

# La Critica Sociologica



151. AUTUNNO 2004

Chiuso in redazione - 1° dicembre 2004

Sped. in Abb. Postale - 45 - Tel. 051/260000 - 20060 Loggore G. (Pav.) - Ed. di Roma

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

## ITALIA

Abbonamento annuo € 60 (IVA compresa)  
una copia € 16

## ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 110  
per i paesi extraeuropei € 135

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

---

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.  
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma  
Tel. e fax 06-6786760  
Partita IVA 01513451003  
[www.windpress.com](http://www.windpress.com)  
ISSN 00111546

---

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

**151.** AUTUNNO 2004  
ottobre-dicembre 2004

# SOMMARIO

## 151 Autunno 2004

F.F. — Il pane e le rose.....	III
<b>SAGGI</b>	
Claude Javeau — Io e gli altri.....	1
Alain Marliac — Du politique en anthropologie .....	12
Diego Giachetti — Melissa P, una figlia dei «porci con le ali» .....	33
Elisabetta Batini — Globalizzazione, religioni e identità religiose .....	48
<b>INTERVENTI</b>	
Luigi Tranfo — Fra uomo e ambiente.....	63
Alessandra Marchi — Religioni e imprenditori: i Marabutti a Parigi....	74
Pierluigi Zoccatelli — AAA Sociologie dell'esoterismo cercasi .....	84
Milena Gammaitoni — Oggi, a Varsavia e Cracovia.....	93
<b>DOCUMENTAZIONI E RICERCHE</b>	
Guglielmo Rinzivillo — Filippo Barbano.....	96
Giuseppe Giordan — Cinquant'anni di Sociologia delle Religioni in Italia.....	103
Enrica Morlicchio — Storie ordinarie di gente comune .....	114
<b>CRONACHE E COMMENTI</b>	
Anna La Rosa — Polvere di stelle - Breve taccuino etnografico da Tallil, Iraq.....	135
Italo Spinelli — Make movie, not war.....	139
F.F. — Cicero pro domo sua.....	140
Karel Dobbelaere — Bryan R. Wilson (1926-2004) .....	140
<b>SCHEDE E RECENSIONI</b> .....	145
<b>SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES</b> .....	152

In copertina: Da Mostra «Il pane e le rose. Donne del Lazio nelle Collezioni Alinari», Roma, Chiostro del Bramante 21 settembre-1° novembre 2004.

## Il pane e le rose

*Fotografare significa scrivere con la luce. Si dovrebbe dunque, a rigore, leggere una fotografia come una pagina scritta. Impresa non facile, di cui ho trattato a lungo e in più luoghi (v. Dal documento alla testimonianza – l'uso della fotografia nelle scienze sociali, Liguori, Napoli 1970; più tardi, Mass Media e società di massa, Laterza, Roma-Bari, 1992). Impresa tuttavia necessaria, anche se per molti sociologi e analisti sociali la fotografia continua ad essere quella dei riti sociali, la prima comunione, il matrimonio, e così via. La mostra curata da Maria Immacolata Maciotti sulle «Donne nel Lazio», aperta il 2 Settembre 2004 in Roma, nella splendida cornice del Chostro del Bramante, con il patrocinio della Regione Lazio e con la preziosa collaborazione delle «Collezioni Alinari», sotto il titolo suggestivo «Il pane e le rose», ci offre un'occasione da non perdere per praticare la difficile arte della lettura di fotografie di rara bellezza e di grande significato storico. Si va dalle «donne agli albori della fotografia» alle «donne in piazza degli anni '70», passando attraverso la prima e la seconda guerra mondiale, la «società delle buone maniere», i «lavori individuali e di gruppo», le «feste religiose popolari». Vengono alla mente i famosi Volti del tempo di August Sander, una collezione di primi piani che i nazisti dovettero censurare perché non corrispondevano all'estetica della razza superiore del «Popolo dei signori». La critica di Sander al nazional-socialismo non era da ricercarsi in espressioni ideologiche esplicite, era interna all'opera fotografica; gridava a gran voce dall'umanità colta e rappresa nei suoi ritratti.*

*Anche nella mostra «Il pane e le rose» sono i volti delle donne, nei cappellini eleganti delle gentildonne che prendono il tè a Villa Borghese come nelle facce aperte e proterve delle venditrici di Campo de' Fiori, a farci capire, con la fulmineità dell'immagine sintetica, il carattere specifico dello spaccato sociale, la natura del contesto storico. L'individuo è nettamente trasceso. E' il segno stenografico di una situazione globale. Le fotografie, infatti, documentano come persuasivamente osserva la curatrice, prof.ssa M. I. Maciotti, «oltre al lavoro, anche l'obiettività al femminile»: in tempo di guerra con i feriti; durante il ventennio fascista, nelle note «colonie elioterapiche» per i figli delle classi popolari; l'elargizione dei doni della befana fascista – una festa, quella della befana, la quale chiude un ciclo festivo che affonda le sue radici nel mondo greco-romano, nei rituali che garantiscono il risveglio della natura, il ritorno della primavera».*

*Questa mostra è un capitolo di storia sociale importante. Le fotografie delle Collezioni Alinari, scelte con un criterio che è a un tempo cronologico e analitico, attento alla partizione della società e agli stili di vita, sono una testimonianza impressionante della quotidianità, vale a dire di storia dal basso o, se si vuole usare la formula di Fernand Braudel, di «storia della lunga durata». Nella storiografia italiana, imponente per acutezza erudita e filologica e per ricchezza tematica, la storia della quotidianità e i profili biografici degli uomini non illustri sono stati indebitamente sottaciuti, come materiali o «vissuti» individuali di second'ordine, indegni della grande historia rerum gestarum.*

*Ma nell'apparente modestia delle sue scansioni ripetitive, il quotidiano è invece importante. Il grande fotografo Ugo Mulas ha già detto: «A me quello che interesserebbe di fare...sarebbe raccogliere delle immagini che siano le più quotidiane possibili, le più apparentemente scontate (in realtà poi mai documentate)». Forse Diane Arbus è più sottile e nello stesso tempo più precisa: «In verità credo che vi siano cose che nessuno vedrebbe se io non le fotografassi» (in *An Aperture Monograph*, Millerton, New York, 1972, p.5).*

*È vero: non vediamo le cose che abbiamo sotto gli occhi, la «grande storia» offusca, dimentica o quanto meno appanna la trama quotidiana che la sorregge. Come documenta la mostra «Il pane e le rose», la fotografia, spesso in maniera più viva e profonda di molti testi ponderosi, può ancora darci una più articolata consapevolezza problematica, un senso inedito del nuovo, una coscienza più realistica del passato che ancora pesa e condiziona il nostro presente.*

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

## Io e gli altri

di  
CLAUDE JAVEAU .

Ciò che chiamiamo il sociale è costituito, come ha affermato Simmel, da un insieme sempre nuovo di *interazioni* (*Wechselwirkungen*; letteralmente, «effettuazioni reciproche»). In ogni momento, un dato *ego* incontra un dato *alter* (o degli *alteri*). Lo scambio al quale questo incontro dà luogo tesse e ritesse il legame sociale in seno a una data «società». Queste interazioni si producono nel corso di *episodi* dell'esistenza collettiva, essi stessi inseriti in *situazioni*, che, secondo una definizione comunemente accettata, producono la realtà sociale, quella che costringe gli *ego* e gli *alteri* ad agire, ovvero a pensare, in un certo modo.

Questo modo l'abbiamo acquisito per socializzazioni successive, le quali si susseguono a partire da quella definita «primaria», che si svolge nella prima unità di accoglienza del neonato, in genere, la cellula familiare, per arrivare a tutte quelle che dipendono dalla successione dei «sotto-mondi» nei quali siamo portati a vivere la nostra vita: la scuola, l'impresa, l'ospedale, un tempo la caserma, all'occorrenza la prigione, il luogo dello svago, gli spazi domestici successivi, ecc. L'insieme dei sotto-mondi simultanei costituisce, per ognuno di noi, in un dato momento, il nostro «mondo vissuto» (o «mondo della vita», *Lebenswelt*, secondo la terminologia fenomenologica). Per essere in grado di esercitarvi correttamente i nostri obblighi verso noi stessi e verso gli altri, ci siamo resi e continuiamo a renderci costantemente competenti, sia in quanto a saperi, sia in quanto a regole che si rapportano a questo sapere. È ciò che Schutz (1899-1959), il padre della sociologia fenomenologica, molto più conosciuto e celebrato nel mondo anglofono che in Francia, ha definito lo «stock di conoscenze disponibili» (*stock of knowledge on hand*). In effetti, in ogni momento, l'individuo trova nella sua vita quotidiana uno stock di conoscenze, di cui dispone come schema d'interpretazione delle sue esperienze passate e presenti e anche per formulare le sue previsioni su ciò che avverrà. A proposito di questo stock, ha senso riconoscere:

a) che l'individuo è *tributario degli altri* per la sua informazione: la conoscenza è quasi sempre un'informazione socializzata, in quanto l'individuo ha acquisito ben poca conoscenza attraverso l'esperienza puramente personale;

b) che l'individuo dipende da questa informazione per interpretare le situazioni nelle quali si trova; non si può interpretare una situazione se non si dispone o non si dispone abbastanza di dati che permettano di farlo: «Non posso comprendere un segno o un simbolo senza sapere ciò che significa nello spirito della persona che lo utilizza, un'istituzione senza comprendere ciò che significa per gli individui che orientano la loro condotta in funzione della sua esistenza»;

c) che l'individuo interpreta l'universo che lo circonda con un'informazione che risulta già da un'interpretazione: la parte che la trasmette l'utilizza spesso, coscientemente o no, a fini d'influenza o d'indottrinamento;

d) per di più, questa informazione è *socialmente determinata*; la conoscenza del mondo che l'individuo possiede è determinata dall'informazione che gli altri possono e vogliono trasmettergli in seno a un gruppo: «Non mi si insegna solo a definire il mio ambiente, ma anche quali costruzioni mentali tipiche devo concepire in accordo con il sistema di significazioni legittime che sono accettate dal punto di vista anonimo e unificato del gruppo di appartenenza» (Schutz);

e) che infine questa informazione è *incompleta*: «C'è un nucleo relativamente piccolo di conoscenza che è chiaro, distinto e consistente in se stesso. Questo nucleo è circondato da zone che presentano gradazioni varie di vaghezza, di oscurità, di ambiguità. Così capitano zone dove le cose sono pensate come se andassero da sé, zone di credenze cieche, di semplici supposizioni, di cose immaginate, zone nelle quali ci si accontenterà di aver fiducia. E, infine, ci sono le regioni della nostra completa ignoranza». La prima di queste zone risponde al postulato di chiarezza e di consistenza, le seconde e le terze zone formano il dominio dell'indubitabile, mentre la quarta è quella dell'ignoto eventualmente conoscibile. Forse bisogna considerare ancora, cosa che Schutz non ha fatto, una quinta zona, che sarebbe quella di un ignoto per sempre inconoscibile, luogo di enunciazione di congetture impossibili da verificare, di cui la gestione è abitualmente assunta dalle religioni e da altri discorsi escatologici?

A parte i saperi specialistici, costitutivi di una «perizia» riconosciuta da altri in un campo di attività date (scienze, diritto, arte, arti domestiche, lingue, ecc.), le conoscenze incomplete di cui disponiamo, e che ci sono trasmesse dall'esperienza della vita in comune, non possono essere considerate in modo critico, e sarebbero quindi beneficiarie di una legittimazione spontanea. Nell'era detta postmoderna, quando l'incertezza è incorporata nella riflessività propria della specie umana, il dubbio si rivolge a ogni frammento di conoscenza, anche se questa non può essere messa in questione dalla maggioranza di coloro che vivono questa epoca. È forse la ragione per la quale cedono così facilmente al fascino che esercitano su di loro i media, permettendo di cancellare il dubbio e di apportare, foss'anche in modo intermittente, una promessa di assicurazione?

### Intersoggettività e tipicità

Il mondo vissuto del soggetto è composto da altri soggetti, il suo primo attributo è quindi l'*intersoggettività*. All'inizio questa non è fondata da un ego trascendentale, come voleva Husserl, maestro di Schutz, ma è un dato

immanente al mondo vissuto. In effetti, perché la conoscenza circoli, è opportuno supporre l'esistenza di una struttura di comunicazione preliminare. Schutz partirà dunque dal mondo «pre-dato» nella propria appercezione, ovvero la propria percezione chiara, *naïve*. Il mondo pre-dato, fisico e sociale, è accettato come indubitabile nella maggioranza delle occorrenze della vita quotidiana. Quest'assenza di dubbio è il risultato di una *epoché* pratica, in quanto la certezza non è di ordine apodittico, sussistendo sempre il rischio di un mondo illusorio o menzognero («La vita è un sogno»). Nel quotidiano è tracciata una linea di demarcazione tra la porzione del mondo vissuto che è familiare e quella che potrebbe essere estranea, che esige eventualmente una ricerca ulteriore per togliere il dubbio, qualunque sia l'oggetto a cui questo si riferisce (Questo dolore al petto è l'indice di una malattia cardiaca? Questa telefonata che non è seguita da una voce alla cornetta è una minaccia? Queste nuvole nere annunciano la pioggia?). Si tratta di risolvere problemi che nascono da zone di incertezze in seno a un mondo familiare, le quali comportano una parziale rimessa in questione (Chi troverò dietro questa porta? Abitualmente, a quest'ora, non c'è nessuno nella stanza, ma ho sentito rumore, devo stare in guardia; ma se si tratta di un mio conoscente, non devo avere l'aria minacciosa o impaurita, ecc.).

Il mondo pre-dato segue il modo della tipicità. Se si può dire che ogni esperienza, in quanto è rapportata almeno ad un momento unico, è unica, la familiarità la include in un'*unità tipizzata* per condensazione. Un'esperienza nuova è innanzitutto rapportata a quella che sembra più simile, a partire dall'*unità* tipica di cui fa parte (per far superare abitualmente degli esami orali, mi baso, in ogni caso particolare, sul comportamento tipico che ho messo a punto da quando interpreto il ruolo di un esaminatore).

A un dato momento, il «sistema degli interessi» dell'individuo ordina la selezione delle conoscenze pre-date (si noti che questo sistema, che è esso stesso un prodotto della socializzazione dell'individuo, non è evidentemente estraneo al modo in cui egli stabilisce abitualmente il suo rapporto con il mondo). Si tratta di attingere allo stock di conoscenze gli elementi necessari per circoscrivere una situazione particolare. Questi elementi sono in generale portatori di tipicità, nella misura in cui sono stati l'oggetto di una tipizzazione. Due esperienze, chiamate qui A e B, che si producono in due dati momenti, saranno tipizzate se i loro caratteri unici sono messi tra parentesi nella vita quotidiana, allorquando non sono in rapporto con le preoccupazioni attuali del soggetto. A e B sono presenti nella coscienza del soggetto sotto tale aspetto tipico. A (attuale) riattiva B (passato) in ciò che hanno di simile, in quanto sono sostenuti in questo momento dallo stesso sistema di interessi del soggetto, essi stessi legati alla sua biografia.

La struttura intersoggettiva del mondo vissuto riposa su tipicità condivise dai diversi individui in co-presenza. L'azione sociale, per riprendere la concezione weberiana, è orientata verso gli altri ed è portatrice di un senso (*gemeinten Sinn*). Per *Ego*, *Alter* possiede una coscienza e inserisce i suoi flussi di vissuto in una durata, le quali hanno entrambe le stesse forme originarie di quelle di *Ego* stesso. L'intreccio delle durate di *Ego* e di *Alter* permette, per l'uno e per l'altro (l'*Alter* d'*Ego* è per se stesso un *Ego* di cui

*Ego* è l'*Alter*), la messa in opera dell'interpretazione delle loro azioni. Oltre alla nozione di stock di conoscenze disponibili nel momento dell'interazione e quella della loro origine e della loro distribuzione sociale, una terza nozione deve essere introdotta, per comprendere il processo che permette lo svolgimento corretto dell'interazione, ovvero la *reciprocità delle prospettive*.

Questa risulta da una duplice idealizzazione. Secondo la prima, è permesso postulare, nella routine quotidiana, un'interscambiabilità dei punti di vista: se *Ego* prende il posto di *Alter*, il mondo sarà colto in ragione della stessa tipicità (a meno che i loro riferimenti culturali non siano troppo lontani gli uni dagli altri). Si presume che gli altri pensino la stessa cosa di *Ego*. Per la seconda, «*Ego* postula che, per se stesso e per *Alter*, le differenze che dipendono dalle loro situazioni biografiche uniche non hanno importanza in rapporto alla loro intenzione attuale che li orienta l'uno verso l'altro. *Ego* e *Alter* selezionano e interpretano gli oggetti, i fatti e gli eventi attualmente e potenzialmente comuni in un modo «empiricamente identico», ovvero sufficiente per tutti i loro progetti pratici»<sup>1</sup>. È ciò che Schutz chiama la conseguenza dei *sistemi di rilevanza*, ovvero dei modi di determinazione della decisioni da prendere per soddisfare interessi portati ad esser formulati in rapporto ad una situazione particolare.

L'orientamento verso gli altri, attributo essenziale dell'azione sociale secondo Weber, presenta delle modalità differenti secondo la sfera sociale nella quale *Alter* si trova rispetto a *Ego* (e reciprocamente, come vuole l'uso).

## Le sfere costitutive del mondo vissuto

Per *Ego* tutte le regioni del suo mondo vissuto non si presentano in modo uniforme. Alcune dipendono da una tipicità piuttosto rozza; altre, al contrario, sono percepite nella loro completa, o quasi, singolarità. Seguendo Schutz, saremo dunque portati a distinguere tra:

a) il mondo dei partner familiari (*Umwelt*: ambiente; all'occorrenza, «entourage»): *Ego* divide con i suoi partner abituali una duplice comunità, quella di *spazio* (*Alter* appare a *Ego* come persona propria attraverso il suo corpo) e quella di *tempo* (c'è simultaneità del flusso delle durate dell'*Ego* e di *Alter*); l'orientamento-verso-gli-altri diviene orientamento-verso-il-Tu, di cui il modello è fornito dalle relazioni faccia-a-faccia nell'*intimità*, dove si manifesta una vera congruenza di flusso di coscienza;

b) il mondo dei contemporanei (*Mitwelt*, «mondo con»): lo strumento d'interpretazione dei vissuti di coscienza dell'interlocutore contemporaneo è costituito da una serie di contesti di senso nei quali questi vissuti di coscienza sono trattati come *tipici*; si passa dall'*Umwelt* alla *Mitwelt*<sup>2</sup> per decremento

<sup>1</sup> R. WILLIAME (1973), *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive*: Alfred Schutz et Max Weber, La Haye, Martinus Nijhoff, p.68.

<sup>2</sup> In tedesco, *Welt* («mondo») è di genere femminile.

degli elementi atti a percepire l'*Alter* e per restringimento delle prospettive nelle quali *Alter* può essere percepito da *Ego*: l'orientamento-verso-gli-altri diventa orientamento-verso-loro.

Si aggiungerà ancora una sfera costituita dal mondo dei predecessori (*Vortwelt*): questa non permette il coordinamento della via di *Ego* con quella degli *Alteri* che sono scomparsi; il grado di congruenza dei flussi di coscienza è condizionato dal caso, è il dominio della memoria, ovvero della storia (posso immaginare di chiacchierare animatamente con mio nonno, con Beethoven o Platone, e di ottenere da queste conversazioni immaginarie non poche indicazioni per le condotte che devo adottare, ma questi dialoghi resteranno sempre immaginari, anche se li riferisco — nel caso di mio nonno — a molti elementi di familiarità di cui ho avuto da poco l'esperienza immediata). Allo stesso modo, si parlerà di una sfera costituita dal mondo dei successori (*Nachwelt*), che possiede per *Ego* le stesse caratteristiche della *Vortwelt* (posso così intrattenere un dialogo immaginario con un bambino o con un bebè che deve nascere, rapportandolo a elementi di familiarità propri all'*Umwelt* nel quale si presume che questo individuo si collochi, si può così trattare di un essere completamente inventato dalla mia immaginazione, come un personaggio creato da un romanziere: si entra qui nel dominio del sogno a occhi aperti, che senza dubbio potrebbe costituire una sfera distinta della *Lebenswelt*, una *Traumwelt* di cui il ruolo nella costituzione delle rilevanze può, in certi casi, non essere trascurabile).

Perciò, è possibile distinguere anche tra più tipi di azione sociale:

a) *Alter* è nella sfera dell'*Umwelt* di *Ego* e l'orientamento-verso-gli-altri è reciproco: si tratta di una relazione di faccia-a-faccia che riposa su una vera interazione sociale, nella quale *Ego* ha come intenzione quella di suscitare in *Alter* un comportamento di reciprocità, immaginando che l'interpretazione che *Alter* farà della sua azione costituirà per lui la motivazione della sua azione; si noti che, concretamente, la reciprocità non è mai completa eccetto se si è realizzata una congruenza assoluta, come nel caso della relazione amorosa autentica, la lotta mortale, ecc.;

b) *Alter* è nella sfera dell'*Umwelt* di *Ego* ma l'orientamento-verso-gli-altri è unilaterale: si tratta di una osservazione sociale diretta che non corrisponde a un'azione sociale propriamente detta (guardo un essere caro senza che se ne renda conto, prima di domandargli: «A cosa pensi?»);

c) *Alter* è nella sfera della *Mitwelt* di *Ego* e l'orientamento-verso-gli-altri è reciproco; la relazione sociale è anonima, secondo diverse gradazioni (una certa familiarità è stata innescata, quindi un abbozzo di congruenza, oppure questa è esistita nel tempo, come nel caso di relazioni amicali che si sono allentate), e riposa su *tipizzazioni*;

d) *Alter* è nella sfera della *Mitwelt* di *Ego* e l'orientamento-verso-gli-altri è unilaterale: si tratta di un'osservazione sociale indiretta, che può portare all'elaborazione di *tipi ideali*, nel senso weberiano del termine, di tipi «costruiti nell'idea», che servono da termine di paragone in investigazioni pragmatiche o scientifiche, se si tratta di esperti di scienze del sociale nell'esercizio del loro mestiere;

e) *Alter* è nella sfera della *Vorwelt* di *Ego*, e l'orientamento-verso-gli-altri è necessariamente unilaterale: si tratta di una relazione sociale retrospet-

tiva (storica), che riposa su delle tipizzazioni ideali singolari (Beethoven o Napoleone come li hanno rappresentati gli storici), a meno che non si tratti di antichi partner dell'*Umwelt*; si potrà dire lo stesso se *Alter* è nella sfera della *Nachwelt* di *Ego*, nel qual caso si tratta di una relazione sociale prospettiva, a meno che essa non sia completamente immaginaria, ovvero fantasticata (è anche il caso di persone, come gli dei olimpici, o anche degli sconosciuti incrociati per caso, che potrebbero far parte della sfera della *Mitwelt* di *Ego*, ma non hanno molte possibilità di trovarvisi o ritrovarvisi).

Sottolineiamo ancora che per *Ego* e *Alter* il fatto di condividere una stessa *Umwelt* non implica che le loro relazioni siano necessariamente di ordine affettivo positivo. Si può essere perfettamente «in congruenza» di flusso di coscienza con partner disprezzati o detestati, come sarebbe il caso per esempio di prigionieri che condividono da molto tempo la stessa cella. Nello stesso ordine di idee, non si può negare la presenza, nell'*Umwelt*, di elementi tipizzati: uno sposo premuroso può così essere portatore di attributi che costituiscono il tipo del «buon marito», rispetto al quale sua moglie può essere portata a giudicarlo. Inversamente, elementi di singolarità possono intervenire nella *Mitwelt*, allorché si è instaurato un certo stato di familiarità tra i partner (colleghi di lavoro, membri di un club, compagni di sventura, ecc.).

La frontiera tra *Umwelt* e *Mitwelt* è necessariamente vaga e fluttuante. Coloro che hanno condiviso per un certo tempo una certa spazio-temporalità non divengono mai completamente estranei gli uni per gli altri. Nel corso del tempo, si costituisce una specie di *Vorwelt* che implica esseri ancora in vita. L'«ex», personaggio tipico della società moderna, può conservare un ruolo di interlocutore immaginario, soprattutto nel sogno ad occhi aperti o nella dilettazione morosa. La nostalgia si radica in un *Vorwelt* di questo genere, e coltivarla non è sempre dar prova di fragilità mentale. L'essere da cui si è separati, per quella o quell'altra causa, di cui la «rottura» non è l'unico modello, detiene un po' lo statuto dell'essere deceduto o sparito. Può interpretare nell'immaginario individuale o di gruppo un ruolo non trascurabile, soprattutto in quanto riferimento morale rispetto ad azioni compiute o da compiere. Inversamente, esistono esseri che, progressivamente, ovvero brutalmente, sono portati a passare dalla *Mitwelt* all'*Umwelt* di *Ego*. Andrà così per la novella sposa o il novello sposo nelle culture in cui i futuri congiunti non si frequentano molto prima delle loro nozze, per il nuovo o la nuova partner in amore, per il nuovo o la nuova occupante della cella in prigione, della camera di ospedale, ecc. L'adattamento delle temporalità non avverrà sempre senza fatica, e a volte non si realizzerà affatto. Quanto al neonato, accontentiamoci di sottolineare che passa senza transizione, nel caso più frequente, dalla *Nachwelt* all'*Umwelt* dei suoi genitori e di altri membri eventuali della famiglia, e anche questo non avviene sempre senza fatica.

Nell'*Umwelt*, *Ego* e *Alter* svelano, almeno parzialmente, la loro singolarità dal momento che sono costretti a condividere una spazio-temporalità comune. Ciò che possiamo chiamare la loro identità personale prende il sopravvento sulla loro identità sociale, che corrisponde alla tipicità che è

stata loro attribuita. Ma questo obbligo di disvelamento non è esclusivo di una certa volontà di dissimulazione. Come vedremo più avanti, la *ruse* fa parte dei comportamenti più familiari. La parte del mondo vissuto che non riposa sulla coppia tipizzazione/tipicità è la sede dell'*indicalità*, termine preso in prestito dalla linguistica (Bar-Hillel) e ripreso soprattutto dagli etnometodologi (vedi più avanti), e che designa dei comportamenti che possono essere compresi solo in rapporto a un contesto conosciuto dai protagonisti o dagli spettatori. Questa nozione riguarda soprattutto le parole e i gesti propri a *Ego* e *Alter* intimi, come le «paroline dolci», le allusioni a situazioni che solo loro hanno vissuto, le costruzioni verbali e gestuali di cui la tipicità vale solo per loro (microtipicità microgrupuale). E così che certe parole, certi movimenti del corpo, rinviando a esperienze passate e sedimentate nella microcultura del micro-gruppo (coppia, famiglia o altro), sono incomprensibili alla maggior parte degli altri partner, per i quali possono essere fonte di grande perplessità. L'*indicalità* può risultare da una messa in scena deliberata, allo scopo di disorientare i partner estranei al microgruppo. Così si potranno infilare nel discorso parole o costrutti presi in prestito da una lingua, dialetto o gergo sconosciuti negli spazi dove si svolge l'azione.

Nella prospettiva intersoggettiva che è la nostra, l'*indicalità* è solo un caso particolare della tipicità, nella misura in cui un comportamento che si presenta come indicale agli occhi di eventuali spettatori deriva in generale da un modo tipico di comportarsi. Nella maggior parte dei casi, in effetti, un gesto affettuoso in apparenza «atipico», per esempio, rimanderà al tipo di «gesto affettuoso» e sarà compreso come tale dagli spettatori che sono al corrente degli usi e dei costumi della società alla quale appartengono gli individui con i quali hanno a che fare. L'*atipicità* è quasi sempre solo parziale. In casi che possono passare per eccezionali, essa può tradurre una certa forma di deroga grave che abitualmente chiamiamo «alienazione mentale» o «demenza».

## Tipizzazione e istituzionalizzazione

A livello macrosociale, le tipicità considerate legittime dalla maggioranza dei membri del gruppo o della società rinviano a un ordine istituzionale che può eventualmente basarsi su disposizioni giuridiche. Così il comportamento di un magistrato nell'esercizio delle sue funzioni è regolato da prescrizioni legali più o meno precise. Quest'ordine istituzionale è plurale, ovvero si decompone in ordini parziali, che contribuiscono a costituire di rimando un ordine totale, la cui legittimazione ultima è apportata da «universi simbolici» quali la religione, un'ideologia politica totalizzante, una «visione del mondo» a pretesa universale. In seno a questi ordini si manifestano forme stabili dell'azione sociale (Weber), il cui modo operativo dominante è la tipicità degli agenti e dei loro comportamenti. Queste forme costituiscono l'oggetto primario di una sociologia *comprendiva*, vale a dire quella che, al di là della messa in luce delle cause efficienti di un dato com-

portamento (chiamato «fatto sociale» nella terminologia durkheimiana), cerca di cogliere il senso che esso riveste per coloro che lo hanno messo in atto. Scrivendo ciò, non miro assolutamente a «mettere il becco» in una querelle che non sono il solo a considerare sorpassata, quella che oppone «spiegare» e «comprendere». Davanti a un oggetto problematico, il ricercatore è tenuto ad *interpretare*, cosa che presuppone un misto di spiegazione e comprensione (quest'ultima, nel senso di «cattura del senso» e non solamente documentario, del termine). Invocare il *Verstehen* weberiano, è semplicemente ricordare che, per gli attori del sociale, non ci sono solo dei «meccanismi» da osservare, ma anche delle intenzioni da cogliere. In questa prospettiva, ogni sociologia di buona qualità è necessariamente comprensiva.

L'ordine istituzionale, inquadrando le tipicità riconosciute in un dato contesto sociale, s'impone agli individui come un «sociale oggettivato», al quale si confrontano le soggettività separate le une dalle altre. È questo sociale oggettivato che si ritroverà nell'*Altro generalizzato* di George Herbert Mead o nel *Superio* di Sigmund Freud. Anche se è inculcato all'individuo da «altri significativi» singolari, che sopraggiungono nel corso della sua socializzazione primaria (che le socializzazioni secondarie susseguenti contribuiranno a perfezionare o, a volte, a disfare), l'ordine istituzionale prende inevitabilmente i colori dell'anonimato. Di fronte all'«Io», al si là di qualche «Tu» e di altri «Voi»<sup>3</sup>, si costituisce per l'attore un «Noi», che gli appare sottoforma di tipi, alla permanenza dei quali egli contribuisce, integrandoli nella sua *Mitwelt* e orientando le sue azioni verso loro.

Sarebbe fallace tuttavia credere che l'*Umwelt* sfugga alle influenze dell'ordine istituzionale. Questo risulta da un'addizione o, meglio, da un'integrazione di *ordini parziali*, i quali si basano ciascuno (l'ordine familiare, l'ordine del lavoro, l'ordine della scuola, ecc.) su conoscenze condivise che hanno senso per gli attori. Queste conoscenze non sono rifiutate allorché l'azione si svolge nel quadro delle intimità messe in comune. Esse si trovano semplicemente modulate dalle indicialità che servono da punti di riferimento per i comportamenti. In una certa misura, l'*Umwelt* rinvia anch'essa a un ordine parziale che le è proprio, quello della connivenza, anche quando si ha a che fare con delle situazioni di conflitto. Come ogni ordine, questo riposa su una *legittimità* che si mantiene finché coloro a cui si riferisce continuano ad apportargli la loro legittimazione. La coppia legittimazione-legittimità funziona nel mondo sociale come la coppia tipizzazione-tipicità, alla maniera dei due versanti di una stessa montagna, l'aspetto delle condotte soggettive raggiungendo in cima quello dell'oggettività sedimentata nel tempo. La legittimità di un ordine inquadra lo svolgimento di ogni interazione sociale, in qualunque sfera essa si svolga. Weber nota espressamente: «L'attività, e in particolare l'attività sociale, e ancor più una relazione sociale [ciò che noi abbiamo chiamato «interazione», Cf. J.], può orientarsi,

<sup>3</sup> Mi riferisco qui alla differenziazione lessicale della seconda persona propria della lingua francese. La stessa formulazione potrebbe non essere necessariamente traducibile in altre lingue.

dalla parte di coloro che vi partecipano, secondo la *rappresentazione* dell'esistenza di un *ordine legittimo* (*legitime Ordnung*). La possibilità che le cose si svolgano realmente così, noi la chiamiamo «validità (*Geltung*) dell'ordine in questione» (Weber). È il caso qui di sottolineare che *Ordnung* ha per significato «ordinamento» e non equivale a «ordine morale».

Secondo lo stesso Weber, «la legittimità di un ordine (parziale) può essere garantita:

a) in modo puramente intimo, ovvero: (1) in modo puramente affettivo attraverso un abbandono di ordine sentimentale; (2) in modo razionale in valore, attraverso la fede nella sua validità assoluta, in quanto è l'espressione di valori ultimi obbligatori (etici, estetici o altri); (3) in modo religioso, attraverso la credenza nel fatto che il possesso di beni di salvezza dipende dall'osservanza dell'ordine;

b) o (e anche unicamente) attraverso le attese di certe conseguenze specifiche esterne, per esempio l'interesse. Si tratta ciononostante di attese di una certa *specie*» (Weber, 1971, 33).

Nella vita di tutti i giorni, la legittimazione è un processo che può essere assimilato a un'oggettivazione di secondo grado del significato, che consiste a dare senso al senso. Essa produce nuove significazioni al fine d'integrare le significazioni già attribuite a diversi processi istituzionali. Attraverso la costituzione di unità sociali, come una nuova famiglia, per esempio, o a una scala più ampia, un nuovo Stato-nazione, essa realizza un'integrazione degli attori coinvolti, ai quali propone un ordinamento stabile delle loro azioni e interazioni.

Con Berger e Luckmann (1966), distingueremo tra due tipi di legittimazione. Innanzitutto, la legittimazione *orizzontale*, che riguarda la totalità dell'ordine istituzionale attraverso i diversi ordini parziali ai quali partecipano gli individui. Se questa legittimazione non è acquisita o è crollata, abbiamo a che fare con delle situazioni di *anomia* o di *semi-anomia*, caratterizzate da condotte aberranti o il ritiro nel microcosmo (lo spazio privato, per esempio). La legittimazione *verticale*, riguarda la successione degli ordini parziali che incidono sull'esistenza di un individuo o di un gruppo. Se essa non è realizzata, si presentano delle situazioni di rottura, che, al di là dell'anomia, possono generare devianza o delinquenza (ignoranza o rigetto di una regola giuridica).

Gli stessi autori distinguono tra *quattro livelli di legittimazione*. Il primo è costituito dal linguaggio stesso, allorquando le cose sono ciò che sono perché si dice che devono esserlo (il padre, con i suoi attributi di autorità, è colui di cui è detto che è il padre, e questo basta). Il secondo è costituito da «proposizioni teoriche rudimentali», quali si trovano, tra altri, nei proverbi, detti, aforismi, ecc. («Aprile non ti scoprire»). Il terzo rinvia a «teorie esplicite», di cui il diritto sarebbe l'esempio più evidente. Infine, il quarto riposa su «universi simbolici» o corpi di tradizioni teoriche integrate e che si riferiscono a realtà meta-empiriche, quali le religioni, le «visioni del mondo» (il Partito, la Causa), la Scienza in quanto oggetto di credenza, le ideologie, ecc. Questi universi simbolici, che agiscono sul modello degli

assiomi nelle teorie scientifiche, rappresentano la matrice di tutte le significazioni biografiche e storiche, unendo una pluralità di sfere di esperienze. Essi fondano l'ordine sociale totale e mantengono il «volto nascosto» (Bataille) dell'esistenza collettiva sotto il «coperchio» del sociale. Si può dire che tengono a freno quell'«effervescenza del sociale» che si manifesta nella Festa, o ancora che occultano quegli «aspetti notturni» dell'essere che vengono allo scoperto solo nelle condotte aberranti, la follia o il fantasma che tenta di realizzarsi.

Si nota che questi quattro livelli di legittimazione si combinano per giustificare l'ordinamento accettabile, per il maggior numero di persone, della vita di tutti i giorni in un dato contesto sociale. E questo tanto nella sfera dell'*Umwelt* quanto in quella della *Minwelt*. Per esempio, una regola di diritto può essere invocata da un bambino che uno dei suoi genitori minaccia di picchiare (*Umwelt*), proprio come una prescrizione religiosa, per esempio il rispetto del digiuno e dell'astinenza, può riguardare una popolazione intera (*Minwelt*: il musulmano tipico è colui che osserva il Ramadān).

Ciò che è legittimo è ciò che è legittimato, e viceversa. È nelle interazioni più elementari, più banali, che si svolgono nell'una o nell'altra sfera di socialità, che si elabora e si giustifica l'ordine sociale nella sua capacità di «tenere insieme» la pluralità degli ordini parziali. Ma, di rimando, è quest'ordine che inquadra queste interazioni tanto nel loro svolgimento più spontaneo quanto nelle loro espressioni più complicate. Un buon esempio di questa «duplice elica» (la prima, quella che va dalle interazioni verso le strutture; la seconda, quella che effettua il tragitto inverso) è fornito dal linguaggio, nella sua forma concreta, la lingua praticata in seno a diversi sociotopi<sup>4</sup> dove nascono le interazioni. La grande maggioranza delle interazioni, in effetti, ricorrono allo scambio linguistico. La lingua serve a dire e anche a comprendere. Essa è uno strumento di cui i locutori possono disporre a loro piacimento per esprimere desideri, attese, impressioni, stati interiori (d'«animo»). A loro piacimento, a condizione di poterla maneggiare in modo efficace. Cosa che suppone non solamente di disporre di un vocabolario adeguato, ma anche di conoscere la grammatica e le regole fonetiche, senza i quali ogni comunicazione verbale rischia di sprofondare nello sproloquio. Detto questo, la maggior parte dei locutori non si accontentano di una sola lingua e di un solo livello per ogni lingua. La poliglоссия che risulta dalla combinazione di più livelli della stessa lingua vernacolare è frequente, senza contare la pratica dell'una o dell'altra lingua. La nozione di competenza linguistica è solo un aspetto di quella di competenza in generale, sulla quale tornerò più avanti.

Se ci si attiene alla distinzione classica, in linguistica, tra «denotazione» e «connotazione», non potremo non osservare che più lo scambio si allontana dall'*Umwelt* condiviso dai locutori, più l'aspetto denotativo ha la

<sup>4</sup> Per «sociotopo», formato sull'esempio di «biotopo», intendo la «nicchia sociale» in seno alla quale degli individui si incontrano per «commerciare» gli uni con gli altri (*handeln*).

meglio sull'aspetto connotativo, il quale è evidentemente contingente alle dimensioni contestuali dell'interazione, dunque alla loro parte d'indicalità. Nella *Mitwelt*, lo scambio di denotazioni più o meno «pure» riposa sull'evidenza delle significazioni (lessico) e dei modi di trasmissione (grammatica) che condividono gli interlocutori. C'è adeguazione postulata tra significanti e significati, senza che intervengano dei riferimenti all'*Umwelt* degli uni o degli altri. Lo stock di conoscenze disponibili fornisce gli strumenti della comunicazione, tanto sottoforma di contenuti che di modi di metterli in opera. Allorché persone che non parlano la stessa lingua si incontrano, cercano di stabilire la comunicazione a partire da ciò che possono scoprire di comune nel loro stock di conoscenza rispettive. Se la loro ricerca non ha molta riuscita, può succedere che ricorranò a mimiche e a gesti. Ma, anche in questo caso, le significazioni legate a questi possono variare da cultura a cultura, e il riconoscimento di queste significazioni fa anch'esso parte degli stock di conoscenze.

Si è spesso messa in evidenza la prossimità dello stock di conoscenze di Schutz all'*habitus* di Bourdieu. Si sa che l'*habitus* permette di *definire le situazioni* alle quali gli individui si confrontano. Tra gli elementi di queste definizioni figurano i modi linguistici che devono essere utilizzati. Tratteremo ora il tema della situazioni da un'angolatura più generale. Sarà questo l'oggetto del capitolo seguente. Prima però, è bene sottolineare che il termine «situazione» utilizzato qui non deve essere confuso con quello di «posizione» su una scala sociale qualunque («avere una buona situazione»), né con la «situazione», nel senso che Sartre le ha dato. In senso più comune, si rapporterà questo termine al fatto di essere situati in un dato spazio-tempo, in compagnia di partner con i quali alcuni tipi di interazioni devono essere instaurate. *Ego* e *Alter* sono situati l'uno(a) di fronte all'altro(a) e devono perciò apprendere a situarsi, in loro stessi(e) e l'uno(a) in rapporto all'altro(a).

(Traduzione di Valentina Grassi)

# Du politique en anthropologie et réciproquement à propos d'identité: l'implication des sciences sociales.

di  
ALAIN MARLIAC\*

**Résumé:** A partir d'un exemple actuel où le politique s'est emparé de l'anthropologique et même de l'archéologique, nous souhaitons faire apparaître que la réciproque existe. Non pas uniquement dans l'implication de tels ou tels individus, tels ou tels groupes dans telle ou telle situation, encore que notre exemple serve d'illustration au raisonnement, mais aussi — contrairement à ce qui est couramment avancé — du fait que l'anthropologique fait lui-même partie du traitement global ou des controverses à propos de telle ou telle question.

Il n'est plus possible de nos jours de masquer que la science n'est qu'un type de savoir — de valeur certes — mais jamais absolue, comme il a été cru et encore défendu au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles. Il est encore moins possible de jouer au scientifique, donc au Juge, à l'abri de la dénomination «sciences sociales», et en déplorant l'intervention du politique dans les cas qu'elles examinent. Il y est déjà, et au lieu de le prendre en compte, les sciences sociales s'érigent en juge et rajoutent à la complexité en le coiffant de raisonnements d'anthropologues, eux-mêmes formatés par les divers avatars postmodernes de la *Constitution moderne*.

En général, les explications que les sciences sociales tentent de faire passer, aussi par les médias, ne servent d'ailleurs pas à la solution des problèmes sociopolitiques actuels, bien au contraire puisqu'il apparaît, de plus en plus clairement, qu'elles sont elles-mêmes engagées.

**Mots-clés:** anthropologie, politique, identité, discours, sciences sociales, maori.

**Key-words:** anthropology, politics, identity, discourse, social sciences, maori.

\* Directeur de recherche à L'IRD, Centre de l'Île de France, 32 Rue H. Varagnat 93143 Bondy, Cedex. >marliac@bondy.ird.fr<

## Introduction

Force est de constater, énormément amplifié de nos jours par le développement considérable des moyens de communication planétaires (internet, médias), le poids d'images «identitaires» plus ou moins ethniques, transportées et multipliées, magnifiées, ou contestées, telles quelles ou au long de discours et études. Les nouveaux moyens de communication du XX<sup>e</sup> relayant les anciens, ont permis l'expansion de l'information, mais d'une certaine information. En France, l'École où la vision constitutionnelle moderne était seule transmise avec ses héros laïques<sup>1</sup> et la diffusion de cette vision par les grands médias propriétés de groupes financiers ou de l'Etat ou d'autres<sup>2</sup> a joué là aussi sa partie. En pleine période de mondialisation, force est de constater de même, l'étendue, la récurrence, la vigueur sinon la violence des controverses et conflits concernant les identités, qu'il s'agisse de territoires, de ressources économiques, de foi millénariste, de passés imbriqués, de campagnes orchestrées (Geschiera P. 2001: 644, citant Appadurai 1996; Meyer & Geschiera 1999: 2)...

### *Savoirs et savoirs savants*

Des problèmes d'identifications réciproques se posent chaque jour entre individus, entre groupes réunis par tel(s) ou tel(s) critère(s) immédiatement appréhendable(s) et par rapport aux institutions. «*L'ordre culturel l...l n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences; ce sont ces écarts différentiels qui donnent aux individus leur "identité"*» (Girard: 78). Ces identifications plus ou moins persistantes dans le temps, plus ou moins étendues entraînent des actions/réactions socio-économico-politiques de différentes envergures et poids. C'est le niveau ethnico-national qui soulève le plus de problèmes si l'on en croit le vocabulaire qui, en France par exemple, lui est aujourd'hui attaché. Conjointement et étrangement d'ailleurs, il apparaît aussi bien dans les médias que dans certains écrits anthropologiques. Si l'on considère le vocabulaire «scientifique» associé, le niveau concerné est aussi le plus souvent «ethnico-national». Il devient tout autant descriptif: les «essentialistes-nationalistes» sont souvent décrits «*crispés*» (Bayart 1996), les déconstructionnistes «*dénaturés*»<sup>3</sup>... C'est là où se différencient, s'affrontent, s'excluent, les militants de deux visions politico-philosophiques du monde opposées, que nous nommerons *grosso modo*: 1. essentialistes, partisans d'une réalité transhistorique quasi charnelle du groupe et, 2. déconstructivistes, partisans de l'inexistence du groupe soumis à tous les aléas

<sup>1</sup> Ce qui explique la guerre acharnée autour de l'École, formatrice de «citoyens à piques» ou de «chouans à faux» par contre-coup...

<sup>2</sup> La publicité assurant aujourd'hui leur existence à 80%, sans parler des subventions. Cf. la publicité de International Advertising Association sur son site: >www.iaaglobal.org<

<sup>3</sup> Avec les images de l'identité on pourrait explorer les vocabulaires y compris juridiques de la controverse, très révélateurs de visions du monde opposées sinon ennemies. La violence du débat traduit l'importance des intérêts engagés.

des «besoins» socio-économiques comme à la propagande. Tous se positionnent cependant, dans le même cadre constitutionnel moderne, sur l'échelle linéaire du temps où il est recommandé d'aller «dans le sens de l'histoire» (le silence indiquant que l'on va contre<sup>4</sup>)...

Il importe alors de savoir comment se construisent/déconstruisent ces identifications depuis la vision du monde installée qui les légitime, jusqu'à celle de l'individu pour qui elle entraînera telle ou telle suite pour sa vie, ses alliances, ses enfants et son bonheur personnel. Je souhaite montrer que pour ce problème contemporain sensible: l'identité collective (dont ses représentations et images), les explications anthropologiques courantes m'apparaissent faiblement explicatives.

Je ne me donnerai aucun point de départ préférentiel ici, choisissant plutôt de présenter un exemple, actuel et pertinent pour mon point de vue, de discussions autour de la définition d'objets de recherche significatifs sur la scène de l'identification de groupes «ethniques», «raciaux», politiques, etc...

### *Anthropologisation usuelle*

Il est vrai qu'à découper le dit et les activités de telle ou telle ethnie auto-déclarée selon une méthodologie naturaliste et sur la base des discours des intéressés, selon ses composantes familiales, sociales, économiques, territoriales, etc, on a l'impression de dissiper l'ethnie<sup>5</sup>. Mais si «...nul n'est exclusivement membre d'une ethnie et les individus comme les groupes sociaux sont ou cessent d'être selon le lieu ou le moment<sup>6</sup> membres de telle ou telle ethnie»... (Amselle & M'bokolo 1999 : 10), réciproquement, nul ne saurait être hors d'un groupe (ethnie, peuple, nation)! Les contributions à l'ouvrage collectif cité ci-dessus, originellement anti-essentialiste, font rentrer par la fenêtre ce qu'elles ont chassé par la porte: l'ethnie, soit en lui conférant un autre contenu, soit en le déguisant sous un autre nom, en le situant dans l'histoire, dans un autre ensemble, considéré plus englobant (Amselle & M'bokolo 1999: 35, 37, Dozon op. cit.: 59). Le remplacement d'un mot «ethnie» par un autre: «sociétés» ayant des «relations sociétales» (Amselle 1977: 275) ou «symplectiques» (Meillassoux 1978: 132) me semble n'être qu'un jeu de mots entre anthropologues disputant de termes purifiés... Le problème réside en effet, dans le mot lui-même chargé par son histoire, l'histoire de la discipline et *tentatively* purifié à la mode scientifique dans la vulgate anthropologique<sup>7</sup>. Face aux définitions d'anthropo-

<sup>4</sup> Encore que je n'aie jamais entendu plaidoierie à ce sujet ce qui rassure quant au bon sens car si le «sens de l'histoire» a produit génocides et écocides, l'inverse serait tout aussi critiquable.

<sup>5</sup> «L'Anthropologie s'était faite sur fonds de science, ou sur fonds de société, ou sur fonds de langage, elle alternait toujours entre l'universalisme et le relativisme culturel et nous en apprenait finalement bien peu sur «Eux» comme sur «Nous». (Latour 1991: 177). Car elle dépendait de la Constitution moderne (A.M. dixit).

<sup>6</sup> Et leur choix.

<sup>7</sup> Il a fallu des années pour que l'amiante sous telle définition devienne l'amiante sous une autre, jugée dangereuse... (Latour 1999, Note 18 p. 309).

logues reconnus (Nadel, Barth, Lévi-Strauss) et face aux enquêtes, les observateurs sont bien obligés d'accepter l'existence de cet objet, pour le moment nommé «ethnie» (peuple, tribu, nation parfois et jadis), pas plus, mais tout autant existant que d'autres objets tels que: les classes, sociétés, castes, corporations, sorciers, sectes, etc...

On pourrait dire de la notion d'ethnie ce qu'on dit de la notion de race, qui, «...dans l'état actuel des choses est une construction abstraite, une notion de continuité dans la discontinuité, d'unité dans la diversité. C'est la reconstitution d'une chose réelle, mais directement insaisissable». (Leclainche E. 1937: 9, cité par Meyran 2000). Elle constitue un exemple à ce titre. L'identité ethnique se reconnaît vite même dans le cas d'un *melting-pot* systématique (ex-URSS, E.-U., France, Canada), accidentel (ex-Zaïre), historique (Rwanda) ou imposé (Chine) et dont on attend depuis deux siècles la réussite (émeutes de Bradford, Cincinnati, génocide des tutsi, Balkans).

Qu'est-ce qui existe pour les anthropologues? Est-ce que ce qu'ils exposent a une quelconque relation avec ce que les observés vivent, sinon d'être une description parmi d'autres, plus ou moins fine et fondée sur une problématique propre aux anthropologues? Ainsi «...la trop grande proximité de l'événement rend très vite l'analyse caduque, alors que [A.M. dixit] au contraire le chercheur, reconstruit le sens des événements observés à partir d'une problématique dont la portée est beaucoup plus large» (Agjer M. 1997: 24). Quelle est cette problématique? Sur quoi est-elle fondée? Cette définition rend compte quasi exactement de la méthode scientifique classique : chercher des «lois», un chemin dans le labyrinthe...<sup>8</sup>. L'anthropologue fait comme il fait habituellement pour les objets sociaux comme la croyance, les savoirs, il les remplace par une fonction sociale qui provient, le plus souvent du politico-économique tel qu'il le conçoit et ils restent, de ce fait, totalement inexpliqués.

*«L'image de la rationalité scientifique /.../ suppose qu'un chemin vers les phénomènes doit pouvoir être défini tel que le scientifique ne soit plus à la merci de leur diversité, tel qu'il puisse savoir a priori à quoi il doit s'attendre, comment il doit déchiffrer la situation et ce qui n'est que bruit, variabilité contingente, circonstances. Tel qu'il ait une méthode»*, (Stengers & Schlanger 1991: 37-38). On conçoit combien une telle approche délaisse de cas contraires ou différents (en général peu commentés dans les sciences dures), et ce qu'elle pèse dans les sciences de l'homme.

Considérer la «méthode scientifique» comme supérieure à la pensée qu'elle étudie, c'est dire combien le discours anthropologique «scientifique» peut être réductionniste: il exclut l'ethnie car, en quelque sorte, il la dissimule<sup>9</sup> en ne prenant pas en compte, dans la complexité de ce qu'il ana-

<sup>8</sup> La collecte la plus étendue de «faits», la science empirique illustrée par Jussieu est de nos jours repoussée par une science intellectualiste où il faut rattacher l'observé à une théorie, un paradigme existant... (Chertok & Stengers ouv. cit.; Stengers & Schlanger ouv. cit.).

<sup>9</sup> «...le regard scolastique fait disparaître l'objet même de l'analyse», (Geschiere 2001: 649).

lyse, tous les éléments qui la constituent, dont l'adhésion des intéressés: «Ce sont l'ethnologie et le colonialisme qui en méconnaissent et nient l'histoire, pressés de classer et de nommer, ont figé les étiquettes ethniques» (Amselle & M'bokolo 1999 : 10)<sup>10</sup>. Nous dirions plutôt que la colonisation n'a fait que garder les bécasses de la *Constitution moderne*, support et produit du développement occidental, devenue plus ou moins clairement l'unique savoir actuel habilité (Cf. Dozon 1999: 53, 59), qu'une certaine anthropologie hésite ou refuse de quitter en se battant sur des mots plus que sur des contenus.

Si «...*anthropological research remains a meaningful undertaking in its search for knowledge independent of local influence*» (Mauzé 1997: 15), c'est dire derechef combien la connaissance scientifique est réductrice. «...*La spécificité même de l'objet s'est, dans la plupart des cas évanouie*». (Claverie 1990: 64). L'anthropologie ne prend pour matériau que le discours (ou la terminologie) qu'elle filtre, interprète, réduit dans une tentative de scientification: «*la définition de la science n'est pas neutre: elle exclut ou inclut, justifie ou interdit...*» (Stengers 1993: 34). Comme les races qui «...*existent on ne peut le nier!.../ Mais, de fait, nulle part on ne les touche du doigt*», (cité par Meyran 2000: 72), les identités collectives existent. Ou inversement, on touche partout et tout le temps identités et races, sans qu'elles existent sous la forme où la science actuelle (l'Ethnologie? l'Anthropologie postmoderne? Cf. Amselle & M'bokolo, op. cit.; Hanson 1997) veut qu'elles existent... (Cf. aussi Geschiere sur les «régimes de vérité» 2001: 645-647).

### *En conclusion*

La similitude des observations et réflexions anthropologiques portées sur l'identité de nombre de peuples y compris actuels est étonnante. Non pas seulement à cause de la parenté des modèles explicatifs utilisés, mais parce que dans chaque cas analysé, le positionnement du chercheur apparaît comme celui d'un juge extérieur. L'oblitération des opinions des observés sur eux-mêmes ou leur refus de telles définitions, refus que l'anthropologue attribue couramment à autre chose, y compris l'auto-illusion<sup>11</sup> (Claverie 1990: 63), est la règle. De plus en plus, cet état de chose est contourné, voire rejeté ou combattu par les intéressés eux-mêmes, comme l'exemple suivant va nous le montrer.

