolari.

Fino ad oggi sono intervenuti nel dibattito, con forza, alcuni operatori tra i più attenti, alcuni docenti universitari. Tra questi certamente Gigi Perrone, dell'Università di Lecce, che ha documentato con i suoi collaboratori

i soprusi patiti dai residenti nel Centro di S. Foca: anche grazie a loro oggi la dirigenza è sotto inchiesta da parte della magistratura. Ancora oggi infatti un docente universitario impegnato può assumere posizioni autonome, critiche rispetto alla conduzione della cosa pubblica.

Ma cosa potremo aspettarci da una Università che nel futuro vedrà avanzare il precariato, vedrà mortificato il ruolo della docenza con il raddoppio dell'impegno lavorativo, la fine del tempo pieno di contro al tempo definito, la sempre maggiore dipendenza dal mercato, quindi dall'industria e dai politici? Già oggi si parla con ragione dell'impoverimento dei ceti medi. Che sia nel nostro futuro anche il dilatarsi della riprovevole esistenza dei Centri di Permanenza Temporanea, altrimenti detti Centri di Detenzione Temporanea?

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

Terzo Mondo, extra-comunitari e la raison illuministica

Conservo, nitido, il ricordo di una bella, se pur dura, discussione con il sociologo parigino Alain Touraine al «Centre culturel français» di Piazza Campitelli forse una decina d'anni fa. Touraine, con la foga dei momenti migliori, criticava il mio «terzomondismo lacrimoso» e il mio radicale rifiuto del pregiudizio eurocentrico. Io mi limitavo ad osservare che ormai il terzo mondo ce l'avevamo sotto casa e che le famiglie borghesi italiane da anni importavano filippine e capoverdiane. Indifferente ai cambiamenti planetari, Touraine continuava a credere nel primato indiscusso della «raison» illuministica: «Può ben darsi che la gente del terzo mondo abbia una maggiore convivialità, ma non saprà mai costruire un aeroplano».

Più tardi, con un bel libro dal titolo interrogante, forse l'unico libro, nella vasta produzione di Touraine, che abbia nel titolo un interrogativo, Pourrons-nous vivre ensemble?, riconosceva che la forza dell'Europa stava nel riconoscere le proprie differenze e che in queste andavano ricercate le vie dell'avvenire. Ora invece, come informa «Le Monde» del 18 dicembre 2003, divenuto «membre de la commission Stasi», Alain Touraine «racconta la propria conversione al principio d'una unica legge», contro l'uso islamico del velo, specialmente nelle scuole e in generale in tutti i luoghi pubblici. Con molto buon senso, Edgar Morin ha riconosciuto che alla questione era attribuito un peso eccessivo. Touraine ha giustificato il ritorno a posizioni europeistiche oltranziste e culturalmente chiuse in termini alquanto strani: «Il n'est pas juste de dire que j'ai changé d'avis, c'est profondément la France qui a changé» (Le Monde, 18-XII-03; p. 9) (non è giusto dire che ho cambiato opinione; è la Francia che è profondamente cambiata).

È curioso che, invitato da Giacomo Marramao per le «Basso Lectures» a Roma, il sociologo abbia potuto affermare che «il soggetto è fine a

se stesso e tocca solo a lui discriminare fra bene e male». È paradossale che siffatte affermazioni siano state espresse in nome e per conto di una fondazione che si richiama a Lelio Basso, uno dei più ferventi e coerenti promotori del «Tribunale dei popoli» e per il quale era evidente che i problemi dell'individuo non si esauriscono in una questione individuale.

F.F.

In-sostenibilità del lavoro di cura?

Nei giorni 27/28/29 novembre 2003, 35 donne, native e migranti, all'Impruneta, comune dell'area fiorentina, hanno accettato l'invito del Laboratorio Punto di Partenza a lavorare insieme in un seminario finanziato dall'assessora Marzia Monciatti del Comune di Firenze. Il seminario, residenziale, concludeva una ricerca azione progettata da Punto di Partenza, svoltasi nel corso del 2003 nei Comuni di Castelfiorentino, Empoli, Firenze, Fucecchio, Livorno e la provincia di Pistoia, su finanziamento degli stessi.

Contesto

Il Laboratorio Punto di Partenza, progetto politico, nato nella Regione Toscana a seguito di una lunga relazione tra donne native e migranti, fa interagire associazioni interculturali di donne e donne di Istituzioni Pubbliche del territorio toscano intorno alla questione della cittadinanza e dei diritti delle donne. Lo scorso anno una riflessione sulla globalizzazione, sul crescente squilibrio tra paesi impoveriti e paesi arricchiti, sulle nuove differenze tra le donne, aveva individuato come la questione migrante sia attraversata da asimmetrie sociali, economiche, politiche e culturali profonde. Queste svelano i rapporti di potere che regolano le relazioni tra cittadine/i italiane/i europee/i e cittadine/i che hanno scelto l'Italia, l'Europa come il luogo dove vivere, determinano un vulnus nella cittadinanza e incidono profondamente anche nella politica delle donne.

Una nuova questione femminista? Le relazioni asimmetriche, con quello che queste comportano sul piano dei diritti individuali e sociali, hanno un risvolto concreto nel lavoro di cura che le donne immigrate svolgono nei paesi occidentali. Si ipotizzava che queste asimmetrie, non svelate, incrementassero il basso valore sociale del lavoro di cura, determinando nuove contraddizioni sociali, inficiando i diritti di chi lavora e la qualità del prodotto della cura.

La ricerca

Ne è conseguita la proposta di scendere più direttamente nel vivo della realtà, sui propri territori di vita e di azione politica per indagare la situa-

zione con una ricerca azione, svolta in proprio ma in sinergia con le Istituzioni locali.

Il titolo della ricerca «Le donne nella globalizzazione, il mercato globale della cura, responsabilità e diritti» richiama questo percorso. A conclusione del lavoro sul campo che ha prodotto 40 interviste in profondità a donne migranti lavoratrici della cura e 40 a donne italiane datrici di lavoro si è voluto un momento seminariale sul materiale offerto dalle intervistate. Il materiale è tanto e di valore perché le intervistatrici, migranti addestrate all'uso dello strumento, hanno costituito per le donne intervistate uno specchio riflessivo.

Il seminario

Nel seminario sono stati organizzati tre gruppi di lavoro:

- 1. la catena del lavoro di cura nella globalizzazione. Responsabilità. Delega*
- 2. La trasformazione del lavoro di cura. Atipicità strutturale. Condizioni di lavoro. Convivenza*
- 3. Da riproduzione a produzione. Il mercato del lavoro. Il precariato, il traffico, la gestione, la dimensione della domanda e offerta .*

Tra gli elementi emersi

- ☐ *le donne partono con il loro carico di responsabilità: lasciano figli, genitori, compagni/mariti per meglio provvedere a loro. La responsabilità di farsene carico determina e trasforma il loro progetto migratorio. Si opera dapprima un discongiungimento, rottura, separazione, dolore, perdita: sono queste le parole che troviamo nelle interviste. Il ricongiungimento diventa un miraggio: i figli crescono altrove. Loro cambiano e su questo cambiamento si generano delle rotture dolorose. Emerge auto inganno, disillusione.*
- ☐ *Le donne partono perché c'è un mercato; intorno a questo mercato c'è un grande business. Costa partire, costa arrivare, si fanno debiti: la strada è illegale e senza tutele, ma è lucrativo per il traffico che se ne occupa.*
- ☐ *Qui ci sono altre donne che affidano le loro responsabilità non socialmente condivise, ancora solo affidate alle donne e alla famiglia. Le datrici di lavoro non hanno le parole per descrivere il loro lavoro di cura: emerge una afasia che non genera relazioni, al contrario. Che cosa chiedono? disponibilità totale, per lo più delega di persone sofferenti, senza autonomia, sempre in situazioni di grave emergenza.*
- ☐ *Ma si può parlare di lavoro? Una responsabilità incondizionata, fatta di vicinanza fisica senza protezione. Una convivenza, molte volte senza uno spazio proprio dove dormire: risuonano troppe volte parole come schiavitù. La loro vita è controllata in spazi angusti senza possibilità di socializzazione: vivono per anni in paesi, città che non conoscono. L'etica della cura diventa servilismo: le condizioni in cui il lavoro viene svolto richiamano fasi antiche di lavoro pre-capitalistico che non*

possono essere tutelate nemmeno da contratti, quando ci sono. I diritti individuali, la propria autonomia è sacrificata alla cura di persone non sempre disponibili a riceverla. Una condizione totalmente precaria: il lavoro lo si perde perché la persona assistita muore, perché il proprio modo di fare non piace, ecc. Quando, per qualche regolarizzazione o sanatoria, si conquista il permesso di soggiorno, lo si perde facilmente e si rientra nella clandestinità.