L'objet examiné n'est plus enfermable sous la définition «scientifique» seulement, mais saisi, manié, manipulé par l'ensemble des groupes intéressés à son contenu, auquel il nous faudra ajouter désormais le groupe des

<sup>10</sup> A quoi il faut ajouter que les peuples précoloniaux s'identifiaient pareillement les uns les autres dans les mêmes conditions et pour les mêmes raisons (échanges, mariage, prestige, guerres...) que le firent les européens mais avec des moyens différents et sans «purification».

<sup>11</sup> Ou aussi «*naïve understanding*», «*imaginary*» (Meyer & Geschiere 1999: 3). Remarquables pratiques d'impérialisme culturel habituellement passées sous silence.

*social scientists*<sup>12</sup> dans leur ensemble, sans qu'il soit attribué à ce groupe un statut quelconque lié au terme *Science* devenu discutable mais, éventuellement, un statut uniquement disciplinaire: archéologue, anthropologue culturel, psychologue...etc.

## I

### IDENTIFICATION CONTROVERSÉE.

Un «objet socioanthropologique» tel la *maorité* va éclairer la composition de certaines notions. La diversité, «l'incommensurabilité» des éléments rassemblés pour cette entreprise apparaîtra flagrante. «Social», «scientifique» et «anthropologique» interviennent à titre de composants dans ces controverses même s'ils sont souvent présentés comme arguments définitifs. L'issue des débats est rien moins qu'évidente: personne, y compris les anthropologues n'emporte la décision par son propre poids argumentaire.

#### *L'éternel maori*

Les études ethnologiques et archéologiques sur les Maoris permettent de montrer l'existence de deux mythes relatant leur arrivée en Nouvelle Zélande:

— Le grand Voyage (Great Fleet) qui conduisit les ancêtres des Maoris depuis le site mythique de Hawaïki vers 1350 AD jusqu'en Nelle Zélande ;

— L'existence pré-européenne du culte ésotérique dédié à un Dieu créateur suprême, nommé Io.

De ces deux traditions, à l'établissement desquelles les anthropologues européens ont participé par leurs recherches, naquirent aux alentours du début du XX<sup>e</sup> siècle, deux autres traditions identitaires:

1° Les Maoris constituent un peuple indigène capable d'acquérir la culture britannique et de s'assimiler complètement aux Blancs pour créer une nouvelle nation. Le culte de Io démontre la capacité d'abstraction et de saisie de principes et idées occidentales. Le Grand Voyage prouve le courage, la compétence maritime des Maoris.

2° Sous le nom de *Maoritanga* (la «maorité») une autre tradition récente sur la même base du culte de Io et du Grand Voyage, réclame l'élimination de la discrimination, la récupération des terres et l'égalité. C'est un mouvement de libération qui propose à l'inverse de l'autre, une Nelle Zélande bi-culturelle, souligne les différences en marquant celles qui avantageaient les Maoris: respect des anciens et des morts, affinité avec la terre, capacité à dépasser la froide rationalité, le matérialisme, pour un mode de connaître intuitif et spirituel...

<sup>12</sup> Sociologue ayant un sens restreint en français, nous utiliserons par la suite socio-anthropologue pour *social scientist*.

Curieusement, autant il est reconnu par la communauté anthropologique (qu'Hanson 1997, appelle *postmodernist*), que les traditions «traditionnelles» sont «inventées», autant le jugement d'une partie de la même communauté, définissant les dernières traditions récentes comme «inventées», est fermement rejeté par nombre de Maoris dont des anthropologues et par d'autres experts.

Pour avoir écrit que ces traditions étaient tout autant inventées que celles recueillies jadis par les anthropologues, le Pr. Hanson (1997: 199-200), — ferme soutien des mouvements identitaires maoris, a vu se dessiner son exclusion — physique — de son terrain, un débat être organisé quant au tort causé au Maoritanga par son article et la censure être votée<sup>13</sup> à l'encontre d'*American Anthropologist* où le texte avait paru!

On ne saurait préjuger de ce qui va sortir d'une telle controverse dont on peut imaginer les incidences parfaitement politiques et «matérielles»: exclusion/ manifestations/ condamnations/ bagarres/ emprisonnements, débats racistes/antiracistes, lobbying/campagnes de presse/ interdiction de terrain, réparations, dédommagements...

### *Anthro-positions controversées.*

Paraphrasant Geschiere (2001: 645), la curiosité pousse à savoir comment Hanson (1997) s'est sorti ou pas de son «...embarras devant "l'identité" [remplacé par moi A.M.] comme discours pratique — vivant et dynamique — qui hante la vie quotidienne». Cette impasse maorie est-elle théorique? Curiosité professionnelle d'abord car la même aventure peut arriver aux archéologues des périodes récentes (Marliac 1997, 2001b) et curiosité intellectuelle ensuite quant à la nature de la connaissance définie par sa décision finale.

Hanson tente d'amodier le terme «invention» précédemment avancé, en «reformulation» soulignant bien par là la prudence qu'il faut avoir dans l'usage des mots: «inventé» pouvait être compris «faux». Il prend en compte la sensibilité de ceux pour qui les éléments et images culturels de *Maoritanga* donnent un sens identitaire et une base pour l'engagement politique pour autant qu'on croie que c'était réellement le mode de vie des ancêtres maoris, transmis entre générations avec amour<sup>14</sup>. Il tenta, suivant E. Bruner (1994), (Hanson op.cit.: 201), d'analyser le terme «authentique» selon ses diverses significations, pour l'appliquer à un discours inventé/construit...

On lui reprocha de s'approprier l'autorité du peuple maori pour authentifier leur propre héritage! Il essaya de s'en sortir en déclarant que sa propre culture (donc l'anthropologie) est tout autant «inventée», que toute culture est inventée. Comment mieux avouer que son analyse, sa déconstruction

<sup>13</sup> Par la New Zealand Association of Social Anthropologists!

<sup>14</sup> On peut imaginer le peu d'empressement des mêmes anthropologues à certifier recevable la sensibilité des Anglais, Tchèques, Suisses, Lettons ou Français à leurs propres traditions inventées ou pas, à leur identité...

sont culturellement orientées donc politiques? Qu'elle n'a de vérité que partielle et momentanée? Sous cet aspect, il voit bien comment l'anthropologue, ignorant qu'il est verrouillé dans la *Constitution moderne* (version postmoderne), ne peut faire autrement que de détruire l'authenticité de cette tradition (Latour 2000: 110, 116), tout en n'expliquant pas comment une des cultures, l'occidentale, s'est mise à part des autres non pas en faisant des choses radicalement différentes mais en séparant complètement les deux pratiques qui de tous temps ont fabriqué toute nature-culture: la médiation et la purification (Latour 1991: 104).

Hanson, après avoir voulu (pour la forme?) réviser le terme authenticité dont il ne peut assurer la vérité de son propre aveu (op. cit.: 201) propose:

1° de passer outre les résistances en affirmant la valeur du savoir anthropologique postmoderne au risque de l'inimitié et de la non-pertinence;

2° de prendre le parti des intéressés déclarant leur tradition immuable ce qui serait abandonner les principes actuellement dominants de la recherche scientifique occidentale...

Il aboutit enfin à ce qui lui paraît la solution que nous considérons effectivement plus souhaitable:

3° le dialogue. Mais, «*To say that our work is embedded in the cultural tradition of Western scholarship is to say that we operate according to its rules and values. One of its paramount values is the idea that knowledge is preferable to ignorance*» (op. cit.: 203), n'est pas une solution définitive.

Il resterait en effet à définir ces règles, valeurs et la connaissance qui s'ensuit. Aucune issue n'apparaît dans ce relativisme culturel ou cet universalisme particulier caractéristique de la *Constitution moderne* (Latour 1991: 142) où chaque culture a d'excellentes raisons de vouloir persister dans ce qu'elle dit d'elle-même. «*Anything goes*» dirait Feyerabend (1979: 332-333) repris par Linnekin soulignant l'impasse où aboutit ce relativisme (1992, citée par Hanson 1997: 205; Jewsiewicki 2001: 638).

### *Cette anthropologie a-t-elle un objet?*

S'il est dit facile pour l'anthropologue de déconstruire et donc vider de sa signification une propagande nourrie d'images, pourquoi reconnaît-on à cette dernière cependant puisqu'on la combat, un impact que le même anthropologue peut difficilement évaluer? Pourquoi dans l'analyse du phénomène «identité-images», ne pas prendre en considération l'impact reconnu et ne pas s'interroger sur cette «facilité» que l'anthropologie aurait à «démonter» ce qui influence les spectateurs, ne pas s'étonner qu'un anthropologue puisse «déconstruire» ce qui est, curieusement avant réflexion, taxé de «propagande» mais reconnu «efficace»? Serait-ce avouer que l'analyse anthropologique — si elle est correcte, «vraie», ou pertinente — n'y réussit pas? Que l'anthropologie croit à la croyance, l'adhésion, la constate éventuellement, sans pouvoir l'expliquer? Conséquemment, l'ana-

lyse anthropologique n'a aucun effet sur ce déferlement imagier et l'acceptation par les populations (non-anthropologues!) se passe différemment?<sup>15</sup> Plus, cette position tend à dire que les populations concernées sont incapables de démontrer, d'analyser elles-mêmes ces images (dites fausses) et de les rejeter éventuellement ou qu'elles en sont les captives? Comment?

Les conclusions anthropologiques n'auraient d'effet que dans le cercle des adhérents aux principes de ces analyses et des groupes socio-économiques alliés? Les «gens» n'entendent tout simplement pas ce que disent et illustrent les anthropologues, sociologues et leurs supports: les médias<sup>16</sup>. Parfois même, ils en doutent (Hanson 1997), s'en moquent ou le rejettent (Cf. § 2, exemple 3 ou, il y a quelques années le slogan : «*Les Blancs pensent trop*»). C'est reconnaître aussi une sorte d'irréductibilité à un «réel humain» pour lequel l'analyse anthropologique ne serait alors qu'un bien faible éclairage (Claverie 1990: 64), une théorie parfaitement instable au milieu de tant d'autres et un piètre moyen de gestion sociale. C'est en même temps la reproduction de cette notion peu démocratique des «élites» qui savent et dirigent les peuples (Taguieff 2001), comme si la connaissance qu'elles utilisent, i.-e. les jugements que l'anthropologie croit pouvoir adopter sans critique étaient valables ... Comme s'ils ignoraient par exemple que les aborigènes les rejettent ou veulent les contrôler (Moizo, in Agier 1997: 65-74) de même que les maoris et parfois, les amérindiens ou certains français...

Ce que l'anthropologie considère comme objet (les images, leur réception, usage, vus par l'anthropologue, l'ethnie vue par l'anthropologue) ne manque éventuellement pas de sens mais reste sans solidité car les principaux intéressés n'ont à dire que par *le penser l'image d'un autre*, le plus souvent le penser que B. Jewsiewicki (2001) nomme *scolastique*.

Ce n'est pas de la faute des «exotiques/prémodernes» si les ethnologues ont voulu, dans un souci de purification, donner un nom générique à cette forme de regroupement apparemment présente partout sous différents habits (ce fut la science du moment mécaniste et physicienne (kantienne) qui influence encore quoique partiellement les sciences sociales)<sup>17</sup>; et que partie des dernières «théories» anthropologiques ont voulu ensuite au contraire dissoudre partiellement la notion (ce fut un des retours de ces dernières sur les sciences «dures»; Latour 1991: 54) en ne l'abordant que par

<sup>15</sup> Souvenons-nous à ce sujet de la destruction du temple (image s'il en est, mais contestée par la recherche archéologique) d'Ayodhya en Inde au XVI<sup>e</sup> siècle par le moghol Babur, que certains hindous n'avaient pas oubliée quatre siècles plus tard lorsqu'ils rasèrent la mosquée...

<sup>16</sup> D'où cette constatation de fossé entre journalistes et opinion, fossé creusé par le conformisme politico-philosophique des télévisions et de la Grande Presse Internationale, et présent aussi en France.

<sup>17</sup> «*It may simply not be important for the people to demonstrate their unity by the special pointer of a name if that unity is sufficiently visible in their co-activities or in their formulated codes and statutes*». Nadel 1951: 148 in Gullick 1988: 22). «*Man does not really have a past unless he is aware of having one, because only this awareness ushers in the possibility of dialogue and choice*». Aron R. ( in Lenclud 1997: 47).

les langages qui étaient un de ses médiateurs, et en la traitant toujours comme une idéologie indigène dont il fallait rechercher les facteurs véritables que ces théories proposaient... Derrière les médias et les discours, largement diffusés<sup>18</sup>, en contradiction avec l'itération quasi mensuelle des «conflits ethniques» de toutes sortes qui éclatent partout dans le monde, on trouve une anthropologie aux multiples faces, rassemblée majoritairement autour de la négation de l'identité de groupes (en particulier ethniques, raciaux, nationaux, tribaux...). Si on constate — sans études très sûres encore — l'impact des images et discours sur l'identité, l'anthropologie nous dira: que «les gens» se trompent, ou «on» les trompe. Les anthropologues sont subordonnés à une «idéologie» qui n'existe que par l'affirmation de La Science comme seule méthode d'acquisition du savoir vrai, elle-même hors de critique. Or on vient de voir la place limitée qu'elle tient dans une argumentation!

### *Une certaine constitution*

Ceci est caractéristique de la *Constitution moderne* (Latour 1991) au sens étendu où l'objectivation réussie des sciences dites dures fut dans ses méthodes, copiée et étendue aux hommes et leurs sociétés, sans en penser la conséquence: si les chercheurs en sciences dures, «objectivent» pour faire émerger des objets, c'est que ces objets «objectent» à leurs expériences variées, résistent de façon *absolue* (Latour 1995: 207-228; Latour 2000).

L'anthropologue prend appui sur les sciences naturelles: il les copie en suivant une méthodologie apparemment similaire à l'attitude scientifique du physicien envers son «objet», et est conduit ainsi — à l'abri d'un certain confort intellectuel et financier — insidieusement à l'erreur. Il pense trouver son «objet», comme les sciences dites «dures» trouvent le leur et le maîtrisent. Il pratique une «objectivation-attribution» de ses «objets» à autre chose d'aussi massif, indiscutable que la Nature: la Culture, le Social... pour lesquels il possède des modèles théoriques déjà prêts. Il opère par exemple, par la quantification qui fait disparaître les sujets ou par le remplacement par des facteurs sociaux qui annihile l'objet même (Latour 2000)<sup>19</sup>.

Mais cette Culture n'existe que par la Nature à qui elle s'oppose et dont elle apparait comme le résidu: ce qui est culturel, c'est ce qui n'est pas naturel. Or le Culturel/Social n'est pas une ressource mais un problème posé, au plan constitutionnel lui-même (s'il y a une Nature transcendante, hors de portée sauf par la science qu'est-ce que la Culture, le Social, sinon une définition négative? Comment alors définir tout ce qui relève du Social ainsi compris, et ici, la notion de groupe humain autonome (clan, tribu, lignage, ethnie, peuple, nation...)?

<sup>18</sup> Ce discours est répandu y compris jusqu'à la chair des revues et ouvrages les plus «anthropologiques», i.-e. «scientifiques»...

<sup>19</sup> On fait aujourd'hui pour l'identité comme jadis pour la religion «expliquée» par une fonction sociale caricaturée en : «l'opium du peuple» ...L'identité, elle, cacherait des besoins et des forces sociopolitiques.

Cet état de chose est le produit de la *Constitution Moderne* qui, au long des siècles en Europe depuis le XVI<sup>e</sup>, a fixé et séparé deux pratiques différentes de traiter le monde et ses objets. La première crée, par *traduction* des mélanges entre genres d'êtres différents: des hybrides de ce que la deuxième fabrique: nature et culture. Car cette dernière crée, par *purification*, deux zones devenues ontologiquement distinctes: celle des humains (Culture) et celle des non-humains (Nature). (Latour 1991: 20-21)<sup>20</sup>. Les deux fonctionnent ensemble et la Modernité vient de cette création conjointe de l'humanité, de la non-humanité (choses, bêtes, objets / l'éloignement de Dieu) et des hybridisations continues entre les deux domaines créant des objets de nature-culture<sup>21</sup>. Là où, aujourd'hui chez les non-modernes et jadis chez les prémodernes dont nous étions, l'homme traitait le tout du monde sans séparation et sans couture, humains, non-humains (bêtes, choses...) et Dieu, la position moderne les traite de même manière, mais les présente *officiellement* séparément (Marliac 2001c). D'un côté la Nature dite par la Science, édifice inattaquable; de l'autre ce qui reste: la Culture, les hommes entre eux.

La *Constitution non-moderne* ou *amoderne* exposée par B. Latour (1991) permettrait différemment de définir ici un «objet» comme ce que construisent les hommes en permanence et qui définit leurs Natures et leurs Cultures; aussi bien un objet «matériel» (le biface, la roue, l'Amérique, la fusée Ariane), que les objets «idéels» (dirait Godelier 1984) pour le faire et le gérer, constituant le manuel/la théorie créé pour cela (Lascaux, la géométrie mégalithique, théorie de Copernic, la nation...). L'identité fait partie de ces «objets» dont se saisit telle Anthropologie devenue académique, assez peu durs certes en termes constitutionnels classiques, mais dont la solidité relative vient du fait même que cette Anthropologie a défini à la manière d'une science, en le nommant (purification), ce qui n'était pas défini toujours ainsi (et ne saurait encore l'être). Elle s'est enfermée dans cette fausse purification qu'elle est bien obligée de critiquer. Une culture ne se connaît que lorsqu'elle rencontre une autre culture, et c'est là que se révèle, entre autres, dans sa force ou sa faiblesse relatives, son identité<sup>22</sup>.

### *Le règne des sciences sociales*

Dans le cadre moderne, à l'image des sciences dures, les sciences sociales approchent les sociétés et les hommes à la manière des sciences

<sup>20</sup> Cette attitude n'aboutit pas à nier l'existence de la «Nature», mais à constater que nous n'en avons connaissance que relativement à nous-mêmes et nos outils personnels de perception, compréhension de base et nos instruments. Elle est inaccessible autrement. (Cf. Callon & Latour 1990 : 8. Stengers in Stengers *et al.* 1991: 57-60, 65. Lepeltier 2001).

<sup>21</sup> ouv. cité: 23, et l'ensemble de l'ouvrage pour une réflexion étendue trop résumée ici.

<sup>22</sup> «*basic to the diversity of cultures is the desire of each culture to resist the cultures surrounding it, to distinguish itself from them - in short, to be itself*» (Lévi-Strauss C. 1985 in Lemonnier P. (ed) 1993:18). «*Personne ne vit dans une "culture", n'adhère à un "paradigme" ou n'appartient à une "société" avant d'avoir été confronté aux autres*» (Latour 1995: 487).

naturelles comme s'ils constituaient un tableau, une projection extérieure. Même si l'expérience leur répète indéfiniment qu'elles participent à l'observation, qu'elles ne peuvent reproduire leur objet à l'intérieur de conditions contrôlées, qu'elles peuvent bien rarement formuler de prédictions valables et qu'elles sont limitées par cette même position, à n'émettre bien souvent que des énoncés seulement plausibles et généraux dans un vocabulaire imprécis, elles continuent cependant à se considérer comme sciences, *i.-e.* indiscutables (comme les lois de la thermodynamique), ce qui paraît risible au vu des bataillons de théories sociologiques concurrentes qui se partagent le marché intellectuel et politique et si on ignorait les conséquences de certaines sur la vie des peuples qui les ont subies au XX<sup>e</sup>.

Cette assimilation fournit tous ces textes qui partent comme «naturellement», et sans aucune réflexion, d'une position que les socioanthropologues considèrent neutre, sinon vraie (en général la leur<sup>23</sup>) et qui leur permettrait donc, de présenter un démontage probant des preuves avancées par d'autres ou provenant de pensées, *Constitutions*, cosmologies différentes. D'entrée, leurs concepts venus de modèles théoriques, s'alignent sans critique sur un des modèles disponibles et manient ses concepts: colonialisme, classes, impérialisme, accumulation capitaliste, pouvoir... Ils prolongent l'attitude classique de l'ethnologue, une théorie en tête, adossé fermement à la *Constitution moderne* pour décrire et comprendre les Autres (Latour 1991: 16).

L'universalisme particulier consistant à respecter toutes les cultures vues comme équivalentes à celle qui domine: la nôtre, mais à ne prendre pour vrai que la compréhension scientifique de la Nature (*i.-e.* notre culture) dérive de cette *Constitution* (*op. cit.* 141) et a été étendu à l'Anthropologie actuelle productrice de théories «scientifiques» au sujet des hommes, des sociétés, *i.-e.* du «social». Ainsi les socio-anthropologues fournissent-ils, peut-être à leur insu, des énoncés qui sont en fait des jugements car tout à fait privés de la possibilité de fabriquer un «objet» comme le font les sciences dures. Outre l'illusion de la scientificité<sup>24</sup> de leurs réflexions, leur neutralité est la plupart du temps trompeuse, formés qu'ils sont, depuis l'École, par cette vision du monde dont ils ne distinguent pas les limites. Elle est néanmoins pour le moment dominante, des manuels aux enseignements et aux médias vulgarisateurs... Cette position est en fait partielle sinon parfois partielle, nous en reparlerons plus loin.

Sous cet angle, le socio-anthropologue, installé selon les cas sur fonds de science, sur fonds de société ou sur fonds de langue (Cf. note 5), ignore les modes, raisons de vivre, passions et décisions de ceux qu'il observe, devenus non pas de la vie quotidienne, villageoise ou urbaine, des alliances, et des conflits, des pratiques et des produits, mais un tableau plus ou moins clair de ce qu'il a pu enregistrer dans son cadre d'observation et sous une

<sup>23</sup> Qui n'est bien souvent qu'une ré-édition de la version évolutive progressiviste des sociétés dans leur ensemble, depuis la Préhistoire.

<sup>24</sup> Il faudrait disposer d'une définition claire de la scientificité reconnue à la physique ou la chimie par exemple (Stengers 1993; Latour 1995).

théorie plus ou moins acceptée (Jewsiewicki 2001: 629-630)<sup>25</sup>. Ainsi ma thèse de doctorat, aussi correcte soit-elle, a peu à voir avec le passé ancien des habitants des villages concernés et les multiples incidences de ce passé dans leurs vies. Ce qu'elle apporte en termes de connaissances ne tient de plus, que par le langage naturel traduisant et liant des résultats de référentiels fort différents (du radiocarbone à la pédologie et aux traditions orales recueillies par l'anthropologie culturelle), à des échelles discordantes et à nombre de présupposés rarement discutés (Marliac 2001b, Stoczkowski 2001). L'ensemble de plus, quand l'effort est envisagé de prendre en compte l'opinion (au moins celle des intéressés) est difficilement transmissible et traduisible en termes ordinaires (parfois dans une langue autre...)<sup>26</sup>.

Cette incommensurabilité ne tient peut-être qu'à la «scientifisation» partielle ou simplement déclarée des sciences humaines...ou peut-être à leur dénomination/institutionnalisation et propagande réitérée chaque jour... depuis tant de décennies d'enseignement. Cependant, «...la disqualification de l'opinion a de lourdes conséquences: elle interdit qu'on oppose à la définition qu'une science donne de son objet tout ce à quoi cet objet-ainsi défini-ne donne pas de sens ou dénie. Car on ferait témoigner l'opinion, intéressée à ce que l'objet dénie, contre la science. Ce qui est déni prouve la science en quelque sorte: elle fait rupture en négligeant ce qui avant intéressait tout le monde. Plus le travail de deuil est pénible plus le thème de la rupture est efficace» (A.M. d'après Stengers 1993: 36).

### III

#### RÉSISTER C'EST EXISTER

Chacun a besoin d'un Savoir Vrai et Absolu sur lequel faire reposer ses propres principes de conduite, pour exister<sup>27</sup>. Il s'avère que le savoir scientifique classique ne saurait répondre à une telle aspiration. En effet (Latour 1991, 1995), la science construit, renforce, durcit les objets de son attention: les «faits», à l'aide des outils qui la constituent (instruments, théories, techniques). Cela se concrétise le long d'épreuves de laboratoire, d'exposés précisément élaborés amenant à la rescousse nombre d'autres alliés d'autres disciplines. Ces controverses où les résultats sont mis en cause, jusqu'à ce que l'unanimité des spécialistes de la question se fasse et que cet «artefact» devienne un «fait» et passe de *l'existence* à *l'essence* (Latour 1995: 212-

<sup>25</sup> Ou parfois un simple récit profondément attachant dans ses singularités (e.g.: Collection «Terre Humaine»).

<sup>26</sup> Le problème de la popularisation («vulgarisation») me semble quelque peu dépréciatif n'est qu'un des cas de la «traduction» entre eux de savoirs ciblés.

<sup>27</sup> Ceux-ci ne sauraient être issus de conventions humaines aussi belles soient-elles. La loi civique issue de ces conventions ne saurait avoir préséance sur la loi morale transcendante qui seule peut les justifier.

228). En quelque temps, il devient une «boîte-noire» d'usage courant, soit dans des laboratoires, soit dans des départements «développement» de firmes intéressées.

Ce qui devient un fait «naturel», c'est ce qui *résiste* aux épreuves comme le montre B. Latour au sujet par exemple du polonium des Curie (op. cit. 1995: 214-217).

### *De la résistance comme identité*

Nous proposons de considérer des «objets», comme l'identité collective, de la même façon, inverse de la tradition en sciences sociales, et qui consistera à évaluer la «dénomination ethnique» par sa construction par les intéressés, sa transformation en boîte-noire par leur conjonction plus ou moins stabilisée et son soutien par des alliés. Partons, non pas d'un terme «purifié» résultat d'une «...*neutralisation savante*» comme dit J. Bazin (in Amselle & M'bokolo 1999: 94-99), exemple type d'une essence préexistante sous la *Constitution moderne*, mais de la liste de ses apparitions/*occurrences* (ses existences) — (Bazin pour le nom «bambara», in op. cit.: 87-127 ; Dozon pour le terme «bété» in op. cit.: 49-85) — qui constituent sa définition en extension<sup>28</sup> ou par liste. Il faut se dégager de toute définition purifiée à l'avance, pour voir comment on a pu y arriver: c'est l'activité de construction et de consolidation qui va définir plus ou moins bien, plus ou moins clairement la dénomination ethnique comme «bété» ou «bambara» ou «maori» ...soumise comme tout autre définition à une remise en cause car aucune controverse n'est jamais close par un seul argument<sup>29</sup>. Pour paraphraser B. Latour (2000: 115), nous dirions que l'ethnie existe pour autant qu'elle *objecte* aux autres ethnies et à l'observateur provenant des sciences sociales... qu'elle résiste aux explications et interprétations avancées pour le moment.

Mais, pour en revenir à notre exemple, comment va être définie une tradition maori?

### *Hétérogène*

L'objet pris comme exemple est plus ou moins renforcé et durci par des raisonnements plus ou moins solides appuyés sur le(s) savoir(s) acquis, plus ou moins instrumentalisés (magies, sciences...), la techno-science moderne *disant* la Nature.

Les paragraphes précédents ont laissé voir que ce qui est construit ne l'est pas que d'éléments raisonnés, d'objets purs mais aussi d'éléments

<sup>28</sup> Comme *Sitting Bull* ou *Crazy Horse*, désigne par une de ses conduites majeures, tel indien capable par ailleurs de beaucoup d'autres choses: père, époux, amant, fils, chasseur-pêcheur, chef de guerre, sage...

<sup>29</sup> Le principe de sous-détermination ou principe de Duhem, développé ensuite par W. Quine.

sociaux comme individuels et d'éléments matériels extraits de la «Nature». L'exemple exposé précédemment représente des controverses entre savoirs relatifs, disciplinaires ou sociaux dans un contexte postmoderne où on continue à pratiquer de la Science «façon XIX<sup>e</sup> -début XX<sup>e</sup>», en espérant que cela réussisse encore ( Latour 1991: 101-104).

Les natures comme les sociétés se définissent et redéfinissent chaque fois tout en évoluant pendant la fabrication. *La maorité* qui se voudrait pure et transmise telle quelle à travers les siècles avec toute son imagerie, les *socioanthropologues* la contestent aux Maoris actuels, pendant que les anthropologues maoris contestent leurs collègues américains et que certains néozélandais soutiennent un développement séparé. Que vont devenir les maoris? Et la nature néozélandaise sera-t-elle remplie d'esprits et d'ovins ou vide de toute présence surnaturelle? Et si une majorité se détourne de ce passé reconstruit?

Ce qui se déduit des réflexions précédentes comme de l'exemple fourni, c'est l'existence de controverses entre différents modes de savoir ou modes de construction des «faits» qu'ils soient scientifiques ou autres ou placés entre les deux. Ce qui reste de ce type de controverse et qui résiste ce sont les cultures telles que nous les connaissons dans leurs identités et permanences relatives et leurs éventuelles dénominations...Ce qu'on note aussi c'est que jamais ce qui est scientifique n'échappe au social, comme on voudrait nous le faire croire. Non pas dans le sens contextuel habituel où institutions et rapports de production «influenceraient» ou «formeraient» en dernière analyse les «idées» (sans qu'on puisse jamais établir le lien) mais dans le sens où tel ou tel nouvel objet défini entre nature et culture implique outre sa stabilisation éventuelle, une nouvelle définition des acteurs impliqués qu'ils soient naturels ou culturels-sociaux (Callon & Latour 1990: 29-35).

Elle ne saurait être autrement puisque tout savoir démarre dans l'ordinaire dans ce qui est perçu et compris par l'arsenal d'outils «idéels» de chaque individu, le modifie et y prend place et signification (après scientification éventuelle ou pas) pour servir à l'action. Comme on l'a vu dans l'exemple proposé, l'objet du débat circule entre les groupes intéressés à titres divers et se modifie. Ou plutôt, des groupes variés définissent et redéfinissent entre eux quelque chose qui aboutira (ou pas, momentanément ou jamais) à un fait nommé, durci, stabilisé...Cette circulation-évolution définit des natures-cultures variées, depuis celles des équipes scientifiques (paléontologie humaine, anthropologie physique, anthropologie sociale et culturelle..), à celles définies par d'autres groupes et leurs propres connaissances. *«Dans la controverse se révèlent les différents acteurs qui sont à l'oeuvre pour construire un fait ou une théorie que l'on ne discutera plus»* (Callon & Latour op.cit.: 27).

Mais ces définitions ne valent que pour autant qu'elles circulent et sont à portée des protagonistes, de tous les protagonistes y compris l'opinion publique. Or, reste en suspens de nos jours, l'accès et la participation effective de tous aux idées, débats et décisions et le respect de ces derniè-

res... Cette participation s'appelle «démocratie», participative selon nous et M. Callon *et al.* (2001: 153 et suiv.).

### *Des alliés? Qui et pourquoi?*

En fait, les objets en discussion enrôlent selon des cas variés telle ou telle institution, firme, groupe social ou professionnel, association temporaire ou permanente, etc. Plus on enrôle avec soi un grand nombre d'alliés hors du champ scientifique plus on gagne en force (financière, médiatique (note 2), politique, musculaire...), capable soit de financer la recherche qui vous soutient en matière d'objets durcis ou les moyens de maintenir les Autres, sinon les rejeter du champ de la discussion armé de la Vérité mais aussi parfois tout simplement de gourdins et de tribunaux aux ordres (URSS, Allemagne nazie, syndicats *ad hoc*).

Pour trouver des alliés, il faut leur offrir ce qui correspond à leurs intérêts ou qu'ils le croient. Toute personne intéressée par l'arrêt de la controverse sur telle ou telle conclusion est un allié potentiel pour l'une ou l'autre des parties. On a vu apparaître dans la construction de l'objet *maorité* bien des choses qui n'avaient rien de «scientifique» ou de «rationnel»: des intérêts individuels ou généraux, qu'ils soient moraux, idéologiques, culturels, religieux, commerciaux, financiers, électoraux, sentimentaux («...most anthropologists support indigenous peoples in their quest for self-determination» (Hanson 1997: 201)...

Il peut s'agir des partisans de l'universalisme de la science, de la Vérité de ses conclusions, de l'intemporalité culturelle maori, des partisans du *mana*, de ceux à la recherche d'une ascendance respectable, des adversaires de la Science ou de l'Establishment scientifico-médiatique, des ascètes de la Vérité, d'adeptes (vrais ou feints) de la culpabilité de l'Occident<sup>30</sup>, de chrétiens ou musulmans de différents rites ou familles, de lobbies plus ou moins momentanés, de chercheurs désireux de faire une carrière. Toutes positions pouvant d'ailleurs s'associer entre elles, s'épauler, se conjuguer bizarrement et momentanément parfois.

Ces personnes vont rechercher d'autres alliés, plus nombreux et plus puissants, de plus en plus lointains par rapport à la connaissance dite «pure», afin d'imposer au spectateur-lecteur-acteur à convaincre le plus de personnes et institutions possibles, et de repousser toute argumentation contraire. Si l'on examinait de plus près les ensembles intéressés à l'exemple cité (§ 2), nous verrions se profiler des acteurs-alliés assez particuliers qui ne réclament pas une reconnaissance mais des bénéfices.

### *Conclusions*

L'identité collective est donc un objet qui *récalcitre*, elle se déclare dans d'innombrables situations. Certains ont beau accumuler critiques, ana-

<sup>30</sup> Toute la gauche occidentale par conviction ou par stratégie; cf. Bruckner 1983.

lyses, dénégations et sarcasmes, elle est toujours présente à travers différentes manifestations tout à fait réelles.

Ainsi après l'incident de *La Marseillaise* à Paris, au Stade de France, il est clair que l'identité nationale en France est l'enjeu d'une controverse: quel contenu lui attribuer? Depuis ceux qui ont licence de se dire «scientifiques» et licence de définir (*magister dixit*) jusqu'aux adolescents et aux membres du gouvernement en passant par les partis, milices, ligues, associations, fronts, syndicats, institutions, églises, mosquées, ONG, magnats économiques, clubs politico-économiques (Le Siècle), clubs transnationaux (ONU, G8, Bilderberg), porte-paroles ou groupes intéressés directement ou indirectement.

Il s'agit pour chaque camp — au delà de la discussion scientifique — de réduire l'autre par différents moyens<sup>31</sup> dont entre autres:

1° L'utilisation du sentiment de faute, d'autoculpabilisation et haine de soi (*liberal guilt*, Hanson op.cit.: Bruckner 1983), au nom d'une imprescriptibilité et rétroactivité globales des fautes entraînant une repentance généralisée et perpétuelle des pays occidentaux et des occidentaux<sup>32</sup>, notions présentes depuis plus de trente ans en Occident;

2° La convocation de temps à autre, faute de règlement rationnel, de telles controverses identitaires, devant les tribunaux (composés d'humains liés à des collectifs) qui auront à trancher sur des définitions faites par des humains sur des humains, faites par des non-humains (instruments scientifiques, théories) sur des humains retournant ainsi à l'origine de la science moderne, parente du judiciaire (Latour 1991: 36, 113). Et d'ailleurs, que sont les controverses scientifiques sinon des plaidoiries sans le prétoire d'un tribunal officiel? Et comme les plaidoiries, elles s'accompagnent en coulisse de tous les accommodements que la justice accepte. «*Selon que vous serez puissant ou misérable...*» peut être énoncé au XXI<sup>e</sup> aussi bien qu'au XVIII<sup>e</sup>.

L'implication du judiciaire dans le champ du scientifique censé être à la recherche du vrai (histoire et les disciplines associées...), comme son implication dans le politique est symptomatique d'une fusion/confusion (selon les épistémologies en question) qui remettrait profondément en cause les principes qui ont jusqu'ici plus ou moins réglé les controverses entre humains et les controverses entre objets de Nature, représentés par les chercheurs... On passe de l'évidence prêtée aux faits scientifiques classiques que nous pensions hors de portée des tribunaux en tant que tels, à la discutabilité de «faits» sociaux, à leur récalcitrance (Latour 2000: 116), puisque, malgré les incantations, admonestations médiatiques par les philosophes «de service», malgré les ethnocides et guerres réitérées, une majorité d'identités perdurent sous différentes formes, guerroient ou prennent les armes.

Où sont, alors, les anthropologues des définitions définitives et scientifiques, pendant ces batailles? Ces heurts qui voient par exemple: Tibétains

<sup>31</sup> Ce qui est d'ailleurs avouer que les sciences, au sens généralement disséminé et entendu par l'opinion, peuvent le faire de moins en moins...

<sup>32</sup> Dans un superbe geste anachronique, on bat sa coulpe sur la poitrine de nos pères et ancêtres ou on se glorifie de leurs exploits...: l'Occident se présente unique dans les deux cas!

et Ouïgours vs Han chinois; Dayaks vs Madurais; Kabyles vs Arabes, tous en pleine défense, violente, de leurs identités? Sinon dans les salons médiatiques par livres interposés imposant leurs vues? A distance des objets par trop matériels pour ce que les anthropologues appellent «social»<sup>33</sup>...

De telles controverses entre groupes différents, chacun avec ses alliés, aboutissent, parfois sciemment, à des conséquences très rudement matérielles ou politico-financières importantes. On ne peut que constater l'effervescence médiatico-imagière actuelle à l'appui de certaines réparations réclamées, à partir d'«objets» aussi différents que la guerre d'Algérie, les spoliations nazies, la déportation des aborigènes, le pillage des objets d'art, les *comfort women* du S.-E. asiatique ou la traite esclavagiste: il suffit de regarder les télévisions. Et que veut dire pour la science telle qu'elle se prétend, la recherche en général, et l'opinion publique dans son ensemble, un énoncé sanctionné par la loi: c'est-à-dire établi, intouchable, tabou? Sinon qu'il est contestable par définition et d'autant plus que l'on connaît les liens du judiciaire et de l'exécutif? Que veut dire en outre un débat judiciaire non-contradictoire, où, s'il est contradictoire, la partie adverse est auparavant réduite à une position indéfendable?

Le plus généralement, l'issue de tout ceci a une incidence quant à la valeur de ce qu'on appelle La Science, qui possède encore de nos jours, un poids argumentaire considérable et immédiatement utilisable dans des conflits parfois violents, mais devient cependant de plus en plus interpellée (Callon M. *et al.* 2001), justement parce que de plus en plus reconnue comme partie intégrante de la vie sociale. Sirius s'éloigne de plus en plus...

J'ai délibérément essayé dans cet essai de ne pas prendre la position extérieure et quelque peu *judgementale* du socioanthropologue classique à propos d'un objet, l'identité ethnique, dont tout le monde s'accorde à souligner l'importance au point que «...*the culturally homogenizing tendencies of globalization imply continued or even reinforced cultural heterogeneity*» (Meyer & Geschiere 1999: 2). J'ai tenté de montrer sans entrer dans le détail l'état du débat dans une situation où l'avis scientifique a été requis, donné et contesté.

On peut conclure en rappelant qu'une controverse n'est jamais close définitivement et qu'en sciences sociales l'observateur est partie prenante et jouante. Ne dépendant plus que du rapport de force momentané, elle serait dénouée — à condition que tous les protagonistes soient présents et entendus — par le choix fondé sur des considérations uniquement politiques, i.-e. morales et spirituelles. Il faudra y ajouter cependant que comme les objets de sciences de la nature qui ne parlent pas mais ne répondent pas non plus n'importe quoi, les éventuels objets des sciences sociales retenus ne répondront que d'une certaine façon. Chaque groupe, relié à d'autres dans une société, fabrique (avec emprunt aussi), diffuse et défend son répertoire culturel, fut-il minime, face aux autres jusqu'à ce que les moyens, les raisons pour le faire lui manquent et l'obligent à l'inconfort d'en accepter

<sup>33</sup> Poings, bâtons, fusils, mines, chars, missiles, bombes, camps...

ou bâtir un autre, soit complètement soit avec des éléments de son passé (White 1991: 76, 83) ou au drame de l'abandonner.

La continuité des réponses identitaires depuis tant d'années où l'idéologie mondialiste les condamne, offre un exemple de cette résistance des «faits» sociologiques à laquelle il faudra bien trouver une réponse, autre que celles avancées par la majorité des socio-anthropologues jusqu'ici, quand ils ne jouent pas sur le vocabulaire, créditant certains objets d'une existence qu'ils leur niaient auparavant, au fur et à mesure de leurs échecs face à la résistance de ces mêmes objets<sup>34</sup>...

<sup>34</sup> La réédition de *Au cœur de l'ethnie* (Amselle & M'bokolo 1999) représente un de ces glissements de l'anthropologie postmoderne dont, par ailleurs, la lutte toujours anti-essentialiste gagnerait à citer des sources valables plutôt qu'à se décrédibiliser par des «anathèmes» *ex cathedra* comme c'est la mode (ouv. cit. VIII).

## Références.

- AGIER M., (ed) 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Jean-Michel Place, Paris.
- AMSELLE J.-L. & M'BOKOLO E., (eds) 1999 *Au coeur de l'ethnie*. La Découverte (2<sup>e</sup> ed.), Paris.
- APPADURAI A., 1996 *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Un. of Minnesota Press, E.-U.
- BAUMANN Z., 2000 *Les identités communautaires visent à conjurer les angoisses individuelles*. *Le Monde*, 23/5/00: 19.
- BAZIN J., 1999 *A chacun son bambara..* in Amselle & M'bokolo (eds) 1999: 87-127.
- BRUCKNER P., 1983 *Le sanglot de l'homme blanc*. Seuil, Paris.
- BRUNER E., 1994 *Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Post-modernism*. *American Anthropologist* 96: 397-415.
- CALLON M. & LATOUR B., (eds) 1990 *La science telle qu'elle se fait*. La Découverte, Paris.
- CALLON M., LASCOUMES P. & BARTHE Y., 2001 *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Le Seuil, Paris.
- CLAVERIE E., 1990 *La Vierge, le désordre, la critique*. *Terrain* 14 (Mars) : 60-75.
- CHERTOK L. & STENGERS I., 1989 *Le coeur et la raison*. Payot, Paris.
- DORTIER J.-F., 1997 *Entretien avec Dominique Wolton*. *Sc. Humaines, Hors-Série n. 16*: 16-17.
- DOZON J.-P., 1999 *Les Bétés: une création coloniale*. in Amselle & M'bokolo (eds). 1999: 49-85.
- FEYERABEND P., 1979 *Contre la Méthode*. Seuil, Paris.
- GESCHIERE P., 2001 *Regard académique, sorcellerie et schizophrénie*. *Annales EHESS* 56, n. 3: 643-649.
- GIRARD R., 1972 *La Violence et le Sacré*. Gallimard, Paris.
- GIRARD R., 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset, Paris.
- GODELIER M., 1984 *L'idéal et le matériel*. Fayard, Paris.
- GULLICK J.-M., 1988 *Indigenous political systems of Western Malaya*. Lond. School of Econom. Monographs on social anthropology, 17. Athlone Press.
- HANSON F.A., *Empirical Anthropology, Postmodernism and the Invention of Tradition*. in Mauzé M. (ed) 1997: 195-214.
- JEWSEWICKI B., 2001 *Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales*. *Annales EHESS* 56, n. 3: 625-641.
- LATOUR B., 1995 *La science en action*. Gallimard, Folios-Essais, Paris. [1987 *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard. Univ. Press, Cam. Mass.].
- LATOUR B., 1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris. [1993 *We have never been modern*. Harvard Univ. Press].
- LATOUR B., 1999 *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte, Paris.
- LECLAINCHE E., 1937 *Allocution du Président de l'Académie; séance publique annuelle du 20 Décembre 1937*. *Races et Racismes*, 6.
- LEMONNIER P., (ed) 1993 *Technological choices*. Routledge, London.
- LENCLOUD G., 1997 *History and Tradition*. in Mauzé M. (ed) 1997: 43-64.
- LEPELTIER T., 2001 *Les physiciens et l'énigme de la réalité*. *Sc. Humaines* 118: 16-20.
- LINNEKIN J., 1992 *On the Theory and Politics of Cultural construction in the Pacific*. *Oceania* 62: 249-263.

- MARLIAC A., 1997 *Archaeology and Development: a difficult dialogue*. Intern. Jour. of Histor. Archaeology, 1, n. 4: 323-337. Plenum Press, New York.
- MARLIAC A., 2001a *Composed vs Simple Past: About Archaeologists and Their Partners*. Intern. Jour. of Histor. Archaeology, 5, n. 3: 203-218. Plenum Press, New York.
- MAUZÉ M., (ed) 1997 *Present is Past. Some uses of Tradition in Native Societies*. Univ. Press of America, Inc. Lanham, E.-U.
- MEILLASSOUX C., 1978 Rôle de l'esclavage dans l'histoire de l'Afrique Occidentale. *Anthropologie & Sociétés*, vol. 2, n.1: 117-148.
- MEYER B. & GESCHIERE P., (eds) 1999 *Globalization and identity: Dialectics of flow and closures*. Blackwell, Oxford.
- MEYRAN R., 2000 *Races et racisme. Les ambiguïtés de l'antiracisme chez les anthropologues de l'entre-deux-guerres*. *Gradhiva* 27: 63-76.
- MOIZO B., 1997 L'anthropologie aboriganiste: de l'application à la fiction. in Agier 1997 (ed): 65-74.
- NADEL S.F., 1951 *The Foundations of Social Anthropology*. Free Press, New York.
- STENGERS I., 1993 *L'invention des sciences modernes*. La Découverte, Paris.
- STENGERS I. & SCHLANGER J., 1991 *Les concepts scientifiques. Invention et Pouvoir*. Gallimard, Folio. Paris.
- STOCZKOWSKI W., 2001 *Anthropologie naïve, Anthropologie savante*. CNRS Editions, Paris.
- WHITE G.M., 1991 *Identity through History*. Cambridge Univ. Press, Melbourne.

## Melissa P., una figlia dei «porci con le ali». Giovani romanzati tra sesso e politica

di  
DIEGO GIACHETTI

Negli anni Sessanta i giovani e le giovani iniziarono con Rita Pavone a rivendicare il diritto a provare passione per i coetanei di sesso opposto, ballando, stretti stretti, corpo contro corpo, il ballo del mattone. La passione invocata e rivendicata nella canzonetta della Pavone era qualcosa di diverso dall'amore tra fidanzati che conduceva al matrimonio. Solo dopo quel rito, quel contratto, si poteva «consumare» l'amore, secondo la morale ancora vigente nei primissimi anni Sessanta e ben impersonata nella difesa ad oltranza della verginità, fisica e spirituale, della canzonetta interpretata da Gigliola Cinquetti, vincitrice al festival di Sanremo del 1964: «Non ho l'età/ per amarti, per uscire sola con te», quindi «lascia che io viva un amore romantico/ nell'attesa che/ che venga quel giorno». Rita Pavone, invece, del tutto inconsapevolmente era «un'avanguardia» della rivoluzione sessuale che stava per arrivare anche in Italia.

La rivoluzione sessuale interessò le società occidentali del secondo dopoguerra a cominciare dagli Stati Uniti e dai paesi scandinavi e s'introdusse in Italia negli anni Sessanta. I soggetti promotori della rivoluzione sessuale furono i movimenti giovanili di protesta, che misero in discussione istituzioni come la famiglia e valori considerati caduchi e «borghesi» quali la fedeltà, la verginità, il matrimonio, la presa di coscienza dei propri diritti e le esigenze delle nuove generazioni femminili, la cultura modernizzante e consumistica del neocapitalismo industriale negli anni del boom economico.

Le scoperte mediche e scientifiche concernenti i metodi anticoncezionali e abortivi posero le premesse per il controllo da parte delle donne della sfera della procreazione separandola dalla sessualità. La possibilità di controllare le nascite consentì alla donna di recuperare una sessualità indipendente dalla riproduzione, di rapportarsi in modo nuovo col proprio partner, di scoprire e conoscere il proprio corpo, affermandosi sempre più come soggetto autonomo e indipendente.

Gli anni del boom introdussero in Italia profondi cambiamenti strutturali sintetizzabili nel passaggio da una società ancora prevalentemente agricola a una industriale. La struttura sociale e la società civile furono attraverso

sate e ridefinite dalla migrazione interna, dall'inurbamento, dall'emergere di nuovi sistemi associativi e produttivi, dallo scadere dell'autorità parentale, dalla ristrutturazione della famiglia, che predisposero e favorirono mutamenti culturali, di valori e di costume a partire dalla nuova consuetudine alle vacanze, all'uso del tempo libero, al permissivismo che iniziò a diffondersi fagocitato da nuove forme di consumo.

Parallelamente cresceva una fiorente produzione di film, rotocalchi, fumetti, pubblicità di prodotti che usavano contenuti erotici per rendere appetibili e desiderabili le merci, mentre la moda femminile, dalla minigonna in poi, scopriva ampie porzioni di nudo. Il nudo femminile era il tratto distintivo di riviste erotiche, scandalistiche e di cronaca culturale che conquistavano lettori in quegli anni: nel 1969 il mensile *Playmen* aveva una tiratura di 500 mila copie, *King*, mensile, 300 mila, *Men*, settimanale, 520 mila, *ABC*, settimanale, 500 mila; l'industria cinematografica sfornava per la stagione 1969-70 ben 74 titoli di film erotici contro i 59 della stagione precedente. I titoli di questi film erano indicativi di una spregiudicatezza nuova nell'affrontare certi temi, fino a pochi anni prima, decisamente proibiti: *Orgasmo*, *Confessioni intime di tre giovani spose*, *Inghilterra nuda*, *La scuola delle vergini*, *La casa degli amori particolari*, *Scusi, lei conosce il sesso?*, *Scusi, facciamo l'amore?*, *Dove vai tutta nuda?*. Nell'estate del 1967 alla mostra cinematografica di Venezia fu assegnato il massimo premio al regista Buñuel per il suo *Bella di giorno*, pochi mesi dopo Salvatore Samperi, con *Grazie zia*, un film sugli scabrosi rapporti fra un'avvenente zia e il nipote, otteneva un certo successo. La cosa più sorprendente fu che la censura non tagliò nemmeno un fotogramma, inaugurando così l'era del nudo. Rotti gli argini, la fiumana cinematografica invase le sale. Fra le tante pellicole merita essere ricordata *Helga* che inaugurò la serie di film d'educazione sessuale-ginecologica. Il film svolgeva una funzione pedagogica sul sesso e la riproduzione, rivelando per la prima volta a tutto schermo l'affascinante momento della nascita della vita umana, fino allora circondato da ipocriti veli di mistero.

Un'ondata erotica, fabbricata dal mercato e dal sistema sociale stava montando, creando una contraddizione tra i divieti dei genitori, della morale tradizionale e l'invito a dare al sesso un'importanza nuova, visibile, che non aveva precedenti. Nel 1969, l'anno delle lotte operaie, dell'autunno caldo, della nascita di alcuni gruppi dell'estrema sinistra (Lotta Continua, Potere Operaio), una ditta produttrice d'oggettistica erotica proclamava il «pornoanno». «Il 69 è l'unico pornoanno del nostro secolo», si poteva leggere nella presentazione pubblicitaria. «In quest'anno tutto ci deve essere concesso: con le nostre amanti, con le nostre mogli, con i nostri mariti»<sup>1</sup>. D'altronde era l'anno in cui furoreggiava tra i giovani una canzone scandalosa e invisa agli adulti perbenisti, *Je t'aime: moi non plus*, di Birkin, Gainsburg, nella quale tra sospiri e affanni che simulavano i preliminari di un rapporto

<sup>1</sup> Citato dall'articolo di G. DAL POZZO, *Il sesso venduto dal padrone*, «Noi donne», 25 ottobre 1969.

sessuale, a un certo punto si cantava: «Tu vai e vieni nel mio corpo/ e io ti raggiungo», una esemplificazione canora dell'orgasmo plurimo e simultaneo, dell'uomo e della donna assieme, che riecheggia lo slogan tra il goliardico e il rivoluzionario del '68: «Amore, amore, veniamo assieme con la rivoluzione».

## Il corpo e la politica

Protagonisti di quella che era chiamata la rivoluzione sessuale furono i giovani e, tra questi, le donne. La rivendicazione di una maggiore autonomia dalla famiglia e dal proprio partner nel campo delle relazioni sessuali aveva iniziato a fare capolino già negli anni Sessanta determinando una situazione nella quale le donne prendevano coscienza di essere un soggetto autonomo, con proprie esigenze, richieste, problematiche.

La «scoperta» e la rivendicazione dell'orgasmo «clitorideo», rispetto a quello «vaginale», rappresentava l'affermazione della possibilità di scindere il piacere femminile dall'atto riproduttivo. Rivendicare l'orgasmo clitorideo aveva un sapore di sfida, di impossessamento da parte della donna del piacere sessuale non legato esclusivamente alla procreazione; dal sesso, dall'orgasmo, dal matrimonio e dal rapporto di coppia e sessuale in genere occorreva cominciare, come dicevano le prime femministe, perché proprio quelle relazioni erano la sorgente dello sfruttamento e dell'oppressione femminile. «Imparare a conoscere il nostro corpo, scrivevano le curatrici nella prefazione al libro *Noi e il nostro corpo*, cambiò radicalmente la nostra vita e noi stesse»<sup>2</sup>. Era la scoperta, per dirla con Carla Lonzi, di come la donna fosse «oppressa [...] non a livello di classe, ma di sesso». Un'oppressione che non poteva dirsi superabile affidandosi solo alla futura rivoluzione del proletariato o della classe operaia, perché quella prospettiva rivoluzionaria, nel cui ambito si muoveva il marxismo, ignorava la specifica condizione della donna «come oppressa e come portatrice di futuro», in quanto esprimeva una «teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale»<sup>3</sup>.

In questo paradigma il personale e il politico, il privato e il pubblico non erano separabili. Se nel primo quinquennio del decennio Settanta, il privato, l'esistenziale, il personale tendevano a risolversi nella totalità dell'agire politico, che riempiva e gratificava la vita dell'individuo, nel secondo quinquennio, invece, l'ordine dei fattori s'invertiva stimolato dalla critica femminista che determinava una crisi d'identità dovuta non a ragioni politiche, ma ai rapporti interpersonali. La valorizzazione dei sentimenti, delle emozioni dell'elemento psicologico individuale, del personale, del privato diventavano aspetti quotidiani, presi in considerazione per capire, analizzare, agire:

<sup>2</sup> AA. VV., *Noi e il nostro corpo. Scritto dalle donne per le donne*, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 4.