- ❑ *Emerge anche la miserevolezza della nostra vecchiaia, vissuta in solitudine, perdita di autonomia e di relazioni: le lavoratrici la com-partecipano in una vicinanza fisica ed emotiva che rende le loro vite prigioniere.*
- ❑ *Questo lavoro e questo mercato non è governato: è fatto di passa parola, di compra-vendita, di interessi, di buone volontà pelose. Sono in tanti ad occuparsene (parrocchie, associazioni di volontariato, sindacati, negozianti, ecc.), ma il contratto resta «privato» anche quando è registrato. E la cosa più sconcertante è che questo viene anche rivendicato dalle politiche pubbliche: «è un affare tra i due contraenti, perché è necessaria la fiducia». Del resto non è questa la caratteristica principale del lavoro di cura oggi nella nostra società?*

Restano domande aperte su cui stiamo lavorando: è possibile una azione di governance di una questione che, visto l'invecchiamento della popolazione italiana, resta centrale, anzi diventa sempre di più una questione sociale «delle donne»? Questa governance richiama la responsabilità delle istituzioni? come, su quali orientamenti? È possibile tutelare la qualità della cura con la qualità dei diritti di chi esercita questo lavoro? Noi restiamo convinte che una azione di governance positiva richieda di inserire questa questione nelle politiche attive per il lavoro, ma anche che non possa essere affidata totalmente al welfare, sussidiario o municipale che sia. Deve rientrare nella politica delle donne: occorrono parole, analisi, relazioni, scambi, pensiero politico nuovo per scardinare le relazioni tra i generi e le asimmetrie tra le donne. Noi pensiamo che la presenza di migranti nel movimento politico possa essere un grimaldello che aiuta a scardinare un sistema sociale fatto di relazioni di potere, di asimmetrie e di disequilibri su cui ancora noi donne tacciamo.

MARIATERESA BATTAGLINO

In morte di Norberto Bobbio

A Torino, città in cui era nato, Norberto Bobbio è venuto a morte a 94 anni. Non abbiamo mai avuto rapporti di amicizia, quali invece ho assaporato con un amico e collega di Bobbio, nella stessa università di Torino, Nicola Abbagnano, aperto alle scienze sociali, in particolare alla socio-

logia, mentre Bobbio era rimasto fedele ad una impostazione liberal-crociana che me lo faceva sentire, a volte, estraneo. Come quando, ancora studente, andai a mostrargli un mio scritto su «Egemonia e dittatura: Gramsci contro Lenin». Si discusse pacatamente, a lungo e con grande, da parte di lui, simpatia. Ma non ci fu verso di intenderci. Bobbio restava su posizioni formali, rigorose, senza concedere nulla a premonizioni aurorali. In ciò lo ammiravo, ma ne vedevo con chiarezza la vocazione conservatrice. Più tardi, quando vinsi a Roma il primo concorso a cattedra per la sociologia, ci si vide nell'ufficio del professor Sergio Cotta, filosofo, come Bobbio, del diritto, nella università «La Sapienza». Bobbio mi invitò a seguire l'esperienza di Cesare Musatti e Agostino Gemelli, per la psicologia: una cattedra a me, una a te; una cattedra a te, una a me, e poi basta; si chiude. Non seguii il suo invito. La sua concezione malthusiana non era fatta per entusiasmarci. Ero arrivato alla prima cattedra di sociologia da autodidatta, battendomi contro i crociani e contro i marxisti ortodossi. Volevo aprire la sociologia a tutti. Forse fu un errore. O, forse, una felix culpa. A tutt'oggi, non saprei. L'ultima, bella discussione fu a proposito di una serie di articoli di Felice Balbo, su «La Rivista di Filosofia», a proposito di La filosofia dopo Marx. A Bobbio riuscì estremamente facile, troppo facile?, demolire quel geniale dilettante della filosofia che era Balbo. Tecnicamente parlando, a Bobbio, che aveva appena tradotto e introdotto i Manoscritti economico filosofici del 1844 di Marx, per Einaudi, la stroncatura delle proposizioni concettualmente azzardate di Balbo fu agevole. Ma nella sostanza Balbo aveva ragione. Il «filosofo con potere» (a Rivalta Bormida) come qualcuno, ingenerosamente, definiva in quel tempo Bobbio, restava sulle sue posizioni, con la coerenza di sempre, ammirevole maestro di dubbi, alieno e talvolta nemico delle utopie, anche se piene di avvenire.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

AA. VV., *Gioventù in transizione*, Cooperativa U.G.R.I.S. a.r.l. Editrice, Roma 2003, pp. 434.

«Trovare nel passato le radici del presente» è l'affermazione che sintetizza lo sforzo di questo volume in cui vengono presentati nove contributi relativi ad altrettante ricerche sull'universo giovanile, con particolare riguardo alla loro «evoluzione culturale» dagli anni Cinquanta alla fine degli Ottanta. L'organicità del testo — spesso, come si sa, difficile da ottenere quando si mettono insieme parti di differenti lavori — viene fornita da una diacronicità che emerge sia nei contenuti teorici, sia nelle differenti modalità di sviluppo delle indagini che compongono questa corposa fatica. Va esplicitato, tra l'altro, che i contributi non sono stati rimaneggiati o perfezionati in alcun senso e per questo si potrebbe notare una certa inattualità delle note bibliografiche presenti a chiusura dei singoli saggi, come pure un'elaborazione statistica dei dati «limitata»; ma ciò viene giustificato: nel primo caso, con la necessità di dar conto della situazione reale della disciplina e delle riflessioni nei diversi momenti storici; nel secondo, con l'intenzione di rendere maggiormente fruibili i contenuti anche ai non addetti ai lavori. Ma è soprattutto un filo rosso di carattere biografico che lega queste esperienze di ricerca: la lunga carriera intellettuale del noto psicologo sociale Pier Giovanni Grasso, autore o coautore di tutti i brani del libro, che dal 1972 al 1995 ha insegnato nell'Università di Roma «La Sapienza». Laureatosi in filosofia, egli proseguì la sua formazione in Belgio e negli Stati Uniti, come borsista Fulbright ad Harvard (Boston), collaborando tanto con J. Leclercq e J. Nuttin (di quest'ultimo tradusse, infatti, *Psicanalisi e personalità*), come pure

con G. W. Allport responsabile per la Psicologia sociale del Dipartimento di «Social relations», dove negli anni Sessanta lavoravano, come responsabili degli altri settori disciplinari, il sociologo T. Parsons e l'antropologa F. Kluckhohn. Di questa esperienza si sente l'eco in tutta l'opera di Grasso, in special modo relativamente all'importanza di un continuo scambio tra le diverse discipline. L'interdisciplinarietà come fondamento per lo studio dei fenomeni sociali, a volte — come afferma lo stesso Grasso — difficile da realizzare sul piano della ricerca empirica in ambito italiano (cfr. p. 424), si concretizza in continue collaborazioni con sociologi e antropologi, tra i quali C. T. Altan (autore dell'*Introduzione di Parabola giovanile* — ed. La Goliardica, Roma 1989 — che viene riproposta in questo volume). La storia intellettuale e di ricerca di questo noto studioso, riassunta nei saggi qui raccolti, appare interessante soprattutto per il contributo che egli ha offerto alla moderna psicologia sociale dal punto di vista concettuale e metodologico. Difatti, in aperto contrasto con i modelli comportamentisti dominanti negli anni '50, egli afferma l'esigenza di considerare nello studio dei soggetti sia le dimensioni personali che quelle più propriamente sociali e culturali, una prospettiva che — come scrive B. Mazzara in Appendice al volume — «si sta riconoscendo come l'unica in grado di assicurare incisività e rilevanza scientifica all'approccio psico-sociale». Questo «sguardo» permette a Grasso di leggere lo sviluppo del mondo giovanile attraverso gli anni, non cedendo nel corso delle diverse analisi a facili ottimismo, tenendo sempre in conto l'insegnamento di S. E. Asch «l'Io non è fondamentalmente centrato sull'Io». Nei contributi presenti in questo testo si passa, così,

dall'approfondimento della realtà del «familismo» italiano come espressione (o «forma» in senso gestaltico) del bisogno primario di sicurezza, tipico dell'Italia post-bellica, all'individuazione di un universo giovanile come soggetto collettivo della «rivoluzione culturale e morale», «post-materialista, giungendo sino ai «giovani degli anni Ottanta. Questi ultimi vengono studiati, però, non tanto utilizzando la nota chiave interpretativa fornita dal concetto di «cultura del narcisismo» quanto tenendo conto di una trasformazione del persistente bisogno di «autorealizzazione» emerso anni addietro. Pur sviluppando ricerche sulle forme di disagio presenti nel mondo dei «giovani di oggi» (si vedano in particolare gli ultimi tre contributi), secondo l'autore la gioventù ha superato il familismo arcaico e ha sviluppato una nuova «personalità morale» che tiene conto delle istanze societarie (dall'emergenza ambientale alla necessità di un rinnovamento politico che vada oltre la «militanza») e se ne fa carico attraverso nuove forme di partecipazione (ad es. il volontariato giovanile). Il problema resta aperto in ordine a quella «transizionalità culturale» che però colpisce tutti e che deriva in qualche misura da una società che necessita di cambiamenti o riadattamenti del sistema dei valori sem-pre più veloci. *Giovani in transizione*, dunque, sia in senso diacronico che nell'ambito dell'attuale contesto socio-culturale. La sfida da vincere, secondo Grasso, è quella di giungere a un «personalismo aperto», non egocentrico; quella di avere, cioè una società strutturalmente rinnovata e capace non solo di non frustrare i «bisogni di socialità e fraternità», ma di sostenerli al fine di migliorarsi a sua volta. Un'utopia? Speriamo solo che questa possa essere un'utopia che agisca da spinta per i giovani al fine di un reale rinnovamento sociale, laddove sinora sembra ancora aver vinto «l'amoralità» e «l'individualismo» degli adulti.

GIOVANNA GIANTURCO

ALESSANDRO BARBANO, *L'Italia dei giornali fotocopia*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 134.

Questo libro è un atto di coraggiosa, ammirevole autochirurgia. L'Italia, che brilla nel mondo come il Paese con il più alto numero di telefoni cellulari, viene dopo Corea, Croazia, Slovenia, Cina, Turchia e Malesia quanto a lettura di giornali. Come mai? Si sa che gli Italiani leggono poco mentre sono ghiotti consumatori di televisione. L'autore sostiene che sarebbe però troppo facile e troppo comodo dare solo a loro la colpa. Il fatto è che i giornali italiani sono poco originali, si copiano temi e titoli l'uno con l'altro, risultano poco stimolanti e più noiosi del tollerabile. Perché? Perché la fonte delle informazioni è la stessa, cioè Internet, che con qualche buona ragione è stato definito la pattumiera del mondo, in cui uno può trovare di tutto, dalle vite dei santi alla pedofilia. Tornare al genuino «giornalismo investigativo», rischiarare l'impopolarità di certe inchieste sembra essere la strada maestra per uscire dalla mortificante contraddizione odierna. Barbano lo dimostra in modo convincente.

F.F.

MAURIZIO DI GIACOMO, *Don Milani. Tra solitudine e Vangelo*, Borla, Roma 2002, pp. 414

Si tratta di un libro che ha alle spalle ventisette anni di ricerca minuziosa: e questo si percepisce immediatamente. È infatti un testo estremamente attento e documentato, con una indubbia attenzione al dettaglio. Questo che è il grande pregio di questa impegnata opera rischia d'altro canto di rendere difficoltosa la lettura a chi vi si accosti frettolosamente o non abbia la pazienza o il tempo per dipanare il discorso, per seguirlo attraverso digressioni, allontanamenti, apparenti abbandoni che in realtà sono altrettante pennellate di un quadro estremamente dettagliato e ricco.

Di Giacomo propone qui una ricostruzione puntuale e puntigliosa della vita e dell'opera di don Milani, cercando di collegare il lato privato con quello pubblico di uno dei personaggi più amati e discussi di un cristianesimo battagliero toscano che ha avuto forti riflessi ben al di là del contesto di origine. Restano solo alcuni, pochi giorni non decifrati: quelli — in numero di sei — dalla conversione alla cresima per mano del Card. Elia Dalla Costa.

Per il resto in 300 pagine di testo intervallato da brani di corrispondenza e documenti, arricchito da note erudite, l'autore scandaglia in primo luogo la vita precedente la conversione di Lorenzo Milani e cerca di far luce sui rapporti tra il giovane focoso e impegnato e Carla Sborgi, la giovane donna che gli era stata amica e che, a quanto sembra, su di lui aveva emotivamente molto investito. Lei è presentata come una giovane donna sensibile, attirata dal mondo degli architetti, attenta alla matematica, in grado di discutere con Lorenzo persino di liturgia. Lui condivide, inizialmente, questi interessi. Ma poi tutto verrà travolto dalla conversione, dalla decisione di prendere l'abito: tanto che nel marzo 1944, nel periodo della tonsura, Milani distruggerà un proprio studio sui rapporti tra arte e liturgia iniziato nel '42 con la Sborgi.

Il testo prosegue poi con le note vicende di un impegno scomodo, con la contrapposizione alla curia fiorentina, con la lettera aperta a un gruppo di ex cappellani militari, con il racconto dei tentativi di spiegarsi, di farsi meglio comprendere. Compagno nel testo nomi di persone note (ad esempio, Oreste Del Buono, Saverio Tutino, Damiano Damiani) e meno note. Compagno tempi difficili, del seminario prima, poi della cappellania a Calenzano (1947-'54). Tempi di tensioni e lotte politiche, acuite dal decreto di scomunica da parte del Sant'Offizio contro i comunisti. Don Milani apre intanto un corso di alfabetizzazione serale. Nel 1950, l'Anno Santo. Sono questi i tempi di Luigi Gedda, delle conversazioni radiofoniche di Riccardo

Lombardi, il cosiddetto microfono di Dio.

Finisce intanto nel mirino del Santo Offizio «Esperienze Pastorali»: una vicenda che porterà a don Milani molte amarezze. Ne uscirà bene; e Di Giacomo ricorda la lettera di Carlo Falconi che si rallegra con lui per la felice conclusione di una tormentata vicenda. Però dura il contrasto con la curia (nel testo sono riportate anche le diverse visioni degli ultimi incontri tra don Milani e il card. Florit), il suo male si aggrava proprio mentre lavora alla stesura di una Lettera contro le professoresse. E si giunge all'alluvione fiorentina e al fatidico 3 novembre del 1966, quando il Congresso Nazionale delle ACLI, con Livio Labor, prende atto della fine dell'unità politica dei cattolici intorno alla DC. Don Milani però è alla fine. Le irradiazioni di cobalto sono sempre più pesanti, invasive. Scrive a Carla per chiederle di andarlo a trovare: cosa che lei farà, dando anche un aiuto nella stesura di *Lettera a una professoressa*. Il libro esce quando lui sta già così male da non riuscire quasi a parlare.

Muore giovane, il 26 giugno del 1967, a 44 anni.

Alle pagine del testo fanno seguito nutrite Appendici: un colloquio inedito con Mons. Raffaele Bensi il 9 dicembre del '67, di Gianvito Iannuzzi. Uno scritto breve su Mario Cartoni, una delle persone che più si erano avvicinate a Lorenzo Milani ma anche alla sua famiglia di origine, che più ha lavorato per far conoscere il pensiero e l'opera di don Lorenzo, anche facendo da consulente a Neera Fallaci per il suo libro *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete Lorenzo Milani*.

Segue poi un lungo elenco di documenti, in ordine cronologico, con indicazioni circa il loro essere totalmente o parzialmente inediti: sono 58 e vengono riportati immediatamente dopo (lettere di don Lorenzo e a don Lorenzo, documenti quali l'autodifesa dinanzi al tribunale di Roma il 30 ottobre 1965, depositata dall'avvocato Adolfo Gatti). Ancora,

troviamo un elenco di sigle, archivi, fonti bibliografiche, di scritti di Lorenzo Milani e su Lorenzo Milani. E ancora un Indice dei nomi presenti nel testo, di siti, di centri, di studiosi.

Insomma, una grande fatica, un'opera meritoria che deve avere certamente assorbito, oltre a lunghi anni, anche molte energie dell'autore, già noto per i suoi studi sull'Opus Dei. Chi sa cosa ci riserva Maurizio Di Giacomo per il futuro?

MARIA I. MACIOTTI

CLARE VIRGINIA EBY, *Dreiser and Veblen, saboteurs of the status quo*, University of Missouri Press, Columbia and London 1998, pp. 228.

Se parliamo di un libro uscito più di cinque anni fa la ragione è da ricercare nel valore di questo contributo. È raro che un economista e sociologo come Thorstein Veblen offra il destro di approfondite analisi dei suoi testi presso cultori di studi letterari, come Clare Virginia Eby. Il libro appartiene a questa sparuta, ma eletta schiera.