<sup>3</sup> C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta femminile, Milano 1974, p. 24.

Ciò che un tempo era vissuto con una certa dose di pudore, più o meno genuino, nella penombra e al riparo della privacy, come esperienza intima, come un vissuto così profondo e interiore da riuscire tremante e fragile, certo non da mostrarsi in piazza e dare in pasto all'indifferenziato pubblico, oggi è spiatellato, sezionato e analizzato con cura<sup>4</sup>.

In quest'ambito risultò vincente la risposta data dal nuovo e giovanile movimento femminista attraverso i gruppi spontanei d'autocoscienza nei quali argomenti come l'affettività, i desideri, le emozioni, gli stati d'animo e la soggettività diventavano oggetto di riflessione assieme al corpo degli individui che li producevano. La scoperta del corpo aveva una proiezione pubblica che trasbordava nel sociale, diventava parte integrante dell'agire e del pensare collettivo, invertendo canoni filosofici e morali in uso da secoli. Si scopriva così:

il corpo come luogo dei bisogni, come centro delle pulsioni e dei desideri [...]. Desiderio, pulsione, energia, emozioni, diventano dimensioni dell'esperienza, riconosciute e accettate come una misura dell'umano tra le altre. Infine si scopre la relazione all'altro. Il corpo è il canale di una affettività che non si lascia interamente neutralizzare nei rituali dello scambio sociale. La sessualità non è più relegata al livello oscuro degli istinti e diviene forma interamente umana di comunicazione che apre una gamma più vasta di possibilità relazionali [...]. Le emozioni ritrovano la loro consistenza terrena, nutrite come sono di umori, di odori e di vibrazioni. Paura e gioia, tenerezza e pena non sono solo delle idee, ma lacrime, respiro, calore, freddo, tremito. Nell'incontro degli umani si riscopre un incontro di corpi<sup>5</sup>.

Davvero in quegli anni l'incontro tra i giovani contestatori, molti di loro militanti nei gruppi della nuova sinistra, fu anche un confronto di corpi, finalmente messi a nudo, metaforicamente nelle loro emozioni e desideri, e nei fatti alle feste del proletariato giovanile che negli anni Settanta radunavano giovani e giovanissimi i quali, sovente, ballavano o si aggiravano nei campi nudi, semivestiti, dipinti, colorati, travestiti. Gli stessi cortei e le manifestazioni di piazza organizzate dai gruppi e dai partiti della nuova sinistra erano l'occasione, approfittando della motivazione politica e sociale, per conoscere nuove persone, relazionarsi con loro, infatuarsi e magari innamorarsi. Situazioni rievocate in un romanzo di successo (all'epoca e dopo), *Porci con le ali*<sup>6</sup>, nel quale il sesso e l'amicizia tra coetanei

<sup>4</sup>F. FERRAROTTI, *L'ipnosi della violenza*, Rizzoli, Milano 1980, p. 48.

<sup>5</sup>A. MELUCCI, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni collettivi*, Il Mulino, Bologna 1982 pp. 142, 143 e 145.

<sup>6</sup>Scritto da MARCO LOMBARDO RADICE e da LIDIA RAVERA, edito dalla casa editrice Savelli di Roma nel settembre del 1976, il libro, che portava come sottotitolo «diario sesso politico di due adolescenti», secondo i dati raccolti dalla Demoskopia per «Tuttolibri» si piazzava primo nelle vendite in testa alla classifica della narrativa italiana con 160 mila copie vendute in 5-6 mesi. Un libro interessante, curioso, onesto lo definirà Lidia Ravera, molti anni dopo, in occasione della ristampa per i tipi della Mondadori nel 1996, che fece salire le copie vendute a trecentomila (cfr. Lidia Ravera, Intervista del 1997 comparsa sul sito «Cafè letterario» (<http://www.cafeletterario.it/interviste/ravera.html>)).

erano una delle mappe narranti principali. Marco Lombardo Radice, uno degli autori del libro, assieme a Lidia Ravera, affermava che la caratteristica principale del comportamento di quegli adolescenti stava nel cercare «un insieme confuso di rapporti molto ampi» che abbracciasse tutte le persone con le quali si veniva a contatto, e che quei rapporti fossero «pieni d'amore e quindi anche rapporti sessuali»<sup>7</sup>. In sintesi, come si sosteneva a un certo punto nel libro, bisognava «sessualizzare anche i rapporti d'amicizia», perché «il rapporto sessuale dovrebbe completare qualsiasi rapporto veramente bello»<sup>8</sup>.

La dimensione di vita amicale, di gruppo, tipica dell'età adolescenziale era rivendicata, difesa, sessualizzata, analizzata nelle contraddizioni che essa induceva rispetto al rapporto di coppia e alla fragilità psicologica di individui ancora in formazione. Se da un lato l'attaccamento al collettivo degli studenti della scuola, dalle femministe-amiche-confidenti-fidate, era l'espressione di una loro dipendenza dal gruppo che li eterodirigeva, dall'altra il rapporto di coppia, che pure si sviluppava e si imponeva, era vissuto come una messa in crisi del loro legame col collettivo e col sociale: «non dobbiamo isolarci. Io e te insieme stiamo benissimo, ma dobbiamo fare attenzione a non separarci dai compagni»<sup>9</sup>.

Il romanzo rifletteva e, contemporaneamente, amplificava posizioni, stati d'animo, malesseri diffusi che circolavano nel mondo giovanile più o meno coinvolto nell'impegno politico. Il filo conduttore era la crisi d'identità del militante della nuova sinistra, — soprattutto di quelli giovanissimi, venuti alla politica senza aver vissuto come partecipanti il '68 — e delle nuovissime femministe adolescenti, già in parte diverse dalle loro «progenitrici» che avevano fondato il movimento e introdotto l'autocoscienza e la coscienza di genere. Certo il romanzo non era rappresentativo dell'universo giovanile italiano, né pretendeva di esserlo, limitandosi a tracciare le caratteristiche e le concezioni del mondo tipiche d'adolescenti del movimento e di sinistra, appartenenti alla piccola e media borghesia che frequentavano i licei. Raccontava fatti, esperienze, emozioni, pensieri, comportamenti abbastanza plausibili che riassumevano e sintetizzavano caratteristiche comuni a quei tipi di adolescenti che «partivano dalla loro infelicità quotidiana, dalla loro miseria sessuale, dalla ricerca di rapporti di vita meno schifosi di quelli imposti dalla borghesia», per trovare un equilibrio tra la «felicità privata e le gioie (e i dolori) dell'impegno politico che diventava sempre più opaco»<sup>10</sup>.

Soprattutto, però, colpiva del libro l'uso di un disinvoltissimo linguaggio erotico da parte dei due adolescenti, che sconfinava, come molti osservarono, nella pornografia, costruendo una sorta di «kamasutra per

<sup>7</sup> Entrambe le dichiarazioni stanno in *Plagiari hanno copiato la coppia* (cura di V. Riva), «L'Espresso», 12 settembre 1976.

<sup>8</sup> *Porci con le ali*, cit., p. 51.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>10</sup> Le due citazioni sono rispettivamente di M. LOMBARDO RADICE, *Che cosa voleva essere*, «Lotta Continua», 21 settembre 1976 e F. MUSSI, *I giovani oggi: ci sono anche i segni di regressione*, «Rinascita», 15 ottobre 1976.

extraparlamentari», commentò *Panorama*, condito di «sesso, politica e linguaggio realistico», scrisse Giuliano Zincone sul *Corriere della Sera*<sup>11</sup>. D'altronde l'inizio del romanzo era davvero in tono con quelle considerazioni, ed ancora oggi, quell'incipit rimane nella memoria di chi ha letto il libro: «Cazzo. Cazzo cazzo cazzo. Figa. Fregna, ciorgna. Figapelosa, bella calda, tutta puzzerella. Figa di puttanelle».

Mentre i comportamenti e i pensieri di Rocco, sovente preso da ansie al momento delle sue prestazioni sessuali e dal timore di non averlo «duro come uno Stalin», — dal nome del randello di legno in uso nei servizi d'ordine dei gruppi della nuova sinistra — non erano oggetto di grande attenzione, quelli di Antonia risultavano, invece, non sempre facili da accettare da parte delle femministe. Effettivamente la giovane femminista in formazione era un coacervo, sincero ed esplicito, di contraddizioni. Faceva l'amore e confessava apertamente che le piaceva da matti, non si sentiva in quel momento oppressa e usata, questo, se mai accadeva dopo, prima e durante no; confessava infatti in pagine dense di contraddizioni e paradossi logici, forse «sono un oggetto, sono comunque un oggetto felice»; e, non dimentica di essere anche una giovane intellettuale in formazione, mescolava facilmente il profano col sacro: «mi faccio scopare. Sissignore. Prima mi faccio scopare, poi leggo i *Quaderni Vicentini*»<sup>12</sup>, titolo quest'ultimo che faceva il verso alla reale e prestigiosa rivista, diffusa negli ambienti intellettuali dell'epoca, *Quaderni Piacentini*. Questa dimensione carnale esplicitata, questo darsi in nome del sesso e del piacere ad un uomo, non piaceva, pareva tipico di una mentalità e di un comportamento asserviti all'uomo.

Si trattava però di un'esagerazione critica, Antonia aveva coscienza di vivere, come donna, una contraddizione nel rapporto con Rocco che, nonostante tutto, rimaneva per sempre un appartenente a un genere diverso, confessava infatti in tante riflessioni sparse nelle pagine del libro:

Perché a me mi si chiede di essere il complemento di un altro essere umano [...]. Non lo vuoi capire proprio che i rapporti sono una cosa più profonda di quattro bacetti, una scopata e il sabato sera tutti insieme a fumare a casa di Simona? [...] Insomma è troppo precario un rapporto tutto basato sul piacere, sul tuo piacere poi<sup>13</sup>.

Altre due obiezioni erano sollevate nei confronti del modo di vivere il sesso da parte di Antonia: la valorizzazione, il consumo e l'ostentazione dei rapporti occasionali e la presunta disgiunzione tra emozioni, sentimenti, amore e rapporti sessuali. Effettivamente nelle pagine del romanzo era rappresentata la promiscuità e la molteplicità dei rapporti sessuali, vissuti come liberazione dalla forma coppia e dalla forma romantico-capitalistica-possessiva della rappresentazione dell'amore. Questa rivendicazione del piacere di farlo fine a se stesso, dell'occasionalità del rapporto, del rapporto come

<sup>11</sup> Cfr. rispettivamente, D. PORRIO, «Panorama», 5 ottobre 1976, G. ZINCONI, *Emozioni d'amore e ironie di due adolescenti*, «Corriere della Sera», 1 agosto, 1976.

<sup>12</sup> *Porci con le ali*, cit., p. 140.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 70 e p. 118.

estensione di un rapporto d'amicizia, di uno stare bene assieme, non piaceva alle femministe temperate dall'analisi e dalla teoresi:

Non mi stanno bene i rapporti sporadici, perché mi sento centomila volte più sfruttata come donna, per cui preferisco avere un rapporto prioritario. [...] Per un uomo è più facile parlare di rapporto libero. Una donna si gioca più cose in un rapporto. [...] Non me la sento di avere dei rapporti qualunque, perché so che per tradizione questi sono determinate cose per una donna ed io mi rifiuto di essere queste determinate cose<sup>14</sup>.

### Dai «porci con le ali» ai «jack fruscianti usciti dal gruppo»

Gli anni Ottanta furono un crocevia, uno snodo tra due generazioni, quella che era stata la protagonista del '68 e dei movimenti degli anni Settanta, i nati tra il 1947 e il 1956, che avevano compiuto diciotto anni tra il 1965 e il 1974, e i giovanissimi, nati tra il 1967 e il 1976, bambini o adolescenti negli anni dei movimenti e del terrorismo, che si trovarono ad avere 18 anni nel periodo tra il 1985 e il 1994. Gli ancora giovani degli anni Settanta erano in rotta di riflusso, dopo la sconfitta dei movimenti e delle possibili rivoluzioni, politiche e personali, che vedevano a portata di mano. Un riflusso ancora rabbioso, rancoroso, incapace di produrre adattamento e inserimento nella vita civile e quotidiana, mentre le ideologie politiche perdevano di valore, soprattutto tra i giovani, i quali si incamminavano lungo un percorso di «deflazione della politica» che comportava anche un'attenuazione della differenza di collocazione rispetto l'asse destra e sinistra. Una deflazione che era la conseguenza del crollo d'interesse e di partecipazione politica dei giovani che si verificava nel periodo che due sociologi denominavano il «triennio maledetto», riferendosi agli anni 1980-1982. Misurando il tasso di delusione rispetto alle esperienze d'impegno pubblico e politico relativamente al decennio 1976-1986, i due sociologi individuavano in quel triennio una caduta libera dell'interesse e della partecipazione politica rispetto agli altri anni precedenti<sup>15</sup>.

Era il risultato di un processo di delusione e di allontanamento dalla politica e dall'impegno maturato all'inizio degli anni Ottanta, quando un'inchiesta sociologica aveva riscontrato tra i giovani un mutamento d'atteggiamento verso la politica e lo Stato cogliendo sintomi evidenti di «sfiducia e distacco» dai partiti tradizionali e dalle istituzioni, che generavano indifferenza e apatia, «impotenza, crisi di rappresentanza e incapacità di costruire nuovi organismi partecipativi e rappresentativi, delusione e scoramento di fronte ad una società che ritenevano fosse da cambiare pur essendo disincantati circa la possibilità di farlo»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Femministe con le ali*, «Effe», n. 11, novembre 1976.

<sup>15</sup> I termini «deflazione della politica» e «triennio maledetto» sono usati da L. SCIOLLA, L. RICOLFI, *Vent'anni dopo. Saggio su una generazione senza ricordi*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 135 e p. 145.

<sup>16</sup> L. RICOLFI, L. SCIOLLA, *Senza padri né maestri*, De Donato, Bari 1980, pp. 147, 158, 246.

Impotenza e sfiducia che diventano, negli anni seguenti, disinteresse verso la politica, separazione da essa, diminuzione del suo peso rispetto al tempo di vita e agli interessi dei giovani. La politica, che aveva riempito la vita a tanti giovani, militanti di gruppi extraparlamentari e del movimento negli anni Settanta, perdeva la sua dimensione pervasiva, quella che faceva dire pochi anni prima: «tutto è politica», comprese le relazioni interpersonali. Diventa o ridiventa uno dei tanti aspetti dell'esistenza, uno dei modi possibili di usare il proprio tempo di vita. Per la nuova generazione non tutto era politica, anzi il personale e il privato tornavano ad essere personale e privato. La politica tornava ad essere una dimensione della vita quotidiana, che occupava un pezzetto sempre più piccolo fra i molti interessi che si potevano coltivare e che, certamente, non era più quel valore che definiva e dava un senso alla propria esistenza.

In questo contesto fiorivano le esperienze dei giovanissimi adolescenti raccontate in forma romanzata in libri di notevolissimo successo di vendita e di pubblico. Era il caso, per citarne uno, del romanzo di Clizia Gurrado, una sedicenne, studentessa al liceo Berchet di Milano, paninara a tutti gli effetti, vestita con piumino moncler e timberland, che confessava le avventure di «una sedicenne innamorata persa dei Duran Duran», come recitava il sottotitolo del libro, *Sposerò Simon Le Bon* (Editrice Piccoli, Milano, 1985). Il libro, da cui l'anno seguente fu tratto l'omonimo film, descriveva un mondo relazionale e ambientale e una problematica molto lontana e diversa da quella di dieci anni prima. Qui, soprattutto, la protagonista, fantasticava e inseguiva le sue fantasie, prima fra tutte l'amore adolescenziale per il cantante del gruppo Duran Duran, Simon Le Bon: «Non è da molto che ho deciso di sposare Simon – così iniziava il racconto. È una scelta che è maturata poco per volta. I primi tempi, quando i Duran erano entrati nella mia vita, non ci pensavo proprio. E invece...». Proseguiva raccontando le sue discussioni e le liti con le fans degli Spandau Ballet e di Vasco Rossi, la sua amicizia con una compagna di scuola innamorata del bassista dei Duran Duran, dei suoi difficili rapporti con i genitori, che non riuscivano a comprendere il suo genuino entusiasmo per il cantante pop. Grande era poi la sua delusione quando al Festival di Sanremo, finalmente riusciva a conoscere e toccare i Duran Duran, ma senza Simon che non si presentava.

La dimensione impolitica, della relazionalità tra gruppi di pari amicali dominava in questo romanzo come in un altro, più famoso, scritto negli anni novanta da Enrico Brizzi, *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, da cui è possibile estrarre considerazioni sociologiche riguardanti il comportamento giovanile nei confronti dei loro coetanei impegnati nella politica dei partiti. Dice infatti il protagonista del romanzo che anche quelli che avevano sensibilità per l'impegno e la partecipazione politica «odiavano i pinocchi di piombo delle organizzazioni di partito»<sup>17</sup>. «Della politica non frega nulla nessuno», scrive un giovane sulle pagine del suo diario scolastico negli anni Novanta, «quello che conta sono gli ideali. In base agli ideali ci si tagliano i

<sup>17</sup> ENRICO BRIZZI, *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, Baldini&Castaldi, Milano 1996, p. 57.

capelli, si parla, ci si veste (jeans semidistrutti, camicie aperte, maglioni enormi gli «zecchi», cioè quelli comunisti; camicetta, Ray-Ban, bomber i fasci)»<sup>18</sup>.

Una socialità giovanile, quella descritta in questi romanzi, sempre più ristretta in cui i valori «valori evolvono verso la sfera della socialità privata a scapito soprattutto dell'impegno collettivo». Diminuisce l'impegno sociale e religioso, flette l'interesse per l'attività politica, cresce l'importanza attribuita dai giovani alle «relazioni amicali ed affettive, allo svago e al tempo libero»<sup>19</sup>.

Il sesso, la cui pratica e consumo tanta importanza aveva assunto negli anni Settanta, perdeva di valore, almeno nelle descrizioni romanizzate, era come se la curiosità sessuale fosse venuta meno, di qui una certa difficoltà e pudore a raccontarlo in modo esplicito, come se la paura della «peste» dell'Aids avesse ributtato indietro l'ostentazione delle passioni sessuali, delle relazioni sessualizzate. Indicativo in tal senso è il paragone tra Rocco e Antonia di *Porci con le ali* e Jack Frusciante e Aidi rispetto ai loro incontri sessuali: del tutto esplicitato nel caso di Rocco e Antonia, sommerso e non raccontato, tanto da dubitare che avvenga, in quello del romanzo di Enrico Brizzi. Ecco com'era descritta la prima volta di Rocco e Antonia:

Abbiamo cominciato a baciarci [...] mi ha sbottonato la camicia [...] ho infilato la mano nei pantaloni del pigiama, le ho carezzato e arruffato i peli [...] mi ha sbottonato i jeans, ha abbassato la lampo, mi ha districato il pisello [...] Lei ha aperto e piegato le cosce [...] ha preso il pisello e se lo è infilato dentro<sup>20</sup>.

Ed ecco cosa avviene, verso la fine del romanzo, quando finalmente Jack Frusciante trascorre una serata in casa del suo amore Aidi, senza la presenza dei genitori:

Ce la siamo guardata insieme, la finale. Con spaghetti nell'intervallo. Beh, ha vinto la Danimarca. Ci siamo abbracciati, mentre i giocatori si scambiavano le maglie, e c'era una certa magia, nell'aria. Aidi mi ha guardato e poi ha chiuso gli occhi a tre centimetri da me. Stavano succedendo delle cose impossibili [...] Ci siamo baciati ancora, cento volte, fino al mattino<sup>21</sup>.

Che in questo campo le cose andassero diversamente rispetto al decennio Settanta l'aveva segnalato anche uno dei più «acuti sociologi italiani», proveniente «dall'università *on the road* di Pavia» — come ci dice Edmondo Berselli<sup>22</sup> — Massimo Pezzali, degli 883, il quale nella sua can-

<sup>18</sup> NICOLA X, *Infatti purtroppo. Diario di un quindicenne perplesso*, Theoria, Roma-Napoli 1995, p. 42.

<sup>19</sup> ANTONIO DI LILLO, in *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, a cura di CARLO BUZZI, ALESSANDRO CAVALLI, ANTONIO DE LILLO, Il Mulino, Bologna 2002, p. 43.

<sup>20</sup> *Porci con le ali*, cit., pp. 80-81.

<sup>21</sup> ENRICO BRIZZI, *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, cit., p. 167.

<sup>22</sup> EDMONDO BERSELLI, *L'identità in canzone*, «Palomar», fascicolo 1, marzo-aprile 2000.

zone, *Jolly Blu* del 1992, diceva: «la ragazza che ci stava/ forse al massimo ti dava/ un bacino sulla bocca/ poi a casa, non si tocca».

## I figli dei figli dei fiori

La partecipazione giovanile alla protesta e alle manifestazioni indette dal movimento dei movimenti per criticare le ingiustizie della globalizzazione rappresenta un fatto nuovo. Segna una discontinuità generazionale, perché i diciottenni-ventenni d'oggi esprimono una sensibilità politica diversa dai trentenni, e una contrapposizione intergenerazionale, in quanto si verifica una frattura nel mondo dei giovanissimi a secondo della loro collocazione sociale: gli studenti esprimono orientamenti prevalentemente di sinistra i non studenti, no. Questi studenti ventenni, che dimostrano affinità di orientamenti e sensibilità politiche che li avvicinano alla generazione dei 45-54enni, sono, in termini demografici, i loro figli, i «figli dei figli dei fiori, i nipotini del Sessantotto»<sup>23</sup>. L'uso della categoria di «figli dei figli dei fiori» concorre a spiegare la ragione della maggior politicizzazione a sinistra di strati di giovanissimi studenti ma non deve essere troppo generalizzata, in quanto «i nipotini del '68» sono anche, come si è già detto, la prima generazione post comunista, hanno vissuto e vivono cioè un contesto storico, sociale, relazionale e affettivo imparagonabile con quello dei loro genitori «sessantottini», anche se «pesante» è la memoria calata su loro di quell'evento e di quella cultura:

Sessantotto è una parola tabù, si ha paura del confronto con i nostri genitori, quelli che ti rompono le palle da quando sei nato con la rivoluzione culturale e Bob Dylan e Kerouac e «Contessa» e Che Guevara. Si è tragicamente consapevoli che era meglio allora, che Dylan era meglio dei 99 Posse, che un altro Kerouac non esiste e Guevara è morto [...] Così io sono guevarista, adoro Bob Dylan, leggo Kerouac e mi sento un po' sconfitto prima ancora di aver cominciato la battaglia<sup>24</sup>.

Si tratta di una generazione di giovanissimi e di adolescenti che cresce in un clima storico-politico nel quale il peso delle ideologie e le contrapposizioni ideologiche non sono paragonabile a quelle del Novecento. Noi siamo — afferma il cantante Cesare Cremonini — «studenti cresciuti tra passeggiate sui colli, feste di compleanno e la musica dei Queen, degli Oasis e dei Beatles. Siamo proprio come quelli di *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*»; e di rincalzo un giovanissimo scrive che quelli della sua generazione si sono visti «crollare sotto gli occhi il muro di Berlino a dieci anni quando non ha ancora ben chiaro cosa sia, morire il partito comunista quando ha appena imparato a tradurre in parole la sigla PCI»<sup>25</sup>. Per parecchi

<sup>23</sup> ITANES, *Perché ha vinto il centro-destra*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 38.

<sup>24</sup> Nicola X, cit., p. 43.

<sup>25</sup> CESARE CREMONINI, citato da ROBERTO FREAK ANTONI, *Mia figlia vuole sposare uno dei Lünapop (non importa quale)*, Arcana, Roma 2001, p. 7, Nicola X, cit., p. 31.

di loro termini quali «sinistra» e «centro sinistra» hanno «un senso stanco, di cose ammuffite, di talk-show», sono concetti privi di idee e di ideali, aspetti, quest'ultimi, di cui amerebbero sentir parlare<sup>26</sup>. Come tutte le generazioni che si affacciano alla socialità extrafamiliare, si sentono partecipi di una duplice guerra civile per l'emancipazione dai genitori e dall'immagine che gli hanno costruito gli adulti. Ma la rottura con la famiglia non ha più i toni duri ed esasperati che poteva assumere negli anni Sessanta o Settanta poiché ad essere cambiati sono i genitori più che i figli. Genitori insicuri del loro ruolo, indecisi, incerti nei valori e nelle prospettive non possono certo opporre ai giovani principi, norme, costumi ferrei. Se è spesso vero che i giovani d'oggi sono incapaci di progettare il loro futuro, di assumersi delle responsabilità, di essere autonomi e indipendenti, le cause non sono da ricercarsi soltanto nei loro stili di vita, nei loro comportamenti e nelle loro idee. Al contrario:

è la nostra generazione di adulti tra i cinquanta e i sessant'anni ad aver bruciato illusioni e speranze e a essere oggi in difficoltà quando si tratta di trasmettere ai giovani [...] progetti, mete e valori. I giovani d'oggi hanno davanti a sé una generazione che non è capace neppure di trasmettere dei valori che i giovani possono rifiutare<sup>27</sup>.

Chi oggi ha sedici anni, dice un giovane degli anni Novanta nelle pagine del suo diario, dovrebbe vivere «a ridosso dell'inizio del futuro» si dovrebbe «nutrire di progetti» e invece non pensa «nemmeno a cosa può succedere più in là di martedì prossimo»<sup>28</sup>. Un'affermazione che coglie la perdita di finalità dell'agire quotidiano, la mancanza di mete e ideali predefiniti da raggiungere e quindi l'emergere di comportamenti contraddittori, «di uno stato d'incoerenza [di] un'eterogeneità che esprime la perdita di centro, la non abitudine a realizzarsi in termini unitari»<sup>29</sup>, come osservava un sociologo relativamente ai giovani degli anni Ottanta.

### Una figlia dei «porci con le ali»

Una recente ricerca sociologica sui giovani del nuovo secolo ha evidenziato che la sessualità è sempre più sganciata dal riferimento riproduttivo e dal contesto coniugale. Si affermano costumi e valori orientati alla libertà sessuale che contrastano con quelli tradizionali, con i principi «religiosi più diffusi che collocano l'amore fisico nell'ambito di un rapporto

<sup>26</sup> GIULIETTO CHIESA, *L'altra metà d'Italia in cammino verso Porto Alegre*, «La Stampa», 18 gennaio 2002.

<sup>27</sup> A. CAVALLI, *Gli occhiali appannati degli adulti*, in ILVO DIAMANTI, *La generazione invisibile. Inchiesta sui giovani*, Il Sole 24 ore, Milano 1999, p. 254.

<sup>28</sup> NICOLA X, cit., p. 74.

<sup>29</sup> F. GARELLI, *La generazione della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 313. «Un tratto ripetutamente messo in evidenza nella cultura giovanile post-politica, è la mancanza di progetto, la provvisorietà degli interessi, delle aggregazioni, delle scelte» (A. MELUCCI, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 175).

affettivo stabile, necessariamente sancito dal matrimonio»<sup>30</sup>. Tuttavia, a differenza degli anni Settanta, oggi la sessualità, liberata e libera, tende a ritornare nella dimensione privata della vita dell'individuo, diventa una ricerca e una scoperta personale, racchiusa «intimamente» nelle pagine di un diario, come nel caso di quello pubblicato da Melissa P. col titolo *Cento colpi di spazzola prima di andare a dormire*. Già la scelta della forma narrativa del diario la dice lunga sulla mancanza di condivisione con gruppi di amiche e/o amici del tema trattato. Le pagine di diario si scrivono per se stessi e in quelle di Melissa P., riferite soprattutto alle sue esperienze sessuali, mancano completamente riferimenti alla dimensione pubblica. Rarissimamente nel suo raccontare emergono gruppi di amici o di amiche, Melissa P. è sola di fronte al sesso. Manca completamente, rispetto all'Antonia di *Porci con le ali*, ogni riferimento alla coralità di gruppo, data all'epoca dai gruppi di autoscienza femminista e da una generica scoperta del bisogno di parlare di sesso con le amiche e gli amici, che mediava, analizzava, interpretava e guidava collettivamente quella scoperta e quella dimensione.

L'autrice, Melissa Panarello, è nata il 3 dicembre 1985, vive ad Acicastello in provincia di Catania, quindi è generazionalmente una figlia dei figli dei fiori e anche dei «porci con le ali». Di se stessa nel suo sito dice che dai 12 ai 13 anni si è occupata di politica nell'ambito della sinistra, meritandosi l'appellativo di ribelle. Dai 15 ai 17 anni è caduta in un vortice dal quale è riemersa grazie a un libro, a sé stessa e alla sua forza e grazie a un uomo che l'ha salvata. Frequenta il liceo classico, vive in famiglia e le sue letture formative — c'informa — sono state: Anaïs Nin, Jane Austen, Honore Balzac, Emily Bronte, De Sade, Jacques Prevert, Dante Alighieri, J. T. Sidonie, Gabrielle Collette.

Il suo diario, pubblicato nel 2003<sup>31</sup>, venduto in migliaia di copie, soprattutto tra i giovanissimi, ha suscitato scandalo per le vicende sessuali scabrose raccontate con un crudo realismo e ha sollevato obiezioni di vario genere, prima fra tutte quella relativa alla non autenticità delle vicende narrate. Dal canto suo la giovane autrice ha giurato che ciò che ha raccontato nel libro «è assolutamente successo», almeno «al novanta per cento» e noi possiamo accettare questa verità col beneficio che all'«arte non si chiede la verità autobiografica»<sup>32</sup>, così come non l'abbiamo chiesta ai romanzi precedentemente citati.

La prima pagina del diario è del 6 luglio 2000, l'ultima del 12 agosto 2002, Melissa inizia a scrivere nella sua stanza tappezzata di stampe di Gustave Klimt e dai poster di Marlene Dietrich. È una giovane adolescente

<sup>30</sup>FRANCESCA SARTORI, in *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, cit., pp. 190-191.

<sup>31</sup>MELISSA P., *100 colpi di spazzola prima di andare a dormire*, Fazi editore, Roma, 2003; l'indirizzo del sito citato nel testo è [www.melissap.net/index.php](http://www.melissap.net/index.php). Del libro, secondo dati riportati da PIER MARIO FASANOTTI in *Ancora sesso, parola di Melissa P.*, («Panorama» 13-5-2004), sono state vendute 800 mila copie. È stato tradotto in 10 lingue e Francesca Neri sta per interpretarne la parte in un film.

<sup>32</sup>MARIA CORBI, intervista a Melissa P. di M. C., *La prima volta e poi tutte le altre*, «Specchio», supplemento a «La Stampa», 11 ottobre 2003.

agitata e confusa, difatti introduce così il suo stato d'animo «dentro di me non c'è calma. È come se un topo stesse rosicchiando la mia anima»; ha stima di se stessa, del suo corpo: «provo nei miei confronti un sentimento di amore e di ammirazione», è combattuta tra il bisogno d'amicizia e l'introversa voglia di solitudine: «ci sono giorni in cui lo stare in mezzo agli altri mi aiuta... Altri giorni in cui l'unica cosa che può soddisfarmi è stare sola, completamente»<sup>33</sup>. Poi, provocatoriamente, butta in faccia al lettore il cruccio che la tormenta: non ha ancora perso la verginità, non ha ancora fatto l'amore. L'attrazione fisica, la passione, la voglia si mescola con la ricerca dell'amore definito in senso lato come la «carezza sui capelli, uno sguardo sincero», cioè il bisogno di essere considerata, apprezzata, desiderata, amata da qualcuno che non siano i genitori, gli amici e le amiche, in un modo nuovo, che passi appunto per il corpo: «sento scoppiare il desiderio di averlo mio [...]. In questi mesi la voglia è stata lacerante»<sup>34</sup>. Tanto desiderio trova facilmente un referente, ma la prima volta di Melissa è una delusione. Ha sperato tanto nella buona riuscita di quell'incontro, perché voleva conservare il ricordo «dentro per sempre» e conseguentemente voleva che fosse «bello, lucente, poetico». Invece la prima volta è una delusione amara che si consuma in un incontro abbastanza squallido, freddo, dominato dall'egoismo maschile che lei racconta con brevi frasi secche sulla pagina del diario: «il suo sesso dentro provocava solo bruciore e fastidio [...] Vuole servirsi del mio corpo, non vuole conoscere la mia luce... 'Senti qualcosa?' mi ha chiesto, "No"»<sup>35</sup>.

Delusa ma non vinta, nell'impossibilità di confrontarsi con qualcuno, perché è sola —«io sono la miglior amica di me stessa», annota a p. 33 — prosegue la sua via solitaria ed empirica alla presa di coscienza dei propri sentimenti e del proprio corpo gettandolo in un mare di esperienze sessuali che coinvolgono giovani coetanei, trentenni, quarantenni, studenti, single, sposati, senza alcun limite di area generazionale, confini entro i quali si esaurivano le possibilità d'incontro sessuale dei giovani nei romanzi trattati in precedenza.

Sola, Melissa percorre la sua strada partendo da un'intuizione e confortata da una speranza. Intuisce subito che per gli uomini l'amore per una donna è coniugato strettamente all'attrazione e al possesso del corpo. Spera che dando il suo corpo qualcuno si accorga che lei ha anche un cuore, una luce, una sostanza che trascende l'immediato dell'attrazione fisica, anche se da quell'immediato vuole partire: «darò il mio corpo, per due motivi: perché forse assaporandomi gusterà il sapore della rabbia e dell'amezza e perciò proverà un minimo di tenerezza, poi perché s'innamorerà della mia passione fino a non poterne più fare a meno»<sup>36</sup>.

Nel romanzo *Porci con le ali* la comunità giovanile esaminata faceva largo uso di sostantivi riferiti agli attributi sessuali. Figa e cazzo erano termini superaggettivati, assieme a uccello, tette, culo, coso o cosa, leccalecca,

<sup>33</sup> MELISSA P., cit, pp. 9-10-11.

<sup>34</sup> Ivi, p. 22.

<sup>35</sup> Ivi, p. 27.

<sup>36</sup> Ivi, p. 29.

sega, missile, colonna di marmo, pulsante o grilletto, pompino, posizione, pecorina, palpeggiare, pomiciare, cosetto, passera, chiappe, slinguazzare, infilare, un palmo di lingua in gola, sise, seni, capezzoli, glande, punta, montagnetta, cespuglietto, pene, sedere, buchino, biscotto, pisello, orgasmo. Quel «parlato» era un linguaggio comune a gruppi di pari, era la mediazione tra il rapporto personale col proprio sesso e le proprie pulsioni erotiche e quello con il partner, rifletteva una relazione col sesso intersecata col collettivo, col pubblico dal gruppo di amici. Diversa è la situazione di Melissa, lei è sola di fronte ai suoi desideri erotici, senza mediazione alcuna nei suoi incontri sessuali, tanto è vero che, anche linguisticamente, la protagonista si presenta sull'arena della scoperta del sesso armata solo della sua cultura neoclassica non sempre sufficiente per chiamare per nome gli attributi sessuali. Così i modi prevalenti che ha di nominare quelli maschili sono: «l'ignoto», «il membro», «il coso», «l'affare», «il pene»; mentre per quelli femminili il ricorso alla cultura classica è maggiore. Definisce, con civetteria letteraria, il suo sesso, «il Segreto dove il Lete scorre» riferendosi all'ormai poco noto fiume Lete, le cui acque avevano l'effetto di produrre l'oblio della vita passata, citato anche da Dante nel *Purgatorio*, (*Canti XXX e XXXI*). Seguono altre definizioni, preziose e ricercate, tutto meno che gergali e discorsive: «centro del mio corpo», «il mio focolare», «la mia ferita», «carnosa nudità», «vulcano che sta scoppiando», fino a «rosa bagnata» che fa pensare alla «rosa fresca aulentissima» del poeta siciliano Cielo d'Alcamo, sicuramente studiato a scuola.

Con precisione cronologica vengono annotate esperienze «forti», anacronistiche per una ragazzina di sedici anni, ma realisticamente deludenti che ricordano le lamentele delle giovani donne degli anni Settanta nelle lettere che scrivevano ai rotocalchi femminili o a riviste del movimento come *Effe*: «non ho più quell'angoscia di sentirlo sopra di me dimenarsi infischiosene del mio corpo e di me»; «mi ha spogliata come fossi un manichino in vetrina, come un commesso svelto e indifferente», «urlavo e sentivo male, nessun filo di piacere mi stava attraversando»<sup>37</sup>.

Il tutto avviene in un contesto di netta separazione e incomunicabilità tra il «privato», l'intimo, la sessualità, e il «pubblico», il mondo esterno, la società, la scuola, i grandi eventi e le grandi narrazioni restano sullo sfondo, impenetrabili al mondo dell'esperienza che Melissa sta attraversando. Una breve nota richiama il dramma delle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001, un'altra ricorda che la scuola è iniziata da poco e già si respira il clima di scioperi, manifestazioni assemblee. Dopo un incontro amoroso abbastanza scabroso, tormentato e poco gratificante annota: «In macchina abbiamo parlato di Bin Laden e Bush come se niente fosse successo»; e ancora il mondo esterno si affaccia, caotico, confuso, decadente, dalle pareti di una camera da letto dove lei ha appena avuto un rapporto sessuale: «sulla parete erano attaccate centinaia di foto di modelle nude, ritagli di giornali porno. Immanicabile sul soffitto la bandiera rossa con il volto del Che»<sup>38</sup>. Il resto della vita

<sup>37</sup> Ivi, p. 33, p. 42, p. 44.

<sup>38</sup> Ivi, p. 44 e 48.

procede normalmente tra scuola, scontri coi professori, ritorni a casa, pomeriggi a studiare, serate trascorse a guardare la Tv, a leggere libri prima di dormire che non interferiscono con l'altro mondo quello della ricerca empirica di sè. Cosa cerco, si domanda sovente: sesso?, amore?, vita vera? Difficile risponderci. Le fa piacere essere desiderata, voluta? Anche qui la risposta è disarmante quanto profonda: ««difficile per me essere di qualcuno, non sono neanche di me stessa»<sup>39</sup>.

Il finale è edificante, non si dimentichi infatti che Melissa è, per sua ammissione, una grande ammiratrice di Dante Alighieri e il suo diario riecheggia un po' il viaggio del sommo poeta dalla selva oscura verso la salvezza, la redenzione, l'elevazione dolcestilnovista dell'amore da terrestre a celeste, mescolandosi con le non dimenticate favole lette e imparate da bambina, aventi per protagonisti cavalieri, principi e principesse che alla fine coronavano il loro sogno d'amore e vivevano felici e contenti:

ho concluso il mio viaggio dentro il bosco, sono riuscita a scappare dalla torre dell'orco, dalla grinfie dell'angelo tentatore e dei suoi diavoli, sono fuggita via dal mostro androgino. E sono finita nel castello del principe che mi ha attesa. Mi ha fatto spogliare delle mie vesti logore e mi ha dato abiti da principessa. Poi una notte abbiamo fatto l'amore e quando sono ritornata a casa ho visto i miei capelli ancora lucenti e il trucco intatto. Una principessa, come dice sempre mia madre, così bella che anche i sogni vogliono rubarla<sup>40</sup>.

Melissa ha finalmente incontrato l'amore. Se n'è accorta quando Claudio l'ha stretta tra le braccia, l'ha baciata «con una passione che non era voglia di sesso, ma di altro, di amore».

<sup>39</sup>Ivi, p. 72.

<sup>40</sup>Ivi, p. 143.

# Globalizzazioni, religioni e identità religiose

di  
ELISABETTA BATINI

Tra le molteplici dimensioni del processo di globalizzazione, quella religiosa è una delle più complesse da analizzare per il fatto di avere un'antica «preistoria»: le maggiori religioni del mondo hanno attraversato le civiltà, gli imperi e le nazioni, hanno interagito con le culture, hanno «esportato» tradizioni e modi di agire.

Al tempo stesso le nuove religioni, i nuovi movimenti religiosi, i culti, ma anche i movimenti fondamentalisti, devono gran parte della loro ragion d'essere al «clima» globalizzato che respirano, in quanto esso massimizza il loro inserimento nelle élites culturali oltre che nei diversi strati della popolazione. Il sacro diviene «grammatica profonda della società e rappresentazione sociale dei suoi valori» (Rosati 2002: 27) anche nella realtà attuale, così come lo era nella realtà del passato.

In prima approssimazione risultano enunciati due dei termini del rapporto contenuti nel titolo: globalizzazioni e religioni. Oltre che per il suo interesse intrinseco, tale relazione è indagata nella convinzione che la dimensione religiosa dell'umano possa offrire preziose intuizioni a proposito dei problemi incalzanti dalla fine del XX secolo (Kurtz 1995), in virtù del fatto che nei fenomeni religiosi e nelle loro trasformazioni è possibile spesso rintracciare una lente attraverso la quale studiare le dinamiche della società nel suo insieme. Le religioni quindi, cresciute e modificate con la globalizzazione, talvolta resistenti alle forme assunte da essa, forniscono una chiave di lettura importante anche per la contemporaneità.

Rimane da chiarire perché il primo termine — globalizzazione — venga analizzato al plurale e perché del secondo — religioni — si privilegi la componente identitaria.

## 1. Globalizzazioni

Parlare di processo di globalizzazione al singolare significherebbe individuarne un itinerario con un fine determinato, così come si addice in genere ai processi. La globalità culturale invece non è identificabile con un corso uniforme, ma è scenario comune per diverse *globalizzazioni* che indi-

cano tragitti distinti, percorribili, per rimanere all'interno della metafora, da viaggiatori molto differenti tra loro, che lasciano impronte più o meno profonde e che notano particolari diversi del paesaggio che attraversano. Le diverse globalizzazioni includono logiche dissimili perché incarnano ambiti molteplici.

Parlare di globalizzazione al plurale significa anche prendere coscienza che ogni globalizzazione è al tempo stesso «doppia», nel senso che può essere osservata e vissuta dall'alto o dal basso, a seconda del numero di attori coinvolti nel suo sviluppo. Pochi attori guidano forme di globalizzazione dall'alto; mano a mano che il numero degli attori e dei gruppi interessati aumenta, si scende nel punto di osservazione.

Di fronte a una lettura di matrice metodologica esclusivamente occidentale, ci si può interrogare sull'efficacia delle teorie della globalizzazione nate nell'occidente del continente. Di contro alla concezione di un'unica globalizzazione economica, infatti, si deve citare anche la lettura che pone gli *asian values* quali portatori di «altre globalizzazioni», diversi rispetto ai valori della cultura occidentale, che forniscono altre percezioni della realtà globale (Monceri 2002).

Il plurale del termine globalizzazione ha un ulteriore duplice senso: sincronico e diacronico. Da una parte, al giorno d'oggi, è possibile rintracciare molte globalizzazioni. Eduardo Viola ne identifica dodici: una militare (relativa alla capacità di distruzione planetaria e alla spesa per gli armamenti), una economico-produttiva, una finanziaria, una comunicativo-culturale, una affettivo-interpersonale, una scientifico-tecnologica, una demografico-migratoria, una ecologico-ambientale, una epidemiologica, una politica, una poliziesco-criminale (Viola 1999), e infine una, la dodicesima, che può essere letta anche nella produzione, distribuzione e «consumo» proprio di *identità religiose*. Intesa in questo senso quindi, la globalizzazione della religione porterà ad una circolazione crescente ed innovativa di informazioni ad essa inerenti, alla formazione di nuove organizzazioni religiose e ad un cambiamento dei contenuti, delle attività e degli insegnamenti delle istituzioni religiose esistenti.

D'altra parte, in senso diacronico, si può dire che ogni epoca storica abbia avuto le sue «globalizzazioni», proporzionate alle tecnologie del tempo e quindi limitate nello spazio e che oggi si sia giunti alla globalizzazione «globale», quella cioè che non ha per confini il Mar Mediterraneo o le Colonne d'Ercole, ma il globo terrestre e che, per utilizzare una ripetizione cacofonica, tutte le ingloba.

Quando si tenta di collocare storicamente il fenomeno della globalizzazione, ci si accorge come esso venga sempre più spesso letto e retrodatato quanto alla sua nascita, fino a rintracciarne la genesi nelle forme di solidarietà transcontinentale proprie dell'era premoderna. Sono proprio le religioni a fornirne un ipotetico punto di partenza, visto perlomeno come comprensione del mondo quale fratellanza universale, che sarebbe antica quanto le religioni mondiali che si affermarono 2000 anni fa (Robertson 1992).

## 2. Globalizzazioni religiose

Anche secondo Held e McGrew la globalizzazione culturale, nei termini delle sue capacità di dar forma a società ed identità, ha origine molto prima dell'era moderna, nella forma delle religioni mondiali e delle culture delle élites imperiali (Held, McGrew 1999). Coloro che in ogni tempo hanno aderito ad una delle fedi delle grandi religioni mondiali di salvezza, ad esempio, sapevano di affratellarsi ad altri credenti lontani nello spazio e ritenevano di entrare con loro nella grande schiera dei salvati: le stesse hanno fornito in questo caso un senso translocale di identità sociale e personale, che ha permesso una mobilitazione estensiva ed intensiva, su una scala sufficientemente grande da entrare nella registrazione storica. Si costituivano così «comunità immaginate» che contribuivano alla creazione dell'identità del singolo (Anderson 1991). Si può addirittura arrivare ad affermare che l'universalità della religiosità premoderna assumeva la sua forma globale attraverso una miriade di forme particolari e specifiche di assimilazione locale.

L'immaginazione culturale che permeava le comunità diffuse dell'era pre-moderna era comunque differente rispetto alla connessione che caratterizza la società contemporanea. Le solidarietà transcontinentali della cristianità o dell'Ummah islamica, che pur rappresentavano esempi di comunità di fede esistenti entro enormi distanze e che incorporavano grandi numeri di persone, non possono essere completamente comparabili alle solidarietà laiche e religiose esistenti nella modernità e soprattutto nella post-modernità.

Una volta che un villaggio veniva convertito ad una religione con la persuasione o con la forza, non c'era un costante controllo sull'operato delle «parrocchie», delle singole comunità in cui la nuova fede aveva attecchito. Il messaggio veniva riletto nella cultura locale: nelle comunità pre-moderne cioè, l'appartenenza universale veniva *sempre* attualizzata nel contesto locale. «È stata la peculiare capacità delle più importanti religioni universali di autorinnovarsi, mediante scismi, nuovi movimenti, nuove politiche e nuove interpretazioni, al fine di adattarsi ai bisogni locali di particolari comunità in circostanze diverse, che ha consentito la persistenza sia delle stesse tradizioni religiose, sia delle etnie che esse contribuivano a sorreggere» (Smith 1986 trad. it. 1993: 259-60).

Fin dall'antichità, la mobilità dovuta al fenomeno religioso competeva e si mescolava con i movimenti commerciali. La forma di movimento direzionale che fin dal suo inizio ha caratterizzato il pellegrinaggio ha reso l'attraversamento del globo, pur nella sua difficoltà, una possibilità reale. C'era inoltre una élite di chierici letterati coscientemente unita dal linguaggio delle sacre scritture, fosse esso il latino o l'arabo. Un altro elemento di unificazione ancor oggi visibile è quello costituito ad esempio dalla diffusione dell'architettura religiosa gotica nell'intera Europa medievale (Tomlinson 1999).

La tentazione di associare al fenomeno sociale della riletta locale il concetto contemporaneo di *glocal*, viene immediatamente fermata dalla considerazione che l'appartenenza a queste comunità non poteva dare un'

coscienza del globale così chiara quale quella che il solo accendere la televisione può fornire oggi.

Senza dubbio cioè, non si può proseguire una lettura del fenomeno complessivo della globalizzazione utilizzando il paradigma religioso quale strumento di comprensione efficace. All'uomo religioso del passato mancava, come ricordato, la componente riflessiva, che accompagna ed illumina la coscienza di agire e vivere in uno spazio globale. Ciò che separa i pellegrini dell'era premoderna da quelli di oggi è il fatto che nel nostro secolo essi in un certo senso si conoscono l'uno con l'altro prima di arrivare a destinazione, o perlomeno hanno creato un'immagine dell'altro con il quale compiranno il viaggio o dell'altro che abita nel luogo dove sono diretti. Il cambiamento epocale che deve essere compreso è quello che pone al centro delle nostre vite la mobilità, la comunicazione e la possibilità di collegarsi al di là della territorialità. Zigmuto Bauman ha utilizzato proprio le caratteristiche peculiari del pellegrino e del turista per esemplificare il problema dell'identità nell'epoca post-moderna, non più legato a quello del perdurare, ossia della conservazione di una identità stabile propria del primo, ma a quello di mantenere una identità in stato di libera fluttuazione, come nel caso del turista (Bauman 1995).

Oggi una minoranza, ma sempre più crescente, della popolazione mondiale ha l'opportunità di viaggiare in altri paesi, di parlare lingue diverse dalla propria e sperimentare direttamente altre culture. La maggioranza delle persone ha accesso, tramite la televisione, ad informazioni riguardo ad altre società e culture, e la religione si ricolloca anche in questo scenario. Lo stesso pellegrinaggio religioso viene talvolta rivissuto nel Cyberspazio; ad esempio, seguendo on-line una meditazione buddista, una grafica straordinaria porta all'interno di un giardino zen ([www.donot-zzz.com](http://www.donot-zzz.com)).

La globalità culturale contribuisce quindi anche alla modificazione della struttura della comunicazione religiosa, che interroga da vicino la pratica della fede e della conversione, oltre che le modalità di trasmissione del trascendente in forme diverse dalla modalità *face to face*. La programmazione televisiva, quella radiofonica e la diffusione nella rete di internet offrono le testimonianze più evidenti di tale modificazione nelle due direzioni di trasmissione religiosa del religioso e del non religioso da una parte, e di trasmissione «laica» del religioso dall'altra.

Fatte le dovute premesse e distinzioni, è dunque possibile affermare che le religioni mondiali sono state senza dubbio una delle più potenti forme della globalizzazione della cultura nell'era premoderna, capaci di garantire innovazione culturale, risorse e potere per le élites, di mobilitare eserciti, armi e popolazioni, di sviluppare un senso di identità e di fedeltà, di procurare una struttura legale e teologica per la società e che esse continuino a rappresentare oggi «una globalizzazione» in grado di interagire con le altre e di favorire la globalità culturale.

### 3. Identità religiose

Ma perché indagare proprio le identità religiose e non le religioni in

termini generali/istituzionali? In primo luogo perché le globalizzazioni comportano una sorta di «pressione» che spinge società, civiltà e rappresentanti di tradizioni diverse a setacciare la scena globale-culturale in cerca di idee e simboli rilevanti per la propria identità: l'impatto delle diverse globalizzazioni è visto come qualcosa che sconvolge le culture e l'identità culturale.

Il contesto della globalità culturale sta quindi trasformando profondamente la nostra comprensione del mondo: sta provocando una nuova esperienza di orientamento e disorientamento, nuovi sensi di identità localizzata e senza luogo. Molte delle forme culturali contemporanee, specie quelle sorte recentemente, sono deterritorializzate, cioè, diversamente dal passato anche più recente, per un numero crescente di persone e gruppi, i luoghi geografici perdono importanza come punti di riferimento primari dell'identità e della vita quotidiana, e ad essi subentrano alleanze culturali e sociali<sup>1</sup>. Detto in altri termini, le geografie identitarie che si vengono a delineare nel nostro tempo attingono ad una gamma di scale geografiche differenti: «la geografia della nuova divisione internazionale del lavoro non coincide direttamente con la geografia della religione, né, mettiamo, con la geografia del movimento femminile, né con quella della diaspora nera» (Massey, Jess 1995, trad. it. 2001: 202).

L'autocostruzione e l'individuazione dell'identità in tempi globali è frutto di una complessa articolazione, in quanto la tradizione perde la sua capacità di far presa sulla vita quotidiana e la stessa si ristrutturata sulla base dell'interazione tra globale e locale. Per questo gli individui negoziano i loro stili di vita tra una varietà di opzioni e sono costretti a mettere in piedi una pianificazione riflessiva dell'esistenza, la quale diventa elemento centrale nella costruzione dell'identità individuale.

Contrariamente però alle conclusioni a cui tale premessa potrebbe condurre, per milioni di persone al mondo gli *issues* politici, economici e culturali sono inestricabilmente connessi alla percezione della propria e altrui identità religiosa. Essa non è soltanto una definizione, un sentimento di chi siamo, ma va oltre il sé ed è definita da vincoli ed identificazioni che forniscono un quadro all'interno del quale si può cercare di determinare di volta in volta ciò che è bene, meritorio, cosa deve essere fatto, cosa sostenere o contrastare (Taylor 1992).

Pur nella coesistenza di molte affiliazioni ed identità diverse che l'individuo sperimenta e che provoca un'instabilità identitaria sconosciuta ad altri tempi storici, si può comprendere come le identità religiose, che rappresentano proprio un'affiliazione fra le più significative, siano importanti quali fattori di mobilitazione individuale e di gruppo, cioè rispondano alle sollecitazioni provenienti dalle modificazioni globali: l'identità infatti è la chiave per comprendere la formazione di attori collettivi.

<sup>1</sup> Peter Mandaville si riferisce ad esempio a tre forme di costruzione translocale dell'identità accomunando le identità diasporiche, quelle di confine e i movimenti spiritualistici quali forme di identità politica la cui concezione di comunità è rimossa dalle costrizioni territoriali (Mandaville 1999).

L'identità religiosa su cui si sposta l'attenzione è intesa infatti non soltanto come *self*, ma come lente attraverso la quale guardiamo il mondo, motivazione all'agire, senso all'esistenza. Tale spostamento provoca anche un incremento degli attori coinvolti: a questa lettura viene in aiuto la formula simmeliana secondo cui «non è la religione a creare la religiosità, bensì il contrario» (Simmel 1912).

È possibile inoltre affermare che la globalità tecnologica fornendo numerosi strumenti utili per varie forme di «connessione», in un certo senso aiuta a mantenere stabili quelle identità anche religiose altrimenti fluttuanti nella globalità stessa.