L'autore preso in esame è Veblen insieme con il romanziere Theodore Dreiser. Ma che cosa possono avere in comune l'autore della *Teoria della classe agiata* e quello di *Il titano* e *Una tragedia americana*? Da punti di vista ovviamente diversi e valendosi di strumenti spesso alternativi, Dreiser e Veblen hanno in comune il bersaglio, vale a dire sono entrambi critici acerrimi della società in cui si trovano a vivere, gli Stati Uniti della fine dell'Ottocento, quando nascono le grandi fortune e i potentati economici non ancora imbrigliati dalle leggi sul reddito (la «income tax» è del 1911) e da quelle, come lo «Sherman Act», intese a controllare efficacemente ma fino a un certo punto, i monopoli e gli oligopoli.

Era l'epoca dei grandi industriali, che si sarebbero trasformati in veri e propri finanziari con la prima guerra mondiale,

e che Veblen tratteggiava con impietosa ironia come parassiti non strettamente necessari mentre Dreiser, soprattutto nel *Titano* e nel *Finanziere*, mostrava con altrettanta crudeltà di quale friabile argilla fossero fatti i piedi di siffatti giganti. Per Veblen si dimostrava il carattere distruttivo, per la comunità, degli uomini d'affari. Per Dreiser, nel loro comportamento aggressivamente parassitario, era da cercarsi e confermare l'inadeguatezza delle istituzioni. Soprattutto il cap. Terzo, dedicato alla «psicologia del desiderio», mi sembra ottimamente riuscito e in esso, come in tutto il libro, Eby ha saputo evitare il rischio di «letterarizzare» Veblen, tanto da dimostrare plausibilmente che quelle di Veblen non sono solo formule stilistiche, più o meno felici, bensì proposizioni analitiche, di cui gli studiosi suoi contemporanei hanno fatto male a non tener conto.

F.F.

RENATO FONTANA E BARBARA MAZZA, *e-Job. Guida al lavoro nella net-economy*, Edizioni Guerini, Milano, 2001.

Il corposo volume, ben curato dai due studiosi, offre un interessante contributo per la comprensione dei meccanismi di sviluppo della *net-economy*. In tal senso, tema centrale del testo è il mercato del lavoro, protagonista del cambiamento che investe il mondo produttivo e, al tempo stesso, è immaginabile come uno degli indicatori utili a mettere in evidenza gli andamenti che caratterizzano la rivoluzione economica in atto. La cornice in cui si inserisce questo nuovo «soggetto», che al contempo si pone anche come co-attore del processo, è quella del mondo imprenditoriale; un mondo che necessariamente deve innovarsi ed adattarsi alle nuove logiche economiche per garantire il pieno sviluppo della *net-economy*. Il testo si compone di due parti. I contributi presenti nella prima parte offrono un quadro ampio e articolato di come le *net-imprese* si

stiano ristrutturando attraverso una logica che pone i processi comunicativi al centro di un reticolo organizzativo: elemento di garanzia dell'efficacia del sistema produttivo. Creare una rete d'interscambio tra le diverse competenze professionali è, infatti, il prerequisito indispensabile per il funzionamento competitivo di una *net-impresa*. In questo ambito, dunque, le dinamiche relazionali e comunicative divengono centrali, in quanto consentono lo sviluppo di reti inter/intra-imprenditoriali *snelle* che garantiscono l'ottimizzazione delle procedure operative. Una volta costruita la rete, è l'adozione di adeguati modelli di *business* che consente il pieno inserimento della struttura operativa nel nuovo mercato economico mondiale. L'attualità del tema proposto è evidente soprattutto se si considera che la comunità economica e gli addetti ai lavori continuano a interrogarsi sui modelli di *business* più appropriati per raggiungere una certa stabilità. I contributi presenti nella seconda parte del libro offrono occasioni di riflessione sulle opportunità e i rischi dei lavoratori classificabili come soggetti della *net-economy*. Questi nuovi lavoratori, anche in relazione alle *chances* professionali, secondo alcuni sarebbero definibili addirittura come *knowledge-workers*, ovvero «lavoratori della conoscenza»; una conoscenza che, però, aumenta i rischi dal punto di vista della dipendenza e della sempre maggior mobilità che pongono in discussione un sistema di tutela non più adeguato a rappresentare il lavoro in rete. Nel frattempo, alcuni cambiamenti sostanziali hanno modificato le dinamiche operative attraverso l'adozione di un modello innovativo. Flessibilità, *re-engineering*, snellimento dei processi decisionali, spinta all'iniziativa imprenditoriale diventano così alcune formule prioritarie, potremmo dire nuove «parole d'ordine», nel nuovo sistema economico-produttivo. Il mercato del lavoro ha risposto prontamente alle trasformazioni dettate dalla *net-economy*, adottando non solo i più recenti processi di organizzazione delle attività professio-

nali, ma anche le nuove forme contrattuali. I cosiddetti lavori *atipici* comportano il duplice vantaggio di ridurre il carico economico delle imprese e di ridefinire i tempi e i modi di lavoro, anche in prospettiva di una ristrutturazione del comparto occupazionale del settore dell'ICT. Il valore di questo volume è legato allo sforzo di delineare il profilo dei professionisti della *net-economy*, individuandone competenze, requisiti e abilità che li connotano e che soddisfano pienamente le tendenze della rivoluzione in atto. Quella che emerge è, quindi, una classe di figure professionali flessibili e poliedriche, in grado di adattarsi ai continui cambiamenti che caratterizzano il settore e capaci di fronteggiare le situazioni d'instabilità, ottimizzando l'uso delle risorse disponibili. Di particolare interesse è la prospettiva, comunque critica, che caratterizza la lettura operata dagli autori, di questo nuovo fenomeno. Il testo, infatti, non si limita a proporre solo le stime relative ai *trend* di crescita dell'occupazione per suffragare quell'«euforia collettiva» che accompagna la rivoluzione in atto nel sistema produttivo mondiale, ma individua in modo obiettivo le caratteristiche del nuovo modo di lavorare all'interno di sistemi produttivi altamente innovativi. Gli autori affrontano il tema in tutte le sue sfaccettature e puntano l'attenzione, in maniera particolare, sulle forme di lavoro più recenti, tra le quali il telelavoro è soltanto uno dei casi più significativi. Anche le appendici offrono un contributo alle riflessioni condotte sul tema del lavoro in quanto si rivelano utili strumenti in grado di aiutare il lettore ad orientarsi nel *net-mercato* del lavoro. La documentazione offre una rassegna delle principali figure professionali della *net-economy* e fornisce al lettore una serie di indicazioni sulle opportunità offerte per trovare lavoro, corredate, tra l'altro, da indirizzi e informazioni per chi volesse avviare un'attività in proprio e diventare un *net-imprenditore*.

GIOVANNA GIANTURCO

ERMANN CORRIERI, «Parti uguali fra diseguali», Il Mulino, Bologna 2002, pp. 162.

Se una volta la povertà era un aspetto riconoscibile anche a colpo d'occhio, oggi invece appare più nascosta: l'esibizione dei simboli di stato contribuisce ad offuscare i segni della povertà reale. Oggi la povertà è anche più diversificata rispetto a ieri; infatti, secondo gli studiosi tra i quali E. Corrieri, autore del saggio in esame, sarebbe opportuno parlare di povertà al plurale. Povertà assoluta, povertà relativa, varie forme di deprivazione, le quasi-povertà, le povertà persistenti o quelle transitorie, povertà urbane, materiali o relazionali ecc. ecc. Tutti aspetti, comunque, di un fenomeno più ampio e generale: la disuguaglianza (p. 30).

Infatti, la povertà in questo libro è vista come ultimo gradino di un ampio spettro di disuguaglianze, tipiche di un'economia di mercato connotata in maniera eccessivamente liberista, che in Italia si innesta poi su antichi privilegi e divari sia economici che culturali. Resta, comunque evidente che «un sistema che voglia essere democratico in tutti significati della parola, non può restare indifferente di fronte al crescente fenomeno delle disuguaglianze eccessive ed ingiuste» (p. 41).

La percezione sociale della povertà, anche se quest'ultima, come dicevamo, è meno visibile, crea più allarme rispetto alla percezione sociale della disuguaglianza. La povertà riconosciuta dai politici è documentata, studiata da commissioni, inchieste e quant'altro. Da secoli si combatte la povertà, già K. Marx parlava di povertà come cifra intrinseca e fisiologica del sistema capitalistico: i poveri «l'esercito di riserva» della grande industria; lo sviluppo del sistema, le nuove tecnologie non hanno eliminato questa intrinseccità, anzi.... Invisibile è invece la percezione delle disuguaglianze; meno percepita da politici, da addetti ai lavori o anche dai comuni cittadini.

È la tematica dell'accesso omogeneo ai beni, all'opportunità anche dei beni più comuni o/e essenziali. Non è un caso, infatti, che le varie commissioni alle pari opportunità o alla ridefinizione del Welfare, poco o niente si siano interessate nel corso di decenni al tema della ridefinizione dell'universalismo o alla creazione di sistemi di equità etico-sociale. In tema di equilibrio delle opportunità si riflette in termini di generi sessuali e culturali, di appartenenza religiosa, di minoranze ecc.

Scarsa attenzione è stata posta all'elaborazione e al sostegno di politiche dirette a ridurre le disuguaglianze: scarso contributo finora hanno dato i cattolici... Ambiguità e riserve sono venute dal PDS, che nell'intento di liberarsi dalle ideologie del passato e crearsi una nuova identità ha finito per cancellare la parola «uguaglianza» dal proprio vocabolario (p. 10) nonostante un grande intellettuale della sinistra laica, molto ascoltato da esperti politici, qual'è N. Bobbio, abbia dedicato proprio a questo tema un breve quanto sentito e interessante saggio.

Attraverso una critica applicazione del criterio dell'universalismo senza selettività anche governi di centrosinistra, che pure molto hanno fatto in tema di politiche sociali, sono finiti, in termini fiscali, in una vera e propria deriva neoliberista (p. 160 e sgg). Anche le tre confederazioni sindacali, pur «avendo effettuato diverse pressioni su ministri competenti, non hanno promosso nessuna mobilitazione per tutelare gli interessi dei lavoratori dipendenti in ordine ai criteri direttivi alla fruizione degli interventi dello Stato sociale» (p. 87), e nello specifico, in riferimento alle politiche di equità e di redistribuzione fiscali.

Per questo occorre un ripensamento da parte delle forze progressiste e riformiste, e questo libro potrebbe costituire un ottimo strumento per porre mano in maniera ottimale a queste ripensamento (p. 165).

GIUSEPPE CHITARRINI

LAVINIA ODDI BAGLIONI, RITA C. FOTI,
Ritratti di signore, Guerin, Milano
2003, pp. 254.

Preceduti da un'ampia, ricca, molto godibile «introduzione» di Maria Immacolata Macioti, che è di per sé un contributo al libro, questi «ritratti» meritano di venir segnalati, in primo luogo, come una ricerca originale intorno a un tema su cui non si hanno dati e interpretazioni attendibili. È noto infatti che la ricerca sociologica, alquanto nutrita quando concerne gli strati bassi della società, non è precisamente la ben venuta quando invece tenta l'analisi dei vertici sociali. Il lavoro di Lavinia Oddi Baglioni e Rita C. Foti è una felice eccezione: trentadue dame di alto lignaggio, per così dire, si confessano o, meglio, si «autorappresentano». È probabile che il concetto di «establishment», tipicamente anglosassone, sia da adottare come framework di una «ricerca di nicchia» a proposito di signore aristocratiche quanto a origine familiare e ceto di appartenenza. Questo concetto è più vago, ma anche più inclusivo, di quello di élite o di casta o di classe. Si può, anzi, dire che li taglia trasversalmente e in questo senso è stato utilmente usato nelle ricerche di E. Digby Baltzell, autore di *Philadelphia Gentlemen*, e lui stesso un *Philadelphia gentleman*, e di *The Protestant Establishment* (Vintage Books, New York, 1966). Come in questo libro, anche quello di Baltzell è uno «sguardo dal di dentro», un po' come avviene per i pentiti di mafia e terrorismo, ossia è l'esame di uno spaccato sociale da parte di uno che vi appartiene: caso, anche crudele, di autochirurgia, in cui analisi teoretica e partecipazione vissuta si incrociano e, sperabilmente, si fecondano a vicenda. In questa prospettiva, più che al classico *Portrait of a lady* dell'anglicizzante scrittore americano Henry James, si dovrebbe pensare al libro di Mary MacCarthy, *The Group*, che narra le vicende di un gruppo di amiche legate da comuni esperienze di «college», ma soprattutto da una comune origine familiare medio

alta e anche upper class, cioè, in termini americani, aristocratica.

La «scoperta» del libro di Oddi Baglioni e Foti è data dall'importanza delle «buone maniere», non riducibili al borghese *bon ton*, interiorizzate fin dalla primissima infanzia come corredo e codice etico della persona. Paradosso fondamentale: le buone maniere non sono necessariamente manierismo, ma essenzialmente una difesa contro le «brutture» della vita; ma sono una difesa che isola, separa dalla vita, non solo dalle sue «brutture», ma dalla vita *tout court*. Una verifica, indiretta, di questa tesi è data dalla povertà della socializzazione sessuale e dalla quasi totale estraneità rispetto alla vita politica, che si salda coerentemente con il terrore dello sporco, della contaminazione, del denaro, di qualsiasi attività manuale che non sia redenta dallo spirito sportivo o dalla vocazione estetica non utilitaria.

Si nota nei ritratti l'ineliminabile sfasatura fra l'io privato e l'io pubblico. Io sono io. Ma sulla scena del «gran teatro del mondo», come direbbe Calderon de la Barca, sono anche ciò che di me pensano gli altri. Di qui, l'importanza decisiva dell'auto-rappresentazione, mitigata però e eventualmente autocensurata in rapporto al giudizio della «comunità dei pari»: ingresso in società, presentazione, «debutto»; concezione teatrale della vita; la vita come performance e buona forma; il debutto come esposizione di giovani donne maritabili a giovani di pari linguaggio. Di qui la tendenza endogamica. La società globale è lontana, terra straniera, spesso pericolosa per la «limpieza de sangre». Meno importante il denaro che, se non proprio sterco del demonio, è pensato come qualche cosa di contaminante, cui nessuna vera signora dovrebbe mai rivolgere attenzione, a meno che non si tratti di ricchezze avite.

Nell'antica Roma, le famiglie degli «ottimati», in occasione di cerimonie pubbliche avevano il diritto di andare in processione portando con sé, ben visibili su picche e pali, le immagini dei propri antenati, o «majores», che, specialmente

per i membri dell'ordine senatoriale, costituivano le carte di mobilità della *Gens*. Questo era lo «*jus imaginum*», garanzia e dimostrazione *coram populo* della propria nobiltà, tanto da poter dire che il meglio degli aristocratici era, ed è, sotto terra. Da qui per i singoli membri, un duplice problema: il rischio di «srazzare», sottraendosi alla regola endogamica per avventurarsi nel più vasto mondo, l'eventuale dramma dell'autonomia personale sistematicamente frustrata dal canone della tradizione famiglia-centrica e dai veti della «pulizia etnica». In questo senso, nella ricerca di Oddi Baglioni e Foti è probabilmente esagerato l'influsso innovatore del '68 mentre risultano confermati i criteri comuni della socializzazione primaria delle trentadue dame analizzate: 1) l'onnipresenza della «Tata»; 2) certe scuole, per lo più confessionali; 3) attività parascolastiche pilotate (scoutismo, danza, opere di bene); 4) viaggi di istruzione all'estero, ma iperprotetti, ospitate da famiglie di parenti (si gioca sempre in casa); 5) scarsa o nessuna familiarità con il denaro; 6) endogamia; 7) debutto formale in società, previa propedeutica di ballo presso la «Sala Picchetti»; 8) religione di chiesa; 9) abitazione nel centro storico; 10) scarso o inesistente senso o informazione circa la politica.

Abbiamo dunque il ritratto. Manca lo sfondo. Buon panoramico sociografico, non ancora pienamente sociologico. Per questo sarebbe essenziale un *excursus*, anche breve, intorno alla formazione storica dell'aristocrazia italiana, nella sua duplice radice sabauda, o franco-borgognona, e «nera», o papalina. Prima che principe Torlonia, monsieur Tourlogne era solo un fortunato, forse poco scrupoloso cambiavalute al seguito delle truppe napoleoniche, ma anche, occorre aggiungere, ardito prosciugatore del lago Fucino in quel di Avezzano. Secondo quanto narrava Ignazio Silone, persino il clima della Marsica non sarebbe stato più lo stesso.

F.F.

ALESSANDRA SANNELLA, *Sulle orme di Endimione. Una riflessione sociologica sull'eutanasia*, Franco Angeli, Roma 2003, pp. 189.