#### 4. Riflessività, globalità e glocal

Prima di procedere nell'analisi della collocazione delle identità religiose nel panorama culturale globale occorre chiarire il senso di alcuni concetti già citati nel paragrafo precedente: quelli di riflessività, globalità e *glocal* che descrivono sinteticamente, ma in modo sufficientemente esauritivo, lo scenario contemporaneo.

Si tratta di tre caratteristiche paradigmatiche, necessarie per una definizione minimale della realtà attuale, imprescindibili per una lettura del ruolo delle religioni in questo contesto.

Per ciò che riguarda la riflessività, essa rappresenta la modalità con la quale ogni società pensa e osserva se stessa con sguardo riflessivo, creando la propria cultura (Talbi 1999). Tale concetto serve perciò a studiare ogni identità, definita in primo luogo in quanto «specchio», che ha appunto la peculiarità di riflettersi nell'altro e rivelare nella mente dei suoi membri gli elementi che la caratterizzano<sup>2</sup>.

Se per cultura intendiamo i sistemi di significato condivisi che le persone appartenenti alla stessa comunità, gruppo o nazione, usano per essere in grado di interpretare il mondo e dargli un senso, possiamo considerare la cultura globale del tempo presente come una rete transnazionale, transocietaria o meglio translocale<sup>3</sup>, di persone che coltivano coscientemente un'istanza estetica ed intellettuale di apertura verso esperienze culturali divergenti. Se si accetta di partire da questa definizione stipulativa, si comprende da subito come si debba affrontare non tanto una specifica cultura, quanto piuttosto quello che è stato definito il «campo globale» di azione di fenomeni culturali molteplici — la globalità —. È possibile affermare infatti che la globalizzazione ricostruisce i rapporti tra il locale e il globale, trasfor-

<sup>2</sup> Sulla distinzione tra identità «specchio» e identità «muro», il riferimento è Cerutti (Cerutti 2000).

<sup>3</sup> Il riferimento è ad Appadurai (Appadurai 1996) e alla ridefinizione del rapporto tra territorio, identità ed affiliazione politica, per cui l'ancoraggio territoriale di identità e comunità è problematizzato da pratiche che le ricostituiscono in luoghi al di là dei confini di territori prefissati. È fondamentale, a questo proposito, la relazione con il concetto di diaspora.

mando sia ciò che rappresenta in concreto il vivere in un luogo, sia il senso che abbiamo di questo e i significati che attribuiamo alle cose «vicine» e a quelle «lontane», proprio perché essa modifica i concetti stessi di vicino e lontano. La globalizzazione acuisce il senso della relatività dell'individuo, perché lo fa immergere in altre prospettive culturali, da una parte rendendolo permeabile al confronto, e dall'altra ponendolo di fronte a continui choc culturali.

Le analisi della cultura globale, invece, mostrano spesso la cultura occidentale come quella più diffusa ed idonea ad intaccare progressivamente le culture 'altre', meno resistenti al confronto e all'occidentalizzazione. Per cultura globale si intenderebbe quindi quel complesso fenomeno di omologazione culturale derivante in primo luogo da processi di standardizzazione della produzione economica che progressivamente avrebbero condotto alla modificazione a senso unico delle abitudini di consumo di segmenti sempre più ampi della popolazione mondiale.

I processi di globalizzazione suggeriscono simultaneamente due immagini della cultura: la prima comporta l'estensione di una particolare cultura verso l'esterno fino ai suoi limiti, che coincidono con il globo terrestre; la seconda, che è quella che qui sposiamo, punta alla compressione di diverse culture in cui concetti, idee, persone, oggetti precedentemente tenuti distanti sono adesso messi in contatto e giustapposizione (Featherstone 1995).

Quella che rispecchia il mondo contemporaneo è un'immagine «multicentrica di influenze» (Breidenbach, Zurkrigl 1998/2000: 111), in cui cioè molti centri influenzano molte periferie e in cui i cerchi si intersecano e si sovrappongono in parte, come in un intricato gioco di compasso, in cui certi punti che si trovano sulla circonferenza diventano a loro volta centri di altre periferie, fino a creare figure astratte nelle quali le due realtà, centro e periferia, non sono più nettamente distinguibili. Talvolta quindi, la cultura di quei luoghi considerati periferici fornisce al centro stimoli ed influenze: si tratta del fenomeno denominato «talkback», che si riscontra in ambiti tra loro diversi, quali tra gli altri la letteratura, la spiritualità, l'edilizia o la gestione d'impresa. Il rapporto originale che il neologismo *glocal* si pone ad interpretare è quindi quello che si stabilisce fra globalità comunicativa, cioè fra le sollecitazioni di vario genere che offre il campo globale (dello spazio, quello della globalità), e risposte di gruppo o interpersonali (del luogo).

Al di là dei segni superficiali di convergenza culturale che possono essere identificati, «la minaccia di una più profonda omogeneizzazione della cultura può essere dedotta solo ignorando la complessità, la riflessività e la recalcitranza delle risposte culturali attuali alla modernità» (Tomlinson 1999: 97).

Se tentassimo di schematizzare graficamente i percorsi delle reciproche influenze culturali tra centri e periferie del pianeta, ci avventureremmo in un difficile compito riflessivo, di cui a tratti certamente siamo consapevoli nel corso della nostra esistenza, ma che risulterebbe senz'altro complicato da tracciare nel suo complesso, soprattutto per la sua continua modificazione. Attenendoci alla definizione dell'americanizzazione infatti, dovrem-

mo tracciare delle strade a senso unico, sempre dall'unico centro verso le molte periferie, mentre con il panorama più complesso che offre l'immagine multicentrica delle influenze associata al fenomeno del *talkback*, i centri di diffusione si moltiplicherebbero ed ogni strada si dovrebbe allargare per far spazio alla seconda corsia, quella di senso inverso, che dalla periferia si dirige verso il centro. Esistono una permeabilità di confini e un'apertura a influenze esterne di tipo multidirezionale: nello scenario globale le culture si intersecano e si influenzano a vicenda, lasciandosi alle spalle qualsiasi concetto di connessione diretta e semplice tra cultura e luogo.

Identificare la cultura che prevale a livello di comunicazione con l'unica diffusa nel globo è quindi l'errore di coloro che leggono la globalizzazione della stessa come la nascita di un'unica cultura globale. Un altro pericolo della sua comunicazione si colloca nella trasmissione interculturale, che rischia di fissare le differenze tra le culture nella forma di stereotipi, che assegnano, specie alle manifestazioni «altre», stili difficilmente modificabili ed in cui questi «altri» finiscono spesso con il riconoscersi. Il modo semplicistico in cui l'Honduras è stato definito spesso «repubblica delle Banane» dalle persone del primo mondo, perché la sua funzione principale nella divisione internazionale del lavoro era un tempo la produzione di frutta, ha rafforzato la sua posizione infelice nella distribuzione del reddito mondiale. In questo caso la produzione del luogo è legata alla produzione del significato (l'immagine geografica all'immaginazione sociale). Qualcosa di simile è avvenuto quando il testo *La democrazia in America* di Tocqueville – scritto più di 150 anni fa – è stato continuamente riprodotto per dichiarare i principi centrali dell'identità americana entro il contesto del paese, provocando un forte effetto nella percezione di se stesso da parte del popolo americano (Robertson 2002). Tale consapevolezza è importante per comprendere come le società sempre di più si collochino in modo riflessivo in un ordine mondiale di cui prendono coscienza: la globalità culturale fornisce gli specchi senza i quali l'immagine delle diverse culture non potrebbe formarsi.

J.P. Amselle parla di uno schema babelico capovolto, in cui all'incomunicabilità tra gli uomini nata a Babele dalla confusione delle lingue e generata dalla giustapposizione delle diverse comunità umane, si sostituisce l'interconnessione quale condizione di esistenza della comunicazione interculturale (Amselle 2001). La globalità allora non solo genera, ma anche accoglie la produzione differenziata delle culture, pur non consentendo a tutti di articolare la propria differenza perché non tutti sono dotati degli strumenti idonei per farlo. Sappiamo infatti che globalizzazione e disuguaglianza proseguono spesso di pari passo: le persone si rapportano in modi diversi alla globalità culturale, ci sono i «cosmopoliti» e ci sono i «locali» (Bauman 1998) che sperimentano il deficit tecnologico di molte regioni del pianeta.

È anche vero però che le religioni offrono l'opportunità di «superare» la globalità, con i suoi limiti che rimangono per tutti quelli del globo terrestre, quando esse offrono una visione dell'al di là: il sacro eccede per sua natura il terrestre. Il potenziale religioso, pur inserendosi nel contesto della globalità culturale, supera la territorialità non solo con i mezzi della tecno-

logia, ma con il trascendente ed offre un «di più» che la rivoluzione informatica e scientifica non riesce a fornire, sfuggendo alle stesse analisi della globalizzazione, perché non analizzabile con gli stessi strumenti.

## 5. Globalizzazioni e secolarizzazioni

La scelta specifica della dimensione religiosa, all'interno del contesto culturale, vuole testimoniare un'inversione di tendenza della secolarizzazione annunciata da coloro che avevano cercato di fornire, tramite essa, una lettura della modernità. La modernizzazione occidentale è stata infatti considerata, dal punto di vista religioso, come processo di secolarizzazione, cioè di un'articolata separazione del secolare dal divino. Senza tentare di esaurire il concetto che meriterebbe uno studio a parte, si può però affermare che lo stesso termine «secolarizzazione», così come quello «globalizzazione», è soggetto ad una varietà di significati i quali, sebbene non proprio contraddittori, non necessariamente si implicano a vicenda.

Per secolarizzazione si intende un processo complesso, che può essere articolato e suddiviso nel modo seguente: la secolarizzazione costituzionale, per cui certe istituzioni religiose cessano di godere di speciale supporto e riconoscimento da parte dello Stato; la secolarizzazione politica, che si verifica quando uno Stato espande il suo dominio politico in aree precedentemente riservate alla sfera religiosa; la secolarizzazione istituzionale, quando le strutture religiose perdono la loro influenza politica su e come gruppi di pressione, partiti e movimenti; la secolarizzazione dell'agenda politica, che avviene quando tematiche, bisogni e problemi profondamente rilevanti per il processo politico non hanno più un contenuto apertamente religioso; la secolarizzazione ideologica, che si riscontra quando i sistemi di valore e di credenza basilari usati per valutare il regno politico e per dargli significato, cessano di essere espressi in termini religiosi (Moyser 1991).

Secolarizzazione quindi di per sé significa affermare l'autonomia delle realtà terrestri svincolate dall'ingerenza del sacro, ma non chiusura al trascendente e al religioso, chiusura che invece è rappresentata dall'atteggiamento secolarista che, assolutizzando la secolarizzazione stessa, li rifiuta perentoriamente. Il secolarismo, affermando la centralità assoluta dell'uomo, elimina qualsiasi possibile riconoscimento di Dio e sconfina nell'agnosticismo o nell'ateismo, allo stesso modo in cui, il vocabolo globalismo<sup>4</sup> assolutizza globalizzazione, da cui deriva.

Si ritiene che l'effetto della secolarizzazione sia duplice: sul piano della mente, mediante l'affermazione di modalità di pensiero altamente razionali, e sul piano della vita pratica, mediante l'applicazione di tecniche ugualmente razionali per risolvere problemi che in precedenza disorientavano gli esseri umani e la cui soluzione si rimandava ad una visione reli-

<sup>4</sup> Con Beck, il concetto di globalismo è qui inteso come semplificazione in cui il dominio del mercato si impone su tutto e tutto cambia, una sorta di metafisica del mercato mondiale (Beck 1997, trad. it 1999:141).

giosa (Berger 1992). Nella società premoderna infatti, i rituali e le prescrizioni religiose erano ritenuti indispensabili per ottenere dei buoni raccolti, per condurre con successo campagne militari, per mantenere la salute, per governare un regno. Gli addetti alle pratiche religiose giocavano un ruolo fondamentale in relazione a questi problemi e svolgevano anche funzione di educatori, insegnanti, scriba, autorità, oltre ad essere ritenuti in genere fonti di saggezza. In molte aree fornivano servizi sociali, mediavano dispute, amministravano il diritto e favorivano od ostacolavano il commercio (Beyer 1994: 102).

Quando idee e modi di comportamento si staccano dal loro originario contesto religioso di fondazione, si attua una separazione tra pubblico (Stato) e privato, che prima erano collegati su una base religiosa. Il mondo politico si fonda così su proprie leggi e norme, mentre quello religioso stabilisce le proprie istituzioni e le proprie regole.

Con lo sviluppo di sistemi economici e sociali specializzati inoltre, gli approcci religiosi ai problemi quotidiani sono stati eliminati, marginalizzati, o privatizzati, scientizzati o ingegnerizzati e si è diffusa una mentalità tendente a separare le due sfere giungendo, soprattutto in alcuni paesi cattolici, all'indifferenza religiosa o addirittura all'anticlericalismo. La religione è stata ritenuta spesso campo non moderno o addirittura ostacolo al processo di modernizzazione, in contrasto con l'industrializzazione e la concentrazione della produzione in aree urbane in espansione, quasi che, insieme all'etnia, rappresentassero residui della società tradizionale, che sarebbero caduti in declino una volta che il modo moderno di pensare, in cui la divisione del lavoro è basata sulla tecnologia più che su relazioni sociali o di parentela, avesse completamente penetrato la società. Si è parlato, nel secolo ventesimo, della morte di Dio.

La contemporanea nuova fioritura della religione e della spiritualità e il ruolo dei movimenti sociali-religiosi per il cambiamento politico, i tentativi vistosi di riaffermazione di teocrazie religiose, suggeriscono però che la tesi della secolarizzazione promossa dalle scienze sociali (e ancor più quella secolarista) o è in gran parte errata, oppure necessita di essere completamente rivista. Secondo fonti sociologiche altamente accreditate, l'80% della popolazione mondiale si considera infatti religioso (Ramonet 1999), nel senso che dichiara di credere in una qualche forma di potere superiore alla persona umana, o in una vita dopo la morte, o afferma di consacrare qualche tempo durante la settimana a forme di preghiera o di meditazione (Introvigne 2001).

Tale processo di risorgenza della religione a livello globale, è stato da più parti interpretato come effetto della fine della guerra fredda, periodo dopo il quale le religioni sono state ricostruite sulle rovine del nazionalismo post-coloniale nel terzo mondo e del comunismo in Europa. La rinascita della religione indebolisce, a detta di Thomas (1995), le basi del sistema di Vestfalia.

C'è da chiedersi però se, al di là dell'inattualità di una lettura della secolarizzazione di tipo quantitativo, siamo di fronte invece ad un secolarizzazione di tipo qualitativo, in cui la religione, pur continuando ad «interes-

sare» molte persone, anzi riacquistando valore in una società sempre più spesso definita post-secolarizzata, in associazione con la definizione di società post-moderna, non determina più la gran parte delle scelte culturali, sociali, politiche: si crede senza appartenere. Sulla scorta di numerose inchieste sulle modalità odierne di propagarsi del sacro, si parla di «credenza senza appartenenza» *believing without belonging*, ovvero di fiducia crescente in qualche entità trascendente, abbinata però ad un sfiducia assoluta nei confronti delle svariate istituzioni che pretendono di detenere l'interpretazione «vera» delle cose.

Accanto a questa rilevazione occorre sottolineare che le letture sociologiche della modernità avevano assodato che le religioni mondiali erano state in grado di esprimere l'interesse della società in cui erano fiorite e si erano stabilizzate. Nel contesto globale, se sopravvivono culture particolari, le tradizioni religiose ad esse associate sopravvivranno con esse, ma dovranno affrontare contemporaneamente la sfida della relativizzazione.

Friedman descrive la società contemporanea come una «società orizzontale» in cui vivono fianco a fianco persone che praticano religioni differenti. «È difficile pensare che la tua religione sia l'unica vera fede. È difficile accettare che milioni di persone stanno andando all'inferno, quando tutte queste anime condannate sono ovunque intorno a te - al lavoro, per le strade, nelle scuole e in televisione» (Friedman 1999: 332). I processi di globalizzazione infatti inducono forme di deterritorializzazione umana e coinvolgono la deterritorializzazione delle culture e delle religioni: esse infatti occupano uno *spazio* politico che non si identifica con uno specifico *luogo*. Il venir meno della dimensione territoriale delle religioni che per secoli ci ha permesso di considerare l'Occidente come terra cristiana o, in alcuni periodi, come terra scristianizzata, pone adesso il problema del multireligionismo, del decentramento religioso, dell'ibridazione.

## 6. Il futuro delle identità religiose

Tale complesso scenario può dar vita a esiti diversi. La dimensione religiosa della globalizzazione può in primo luogo puntare al riorientamento di ciò che è considerato «tradizione» verso l'intero globale, distaccandosi dal suo legame storico con diversi particolarismi subculturali e diverse culture di gruppi. La globalizzazione della società infatti, nel momento in cui favorisce la privatizzazione, la scelta personale dell'orientamento di vita, provvede anche a un fertile terreno per una rinnovata influenza pubblica della religione stessa, rendendola voce di istanze di carattere generale, quali ad esempio la pace, la solidarietà, la salvaguardia ambientale, la regolazione delle strutture economiche, in modo che la deviazione da tali norme religiose porti con sé conseguenze negative sia per gli aderenti, sia per i non aderenti.

In questo modo, a contrastare la tesi della privatizzazione della religione associata alla secolarizzazione, si aggiunge il processo che Casanova ha denominato «deprivatizzazione» della religione moderna, mediante il

quale «la religione abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile, per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini» (Casanova 1994, trad. it. 2000: 121) siano essi con la società civile oppure tra le stesse religioni (di qui l'importante capitolo che riguarda il dialogo interreligioso e quello ecumenico).

Gli attori, identificati in gruppi religiosi, oggi non interagiscono solo con gli attori statuali, protagonisti del sistema di Vestfalia, ma con molteplici nuovi attori sub e sovranazionali, inserendosi in modo originale nella società civile mondiale oltre che nella *governance* globale. La dimensione religiosa va perciò analizzata considerando la struttura di una società globale, per cui il mondo intero sta divenendo un unico spazio sociale.

Dall'altra parte, la sfida della relativizzazione può essere risolta sostenendo che niente è cambiato, che occorre riaffermare in modo più forte la propria identità religiosa, come è possibile leggere nell'opzione fondamentalista. Secondo questa mentalità, infatti, la modernizzazione, e ancor più la globalizzazione, sono immediatamente associate alla secolarizzazione. Da tale punto di partenza ogni identità religiosa nel contesto globale sarà di resistenza sia alle forme di globalizzazione dall'alto che a quelle dal basso. Nelle sue forme più radicali, la religione costituisce l'identità degli esclusi come esclusione dei loro stessi esclusori. Questo tipo di identità, mentre costruisce identità difensive e neocomunitarie, tenta di colmare le profonde differenze prodotte dalla società dell'informazione (Castells 1997).

Il fenomeno religioso non sembra quindi arretrare di fronte al progresso tecnologico; questo, al contrario, porta a recuperare spazi identitari altrimenti perduti, in cui il *mythos* prevale sul *logos*, ad affidare alla speranza le aspettative non sempre soddisfatte dalla modernità. La tesi secondo cui modernizzazione e secolarizzazione quantitativa sarebbero andate di pari passo, sembra nel presente essere smentita in continuazione, ad esempio nello studio dello sviluppo delle società del cosiddetto terzo mondo. Nei paesi in via di sviluppo infatti, la risorgenza del fenomeno religioso è letta come ricerca di autenticità: per non uniformarsi al modello occidentale, si cerca cioè di indigenizzare la modernità piuttosto che modernizzare le società tradizionali. L'insoddisfazione nei confronti dei corpi politici e religiosi gerarchici e istituzionalizzati guida alla ricerca di Dio tramite un cammino personale o di comunità: in questo senso l'interazione che si stabilisce tra il mondo religioso e i problemi politici porta con sé un importante messaggio di rinascita e rigenerazione, che può sfidare l'autorità di leader politici e di élites economiche. La religione è utilizzata allora come veicolo di opposizione politica o come ideologia di sviluppo comunitario (Haynes 1998).

Anche nell'Occidente poi la religione non è morta, ma ha cambiato faccia con la nascita di «nuove religioni» e «nuovi movimenti religiosi».

Molti di questi ultimi sono essi stessi testimonianza della secolarizzazione: spesso utilizzano metodi di evangelizzazione fortemente secolari quali il finanziamento, la pubblicità, l'utilizzo massiccio dei media e la mobilitazione degli aderenti. Comunemente il simbolismo tradizionale, la

liturgia e tutta l'attenzione estetico – culturale della religione tradizionale sono abbandonati per atteggiamenti più pragmatici e per sistemi di controllo, contabilità, propaganda e persino contenuto dottrinale che sono più vicini agli stili dell'impresa secolare che alle preoccupazioni religiose tradizionali.

Le nuove religioni indicano evidentemente un interesse che continua e probabilmente una necessità di impegno e rassicurazione spirituale da parte di molti individui ma, almeno in Occidente, esse sono creazioni di una società secolarizzata. Il risveglio religioso sembra in gran parte rispondere a un bisogno di significato globale e sicuro dell'esistenza e a una ricerca di appartenenze personalizzate in reti di relazioni accoglienti, in reazione alla massificazione crescente della società. Francis Fukuyama, abituato a fare previsioni, afferma che in futuro le persone ritorneranno alla tradizione religiosa non necessariamente perché accettano la verità della rivelazione, ma proprio perché l'assenza della comunità e la fragilità dei legami sociali del mondo secolare provocano il bisogno di tradizione rituale e culturale (Fukuyama 1999).

Il cammino delle civiltà quindi non sembra dirigersi verso un'epoca meno religiosa, ma al contrario verso un tempo più religioso, a prescindere dal valore intrinseco delle nuove fedi, cioè verso un tempo in cui la religione «conta», si fa sentire. Per questo le identità religiose acquistano voce nel «coro polifonico» della globalità culturale, pur intonando sempre più spesso armonie dissonanti, quasi a seguire l'evoluzione della musica contemporanea.

## Bibliografia

- AMSELLE, J. P. (2001) *Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ANDERSON, B. (1991) *Imagined Communities*, Verso, London.
- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BAUMAN, Z. (1995) «Da pellegrino a turista» in *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXVI, I, pp. 3-25.
- BAUMAN, Z. (1998) *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge (trad. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999).
- BECK, U. (1997) *Was ist Globalisierung? Orttumer del Globalismo – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, (trad. it. *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999).
- BERGER, P. L. (1992) *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press (trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994).
- BEYER, P. (1994) *Religion and Globalization*, Sage, London.

- BREIDENBACH, J., ZUKRIGL, I. (1998) *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Kunstmann, München (trad. it. *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000).
- CASANOVA, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, (trad. it. *Oltre la Secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000).
- CASTELLS, M. (1997) *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford. (trad. It. *Il potere delle identità*, Università Bocconi Editore, Milano 2003).
- CERUTTI, F. (2000) «Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto» in CERUTTI, F., D'ANDREA, D. (a cura di) *Identità e conflitti*, Franco Angeli, Milano pp.13-28.
- FEATHERSTONE, M. (1995) *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, Sage, London.
- FRIEDMAN, L. M (1999) *The Horizontal Society*, New Haven – London, Yale University Press (trad.it. *La società orizzontale*, Il Mulino, Bologna 2002).
- FUKUYAMA, F. (1999) *The great Disruption*, Free Press, New York.
- HAYNES, J. (1998) *Religion in Global Politics*, Longman, New York.
- HELD, D. MC GREW, A. ET. AL. (1999) *Global Transformation: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- INTROVIGNE, M., LOCATELLI, P., MACRINA N.I., ROLDON, V. (a cura di) (2001) *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino.
- KURTZ, L. R. (1995) *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Usa-London-New Delhi (trad. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000).
- MANDAVILLE, P.G. (2001) *Transnational Muslim Politics : Reimagining the Umma*, Oxford University Press, London.
- MASSEY, D., JESS, P. (a cura di) (1995) *A Place in the World? Places, Cultures ad Globalization*, Open University Press (trad. it. *Luoghi, culture e globalizzazione*, Utet, Torino 2001).
- MONCERI, F. (2002) *Altre globalizzazioni*, Rubettino, Catanzaro.
- MOYSER, G. (a cura di) (1991) *Politics and religion in the Modern World*, London, Routledge.
- RAMONET, I. (1999) « Geopolitiques de religion » in *Le Monde Diplomatiques*, Dic, n. 48.
- ROBERTSON, R. (1992) *Globalization*, Sage, London.
- ROBERTSON, R. (2002) «Le dimensioni della cultura globale» in BATINI, E., RAGIONIERI, R. (a cura di) *Culture e conflitti nella globalizzazione*, Olschki, Firenze, pp 17-30.
- ROSATI, M. (2002) *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari.
- SIMMEL, G. (1912) *Die religion*, Rütten & Löhning Verlag, Frankfurt a. M. (trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1993).
- SMITH, A. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford. (trad. it. *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna).

- TALBI, M. (1999) *Le vie del dialogo nell'islam*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- TAYLOR, C. (1992) *Multiculturalism* (trad. it. *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1995)
- THOMAS, S. (1995) «The Global Resurgence of Religion and the Study of World Politics», in *Millennium*, Vol. 24, n.2, pp. 289-299.
- TOCQUEVILLE, A. *De la Démocratie in Amérique*, [1835-40] (trad. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1997).
- TOMILNSON, J. (1999) *Globalization and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- VIOLA, E. (1999) «Multidimensionality of Globalization, Environmentalism, and the New Transnational Social Forces» paper presentato alla 40esima Convenzione della *International Studies Association*, 16-20 Febbraio.

## IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

Direttore: Pasquale Scaramozzino

205

(gennaio-aprile 2004)

Tommaso Edoardo Frosini, *Premierato e sistema parlamentare*.

Daniela Piana, *Il Leviathano sul letto di Procuste. Una lettura critica del trattato costituzionale dell'Unione Europea*.

Emanuela Ceva, *Le molte facce del pluralismo. Un approccio procedurale*.

Maria Luisa Cicalese, *Il liberalismo di Croce negli anni '20*.

Donatella Bolech Cecchi, *La Germania in Europa*.

*La riforma del titolo V della Costituzione*

(Scritti di Luca Antonini, Pietro Giuseppe Grasso, Danilo Castellano, Giuditta Matucci, Francesco Rigano, Vittorio Gasparini Casari, Giovanni Cordini, Francesco Ciro Rampulla, Franco Gilioli, Livio Pietro Tronconi).

*Recensioni e segnalazioni*

---

ANNO LXIX

N. 1

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella Postale 207, 27100 Pavia, E-mail: il politico@unipv.it  
 Amministrazione: Dott. A. Giuffrè, Via Busto Arsizio, 40, 20151 Milano

# INTERVENTI

## Fra uomo e ambiente

### Un libro di Vittorio Lanternari

di

LUIGI TRANFO

L'ultimo libro di Lanternari, *Ecoantropologia*, Edizioni Dedalo, Bari 2003, un maestro dell'antropologia, affronta un problema vecchio, ma esploso in forma di allarme mondiale dopo il 1950, in una chiave nuova: il problema dei rapporti fra uomo e ambiente. La chiave è quella della risposta culturale, prima ancora che pratica, che l'uomo dà all'esigenza di disporre di un mondo alla sua misura e al rischio che questa misura gli sfugga per sempre. L'autore si pone quindi di fronte all'ecologia non soltanto come a una realtà da valutare in sede economica ma anche interdisciplinare, quindi nei suoi risvolti filosofici, etici, religiosi, sociali. È un libro di sistema, di cui vi era gran bisogno, perché dà la giusta collocazione storica e culturale a una disciplina che è andata crescendo con il tempo, presentando una panoramica a 360 gradi e fornendo sia allo studioso sia al profano intelligente (per usare un'acuta definizione di Jung) un quadro di grande valore scientifico e di straordinaria valenza documentale. Il punto di partenza è che il rapporto dell'uomo con l'ambiente, nel senso di un'azione dell'uomo sull'ambiente, è sempre esistito, in quanto non vi è azione umana che non influisca su di esso: dalla pittura nelle grotte alla vestizione con le pelli, alle prime abitazioni, si tratta pur sempre di una pressione sull'ambiente, cosciente e modificatrice. Scrivevo nel mio *Africa la transizione* che, di fronte alla selvaggia natura, anche la capanna kikuyu è la più straordinaria delle trasformazioni. Il problema quindi non è se vi sia o no modifica, ma la sua entità e la sua natura etica.

In questo contesto va presa in considerazione la *trasformazione evolutiva*. Noi consideriamo l'ambiente come un dato eterno, mentre è soltanto uno stadio transitorio delle trasformazioni che la natura subisce per effetto di eventi fisico-chimici. Tuoniamo contro la desertificazione ma riteniamo naturale il deserto e come tale degno di essere preservato, purché non peggiori le condizioni di equilibrio fra uomo e ambiente, esistente in quel determinato momento storico. I premoderni concepivano la natura come un'entità divina da rispettare, mentre oggi la viviamo non soltanto come un problema di rapporti fra uomo e specie animali e vegetali, ma anche come depositaria di valori estetici, riferiti necessariamente all'uomo: quasi un

rapporto fra l'uomo e se stesso. Lanternari ha ben presente questa diversità di base e per questo pone in evidenza il contrasto fra le culture premoderne e la civiltà di oggi.

Egli rileva l'importanza del fattore temporale in ecologia (p. 52), come elemento diacronico non soltanto di compenetrazione col passato, ma anche come rapporto col futuro. In effetti la velocità delle trasformazioni impresses dalla tecnologia all'ambiente, in particolare all'ambiente interessante per l'uomo, attualizza il futuro come scenario di vita probabile e influenzabile. La chiave è il passaggio da una natura senza l'uomo a una natura con l'uomo. Ma questo non esaurisce il problema, anzi apre una duplice prospettiva: perché, se è vero che è necessario preservare la natura per evitare danni a noi stessi, è altrettanto vero che il mantenimento della realtà esistente si presenta come dovere collettivo attuale e come responsabilità verso le generazioni future.

Interessante a questo proposito l'analisi del contrasto (p. 58) esistente tra il *rispetto dell'ambiente* da parte dei popoli premoderni, di natura religiosa, e il suo sfruttamento utilitaristico e spregiudicato da parte nostra; questo contrasto nasce a sua volta come conseguenza dell'opposizione dialettica fra l'immobilismo atemporale della *auctoritas* religiosa e la ricerca senza confine dello spirito laico. Per questo la mancanza di rispetto verso la natura nei premoderni comporta conseguenze nefaste sul trasgressore (sia individuo che gruppo), e queste conseguenze rappresentano, sul piano mitico, il quadro reale dei rischi di un rapporto non bilanciato con la natura. Noi invece siamo responsabili di una «improvvida utilizzazione» (p. 55), che in realtà presenta due facce: una di crudeltà nei riguardi dei Paesi Sottosviluppati, vittime designate, e una di fiducia nella scienza e nella sua capacità di risolvere i problemi nel futuro. In questo modo noi pretendiamo di superare il principio che è alla base di ogni cultura in ogni epoca, che è, come Lanternari acutamente osserva (p.56), l'«autodelimitazione collettiva delle scelte».

Sacrosanto. E la scienza da sola non basta. Essa presenta squarci di vita presente e propone un quadro futuro di possibilità, ma, per poter diventare metro di vita, ha bisogno di essere inquadrata in una legge generale condivisa, e pertanto inglobata in un universo etico. Se questo non accade, il rischio è che il cammino dell'uomo si risolva in una tragedia, proprio perché ha creato grandi macchine per influire sul mondo ma non i mezzi per controllarle. Si troverà come l'apprendista stregone di Lucas incapace di frenare il meccanismo perverso da lui messo in moto e senza un mago benevolo in grado di fermare la catastrofe. Consenso ed etica diventano quindi la base dell'azione volta al futuro.

Punto di estremo interesse è quello dell'applicabilità di *diritti alle specie animali* (p.88), che comporta due grandi problemi: quello dell'insorgere dell'umanità come tale in confronto all'animalità da un lato, e quello della bioetica generale, dall'altro.

Lanternari passa in rassegna molte posizioni filosofiche, anche del passato, che ci riportano alla problematica attuale. Innanzi tutto lo studio di Cirese, che riprende i concetti di Marx, secondo il quale i principi fondanti

dell'umanità sono il lavoro e la coscienza, produttori di «rapporti», assenti in quanto tali, fra gli animali. Poi la concezione di Hume, che quasi anticipa il concetto evoluzionistico di trasformazione delle specie e parla dei possibili contatti fra uomo e animali superiori, sulla base di sentimenti anche condivisi (dolore, gioia, paura, sottomissione, gerarchia). L'animale superiore è il ponte di passaggio tra la rigidità del comportamento di specie e la assoluta discrezionalità di quello umano.

Le posizioni dei due pensatori suddetti sembrano quasi polarizzate: in uno la specie umana si presenta con le sue peculiarità assolutamente originali, nell'altro la catena delle trasformazioni pone l'uomo in cima ad una scala che lo collega al mondo animale, quasi in maniera progressiva.

Mi sembra che la selezione operata da Lanternari sia particolarmente acuta, in quanto queste posizioni, nella loro apparente inconciliabilità, chiariscono due aspetti della stessa realtà. Da un lato, il fatto che con l'insorgere della coscienza compare l'uomo, unico essere che oltre a stare nel mondo, si oppone ad esso, lo guarda e lo giudica. Dall'altro, la comprensione che questo grande evento non è entrato nel mondo all'improvviso, ma è la conseguenza di trasformazioni progressive della materia vivente, peraltro neanche compiutamente realizzata. La coscienza stessa è tributaria di una grande ombra soggiacente all'io consapevole, densa di atteggiamenti, sentimenti, azioni, del tutto sottratti al suo potere, ma non per questo meno veri e vitali. Ciò non toglie che la coscienza ponga una grande distanza con le altre varie forme di vita, anche se quelle più evolute sono così vicine all'uomo da porre chiaramente problemi di convivenza e quindi di limiti morali.

E con questo affrontiamo il secondo problema: quello della bioetica. Lanternari illustra le posizioni di Singer, Rollin, Potter, Rachels (di cui loda la saggezza di impostazione) per scendere poi al cuore della questione. È chiaro che l'etica pone un problema di rispetto per la vita animale cui ho già fatto cenno in precedenza, ma con due ulteriori approfondimenti. Il primo è il riconoscimento che tale rispetto è solo dell'uomo, e quindi si ricade forzatamente in un ambito antropocentrico, pur di natura nobile; il secondo è chiamato a rispondere a un duplice interrogativo, su quale vita animale meriti rispetto, e di che tipo. I due concetti sono indissolubilmente intrecciati.

Eliminato l'assurdo di considerare tutte le forme di vita meritevoli di protezione, si ritorna al pensiero di Rachels, che si riferisce agli animali superiori, «quelli che hanno vita in senso biografico». Anche negli animali addestrati che rispondono agli stimoli in un quadro di rapporti rigidamente stabilizzati, tutto è frutto di addestramento e selezione indotta, sia le opere buone del San Bernardo, sia la crudeltà del Pitbull. Quindi si deve pensare anche in questo caso a criteri antropologici, altrimenti si cade in contraddizione. Lo stesso principio ispiratore, secondo alcuni relatori, volto a non provocare sofferenze inutili agli animali, trattandoli con «umanità» (mostruoso ossimoro emblematico dell'ambiguità della materia), nasce da una posizione squisitamente umana, che ha posto per la prima volta dai tempi del big bang il problema della sofferenza all'attenzione del mondo.

Non dimentichiamo che il licaone si nutre di gazzelle, ma non le mangia dopo averle uccise, le mangia vive mentre le attacca. Vogliamo concludere che è più cattivo del leone, che le mangia dopo che sono regolarmente spirate, il quale a sua volta è più cattivo della giraffa che, bontà sua, mangia spine di acacia...

A questo si collega anche un ulteriore punto, riguardante l'ambiente nel suo complesso, sia animale che vegetale: il *rispetto dell'equilibrio della natura*. La natura è sempre in equilibrio, perché in realtà — io direi — l'equilibrio non esiste; chiamiamo equilibrio la composizione degli elementi naturali in un determinato momento storico-biologico. Il deserto è un dato di equilibrio, conseguenza di trasformazioni e di cataclismi precedenti: direi che prescindere dal lato antropocentrico è soltanto follia.

Nessuno può pensare di difendere o di modificare il mondo per favorire le condizioni di vita della puzzola. Prescindere da questo provocherebbe conseguenze dannose come quella giustamente stigmatizzata da Lanternari della difesa del cinghiale in Toscana, che porta alla rovina delle culture, con gravi danni all'uomo che, sia pure detto con rispetto, conta qualcosa più del cinghiale. Posso citare in aggiunta un analogo fatto fortemente emblematico, cui ho assistito personalmente, verificatosi in East Africa, in seguito al divieto di caccia agli elefanti, che in certe zone sono diventati così numerosi da costituire un pericolo per la sopravvivenza della savana e di tutte le specie che da questa dipendono, uomini compresi, obbligando le autorità locali a organizzare un frettoloso e costoso trasferimento in altre zone.

Tutto ciò ci porta al conflitto fra etica e utilitarismo. Radicalizzare il problema mi sembra controproducente, tanto più che questo senso di etica riguarda soltanto la coscienza nel senso più completo del termine, che è propria dell'uomo. Anche il rispetto dell'ambiente si riempie di significati che rientrano nella sfera antropocentrica. Diserbare un campo dalle specie nocive è ritenuta opera minore ma meritoria, eppure l'aggettivo nocivo è un concetto senza significato per la natura, lo ha soltanto per l'uomo.

Questo problema, costantemente presente nel libro anche quando non si fa espresso riferimento ad esso, appare in tutta la sua evidenza nell'affascinante capitolo che riguarda la cosiddetta «questione Gaia», filone internazionale di studiosi ecologisti che fonde uomo e natura, materia vivente e inanimata, in un afflato panico-onirico di dubbia validità ma di indubbia suggestione. La mancata attenzione al processo evolucionistico che ha portato alla nascita della *res cogitans* accanto alla *res extensa*, tipica di questi movimenti, non permette di valutare appieno proprio quella «tensione antropocentrica, che è il primo fondamento preordinato alla costruzione della cultura». L'animale è parte di quella storia straordinaria dell'evoluzione che conduce dall'una all'altra. Persino i «disastrosi attentati» (p. 122) all'ambiente, che nessuno, meno che mai Lanternari, sottovaluta, fanno parte di questo «io» che si contrappone al mondo invece di essere nel mondo. Mette giustamente in luce l'autore, che non si può sfuggire all'*antropocentrismo*, il quale non deve essere valutato come un polo di contrapposizione con l'ecocentrismo, ma soltanto come concetto autonomo, rap-

presentativo dello stato attuale della realtà e dell'atteggiamento cosciente verso il mondo esterno, talora addirittura sovrapposto a quello di ecocentrismo, ma obbligatoriamente umano e culturale. Lanternari osserva che non si può addossare la responsabilità della crisi ecologica attuale all'antropocentrismo (p. 135), ma soltanto ai suoi eccessi. Coesistenza e unione integrata è un'impostazione eticamente necessaria e funzionalmente realizzabile. Dall'universo inventivo di Grinevald, con il suo «credo biosferico» al sistema complesso di Bateson, che pone il problema sotto un angolo di visuale filosofico, mettendo a confronto l'ecologia ambientale con l'ecologia della mente, e ponendo in risalto la necessità di una collaborazione ineluttabile fra le due realtà, si dipana una disciplina culturalmente ambigua, che giustifica ampiamente la domanda contenuta nel titolo del V capitolo: «Gaià: teoria scientifica o complesso mitico-religioso?»

Dalla teoria alla pratica. L'autore ci pone di fronte al problema chiave di questa fase di evoluzione culturale: quello dell'*ingerenza ecologica*, principio di per sé importantissimo che vuole tradurre in comportamenti cogenti *erga omnes* valori umani e culturali condivisi e pertanto vincolanti (p. 148). Lanternari indica la necessità di trovare un giusto equilibrio fra globalità e particolarità, e questo è realmente il punto più difficile da risolvere. Perché l'interesse individuale va da quello imperialistico delle multinazionali a quello dei balenieri islandesi, che uccidono per vivere. Dove si colloca il punto di equilibrio?

Se si rivendica il diritto degli animali, non si sfugge al dilemma: dobbiamo difendere l'individuo o la specie? Si tratta di una strana contraddizione, fra l'etica, che a livello umano privilegia l'individuo, ciascun individuo, e l'equilibrio ecologico, che ci riporta all'etica di specie che, come ci informa l'autore, ha assunto il nome di «specismo». Difficile rigettare la conclusione che, se vale la seconda alternativa, basta regolarne la caccia, come è avvenuto in Africa durante il periodo coloniale e nei primi anni dell'indipendenza, con risultati positivi sull'equilibrio ambientale, ma con la conclusione che si può ammazzare ma non troppo, il che non sembra un criterio molto etico. Se vince la prima, allora tutto il discorso precedente cade, ma il vincolo diventa asfissiante.

Infatti, questo deve valere non solo per le balene, ma per tutti gli animali, anche di dimensioni più ridotte e quindi di effetto mediatico minore. Infine potremmo rilevare che la storia naturale del mondo non ha mai rispettato le specie, né animali né vegetali; dinosauri e condilartri sono scomparsi nel turbinoso ciclo di trasformazioni fisiche e biologiche che hanno portato la terra dal magma degli inizi all'aspetto attuale, e con essi altre migliaia di esseri viventi. Con l'uomo questo fatto diventa di colpo rilevante: la coscienza ce lo impone, a dispetto delle scritture? Il quesito cela, ammettiamolo, possibili problemi di etica «umana». Questo equivoco logico mette a repentaglio tutta la meccanica degli interventi. Si pensi ai tentativi israeliani di trasformazione del deserto, e si pensi agli aranceti nella zona del Mar Morto; uno splendido esempio di tentativo di trasformazione dell'habitat in senso positivo, ma il deserto muore. È giusto che muoia? In una visione antropocentrica, sì.

Ma l'ingerenza ecologica ci porta a qualcosa di ancora più rilevante sul piano sia etico che funzionale, come la guerra alla droga, sotto la spinta di un atteggiamento di per sé nobile e da tutti condiviso. Eppure questo atteggiamento, in apparenza doveroso, ha portato a sconquassi totalmente in contrasto con la nobiltà (sic!) degli intenti, come è accaduto con il tentativo di sostituire le coltivazioni di droga nell'America meridionale con altri prodotti leciti.

Nonostante queste difficoltà, il concetto di «ingerenza ecologica» ha preso piede, collegandosi all'esigenza di porre un freno ad uno sfruttamento dell'ambiente pericoloso per l'umanità e quindi al concetto di «limiti dello sviluppo». Esso ha trovato sede in importanti momenti culturali, quali il Rapporto Meadows del Club di Roma e la Conferenza di Stoccolma su Ambiente e Uomo, entrambi del 1972, la Commissione francese per i diritti dell'uomo del 1976, che ha introdotto il principio di delitto ecologico, e la Commissione mondiale dell'ONU per l'ambiente e lo sviluppo, del 1987, fino a giungere al Protocollo di Kyoto nel 1997 e al Convegno di Johannesburg nel 2002.

Al di là della giusta impostazione del concetto e di inevitabili eccessi ideologici, è indubbio che l'ecologia oggi è diventata il crocevia di diverse discipline e posizioni culturali, fino a coinvolgere in pieno la politica. I Verdi oggi rappresentano infatti in questa sede le esigenze dell'ecologia in rapporto agli equilibri ambientali ed agli attentati del potere economico e finanziario (p. 167). Ma l'autore registra anche i legami dell'*ecologia con la religione*, cui dedica un capitolo a parte. Il legame è psicologicamente spiegabile, perché unisce la certezza dell'*auctoritas* a una forte spinta emozionale. L'unione naturalmente è pericolosa, perché esposta ai rischi di un acritico dogmatismo. Ma purtroppo noi diciamo che oggi la realtà più pericolosa riguarda un altro dogmatismo, quello che respinge le nuove leggi e norme ecologiche per tornaconto egocentrico.

Si tratta comunque di risvolti di un'esigenza sempre più sentita, che porta al concetto di «ingerenza umanitaria» fino alla Bioetica, e che permette a Jonas (p. 173) di inserire questa tematica nel mondo della globalità in una nuova dimensione di responsabilità che coinvolge l'intero pianeta e il futuro, concetto su cui torneremo. Speculare a Jonas è la posizione di Hobsbawm, che a proposito della globalità pone il problema della crisi di sistema che coinvolge l'Occidente sotto molti profili e dell'urgenza di una ridefinizione delle regole nel quadro delle relazioni internazionali.

Tornando ai rapporti dell'ecologia con la religione, che già apparivano strettamente intrecciati nell'analisi del movimento Gaia, interessante è l'accento nel testo al neo-paganesimo e all'ecofemminismo (pag. 182), importante esempio di esigenze valide confuse in una *jam* culturale sulla base di un immaginario e ardito recupero mentale di un antichissimo mitologema d'identificazione di donna e natura. Il movimento *wicca*, ad esempio, si immerge in una visione liberatoria ed esoterica che sfugge all'obiettivo primario, che riguarda invece non la liberazione individuale ma le soluzioni globali. L'atteggiamento di Lanternari nell'esaminare queste nuove tematiche culturali si concreta in un implicito insegnamento di grande impor-

tanza. Non bisogna mai giudicare i nuovi movimenti dalla *superficialità del messaggio esteriore*, ma bisogna scendere nel cuore delle motivazioni e delle cause che li hanno generati. Fermarsi sul tema del confronto fra valori tradizionali localisti, etnici, nazionali e nuovi valori universali, «aggiunti» senza abolizione dei precedenti, filosoficamente planetari. Allora si scoprirà che al di là di certi ardimenti culturali e della confusione logica e storica che talora li accompagna, questi movimenti sono il segno di un disagio profondo e di una crisi latente che può esplodere in qualunque momento. In quest'ottica Lanternari analizza la cosiddetta «ecosofia» di A. Naess, fondatore della *deep ecology*, mettendone in risalto una posizione oscillante fra un ontologismo astratto e un esoterismo parareligioso. Anche in questo caso bisogna riportarsi al concetto prima evidenziato del valore del messaggio e non delle specifiche affermazioni di principio; tanto più che questa *deep ecology* prende anche posizioni serie e impegnate che riguardano l'ecologia dello sviluppo in nome della conservazione. Lo stesso dicasi dei nuovi movimenti religiosi (NMR), che si muovono costantemente alla ricerca di una motivazione profonda che vada al di là delle contingenze quotidiane per ritrovare un'identità di tipo quasi monastico, e della «religione della terra» di P. Knitter, volta a riunire tutti i movimenti religiosi in quanto portatori di un unico afflato verso la divinità e dell'imprescindibile unione fra uomo, terra e natura. Alcuni movimenti, per esempio *New Age*, pur esprimendo il disagio, restano prevalentemente confinati nell'ambito della sfera religiosa, senza minimamente affrontare l'aspetto sociale, che resta completamente assente.

Sotto questo punto di vista assume invece particolare interesse il fenomeno dei *No Global*, la cui azione è sicuramente più valida dell'attenzione che hanno suscitato nell'*establishment*, e il suo collegamento con il culto *wicca*, che ci riporta alle motivazioni del movimento, questa volta in chiave politico-sociale, contro la globalizzazione e i suoi eccessi (pag.212). L'autore cita la «Lettera aperta» della Starhawk (p. 208), la quale si scaglia anche contro il *cyberspace* rivendicando i legami con il territorio e le radici tra questo e le culture locali. Lanternari evidenzia con acutezza l'esistenza di due generi di ecofemminismo, uno di tipo parareligioso e uno di tipo sociale, con identici obiettivi, naturalmente diversamente sottolineati (p. 223). In questa seconda accezione, le esigenze sociali, l'atteggiamento anti-nucleare, il pacifismo, le autonomie democratiche ricevono maggiore attenzione che non i legami ancestrali con miti fondanti e figure divine. Anzi, alcune importanti esponenti del movimento (ad es. Barbara Holland), si pronunciano chiaramente contro i modelli arcaicizzanti. Lanternari mette poi in luce l'elemento unificante e cioè il binomio funzione produttiva e funzione riproduttiva, caratterizzanti la posizione socio-biologica dell'uomo e della donna, binomio che dovrebbe sintetizzare le antinomie della storia e la disparità dei due sessi (Mellor). Giustamente l'autore mette in luce il pressapochismo culturale del concetto, senza però sottovalutarne la funzione di rivendicazione sociale.

La rivolta culturale e morale non è naturalmente patrimonio esclusivo del movimento ecofemminista; Lanternari ricorda l'azione di diversa impo-

stazione socio-culturale di studiosi di notevole spessore, quali Nebbia, Shiva e i due Sachs. (p. 233 e sgg.).

Con diversi accenti ma con spirito unitario, essi si slanciano contro quello che Nebbia chiama il «produttivismo ad oltranza», deformato dal processo di globalizzazione, causa del degrado ambientale, la cui soluzione impone accordi mondiali.

Con W. Sachs si introduce il *contrasto nord-sud e l'influenza su ambiente e sviluppo*. Il predominio della new economy aggrava ancor di più lo squilibrio, e mette in risalto il concetto scontato che la crescita infinita «è limitata dalla finitezza della terra» (p. 236) e pertanto gli effetti della crescita si riverberano su scala mondiale. Fino ad ora il «produttivismo ad oltranza» regge perché scarica sui paesi poveri i danni che produce, secondo il principio che Bagarolo definisce del «doppio standard» e cioè dei differenti criteri che si adottano in materia di sicurezza industriale e tutela dell'ambiente rispettivamente nei paesi industrializzati e in quelli sottosviluppati (p. 239). Il lavoro sporco si fa sempre in questi ultimi, per di più impunemente. Naturalmente a questi elementi se ne affiancano altri, non meno decisivi, quali i grandi oligopoli produttivi e i monopsoni distributivi. L'interesse da tutelare è sempre quello dei paesi ricchi: giusti quindi gli appelli di Nebbia: no al nucleare; di Nigrizia: no alle grandi dighe; e di Shiva, no alla deforestazione. Lanternari pone in rilievo come alle rivolte di tipo esoterico e panteistico si uniscano proteste di spessore ben diverso; ma poi collega le une e le altre in un quadro comune di profondo disagio sociale; e questo è un punto cruciale. Da questa analisi risulta che bisogna anche fare chiarezza sul significato di alcuni concetti-chiave, quali quelli di sviluppo, antropocentrismo e globalizzazione, usati con troppa disinvoltura quando non con approssimazione, cosa che Lanternari stigmatizza in più punti particolarmente qualificanti del testo.

Riassumendo:

— lo sviluppo va distinto dalla crescita, che alla fine produce effetti contrari, perché esaurisce risorse prima che possano ricostituirsi;

— l'antropocentrismo non è concetto assoluto e investe tutti gli aspetti interdisciplinari dell'ecologia;

— la globalizzazione è concetto ambiguo, che non riflette tendenze uniformi e generalizzanti.

Nel quadro generale dei rapporti fra uomo e ambiente non poteva mancare un capitolo sulla *caccia*, punto di collegamento tra divino e umano, che permette all'uomo comune un'esperienza eroica (p. 276). La commedia dell'innocenza, come la definisce Burkert, introduce l'argomento del rapporto mitizzato tra animale e cacciatore. Il discorso-argomento (p. 280) di Dalla Bernardina, ampiamente commentato da Lanternari, coglie il contrasto fra specie e individuo ma non arriva a conclusioni che inquadrino il discorso sulla caccia e sulla sua regolamentazione nel campo più vasto dell'etica condivisa (p. 286).

E con questo si arriva al punto più profondo e stimolante dell'opera: il *problema dell'etica nel dibattito economico-culturale* sull'ecologia presente e futura. Il capitolo sull'etica è infatti a mio parere la chiave principale per una lettura impegnata del testo.

Innanzi tutto richiama una volta per tutte il concetto di antropocentrismo, da condannare se inteso in senso dogmatico e irresponsabile, ma da prendere assolutamente in considerazione se inteso come categoria logico-esistenziale in senso evolucionistico, e quindi come chiave di un rapporto dialettico fra uomo e ambiente, che ne rivaluta l'aspetto non solo economico ma anche morale.

Il secondo elemento di interesse è costituito dal contrasto fra il vecchio e il nuovo, che soprattutto nel campo ecologico diviene scontro di civiltà, fra tradizione e innovazione, identità e sradicamento. È un problema di misura, ma anche di formazione e di informazione, sul piano teorico; mentre sul piano pratico esso si identifica con il rapporto fra l'azione e i limiti dell'azione.

Il terzo è l'esame dei nuovi orizzonti della *new economy*, al servizio del mondo delle multinazionali e dei nuovi prodotti transgenici, gli OGM. Questo punto ci richiama ai rapporti fra scienza e morale, che però sono sempre esistiti e hanno sempre provocato accesi dibattiti fra gli scienziati e i dogmatici (per ragioni che non sono soltanto di fede, ma anche di *aucto-ritas*).

A questo punto interviene da un lato la definizione della nuova etica, come responsabilità di fronte non solo al *qui* ma al *dovunque*, non solo all'*oggi* ma al *domani*, come causa di conseguenze che risalgono esclusivamente alla nostra opera. Lanternari richiama vari autori, ma soprattutto due di essi: il già citato H. Jonas, che pone il problema etico al centro del destino dell'umanità (pp. 325-333), e che riafferma il concetto di una responsabilità collettiva verso il futuro di dimensioni mai prima esistite; e R. Boudon, che pone il problema kantiano della ragion pratica, non in quanto imperativo categorico ma come regola finale; le *res gestae* dell'uomo coinvolgono il pianeta in maniera drammatica essendo la «conseguenza» di una spoliazione progressiva e catastrofica. L'ecologia si svela a questo punto come uno dei rari campi in cui l'etica si sposa con l'economia, anzi la ingloba e la trascende.