Il titolo di questo testo evoca un mito che rinvia a quel sonno eterno, a seconda delle tradizioni, inflitto come punizione da Zeus o invocato da parte dello stesso Endimione, che simbolizza, almeno in parte, il tema portante del libro: l'eutanasia. Si tratta di una ricerca — una tra le prime nel contesto italiano, svolta dall'autrice nel corso del suo dottorato — che parte da un'ampia disamina storico-teorica sulla morte e mette in luce come tale concetto possa essere fondamentale anche nella comprensione delle «strutture valoriali contemporanee». La morte, o meglio la percezione da parte degli esseri umani della loro finitezza, è infatti elemento centrale nella costruzione dell'identità soggettiva e contribuisce a definire la stessa «coscienza» umana. In tal senso, porre fine deliberatamente alla propria esistenza o chiedere a qualcuno di «aiutarci a morire» mette la società intera, soprattutto quella occidentale, in crisi. L'autrice, al fine di una corretta individuazione e definizione del problema, mette in chiaro come l'eutanasia debba essere ben distinta da generici «istinti di morte»; si decide, infatti, di far cessare la propria esistenza solo di fronte a una «non vita», cioè a una condizione di estrema sofferenza fisica dovuta a una «malattia terminale». Rielaborando l'opera di Heidegger, la riflessione si sviluppa, così, a partire dalla dicotomia Essere/Esistere e prosegue attraverso una rilettura critica dei maggiori filosofi (Ariès e Vovelle) e sociologi (Durkheim, Weber) che hanno trattato il tema della morte o hanno contribuito all'analisi dei comportamenti umani anche di fronte a tale evento. Non vengono trascurate le implicazioni che tali temi hanno in relazione ai media vecchi e nuovi. Di particolare interesse in questo senso è la ricognizione che viene fornita su ciò che si trova nell'universo virtuale di Internet. Ma l'interesse di questo testo sta soprat-

tutto nella ricerca empirica che, partendo da un'accurata ricostruzione del contesto (sia quello formale-legislativo che quello umano-associativo) in cui si sviluppa la problematica relativa all'eutanasia, giunge a rilevare informazioni attraverso la somministrazione di 500 questionari semistrutturati a un campione a scelta ragionata (tra i 18 anni e «oltre gli '80»). Le aree tematiche che organizzano lo strumento rilevativo — area della percezione del futuro, area dei valori, area del sociale, dati sociografici — sono frutto dell'elaborazione teorica e di una ricerca di sfondo costruita attraverso alcune interviste a *key informants*. Va inoltre evidenziata la presenza di due «studi di caso», quello di due donne in SVP (Stato Vegetativo Persistente), Angela Moroni ed Eluana Englaro, che vengono qui affrontati non come casi di eutanasia, ma come esempi della «dignità di vivere» (p. 118). La lettura dei risultati non fornisce certo un quadro particolarmente positivo della percezione del tema «eutanasia» nell'universo socio-culturale italiano. Ancora una volta, i *mass-media* appaiono i maggiori responsabili rispetto alla costruzione di un immaginario collettivo che «tabuizza» l'eutanasia, ritenendo di un'etica cattolica che non permette una serena valutazione del fenomeno nella sua complessità. Alla luce di tali elementi, questo è un contributo utile a chiarire i vari aspetti del problema e, ancor di più, a far maturare riflessioni maggiormente accurate e non unicamente viziata da pregiudizi o preclusioni di stampo dogmatico. Una riflessione che si nutre anche dei contributi delle diverse discipline sul tema che in questa sede l'autrice è riuscita in buona misura a far dialogare tra loro più di quanto spesso non accada nella realtà dei fatti.

GIOVANNA GIANTURCO

ADINA SGRIGNUOLI, a cura di, *Donne migranti dall'accoglienza alla formazione. Un'analisi culturale dentro e fuo-*

ri i servizi, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 136

Utile e interessante, questo libro curato da A. Sgrignuoli, che propone una ampia ricerca sui servizi nell'ambito di un progetto denominato «Iside» che proponeva, come scrive Mariangela Bastico, «un insieme di azioni a favore di donne immigrate, un importante punto di riferimento»: la politica di genere essendo uno degli obiettivi di fondo della Programmazione Operativa Regionale del Fondo Sociale per gli anni 2000-2006 dell'Emilia-Romagna.

La ricerca è stata condotta dall'E-nAIP: coordinamento e supervisione scientifica sono di Matilde Callari Galli.

Il testo si articola in una serie di interventi che propongono l'iter della ricerca, dalla riflessione su dati numerici desunti dai *Dossier* della Caritas circa l'immigrazione al femminile al progetto vero e proprio, che si articola in due direttrici: 1) individuazione dell'offerta di servizi già esistenti e operanti; 2) costruzione di risposte adeguate ai fabbisogni individuati. Seguono indicazioni sulle attività realizzate: cinque percorsi formativi, di cui quattro nel settore dei servizi alle persone e uno nel settore dell'informazione; una *Guida* informativa (e si specifica che «la bozza è stata testata su un gruppo di donne straniere, di diversa provenienza e livello di scolarità in modo da avere un primo riscontro sulla fruibilità concreta dello strumento», p. 31) oltre a questo libro.

Una ampia *Introduzione* di Matilde Callari Galli chiarisce che il proposito era quello di «valutare insieme agli operatori dei servizi i modelli di formazione-orientamento al lavoro per le donne immigrate presenti nella regione Emilia-Romagna e aprire un confronto critico su di essi». (p. 17) e affronta il tema dei caratteri dominanti dei fenomeni migratori nell'era della globalizzazione, pur soffermandosi in particolare sull'immigrazione femminile. La studiosa rileva, al proposito, come le donne abbiano sempre vissuto ruoli rilevanti

nell'organizzare e gestire reti di rapporti all'interno di comunità e gruppi. Specie in situazioni di povertà. Il tutto, senza una particolare visibilità sociale. Le donne infatti, scrive la Callari Galli, «si confrontano quotidianamente con la sottoccupazione e la disoccupazione maschile che le costringe ad emigrare, ad accettare lavori precari e poco remunerati». Fatto indubbio, anche se non sempre le donne emigrano al seguito dei loro uomini. Comunque, prosegue l'antropologa, le donne «devono affrontare l'inadeguatezza dei servizi sanitari, la scarsità delle strutture educative per i loro figli, la mancanza di assistenza agli anziani e ai disabili, le difficoltà di accesso ad abitazioni adeguate, l'inquinamento atmosferico, il dilagare dell'uso di stupefacenti e di forme sempre più endemiche di devianza e di violenza» (p. 23).

Segue la descrizione delle varie tappe della ricerca secondo lo schema classico che prevede in primo luogo una inchiesta di sfondo, poi l'individuazione del campione, la costruzione di una metodologia e la preparazione e distribuzione di un questionario, la lettura dei risultati. La ricerca mette a fuoco la realtà dei servizi rivolti alle donne immigrate o frequentati da donne immigrate nell'Emilia-Romagna, in uno scenario «frammentato, ricco, ma di difficile lettura», in cui hanno spazio temi quali l'accesso, il cambiamento e le sue rappresentazioni così come le rappresentazioni dei bisogni e delle soluzioni adottate. Ancora, Bruno Riccio parla dei rapporti tra i servizi, dello spazio dell'informazione e della comunicazione. Quindi Ivo Giuseppe Pazzagli si sofferma su «L'arcipelago dei servizi: uno sguardo sulle direzioni organizzative» (distribuzione territoriale, tipologie, caratteristiche, ecc.). Adreina Sgrignuoli e Caterina Giordano a loro volta trattano dei CSF, Centri Servizi Formativi e dei risultati di alcune sperimentazioni formative realizzate nell'ambito di questo progetto, dando conto di un possibile modello di buona prassi.

Le proposte conclusive sono, ancora, di Matilde Callari Galli: vanno dalla costruzione e comunicazione di una mappa relativa alle «alterità» femminili a corsi di formazione per operatrici dei servizi di formazione e di orientamento; dall'organizzazione di un sistema di crediti a livello europeo (con la relativa problematica della valutazione dei percorsi formativi) alla segnalazione dei ruoli svolti dalle donne «come agenti attivi della comunicazione nella comunità di partenza e in quelle che incontrano durante l'esperienza migratoria» (p. 110); scambi tra operatrici dei servizi regionali e dei paesi di provenienza delle immigrate (ove esistenti); dalla sottolineatura di «specifiche caratteristiche delle diverse culture dei gruppi di donne immigrate» in relazione al maggiore spazio dato dall'universo femminile all'emotività delle interazioni familiari, amicali, ecc. fino all'impulso da dare all'apprendimento di capacità informatiche. Ultimo punto, la organizzazione e realizzazione di una serie di incontri tra donne impegnate a livello locale e donne straniere.

Si tratta indubbiamente di una ricerca ben fatta, di ipotesi di interventi interessanti, che rinviano all'importanza dei servizi: una realtà oggi in forse, affidata più al piano locale che non a quello nazionale, con prevedibili variazioni quindi da regione a regione: ma per fortuna il futuro sembra propizio, in Emilia-Romagna.

Resta però, a mio parere, un dubbio di fondo: perché proporre un itinerario tutto italiano? Perché non privilegiare, in un percorso del genere, gli utenti, cioè le donne immigrate, che qui appaiono essenzialmente di riflesso, per interposta persona (compaiono in prima persona, se non erro, solo al momento di saggiare la comprensibilità della *Guida*)? Eppure dovrebbe essere logico rivolgersi alle principali interessate, pur senza sottovalutare l'importanza dei pareri degli operatori italiani dei servizi.

D'altronde anche a Roma si discute di un Osservatorio comunale riguardante

gli immigrati, che per ora prevede solo contatti con i servizi e con i loro gestori, lettura di schede, interviste ad operatori: come se gli immigrati, uomini e donne, non fossero in grado di esprimere bisogni e aspettative in prima persona. Un andamento che mi sembra vada rivisto al più presto.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

RODNEY STARK e MASSIMO INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 2003.

«Non c'è più religione, nel senso che il mondo è sempre più secolarizzato e sempre meno interessato alle credenze e alle pratiche religiose? O al contrario ce n'è anche troppa dal momento che è la religione a causare i peggiori mali del mondo, dagli attentati dell'11 settembre 2001 alle malfatte delle "sette"?» Con questi due quesiti inizia l'opera dal titolo provocatorio, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* di Rodney Stark, americano, attuale presidente delle Società per lo Studio Scientifico della religione (SSSR) nonché padre del paradigma della teoria sociologica dell'economia religiosa (già *rational choice*), e Massimo Introvigne, direttore del CESNUR, Centro Studi sulle Nuove Religioni, di Torino e uno dei maggiori esperti internazionali in materia di nuovi movimenti religiosi. L'obiettivo dei due sociologi è quello di dimostrare che la teoria economica della religione è uno strumento valido, anzi quello più indicato per tracciare le linee generali delle trasformazioni nell'attuale campo religioso occidentale.

La tesi centrale è che in una società caratterizzata da un'economia religiosa competitiva e pluralista vi è un aumento della presenza e dell'azione di imprese religiose efficaci e in concorrenza tra loro: il che conduce ad alti livelli di pratica religiosa.

Allo scopo di analizzare gli odierni

mutamenti religiosi in modo rigoroso e di individuare le implicazioni per la vita sociale gli studiosi spostano nel primo capitolo l'analisi sul piano storico. Prendendo fermamente posizione riguardo alla controversia sulle origini storiche, materiali oppure economiche dei fenomeni religiosi, gli autori sostengono che quest'ultimi, che comportano delle conseguenze sociali, hanno — tra l'altro — un'origine di natura (soprattutto) religiosa. In questo senso considerano necessario rintracciare i veri e concreti «effetti sociali degli dei». Gli studiosi rilevano i pregiudizi materialisti che hanno condotto ad interpretazioni falsate delle Crociate, delle eresie cristiane, del messianismo ebraico medievale, dei «Grandi risvegli» dell'America del Nord, del movimento per l'abolizione della schiavitù, dei «mistici anni 1960», e dell'esplosione delle nuove religioni giapponesi dopo la Seconda Guerra Mondiale. Interpretazioni che — segnalano gli autori — in sociologia e soprattutto a partire dal funzionalismo di origine francese hanno considerato (e considerano tuttora) gli interessi e fattori materiali come la causa «vera» di quanto appare, invece, determinato dalla religione. Stark e Introvigne, contrari all'idea sostenuta dai fautori della creazione sociale (quindi umana) degli dei a partire da necessità di tipo economico, conseguenza delle relazioni economiche e sociali esistenti, vedono come primordiale il tipo di divinità che i gruppi e le società venerano. In questo modo, essi asseriscono che una «sociologia di Dio» dovrebbe fungere da premessa a tutte le possibili sociologie delle religioni poiché le dottrine religiose — e le loro differenze — sono imprescindibili nello studio della religione che voglia essere veramente «scientifico».

D'accordo con chi solleva la necessità di una teoria del cambiamento religioso che possa rendere ragione sia dei casi d'incremento sia quelli di declino del livello della religiosità nelle diverse società oltre che dei lunghi periodi di stabilità, gli autori propongono, nel secondo capitolo, la teoria della «mobilitazione

religiosa» capace appunto di prevedere diversi livelli di mobilitazione in società e condizioni diverse. Essa si basa su precedenti tentativi di applicare modelli economici di mercato al funzionamento delle economie religiose, concentrandosi sul comportamento delle «imprese» religiose piuttosto che su quello dei consumatori religiosi e ponendosi quindi principalmente «dal lato dell'offerta». Stark e Introvigne specificano le caratteristiche della *religione*, ossia una spiegazione dell'esistenza fondata su una descrizione del soprannaturale; delle *imprese religiose*, il cui scopo è creare, mantenere e fornire religione, e infine dell'*economia religiosa*, composta da tutte le attività religiose che si svolgono nelle società. La loro teoria ha inoltre come base sette tesi in cui un gruppo di proposizioni e ulteriori definizioni prendono in considerazione diversi aspetti. Le tre prime tesi vertono sul monopolio di una singola impresa religiosa; su una economia religiosa altamente pluralista nella misura in cui essa non è regolata dallo Stato e sulla specializzazione delle singole imprese che competono tra loro sia in ambito sociale generale sia all'interno delle grandi religioni. Le altre quattro riguardano i livelli globali della pratica che in una economia religiosa competitiva e pluralistica tendono a essere alti; l'influenza di un'impresa religiosa monopolista su altre istituzioni e sulla società, provocando la sacralizzazione di quest'ultima; la *deregulation* di un'economia religiosa in passato altamente regolata dallo Stato e la sua conseguente «desacralizzazione», e infine il grado di regolazione dell'economia religiosa e i costi di avvio di nuove organizzazioni religiose in relazione all'intervento coercitivo dello Stato a favore di una impresa monopolista.

Sempre nel secondo capitolo Stark e Introvigne, seguendo le riflessioni della sociologia classica e contemporanea, si soffermano sui due maggiori approcci in relazione alla secolarizzazione. In effetti, propongono una distinzione tra quella che definiscono secolarizzazione *quali-*

tativa — cioè una minore influenza della religione sulle scelte politiche, culturali, ecc. che la società compie — e quella *quantitativa* — riduzione dell'interesse per la religione e della credenza religiosa. E, argomentando che il termine stesso sia diventato ambiguo e generatore di confusione, propongono di diffidare dell'uso della espressione «secolarizzazione» senza aggettivi, giacché raramente lo si impiega in un senso rigoroso e coerente.

Nel tentativo di verificare l'ipotesi dell'impatto del pluralismo e della deregolazione statale sul vigore delle imprese religiose, che implica livelli diversi di pratica religiosa nelle società odierne, gli studiosi presentano successivamente dati sulla frequenza settimanale alle funzioni religiose come misura della pratica religiosa relativi a diverse nazioni, europee e non. I risultati: maggiore la regolazione statale, minore la pratica. Altri indici di misurazione sono stati quelli dell'affiliazione a congregazioni religiose e i servizi domenicali offerti dalle diverse chiese. I risultati di queste ricerche portano alla stessa conclusione: «dove la gente non ha di fronte a sé una gamma di efficiente fornitori di religione in concorrenza fra loro, là esistono bassi livelli di consumo religioso».

Stark e Introvigne distinguono anche una società o civiltà *qualitativamente* ispirata dalla religione da un'altra con un forte tasso *quantitativo* di pratica religiosa e chiariscono ancora che le due società possono anche non coincidere. Inoltre, a livello di analisi quantitativa è opportuno distinguere tra *believing* e *belonging*, vale a dire fra credenze religiose e comportamenti che manifestano «appartenenza» sotto forma di affiliazione alle congregazioni o di pratica religiosa.

Nella conclusione della seconda parte gli autori propongono qualche previsione per quel che riguarda il futuro della religione in Europa, una regione del mondo caratterizzata da una pratica religiosa bassa in cui i dirigenti delle maggiori chiese si sono dati ben poco da fare per attirare i potenziali «consumatori» reli-

giosi.MESSI di fronte a una economia religiosa di stile nordamericano — concorrenziale, «deregolata» e caratterizzata da un'ampia gamma di fornitori motivati — Stark e Introvigne sono convinti che gli europei risponderebbero allo stesso modo degli statunitensi. In altre parole, nella misura in cui si svilupperanno delle autentiche economie religiose pluraliste, imprese nuove ed energiche crescerebbero rapidamente e genererebbero di conseguenza alti livelli di pratica.