Amartya Sen., in un bell'articolo apparso lo scorso febbraio sulla «London Review of Books», ricorda che «le persone hanno bisogni, ma hanno anche valori» e che non tenere conto di questo elemento «può darci un'immagine piuttosto riduttiva dell'umanità». Ma anche il rapporto «Ecosystems and human wellbeing», elaborato da un'équipe scientifica internazionale e citato dallo stesso Sen, pone come base imprescindibile del problema i concetti di libertà, giustizia, diritti fondamentali ed equità.

Alla fine Lanternari richiama la posizione della Chiesa cattolica rispetto al problema dell'ecologia e dei suoi rapporti con l'etica e ne mette in luce il contrasto fra l'atteggiamento delle missioni, che hanno spesso alzato il grido di dolore e di rivolta contro gli scempi compiuti in nome del capitalismo selvaggio, e quello del Vaticano, assente per lungo tempo dal dibattito culturale, e che soltanto oggi ha fatto sentire la sua voce con l'appello di papa Wojtyla attraverso l'enciclica *Centesimus annus* (p. 388). Cogliendo l'occasione di questa nuova sensibilità mostrata dal massimo esponente della Chiesa cattolica, Lanternari propone al Vaticano di «indire

una campagna di indottrinamento da parte del clero, su base religiosa» (p. 393). Provenendo da un autorevole esponente della cultura laica, non è proposta da poco.

Da parte mia, vorrei aggiungere a questo quadro una notazione che non mi sembra secondaria: in campo ecologico è assolutamente necessario evitare l'errore di prendere in considerazione soltanto le catastrofi, da Chernobyl a Bophal, da Seveso a Three Miles Islandas. È il quotidiano il grande nemico. E su questo bisognerà lavorare, per coinvolgere la società nel suo complesso

Il compito è esclusivamente politico; e questo è il dramma. Perché le esigenze di qualunque genere, sociali, economiche, culturali, etiche, partono sempre da un'*intelligentia* che denuncia il problema e spesso enuncia le basi per il cambiamento. Tutto ciò deve raggiungere la società e diventare azione, e questa funzione può essere svolta soltanto dal mondo politico; bisogna ammettere che fino ad oggi, il mondo politico ha clamorosamente fallito e ha vergognosamente taciuto. Ha fallito, ma è ancora in tempo per rispondere all'appello che da tanti strati della società e con modalità così diverse gli viene drammaticamente rivolto, e che l'autore ha fatto proprio, per poi tradurlo in un forte messaggio morale. Appare infatti evidente che questo libro, come ho chiarito all'inizio, non è soltanto un testo di antropologia specialistica (in questo caso ecologica), ma va ben al di là dei limiti di genere e dei confini di categoria.

La sintesi che ho cercato di realizzare è forzosamente incompleta. Non vorrei perciò chiudere queste pagine senza ottemperare a un dovere critico, quello di richiamare l'attenzione del lettore impegnato sui cardini logici e culturali che fanno di questo libro un documento straordinario e senza precedenti, nonostante la rinuncia a qualsiasi compiacimento letterario e la monastica semplicità dello stile.

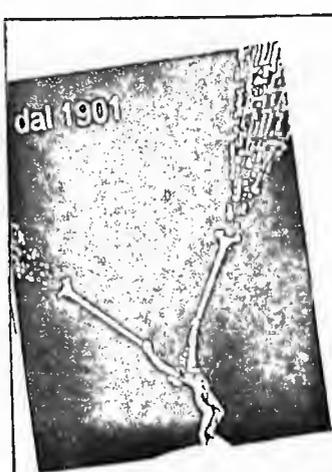
Il primo merito generale del libro riguarda la completezza plurivalente della trattazione, mai prima realizzata sul tema ecologico. Lanternari, cogliendo l'aspetto interdisciplinare e quindi globale del complesso dei problemi cui ha dato appunto il nome di Ecoantropologia, analizza una rete vastissima di temi e di idee, così come la fioritura di gruppi d'azione e di pensiero, in un affresco che unisce l'ampiezza dei panorami all'attenta osservazione dei dettagli. È la prima volta che uno studioso affronta l'ecologia in termini così culturalmente differenziati, per farne conoscere gli aspetti, pratici, scientifici, economici, etici e religiosi, oltre che gli intrecci logici e le compromissioni esistenziali. Lanternari lo fa con un rigore mai disgiunto dal diritto di critica e senza sottrarsi all'onere di una coraggiosa scelta di campo.

Altro merito generale da segnalare è a sua volta «figlio» della statura morale e culturale dell'autore, e consiste nella presa di posizione formale, senza tentennamenti né indugi intellettuali, sul problema della responsabilità verso le generazioni presenti e future, e quindi sul primato dell'etica sui calcoli della real-politik: insomma una sfida all'establishment politico finanziario il quale, come si è detto, non sembra aver colto l'urgenza dell'appello né le alternative che la coscienza è chiamata a risolvere. Il mondo

che lasceremo in eredità dipende da questo esercizio di onestà intellettuale al quale Lanternari chiama severamente.

Terzo punto importante in senso critico, argomentativo e selettivo è quello forse meno vistoso ma suggestivo e utile, che si nasconde nelle pieghe del libro ma affiora in ogni pagina, cioè la grande messe di giudizi, suggerimenti, interrogativi palesi e impliciti, che emergono dal complesso dei fenomeni descritti e che a loro volta aprono altri orizzonti di esame morale e sociale. Io ne ho raccolto alcuni sul piano personale, molti altri ho dovuto inevitabilmente trascurare, ma ogni lettore potrà scegliere l'angolo da cui guardare per identificare non solo le ragioni della nuova realtà, ma anche per chiarire le occasioni del suo stesso pensiero.

Per questo connubio felice di analisi e di proposta, di richiamo etico e di interrogativi culturali, che ne costituiscono l'impareggiabile intreccio intellettuale, l'«Ecoantropologia» si propone come «il libro» dal quale non si può prescindere ove si voglia davvero comprendere, per poi valutare, il dovere che la società umana deve compiere come custode della propria e universale vita cosciente — anche per il futuro transgenerazionale — e come responsabile delle scelte morali nei confronti della natura e quindi dell'umanità stessa.



*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

## Religio e imprenditori: I Marabutti a Parigi

di

ALESSANDRA MARCHI

Il «tempo dei marabutti»<sup>1</sup> non è morto, ma anzi sembra rinnovarsi anche in emigrazione. Ma chi sono i marabutti? Come si modificano il sapere, le pratiche e il carisma di queste figure tradizionali dell'Africa? E come un contesto sociale e culturale europeo accoglie e integra questi personaggi e la loro cultura religiosa al suo interno? È intorno a questi ed altri interrogativi che Liliane Kuczynski ha costruito la sua interessante ricerca sui marabutti a Parigi, pubblicata dalle edizioni del CNRS nel 2002, col titolo *Les marabouts africains à Paris*. La ricerca sul campo copre un decennio circa, dal 1985 al 1995, durante il quale l'autrice ha potuto osservare le pratiche e le relazioni di una sessantina di marabutti con i loro consultanti, seguendo una metodologia di ricerca qualitativa, entro la prospettiva più ampia dell'antropologia urbana.

Nel primo capitolo sono tracciate le origini storiche di questi personaggi africani, «preti», «maghi», «incantatori» e quant'altri. Il termine europeo «marabout»<sup>2</sup> compare inizialmente in diverse relazioni di viaggio del XVII/XVIII secolo, dove i marabutti figurano come persone molto rispettate, con vari ruoli, commercianti o insegnanti, mediatori nella vita pubblica e privata, intessori o «*capteurs du divin*» (pp. 13-14). L'aspetto religioso emerge immediatamente a sostanziare e legittimare socialmente la figura del marabutto, essendo strategia corrente nell'islam il reclamarsi discendenti, reali o fittizi, del Profeta. Tale nobiltà religiosa trasmessa in modo ereditario si aggiunge spesso alla genealogia mistica di alcune famiglie, particolarmente in ambito sufi.

Come ci dice la Kuczynski, esistono più elementi costitutivi del marabuttismo, ma, dalla fine del XIX secolo, quando l'islam diventa per l'amministrazione coloniale una minaccia e una carta politica, la figura del marabutto si forgia principalmente intorno a qualche valore chiave. La costruzione del *marabut* e del *maraboutage* — giudizio quest'ultimo estremamente peggiorativo — andava di pari passo con la nascente «paura dell'Islam» e i marabutti diventavano per gli amministratori coloniali il sim-

<sup>1</sup> Dal noto saggio di Triaud e Robinson, *Le temps des marabouts*, 1997.

<sup>2</sup> Dall'arab *murabit*, guerriero nei *ribat* all'origine, ma anche proselitista musulmano.

bolo vivente della sua corruzione, parassiti sfruttatori del popolo che mantenevano nell'ignoranza e nella superstizione. In alcuni casi però la sovranità del loro ruolo di leader della comunità ha suscitato un atteggiamento coloniale favorevole, provocando anche una certa mobilità sociale e la moltiplicazione, specie in ambito urbano, di marabutti *self made men*, fenomeno oggi particolarmente amplificato in emigrazione.

Ma ancora, ci avverte l'autrice, dietro ciò che si continua a tradurre con marabutto esistono nelle varie lingue locali delle parole differenti che designano caratteri, ruoli o anche personaggi distinti<sup>3</sup>. Termine polisemico insomma, dai significati flessibili nonostante i tentativi di uniformizzazione sottesi alla fabbricazione coloniale.

In questo periodo la diffusione dell'Islam fu capillare e l'insegnamento islamico particolarmente dinamico, grazie soprattutto alle confraternite sufi (in particolare la Tijaniyya). In Senegal, paese di provenienza della maggior parte dei marabutti presenti a Parigi<sup>4</sup>, il modello sufi e marabuttico è radicato nell'insieme della società ancora oggi il potere politico, economico amministrativo degli ordini sufi è enorme. Spesso importanti uomini d'affari incontravano i rappresentanti dei grandi marabutti in città, intessendo relazioni clientelari e di potere, sino a costituire, a volte, un contro-potere statale attraverso veri gruppi di pressione.

Ma esistono anche dei marabutti senza responsabilità confraterica, testimoni del cambiamento sociale e della dialettica tra tradizione e modernità, tema ricorrente in molta letteratura contemporanea (pp. 32-33). Ciò porta, di conseguenza, all'emergere di diverse critiche nei confronti dei marabutti: critiche di ordine religioso (Islam vero contro Islam falso, e possibili ulteriori manipolazioni), politico o sociale; di ordine «modernista» (contro delle pratiche giudicate desuete o mera superstizione) e certo di ordine morale (contro gli eccessi e l'avidità). Ancora la satira e le molteplici stigmatizzazioni, talvolta contraddittorie, traducono una realtà caleidoscopica e dinamica. Impossibile quindi fondere il personaggio e le sue pratiche in un tutto unico, o sotto il segno normativo dell'Islam quale fattore di unificazione (p. 38).

## Dall'Africa alla Francia.

L'arrivo in Francia, in questo caso a Parigi, si inserisce nel quadro generale dell'immigrazione venuta dall'Africa dell'Ovest. A partire dall'epoca coloniale c'è stata un'accelerazione delle migrazioni, anche a causa del reclutamento obbligatorio di soldati originari dell'Africa occidentale in occasione delle guerre coloniali e dei conflitti mondiali. È tra i combattenti

<sup>3</sup> La parola pular *tierno* indica chi insegna, senza escludere la pratica della divinazione, così come *shaykh* indica un uomo virtuoso, maturo, rispettabile.

<sup>4</sup> Oltre ai senegalesi, esistono marabutti originari del Mali, del Gambia, della Mauritania e recentemente delle Antille.

appunto che si rintraccia la presenza dei primi marabutti in Francia, ma una più accurata ricostruzione storica resta per ora difficile.

La maggior parte dei marabutti è arrivata negli anni '70/80 e la sua presenza si lega alla progressiva stabilizzazione della comunità afro-occidentale. Per molti «praticare» è stata un'alternativa alla disoccupazione in Francia, uno dei molteplici mestieri improvvisati in emigrazione o complementare al lavoro salariato, svolto dunque nei week end o la sera al rientro, come già in Africa. Per pochi si è trattato di un'attività esclusiva, nata più per rispondere alle richieste d'aiuto di altri africani in materia di matrimonio, morte, insegnamento coranico o per ogni altro tipo di necessità, essendo spesso i marabutti membri di associazioni regionali, islamiche, federative.

Ma in più c'è sempre una componente di avventura individuale, di riuscita personale anche all'infuori della propria parentela, che in tal senso rompe con la tradizionale «successione familiare» del sapere marabuttico.

Non esistono un'organizzazione confrerica o religiosa, né dei personaggi di riferimento che centralizzano o facilitino l'arrivo in Francia dei marabutti (contrariamente a quanto accade tra i muridi, anche in Italia), che così mantengono un carattere più individuale, pur appoggiandosi su microreti di solidarietà nate generalmente a partire dal villaggio d'origine.

La Kuczynski ci informa anche sullo statuto giuridico dei marabutti in Francia (pp.50-57), la cui esistenza è stata da subito riconosciuta, ma non la loro attività — almeno inizialmente, quando venivano considerati dei «visiteurs» temporanei. Col passare del tempo sono aumentate le regolarizzazioni ma anche la complessità e spesso la contraddittorietà delle norme amministrative. Sono aumentati i controlli fiscali e la sorveglianza per «depistare i falsi marabutti» e per arrivare in fondo a una definizione univoca, sotto la categoria restrittiva, idealizzata e benpensante di «religioso», certo predominante ma che nasconde le altre sfaccettature della figura del marabutto.

Fatto sta che l'essere in regola, avere lo statuto di contribuenti, conferisce legittimità e professionalità «alla francese», conferisce visibilità e rispettabilità oltre che fornire la prova dell'esistenza di una propria clientela, l'essere pertanto un buon marabutto. L'amministrazione ha successivamente introdotto dei nuovi criteri professionali — spesso restrittivi — nell'attività del marabutto, ci si chiede allora quali saranno le conseguenze in termini di adattabilità e integrazione? Un'analisi dello stesso fenomeno in Italia o negli USA offrirebbe interessanti spunti comparativi, dato che i due paesi attirano un significativo numero di marabutti.

In ogni caso gli anni fuori dall'Africa costituiscono un'importante tappa nella costruzione della propria personalità, nel forgiare un uomo (p. 70). L'esser stato marabutto in Francia e la riuscita economica sono pratiche socialmente valorizzate, specie al ritorno in Africa, dove si investe sempre più — e nel settore immobiliare o agricolo e in «alleanze matrimoniali» — grazie al guadagno dell'attività marabuttica svolta all'estero.

Da notare come in Francia l'attività marabuttica sia un fenomeno prettamente urbano, in particolare parigino (p. 73). I marabutti abitano perlopiù

nei quartieri nord ed est della città, dove dalla fine del XIX secolo abita soprattutto una popolazione operaia, di origine francese e immigrata. Nella capitale francese la separazione spaziale è quasi netta tra quartieri popolari, generalmente periferici e dalla popolazione multi-etnica, e quartieri «bene», più centrali, dei parigini<sup>5</sup>.

Molti marabutti vivono in grandi *foyers*, in condizioni precarie, ma la maggior parte preferisce oggi un appartamento indipendente, benché in immobili declassati e sovrappopolati, dove quasi non esiste uno luogo riservato all'attività professionale, ma tutto si svolge nei ristretti spazi comuni della propria abitazione, mentre soluzioni innovative prevedono visite a domicilio o appuntamenti nei café...

All'inizio ci si propone come medium, veggenti, specialisti di psicologia o telepatia, per accordarsi così al nuovo ambiente sociale. Al fine di favorire riconoscimento e legittimità, il linguaggio utilizzato è spesso mutuato dall'ambito medico occidentale: consultazione, diagnosi, paziente, trattamento, fichier... sono termini ormai propri al vocabolario del marabutto (p. 96-7). Diallo spera che al suo rientro in Africa potrà creare un centro che associ «terapie tradizionali e occidentali» (p. 98).

I marabutti però non cercano la formalizzazione di uno statuto, non esiste infatti una camera dei mestieri, un albo, un codice deontologico (ciò che preoccupa l'amministrazione). Sino ad ora sembra bastare una buona reputazione...

Non mancano però gli articoli della stampa a creare invece una cattiva immagine dei marabutti (pp. 104-105). Molti insistono su scandali e truffe, sull'incredulità di clienti vittime della ricerca di guadagno dei marabutti. I buoni sarebbero solo una piccola minoranza, secondo informazioni raramente fondate, ma anche a causa della rivalità accesa tra «concorrenti» dello stesso mercato. Inoltre le accuse denigratorie, a torto o a ragione, non sono mai mancate e da tempo si parla del decadimento della funzione marabuttica, in Africa come in Francia. Il contesto parigino apre la strada a innumerevoli rischi ma lascia anche un margine di libertà considerevole, perché lontano dal controllo sociale della comunità di appartenenza, sebbene sia considerato un luogo «impuro» dai marabutti.

## Sapere e pratiche.

La seconda parte del libro è dedicata alla conoscenza, o Scienza, dei segreti. Cambia in Francia il modo di trasmettere il sapere esoterico: a una trasmissione verticale e gerarchica da maestro a discepolo, di padre in figlio, assai rara a Parigi, si aggiunge una circolazione del sapere più morbida, orizzontale, tra pari.

<sup>5</sup> Ma sembra trattarsi di una «concentrazione discontinua», per piccoli gruppi e non necessariamente esistono legami tra marabutti c/o africani dell'ovest. Toubon e Messamah (1990) a proposito de la Goutte d'Or parlano di precise enclaves culturali che formano un vero mosaico etnico, p. 77.

Esistono infatti saperi che tutti possono avere a un livello elementare, altri invece che richiedono una «specializzazione». Esistono marabutti giovani e anziani, più maturi, ai quali certi lavori sono riservati e che i più giovani non possono assolvere. La concezione di un sapere assoluto è in ogni caso inconcepibile. Si assiste — già in Africa in ambito urbano — a una sorta di democratizzazione del sapere o «della *baraka*»<sup>6</sup>, l'influsso divino, e alla maggior flessibilità di strutture sociali un tempo rigide.

A una fondamentale attività di conoscenza si aggiunge inevitabilmente il destino, la fortuna. L'elaborazione del sapere marabuttico si serve inoltre di altre tradizioni e saperi occulti, come la Cabala ebraica per esempio, mentre è scarsa la vicinanza con pratiche biomediche o psicoterapeutiche, con la malattia nel suo senso occidentale dominante. Infatti con la divinazione non si curano solo i sintomi fisici, ma si guarda alla persona nella sua globalità e oltre la stessa. È per questo che non si parla di malattia ma di «problema», di cui si ricercano le origini che possono essere molteplici. In alcuni casi vengono anche consigliati il medico occidentale e i farmaci, ma i casi delicati sono spesso ritenuti incurabili in Francia e si preferisce rinviare il paziente compatriota in Africa.

Le pratiche svolte dal marabutto per guarire il cliente o risolverne i problemi sono molteplici e minuziosamente descritte dalla Kuczynski in un lungo capitolo (pp. 151-30). Geomanzia, (*ramli*), oniromanzia (*listikhar* dall'arabo *istikhara*), chiromanzia le pratiche più diffuse, propiziatriche o protettrici durante la consultazione. In più i tratti fisici, gli odori, i comportamenti sono tutti indizi utili nella divinazione.

Anzitutto si invocano gli esseri invisibili, gli angeli che popolano l'universo e i *jinn*s, collaboratori indispensabili del marabutto, esseri soprannaturali e ambivalenti invocati tanto per combattere il male che per ricercarne la protezione. Ogni essere umano ha il suo *jinn*, buono o cattivo, ed è con questo che il marabutto entra in contatto, attraverso il suo proprio *jinn*. Nonostante la pregnanza del vocabolario islamico, le denominazioni sono fluide, in francese e arabo. Da notare come le pratiche che richiedono la conoscenza islamica sono appannaggio esclusivamente maschile, a Parigi solo una donna si dice marabutto (pp. 158-162).

Non ci sono comunque tassonomie rigide, l'arte sta proprio nell'improvvisazione, nell'interpretazione metaforica articolata alla percezione personale. Gli strumenti utilizzati per la divinazione, come il rosario o le conchiglie, le lettere arabe e la loro corrispondenza numerica, forniscono al marabutto delle configurazioni simboliche da interpretare e il cui significato è di norma conosciuto a memoria. Resta imprescindibile la continuità con i modelli africani, che però non impedisce i cambiamenti contestuali e originali: la circolazione delle pratiche divinatorie concorre all'emergere di varianti personali, come il sistema chiro-geomantico che un giovane marabutto ha ereditato dal suo maestro e personalizzato (pp. 178-179).

Molti marabutti sollecitano un dono, del denaro o qualcosa di perso-

<sup>6</sup> Cfr. L. Kuczynski, «I marabouts africani in Francia», in *La Critica Sociologica*, inverno 2003, pp. 8-15, p. 10.

nale, come offerta preliminare per onorare i *jinn*s che riveleranno i segreti, ovvero le risposte alle richieste dei consultanti. Tra le più comuni figurano l'alloggio, il lavoro, i problemi d'amore o quelli legati alla permanenza in Francia o ancora, la divinazione è sollecitata per assicurare la prosperità commerciale, le relazioni interpersonali. La situazione di immigrazione causa non poche angosce, per tutto ciò che si è lasciato partendo, in seguito alla trasgressione da regole e norme comportamentali familiari, perciò si cerca protezione anche da chi e per chi resta in patria, per una sorta forse di «debito comunitario» (p. 209). Spesso le cause dei problemi sono esterne a se stessi, ma non c'è una messa in causa esclusiva della società, semplicemente «c'est voulu». Elementi naturali come le stelle, la luna, gli spiriti maligni possono influire. Ognuno può «gettare la sorte», quelli che vogliono toccare tutto, «de là vient tous les dangers du monde» pensa Dia (p. 218), similmente ai casi di malocchio che ancora conosciamo in Italia.

I marabutti avanzano ipotesi, sempre falsificabili e soggette a verifiche, ma bisogna comunque agire, distruggere il male e ristabilire una situazione più favorevole, restaurare il principio vitale. L'importante è proteggere il cliente da attacchi futuri, purificarlo in anticipo. Successivamente subentra la persona che si vuole coinvolgere («attacher»), una donna da far innamorare, un marito che deve tornare... tutto ciò viene espresso simbolicamente con dei gesti materializzanti il fatto di legare o di immobilizzare.

In proposito il nome è fondamentale, e del consultante e della persona oggetto di desiderio o odio. I nomi di Dio, i versetti coranici o dei frammenti di libri religiosi sono usati nella creazione di talismani e amuleti e per le invocazioni (p. 231), in virtù del loro carattere performativo. Chi può approfitta di un viaggio in Africa per acquistare il materiale occorrente (erbe o conchiglie per esempio) di cui si lamenta in genere la mancanza a Parigi, nonostante una certa proliferazione di boutiques specializzate.

Dopo la divinazione il marabutto prescrive delle cure: bagni per «lavare i corpo», medicinali curativi e preventivi, amuleti da portare su di sé o da gettare nel fuoco o nell'acqua, simbolo della purificazione (p. 283). Tutto si svolge nel rispetto della messa in scena rituale, nella perfetta esecuzione di ciò che il marabutto prescrive. Contano anche il decoro, gli oggetti presenti; profumi incensi e candele disegnano inoltre un clima di distensione e convivialità tra i due partners. La modulazione della voce, la mimica facciale del marabutto designano forse un'attitudine da psicologo, ma sono basilari l'intuizione intima e l'esperienza umana, benché la violenza del rapporto sia sottolineata da alcuni (pp. 365-368). La parola è fondamentale, tanto quanto il silenzio che scandisce l'attesa, la concentrazione, l'ascolto.

La terza parte del libro è dedicata alla clientela, assai diversificata. Gli antillesi sono i principali clienti e spesso fungono da intermediari con i francesi. Seguono turchi, magrebini e portoghesi, che contano diversi veggenti a Parigi. Anche i francesi sono numerosi, grazie forse al successo attuale nei paesi occidentali (in Francia in particolare) di occultismo, medicine parallele o dolci, a una maggior attenzione al sé globale (p. 310).

La clientela è composta di tutte le classi sociali. Tra i francesi, i magrebini e gli antillesi, molti gli studenti, i professori, i professionisti. Si nota

una importante proporzione di donne giovani (20/40 anni) e di appartenenti alla seconda generazione cresciuta in Francia, almeno tra i non africani.

Alla diversità culturale sembra corrispondere anche una differenziazione dei problemi. I francesi si preoccupano più per le relazioni amorose, gli antillesi per l'ascesa sociale e il ritorno al paese, gli africani per il lavoro e i titoli di soggiorno (p. 318). La coppia e la famiglia sono comunque i problemi più frequenti e intensamente vissuti. Ancora c'è chi ricerca uno stacco culturale, chi la continuità, chi la conoscenza dell'altro (importante per il marabutto stesso, per affinare le sue competenze e conoscenze). Si ricerca anche un legame qualsiasi con un'Africa mitica o reale, al fine di costruire la prossimità necessaria nell'incontro tra culture diverse o invece per rinnovare il filo di un'identità culturale e affettiva che rischia di perdersi o diminuire nell'emigrazione. Le tradizioni africane vengono continuamente rielaborate secondo degli aggiustamenti tattici, degli adattamenti che si rivelano talvolta veri scivolamenti di senso.

Lungo l'asse della continuità la Kuczynski ricorda opportunamente l'incrocio di importanti «convergenze storiche»: come il sapere astrologico greco-arabo che ha nutrito l'Occidente medievale sino al XVI secolo (p. 326); come la corrispondenza tra le pratiche marabuttiche e una medicina familiare ancora esercitata in ambito rurale francese e nelle società europee in genere. Ancora convergenze urbane e moderne portano verso l'omeopatia, le domande intercessione, le preghiere personali, le pratiche occultiste, le acque miracolose/benedette, l'aromaterapia, gli oggetti (pietre, medaglie) considerati come amuleti. È anche il Mediterraneo a offrirci queste ed altre affinità culturali e religiose.

La clientela multiculturale però è spesso ignorante dei segni che in Africa permettono di identificare i marabutti (miracoli, età, attitudine modesta, parsimonia nel parlare...). Mancano le previe reti di interconnoscenza e gli elementi identificativi noti perdono a Parigi gran parte del loro il valore: «Au village, s'appeler Mohammed Fode (marabutto) ça suffit, pas a Paris» (p. 338). Allo stesso tempo cresce un atteggiamento di diffidenza e sfiducia, causa del lamentato «doppio volto del marabutto». Al fine di costruirsi maggior rispettabilità si avanza allora il valore dell'Islam, si rivendica la funzione religiosa, il ruolo di inviato di Dio, la responsabilità confrerica, la perpetuazione di genealogie spirituali magari fittizie.

In un contesto urbano, tantopiù straniero, ci si deve attivare per fronteggiare la concorrenza e l'anonimato. I canali di credibilità cambiano e così i marabutti investono nei più moderni mezzi tecnologici. L'autrice ci offre in merito un'interessante analisi della pubblicità quale strumento privilegiato dai marabutti parigini per allargare la propria clientela e fama. A partire dagli anni 70 cominciano ad apparire in diversi giornali delle inserzioni di veggenti, medium africani, capi religiosi e addirittura un «santo dell'islam». Da allora gli spazi pubblicitari per marabutti e quant'altri sono cresciuti in quotidiani o settimanali, nella stampa locale (antillese o turca). Proliferano i volantini distribuiti per strada o all'uscita della metro, benché considerati come poco professionali. Altri propongono la consultazione per posta o telefonica, sui siti web, alla radio o in alcune emissioni di veggenza

in diretta (p. 351). I messaggi sono piuttosto standardizzati, ripetuti, direttamente rivolti al cliente potenziale. Curiosamente oggi si offre aiuto per risolvere ogni tipo di problema, sino al tabagismo o per ottenere la patente di guida! (pp. 341-342).

## Oltre il rituale

Si può e si deve pensare un «oltre» il rituale, anche se può sembrare contraddittorio rispetto all'efficacia pratica immediata, osserva la Kuczynski, dato che i consultanti – non africani in particolare – sono impazienti e pretenderebbero certezza e puntualità nei risultati. Ma è la *chance*, spesso velata di religioso che determina in ultima istanza la riuscita del lavoro: «Je propose, Dieu dispose», dice Gassama (p.381).

Il pagamento, o «sacrificio», fa altresì parte del rituale. In Africa le prestazioni sono sempre ricompensate con dei doni, di valore infimo o prestigioso, spesso ridistribuiti. A Parigi invece è privilegiato il pagamento in denaro (o tramite carta di credito...) secondo somme precise; qui la pratica del dono si fa più rara e può perdere il suo significato originario (p. 390). Si può dire che per molti il dono è diventato il salario, anche se mostrarsi disinteressati è un elemento essenziale del carisma, suscita fiducia. Del resto pretendere troppo è sottoposto a dura critica. Il prezzo è valutato in funzione delle possibilità del cliente, della difficoltà del problema, del tempo delle preghiere, del materiale necessario, del pericolo incorso dal marabutto. Le deroghe sono talvolta concesse, perlopiù ai membri della stessa comunità, o ancora delle consulenze gratuite ogni due o tre visite o il pagamento rateizzato o posticipato «dopo il risultato», come già in Africa (p. 388). In ogni caso una piccola parte viene sempre pagata all'inizio, a siglare l'accordo contrattuale e come prima ricompensa, non essendo il pagamento finale sempre garantito, così come non lo è il risultato auspicato. Il marabutto è anzitutto un intercessore che non può garantire in assoluto la buona soluzione. Il suo ruolo è quello di consigliere e arbitro nelle decisioni, nelle problemi familiari o lavorativi e per risolverli e spiegarli ricorre frequentemente al Corano, in tal modo riproducendo anche a Parigi strutture familiari più tradizionali (p.392). L'autrice cita il caso di una cliente francese che chiede al marabutto di «legare» a lei un precedente amante, ma fissare la propria passione su un solo uomo al di fuori del matrimonio, senza pudore, è giudicato come totalmente inappropriato, cioè immorale.

La Kuczynski si interroga sul ruolo di negoziatore del marabutto (pp. 394-396), segno che esiste a Parigi un bisogno di luoghi e istanze altri, formali e informali, un bisogno di riconforto e mediazione nelle relazioni familiari che i sociologi dicono da tempo in crisi? Se i marabutti diventano anche dei confidenti, non è in ragione dell'emergere dell'interiorità del problema, della responsabilità personale nella propria sorte e del relativo bisogno di essere confortati? Il ruolo della responsabilità individuale è stato introdotto e accentuato tra le cause del problema già in Africa secondo uno

schema che unisce individualizzazione, modernità e ambiente urbano. Il marabutto interroga la persona nella sua globalità, nel suo presente passato e futuro, nella sua discendenza, non cerca però un'elaborazione psicologica, tantomeno psicanalitica (p. 397). Per i marabutti si tratta di «accompagnare» i loro clienti, di collaborare per risolvere il problema. E per questo bisogna proteggersi da possibili attacchi futuri, dall'invidia; per questo è fondamentale compiere dei gesti reputati efficaci, gesti conosciuti dai consultant africani ma estranei alla maggior parte dei consultant estranei alle culture africane. È importante piegarsi alle esigenze della durata del lavoro marabuttico, a tempi che impongono delle trasformazioni a entrambi i protagonisti (p. 403). Sebbene non si richieda l'adesione ad alcuna dottrina religiosa specifica, per il cliente francese si aggiunge la necessità di apprendere un diverso ordine del mondo che permette di considerare il problema sotto un'altra angolazione: il bisogno dell'altro non è forse un bisogno di distanziarsi per meglio ritrovarsi? In conclusione, a Parigi sembrano coesistere due modelli: quello del religioso – che ha conquistato il suo spazio su una reputazione familiare o personale più antica – e quello dell'imprenditore – che giocando sino in fondo la carta della libera impresa, ora valorizzata, mette a profitto tutte le possibilità offerte dal nuovo contesto (p. 405). Non si tratta però di un'opposizione sistematica, anche se il secondo modello diventasse dominante l'evoluzione va considerata secondo la Kuczynski in senso diacronico e non tanto come un valore personale esclusivo: il religioso può ben essere un buon imprenditore e l'imprenditore avvalersi della saggezza acquisita, dell'appartenenza familiare e spirituale, entrambi possono valorizzare, reciprocamente, la propria reputazione. L'imprenditore religioso risponde in sintesi al bisogno di spiegazioni alternative, bisogno comune alla maggior parte delle correnti di pensiero religiose o politiche contemporanee. Esiste insomma un fondo universale nelle interpretazioni dei marabutti, unitamente al lavoro di traduzione da una cultura all'altra, di ibridazioni e giustapposizioni che mantengono originale il lavoro marabuttico. Siamo dunque d'accordo che un approccio strettamente culturalista o etnicista non possa render conto di tutti gli aspetti delle loro esistenze e dei legami molteplici, tessuti a diversi livelli con la popolazione parigina (p. 407).

Un approccio universalizzante da parte dei marabutti è d'altra parte ampiamente inscritto nell'Islam, nonché risonante con le aspirazioni e le preoccupazioni più attuali e comuni. L'unione dell'universale col particolare, qui riassunta nella figura del marabutto, mostra l'esistenza anche a Parigi di un Islam ordinario, quotidiano, poco proselitico, sintonico con certe pratiche cristiane o civiche ben ammesse dalla società francese (come il sacrificio e l'elemosina). Le pratiche dei marabutti si affiancano così alle proposte dei gruppi carismatici o pentecostali, o ancora a quelle dei numerosi «nuovi movimenti religiosi» (p. 409). Di più, il ruolo di «ascoltatore pubblico»<sup>7</sup> cui assolvono, ben si inserisce secondo la Kuczynski nell'attuale

<sup>7</sup> L'espressione utilizzata nel testo è ripresa da Franco Basaglia, psichiatra e partigiano dell'antipsichiatria, p. 408.

momento storico e culturale, dove si ricerca un rifugio, una pausa dalla velocità che oggi assorbe i ritmi delle nostre società. Il mistero e l'originalità che ancora circondano i marabutti ci stimolano di contro a osservare più in profondità la complessità e le diverse sfaccettature, anche nascoste, delle nostre stesse società grazie al gioco di rimandi e influenze reciproci offerti dall'incontro tra Altri.

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

Windpress è un progetto de

**LEGO DELLA STAMPA**  
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

**MEDIA DATA**

Data Bank Service

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

## AAA. Sociologia dell'esoterismo cercasi

di  
PIERLUIGI ZOCCATELLI

### «Carisma del libro» ed esoterismo

Qual è il legame che unisce lo storico dell'arte Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) e il fenomenologo delle religioni Mircea Eliade (1907-1986), l'iranista Seyyed Hossein Nasr (1933-) e lo *shaykh* della confraternita sufi Ahmadiyya Idrisîyya Shâdhilîyya in Italia, Felice ('Abd al-Wahid) Pallavicini (1926-), lo «scrittore maledetto» Julius Evola (1898-1974) e il pensatore russo all'origine dell'ideologia «neo-urasianista» Alexander Dugin (1962-), per non fare che una breve lista di nomi più o meno noti, e senza minimamente pretendere che ciascuno di essi si riconosca in sintonia con gli altri personaggi citati?

Volendo cercare una risposta in chiave sociologica al quesito ora posto, potremmo forse reperirla in quello che la studiosa statunitense Jane Williams-Hogan ha definito il «*carisma del libro*»<sup>1</sup>, ovvero quel fenomeno del tutto particolare, al tempo stesso universale — poiché attira l'attenzione su un livello di realtà più profondo, che svolge una funzione unificatrice, e perché parla alle persone al di là delle loro culture di appartenenza — e personale — in quanto invita ogni individuo a confrontarsi con la propria vita e i propri bisogni — nel quale l'individuo trova in un libro una risposta che si rivolge specificamente a lui.

Se la sociologa Williams-Hogan ha applicato questa categoria ai suoi importanti studi dedicati al teologo, veggente e profeta del «nuovo cristianesimo» Emanuel Swedenborg (1688-1772)<sup>2</sup>, riteniamo che un caso saliente in tempi più recenti sia applicabile all'opera del pensatore franco-egiziano René Guénon (1886-1951), autentico spartiacque nel *milieu* esoterico-occultista del XX secolo. Il quale, appunto (a prescindere da alcune

<sup>1</sup> Cfr. JEAN-WILLIAMS-HOGAN, «Moving Beyond Weber's Concept of Charisma. The Role of Written Text in the Founding of the Swedenborgian Church», relazione presentata in occasione dello Swedenborg Seminar presso l'American Academy of Religion, 1997 (inedito).

<sup>2</sup> Cfr. EADEM, *Swedenborg e le Chiese swedenborgiane*, Elledici, Leumann (Torino) 2004.

esperienze giovanili, che non inficiano il valore della nostra osservazione, e alle quali tuttavia riconosciamo volentieri un'influenza tutt'altro che secondaria nello sviluppo della sua dottrina), si guardò bene dal fondare un qualsivoglia movimento, organizzazione o sodalizio, ma il cui influsso derivato dal suo «*carisma del libro*» — ossia dall'insieme, numerosissimo, dei suoi scritti — ha trovato un'eco in numerose personalità (solo alcune delle quali abbiamo menzionato in esordio, e a diverso titolo) che hanno ulteriormente elaborato tali idee, ovvero talora hanno dato vita a vere e proprie genealogie e organizzazioni, confraternite sufi e logge massoniche, movimenti spirituali e istanze culturali, cattedre d'insegnamento universitario e laboratori politici, e così via. Fu cioè grazie al potere delle idee contenute nei libri di Guénon che alcune persone decisero spontaneamente di creare delle realtà che ne tramandassero — per così dire — il messaggio, e di modellare su di esso la loro vita.

Un'occasione particolarmente utile per riflettere su tali coordinate ci è data dalla pubblicazione del primo studio accademico dedicato alla posterità del padre fondatore della corrente nata all'interno dell'esoterismo, nota talora con il nome di «tradizionalismo» o «perennialismo» (definizioni, entrambe, cariche di un giudizio di valore che meriterebbe un ampio e ulteriore discorso). Ci riferiamo all'opera di Mark Sedgwick, docente presso l'American University in Cairo, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, dato alle stampe nel corso del 2004 dalla prestigiosa casa editrice Oxford University Press. La pubblicazione di questo volume è inoltre importante perché determina una volta di più che lo studio dell'esoterismo — e delle correnti dell'esoterismo — ha trovato una sua dignità accademica.

## Sulle tracce di una sociologia dell'esoterismo

Sono trascorsi ormai più di trent'anni da quando, nell'agosto 1971, in una comunicazione presentata al convegno annuale dell'American Sociological Association (Denver, Colorado), Edward A. Tiryakian pose le basi di un approccio accademico — in ambito, appunto, sociologico — allo studio dell'esoterismo, con una formulazione iniziale della sociologia della cultura esoterica e la sua relazione con il più ampio contesto sociale<sup>3</sup>. Certo, in precedenza non erano mancati altri studiosi universitari i quali avevano portato un contributo fondamentale allo studio di quel vasto e inesplorato territorio di frontiera detto «esoterismo» (o, come oggi è puntualizzato con maggiore precisione, «correnti esoteriche moderne» o «esoterismo moderno occidentale»): sarebbe ingrato, infatti, dimenticare i contributi essenziali di François Secret (1911-2003), Daniel P. Walker (1914-1985), Frances A. Yates (1899-1981), Mircea Eliade, Gershom Scholem (1897-1982), e altri ancora.

<sup>3</sup> Cfr. EDWARD A. TIRYAKIAN, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», *The American Journal of Sociology*, 78 (1972), pp. 491-512.

Tuttavia, la proposta di Edward Tiryakian, la cui versione rivista della conferenza del 1971 confluirà, nel 1974, in un influente volume curato dal medesimo<sup>4</sup>, ebbe almeno il merito di produrre un'ampia discussione, iniziata nel 1983 da parte di Robert Galbreath con il saggio «Explaining modern occultism»<sup>5</sup> e proseguita sino ai giorni nostri — con un vigore e una precisione metodologica ancora maggiore — con la proposta di un «metodo empirico nello studio dell'esoterismo» da parte di Wouter J. Hanegraaff<sup>6</sup>, titolare della cattedra di Storia della filosofia ermetica e delle correnti collegate presso l'Università di Amsterdam. In effetti, come notava nel 1984 James A. Beckford<sup>7</sup>, la maggior parte dei sociologi si era interessata ai temi dell'occulto solo in quanto illustrazione conveniente delle teorie riduzioniste correlate alle categorie di «devianza» o di «sociologia dell'errore». Com'era, e com'è, ovvio, un tale approccio, centrato sulla nozione di «devianza» in relazione alla comprensione teoretica del fenomeno esoterico nelle società occidentali post-industriali (peraltro teorizzato maggiormente da Marcello Truzzi, più che da Edward Tiryakian, sempre nel volume *On the Margin of the Visible*<sup>8</sup>) non era, e non è, adeguato a interpretare correttamente un campo di studio che necessita invece — e anzitutto — di uno sforzo d'approfondimento diacronico basato ben diversamente su premesse storico-genetiche fondate e fondanti<sup>9</sup>.

Ciò detto, il sasso era stato comunque gettato. Forse interpretare la marea montante dell'occulto come un ultimo tentativo di razionalizzazione dell'irrazionale non rese giustizia ad analisi che tenessero conto di significazioni più ambigue e problematiche. Ma almeno risultava chiaro che l'«esoterico» aveva intime relazioni con la struttura dei dinamismi sociali. E ancora, la proposta del 1971 di Edward Tiryakian ebbe almeno il merito d'introdurre la categoria di una «sociologia della cultura esoterica», la cui concettualizzazione si edifica attorno all'idea di cultura elaborata da Talcott Parsons (1902-1979) nelle sue *Theories of Society*, ovvero quella componente integrale dei sistemi di azione sociale che fornisce i livelli simbolici fondamentali d'espressione al problema esistenziale del significato inerente nell'esistenza sociale. La significazione delle cose, per gli attori sociali, non è solo materia intellettuale, semplice oggetto di conoscenza, ma è pure una realtà morale complessa. Di più, come afferma Parsons: «Il livello più ele-

<sup>4</sup> Cfr. IDEM (a cura di), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, Wiley, New York 1974.

<sup>5</sup> Cfr. ROBERT GALBREATH, *Explaining modern occultism*, in Howard Kerr - CHARLES L. CROW (a cura di), *The Occult in America. New Historical Perspectives*, University of Illinois Press, Chicago 1983, pp. 11-37.

<sup>6</sup> Cfr. WOUTER J. HANEGRAAFF, «Empirical method in the study of esotericism», *Method & Theory in the Study of Religion*, 7-2 (1995), pp. 99-129.

<sup>7</sup> Cfr. JAMES A. BECKFORD, «Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements», *Social Compass*, 32 (1984), pp. 259-272.

<sup>8</sup> Cfr. MARCELLO TRUZZI, *Definition and Dimensions of the Occult. Towards a Sociological Perspective*, in E. A. TIRYAKIAN (a cura di), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, cit., pp. 243-255.

<sup>9</sup> Cfr. WOUTER J. HANEGRAAFF, *art. cit.*, p. 120.

vato del problema del significato è quello delle concezioni della realtà ultima, nell'accezione religioso-filosofica. Ciò riguarda le premesse migliori in cui le componenti non-empiriche del sistema globale di credenze di una cultura trovano le loro radici»<sup>10</sup>.

In questo contesto, inoltre, anche «il problema del rapporto fra «magia» e «religione»»<sup>11</sup>, fra approccio esoterico e approccio religioso al sacro, al numinoso, «farà certamente scorrere ancora molto inchiostro»<sup>12</sup>, come ricordava nel 1999 Jean-François Mayer. Ci sia qui consentito solo accennare come tale preoccupazione si trovi da qualche anno al centro anche dei nostri studi, riflessioni e ricerche sul campo, confluiti in alcuni saggi tematici ruotanti attorno alla nostra proposta di un «paradigma esoterico»<sup>13</sup>.

## Esoterismo e scienze religiose

Dunque, a partire dagli anni 1990, per quanto sull'onda di progressive iniziative culturali che hanno preso corpo durante gli anni 1960 e 1970, una nuova disciplina accademica si è fatta strada nel campo delle scienze religiose: lo studio dell'esoterismo. Così, sempre più spesso e con una qualità di approfondimento scientifico, metodologico ed epistemologico via via crescente, la ricognizione dello spazio concettuale e storico che investe le correnti dell'esoterismo ha trovato una platea sempre più attenta e intenzionata a un'investigazione intellettuale talora trascurata dalle precedenti generazioni di studiosi e ricercatori<sup>14</sup>. In tal senso, la cattedra creata a Parigi — nel 1965 — presso la École pratique des hautes études (sezione di scienze religiose) su «Storia dell'esoterismo cristiano», è diventata — nel 1979 — sede d'insegnamento accademico della «Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea», e da questa sede si è diffuso a livello internazionale il nuovo approccio di studio dell'esoterismo (basato su una specifica criteriologia), formulato e condotto da Antoine Faivre in molte opere di risonanza mondiale<sup>15</sup>. Ancora, nel 1980 è stata

<sup>10</sup> TALCOTT PARSONS et alii, *Theories of Society*, Free Press, New York 1961, p. 970.

<sup>11</sup> JEAN-FRANÇOIS MAYER, «Note sur les «nouveaux mouvements magiques»», *ARIES*, 22 (1999), pp. 86-100 (p. 86).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr., in sintesi, PIERLUIGI ZOCCATELLI: «Notes on the Ordo Templi Orientis in Italy», *Theosophical History*, VII-8 (1999), pp. 279-294; «Il paradigma esoterico e un modello di applicazione. Note sul movimento gnostico di SAMAEI AUN WEOR», *La Critica Sociologica*, 135 (2000), pp. 33-49; «Forme del buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en», *La Critica Sociologica*, 140 (2002), pp. 100-112; «Ossimori e palindromi euristici: l'aumismo, fra religione ed esoterismo», *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, XVIII-47 (2003), pp. 101-111.

<sup>14</sup> Per un punto della situazione, cfr. ANTOINE FAIVRE - W. J. HANEGRAAFF (a cura di), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Lovanio 1998.

<sup>15</sup> Cfr. A. FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Gallimard, Parigi 1996. In trad. it., cfr. IDEM, *L'esoterismo. Storia e significati*, SugarCo, Carnago (Varese) 1992 (senza dimenticare che questo pregevole studio introduttivo ha avuto una terza edizione aggiornata dall'autore: *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 2002), ed *Esoterismo e tradizione*, Elledici, Leumann (Torino) 1999.

creata negli Stati Uniti la Hermetic Academy, gruppo di studi sulle tradizioni esoteriche collegata all'American Academy of Religion, nell'ambito della quale ultima fu istituita — nel 1986 — l'unità di ricerca denominata «Esotericism and Perennialism Group» (dal 1993 «Theosophy and Theosophical Thought Seminar»). Infine, tralasciando qui solo per brevità altre iniziative accademiche su scala nazionale o mondiale, risale al 1999 la creazione presso l'Università di Amsterdam di uno specifico dipartimento consacrato alla storia delle correnti esoteriche occidentali moderne e la cui sigla di riferimento è «History of Hermetic Philosophy and Related Currents».

Nel frattempo, si sono moltiplicati gli studiosi che hanno deciso di coltivare questo ambito di ricerca con una ragionata specializzazione, e ai nomi di François Secret, Antoine Faivre, Jean-Pierre Laurant, Roland Edighoffer (per non dire dei collaterali Frances A. Yates, Gershom Scholem, Mircea Eliade; tutti variamente sottoposti a un vaglio critico dalle nuove generazioni di accademici), si sono aggiunti — l'ordine è volutamente alfabetico — Jean-Pierre Brach, Joseph Dan, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jérôme Rousse-Lacordaire, Marco Pasi, James Santucci, Jan Snoek, Arthur Versluis, per non citare che alcuni dei molti nomi ormai noti nel crescente *milieu* di specialisti. E alle personalità degli studiosi si sono affiancati strada facendo i sempre più indispensabili «utensili del mestiere», che non sono mancati e non mancano: la rivista trilingue *ARIES*, fondata nel 1985 da Faivre ed Edighoffer, è diventata nel 2001 *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, ed è ora pubblicata dalla prestigiosa editrice universitaria Brill; da alcuni anni la storica *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* dei padri domenicani francesi del Saulchoir dedica con cadenza regolare uno spazio cospicuo al *Bulletin d'histoire des ésotérismes*; e oltreoceano continua con regolarità la pubblicazione di *Theosophical History*. Per non dire delle iniziative editoriali — troppo numerose per essere menzionate una ad una<sup>16</sup> —, che hanno visto un culmine (peraltro non esente dagli aspetti critici, effettivamente rimarcati a vario titolo e con diversa gradazione) nella pubblicazione, avvenuta nel 1998, del *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, diretto da Jean Servier (1918-2000) per conto delle Presses Universitaires de France.

Quindi, e ancora, lo studio dell'esoterismo ha trovato una sua dignità accademica. Inteso nelle sue due accezioni primarie di «conoscenza segreta» o «tipo di conoscenza che emana da un «centro» spirituale e che si raggiunge solo dopo avere tutto trasceso, incluse le tecniche prescritte che

<sup>16</sup> In Italia, dirigo dal 2000 presso le edizioni Arkeios di Roma la collana di studi scientifici sull'esoterismo «Hermetica», cinque titoli sin qui pubblicati: GUY G. STROUMSA, *La Sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, 2000; François Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, 2002; Nathaniel Deutsch, *L'immaginazione gnostica. Gnosticismo, mandeismo e misticismo della merkavah*, 2002; Jean Borella, *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, 2002; Brian J. Gibbons, *Spiriualità e Occulto. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, 2004.

<sup>17</sup> A. FAIVRE - KAREN-CLAIRE VOSS, «Western Esotericism and the Science of Religion», *Numen*, 42 (1995), pp. 48-77 (p. 49).

<sup>18</sup> L'espressione, resa celebre da Faivre nella definizione della natura dell'approccio metodologico all'esoterismo, è originariamente del sociologo francese Émile Poulat, come

conducono a esso»<sup>17</sup>, si tratta di una «forma di pensiero»<sup>18</sup> che inizia a fare la sua comparsa in Occidente nel momento in cui — a partire dal XV secolo, quando il pensiero inizia ad adottare una sorta di aristotelismo formale e a rigettare nel contempo la credenza in una serie di rapporti che uniscono Dio, l'uomo e l'universo — si opera una «rottura epistemologica» che conduce al sorgere delle correnti esoteriche, che si presenteranno come una reazione a questa rottura. Così, pensatori, umanisti, sapienti e filosofi si approprieranno di questo campo di riflessione diventato quasi vacante. È in questa categoria di reinterpretazione che troviamo i primi esoteristi, nel senso moderno del termine. Allora un intero corpo referenziale va a costituirsi progressivamente, a partire dai testi antichi e nuovi, sin dalla fine del XV secolo. In questo contesto, gli studiosi intendono oggi per esoterismo il *revival* dell'ermetismo e la cosiddetta *philosophia occulta*, l'alchimia, il paracelsianesimo e il roscrucianesimo, la *qabbalah* cristiana, le correnti teosofiche e occultistiche, fino al più recente «tradizionalismo» o «perennialismo», e oltre.

#### «Il n'y a pas de René Guénon»<sup>19</sup>

L'esoterismo nella sua declinazione «tradizionalista» — o meglio, del «tradizionalismo guénoniano» — è l'oggetto specifico del volume *Against the Modern World* di Mark Sedgwick, un'accurata opera di taglio storico in cui l'autore intende tracciare un profilo biografico-intellettuale di René Guénon e della progenie che a lui si è ispirata (non esente da interpreti che hanno avanzato criteri per un'«ortodossia guénoniana»), letta nel suo insieme come una corrente, al pari di Guénon, essenzialmente anti-moderna, e che nell'ottica di Sedgwick emerge quale conseguenza del clima tardo ottocentesco del *milieu* occultista francese, quando la progressiva perdita da parte delle élite intellettuali progressiste dell'epoca della fede nella capacità del cristianesimo di veicolare le verità religiose e spirituali, condusse l'Occidente a «scoprire» i testi religiosi non occidentali e in genere le spiritualità orientali. Nel delineare la storia del «movimento tradizionalista guénoniano», Mark Sedgwick segmenta il suo svolgimento suddividendo in tre rispettive fasi la vita di Guénon, l'esistenza del «tradizionalismo» e gli elementi centrali della «filosofia tradizionalista».

Quanto alla vita di René Guénon, essa è considerata in un primo momento «occultista», nel corso del quale l'esoterista di Blois ha modo di entrare in rapporto con molte di quelle realtà tipiche del *milieu* esoterico-

ricorda lo stesso A. FAIVRE in *Émile Poulat et notre domaine*, in VALENTINE ZUBER (a cura di), *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, Bayard, Parigi 2001, pp. 209-213 (p. 212).

<sup>19</sup> L'emblematica frase è attribuita dagli storici allo stesso Guénon, il quale avrebbe così apostrofato durante una contesa Alexandre de Salzman (1874-1934), allievo dell'esoterista caucasico George Ivanovitch Gurdjieff (1866?-1949): cit. in JAMES WEBB, *The Harmonious Circle. The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers*, Putnam's, New York 1980, p. 467.

occultista francese a cavallo del XIX-XX secolo, che secondo Sedgwick costituiranno una fonte privilegiata nella successiva elaborazione del pensiero «tradizionalista»; in un secondo momento di vicinanza al mondo cattolico dell'epoca, esemplificato dai rapporti inizialmente saldi con il filosofo Jacques Maritain (1882-1973) e l'iconografo Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946)<sup>20</sup>, e in generale dalla collaborazione alla rivista *Regnabit*, fra il 1925 e il 1927<sup>21</sup>; e in un terzo momento segnato dalla partenza di Guénon per il Cairo, nel 1930, da dove non rientrerà mai più in Francia.