Infine, l'ultimo capitolo dedicato alla situazione italiana svela un mercato religioso caratterizzato dall'avvento di livelli piuttosto modesti di concorrenza ma che tuttavia permette di parlare di pluralismo religioso motivato dalla *deregulation* giuridica — anche se quest'ultima è molto limitata se paragonata a quella americana — e soprattutto dall'incipiente immigrazione. Altri fattori utili per caratterizzare l'ambito religioso italiano sono il crescente numero di organizzazioni protestanti, in particolare quelle *evangelical* o pentecostali; la presenza dei «nuovi movimenti religiosi» e l'impatto pubblico dell'otto per mille. Questi fattori portano a una concorrenza percepita che tuttavia ha effetti per certi versi simili a quelli della concorrenza reale.

Si può parlare di risveglio religioso in Italia soprattutto se si prendono in considerazione i dati riguardanti la credenza in Dio e in una vita dopo la morte. Queste considerazioni sono ancora più salde se si considera — sempre sulla base dei dati dell'*Inchiesta Europea sui Valori* — che nel 1999 l'89 % della popolazione italiana si dichiarava «religioso» e il 38 % partecipava alle attività di una confessione religiosa con qualche regolarità. Questi dati sono stati considerati troppo generosi da indagini successive, che tuttavia non hanno smentito le linee di tendenza generali.

Coerentemente con la teoria dell'economia religiosa questo *revival* si presenta per gli autori come il prodotto fondamentale della *deregulation*; quindi l'Italia è diventata più cattolica — cioè più religiosa — di quanto lo fosse prima in

presenza di una maggiore regolazione da parte dello Stato. La Chiesa cattolica sarebbe stata rafforzata dalla pubblica percezione di una concorrenza e di un pluralismo religioso esterno a essa. Ma, allo stesso modo, la differenziazione in seno al cattolicesimo con la proposta di esperienze di tipo piuttosto intenso ha intensificato la concorrenza interna e, di conseguenza, la tenuta della pratica religiosa.

C'è ancora un dato significativo da aggiungere: il risveglio religioso italiano è in qualche modo presente anche nelle fasce giovanili, che oggi presentano un interesse per la religione maggiore di quello delle generazioni precedenti, il che dimostra che questo fenomeno è tutto meno che effimero.

In sostanza, Stark e Introvigne approvano la tesi del processo di secolarizzazione in senso *qualitativo* ma propongono una teoria che misura *quantitativamente* la tesi della non-secolarizzazione per quel che riguarda l'interesse per la religione e in particolare la religiosità, cioè la pratica, la credenza e l'appartenza religiosa. Infatti, gli studiosi presentano, con la teoria economica della religione e la sua applicazione nei contesti europeo e italiano, un'alternativa d'analisi che vorrebbe essere capace di comprendere e spiegare sociologicamente la realtà sociale, e in particolare quella religiosa, nei suoi termini quantitativi (lasciando peraltro ampiamente da parte le dimensioni qualitative).

Vari sono stati gli approcci teorici e metodologici dei diversi autori classici e contemporanei, lungo lo sviluppo del pensiero sociologico, che hanno trattato il tema della secolarizzazione; ma questo libro, le cui tesi e conclusioni possono anche non essere condivise da tutti, ha un grande merito: quello di «scuotere», di mettere in discussione, quasi di spingere ad approfondire maggiormente questi argomenti e, quindi, le nostre convinzioni sulla secolarizzazione e il modo di analizzarla.

VERÓNICA ROLDÁN

PAOLO ZOCCHI, *Internet - la democrazia possibile*, Guerini e Associati, Milano, 2003, pp. 239.

La lettura di questo libro si raccomanda, in primo luogo, per la scorrevole chiarezza con cui discorre di problemi gravi, se non altro perché si tratta di problemi storicamente inediti cui non può recare un gran soccorso la tradizione storica o filosofica di cui siamo, indegnamente o meno, figli e proseguitori. Con encomiabile entusiasmo, l'autore si propone di dirci «come vincere la sfida del digital divide», vale a dire delle nuove fratture che, sia fra i gruppi sociali che fra gli individui le nuove tecniche comunicative stanno determinando. Non si può negare l'assenso, a proposito di Internet, circa un fatto indubbiamente positivo: già secondo Adam Smith, l'ostacolo fondamentale, e all'epoca sua insormontabile per lo sviluppo economico e la creazione di ricchezza, era costituito dalla «frizione dello spazio»; ora, è appunto questo ostacolo che Internet abolisce su scala planetaria. Ma di qui a

scorgere in esso un carattere genuinamente «ecumenico», il passo è piuttosto lungo. Può darsi che, come sostiene simpaticamente l'autore, Internet realizzi il sogno di Alessandro Magno, cioè un'autentica *Koiné*, ma due fatti inquietanti non si possono sottovalutare: a) la tecnologia è più rapida e ormai viene prima della scienza, di cui è peraltro figlia; b) la tecnologia può controllare solo l'esattezza e la correttezza delle sue operazioni interne; quindi, la tecnologia è certamente una perfezione, ma una perfezione priva di scopo. Resta in piedi un interessante interrogativo: tecnologia e/o democrazia. Stabilire un nesso positivo e necessario fra progresso tecnologico e avvento della democrazia, come si fa da più parti, ivi compreso il famoso economista Amartya Sen, non è così semplice. Infatti una società schiava ha potuto produrre lo sputnik; prima ancora, molti secoli prima, ha prodotto le piramidi. È appena il caso di osservare che il volume di Zocchi è degno della massima considerazione.

F.F.

Summaries in English of some articles

LILIANE KUCSYNSKI — *The African Marabouts in France*. The author correctly traces the main lines of Marabouts' immigration from western Africa to France. The historical background is enlightening and opens up a rich scenario concerning their various roles, usually amounting to a multiplicity of independent enterprising activities, obviously in the religious field. When the great religious leaders take a tour in France, then the marabout reverts to his humble role of diligent disciple. Contrary to the highly structured African fraternities, the autonomous marabout in France seems to know that only in Africa, and not in France, the marabouts' organization can be securely organized as a fraternity in the proper sense.

RITA CACCAMO — *The five faces of the street-artist*. This is an interesting typology based on an intensive (qualitative) interviewing and consisting of five different types, or «faces», of street-artists, all having chosen a life style in which creative marginality is experienced as an alternative way to live. Thus, we meet a) the hobo, to use Nels Anderson's phrase; b) the exotic type, closely related to the wandering artist, beyond distance and proximity; c) the erotic type, in which the body and its qualities clearly prevail; d) the cultural mediator, who through nomadism, diàspora, and various kinds of crossfertilization performs, as miming actor, theatrical character, musician, an unforeseen multicultural universe.

PAOLO SENSINI — *Bureaucracy and Power in the thought of Bruno Rizzi*. This paper tries to explain the ideological «conversion», as it were, from the early communism of 1921 to the elaboration of the theory of «bureaucratic collectivism», as historically typified by stalinism in Russia. Well before Burnham's «managerial revolution», Rizzi tries to entangle the enigma of the Twentieth century, that is a strong, almost religious faith, in the dictatorship of the proletariat that turns out to be a violent bureaucratic despotism against the proletariat.

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

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

WINDPRESS

Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

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

Windpress è un progetto de



Windpress è realizzato da



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

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. Élites 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

148 Inverno 2003

F.F. — Homo sentiens: la sua vittoria prossima ventura.....	III
---	-----

SAGGI

Franco Ferrarotti — Verso la definizione del concetto di verità intersoggettiva	1
Liliane Kuczynski — I marabouts africani in Francia.....	8

INTERVENTI

Roberto Pelleggrino — L'Italia industriale: scomparsa, distrutta, reinventata?	16
Laura Ferrarotti — Some Remarks about Social Exclusion, Marginality and Poverty	19
Franco Ferrarotti — Archivio: Pareto politico - Pareto e la crisi della democrazia	24
Paolo Sensini — Burocrazia e potere nell'analisi di Bruno Rizzi	28

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Carlo Caprari — Etnografia di un servizio pubblico: una visita guidata tra infermieri e medici.....	39
Rita Caccamo — I cinque volti dell'artista di strada	53
Massimo Mattei — Le conseguenze sociali della sfida tecnologica	86

CRONACHE E COMMENTI

Paola Canestrari — Le religioni nello spazio pubblico: attori, conflitti, risposte istituzionali	89
F.F. — Laici in sonno	90
Valentina Grassi — Mediterraneo, Islam e America Latina	90
F.F. — Militanti, faziosi, censori.....	93
Maria I. Macioti — Detenzione amministrativa	94
F.F. — Terzo Mondo, extra comunitari e la raison illuministica.....	95
Maria Teresa Battaglino — In-sostenibilità del lavoro di cura?	96
Franco Ferrarotti — In morte di Norberto Bobbio	98

SCHEDE E RECENSIONI.....	100
--------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES.....	114
--	-----

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