Riguardo gli elementi centrali della «filosofia tradizionalista», essi sono la credenza nell'esistenza di una «filosofia perenne», ovvero l'idea — già elaborata in epoca rinascimentale, e riemersa nell'Ottocento — che tutte le religioni condividano un'origine comune in una rivelazione primordiale; l'«inversione», ovvero un'omnipervadente caratteristica della Modernità, che nell'ottica «tradizionalista» induce a ritenere che il mondo moderno vada interpretato nell'ottica del declino anziché del progresso; e l'iniziazione — finalizzata alla realizzazione spirituale, o metafisica —, che già secondo Marcel Clavelle (1905-1988, intimo collaboratore di Guénon, più noto con lo pseudonimo, fra gli altri, di Jean Reyor) rappresenta l'«idea centrale» dell'opera di Guénon: «L'essere che attualmente è un uomo può, in certe condizioni, raggiungere fin da questa vita lo stato spirituale che diverse tradizioni designano come lo «stato primordiale» o lo «stato edenico» («piccoli misteri»), poi elevarsi agli stati superiori dell'essere e infine ottenere ciò che si può chiamare indifferentemente la «Liberazione» o lo stato di «Identità Suprema» («grandi misteri»). La prima delle condizioni necessarie perché ciò avvenga — ammesso che l'uomo abbia in lui stesso le qualificazioni richieste — è l'iniziazione, cioè la trasmissione, per mezzo di riti appropriati, di un'influenza spirituale»<sup>22</sup>.

Infine, circa la tripartizione della storia del «tradizionalismo», Mark Sedgwick la suddivide in una prima fase delimitata dall'anno 1930 — ripetiamolo, data di partenza di Guénon per il Cairo —, durante la quale Guénon sviluppa una «filosofia tradizionalista» attraverso vari articoli e libri, oltre che saldando i rapporti con una cerchia ristretta di lettori; un secondo periodo, caratterizzato dai tentativi da parte di alcuni ferventi ammiratori di Guénon di dare uno sbocco pratico alle istanze della «filo-

<sup>20</sup> Di CHARBONNEAU-LASSAY, oltre alla biografia da me curata assieme a STEFANO SALZANI (*Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946]*), Archè, Parigi-Milano 1996), ho diretto la pubblicazione in lingua italiana dell'opera omnia sul simbolismo cristiano per l'editrice Arkeios di Roma: cfr. LOUIS CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario del Cristo*, 2 voll., 1994; *Il Giardino del Cristo ferito*, 1995; *Le Pietre misteriose del Cristo*, 1997; *Simboli del Cuore di Cristo*, 2003.

<sup>21</sup> Cfr. RENÉ GUÉNON, *Écrits pour Regnabit. Recueil posthume établi, présenté et annoté par PierLuigi Zoccatelli*, Archè - Nino Aragno Editore, Milano-Torino 1999. Sul periodo in questione, e sui rapporti fra Guénon e Charbonneau-Lassay, cfr. il mio *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclét. Avec des documents inédits*, Archè, Milano 1999.

<sup>22</sup> JEAN REYOR, *A la suite de René Guénon... sur la route des Maîtres Maçons*, Editions Traditionnelles, Parigi 1989, p. 27.

sofia tradizionalista», particolarmente in due contesti assai diversi fra loro, ossia l'ambito delle confraternite islamiche — sul tema Mark Sedgwick intrattiene il lettore in alcuni dei capitoli più informati del libro, dedicando molte pagine alle controverse vicissitudini di Frithjof Schuon (1907-1998), *shaykh* della confraternita sufi Mariamîyya nonché il più importante diffusore del «perennialismo» nel mondo anglo-americano e accademico contemporaneo (sua è la definizione, diventata celebre, dell'«unità trascendente delle religioni»<sup>23</sup>) — e le forme di rivolta costituite dal sorgere dei fascismi europei; e ancora, nella terza fase che caratterizza il periodo successivo agli anni 1960, assistiamo al parziale fondersi delle idee «tradizionaliste» nel contesto della cultura occidentale generale circostante, nonché al suo passaggio d'influsso dall'Occidente a settori cospicui del mondo islamico, della Russia e di alcuni Paesi dell'Europa dell'Est.

Come questa rapidissima rassegna testimonia, e come l'importante libro di Mark Sedgwick — a nostro avviso, non esente da errori di ricostruzione e prospettiva (utilmente corretti in un'apposita sezione del sito Internet gestito dall'autore, [www.traditionalists.org](http://www.traditionalists.org), che costituisce inoltre una sorta di appendice *online* al libro, oltre che essere una miniera di preziose informazioni sul «tradizionalismo») — oggettivizza nel corso del suo brillante studio, ci troviamo dunque di fronte a uno straordinario «fiume carsico» che ha attraversato e attraversa la storia del pensiero occidentale in epoca contemporanea, e che non riguarda «solamente» le scelte intellettuali di cerchie ristrette di individualità isolate, ma ha saputo dare vita alla socializzazione di una cultura basata su premesse anti-moderne, alimentando — forse suo malgrado — un movimento nell'accezione sociologica del termine, costituito da una complessa teoria di gruppi spesso discreti e nondimeno assai influenti nel panorama religioso e spirituale occidentale contemporaneo, influenzando in maniera ben più cospicua di quanto appaia a un primo sguardo gli studi religiosi dell'ambiente accademico (una specie di «vendetta» a posteriori, se consideriamo che, nel 1921, l'indologo Sylvain Lévi [1863-1935] rifiutò la tesi di dottorato di Guénon), e infine è entrato nel dibattito tutto recente all'interno del mondo islamico (per esempio in Iran e Turchia) sul rapporto possibile fra Modernità e islam.

### **John, dress me slowly, because I am in a hurry**

Conclusivamente, il «*carisma del libro*» insito nell'opera di Guénon, di cui il volume di Mark Sedgwick insegue con un qualche successo la posterità (un risultato che da solo giustifica, a nostro avviso, questa fatica editoriale), si pone nel filone della dialettica complessa fra Modernità e anti-Modernità, e sembra capace di convincere molte intelligenze alla ricerca di verità e soprannaturale e che, grazie a Guénon, hanno l'impressione di ritrovarsi in modo più sicuro nella complessità di correnti e dottrine, tanto più

<sup>23</sup> Cfr. FRITHJOF SCHUON, *Unità trascendente delle religioni*, trad. it., Mediterranee, Roma 1997.

che egli è il primo a trattare veramente dell'«unità trascendente delle religioni» in maniera circostanziata, sistematica e argomentata. René Guénon, peraltro, ha svolto questa sua funzione centrando le proprie concettualizzazioni sull'assunto dell'«inversione» quale caratteristica peculiare della Modernità occidentale, in quanto tale percepita nel suo insieme (la cultura, la civilizzazione, la scienza moderna) come essenzialmente incompatibile con la Tradizione. Ciò che induce tuttavia a riflettere — senza la pretesa di avanzare una verità ultima su un fenomeno a proposito del quale ulteriori studi sono indispensabili — è il fatto che i modelli interpretativi, la «teologia della storia», adottati da Guénon e dalla sua posterità, centrati ultimamente sull'idea dell'esistenza di una Tradizione primordiale rispetto alla quale la Modernità rappresenta una polarità inversa, risultano essere un portato della concezione di «*philosophia perennis*» (formula coniata nel 1540 dall'erudito vescovo, nonché bibliotecario della Vaticana, Agostino Steuco [1496-1549], appunto nell'opera *De perenni philosophia*, peraltro priva di tendenze eclettiche) che, in quanto tale, è essenzialmente marcata dallo spirito umanistico del Rinascimento.

Curioso, non vi è che dire, che un pensiero adottato da molte intelligenze quale «macchina da guerra» contro la Modernità, tragga in ultima analisi un'importante cifra della propria griglia interpretativa da quello spirito umanistico rinascimentale — in ambito esoterico, riaffiorato sul finire del XIX secolo con idee affini elaborate dalla nascente Società Teosofica<sup>24</sup>, contro la quale pure il «tradizionalismo guénoniano» ha da sempre ingaggiato una polemica senza quartiere — che segnerebbe, nella sua medesima ottica (e per molti altri versi, del tutto giustamente), l'inizio della fine della civiltà tradizionale d'Occidente. Forse, un tipo di anti-Modernità del tutto moderna, su cui ulteriori studi — anche nell'ambito di una sociologia dell'esoterismo, tutta da costruire — sembrano necessari.

<sup>24</sup> Cfr. JAMES SANTUCCI, *La Società Teosofica*, Elledici, Leumann (Torino) 1999.

## Oggi, camminando per le strade di Varsavia e di Cracovia

di  
MILENA GAMMAITONI\*

Nei mesi che ho trascorso in Polonia<sup>1</sup>, principalmente a Varsavia e a Cracovia, ho camminato su strade dissestate. Credo sia questo il motivo per il quale la gente cammina a testa bassa.

I palazzi di Varsavia sono alti testimoni del comunismo; alcuni balconi e finestre mostrano il cambiamento con improvvise pennellate di colori che vanno dal blu e rosso al giallo. Il colore grigio che, predominava e predomina nelle città è rotto dai colori dei nuovi prodotti di consumo, che sottolineano le differenze tra mercato e popolazione, scontrandosi con i vestiti grigi della gente che passa sotto le insegne rosse di sale Bingo della periferia; i negozi, tranne che nei centri storici, per la maggior parte conservano le vecchie strutture.

Sotto al palazzo della cultura, edificato da Stalin, è stato aperto un Mc Donalds e un Big Store.

Il riscaldamento nelle case è centralizzato per zone della città, non è interno ai condomini: grandi reti idrauliche conducono l'acqua calda nelle case perchè è sostanzialmente rimasto un sistema che fu previsto durante il comunismo, e che funziona tuttora a carbone, rimanendo acceso giorno e notte.

Nella periferia di Varsavia vige un'organizzazione di polizia privata per difendere macchine e case. Per strada è bene passeggiare con poche cose, nessun gioiello per le donne e pochi soldi in tasca.

Una mia amica polacca nota l'aumento dei cani da passeggio; mi dice che sono utilissimi contro la depressione. Questi comportamenti di prevenzione e autodifesa sono da imputare a una condizione di sfiducia verso lo Stato che non ha saputo controllare l'impoverimento della popolazione, l'aumento della disoccupazione e della devianza, intesa come assenza di prospettive future<sup>2</sup>. Uno Stato che ha deluso le promesse della democrazia come un nuovo e più florido ordine di benessere.

<sup>1</sup> miei soggiorni si sono alternati dal 2001 al 2004 per svolgere la ricerca di dottorato in «Teoria e ricerca sociale», Dipartimento di Sociologia e Comunicazione, Università «La Sapienza», Roma.

<sup>2</sup> La disoccupazione colpisce il 15,7% della forza lavoro. L'inflazione è in continua

Scopro che i polacchi *normali* non bevono quotidianamente alcol (vodka) e scopro diversi liquori: lo spiritus (90°), che si mescola al tè, e un altro, distillato dai fiori di campo, che in Italia chiamiamo comunemente, i «pellegrini». L'acqua non è potabile, ma si trovano bevande di ogni marca e di ogni tipo.

Il mio potere d'acquisto era moltiplicato per tre con le lire, con l'euro è moltiplicato quasi per per cinque (4,8).

La povertà è un fenomeno generalizzato, ma spicca soprattutto a Varsavia dove si incontrano uomini e donne di ogni età generalmente trasandati, anche se molte giovani donne si vestono alla moda: appaiono alte e fiere. Per contrasto mi colpiscono i tanti uomini, di un'età che oscilla tra i 40 e i 60 anni, che conservano tratti somatici di vecchie generazioni contadine.

Cracovia è una città ridente, culturalmente vivace e stimolante, visitata dai turisti, popolata da poveri artisti di strada (tra cui molti giovani musicisti e pittori diplomati nelle accademie). All'interno dei palazzi si aprono improvvisi *faubourg* parigini (le ex stanze dell'opposizione clandestina), ma basta allontanarsi dal centro per ritrovarsi in pochi minuti in strade con rigagnoli di fogne aperte, dove la microcriminalità è all'ordine del giorno. Passeggiare da soli per Nowa Huta è altamente sconsigliato, perché è il centro della disoccupazione, del fallimento delle piccole industrie tessili e delle grandi acciaierie.

Auschwitz è a pochi chilometri. Nella piazza centrale di Cracovia (Rynek Market) un'agenzia di viaggi (che mantiene il nome di Orbis Travel, sorta ai tempi del comunismo sovietico) organizza gite nei campi di concentramento.

Sorge altera l'Università Jagellonica, pulita e con ordinati giardini verdeggianti e fioriti.

Le chiese, in entrambe le città, soprattutto all'ultima messa delle 19.00, sono colme di persone<sup>3</sup>. In periferia, nei mesi estivi mi è capitato spesso di

salita, sale anche la pressione fiscale, ci sono ripetuti tentativi da parte del governo, di approvare leggi sulla segretezza nel rilasciare informazioni attraverso i media. La distanza tra il livello delle aspirazioni del popolo con la caduta del comunismo e le effettive realizzazioni è ampia e frustrante a tutti i livelli. Il sociologo Piotr Sztompka sostiene che vige una "cultura della diffidenza", dopo tanto silenzio, obbedienza, ribellioni e clandestinità. Un indice di non programmazione del futuro è la spesa molto alta in beni di consumo, mentre si trascurano forme di investimento sia privato che pubblico. Il 59% delle persone dichiara che risparmiare è del tutto irrazionale. Il 36% dei risparmi è in valuta straniera, dollari americani e marchi tedeschi, credendo che sia la miglior difesa contro l'inflazione. C'è fiducia nel gioco dell'azzardo (con la nascita di casinò e bingo, e con i premi dei programmi televisivi). Con un sentimento di impotenza sul proprio destino ci si affida al fato; la gente preferisce i servizi privati invece dei pubblici, per esempio per la sorveglianza privata vi è un aumento di cani da guardia per i servizi di vigilanza; il 53% sente di vivere peggio di prima e crede di essere stato più soddisfatto sotto il socialismo reale; l'87% non ha fiducia nella classe politica attuale; il 56% evita di uscire quando si fa buio e il 36% non si sente al sicuro né di giorno né di notte; il 48% non crede nella TV come mezzo di informazione e il 40% non si fida dei giornali; nei rapporti interpersonali il 54% afferma che non si dovrebbe avere fiducia negli altri ma nutre più fiducia nella gente dell'occidente.

<sup>3</sup>Soprattutto negli anni Settanta si realizzò una forte alleanza tra gli intellettuali, la popolazione in generale, e la Chiesa cattolica. Il Comitato di Difesa degli Operai pubblicò in

vedere gente accalcata nei cortili esterni alle chiese per ascoltare la messa da un altoparlante di fortuna.

Piccole bancarelle con vecchine che vendono fiori oppure formaggio stagionato, si trovano sui marciapiedi delle strade e i giornalai e i tabaccai (con strutture fatte di lamiere di ferro colorate) dove si comprano i biglietti del tram, sono sempre aperti, anche di domenica.

Di solito l'immaginario collettivo relega la visione della Polonia in una zona grigia, popolata da gente triste, grigia come la pioggia. Al contrario, la popolazione è solitamente ospitale, una volta superata l'antica diffidenza verso lo straniero.

La poetessa Wislawa Szymborska, Nobel 1996, risponde a ogni luogo comune sulla Polonia con una poesia esemplare:

#### *Piccole parole (1962)<sup>4</sup>*

«La Pologne? La Pologne? Deve esserci un freddo terribile, vero?». Mi ha chiesto, e ha tirato un sospiro di sollievo. Infatti sono saltati fuori tanti di quei paesi che la cosa migliore è parlare del clima.

«Oh signora», vorrei risponderle «i poeti del mio paese scrivono in guanti. Non dico non se li tolgano mai; quando la luna scalda, allora sì. In strofe composte di grida tonanti, perché solo questo penetra attraverso il muggito della tempesta, cantano l'esistenza semplice dei pastori di foche. I classici incidono con ghiaccioli d'inchiostro su cumuli di neve calpestati. Gli altri, i decadenti, piangono sul destino con stelline di neve. Chi si vuole annegare deve avere una scure per fare un buco nel ghiaccio.

Oh signora, mia cara signora!»

È così che vorrei risponderle. Ma ho dimenticato come si dice foca in francese. Non sono sicura del ghiacciolo e del buco nel ghiaccio.

«La Pologne? La Pologne? Deve esserci un freddo terribile, vero?»  
«Pas du tout» Rispondo glacialmente.

MILENA GAMMAITONI

Francia un opuscolo su «La Chiesa e la sinistra in Polonia» in quanto vedeva nella Chiesa l'unica istituzione che proteggeva la libertà e la dignità dell'uomo.

<sup>4</sup> Wislawa Szymborska, *Vista con granello di sabbia*, Adelphi, Milano 1998, p. 38.

# DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

## Filippo Barbano: storia della scienza e storici della sociologia.

di  
GUGLIELMO RINZIVILLO

D. Prof. Barbano, la vicenda pratica e intellettuale della storia della sociologia in Italia appare oggi forse meno controversa, soprattutto se si pensa a qualche decennio addietro e sicuramente dopo la comparsa dei suoi più recenti studi sulle fonti della rinascita, sulla formazione, le trasformazioni e lo sviluppo del rapporto tra la storia e la ricerca sociologica. Non so se ritiene utile esordire con un accenno alla situazione dell'insegnamento della storia della sociologia all'interno delle Università e, comunque, credo sia importante che proprio Lei ne parli. Ricordo ai lettori la sua lunga esperienza di docente nelle Università di Trento e di Torino.

R. Ho avuto l'opportunità di dare a Torino e poi a Trento due Corsi successivi di storia del pensiero sociologico, prima di lasciare l'esperienza trentina, durata dal 1964 al 1969. Eravamo io e Alberto Izzo, cui debbo moltissimo dei miei interessi storici in sociologia, e nel metodo storico in generale. Abbiamo promosso fra gli studenti trentini interessi per la prospettiva storiografica nella rappresentazione dei fenomeni sociologici, lasciando ben visibili tracce in molti studiosi, che, ancora oggi, tramandano più o meno consapevolmente in qualche modo, interessi socio-storico culturali. La nostra *vague* storiografica trentina si fece sempre più debole con l'arrivo delle truppe psicoanalitiche alberoniane — sia *pro* che *versus* lo storicismo materialistico — orientate ad altre aree sociologiche e, salvo eccezioni, scarse di interessi storiografici.

La situazione dell'insegnamento della storia della sociologia all'interno delle Università in Italia è burocraticamente rappresentata dall'infinito elenco di Corsi, più o meno anodini, di storia della Sociologia o del Pensiero sociologico o altro ancora. È chiaro che se tali Corsi non servono ad altro che a dare titoli di credito accademici, la situazione della storia della sociologia ben difficilmente favorisce la formazione di «scuole», che, anzi non trovano terreno pubblico idoneo al loro nascere e prosperare, salvo che con gli interessi privati e individuali. In breve, vorrei sottolineare la essenziale differenza tra il Corso istituzionale di preparazione, e quell'insieme di Corsi e seminari volti alla formazione e alla esistenza di una

«scuola». Seppure la Riforma universitaria, di recente conio, abbia moltiplicato i tracciati e le opportunità istituzionali, scarsa è la sua impronta formativa di «scuola» per grandi indirizzi formativi, come, appunto, eminentemente gli indirizzi storico-culturali possono dare. Insomma, i fini della Storia si perdono e si trasmutano nella cosiddetta «fine della Storia».

Voglio sottolineare, altresì, come la mancanza di «scuole», cioè di luoghi formativi di una disciplina, la privi della sua importanza e del suo peso, in un appropriato modo rilevante per lo spazio pubblico nel nostro o in altri Paesi. Penso allo spazio pubblico rappresentato dalle scienze sociali in generale nei Paesi anglosassoni ed in particolare negli Stati Uniti, nel Nord dell'Europa etc. Mi chiedo quale sociologo o gruppo o «scuola» di sociologi sta pensando seriamente allo spazio pubblico che nella Nuova Europa possono dare le grandi formazioni storico-culturali del presente e del passato, ivi comprese quelle prodotte dalle scienze sociali.

La fine, tra i sociologi in Italia, degli interessi storici, ha ridotto, via via, lo spazio pubblico, cioè la capacità di orientamento e influenza di una determinata cultura nell'ambito della società civile, a tutto vantaggio delle formazioni economiche del sistema in generale. Abbiamo contato in ogni senso politico-culturale, assai più nei decenni del secondo dopoguerra, come sociologi e nella sfera pubblica italiana, di quanto non contiamo oggi. Il che è ben poco e in continuo decremento a tutto vantaggio di una sociologia inventata di volta in volta dagli editorialisti in questo o quel giornale o rubrica sociologica.

Non saprei dire fino a che punto è finora potuta arrivare la influenza della mia problematica storica e storiografica. Categorie storiografiche come rinascita, sviluppo, crescita, formazione, trasformazioni, sembrano, da un lato, del tutto evidenti. Tuttavia il gioco delle categorie storiografiche non è così semplice. Per esempio, chi scrive attribuisce un grande valore conoscitivo e interpretativo alla sequenza categoriale: formazione-trasformazioni, passaggio cruciale anche nella storia della sociologia in Italia tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta. Tra le «trasformazioni» in parola quella dei processi di differenziazione dei dati di *organizzazione sociale*, e la trasformazione dei processi di individuazione dei dati di *relazione sociale*, che fanno capire il *revival* simmeliano, lo spettacolare successo dell'interazionismo simbolico, della etnometodologia di E. Goffman e ben altro ancora come gli effetti della introduzione delle Nuove tecnologie e l'apertura di sempre nuovi spazi pubblici della formazione e della comunicazione.

Personalmente, dalla fine degli anni Sessanta a ora, ho cercato le ragioni delle mie scelte sociologiche entro due campi di lavoro fondamentali. La raccolta sistematica delle più significative fonti e categorie della *storicità* in sociologia; e la deduzione di tali fonti dalla *Storia* stessa della sociologia «avvenimenziale» in Italia. Purtroppo debbo dire di non aver ancora trovato il tempo di sistemare con adeguate determinazioni e verifiche il campo della problematica e della teoria della storicità (vedi più avanti); e purtroppo debbo anche confessare di essermi abbandonato fin troppo a lungo nel lavoro avvenimenziale di storia della sociologia in Italia. Il che mi ha dato un duplice risultato: di avermi fatto capire perché molti

sociologi rifiutano la storia come racconto di eventi e di opere. Ma mi ha anche insegnato che nessuna categoria storiografica valida, nessuna condizione e situazione di storicità possano essere composti e verificati senza adeguate proiezioni e ricerche sul terreno. Può avvenire, nel lavoro quotidiano, che l'interesse di ricerca su fatti, uomini e pensieri faccia perdere di vista la verifica della storicità: positiva, strutturale, intenzionale.

La lezione che si può trarre (o che io traggo) è che: se non si può fare Teoria sociologica (conoscenza) senza Storia, non è neppure concepibile il fare conoscenza della sociologia senza verifica della sua storicità.

D. Quale è stato il suo rapporto con la filosofia italiana?

R. Ho colto in non poche occasioni l'opportunità di occuparmi dei rapporti di sociologia e filosofia. Nel mio moderato «neopositivismo» fatto di rapporti di Teoria e Ricerca, se non mi sono mai lasciato convincere dal cosiddetto «pensiero debole», non mi hanno mai neppure posseduto i dogmi del «pensiero forte».

D. Ha mai avuto occasione di discutere o di chiedere ai suoi colleghi francesi, inglesi, polacchi o tedeschi una seria opinione sul Positivismo nostrano di fine '800?

R. In molti contributi e in alcune occasioni ho avuto modo di discutere direttamente o indirettamente sulla scuola del Positivismo sociologico italiano di fine '800, sempre per mettere in luce la sua vivacità conoscitiva avversa all'idealismo crociano, oppure a quello spiritualistico. Nel Positivismo italiano dell'800 ritrovo oggi ancor più di ieri, le fonti e le risorse di una filosofia del sociale democratica e pluralistica, avversa al monismo economicistico. Contrariamente a quanto ancora si crede oggi il Positivismo italiano dell'800 è una grande scuola per la distinzione tra scelta dell'indagine scientifica e opzioni della filosofia sociale.

D. Nel suo volume *La Sociologia in Italia (1945-60)* del 1998 sostiene che la ricezione di Paul K. Lazarsfeld negli anni '60 sarebbe stata decisiva rispetto a quella dell'opera metodologica di Max Weber. Esiste ancora un programma metodologico «forte» nel nostro Paese?

R. Negli anni Cinquanta la ricezione di Weber in Italia, in particolare con la traduzione dei suoi lavori metodologici, apersero anche da noi la problematica del «significato», cioè della storicità della conoscenza delle scienze storico-culturali, e il conseguente tema della interpretazione (comprensione interpretativa *versus* spiegazione positiva). Non molto dopo Lazarsfeld, anche per il suo sodalizio con Merton, introdusse pure da noi la problematica del senso empirico della ricerca del dato in sociologia. Problematica «decisiva» per la divaricazione dei due metodi della verità del dato sociologico: interpretativo secondo significati, ed esplicativo secondo le scelte dell'indagine scientifica. Non mi pare di vedere da noi l'eccellenza di

un programma metodologico «forte». Vero è che si moltiplicano da noi dei programmi metodologici a seconda di scelte più o meno pluralistiche.

D. Nel tempo presente, sono ancora molti quelli che identificano il lavoro della storiografia delle materie scientifiche con una sorta di erudita occupazione a «tempo pieno» che sarebbe rivolta — tanto per rimanere nello specifico — alla riscoperta delle virtù sommerse dell'«inferma scienza» o al *revival* del dibattito politico-istituzionale sul riconoscimento della disciplina nel nostro Paese e anche a vantare le glorie degli anni '50, come è già avvenuto nel corso degli anni '80 del XX secolo etc. Talcott Parsons, ovviamente dal suo «punto di vista», credeva che la storia della sociologia fosse solamente una *convenient way* per la teoria sociologica. Lei cosa pensa?

R. Nel monismo sistematico parsoniano la Storia non poteva avere altro spazio che mero campo di investigazione su questo o quell'evento. Nel pluralismo strutturale mertoniano la Storia crebbe di importanza e di peso come «sistematica delle Teorie» sempre più aperta alla storicità molteplice della conoscenza sociologica. Grandemente attardati sono coloro, e sono molti in Italia, che vedono nel lavoro storiografico del sociologo o di altro scienziato una sorta di erudita occupazione a «tempo pieno», vuoi per l'autostima di una «inferma scienza», vuoi per autoaffermazione della disciplina nell'Università, vuoi per declamare le glorie della sociologia degli anni '50. Costoro sono attardati su una concezione della Storia convenzionale, cioè come raccolta e descrizione di eventi o di dati da mettere nell'ordine degli anni che passano. Costoro confondono la Storia «avvenimentale» con la storiografia interpretativa cioè la verifica della storicità (positiva, strutturale, intenzionale) della conoscenza sociologica. Questo rifiuto della Storia è conforme agli eccessi interpretativi del cosiddetto «pensiero debole» cui mi sono riferito già prima. La storiografia interpretativa, che quindi prende anch'essa in considerazione l'*intenzionalità* con tutto il suo carico di simboli, linguaggi e comportamenti, non può essere confusa con la Storia da manuale di Storia.

D. Come sa bene, Robert King Merton (scomparso a New York nel febbraio 2003) parlava di «sistematica delle Teorie sociologiche». Cosa può dire ripensando agli anni in cui si sentì l'esigenza di introdurre il suo pensiero nel mondo accademico italiano?

R. La mia «ricezione» e la conseguente introduzione di Merton in Italia avvenne negli anni Cinquanta, in relazione alle risorse metodologico-cognitive della nota coppia mertoniana di Teoria-Ricerca. La mia seconda «ricezione» di Merton avvenne successivamente con l'entrata della storicità nella «sistematica delle Teorie sociologiche». La mia «ricezione» di Merton avvenne dunque in due tempi: quello della problematica dei rapporti di Teoria-Ricerca e relativa integrazione, e il tempo della sociologia di Merton che si apriva alla storicità. Ma la mia esperienza, relativa alla introduzione di Merton in Italia, si caratterizza da un terzo punto di vista, quello appunto

della «ricezione» come condizione determinante della storicità intenzionale. Massimo è, secondo me, il rilievo che si deve dare alla nozione e poi al concetto di «ricezione», essendo in definitiva ogni storicità un effetto di «ricezione». Distinguo pure tra ricezione *informativa* e ricezione *formativa*.

D. A suo giudizio quegli anni furono per noi più importanti di quelli immediatamente precedenti?

R. Nei due primi decenni del XX secolo le scienze sociali e la sociologia in Italia entrarono in una fase di *trasformazioni*. Chi scrive pretende di aver dato nel secondo dopoguerra un qualche non trascurabile contributo alla *formazione* della sociologia in Italia. La parola «Rinascita» della sociologia non vuol dire che nella formazione della nuova sociologia non ci fossero linee di connessione con la sociologia precedente. Certamente la parola «Rinascita» allude anche all'esistenza di padri fondatori o di più padri generatori della *nouvelle vague* sociologica italiana degli anni del secondo dopoguerra.

D. Ritiene che una certa eredità mertoniana possa essere rimasta ancora in vita tra i sociologi della scienza o sociologi della conoscenza scientifica?

R. Il discorso sulla eredità mertoniana mi stimola una distinzione tra ricezione *manifesta* e ricezione *latente*. Merton è appunto studioso della ricezione manifesta ben nota: la integrazione di Teoria e Ricerca secondo la sua analisi funzionale, i caratteri fondamentali del lavoro dello scienziato, la *serendipity*, le questioni della priorità della scoperta etc. Tuttavia Merton è anche studioso portatore di un gran numero di ricezioni latenti. Merton è autore più nominato che citato. Nella nuova sociologia della scienza o sociologia della conoscenza scientifica, molti elementi mertoniani si possono riscontrare senza che di essi si faccia esplicita citazione o riferimento. Ma non c'è dubbio che grandi passi avanti, nella sociologia della conoscenza scientifica, siano da attribuire alla sempre più stretta alleanza di sociologia e storia della scienza.

D. Vorrei chiederLe di provare a dirci se c'è o meno un momento nella storia delle discipline scientifiche dove può veramente nascere una nuova generazione di studiosi.

R. Prima ancora che un «momento» c'è una situazione e tutta una serie di condizioni. Queste si manifestano in un determinato momento. La situazione fa il momento, il momento fa le condizioni. Nelle condizioni possiamo ritrovare una generazione nuova di studiosi. Negli anni Cinquanta, senza dubbio, ritroviamo nella sociologia italiana una nuova generazione di studiosi. Per mio conto non mi ritengo neppure ora quel che si dice un «Maestro», vista anche la doppia significanza della parola Maestro, buono o cattivo. Non mi ha mai illuso eccessivamente la figura dell'Intellettuale. Amai subito il lavoro di *gruppo* e vedo nella scuola un *laboratorio*. Pur

avendo evitato riferimenti bibliografici che avrebbero appesantito il testo delle risposte, mi concedo almeno la citazione di una mia fonte (a suo tempo pure notata e citata da Merton): *Attività e programmi di Gruppi di ricerca sociologica*, in «Il Politico» XIII-2-1957, pp. 371-392.

**D.** Cosa rimprovera alla sua generazione?

**R.** L'infedeltà alla sociologia, a favore di ogni e qualsiasi altra gratificazione: denaro, potere, prestigio. Questa infedeltà è cresciuta nelle nuove generazioni a causa dei Maestri ... cattivi, o della scarsità di Maestri.

**D.** Non crede che gli storici della sociologia dovrebbero ormai ragionare in termini di storia della scienza e leggere il passato con gli strumenti che sono oggi disponibili? Ad esempio, leggere lo sviluppo utilizzando a pieno il dibattito sulla filosofia della scienza e sull'epistemologia.

**R.** La reciproca fertilizzazione della sociologia con la storia e della storia con la sociologia, specialmente da parte di filosofi della scienza ed epistemologi mi pare sia avvenuta da decenni, fino ad arrivare alla nozione di Paradigma. Il problema è quello di non fare né una storia, né una sociologia reciprocamente riduttive. Il problema è quello di trasformare i materiali di entrambe, sociologia e storia in una conveniente *episteme* storico-culturale, che registri, per esempio, lo stato di accumulazione e gli effetti di selezione dallo *spazio pubblico globale* conseguente o per effetto delle Nuove tecnologie; ed in particolare, gli effetti di accumulazione e selezione posti da *Internet*, per esempio in fatto di sorvegliare e punire (sicurezza) di composizione e di differenziazione organizzativa economico-industriale e di classe, di rapporti tra pubblico-privato...tanto per fare esempi di *episteme* storico-culturale al di fuori dei soliti dibattiti teorici su storia e sociologia: quale più reale ed efficace *episteme* storico culturale di quella rappresentata dallo *spazio pubblico globale*, nella sua caotica storicità e relativi effetti cumulativi-selettivi di composizione, scomposizione, ricomposizione? Che cosa ne facciamo di questo oceanico flusso di informazioni e come lo selezioniamo rispetto al mondo antico e nuovo dei supporti cartacei: i libri soprattutto?

**D.** Personalmente ritengo che il fatto di non poter contare né sull'unità paradigmatica né sull'unità metodologica della sociologia influenzi parecchio il lavoro di sistemazione storica. Non crede che anche la produzione di indagini storiche possa contribuire a chiarire meglio il problema e non soltanto il ricorso al rapporto tra la teoria e la ricerca empirica?

**R.** I rapporti di Teoria e Ricerca empirica non sono altro che la ricezione latente mertoniana e pertanto perenne anche nella sua congiunzione con l'indagine di tipo storico. Secondo me non abbiamo tanto bisogno di un lavoro di sistemazione storica ma di costruire una *episteme* storico-culturale, a prescindere da grandi disegni di enciclopedia delle scienze sociali.

D. Perché i sociologi italiani non scrivono la storia della scienza?

R. Se si intende la scienza come sociologia «scientifica» il compito non è certo dei più facili, e anzi, direi che oggi se ne potrebbe negare l'utilità. Se si intende la storia della sociologia «avvenimentale» questa è, secondo me, concepibile per la verifica della storicità. È quanto mi sono proposto personalmente, perdendo una quantità incredibile di tempo, che non soddisfa mai il risultato. Personalmente confesso che non avrei mai intrapreso la mole di lavoro che ha comportato: *Sociologia in Italia* — (della quale giacciono, ancora non pubblicate, ben ottocento pagine relative agli anni Ottanta e Novanta!) —. Tuttavia quel lavoro è stato intrapreso allo scopo appunto, come già detto, di verificare la storicità e di raccogliere una serie di aspetti e concetti della storicità possibile; ai fini di una teoria della storicità.

D. Mi viene spontaneo domandarLe quali consigli darebbe a chi cercasse oggi di intraprendere il cammino degli studi storici sul pensiero sociologico dei moderni e dei contemporanei.

R. Ben venga ogni ricerca di storia della sociologia, purché essa non sia solo fine a se stessa come aristocratico modo di passare il tempo, al di sopra della testa dei vari lavoratori della sociologia.

D. Cosa è il pluralismo delle fonti della conoscenza sociologica?

R. Domanda impertinente, fatta a uno come chi scrive, che non hai mai creduto né praticato il monismo sociologico. Sui rapporti tra pluralismo delle fonti e storicità, potrei offrire il seguente provvisorio schema in base alle mie esperienze — STORICITÀ: A: *Tipi* a) positiva (fatti, eventi, fenomeni); b) strutturale (legami organici, relazionali); c) intenzionale (agire comunicativo, linguistico) — B: *Fonti storiche*: a) genesi: origine; b) sviluppo: formazione; c) trasformazioni (processive, innovative, effettuali) — C: *Fonti analitiche*: a) temporali, cronologiche, storico sistematiche; b) spaziali: composizioni, scomposizione, ricomposizione; c) semantiche: ricezione (informativa, formativa), ontologiche, monistiche, pluralistiche, dualistiche, fratture.

D. Quanto durerà la sociologia?

R. La sociologia dura dacché gli uomini si sono ritrovati insieme e diversi. Durerà fino a che l'uomo non si crederà Unico.

# Cinquant'anni di sociologia della religione in Italia

di  
GIUSEPPE GIORDAN

## Intervista a Silvano Buralassi<sup>1</sup>

Poco più di cinquant'anni fa, nel giugno del 1954, Silvano Buralassi si diplomava presso la Scuola Superiore di Scienze Sociali all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano con una tesi guidata da Antonio Rimoldi su *La pratica religiosa in cinque paesi della Versilia*. Nell'ottobre di quell'anno iniziava a insegnare Sociologia generale alla Scuola Superiore di Servizio Sociale a Pisa e Sociologia della religione, che a quel tempo si chiamava Sociologia religiosa, nel Seminario Arcivescovile della stessa città; insegnamento che dal 1909 all'inizio della prima guerra mondiale era stato di Giuseppe Toniolo.

Il nome di Silvano Buralassi è notoriamente legato alla nascita e alla crescita della Sociologia della religione in Italia. Nato a Bibbona, ora provincia di Livorno, nel 1921, l'anno successivo si trasferì con la famiglia a Santa Luce, in provincia di Pisa, dove il padre venne nominato guardia comunale. Entrato nel Seminario Arcivescovile di Pisa dopo le scuole elementari, fu ordinato sacerdote nel 1946. Accanto all'attività pastorale si dedicò anche allo studio. Inoltre, fondò sempre a Pisa il Centro di ricerche socio-religiose.

Nel 1956 iniziò la pubblicazione del periodico *Lettera di sociologia religiosa*, che fu l'organo ufficiale del «Gruppo di Sociologi della Religione» in Italia. Nel 1964 iniziarono gli impegni accademici a Roma: insegnò Sociologia della religione all'Università Internazionale di Studi Sociali «Pro Deo», Metodologia della ricerca sociologica alla Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense e alla Facoltà di Scienze Sociali del Pontificio Ateneo San Tommaso. Nel 1971 ottenne la libera docenza in Sociologia generale e l'incarico di insegnare nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Nel frattempo insegnava anche Sociologia religiosa nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica. Nel 1981

<sup>1</sup> L'intervista è stata rilasciata da Silvano Buralassi a Pisa nel pomeriggio di giovedì 15 gennaio 2004; la sua scomparsa, avvenuta all'alba di lunedì 7 giugno 2004, ne ha interrotto la revisione.

vinse il concorso per Ordinario di Sociologia e dieci anni dopo venne collocato fuori ruolo per limite di età.

Lasciando l'insegnamento, Burgalassi evidenziava come la vita sia oggi percepita come appiattimento sull'unica dimensione del presente, rompendo la sequenzialità che invece dovrebbe inserire il presente nella traiettoria tra il passato e il futuro. La riflessione sul futuro, si rammaricava Burgalassi, sembra non destare grande interesse, mentre il passato viene percepito come «inutile attardarsi» il cui ricordo provoca perfino fastidio.

L'intervista che segue vuole proporre una ricostruzione del cammino percorso in Italia da una disciplina, la Sociologia della religione, tutto sommato relativamente giovane; ma intende essere pure un tentativo di comprensione del presente, soprattutto per quanto riguarda i suoi risvolti socio-religiosi, a partire dalla testimonianza culturale offertaci da Silvano Burgalassi.

**Lei, come prete, di vocazione se ne intende: come le è nata quella di fare il sociologo? Quali furono le reazioni dei suoi superiori quando manifestò questo desiderio?**

Ero partito già in seminario, dove sono entrato a 13 anni, con l'idea di fare qualche cosa di inusuale, e questo sentimento mi fu ispirato dall'incontro con due sacerdoti molto colti: mons. Luigi Bramanti e mons. Marco Salvadori. Questi era stato segretario della Rivista di Scienze fisiche-matematiche-naturali fondata dal cardinal Pietro Maffi, e alla sua scuola mi appassionai di astronomia, mentre Bramanti faceva delle ricerche sui fenomeni meteorologici applicando l'analisi periodale: mi appassionai anche a questo tipo di ricerche sulla periodicità della pioggia, sull'influsso della luna sui fenomeni piovosi, sulla possibilità di previsioni del tempo...

Quando il mio arcivescovo mi chiese, dopo l'ordinazione, cosa volevo fare, io candidamente gli dissi che intendevo studiare, preferibilmente astronomia. E lui, altrettanto candidamente, mi rispose che non c'era posto per astronomi nella chiesa pisana: per levarmi la voglia di studiare mi mandò in una parrocchietta della Versilia, Basati, 618 abitanti, un'ora e mezza a piedi dalla congiunzione fra Serravezza e Ruosina. Rimasi lassù per cinque anni, dal 1949 al 1954, e in questo periodo feci due cose importanti: costruire la strada con l'aiuto dei parrocchiani e, utilizzando lo straordinario archivio parrocchiale, studiare a fondo la dinamica demografica della parrocchia, analizzando nascite, battesimi, matrimoni, morti, mortalità infantile. Scrissi più di quattrocento pagine sulla dinamica socio-religiosa della parrocchia dal 1618 al 1950.

Inviai questo lavoro a padre Agostino Gemelli, all'Università Cattolica di Milano, che avevo incontrato in una conferenza a Pisa, e che invitava i sacerdoti a studiare perché, diceva, «il mondo del futuro non è fatto per gli ignoranti». Dopo un mese mi arrivò un telegramma dallo stesso padre Gemelli: avevo vinto una borsa di studio alla Cattolica. L'arcivescovo, a denti stretti, mi diede il permesso di recarmi, ogni quindici giorni, a Milano.

**Come ricorda gli anni di studio alla Cattolica? Quali furono i maestri che più influirono sul suo pensiero?**

Stavo a Milano, secondo la volontà del mio arcivescovo, solo un giorno o due ogni due settimane, e quindi la Cattolica l'ho frequentata «in qualche maniera». La Sociologia religiosa veniva insegnata da padre Rimoldi, il quale sapeva la storia della Sociologia religiosa, ma non sapeva lavorare con i calcoli. Quando si accorse che lo sapevo fare io, mi invitò a tenere metà del suo corso, e specificamente la parte che riguardava la statistica. Fu così che, senza sapere nulla di sociologia, mi imbarcai in questo tipo di studi. Feci la tesi di Statistica religiosa e non di Sociologia religiosa, in quanto di quest'ultima non ne sapevo nulla: nacque così, quasi per caso, la mia vocazione alla Sociologia della religione.

Alla Cattolica conobbi dei grandi maestri: in maniera particolare ricordo il prof. Amintore Fanfani, che insegnava Storia delle dottrine economiche, e il prof. Romani, docente di Economia politica, che fu il correlatore della mia tesi. Con lui litigai durante la discussione della tesi stessa, perdendo il diritto di pubblicazione: da buon toscano non riuscii a reprimere l'impressione che avevo del prof. Romani, e gli dissi che era senz'altro un buon economista, ma che di Sociologia della religione non ne capiva granché.

**Il suo interesse per la sociologia è nato dalle riflessioni che le sorsero in ambito pastorale. Come vede il rapporto tra sociologia e pastorale? Più volte la sua opera è stata considerata scientificamente debole proprio per questo profilo pastorale.**

Non ho alcuna difficoltà ad ammettere che l'interesse per la sociologia in me è nato solo per scopo pastorale. Avevo intravisto nella sociologia un modo diverso di leggere la realtà su cui operare. Proprio per questo motivo le mie prime ricerche furono sulle vocazioni e sulla crisi delle vocazioni: in quel momento era un'eresia dire che c'era un calo delle vocazioni. Avevo notato che una lettura sociologica dei fenomeni della religiosità, di come si attuava la religiosità nei vari contesti geografici e culturali, avrebbe aiutato i parroci a centrare meglio il rapporto fra cultura e religione. Infatti, secondo le mie ricerche, avevamo un eccesso di tradizionalismo, di religiosità tradizionale, non fondata su basi di riflessione culturale.

**Le sue prime ricerche denotano un approccio specificamente statistico e sociografico, più che propriamente sociologico.**

All'inizio il mio interesse si era concentrato sul rapporto tra statistica e religiosità; in un secondo tempo, quando diventai professore universitario a Pisa, cercai di approfondire una lettura sociologica del dato statistico, non accontentandomi dei semplici numeri: sono quindi passato dalla sociografia alla sociologia. Mentre ora, se dovessi sintetizzare il mio interesse, direi che mi soffermo su una lettura teologico-antropologica dei fenomeni religiosi, superando quindi anche l'interpretazione più sociologica del dato statistico.

Dalla sociografia alla sociologia, per arrivare all'antropologia, cioè al rapporto teologia-antropologia. Questo è il cambiamento che è avvenuto nel mio approccio alla lettura dei dati. Le mie prime ricerche partivano dal dato statistico, e io tentavo di spiegarlo; poi, partivo dal dato statistico e tentavo di capire quali erano i parametri sottintesi che generavano il dato statistico; oggi non sarei più interessato a una lettura soltanto sociologica o statistica, ma sono interessato a problemi di identità, che richiedono non solo una lettura sociologica, ma una lettura antropologica e teologica, soprattutto per quanto concerne il radicamento dell'identità religiosa dei credenti.

**Quali sono le differenze maggiori tra il pensiero sociologico sulla religione degli anni Cinquanta e quello contemporaneo? Al riconoscimento della disciplina a livello accademico e al moltiplicarsi degli insegnamenti, ha corrisposto un effettivo approfondimento dell'oggetto di ricerca?**

Devo precisare che, quando cominciai ad occuparmi di sociologia, attorno agli anni Cinquanta, c'era un solo insegnamento di questa disciplina, quello del prof. Camillo Pellizzi all'Università di Firenze. Lui era ordinario di sociologia perché aveva vinto un concorso nel 1923 come insegnante di Storia delle dottrine fasciste; caduto il fascismo, insegnò Storia della sociologia. Con Camillo Pellizzi, assieme a Treves, Bauer, Rossi, che erano ordinari di Dottrine filosofiche o di Dottrine politico-sociali, si tentò il primo concorso per una cattedra di sociologia dopo il fascismo, la quale fu vinta da Ferrarotti. Con lui si cominciarono a formare le commissioni di libera docenza in sociologia. Uno dei primi a vincere la libera docenza in Sociologia fui io, nel 1971. Questa libera docenza mi permise, senza laurea in quanto sono semplicemente diplomato alla Cattolica, di insegnare all'università, depositando la libera docenza in qualsiasi università italiana: la depositai qui a Pisa e l'anno dopo ebbi l'incarico.

In quegli anni la sociologia della religione fu concepita solamente come una materia ausiliaria della pastorale: ebbe il suo peso il fatto che la «nuova» disciplina si sviluppò nelle Università pontificie di Roma, e che una buona parte dei sociologi della religione erano a quel tempo ecclesiastici. Oggi la Sociologia della religione non è più un semplice aiuto della pastorale. La Sociologia della religione, non più «religiosa», o meglio ancora la Sociologia delle religioni, si è trasformata perché la religione è diventata, agli occhi di tutti, una dimensione essenziale del vivere, individuale e sociale. In ambito ecclesiale, ci si è resi conto che questa disciplina non risolveva i problemi, penso ad esempio al calo delle vocazioni, ma semmai li denunciava, e questo talvolta ha generato una certa diffidenza verso coloro che proponevano questo tipo di analisi.

**Secondo lei è possibile delineare un albero genealogico dei sociologi della religione che si sono succeduti in Italia?**

Il primo che ricordo, e che è stato secondo me uno dei fondatori della Sociologia religiosa italiana, è Antonio Rimoldi che insegnava alla Catto-

lica: lui per primo ha rappresentato l'Italia alla CISR, la Conferenza Internazionale di Sociologia della Religione che teneva convegni; nel 1964-65, quando lui smise, gli subentrò io.

A Roma, invece, in contemporanea a me, Antonio Grumelli, e Pier Giovanni Grasso, un salesiano che insegnava Psicologia della religione al Pontificio Ateneo Salesiano, c'era Edward Vogt, che insegnava Sociologia della religione all'Università Pro Deo, e Emile Pin alla Gregoriana. Oltre che a Pisa, insegnavo alla Lateranense, all'Angelicum e alla Pro Deo. In quegli anni cominciai anche a collaborare con la Conferenza Episcopale Italiana.

**Di quegli anni è anche il libro *Esperienze pastorali* di don Lorenzo Milani: come giudica il suo contributo alla Sociologia della religione in Italia? Milani può essere considerato «sociologo»?**

Non penso che don Lorenzo Milani possa essere considerato propriamente un sociologo. Lui aveva frequentato anche un mio corso nella Scuola per gli assistenti ACLI della Toscana. Lessi il suo libro prima che venisse pubblicato, e ne sconsigliai la pubblicazione, perché a mio avviso poteva non giovare alla Sociologia della religione. Il libro era molto profondo, e anche molto bello, ma aveva delle sortite del tipo «i miei contadini lavorano la terra, la terra dev'essere di chi la lavora, punto e basta». Ora, un'affermazione di questo tipo può essere discussa, ma non può essere proposta come un assioma sociologico, semmai come un discorso politico. Vedevo in quell'opera una confusione di diversi livelli di analisi... Milani tuttavia conosceva la letteratura francese in ambito socioreligioso, letteratura che io a quel tempo non conoscevo ancora, e nel suo lavoro tale familiarità si riscontra in diversi passaggi di notevole profondità. La sua analisi era buona, ma le conclusioni sociologicamente inaccettabili.

**Dall'ambito ecclesiastico, la Sociologia della religione passò poi sul terreno più laico delle università pubbliche.**

In diverse università, a partire dalla Sociologia dei processi culturali, iniziarono a svolgersi dei corsi di Sociologia della religione: Sabino Acquaviva a Padova, Franco De Marchi a Trento, Achille Ardigò, Gianfranco Morra e Antonio Toldo a Bologna. E' difficile nominarli tutti: della «seconda generazione» ricordo solamente Roberto Cipriani, Clemente Lanzetti, Franco Garelli, Enzo Pace, Gustavo Guizzardi, Immacolata Maciotti, Arnaldo Nesti e, fra i più giovani, Stefano Martelli e Salvatore Abbruzzese. Ma dobbiamo ricordare anche Paolo Giuriati e Giuseppe Capraro che sono scomparsi prematuramente.

**Quali sono i concetti che si sono via via approfonditi in Italia nell'ambito della sociologia religiosa? Lei, da cosa è partito?**

Come già detto, io sono partito dalla statistica del fenomeno religioso, dal contare le persone che vanno in chiesa, vedere chi sono, se fanno la

comunione o no, se sono giovani o vecchi. Molte ricerche sono state semplicemente censimenti della pratica religiosa: lo scopo era di vedere e capire perché alcuni erano presenti e altri erano assenti. Sul finire degli anni Sessanta scrissi che la chiesa italiana era «infantile, senile e femminile»: dati alla mano, il 70% delle persone che frequentavano la chiesa erano bambini e donne, il resto erano anziani; mancavano i giovani.

Una volta esaurito l'obiettivo di conoscere la consistenza reale dei presenti in chiesa, ho approfondito altri aspetti della vita parrocchiale, cominciando dalla questione delle vocazioni, delle diverse associazioni, del nascere dei primi movimenti. Su questi ultimi le previsioni erano buie e pessimistiche: i movimenti erano visti come contraltare alla pastorale ordinaria delle parrocchie. Poi subentrò la verifica della teoria della secolarizzazione o, meglio, delle diverse versioni della teoria della secolarizzazione.

Ultimamente il problema che si è reso importante è capire due fenomeni attorno ai quali, dal mio punto di vista, oggi si gioca tutto il dibattito sul futuro della religione nella società italiana. Innanzi tutto la questione della trasmissione della fede nel trapasso culturale dalle generazioni degli anziani e degli adulti, ai bambini e ai giovani. Se si interrompe questo passaggio, non è difficile prevedere che il cattolicesimo così come noi l'abbiamo conosciuto sia destinato a venir meno. La seconda questione attiene la rilevanza del mistero eucaristico, della celebrazione domenicale, nella vita concreta dei credenti.

Il primo è un fenomeno di ordine culturale, perché la trasmissione della fede si effettua abitualmente lì dove c'è un'identità, e l'identità cattolica è rimasta nei paesi, nelle località un po' isolate, ma non nelle grandi città. È difficile creare identità forti in un ambiente amorfo; più facile è creare identità riconoscibili in un ambiente caratterizzato, e quindi in un ambiente che ha delle tradizioni da trasmettere. Qui c'è lo scontro tra chi sostiene che il futuro del cristianesimo deve essere un futuro che non ha più il supporto della tradizione, e chi invece dice che questo sarebbe un cristianesimo amorfo, neutrale, anomico. Il secondo fenomeno è di ordine teologico e pastorale: se non è più rilevante l'incontro eucaristico domenicale, che è il vero elemento fondante della prassi religiosa, sparisce il collante del credere contemporaneo: oggi formare una comunità è estremamente difficile, perché ognuno tende ad andare per conto suo.

**Come ricorda l'esperienza del Centro di ricerche socio-religiose da lei fondato a Pisa, e quale il contributo che questa istituzione ha offerto ai centri di ricerca che in seguito si sono diffusi su tutto il territorio nazionale? Quando l'ha fondato?**

Dal 1960 io ero parroco a San Pietro in Vincoli, qui a Pisa. Nel '64 fondai un centro per fare ricerche socio-religiose: lo utilizzai come laboratorio per i miei studenti della Scuola di Servizio Sociale. In questo centro, ubicato in una grande sala della mia parrocchia in via delle Belle Torri al numero 18, ci si ritrovava con un gruppo di giovani esperti: uno di statistica, uno di storia della chiesa, uno di antropologia. Seguivamo diversi interessi, e quando ci chiamavano a fare una ricerca, noi andavamo in

gruppo. Questo centro era anche la sede del bollettino *Lettera di sociologia religiosa*. Il centro si chiuse con la mia partenza da parroco nel 1976: diventai canonico del Duomo, e con i miei collaboratori mi spostai alla Facoltà di scienze politiche, dove io ero associato.

**Tra libri, articoli e saggi lei ha pubblicato più di cinquecento contributi: per quale di questi vorrebbe essere ricordato, e quale sarebbe l'articolo, se c'è, che vorrebbe non aver mai pubblicato?**

Per quanto riguarda ciò che ho pubblicato...ripubblicherei tutto un'altra volta. Non mi sono mai pentito. Uno sbaglio che feci inizialmente fu di rilasciare un'intervista a un giornalista: avevo fatto una ricerca su «come si predica a Pisa», registrando centinaia di prediche e facendole esaminare da un gruppo di teologi, e venne fuori che le prediche erano un concentrato del vuoto. Questo giornalista, che era alla presentazione ai preti pisani dei risultati della ricerca, scrisse: «Don Burgalassi sostiene che i preti pisani non sanno predicare». Mi attirai le ire di tutto il clero della mia diocesi.

Per che cosa vorrei essere ricordato? Innanzi tutto per le analisi sulla crisi delle vocazioni, che a quel tempo fecero parecchio scalpore, ma che alla verifica dei fatti indicavano una crisi ben più profonda di quella che prevedevo io. Ma il contributo più importante che mi sembra di aver dato è l'analisi della religiosità rispettandone il mistero profondo: ho indagato scientificamente i fenomeni religiosi, senza per questo distruggere l'oggetto della mia ricerca. La conclusione a cui sono giunto dopo anni di studio è che ogni uomo è *homo religiosus*, anche se poi il modo di manifestarlo è assolutamente imprevedibile; anche la laicità, a suo modo, è un fatto religioso, un tentativo di interpretazione religiosa, perché anche quando dici che questo mondo non ha una spiegazione, non fai altro che riconoscere implicitamente l'esistenza di un mistero che ti sovrasta. E le religioni sono risposte al mistero.

**Lei ha indagato a più riprese il tema dei preti: quali differenze vede tra le sue ricerche e quelle odierne? Come le sembra sia cambiata la figura del prete e il suo ruolo nel passaggio dalla società tradizionale a quella contemporanea?**

La figura del prete, oggi, è molto cambiata rispetto al prete di trentaquaranta anni fa. Il prete di oggi è alla ricerca di una propria identità, anche ecclesiale, mentre i preti di cinquant'anni fa avevano un ombrello protettivo che era la diocesi, la curia, l'organigramma ecclesiale. Oggi le sicurezze si sgretolano ogni momento, perché si è messi in crisi tutti i giorni. Nel contesto contemporaneo la figura del prete è meno burocratica, più problematica, e forse più in difficoltà nel rapporto con il mondo che lo circonda.

Ma ci sono anche altre questioni che dovrebbero essere affrontate con coraggio; mi riferisco per esempio al celibato, il quale penso andrebbe proposto come consiglio, non imposto come un obbligo: la solitudine è un problema che il prete vive male. Un altro nodo di fondamentale importanza è la relazione con i laici, i quali non sono più disposti a obbedire senza aver lo

spazio per poter dire la loro opinione: ho l'impressione che i preti, anche quelli giovani, non siano sufficientemente allenati a una collaborazione costruttiva con il laicato.

**Tra i suoi interessi c'è anche la cosiddetta «terza età»: come ha visto cambiare il ruolo degli anziani negli ultimi decenni?**

Ho riflettuto a più riprese su cosa significhi essere anziano: prima teoricamente, e oggi anche considerando la mia situazione personale. Anche la figura dell'anziano sta cambiando, nel senso che sta perdendo molta della sua autorità tradizionale; tuttavia acquisisce un altro ruolo importante come sostegno alla famiglia dei propri figli. La funzione del nonno oggi è ineliminabile: diventa trasmettitore di tenerezza in un mondo che è sempre più regolato dall'economia e dal profitto. L'anziano introduce la tenerezza, e spesso è l'unico che ha un rapporto molto sereno coi nipoti, anche se questi hanno un rapporto conflittuale coi genitori. In questo senso l'anziano non è solo un peso, ma anche una risorsa. A livello di esperienza di vita, invece, i nonni non possono dire nulla ai propri nipoti, perché quello che oggi si sperimenta a tredici anni, e mi riferisco soprattutto all'ambito affettivo e sessuale, una volta lo si sperimentava a trenta.

**Tra i primi in Italia, se non il primo in assoluto, lei ha indagato sistematicamente il comportamento religioso degli italiani. Quali i cambiamenti più significativi negli ultimi cinquant'anni? Cosa dicono e cosa non dicono le percentuali di frequenza ai sacramenti?**

Negli ultimi cinquant'anni, prima di tutto, è cambiato il sistema di osservazione del dato religioso: mentre prima si dava importanza alle percentuali dei frequentanti, ora l'importanza viene data all'intensità dell'impegno religioso. Di conseguenza è cambiata anche l'ottica nel condurre le indagini empiriche: mentre nelle mie prime ricerche mi preoccupavo molto di essere preciso nel descrivere il profilo del «praticante», oggi ci sarebbe bisogno di un «intensimetro» che fosse in grado di misurare il coinvolgimento, il calore, il mordente dell'attività laicale nell'ambito della parrocchia o della diocesi. Questo cambiamento ha definitivamente chiuso il capitolo delle ricerche sulla pratica religiosa, le quali tuttavia conservano una certa importanza, ma dopo il Vaticano II l'attenzione si è spostata dalla quantità alla qualità del laicato.

Quindi per un sociologo della religione il discorso si è fatto più difficile e articolato: prima bastava registrare le presenze; ora se mi dovessero chiedere qual è la religiosità di una parrocchia, io avrei molte difficoltà nel fornire dati inoppugnabili. Prima mi bastava contare i presenti, la percentuale di uomini e di donne, il numero delle comunioni, dei battesimi e dei funerali; oggi è più importante caratterizzare il tipo di impegno, il tipo di religiosità popolare, il tipo di devozione. Quindi, rispetto agli anni Cinquanta quando tutta l'attenzione europea e nordamericana era sul dato, si è passati dalla estensione alla intensità. Il che vuol dire anche la necessità di

trovare strumenti empirici che siano in grado di misurare fenomeni che sono scarsamente misurabili, di ordine qualitativo più che quantitativo.

Il dato quantitativo, lo ribadisco, rimane importante, ma non riesce a descrivere le sfumature del credere contemporaneo: come conciliare la frequenza alla messa domenicale con la quasi scomparsa del sacramento della confessione? Riguardo alla confessione potremmo quasi dire che stiamo assistendo alla progressiva scomparsa di un sacramento: sotto questo aspetto il cattolicesimo italiano si è protestantizzato.

**I cambiamenti profondi che hanno caratterizzato la realtà sociale e culturale del nostro tempo hanno ridisegnato anche la funzione della religione: il sacro rappresenta ancora una risorsa per la costruzione di identità significative, sia a livello individuale che collettivo?**

Qui c'è da fare una distinzione: il sacro probabilmente ha perduto una parte della sua rilevanza in ordine al controllo sociale. Prima il sacro, la religione, era un fattore d'ordine, e anche chi non credeva la rispettava per questo. Ora la religione, secondo me, è divenuta più un fatto problematico interiore: essa ci serve a dare una risposta alla domanda «che senso ha la vita?». Se sei religioso tenti una risposta, se non lo sei ne tenti un'altra, ma una risposta va data. Dal mio punto di vista, come ho già detto, entrambe le risposte sono religiose: già porsi la questione del senso è mettersi in una prospettiva «religiosa». Indubbiamente la religione è una risorsa per chi ci crede per davvero, per chi la sente in modo forte: per costoro essa rappresenta una risorsa impagabile, perché per ogni avvenimento della vita c'è una risposta, sia esso un avvenimento gioioso che triste; affidarsi a Dio nelle difficoltà è una risorsa consolatoria enorme, come anche ringraziarlo.

Non è da sottovalutare, per quanto riguarda la costruzione di identità significative, lo scollamento che si sta registrando fra la dimensione teorica del credere, e la sua valenza pratica. Quelli che frequentano la chiesa spesso sottopongono a critica quello che sentono, e accettano solamente quello che gli va. E sia ben chiaro che molti si sentono cristiani a pieno titolo anche se non condividono diversi aspetti della morale e degli insegnamenti del magistero.

**La parrocchia ha rappresentato per secoli la continuità territoriale di riferimento per il tessuto ecclesiale: le sembra che questo modello sia ancora in grado di svolgere un ruolo efficace?**

La parrocchia ha ancora un senso soprattutto nelle zone di campagna; nelle città ha un senso molto modesto, perché la gente non si riconosce più in un territorio preciso. Ma la questione di fondo della vita parrocchiale oggi è intendersi su chi ne è l'attore principale. Se questi è il prete, per quanto bravo egli sia, la parrocchia riesce al massimo a mantenere le posizioni del passato; ma se l'attore principale diventa il laico, come dovrebbe essere, la parrocchia diviene fondamentalmente missionaria. Ma laici e preti sono abituati a collaborare? C'è tra di loro stima reciproca? Eppure il futuro sembra non lasciare alternative a tale collaborazione stretta...

Il laico respira sempre più un'atmosfera di libertà, per cui è sempre meno incline a seguire un dettato preciso, sia in riferimento all'etica, come anche alla politica, o all'economia: fatta una scelta di fondo, vuole essere lui a determinare il suo comportamento. Questo scompagina una tradizione che vedeva invece nel parroco, nella vita parrocchiale strutturata secondo un modello clericale, nell'autorità ecclesiastica, un punto di riferimento importante per dire «sì» o «no». Ora il magistero, se vuole ottenere un certo consenso, può solamente indicare dei principi generalissimi. Spetta ai laici trarre poi le concretizzazioni che sembrano più opportune: quando dalle cose generalissime scendi alle particolari, quel laico che hai abituato alla libertà ti ricorda che sta alla sua coscienza scegliere che cosa fare. Questo è un portato positivo, perché vuol dire che abbiamo dei laici maturi; non abbiamo però altrettanti preti maturi, pronti ad accettare un laico che, di fronte a scelte opinabili, si sente libero e indipendente.

**La libertà e l'indipendenza nel compiere delle scelte, anche in materia di fede, portano a distinguere i diversi gradi di appartenenza all'istituzione religiosa, e inoltre ridefiniscono anche i confini tra le stesse religioni tradizionali.**

Nel contesto contemporaneo tutte le religioni si impegnano nella ricerca di ciò che unisce, anche per contrastare l'ondata di violenza e di fondamentalismo che un certo modo di intendere la religione sembra portare con sé. Il confronto multiculturale, inoltre, è accompagnato da un certo grado di relativizzazione del proprio punto di vista, e questo si verifica anche per quanto concerne le diverse religioni: secondo me, tuttavia, non si va verso una omogeneizzazione delle varie credenze; piuttosto si registrano dei tentativi interessanti di maggior accoglienza reciproca tra i credenti delle varie tradizioni religiose.

La questione del pluralismo, almeno da una prospettiva teorica, porta a sviluppare una nuova mentalità, rispettosa delle scelte degli individui, del loro cammino esistenziale, delle concrete situazioni in cui si trovano a vivere: ovviamente questo comporta il misurarsi con criteri nuovi con i principi della verità, dell'autorità, dell'obbedienza, dell'appartenenza. La parola d'ordine, oggi, sembra essere il dialogo, il quale supera di gran lunga la semplice tolleranza, la quale bene o male nasconde sempre una posizione di supposta superiorità. All'interno della stessa chiesa cattolica, ad esempio, è interessante notare come il concetto di missione e di missionarietà si stia misurando con queste nuove istanze socioculturali; le frequenti accuse di proselitismo, più o meno fondate che siano, da parte dell'ortodossia russa nei confronti del cattolicesimo romano, vanno del resto nella stessa direzione.

**La teoria della secolarizzazione ha fatto la parte del leone nel descrivere la funzione della religione all'interno della modernità; ora si preferisce parlare di desecolarizzazione. Come descriverebbe il legame tra religione e modernità?**

Il concetto di desecolarizzazione è di Stefano Martelli, anche se l'intuizione è nordamericana. La tesi mi sembra un po' azzardata, nel senso che

tutti vediamo gli effetti della secolarizzazione. Gli elementi della desecolarizzazione, di un revival religioso, certamente ci sono, ma in piccoli gruppi, e questi non rimpiazzano certo la religione tradizionale. La modernità, tuttavia, non ha segnato la fine della religione, ma ha richiesto una risposta più profonda al significato del vivere, e in questo le religioni non sempre si sono trovate preparate alla sfida.

La modernità acuisce alcuni problemi di fondo che nel comportamento tradizionale, o in persone poco mature, poco scolarizzate, rimanevano soffici. Portando in superficie l'incongruenza delle costruzioni mitiche, la modernità produce il dubbio, per cui si ricercano risposte più profonde di senso, in quanto ci si accorge che non sono né il denaro, né il progresso scientifico, né la medicina, né la televisione in grado di soddisfare le domande profonde che ognuno porta con sé. In questo senso è la stessa modernità a generare il suo antidoto: la modernità non ti dà risposte di senso, ti dà risposte di comodo.

**Nel descrivere la nuova situazione dell'uomo all'interno del contesto sociale e culturale contemporaneo lei ha parlato di «svolta antropologica»: che cosa intende con questa espressione?**

Il passaggio dalla vita agricola alla vita industriale e postindustriale non significa soltanto un passaggio da un tipo di economia a un altro: tale passaggio si caratterizza per il riferimento a un quadro valoriale profondamente diverso. Nella vita di campagna, fondata sull'agricoltura, il centro era rappresentato dalla rassegnazione alla volontà di Dio, e i processi della natura erano proprio la manifestazione della sua volontà; oggi non è più così, la natura non è più Dio, e su di essa si può intervenire. In questo senso è cambiata l'antropologia: sono cambiati i riferimenti culturali all'interno dei quali l'uomo si comprende e si definisce. Il riconoscimento, ancora molto formale a dire la verità, dei diritti dell'uomo, segna la traiettoria di questa nuova umanità che, a fatica, sembra prospettarsi all'orizzonte. La nuova antropologia a cui faccio riferimento è un'antropologia in costruzione, in faticosa elaborazione, che cerca di indicare dei percorsi di massima alla ricerca di un uomo più dignitoso, più rispettoso, più libero, più solidale... I traguardi che si dà l'umanità oggi costituiscono di fatto dei nuovi fondamenti antropologici.

**Il traguardo degli ottant'anni l'ha superato da un pezzo, e questo non ha intaccato la sua curiosità e la vivacità con cui affronta le attività quotidiane: qual è il segreto per rimanere così in forma?**

La cultura, io sono innamorato della cultura, di ciò che mi capita attorno, del mondo in cui vivo... e poi la fede, che mi dà l'energia per superare le inevitabili difficoltà del vivere. Anche il lavoro ha la sua parte nel mantenermi vivo: ora sono impegnato con un articolo sulla chiesa pisana, e sto correggendo le ultime bozze di un libro su San Ranieri, patrono di Pisa, che mi ha appassionato per cinque anni... non mi rimane tempo per annoiarmi, appena appena un po' per riposarmi!

# Storie ordinarie di gente comune

di  
ENRICA MORLICCHIO\*

## 1. Premessa

Il declino industriale in Italia, così come negli altri paesi sviluppati, ha provocato una serie di cambiamenti profondi, che riguardano sia le aree di grande concentrazione industriale, sia le aree a piccola impresa diffusa ma anche le aree dove l'industria e l'occupazione industriale, benché significative, sono state per molti aspetti minoritarie, come a Torre Annunziata, un comune compreso nell'area metropolitana di Napoli.

Torre Annunziata è stata colpita durante gli anni Ottanta del secolo scorso da intensi processi di delocalizzazione e declino industriale, e sottoposto durante il decennio successivo a commissariamento per condizionamento camorristico. Questa città, con la sua complessa storia economica e industriale, ha vissuto anche notevoli cambiamenti culturali nella sfera del lavoro, benché la mancanza del lavoro e la sua particolare durezza abbiano rappresentato una costante.

I risultati della ricerca che qui si commentano riguardano in particolare il modo in cui differenti generazioni di lavoratori di questo comune hanno vissuto i momenti innovativi che hanno riguardato il mercato del lavoro e i processi istituzionali a essi legati<sup>1</sup>. L'idea dalla quale siamo partiti è che la complessità dei processi di cambiamento in corso si esprime anche nella non contemporaneità dei fenomeni che si registrano nei diversi ambiti e settori del sistema sociale. Così può verificarsi che radicali innovazioni sul piano dei processi e dei comportamenti politici, o dei comportamenti a

(\*) Questo saggio è frutto di un lavoro comune di due autori; i paragrafi 1, 2, 3 e 6 sono stati redatti da Enrica Morlicchio e il paragrafi 4 e 5 da Jonathan Pratschke, che ha svolto anche l'elaborazione dei dati.

<sup>1</sup> Sugli effetti della disoccupazione sulla coesione sociale si veda N. Negri e C. Saraceno, «Povertà, disoccupazione ed esclusione sociale», in *Stato e Mercato*, n. 59, agosto 2000. Un riferimento importante nel corso della ricerca — sia dal punto di vista metodologico sia per l'affinità dei contesti analizzati — è stato lo studio, ormai classico, di Franco Ferrarotti su Castellammare di Stabia realizzato nella seconda metà degli anni Cinquanta (essendo il testo originario ormai introvabile è stata consultata la ristampa a cura di Liguori: cfr. F. Ferrarotti e E. Uccelli, *La piccola città*, Napoli, Liguori, 1973).

livello della vita quotidiana, non trovino corrispondenza nell'ambito della organizzazione della vita economica.

Mutamenti e persistenze vengono così a intrecciarsi e a contrastarsi in una complessa strutturazione di interessi e tensioni la cui comprensione rinvia ad una specifica combinazione di conoscenza e di analisi disciplinari. La scelta di fondo, come si vedrà, è stata quella di attingere alla cassetta degli attrezzi della storia orale, mantenendo però un punto di vista sociologico.

## 2. Il contesto della ricerca:

Benché Torre Annunziata possa svolgere da studio di caso per esplorare processi di cambiamento sociale ed economici più generali, presenta alcuni aspetti peculiari che la differenziano non solo dai distretti produttivi delle regioni del Nord-Est e del Centro Italia, ma anche da aree che hanno vissuto fenomeni simili di declino industriale al Sud. Guardando agli aspetti particolari di Torre Annunziata, si vede come:

*Né la disgregazione sociale né la reindustrializzazione possono essere analizzate usando le categorie ottimistiche dei sistemi di produzione flessibili e su piccola scala. Le spiegazioni teoriche necessarie per comprendere tali fenomeni nei diversi sub-sistemi locali sono a dir poco differenti dalle teorie in grado di spiegare le storie locali di crescita e di prosperità...In una comunità disgregata, a causa della mancanza di esperienze di successo, la fiducia deve essere rimpiazzata dalla speranza. Ma questa ultima non è una motivazione sufficiente perciò è necessario mobilitare al massimo le scarse risorse umane ed economiche<sup>2</sup>.*

Ma se è poco opportuno ricorrere a modelli precostituiti, basati su esperienze di successo, per analizzare società locali stagnanti o in declino, come quella torrese, va al contempo riconosciuto che, nel caso da noi analizzato, non sono mancate in passato risorse di identità locale – la presenza di una subcultura politica radicata, di una classe politica socialmente legittimata, di tradizioni di imprenditorialità artigiana, ecc. – alla cui assenza si imputa proprio l'incapacità attuale di sperimentare processi di sviluppo.

Infatti, anche se la struttura dell'occupazione a Torre Annunziata e la sua composizione sociale non sono mai state completamente quelle di una moderna città industriale, l'industria e i lavoratori hanno sempre fatto parte del panorama sociale cittadino e della storia della città, benché con un peso diverso nelle diverse epoche. Ad esempio, ancora negli anni Cinquanta del secolo scorso, Torre Annunziata, quarta città industriale della Campania nell'Ottocento<sup>3</sup>, poteva vantare una delle più significative concentrazioni

<sup>2</sup> F. MOULAERT, *Globalization and Integrated Area Development in European Cities*, Oxford University Press, Oxford, pp. 53, 2000.

<sup>3</sup> In questa classifica, Torre Annunziata era preceduta, nell'ordine, da Pozzuoli, Napoli e S. Giovanni a Teduccio.

operaie della Campania, al punto da suggerire ad Ottiero Ottieri le seguenti considerazioni:

*A Torre del Greco i contadini sono monarchici. A Torre Annunziata, paese industriale, ci sono invece molti comunisti. I contadini, poverissimi, li descrivono come banditi<sup>4</sup>.*

A quel tempo, l'apparato manifatturiero di Torre Annunziata era costituito da una trentina di piccoli pastifici e mulini – una tradizione industriale risalente al XVIII secolo – nonché da alcune grandi fabbriche storiche, come la Real Fabbrica d'Armi, sorta nel 1759 come estensione della ancora più antica Regia Polveriera e la Ferreria e Acciaierie del Vesuvio, fondata nel 1887 e poi diventata Ilva nei primi anni del Novecento. Nei racconti dei lavoratori nati nei primi decenni del Novecento, quel periodo viene rievocato con toni di profonda nostalgia:

*Torre Annunziata era una fabbrica, una fabbrica totale, non è che ci stava solo la fabbrica d'armi... era tutto un lavoro la mattina, era un'armonia. Quando la mattina scendevamo a lavorare cantavamo, c'era movimento... (int. 27).*

*All'epoca era tutto caratteristico, perché arrivati al centro di Torre, si sentiva proprio l'ambiente della fabbrica vera e propria: gli odori, le luci, le campane che suonavano, ogni reparto con il suo sistema alternava due squadre, una lavorava e un'altra riposava, e si sentiva la sirena che chiamava i turni... Era uno spettacolo veramente! (int. 32).*

*...a Torre i pastifici erano una cosa che ti faceva essere orgoglioso (int 24).*

Nel corso degli anni Sessanta, erano aumentati gli occupati nell'industria e in particolare i dipendenti delle imprese di medie e grandi dimensioni, in larga parte chimiche e siderurgiche, come la Dalmine e l'industria farmaceutica Lepetit; in altri termini, era cresciuta e diventata socialmente molto significativa la classe operaia di fabbrica. I nuovi investimenti avevano portato alla creazione di grandi e moderne industrie. E in tali contesti aziendali si era andata formando una nuova realtà operaia, costituita soprattutto da giovani, del tutto interna e omogenea alla classe operaia nazionale. La presenza organizzata operaia e sindacale si rifletteva nella vita cittadina.

Eppure neanche in quegli anni è riuscita a imporsi una lettura della città capace di rappresentare una realtà sociale nella quale il lavoro acquistava una centralità non diversa che altrove, sia pure con qualche complicazione. Infatti, in quegli stessi anni, Torre Annunziata, città industriale in espansione, presentava anche una grande offerta di lavoro in casa, e già dava segni di diventare un'area caratterizzata da un forte radicamento della criminalità organizzata. Contemporaneamente al consolidamento della classe operaia di fabbrica, il numero dei disoccupati aumentava mentre rimanevano significativi l'occupazione precaria, il lavoro nero e le attività illegali (come il contrabbando di sigarette, che in seguito sarà soppiantato dal traffico di

<sup>4</sup> OTTIERO OTTIERI, *La Linea gotica. Taccuino 1948-1958*, Guanda, 2001, p. 171.

eroina). In altri termini, la realtà operaia e industriale di Torre Annunziata non si è mai estesa a tutto il tessuto economico e sociale della città, e talvolta queste due realtà coesistevano all'interno della stessa fabbrica:

*Alcuni ad esempio lavoravano di giorno e di notte andavano a scaricare le sigarette. Molte volte la stessa Deriver, che stava a dieci metri dal mare, veniva usata dai contrabbandieri di sigarette come deposito — nei parcheggi non nell'interno — perché là non potevano entrare (int. 48).*

A partire dalla metà degli anni Settanta, il sistema produttivo di Torre Annunziata è entrato in una lunga onda discendente, con una serie impressionante di chiusure di pastifici e delocalizzazione (o almeno un loro consistente ridimensionamento) dei grandi impianti. Gli occupati nell'industria manifatturiera, in un solo decennio (dal 1971 al 1981) sono passati da 6.215, a 5.190 unità. Contemporaneamente alla riduzione dell'occupazione ufficiale, si sono ristrette le attività di sopravvivenza illegali (come quelle legate al mestiere di scafista, alla vendita al dettaglio di sigarette di contrabbando e alla pesca di frodo), sostituite da attività del tutto criminali (spaccio di eroina, estorsione) che avevano come protagonisti soggetti del tutto diversi. Il corso principale della cittadina si caratterizzava, in quegli anni, per molte saracinesche abbassate e cartelli sbiaditi di «vendesi» o «si loca», un paesaggio che ricordava quello delle città inglesi più colpite dalla deindustrializzazione durante lo stesso periodo.

Questa situazione di grave crisi industriale ha spinto il governo, nel 1989, a dichiarare Torre Annunziata «area di crisi siderurgica» (L.181/89) e, in seguito, area «colpita da elevata crisi occupazionale» (art 1 *ter* della L.236/93). Fin dall'inizio, la crisi industriale e occupazionale si è intrecciata a una profonda crisi istituzionale e culturale, segnalata da tre episodi particolarmente gravi: il cosiddetto «massacro di San Valentino», avvenuto nel 1984 (un regolamento di conti tra bande malavitose rivali che provocò la morte di otto persone, tra cui un passante); l'assassinio, l'anno successivo, del giornalista de «Il Mattino», Giancarlo Siani, il quale stava ricostruendo le interconnessioni tra camorra e sistema politico dopo il terremoto, soffermandosi in particolare sul ruolo svolto da amministratori di Torre Annunziata e da esponenti del clan camorristico locale Gionta; lo scioglimento, nel 1993, del Consiglio comunale per condizionamento camorristico<sup>5</sup>. La mancanza di prospettive occupazionali, unita alla crisi morale della cittadina, ha spinto una parte degli abitanti ad abbandonare la cittadina in direzione dei comuni limitrofi o verso le regioni del Nord'Italia<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Si veda C. ILARDI, *Un comune instabile. La trasformazione politica a Torre Annunziata dal 1948 ad oggi*, Tesi di laurea in sociologia politica, AA. 1997-98, Università di Napoli Federico II.

<sup>6</sup> La popolazione residente, che al censimento della popolazione del 1981 era pari a 60.533 abitanti, è scesa a 52.875 entro il 1991. Tale riduzione, che è proseguita anche nel decennio successivo, non è imputabile al movimento naturale della popolazione, che presenta un saldo positivo, ma all'emigrazione legata alla ricerca sia del lavoro sia più in generale di una migliore qualità della vita.

All'interno di questo quadro, alquanto deprimente, si inseriscono la costituzione della TESS (Torre e Stabia Sviluppo s.p.a) nel 1994<sup>7</sup>, e la stipula, nella primavera del 1998, del contratto d'area per il comprensorio stabiese-torrese. Questo insieme di provvedimenti ha creato notevoli aspettative nella popolazione locale, ma fino a ora la maggior parte dei programmi o non sono stati realizzati, oppure hanno subito modifiche sostanziali<sup>8</sup>.

### 3. Precisazioni sulla metodologia seguita

Nell'impostare il lavoro di campo ci siamo proposti di analizzare i processi di cambiamento che hanno interessato Torre Annunziata durante l'ultimo ventennio del secolo scorso. A questo scopo è stato necessario utilizzare diverse tecniche metodologiche e attingere a varie fonti di dati, in quanto la descrizione in termini puramente statistici (basata, ad esempio, soltanto su indicatori grezzi del mercato del lavoro) non ci sembrava in grado di restituire la varietà di situazioni, di strategie e di tentativi di resistenza al degrado che ciascun soggetto ha posto in atto. Seguendo il suggerimento di Massimo Paci, si è cercato dunque, per quanto possibile, di evitare «l'approccio «generalizzante» proprio degli studi sullo sviluppo e la modernizzazione, e di utilizzare un approccio più «individualizzante» volto a valorizzare, accanto ai fattori macro-strutturali, anche il ruolo di eventi, congiunture e attori colti nella loro specificità storica e generazionale»<sup>9</sup>.

La metodologia seguita nel lavoro di campo è stata essenzialmente di tipo qualitativo, basata su interviste biografiche e su vari episodi di osservazione partecipante condotta nell'arco di quattro anni. Il tipo di intervista utilizzato si avvicina molto alla concezione di «racconto di vita» (*rècit de vie*) proposta da Daniel Bertaux<sup>10</sup>, ma l'enfasi posta sulla sfera del lavoro (e su alcune ipotesi teoriche, come si è già detto) ha imposto una maggiore standardizzazione, anche perché l'intenzione era quella di analizzare i percorsi lavorativi in chiave comparativa.

Per la selezione dei soggetti da intervistare, abbiamo fatto ricorso alla tecnica *snowball*, partendo cioè da un gruppo di lavoratori con cui si era già entrati in contatto, per giungere a un gruppo più esteso, composto anche da conoscenze indirette. I soggetti intervistati non costruiscono un campione casuale: sono stati scelti in modo da rappresentare le diverse categorie e

<sup>7</sup> La Tess è una società a capitale pubblico con lo scopo di promuovere iniziative per il rilancio industriale ed occupazionale dell'area stabiese-torrese.

<sup>8</sup> Questo aspetto della ricerca è stato approfondito in particolare da Francesco Pirone in un saggio in corso di pubblicazione, il quale ricostruisce in dettaglio le vicende dell'attuazione del Contratto d'area.

<sup>9</sup> M. PACI, *Alle origini della imprenditorialità e della fiducia interpersonale nelle aree ad economia diffusa*, in J. L. LAVILLE e E. MINGIONE (a cura di), *La nuova sociologia economica: prospettive europee*, Milano, F. Angeli, 1999.

<sup>10</sup> D. BERTAUX, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, a cura di Rita Bichi, F. Angeli, Milano, 1999.

generazioni di lavoratori. La consultazione di dati provenienti da altre fonti (dati statistici, documenti storici, testimonianze orali di osservatori privilegiati) si è rivelata molto utile per ottenere informazioni sul contesto storico degli eventi raccontati. Naturalmente, le conclusioni che si possono trarre da questi dati rimangono provvisorie. Anche per una indagine a carattere sociologico come la nostra valgono le osservazioni di Alessandro Portelli secondo il quale: «Il lavoro storico basato sulle fonti orali non si esaurisce mai a causa della natura delle fonti utilizzate; ma il lavoro storico che non prende in considerazione le fonti orali (laddove esse sono utilizzabili) è incompleto per definizione»<sup>11</sup>.

Al momento, abbiamo raccolto 40 biografie lavorative, che sono state registrate e trascritte<sup>12</sup>. La scelta dei soggetti da intervistare è stata effettuata in maniera tale da assicurare una presenza non solo delle diverse categorie demografiche, ma anche delle diverse categorie sociali del mercato del lavoro<sup>13</sup>. Abbiamo intervistato, da un lato, soggetti giovani e giovani adulti (di età compresa tra 20 e 40 anni) che sono entrati nel mercato del lavoro dopo gli anni settanta e che hanno sperimentato soltanto per un breve periodo la condizione operaia o che non la hanno sperimentato affatto, e dall'altro, soggetti con più di 55 anni, che avevano realizzato di forza aspirazioni di lunga durata, talvolta attinenti ai più elementari diritti, per poi essere testimoni diretti del progressivo degrado del mercato del lavoro a Torre Annunziata. Questa scelta aveva come scopo quello di mettere in evidenza differenze e somiglianze nell'esperienza lavorativa di questi due gruppi. In particolare, si è cercato di comprendere come sono state utilizzate le occasioni presenti nel mercato del lavoro formale e informale, in che misura l'esperienza prolungata di disoccupazione abbia modificato gli atteggiamenti verso il lavoro, le aspirazioni ed i progetti di mobilità territoriale e sociale. Abbiamo analizzato in prospettiva diacronica i modelli di relazione, distinguendo tra reti di relazione comunitaria, reti di relazione parentali e amicali, reti di relazioni occupazionali (basati sull'attuale o l'ultima occupazione svolta) e, infine, reti di relazione di classe, allo scopo di individuare le differenti forme di solidarietà su cui ciascuna generazione<sup>14</sup>

<sup>11</sup> A. PORTELLI, *What makes oral history different*, in R.Perks and A.Thomson (ed), *The oral History Reader*, Routledge, London, 1998, pp. 71.

<sup>12</sup> Per quanto riguarda il numero di interviste ci siamo attenuti a un principio di saturazione, anche se nella pratica esso è stato difficile da valutare. Infatti, mentre l'esperienza lavorativa della generazione degli anziani si presentava estremamente variegata, per cui ogni nuova intervista aggiungeva aspetti nuovi e arricchiva il quadro della ricerca, le storie lavorative dei giovani, pure essendo molto meno lineari, sono apparse da subito straordinariamente simili. Pensiamo comunque di aggiungere alle interviste già effettuate un congruo numero, relativo soprattutto alle posizioni di lavoro irregolari.

<sup>13</sup> Sulla selezione delle persone da intervistare nella ricerca biografica si veda R. BICHI, *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 78 e ss.

<sup>14</sup> Utilizziamo qui per comodità il termine «generazione», ma quanto questi due insiemi di coorti anagrafiche rappresentino delle «generazioni» rimane piuttosto un interrogativo della ricerca. Come ha osservato Alessandro Cavalli, «È difficile stabilire ex ante quali caratteristiche debbano avere gli eventi per produrre effetti generazionali, solo la ricerca storico-

ha potuto fare affidamento. Nell'interpretare i diversi comportamenti, abbiamo tenuto conto del contesto in cui essi si collocano — il dopoguerra, l'espansione degli anni Settanta, Tangentopoli — che, come ha osservato la storica Barbara Curli, «sono ad un tempo “cicli” economici e politici nazionali, fasi di trasformazione regionale, e momenti di ridefinizione delle caratteristiche di una “comunità” — la fabbrica e i suoi lavoratori»<sup>15</sup>.

#### 4. L'analisi delle traiettorie lavorative

Durante la prima fase dell'analisi, si è cercato di ricostruire le traiettorie lavorative degli intervistati, rispettando il carattere *cronologico* e *concatenato* delle storie lavorative. Questa tecnica aiuta a evitare il rischio di utilizzare gli estratti testuali semplicemente per «illustrare» o «giustificare» le preferenze teoriche dell'autore, le quali non vengono mai sottoposte all'analisi scientifica<sup>16</sup>. L'analisi si basa su una matrice di dati (si veda la tabella 4, riprodotta alla fine di questa relazione) contenente nelle 25 colonne gli intervistati, e nelle righe le varie fasce di età. Quindi, dalla tabella si può desumere il percorso seguito da questi soggetti in base all'età anagrafica<sup>17</sup>. Grazie al suo carattere sintetico, la tabella aiuta a capire le principali similitudini tra gli intervistati di varia età nonché le differenze, e getta luce sugli eventi-chiave che influenzano le transizioni lavorative (da un'occupazione a un'altra, ad esempio, o dalla disoccupazione al lavoro).

È importante ricordare che le storie raccontate dagli intervistati forniscono «traiettorie soggettive»<sup>18</sup>, dove l'immagine di sé svolge un ruolo critico, e dove il modo in cui ciascuno racconta e pensa il proprio percorso di inserimento professionale ha un peso determinante. Sia gli intervistatori, sia gli intervistati contribuiscono alla costruzione del senso dell'intervista stessa, i primi attraverso le domande che pongono, la scelta delle parole, le pause e le espressioni, gli ultimi fornendo interpretazioni particolari e informazioni parziali. Quindi, i dati qualitativi non vengono «raccolti», ma *co-authored*, e si può dire che elementi «stereotipati» e «mitici» coesistono accanto a elementi «strutturali» e «oggettivi», senza che gli uni oscurino o cancellino gli altri<sup>19</sup>.

sociale può determinarlo *ex post* quando si pone il problema della periodizzazione storica. In generale, tuttavia, si può dire che eventi di portata generazionale debbano costituire in qualche modo una rottura di continuità, una “cesura” o una “svolta” nel flusso del divenire (*Generazioni*, in “Parole-chiave”, n. 16, 1998, p. 23).

<sup>15</sup> B. CARLI, *Gli operai della Pirelli Bicocca, 1908-1919*, in S. MUSSO (a cura di), *Tra fabbrica e società. Mondi operai nell'Italia del Novecento*, Feltrinelli, pag. 433.

<sup>16</sup> Si veda D. DEMAZIÈRE E C. DUBAR, *Dentro le storie: Analizzare le interviste biografiche*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

<sup>17</sup> Dei 25 intervistati, soltanto 2 sono di sesso femminile; 7 hanno meno di 30 anni, 7 hanno tra i 30 ed i 40 anni, e 11 hanno più di 40 anni.

<sup>18</sup> C. DUBAR, *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Colin Paris, 1991.

<sup>19</sup> Si veda, ad esempio, M. MILES E A. HUBERMAN, *Qualitative Data Analysis. An Expanded Sourcebook*, seconda edizione, Sage, London 1994, pp. 23.

Tornando all'analisi empirica, dalla tabella 4 risulta che molti degli intervistati – la maggior parte dei quali provengono da famiglie operaie – hanno iniziato a lavorare in età precoce, magari aiutando un parente in modo stabile e regolare (è il caso, ad esempio, di O. (Int. 7) e A. (Int. 15), che hanno iniziato a lavorare a 12 anni). A volte, è la famiglia stessa a spingere il ragazzo a intraprendere un'attività lavorativa, o per tenerlo occupato (evitando in questo modo che venga in contatto con persone giudicate «poco raccomandabili») o perché il loro contributo economico serve veramente alla famiglia (è il caso, ad esempio, di alcuni degli intervistati più anziani). È anche evidente, però, che la disponibilità in zona di opportunità lavorative poco qualificate, almeno fino alla fine degli anni Settanta, ha fatto sì che, raggiunta una certa età, i ragazzi abbandonassero precocemente la scuola, anche per effetto dei processi di selezione su base di classe che avvengono al suo interno. Il carattere storicamente «operaio» di Torre Annunziata ha creato una serie di incentivi e disincentivi che hanno condizionato le scelte dei suoi abitanti, e si può ipotizzare che la risultante «socializzazione al lavoro manuale» sia perdurata, anche dopo il declino definitivo del settore industriale. Tra gli intervistati più giovani, infatti, non mancano individui qualificati, ma spesso hanno diplomi o specializzazioni attinenti al settore industriale che probabilmente non li rendono molto attraenti sul mercato del lavoro attuale.

Uno degli elementi delle traiettorie lavorative che colpisce di più è il ruolo predominante dei legami di parentela (ma anche di amicizia) nell'inserimento lavorativo: un fenomeno già noto nella letteratura italiana e internazionale<sup>20</sup>. Le frasi riportate in grassetto nella tabella segnalano l'intervento di familiari o di amici nei percorsi lavorativi degli intervistati, e rivelano che, oltre a facilitare l'assunzione, le conoscenze possono anche aprire le porte a corsi di studio finalizzati all'inserimento professionale, come nel caso dell'infermiere di 31 anni che decide di fare il corso per «sfruttare» l'aggancio che la sua famiglia era riuscita a trovare per sua sorella.

La tabella induce anche ad altre osservazioni, prima di tutto l'importanza degli «ammortizzatori sociali» a Torre Annunziata, soprattutto la *Cassa integrazione guadagni* (CIG) e i *Lavori socialmente utili* (LSU). Entrambi questi strumenti hanno contribuito ad attenuare l'impatto della deindustrializzazione, contribuendo alla stabilità della popolazione e alla coesione sociale nel corso dei decenni scorsi. Nonostante il ruolo degli «ammortizzatori sociali», un'altra esperienza che accomuna molti degli intervistati è quella dell'emigrazione; la mobilità geografica è accompagnata, almeno per i soggetti più giovani, anche da un'accentuata mobilità occupazionale e professionale. Mentre durante gli anni Cinquanta e Sessanta, l'emigrazione dalle regioni meridionali verso quelle del Centro-Nord era motivata in generale dalla possibilità di trovare un lavoro regolare e economicamente gratificante, magari in fabbrica, sembra che quella attuale sia caratterizzata di più dall'instabilità occupazionale e dalla precarietà eco-

<sup>20</sup> Per una sintesi si rimanda a P. BARBIERI, *Non c'è rete senza nodi. Il ruolo del capitale sociale nel mercato del lavoro*, in «Stato e Mercato», n.49, 1997.

nomica. Il fatto che i giovani torresi si muovano all'interno di un mercato di lavoro piuttosto esteso in termini geografici non rappresenta una novità storica (anche se i flussi migratori appaiono più consistenti rispetto agli anni Sessanta, quando i giovani potevano scegliere di rimanere a Torre Annunziata per lavorare). Ciò che è nuovo, invece, è che la mobilità geografica risulta essere poco fruttuosa, e i disoccupati torresi si trovano a dover concorrere all'interno di un mercato del lavoro che ormai è diventato molto più competitivo con persone più qualificate di loro e con maggiore esperienza.

Dalla tabella si evince, inoltre, il carattere accidentato dei percorsi lavorativi degli intervistati più giovani, i quali, a differenza degli anziani, non sembrano avere una vera e propria «carriera lavorativa», ma un continuo alternarsi di lavori mal remunerati e poco qualificati. Anche per i disoccupati delle fasce centrali di età (40-50 anni) – sia che si tratti di coloro che non sono mai riusciti a entrare in fabbrica, sia che si tratti di ex operai – le prospettive sembrano essere limitate al lavoro «nero» ed instabile.

## 5. L'analisi delle principali tematiche emerse dai racconti

Partendo sempre dalle interviste, la seconda fase dell'analisi è consistita nella codificazione delle trascrizioni, usando il programma software Atlas/ti (sviluppato da Thomas Muhr), con l'analisi successiva degli estratti. La codificazione è stata effettuata in base a un approccio *a priori* e gerarchico, usando la struttura concettuale riportata nella tabella 1<sup>21</sup>. L'utilizzo di un sistema di codificazione *a priori* si accorda con il ruolo privilegiato che si è dato, fin dall'inizio, alla teoria, in contrasto con la più diffusa *grounded theory analysis*<sup>22</sup>.

Durante l'operazione di codifica, l'unità fondamentale dell'analisi è stata la frase. La codifica delle interviste ha fornito gli strumenti per la successiva interpretazione dei dati qualitativi (si vedano le tabelle 2 e 3). La tabella 2 riporta tutte le frasi (in forma abbreviata) in cui ricorre il ruolo delle reti familiari e amicali nella ricerca di un posto di lavoro, mentre la tabella 3 contiene tutte le affermazioni che riguardano il lavoro nero. Lo scopo di queste matrici di dati qualitativi è quello di evitare un utilizzo *ad hoc* degli estratti, dove soltanto quelli che coincidono con le ipotesi del ricercatore vengono portati all'attenzione del lettore.

<sup>21</sup> T. RICHARDS E L. RICHARDS, «Using Hierarchical Categories in Qualitative Data Analysis». In U. KELLE (a cura di), *Computer-Aided Qualitative Data Analysis: Theory, Methods and Practice*, London, Sage, 1995; cf. P. LAZARSFELD E A. BARTON, «Some principles of classification in social research». In P. LAZARSFELD (a cura di), *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays*, Boston, Allyn & Bacon, 1972.

<sup>22</sup> A. STRAUSS E J. CORBIN, *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, Procedures and Techniques*, London, Sage, 1990; A. STRAUSS E J. CORBIN, *Grounded Theory in Practice*, London, Sage, 1997. A. STRAUSS E J. CORBIN, *Basics of Qualitative Research*, seconda edizione, London, Sage, 1999; A. BRYMAN E B. BURGESS (a cura di), *Analysing Qualitative Data*, London, Routledge, 1994. L'elaborazione dei dati è stata effettuata da Jonathan Pratschke dell'Università degli Studi di Salerno.

Iniziando dalla tabella 2a, contenente gli estratti che riguardano il ruolo della famiglia nel processo di inserimento lavorativo, si nota una certa omogeneità nei percorsi lavorativi degli intervistati, quale che sia la loro età. I legami familiari hanno (o hanno avuto) un'importanza preminente nella ricerca di un posto di lavoro anche per i lavoratori più avanti nell'età. Infatti, sembra che l'accesso alle fabbriche «storiche» di Torre Annunziata sia stato mediato, almeno in parte, dai rapporti familiari e di conoscenza. Ciononostante, il primo estratto sottolinea un cambiamento rilevante, ovvero l'aumento della concorrenza all'interno del mercato del lavoro, che in alcuni casi raggiunge livelli abnormi: se qualcuno non ha i «contatti» giusti, dovrà addirittura versare una tangente consistente per essere assunto *come lavoratore interinale*.

Passando poi alla tabella 2b, si evince che le relazioni di amicizia sono altresì importanti per i soggetti più giovani, i quali hanno una probabilità maggiore di trovare un lavoro attraverso informazioni comunicategli da un conoscente, rispetto agli intervistati più anziani. Di solito, si tratta soltanto ed esclusivamente di informazioni su posti vacanti, ma in alcuni casi, gli intervistati hanno trovato un lavoro in seguito a una presentazione personale presso la direzione dell'azienda, una forma comunque di «raccomandazione». Tuttavia, c'è una importante differenza tra questi due canali di informazione e assistenza: mentre l'aiuto della famiglia tende a riprodurre e a rinforzare il «privilegio» relativo da una generazione all'altra, l'aiuto della rete di amici si può considerare in qualche modo più «democratico». In ogni caso, sembra che le reti familiari siano più efficaci rispetto a quelle basate sull'amicizia o sulla conoscenza.

La tabella 3 riporta tutti gli estratti riguardanti il coinvolgimento nell'economia informale (il cosiddetto «lavoro nero»), e si è constatata una probabilità maggiore di avere esperienze di lavoro irregolari tra gli intervistati al di sotto dei 50 anni. L'esperienza del lavoro nero sembra essere fortemente legata alla fase del ciclo di vita. Per i giovani, la precarietà associata al lavoro irregolare può essere meglio sopportata poiché di solito essi vivono ancora con i genitori. Inoltre, il vantaggio di una paga immediata fa passare in secondo piano la prospettiva di assenza di protezione durante la vecchiaia, che appare come una fase della vita lontana nel tempo. Altri attribuiscono al lavoro nero un carattere meramente strumentale (ad esempio per guadagnare abbastanza per pagare un viaggio). Con il passaggio all'età adulta emerge con maggiore forza il bisogno di stabilità.

Il lavoro regolare è associato infatti al matrimonio, all'acquisto di una casa e alla formazione di una famiglia («sistemarsi»). Perciò, la cronicizzazione della disoccupazione a Torre Annunziata e la quasi impossibilità di superare la fase dei «lavoretti a nero» potrebbe avere conseguenze sulla struttura demografica della cittadina, magari ritardando l'età media del matrimonio e diminuendo il tasso di fertilità. In termini di esclusione sociale, questo potrebbe rappresentare una delle conseguenze più gravi della deindustrializzazione, anche se la forza dei legami con la famiglia di origine ha contrastato, finora, l'isolamento sociale dei disoccupati a lungo termine e dei «precari a vita».

## 6. Prime conclusioni del lavoro di campo

In sintesi, il quadro generale che emerge dall'analisi di alcuni percorsi lavorativi dei 40 lavoratori intervistati è quello di un'area sociale problematica in termini di prospettive di inserimento nel mercato del lavoro, caratterizzata da una mobilità intergenerazionale praticamente assente quando non orientata verso il basso.

I due gruppi di lavoratori intervistati sembrano configurare due differenti generazioni. Nel gruppo degli ultracinquantacinquenni, anche coloro che nella fase formativa del ciclo di vita non sono stati toccati dalla presenza della fabbrica o lo sono stati solo marginalmente, hanno pur sempre vissuto in un clima politico e sociale caratterizzato dalla prevalenza di relazioni sociali industriali e quindi ne hanno subito anche indirettamente l'influenza. In questo senso, Torre Annunziata rappresentava un distretto industriale dove la compenetrazione tra sfera del lavoro e sfera extralavorativa produceva un certo grado di «socializzazione anticipatoria» al lavoro, sia artigiano che di fabbrica.

Nel contesto studiato, l'attaccamento alla fabbrica da parte degli operai andava tuttavia ben oltre quel senso di appartenenza propria della classe operaia fordista. Qui si trattava dell'alternativa al precariato, del riscatto attraverso il lavoro, soprattutto di un'uscita dalla spaventosa condizione di disoccupazione e di miseria del dopoguerra.

I racconti dei lavoratori giovani riflettono, invece, il carattere accidentato dei loro percorsi lavorativi. In un mercato del lavoro il cui ambito di riferimento tende ad allargarsi sempre più oltre i confini della cittadina di nascita, le relazioni familiari non sono più in grado di assicurare l'accesso a occasioni di lavoro. Fino a che la fabbrica è stata in vita, c'è stata una forte pressione dei giovani figli di operai per ottenere una possibilità di lavorarvi. Questa forte pressione ha determinato, come risulta da alcune interviste, qualche pratica sindacale non del tutto corretta, come la sottoscrizione di accordi formali o l'accordo tacito che prevedeva l'ingresso privilegiato in fabbrica di figli di operaie o di ex operai. Ma ora il confine tra l'area del lavoro operaio e quella della precarietà e dello stesso sottoproletariato, che è stato sempre tenue a Torre Annunziata, viene del tutto annullato dalla fenomenale riduzione dell'occupazione industriale.

Un altro aspetto che sembra emergere dalle interviste biografiche raccolte è l'assenza di una memoria collettiva nella generazione più giovane. A garantire la memoria collettiva è la continuità delle generazioni, ma a Torre Annunziata questa continuità è stata infranta dalle vicende degli anni Ottanta. Al contempo non sembra emergere una «memoria collettiva dell'itinerario di esclusione»<sup>23</sup> poiché il carattere accidentato dei percorsi lavorativi non costituisce una base sufficiente per la formazione di una simile memoria.

<sup>23</sup> G. NAMER, «Memoria collettiva e democrazia», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 3. luglio-settembre 2002, pp. 401.

## Riferimenti bibliografici

- BERTAUX, D., *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, F. Angeli, 1999.
- BICHI, R., *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*, Milano, F. Angeli, 2002.
- CAVALLI, A., *Generazioni*, in «Parole chiave», n. 16, 1998.
- DEMAZIÈRE, D. E DUBAR C., *Dentro le storie: Analizzare le interviste biografiche*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- DUBAR, C., *La socialisation. Construction des indentités sociales et professionnelles*, Colin, Paris, 1991.
- FERRAROTTI, F. E UCCELLI E., *La Piccola Città*, Napoli, Liguori, 1973.
- ILARDI, C., *Un comune instabile. La trasformazione politica a Torre Annunziata dal 1948 ad oggi*, tesi di Sociologia politica, A.A. 1997-98, Università degli Studi di Napoli Federico II.
- KAU, T. AND RICHARDS, J., *Knowledge Representation for Grounded Theory: Construction in Qualitative Data Analysis*, in «Mathematical Sociology», 1994, vol. 19, n. 4.
- MILES, M. AND HUBERMAN, A., *Qualitative Data Analysis*, London, Sage, 1994.
- MOULAERT, F., *Globalization and Integrated Area Development in European Cities*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- NAMER, G., «Memoria collettiva e democrazia», in *Rassegna Italiana in Sociologia*, n. 3, luglio-settembre 2002.
- NEGRI, N. E SARACENO, C., *Povert , disoccupazione e esclusione sociale*, in *Stato e Mercato*, n. 59, agosto 2000.
- OTTIERO, O., *La Linea gotica. Taccuino 1948-1958*, Guanda, 2001.
- PACI, M., *Alle origini della imprenditorialit  e della fiducia interpersonale nelle aree ad economia diffusa*, in J. L. Laville e E. Mingione (a cura di), *La nuova sociologia economica: prospettive europee*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- PORTELLI, A., *What makes oral history different*, in R. Perks e A. Thomson (a cura di), *The Oral History Reader*, London, Routledge.
- STRAUSS, A. E CORBIN, J., *Grounded Theory in Practice*, London, Sage, 1997.

Tab. 1

**Il sistema di codifica utilizzato per l'analisi**

**AZIONI**

ORGANizzare ()  
RAPPresentare ()  
RESISTere ()  
LAVORare ()  
CERCare lavoro ()  
NOMINare ()  
LICENZiare ()

**ATTORI**

DIPENDente ()  
GOVerno ()  
DIRIGente/titolare ()  
PARTITO politico ()  
SINDacato ()

**ATTRIBUTI**

CONDIZioni lavorative ()  
GENERE  
ETA  
ATTRibuti PSicologici ()  
RISORSE ()  
RUOLO ()

**CONTESTI**

GEOGrafico ()  
PROFessionale ()  
ORGanizzativo ()  
SETTore ()  
FAMiliare ()  
POLitico ()  
TEMPO ()

**IDEE**

EMOZioni ()  
MOTIVazioni ()  
OPINioni ()  
VALutazioni NEGative ()  
VALutazioni NEGative ()  
STRATegie ()

**MECCANISMI ()**

**RELAZIONI ()**

ASIMMetriche ()  
SIMMetriche ()

**SISTEMI**

MERCato ()  
ISTRUzione ()  
LEGGE ()  
DISOCCupazione ()  
CLIENTelismo ()

**Tab. 2a Estratti che riguardano il ruolo delle reti familiari nella ricerca di un posto di lavoro**

Interv. N.	Anno di nascita	Età	M/F	Testo
1.	1977	26	M	<i>Io, devo ammetterlo, sono entrato con una raccomandazione, ma personalmente non conosco nemmeno chi mi ha raccomandato, perché ha fatto tutto mia madre. Comunque sono stato fortunato perché non ho pagato niente. Parlando con i miei colleghi, ho scoperto che loro hanno dovuto pagare diversi milioni per entrare, ma intendiamoci, hanno pagato per un lavoro a tempo determinato o per fare gli interinali. Io non lo farei mai. Una cosa è il posto fisso, un'altra cosa è un contratto a tempo che poi non si sa come va a finire...</i>
2.	1974	29	M	<i>in questo periodo lavoravo con mio cognato e un altro, e facevo l'elettricista, gli davo un aiuto, a nero naturalmente, per arrotondare.</i>
3.	1970	33	M	<i>... quando il padre, che è operaio e al contempo rappresentante sindacale della Scac, prospetta in famiglia la possibilità di un'assunzione in azienda, G. chiede che l'opportunità venga data a lui. (riassunto di intervista)</i>
4.	1966	37	M	<i>D: Invece, per la rappresentanza per i bar, come è andata? R: L'ho trovato tramite un mio cognato che è inserito, perché è un meccanico di macchine, perciò mi sono inserito sfruttando le sue conoscenze.</i>
5.	1948	55	M	<i>Più che altro ho lavorato giù al porto come operaio e ci stava al porto ... le persone giornaliere, proprio a giornata lavoravano - andavo pure io perché tenevo mio padre che era portuale, andavo pure io a lavorare...</i>
6.	1930	73	M	<i>Mio padre stava in fabbrica alla ferriera di Torre Annunziata, poi sfortunatamente morì giovane, a 53 anni. ... c'era la possibilità di fare entrare il figlio in fabbrica, poiché non davano la pensione alle vedove operaie, così mi fecero entrare al posto di mio padre.</i>
7.	1926	77	M	<i>...c'avevo allora, a quell'epoca, il marito di mia sorella che lavorava là che era autista e mi fece entrare come ragazzo di officina. ... quando fu nel 1943, ebbi occasione di entrare nella Real Fabbrica d'armi - attualmente, oggi è spoletificio - che avevo il mio papà che faceva il caporeparto in un reparto dello stabilimento...</i>

Tab. 2b Estratti che riguardano il ruolo delle reti amicali nella ricerca di un lavoro

Interv. N.	Anno di nascita	Età	M/F	Testo
8.	1980	23	F	<i>D: Quanto è durata? R: Ho fatto 5 o 6 promozioni in tutto. D: Quindi un paio di mesi circa? R: Sì. E ... tramite il mio ragazzo che lavorava anche lui per quest'agenzia.</i>
9.	1976	27	F	<i>... sono stata assunta presso la xxx con l'incarico di centralinista. Ho saputo questa cosa dal mio ragazzo che lavorava nell'impresa e che mi ha detto che stavano cercando una ragazza per il centralino da sostituire per soli tre mesi. Ho iniziato per tre mesi, ma poi sono rimasta per nove mesi con un contratto regolare e percepivo 1 milione e 600 mila al mese.</i>
10.	1966	37	M	<i>D: Come hai trovato quest'altro lavoro, tramite amici o altro? R: Sì, tramite un amico. Queste persone le conoscevo anch'io, però non avevamo mai parlato per un eventuale impiego. Poi tramite quest'amico .... Sono andato a lavorare.</i>
11.	1964	39	M	<i>D: Ma sempre da solo riuscivi a trovare? R: O tramite qualche altro col passaparola. Qualche amico mi portava a lavorare per qualche giorno per un lavoretto che poi magari durava un mese.</i>
12.	1962/ 1956	41/ 47	M	<i>C: ... sono entrati perché erano amici dei sindacalisti e hanno fatto entrare... E poi ci sta quel 50% che è entrato normalmente facendo il concorso. A: E diciamoci le cose, tutti quanti noi siamo stati raccomandati, insomma, per il passato.</i>

**Tab. 3 Estratti che riguardano il lavoro «nero»**

Interv. N.	Anno di nascita	Età	M/F	Testo
13.	1980	23	F	<i>D: Il lavoro delle promozioni era in nero? R: Sì, in nero. D: Questo tipo di lavoro ti permetteva di dare una mano in famiglia? R: No, anche perché non ce ne era bisogno.</i>
14.	1976	27	F	<i>... ho lavorato con loro per più di quattro anni ... In questo periodo, sono stata messa a posto solamente per due anni con il contratto di formazione lavoro, dopo sono rimasta a nero, risultavo disoccupata e beneficiavo del sussidio di disoccupazione dell'INPS, ma continuavo a lavorare...</i>
15.	1970	33	M	<i>... in una giornata hai guadagnato 100 mila lire, che oggi è una bella cifra, quasi 50 mila lire le dai allo stato. Perciò ti ritrovi con sole 50 mila lira che non sai cosa fartene. D: Allora stai lavorando e hai lavorato sempre in nero? R: Sì.</i>
16.	1966	37	M	<i>D: Se lavoravi lì da tanti anni, eri in regola? R: No. Dopo anni di battaglia, da sposato, dopo tante peripezie, sono riuscito ad essere assunto, dopo sei anni e mezzo di lavoro in nero, sono stato assunto con un contratto di formazione con la terza media.</i>
17.	1964	39	M	<i>No, è diplomata (cioè la moglie), perd' adesso si accontenta di fare un lavoro part-time a nero per badare alla famiglia, e a volte ci dividiamo i compiti, infatti, rimango io quando non c'è lei.</i>
18.	1964	39	M	<i>Io vado a lavorare fuori da quando avevo 15 anni, da quando ho finito le medie. D: Erano lavori a termine? R: Erano a termine e sempre sottopagati. D: In nero? R: Sì, quasi sempre in nero, infatti da quando lavoro, sono 20 anni, di contributi non avrò nemmeno 4 o 5 anni.</i>

Tab. 4 Le traiettorie lavorative di 25 degli intervistati

Nome/numero: Sesso: Data di nascita: Età:	G. (21) maschio 1980 23 anni	G. (5) femmina 1980 23 anni	L. (20) maschio 1977 26 anni	R. (23) maschio 1977 26 anni	P. (16) femmina 1976 27 anni	
0-9 anni	Scuola	Scuola	Scuola	Scuola	Scuola	
10-19 anni	Consegue il diploma in ragioneria a 18 anni, e rimane disoccupato (ma fa lavoretti a nero, tipo il cameriere).	Scuola	Dopo il liceo scientifico, trova un lavoro presso l'azienda di assicurazione dove lavora il padre di un amico.	Consegue il diploma tecnico a 19 anni.	Scuola	
20-29 anni	"A Torre il problema fondamentale è la criminalità. Io so di sicuro di posti di lavoro al Comune che sono stati dati tramite i camorristi locali".	Studia belle arti, qualche lavoretto per guadagnare dei soldi ai suoi, aiuta parenti con attività commerciali.	Dopo il servizio militare lavora in Marina per 3 anni, poi fa il Vigile Urbano a Torre per 6 mesi. Rimane disoccupato, e va a lavorare a Reggio Emilia per 1 anno. Poi torna a Torre, dove rimane disoccupato.	Dai 20 fino ai 22 anni, fa lavori saltuari (2-3 giorni alla settimana), tramite gli amici, la mamma, il nonno, e a 22 anni fa il servizio militare. Poi va a Milano, dove lavora per un anno. A 24 anni viene assunto (come interinale) alla Magneti Marelli (grazie ad un amico del padre).	Consegue il diploma in ragioneria a 20 anni, lavora per 1 anno in un albergo. Rimane disoccupato per qualche mese, ma torna per 4 anni all'albergo (2 a nero). A 25 anni viene assunta dall'azienda del ragazzo, ma viene licenziata dopo 1 anno. Non riesce a trovare lavoro, si arrangia facendo promozioni.	Consegue il diploma in ragioneria a 20 anni, lavora per 1 anno in un albergo. Rimane disoccupato per qualche mese, ma torna per 4 anni all'albergo (2 a nero). A 25 anni viene assunta dall'azienda del ragazzo, ma viene licenziata dopo 1 anno. Non riesce a trovare lavoro, si arrangia facendo promozioni.
30-39 anni			"Spero di trovare brevemente un lavoro. Preferirei trovare un posto qui, ma non sono molto fiducioso."	"Qui a Torre, semplicemente non c'è lavoro. Hanno chiuso le fabbriche e sono finite le opportunità. Se non hai i soldi per aprire un'attività tua, non ti resta che la disoccupazione e lavorare saltuariamente a nero."	"A Torre non si trova niente, a meno che tu non fai la commessa in un negozio, o lavori in un bar, o di commercialista o di avvocato, queste cose del genere, perché non ci sono aziende private. Questo è il problema!"	
40-49 anni						

Segue Tab. 4

Nome/numero: Sesso: Data di nascita: Età:									
0-9 anni	Scuola								
10-19 anni	Consegue il diploma in ragioneria a 19 anni.								
20-29 anni	Lavora da un commercialista per 1 anno (grazie allo zio) e poi fa una borsa-lavoro in azienda (grazie al cognato). Poi disoccupato, ma aiuta il cognato che fa l'elettricista. Dopo 1 anno, va a lavorare in call-centre per 3 mesi, poi altri 6 mesi disoccupato.	Scuola	F. (18) maschio 1974 29 anni	Scuola	S. (19) maschio 1972 31 anni	A. (24) maschio 1971 32 anni	G. (4) maschio 1970 33 anni	Consegue il diploma tecnico a 19 anni. A 18 inizia a fare il lavapiatti in un ristorante, a nero.	<p>Scuola</p> <p>A 16 anni inizia a lavorare come lavapiatti, e consegue il diploma (perito elettrotecnico) a 18 anni.</p> <p>A 19 anni, fa il servizio militare, per poi rientrare in fabbrica, dove rimane fino 23 anni. La fabbrica si chiude e lui passa da CGI (senza lavorare a nero) a LSU, a 27 anni.</p> <p>A 19 anni, fa il servizio militare, per poi rientrare in fabbrica, dove rimane fino 23 anni. Quando ha 25 anni la fabbrica si chiude, e dopo un periodo di scioperi passa alla CIG, CIGS e diventa LSU.</p>
30-39 anni	Viene assunto da un'azienda di Casoria e dopo un periodo di prova viene assunto a tempo indeterminato.								LSU
40-49 anni									

Segue Tab. 4

Nome/numero: Sesso: Data di nascita: Età:	O. (7) maschio 1970 33 anni	A. (15) maschio 1970 33 anni	I. (8) maschio 1966 37 anni	P. (6) maschio 1964 39 anni
0-9 anni	Scuola	Scuola	Scuola	Scuola
10-19 anni	A 12 anni inizia a lavorare col padre, ma prende comunque il diploma in elettrotecnica.	A 12 anni inizia a lavorare con un benzinaio. Consegue il diploma tecnico-industriale a 16 anni, e lavora per alcune ditte, al nero.	Consegue il diploma in ragioneria, poi aiuta il padre che fa il muratore.	A 15 anni, dopo la licenza media, emigra al Nord, dove fa lavori manuali per qualche tempo.
20-29 anni	Dopo il diploma va a lavorare col padre a tempo pieno. Si sposa a 24 anni.	Fa l'impianlista autonomo, e si sposa a 29 anni.	A 19-20 anni lavora al Comune di Torre (in seguito ad un concorso). A 22 anni inizia a lavorare come ragioniere (grazie all'aiuto di amici), e lavora il (a nero) fino a 30 anni. A 24 anni vince un concorso a Torino, ma lo rifiuta.	Fino ai 22 anni, continua a viaggiare, anche all'estero, facendo lavori saltuari, prevalentemente a nero. A 26 anni, fa un corso di specializzazione, e poi lavora a Roma per due anni.
30-39 anni	Oggi lui e suo padre sono soci, lavorano nella riparazione di elettrodomestici (a nero). A 30 anni inizia un corso regionale, perché vuole specializzarsi in un nuovo settore.	Fa l'impianlista autonomo.	A 32-33 anni fa il rappresentante, e a 34 anni inizia un corso regionale. Si sposa a 29 anni, ed il lavoro della moglie (maestra) garantisce il benessere della famiglia.	A 30-31 anni lavora a Napoli, nel nuovo campo di specializzazione, a 31-32 torna a fare l'imbianchino, poi a 32 anni si sposa, e per due anni torna a Roma dove lavora come sondatore. Segue un periodo di disoccupazione, e a 36 anni inizia un corso regionale.
40-49 anni				



Segue Tab. 4

Nome/numero: Sesso: Data di nascita: Eta:	D. (2) maschio 1946 57 anni	A. (14) maschio 1930 73 anni	P. (17) maschio 1928 75 anni	I. (9) maschio 1926 77 anni	P. (22) maschio 1910 2993
0-9 anni	Scuola	Scuola	Scuola	Scuola	Inizia a lavorare a 6 anni nei pastifici.
10-19 anni	Inizia a lavorare a 14 anni, in condizioni pessime (legnami), passando alla manutenzione per 2 anni, per poi tornare ai legnami ma in circostanze migliori.	Viene assunto a 14 anni dalla ferriera a causa della morte del padre che vi lavorava.	A 15 anni va a lavorare allo spolettificio, dove lavora il padre.	A 15 anni inizia a lavorare nei pastifici, a 17 anni entra la Real Fabbrica d'Armi, dove il padre fa il caporeparto.	Diventa maestro della pasta e lavora in diversi pastifici.
20-29 anni	A 28 anni va in Germania, ma non trova il lavoro, torna a Torre, dove rimane disoccupato fino a 31 anni.	Lavora alla ferriera fino ad andare in pensione a 54 anni.	A 22 anni fa il servizio militare, poi ripara le in falegnameria, dove subisce un grave infortunio. A 27 anni fa una prova alla Dalmine, ma non viene assunto perché fratello di sindacalista. A 29 anni viene assunto alla SCAC, dove rimane fino ai 60 anni.	Lavora allo spolettificio fino ad andare in pensione a 65 anni.	Diventa maestro della pasta e lavora in diversi pastifici.
30-39 anni	Dal 31 ai 52 anni fa vari lavori poco qualificati.	Lavora alla ferriera fino ad andare in pensione a 54 anni.	A 29 anni viene assunto alla SCAC, dove rimane fino ai 60 anni.	Lavora allo spolettificio fino ad andare in pensione a 65 anni.	Dopo la guerra fa lo chef per un breve periodo, poi torna ai pastifici.
40-49 anni	In seguito ad un corso regionale, viene assunto dalla Termomeccanica.	Lavora alla ferriera fino ad andare in pensione a 54 anni.	A 29 anni viene assunto alla SCAC, dove rimane fino ai 60 anni.	Lavora allo spolettificio fino ad andare in pensione a 65 anni.	"Quando io sono stato giovane, Torre era un'altra cosa, era sicuramente migliore, perché c'era il lavoro, il lavoro per tutti."

# CRONACHE E COMMENTI

## **Polvere di stelle.**

### **Breve taccuino etnografico da Tallil, Iraq.**

A te che sei il mio Iraq

*Sotto una tenda pneumatica, in un lungo corridoio dove la luce entra a fatica, il cui spazio spoglio sembra riempito dal gelo di potenti condizionatori, alcune donne sono sedute fianco a fianco. Si guardano a lungo ed è molto più di uno sguardo il loro, è un venirsi incontro, è un toccarsi, un avvicinarsi lentamente e senza parole, un desiderio di raccontarsi.*

*Provengono da mondi culturali diversi, tre di loro sono coperte da lunghi e scuri abiti tradizionali, avvolte nell'hijab, il velo islamico, siedono vicine su una brandina. Sono imparentate tra loro e hanno accompagnato la più giovane, una sposa di quindici anni, a fare degli accertamenti medici per una presunta gravidanza. Ci troviamo in Iraq, a Tallil, nell'ospedale campale di Camp Mitica.*

*Io sono tra quelle altre, e quegli altri, che restituiscono lo sguardo, il sorriso, l'attesa carica di voglia di sapere, di conoscere.*

*Usare il linguaggio delle parole è impossibile: l'arabo e l'italiano che si tentano, in un eccesso di desiderio di comunicare da parte di alcune colleghe, sembrano due musiche diverse che si rincorrono senza fondersi mai.*

*Io resto un pochino in disparte, all'inizio. Sono un'antropologa dentro la divisa di Infermiera Volontaria della Croce Rossa Italiana, e l'osservazione è un momento importante nell'interazione con il campo, nella dinamica dell'incontro. Resto, quindi, un osservatore esterno, a guardare due universi culturali che provano a comunicare. Il nostro balletto di sguardi è timido, goffo, a volte diffidente. Si studiano gli abiti, si racconta dell'età fantasticando su vite dure e faticose, ci si sofferma sulle mani e sull'henné. Quante volte ho visto le donne algerine con le mani dipinte per l'henné!*

*Le tre donne irakene, sedute una affianco all'altra, sono fiere, non sembrano per nulla intimorite da tutto quello strano mondo che si muove intorno a loro, restituiscono uno sguardo profondo color petrolio che sembra incantare e sedurre i più.*

*Rompo questa geometria dell'incontro e mi siedo vicina a una delle donne, sulla stessa brandina. Saluto come i musulmani algerini mi hanno insegnato e il saluto è già un riconoscimento.*

*Con l'aiuto di un interprete spezzo il silenzio, adesso lo sguardo si è fatto domanda — come ti chiami? Hai figli? Quanti? Sei sposata? — le donne italiane e le donne irachene si raccontano, sotto una tenda dell'ospedale campale di Tallil, attraverso codici esclusivamente femminili e facendo ruotare le proprie domande su un unico argomento: i figli.*

*Questo è uno dei momenti che descrivono il mio Iraq, quello che ho vissuto nei sessanta giorni di permanenza.*

*È uno dei tanti, che ancora devo metabolizzare, che ancora danzano sotto forma di emozioni così come danzava intorno a noi la sabbia del deserto.*

*Sala Operatoria. Ci sono intorno al tavolo operatorio alcune delle persone che considero care, che appartengono al mio mondo affettivo. Sono concentrati per trovare il modo migliore di medicare Gofran, una bimba di due anni con una grave e rara malformazione. Nino, il chirurgo pediatrico della Croce Rossa spiega, comanda, dirige e nelle sue parole, nel suo tono di voce avverto l'empatia, la pena per quella bambina. È la stessa che sentono le due crocerossine ferriste, due mamme, la stessa di tutti noi, lì intorno, che avremmo voluto inventare un farmaco per fare sparire il terrore, per poter suddividere il dolore. Gofran piange, urla disperata e tra i singhiozzi una parola colpisce tutti come una freccia: «mamma». La piccolina allunga la manina verso la madre che le bisbiglia paroline dal sapore di fiaba della buonanotte, che le accarezza la testa. Quella parola, detta con voce infantile nello stesso modo in cui la pronuncerebbe un bimbo italiano, sgretola le distanze e le differenze.*

*Di Gofran non dimenticherò mai nemmeno il padre, che, a dispetto dello stereotipo condiviso dalla maggioranza per cui una figlia femmina abbia poco valore e rivesta poca importanza per i musulmani, ha sempre accompagnato la sua bambina, tormentandosi nelle attese. L'ultima immagine che conservo di Gofran è seduta in braccio a suo padre, immobile, quasi a volersi nascondere, scomparire, ben attenta a non incrociare il suo sguardo con il mio. Il padre, l'uomo che qualche giorno prima non riusciva a trattenere le lacrime, mentre Nino descriveva i rischi dell'operazione che attende Gofran in Italia, sussurra teneramente alla sua figlioletta. Ci salutiamo e mi restituisce un sorriso grande come il cielo irakeno.*

*Ho visto numerosi padri in quei giorni, uomini con il portamento di antichi soldati, tenere in braccio i loro bambini malati, accompagnarli a ogni visita, affidandoli a noi con occhi colmi di speranza.*

*Il mio Iraq, dunque, è quello di un posto chiamato Camp Mittica, un luogo dove ha preso forma una cultura che ordina lo spazio e i rapporti umani tra gli individui che lo costruiscono, giorno dopo giorno, con la loro permanenza e che appartengono a differenti sottoculture chiamate Task Force. Ogni Task Force occupa un suo spazio ben preciso e segnalato da simboli distintivi, possiede un suo regolamento e codice interno e conduce una propria vita ben distinta da quella delle altre.*

*I miei ricordi, il mio frammento di Iraq, le mie esperienze sono tutte vincolate alla mia appartenenza a una sottocultura molto specifica e atipica, rispetto alle altre. Il mio sguardo sul mondo circostante è avvenuto*

dalla «tribù» Role 2, ovvero, come accennato poco più sopra, l'Ospedale Militare Campale, formato da personale della Sanità Militare e dagli uomini e donne della Croce Rossa Italiana. I valori dominanti descrivono una zona indefinita e in bilico, sospesa tra la rigida disciplina militare e l'afflato etico proprio del codice deontologico di ogni medico.

L'arrivo in Teatro Operativo e il sentimento che rimane, quasi avesse forma concreta, mi fanno pensare alle parole di Marc Augé sulla percezione dei corridoi delle corrispondenze, descritti come «il momento, impalpabile e incerto, in cui i cittadini comuni perdono l'equilibrio da un sistema all'altro; essi sono fuori sistema per il tempo di un percorso, ma divisi tra i ricordi caldi e le attese fresche, preoccupati talvolta da ciò che essi hanno appena lasciato o stanno per trovare, pronti a cambiare linguaggio cambiando di luogo, pronti a ciò che li attende»<sup>1</sup>.

Il tempo di un percorso, per gli abitanti di Camp Mittica, è la durata della Missione durante la quale si entra a far parte di un diverso sistema, che non è solo definito geograficamente, socialmente, culturalmente, non è solo sistema di relazioni e valori condivisi in un contesto imbevuto di precarietà e fragilità, ma è anche una particolare dimensione temporale. Qui, il tempo scorre con ritmi irreali, quasi ripiegato su se stesso. Ci perdiamo nella bellezza di piccole cose, semplici, come il meraviglioso cielo stellato, o la luce al mattino presto, o i frammenti di vita che ciascuno porta con sé e che si diluiscono, piano piano, nella Storia di tutti noi.

Era il Tempo, dunque, uno dei Signori, in mezzo a noi e in mezzo a tutta quella sabbia, come fossimo immersi in una grande clessidra, granelli noi stessi nel vento, che ora era una carezza, ora ti sbatacchiava facendoti quasi male. Ed era il tempo di rapporti umani vissuti con la violenza delle emozioni, il tempo delle crepe che diventavano fratture con l'insofferenza della stretta vita in comune e delle difficoltà di adattamento, e il tempo dell'avvicinamento e della costruzione di un timido «noi», in una appena costruita, e fragile, tribù.

L'Iraq che ho conosciuto io è fatto di esperienza di vita, dell'intensità dei rapporti umani che un simile luogo e il farsi quotidiano dell'esistenza producono.

Si vive in tende di tela, ci si sveglia presto, la vita è scandita da orari che diventano riti e da affetti che diventano i propri compagni di viaggio, punti di riferimento importanti con i quali condividere i momenti e un legame unico e speciale.

L'Iraq che ho vissuto conserva il ricordo del tempo di incredibili, preziosi istanti di poesia e di momenti in cui si percepisce la bellezza delle piccole cose, così importanti, così fondamentali come il respiro. Non è solo storia di piccole Gofran che ho tenuto in braccio fino a farle addormentare, o dei bimbi Mohammed affidati a noi per le cure o intravisti agli angoli di strade polverose a chiedere acqua. Il mio Iraq è anche quello dei momenti condivisi, quello delle chiacchiere intorno a una cassa adibita a tavolino sotto un cielo nero e sfavillante di stelle. Quello dei mattini di tende addor-

<sup>1</sup> M. AUGÉ, *Un etnologo nel metrò*, ed. Eléuthera, Milano p. 88.

*mentate accarezzate da un morbido sole e dei primi pensieri inzuppati in un caffè. Quello della condivisione di momenti difficili, di debolezza, di smarrimento in un luogo dove la precarietà e la fragilità spesso sfiorano i pensieri. Poco più fuori si spara e di notte il rumore degli elicotteri che volano bassi ghiacciano il sonno in una notte senza altri rumori, immobile e tesa.*

*Domani mattina sarà bello rivedere il sole e nell'aria calda del pomeriggio respireremo l'attesa, come se all'improvviso dovesse succedere qualcosa, come se tutto fosse sul punto di sparire.*

*La guerra è esorcizzata nei riti della quotidianità e della normalità che si ripetono e si rinnovano e, paradossalmente, alle volte non si ha più la percezione di dove si trovi Camp Mittica, come se si trattasse di un luogo altro, situato ovunque e in nessun luogo.*

*Noi del Role 2, che sfogliamo le nostre giornate nei confini geografici della nostra tribù, sempre pronti a intervenire, siamo catapultati in guerra nelle lunghe attese al buio di notti insonni e incerte, ed è come svegliarsi all'improvviso: fuori si spara, fuori ci sono i nostri ragazzi quelli che la mattina ci salutano con un gesto della mano scomparendo in una nuvoletta di polvere, fuori ci sono i bambini delle strade sabbiose che elemosinano acqua, fuori ci sono le Gofran, i Mohammed, i Joseph e i loro sogni di bimbi.*

*Ed ecco perché ogni momento condiviso, ogni sorriso con cuore leggero di tutto e di nulla, ogni alba nella quale ci tuffiamo e ogni tramonto che ci incanta, è così prezioso, così intenso. Anche se la guerra sembra lontana, quasi riguardasse un altrove che non ci appartiene, ognuno di noi sa bene che tutto è costantemente sul punto di scomparire, all'improvviso. Così, l'Iraq che conosco è anche quello di quel particolare mondo affettivo fatto dalle persone care, è l'Iraq dei Maurizio, delle Rosilde, dei Prisco, dei Vittorio, dei Nino, delle Anabel che rendono ogni momento speciale, ogni istante di fragilità più lieve, che mi proteggono più del mio giubbotto anti proiettile, più di un qualsiasi elmetto.*

*Questo non luogo che viviamo si trova in una terra stravolta da una guerra infinita, avvolto di polvere che forse è quella delle macerie, lacerato dalle esplosioni, da illusioni infrante, da speranze svanite. È un non luogo in cui si materializza l'angoscia dell'uomo che si fa giudice dell'altro uomo, fagocitandone l'identità, distruggendone i valori, le credenze e il ricordo di quella che fu una antichissima civiltà. Quasi inconsapevolmente abbiamo respirato quella Mesopotamia nella quale è nato il tasawwuf, il misticismo islamico, in un lontanissimo nono secolo. La terra che è stata culla delle civiltà dei sumeri, degli accadi, dei babilonesi e dei siriani, civiltà alle quali l'umanità deve la scrittura, il calcolo e le sue prime città. La terra della gloria di Nabucodonosor, della corte dello sceicco Harun al-Rashid, di cui si narra nelle Mille e una notte come «simbolo leggendario della raffinatezza culturale degli Abbasidi, la dinastia che regnò a Baghdad o a Samarra fino alla metà del Tredicesimo secolo»<sup>2</sup>.*

*I figli di questa lunga e antica Storia, oggi, nel linguaggio di Camp*

<sup>2</sup> P. LUIZARD, *La questione irachena*, ed. Feltrinelli, Milano, 2002, pag. 13.

Mitica, sono ridicolmente chiamati MaoMao, parola che distrugge una dignità e che rivela l'etnocentrismo epistemologico occidentale attraverso il quale l'Iraq viene percepito.

*I resti dell'antichissima città di Ur, che appartengono alla nostra geografia, che fanno parte del nostro territorio, rimangono inascoltate testimonianze di una Storia che è patrimonio del mondo, di una identità culturale sbriciolata come le rovine al sole, al vento, ai bombardamenti, ai saccheggi.*

*Il giorno della partenza vado via lasciando molto di me, con i borsoni quasi vuoti, con i panorami iracheni negli occhi, con l'immagine dei tramonti che dipingevano incredibili cieli, con la polvere sui vestiti, tra i capelli, nei pensieri, con la ricchezza di ogni momento di fragile bellezza condiviso, di ogni istante di effimera preziosa poesia vissuto con gli affetti. Porto con me quegli iracheni dallo sguardo fiero e antico, porto con me il sorriso dei bambini che rincorrono i mezzi sulle strade sabbiose e il sorriso dei nostri ragazzi in albe cariche di speranze e di attese, porto con me un grande desiderio di ritorno, come se la Missione non fosse finita, come se l'Iraq restasse terra da comprendere, da respirare, da ascoltare.*

ANNA LA ROSA

## **Make movie no war**

*Il cinema asiatico continua a conquistare pubblico, sedurre giurie, rivoluzionare il mercato, spuntano ovunque festival dedicati ai film provenienti dall'Asia che, grazie alla sua diversità culturale, economica e politica, s'impone come un nuovo immaginario, attirando sempre più spettatori occidentali. La quinta edizione di Asiaticafilmmediale Roma, (Novembre 2004) ha offerto uno sguardo sulla realtà di alcuni paesi che, a causa o malgrado i conflitti di cui sono vittime, sono il terreno fertile per registi la cui forza e coraggio si nutrono del confronto diretto, con la gravissima situazione che si manifesta nel loro paese: la guerra, in particolare in Afghanistan, Iraq, ai confini dell'Iran e, in altro modo, i conflitti etnico religiosi del subcontinente indiano. Il disordine e il dolore regnano in Afghanistan, Terra e cenere di Atiq Rahimi, primo ospite degli Incontri con il Cinema Asiatico, è un film secco, senza conforti, tragico, straordinario. In un paesaggio arido e desolato tra le montagne a nord di Kabul, un vecchio e un bambino cercano, su una strada polverosa, un passaggio per raggiungere qualcosa al di là della disperazione di un popolo intero. Atiq Rahimi è uno scrittore che ha saputo imporsi anche come regista, dando voce a chi non può essere udito. Questa quinta edizione vorrebbe poter guardare al futuro con qualche speranza, vorrebbe poter guardare al mondo che lasciamo ai bambini, e non può non constatare lo stato disperato in cui vivono milioni di bambini che oggi lavorano notte e giorno, fuori dalle loro*

case, sfruttati, esposti ai peggiori abusi, fino ad essere rapiti allo scopo di vendere i loro organi, come ci racconta, ancora dall'Afghanistan, Timor Hakomyar nel suo film *Wandering eyes O bambini profughi*, che hanno imparato a vivere tra le rovine e le devastazioni, nelle precarie condizioni di esilio, come in *The Boy who Plays on the Buddhas of Bamiyan* ritratto commovente del piccolo Mir a cui gli anziani raccontano la vita di stenti e speranze di un paese da venticinque anni in guerra.

E molti altri filmati, dall'Uzbekistan, dalle Filippine, dal Giappone.

ITALO SPINELLI

## Cicero pro domo sua

Di passaggio a Roma il 19 Novembre 2004, Bill Gates non può resistere. Dall'alto dei suoi circa 50 miliardi di dollari di patrimonio, Bill Gates pontifica. Evidentemente, non gli bastano, pur essendo di gran lunga superiori ai bilanci di molti stati del terzo e quarto mondo messi insieme. L'analisi del fondatore e presidente della Microsoft si riassume in uno slogan di sapore sportivo. Com'è oggi di moda: «Un computer in ogni casa e su ogni scrivania». Ormai ci manca poco. Il 90 per cento dei computer su scala planetaria funzionano con i, sistema operativo Windows, un sistema Microsoft. Che più nessuno sappia a memoria la tavola pitagorica, che quando manca la corrente elettrica tutto si fermi perché nessun impiegato è più in grado di fare a mano anche le operazioni più semplici, poco importa. Quel che importa è che Microsoft, in barba all'Unione Europea, a tutte le leggi anti-trust del mondo, trionfi e si affermi a maggior gloria di Bill Gates. Qualcuno ha detto di lui: «Si crede Edison ma è solo Rockefeller».

F.F.

---

## Bryan R. Wilson (1926-2004)

Bryan Ronald Wilson was born on June 25, 1926 in Leeds where he was educated. After National Service in the Army, he did undergraduate work at University College, Leicester, obtaining a First Class honours degree in Economics from the University of London in 1952. He then obtained a PhD at the London School of Economics with a thesis on *Christadelphians, Elim Pentecostals and Christian Scientists*, which formed the basis of his first book *Sects and Society* (1961). He did post-doctoral research at the University of California, Berkeley, in the early sixties, a university to which he returned as a Fellow of the American Council of Learned Societies in 1966-67.

*He started his teaching career as a lecturer in sociology at the University of Leeds (1955-62) but spent the rest of his academic career at the University of Oxford where he was appointed to the position of Reader in Sociology. From 1963 until his retirement in 1993, he was a Fellow of All Souls College, which became his home. He served the College as Sub-Warden from 1988-90, and Domestic Bursar from 1989-93, however, his impact on the College is its renowned Visiting Fellowship Programme that he conceived. This allows academics, from the United Kingdom and abroad, to live and to work in symbiosis with their peers, temporarily protected from teaching and committee work at their own universities. In such a stimulating environment, scientists are able to concentrate upon their research and to study, in depth, the scientific problems they are facing. Although married to his college, he would leave it at regular intervals to teach and do research as a Visiting Professor or Fellow at Universities all over the world: Accra, Bangkok, Brisbane; Santa Barbara Cal., Macao, Leuven; Melbourne, Padova, Tokyo and Toronto. He also served as an examiner in many Universities in Great Britain and all over the world.*

*It is impossible, in a few lines, to trace his scientific contributions to sociology and to sociology of religion in particular. One can only give a flavour of the richness of his intellectual production in books, edited readers, chapters and articles, of which many were subsequently reprinted and translated. A massive production mostly typed on an old typewriter. He followed technical evolution at a safe distance, switching to an electric typewriter when forced to – one should say, when new mechanical ones were not available anymore – and since the early nineties on a PC – a device he at first called his Personal Confuter.*

*Bryan Wilson is, of course, first and far most known as a sociologist of religion. However, he has also published on education, youth culture, values, equality and rationality. Rationality was central in a publication on the implications of electronic data processing for office work. What is – he asked himself – the impact of the location of rationality in the external order, of the fact that "machines themselves become the bearers of the rationality that is implicit in their operation" and that rationality is not anymore necessarily a manifestation of the personalities of the workers? The socialization on the job, the secondary socialization "in exactitude, mutual reliability, a sense of word-commitment, all of which were demanded of, and frequently were evident in, clerical workers in the past, are not needed anymore". Office workers, like the blue collar workers of earlier times, "now need only to adjust" to the system, the "office revolution lifts the burden of rational organization from the role-player". "The employer need no longer demand that his staff should be sober, frugal, industrious, clean-living, decent and conscientious, since the general attributes of character are decreasingly significant for the segmental involvement of the new style of office work, in which the range of work discretion is so much narrower that the effect of such dispositions is very much reduced". What is the price to be paid for this by society? In his analysis one reads the following hypothesis: if rational control is more and more invested in the work system*

itself, the other social subsystems will also need it more and more. Does the demand for unmanned electronic controls on the motorways, not corroborate this hypothesis?

The work system has not only had its impact on people, but also on schools. Here Dr. Wilson explored the demand for new curricula and its consequences for the process of education: will schools have to pay less attention to the inculcation of what, in the past, was regarded as important virtues, and less attention to the promotion in individuals of the spirit of rationality? The politicians, school directions, teachers and parents are faced with that dilemma. The role of rationality in the West was a constant theme of his mature work but also in studies of "other cultures", on which his edited volume on Rationality (1970) had cast much needed light. His articles on the youth problem, education, and the universities, and their frequent reprints in readers of these publications from 1962 to 1975, attest to their importance.

Analysing his seminal work in the sociology of religion, secularisation emerges as a core concept. In books – *Contemporary Transformations of Religion* (1976) and *Religion in Sociological Perspective* (1982) – and in many articles, he has analysed the loss of impact of established religion on the other social subsystems. He pointed out that the economy, the polity, law, education, art and the family, now function independently of religious values, norms and practices. Searching for an explanation for this, he cited changes in society due to processes of rationalisation, bureaucratisation, industrialisation, urbanisation, and societalisation. As Wilson himself saw it, in the organised world "personal virtue, as distinguished from role obligations, is of small consequence"; in such system, control is no longer based on morals and religion, it has become impersonal – legal, technical, mechanised, and computerised – thus, religion has lost one of its important latent social functions. And for him "secularisation is also concomitant with societalisation" and that religion can only survive in the context of a community. This does however not mean that religion will disappear completely in the West, it loses momentum: church practices have declined, beliefs have faded and Christian mores are abandoned. But, to a certain degree religiousness can survive in the private, personal realm, which is based on our primary relations with each other. There it takes on new forms of expression – the image of a personal God is more and more replaced by the idea of an impersonal force or spirit – and people define themselves more and more as spiritual instead of religious.

In 1985, Phil Hammond edited the *Sacred in a Secular Society*. The chapters of the book analyse different aspects of the process of secularisation in a critical discussion with Wilson, who wrote the position paper of the book. In the face of extensive criticism, he has continued to defend and to refine his argument in books and articles, up to the last days of his life.

The study of sectarian movements and NRMs is also prominent in his work. Some may ask themselves: is it worthwhile to study such so-called marginal phenomena? Let me answer this question with the words of Dr Wilson himself: "For the sociologist [...] they are significant [...]"

for what they reveal about spontaneously expressed social needs, about styles and levels of social consciousness, and about the consequences of social disruption and the patterns of response to it. Each new movement may be regarded as a pattern of sustained social action stimulated by new supernaturalist interpretations of contemporary processes of social change".

In 1959 he published his model of the sect, and distinguished a number of sub-types based on their definition of evil and the ways how salvation can be achieved. He not only formulated a typology in discussion with his eminent predecessors Troelsch, Weber and others, his ideal types of the sect and its sub-types also invite researchers to use it as an analytical instrument: which societal context causes which type of sect to emerge and which kind of mutations of the type, which type of sects offers "Gemeinschaft" and whom needs that, which type leans on charismatic leadership and in what social context does this emerge, what is needed for certain types of sects to survive, since many sects emerge but few survive?

A grand synthesis with a detailed description of the types was published in *Religious Sects* (1970), and published in several languages. But he also explored millennial ideas in *Magic and the Millennium* (1973) and analysed the future of charisma in the *Noble Savage* (1975). Later on, he studied NRM's, among others, the Moonies and Scientology, but never lost interest in the "old sects" like the Exclusive Brethren and Jehovah's Witnesses. I worked closely with him in Belgium in a study – with the students – of the Jehovah's Witnesses and later on we studied the Moonies. In Great Britain we analysed Soka Gakkai, a lay Buddhist association, which was published as *A Time to Chant* (1994). Working with Wilson was a privilege: with calm determination and great empathy he explored the subject, deepened it, made unexpected connections, guided his colleagues and students with his analytical and synthesizing mind: using triangulation long before the methodological treatises took it up.

Wilson did not only accurately describe NRMs, he looked also for an explanation of their success. NRMs are clearly well adapted to the consumer society, they offer "salvation in this world" through supernatural and often esoteric or occult means, he stated. Their members look for means to be successful in this world, to be assertive, to be able to build sustained relationships.

His agnosticism did not prevent him to defend new – and sometimes controversial – religious movements and sects, simply on the basis of his own commitment to religious liberty and justice. For him "tolerance" was not enough since it expressed only "a concession by those who enjoy power to those who are excluded from it". He was also very careful not to evaluate the beliefs and practices of the religions he studied. His scientific attitude was one of detached empathy.

Although not a man of organisations, but rather a private man, he became President of the Society for the Scientific Study of Religion (1971-75), called by a new generation of sociologists of religion, whose reference was no longer the churches, but the community of sociologists. He guided

*this society through its transformation from a Catholic into a non-denominational, truly international and scholarly association.*

*I do not know what we have to appreciate most in his work: his deep-delving empirical work, the comparative perspective that made him travel widely to acquire first hand information, his theoretical contributions, his discussions of fundamental concepts of sociology, his analyses of social roles, his diagnosis of modern cultural trends, or, his discernment of the processes of rationalization and societalization? All represent distinguished contributions to scholarship.*

*Or is it the teacher and colleague we have to admire most? Indeed he has taught as a visiting professor on all continents. His colleagues and students appreciated him and, indeed, admired him: he had the qualities he attached to the teacher in an article on "The Teacher's Role", which has often been reprinted. He did not only teach his students sociology, he also taught them certain social values that need to be preserved and inculcated. He knew that teaching implies rather "to be" than "to do": he was a model for his students. He has built sustained relationships with his students all over the world, and helped them to "discover" knowledge and how to write the results of their research, he who wrote such elegant prose. He also gave generously of his time to his colleagues to discuss their work and to non native English speaking colleagues to correct their English.*

*His academic honours included a D Litt from the University of Oxford (1984), an Honorary D Litt from Soka University (1985) and a Doctorate Honoris Causa from the Catholic University of Leuven (1992). He was elected a Fellow of the British Academy in 1994.*

*Bryan Wilson, a true "English gentleman", victim of Parkinson's Disease, died on October 9 from a heart attack after having enjoyed a tour to the Cotswolds with his minder and a supper in one of his favourite restaurants.*

KAREL DOBBELAERE

# SCHEDE E RECENSIONI

DINO BASILI, *Virgola e basta*, Edizioni ARES, Milano 2004, pp.159.

Punture di spillo, inattese, fulminanti, spesso dolorose, sempre istruttive. L'Autore, già dirigente RAI, non perdona, ma non mostra mai cattiveria, anche quando il ferro che usa cauterizza. Per esempio: «Ricordo il primo colloquio con Francesco Storace, già soprannominato "epurator"», qualche settimana dopo la vittoria del Polo nel 1994: «Ho già incontrato una folla di dirigenti e giornalisti», sostiene con ironia e orgoglio insieme. «Sei l'unico che non ha ancora chiesto niente. Replico che quell'ancora è di troppo».

F.F.

GINO BIANCO, *Nicola Chiaromonte e il tempo della malafede*, Piero Lacaita Editore, Mandria-Bari-Roma, 1999, pp. 174.

Anni fa, di questo autore, avevo recensito un ritratto di Andrea Caffi, tipico «socialista irregolare», preceduto da una notevolissima introduzione di Alberto Moravia, che restituiva in modo nitido e struggente l'atmosfera del tempo fascista fra le due guerre. Qui la figura e il pensiero di Chiaromonte, da ultimo direttore con Ignazio Silone della rivista *Tempo Presente*, ma già antifascista nella clandestinità, combattente con André Malraux come pilota nella guerra civile spagnola, esule a Parigi, poi a New York, da sempre coerente antinazista ma anche, duramente, anti-staliniano, vengono lumeggiati in profondità, anche sulla base di corrispondenza inedita. Si fa comprendere come l'antifascismo di sinistra non sia stato solo comunista, che con tutte le critiche che Chiaromonte non risparmiava di certo a

Carlo Rosselli, chiamato anche con sprezzo «Carlino», «Giustizia e libertà» ha avuto un ruolo di primo piano. Le riserve polemiche di Chiaromonte sullo storicismo crociano e marxistico, spesso in chiave proudhoniana, sono tuttora valide e da ritenere. Nello stesso Marx Chiaromonte ha visto, con estrema acutezza, il «seme totalitario».

F.F.

CARMELINA CHIARA CANTA, *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore*, Franco Angeli, Milano 2004, pp.303.

«Se Dio tenesse nella sua destra ogni verità e nella sua sinistra l'unica e sempre mobile aspirazione alla verità, sia pur con l'aggiunta di sbagliare sempre e in eterno, e mi dicesse: «Scegli», io mi getterei umilmente in ginocchio alla sua sinistra e direi: «Padre, dammi questa».

Così lo stesso Gotthold Ephraim Lessing esprime l'anelito dell'anima moderna alla ricerca sempre rinnovata e perenne; nel caso in specie, ricerca è intesa all'adeguamento, ignora sfuggente, dell'uomo a una inconcussa verità. È l'esplicitazione di quanto è implicito nel metodo filosofico socratico della maieutica, se si prescinde dalla constatazione che per Socrate la verità è iscritta inizialmente nella mente umana e se ne devono dipanare, nel e col discorso, le nervature, mentre per Lessing la verità è un'inattingibile meta ideale.

Ed è anche, mi sembra, una prefigurazione, seppure non voluta, e anzi nelle intenzioni scongiurata, del relativismo agnostico proprio di certa modernità. Sia detto tra parentesi: il motto, il logo del Meeting riminese di Comunione e liberazione di quest'anno 2004 arieggia

piuttosto da presso il riportato brano lessinghiano.

Ma il disappagamento e l'irrequietudine della modernità e post-modernità possono configurarsi, oltre che nei confronti della verità, anche rispetto ai globali modelli di vita degli individui. Così, per esemplificare, trovo in alcuni poeti i cui testi sono stati musicati negli incantevoli, immortali *Lieder* di Franz Peter Schubert — e che, per lo più, sono coevi al musicista (primi anni del 1800) — la desolazione della vita che non ha e non trova in sé alcun «ubi consistam» e che si avventura all'esterno nel tentativo di acquietamento.

Nella serie intitolata *La bella mugnaia* il primo Lied si apre con la solenne dichiarazione del protagonista: «l'andare a zonzo, il gironzolare è la gioia, il piacere del mugnaio» e, poco dopo, vi si ribadisce che deve essere un povero mugnaio quello al quale non piace andare in giro, senza una meta, senza un ideale, al solo scopo di cogliere ciò che capita. Diversi sono i brani musicali che immortalano il viandante, più o meno notturno, e, nella poesia di Mayrhofer intitolata al fiume, c'è il significativo paragone tra il corso d'acqua e colui che sta a mirarlo: «tu fluisci verso il mare lontano, io non trovo felicità a star quieto». Il fiume è necessitato al mare, che è la sua meta, ma la sua meta è anche il suo dissolvimento. Se l'uomo ha un valore, questo consiste nel non star fermo, nell'andare in giro.

Tuttavia il luogo di massima pregnanza della vocazione umana allo sradicamento da tutti i valori consolidati è la filosofia di F. Nietzsche. Il pazzo che, nella *Gaia Scienza*, va ad annunciare la morte del Dio causata dalla condotta dell'uomo, si rende ben conto che l'enormità dell'assassinio di Dio stravolge la vita dell'uomo e dell'universo: uccidendo Dio l'uomo ha sganciato la terra dal suo sole, nessuno sa più dove andare, si continua a precipitare indietro, in avanti e ai lati. Non c'è più un alto e un basso. Dio è morto e l'uomo è solo, non gli restano né fini trascendenti né mete

terrene. L'uomo si tramuta nel viandante che cammina nel mutamento e nella transitorietà. In tali condizioni l'essere si dilegua e il divenire, senza orientamento e cieco, prende il posto dell'essere.

Nel bel libro di Carmelina Chiara Canta, dedicato a una ricerca sociologica sul pellegrinaggio notturno al Santuario del Divino Amore di Castel di Leva, vicino Roma, fin dalle primissime pagine si mette in chiaro che è coesenziale al pellegrinaggio l'aver una direzione, «il camminare verso», e dunque il pellegrino è l'uomo che indirizza il proprio andare verso una meta ben definita. E la meta del pellegrinaggio è un luogo «sacro», un luogo dove il numinoso, il divino si è rivelato con caratteristiche peculiari, con particolare intensità e in modo «consolatorio» per i fedeli.

Così inteso, il pellegrinaggio è il simbolo e il segno sia della realtà terrestre, che è il cammino dell'uomo verso la morte, sia della realtà celeste, che è il cammino dell'uomo verso l'aldilà eterno.

La connessione e la similitudine del pellegrinaggio terreno con il percorso verso le realtà ultraterrene è ben illustrato nella poesia in cui Francesco Petrarca ha immortalato il «vecchiere/ canuto e bianco», che si allontana dalla sua dimora e «viene a Roma, seguendo il desio, per mirar la sembianza di colui, ch'ancor lassù nel ciel veder spera».

A guisa di introduzione teorica — ma anche per riscontrare nel pellegrinaggio notturno al Santuario della Madonna del Divino Amore i caratteri definiti teoricamente — l'autrice propone tre «modelli» di pellegrinaggio: 1) il «modello Dupront», secondo cui il pellegrinaggio è un viaggio verso l'altrove, uno spostarsi da un luogo a un altro e implica la fisicità ineludibile del cammino; 2) il «modello Prandi», che si fonda su una triade di momenti distinguibili tra loro ma non separabili, che sono: santuari, pellegrinaggi, *ex voto*. Per Prandi «il pellegrinaggio è il tempo dell'attesa, la sosta è il tempo sa-

cro, il congedo è il tempo della speranza». Ogni pellegrinaggio deve oggettivamente comprendere questi aspetti caratterizzanti.

Soggettivamente però il pellegrinaggio può avere molteplici connotazioni: richieste di grazie, rendimenti di grazie, devozionale, penitenziale; 3) nel «modello Turner» è fondamentale il concetto di liminalità che segue il passaggio dalla struttura all'antistruttura, dal feriale al festivo, dal quotidiano allo straordinario. I pellegrini partecipano in maniera spontanea e individualmente, non in modo strutturato e gerarchizzato, e perciò, secondo questo ultimo modello, il pellegrinaggio è «estremamente democratico».

Premesso che il pellegrinaggio è un cammino verso il «sacro» e che esso anticipa ed è figura dell'itinerario dell'uomo verso il regno delle realtà ultraterrene, consegue che i valori che regolano e presiedono allo svolgersi concreto del pellegrinaggio — e che spesso perdurano e costituiscono l'ideale normativo — direttivo nella quotidianità della vita di ciascuno — sono quelli esigiti dal «credo» dei partecipanti, e sono, tutt'insieme, valori religiosi, culturali, sociali: l'accoglienza dell'altro, dello straniero e del diverso, la preghiera comunitaria, la solidarietà, la volontà di cambiamento e miglioramento, l'umiltà della devozione, l'ansia dell'attesa, l'aiuto reciproco, e così via.

L'autrice non manca di evidenziare le particolarità che rendono unico il pellegrinaggio notturno al Santuario del Divino Amore: anzitutto esso è il portato della devozione nei confronti di Maria; e a Maria, alla sua figura, alla sua posizione nella Chiesa, alla sua funzione di intermediatrice di grazie l'autrice dedica uno dei più appassionati e appassionanti capitoli del libro; in secondo luogo il fatto che esso è, appunto, un pellegrinaggio notturno, si svolge in una sola notte, dalle ventiquattro alle cinque. A questa seconda caratteristica è dovuto il titolo della ricerca: *Sfondare la notte*, che è la definizione

sintetica, riassuntiva del senso del pellegrinaggio e che è la metafora allusiva al passaggio dalla fatica del cammino e dalle tenebre della notte alla soddisfazione della meta raggiunta nella chiarezza del giorno che sorge; in terzo luogo, l'attraversamento suggestivo di «monumenti» pieni della memoria del protocristianesimo — la chiesetta del «Quo vadis?», le catacombe di San Sebastiano e di San Callisto — o segnati dalla barbarie scatenatasi sul finire della seconda guerra mondiale — le «Fosse Ardeatine». Infine, la ragione per cui il pellegrinaggio si svolge verso quello che è stato definito il «Santuario dei romani» e in omaggio alla Madonna che nel 1944 Pio XII ha invocato come «Salvatrice dell'Urbe» per aver scampato Roma dai più nefasti effetti del conflitto tra esercito tedesco in ritirata e avanzanti truppe anglo-americane e alleate.

Una menzione apposita merita il capitolo in cui Carmelina Chiara Canta discorre delle motivazioni, della metodologia, delle tecniche e delle ipotesi di ricerca. Tra queste ultime risaltano, per interesse, l'analisi della fenomenologia della religiosità popolare e le forme di devozione in un contesto cittadino metropolitano e l'individuazione delle forme di partecipazione multiculturale e multireligiosa nel pellegrinaggio.

GIANCARLO MURRA

GIOVANNI CRISTIANI, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, pp. 214.

È un testo straordinariamente illuminante a proposito del passaggio da una considerazione strettamente scientifica dei processi naturali a quella sorta di rivoluzione culturale, che fu storicamente rappresentata dalla grande *Encyclopédie* di Diderot e d'Alambert. Il barone d'Holbach ne fu infatti uno degli autori principali specialmente con riguardo alle scienze della natura e, in primo lu-

go, della chimica. Pregevole è la precisazione dell'Autore di certi termini ricorrenti, nell'opera di d'Holbach. Per esempio, il termine «geologia» non aveva lo stesso significato di quello odierno e lo stesso termine di «fossile» ancora verso la metà del Settecento presentava notevoli ambiguità. Correttamente l'Autore si attiene, con riguardo ai termini più generali, come «fossili», «strati», «paleontologico», «geomorfologia», al loro significato odierno, mentre non rinuncia al settecentesco «teoria della Terra» o al più vago «scienze della Terra». Secondo d'Holbach, la via dell'analisi e della ricomposizione era l'unica in grado di determinare quali sostanze contribuissero alla composizione dei corpi e in base a questo presupposto egli giungeva per la «via chimica», alla «teoria del Globo», per molto tempo una sorta di paradigma alla Thomas Kuhn, dai *Principia* di René Descartes del 1644 alle *Époques de la nature* di Buffon del 1779. È appena il caso di osservare che la «teoria della Terra» proposta da d'Holbach mirava a fornire soluzioni efficaci ai problemi sperimentali centrali della dinamica interna della scienza chimica. Nulla, dunque, in lui di meramente dilettantesco, come da taluno si è sospettato, anzi, nell'interpretazione di Pierre Faville, si colgono in d'Holbach anticipazioni «profetiche» di alcuni esiti e metodi della fisica e della biologia moderne. Secondo, poi, Sebastiano Timpanaro, la coerente scelta materialista di d'Holbach avrebbe preceduto qualunque possibile e occasionale «pezza d'appoggio». L'Autore rileva, con acutezza, che «la riscoperta del tempo ciclico» come orizzonte interpretativo della realtà rappresentava un elemento centrale delle filosofie della natura e delle teorie scientifiche sia di Boulanger che di d'Holbach. Tuttavia, Cristiani mette in guardia contro un errore, alquanto comune, che condurrebbe ad attribuire «un carattere sapienziale e fascinosamente esoterico» alle teorie cicliche dei due enciclopedisti. L'Autore conclude, prudentemente, che «lo

stesso legame fra storia della Terra e storia dell'uomo...il raffronto con la tradizione storica e mitologica...avrebbero mantenuto a lungo la loro funzione di suggestiva rappresentazione «popolare» degli esiti delle nuove scienze della Terra e non avrebbero mancato di continuare ad esercitare un influsso, non trascurabile, sia nell'ambito specifico dei naturalisti «professionali», sia, soprattutto, tra un pubblico più ampio». Una ricerca ampia, dunque, criticamente agguerrita sui lavori preparatori dell'*Encyclopédie*.

FF.

PAOLO LOMBARDI, *La scienza della formazione politica*, European Press Academy Publishing, Firenze 2004, pp. 223.

Il titolo è ingenuo, ma il libro è interessante. In realtà colma una consistente lacuna. Pochissimi sono in effetti i testi che affrontano sistematicamente la formazione politica e meno ancora quelli che la trattano interdisciplinariamente, con riferimento a sociologia, psicologia individuale e sociale, pedagogia, scienze della comunicazione.

Eppure il tema è importante. Basti considerare il livello dell'attuale classe politica (non solo in Italia) per rendersene conto. Nel nostro Paese la situazione è purtroppo peggiore che in altri Paesi, per i pessimi canali della selezione politica, nell'uno e nell'altro polo. Anche se non mancano eccezioni, quel che prevale è un basso livello di competenze generali e specifiche e quel che abbonda è invece clientelismo, settarismo, faziosità. Altro che servire il «bene comune», pur diversamente interpretato secondo le legittime opzioni di ciascuno e le inevitabili contrapposizioni ideologiche! Proprio per questo sarebbe auspicabile — con il ritorno alla normalità di una situazione esacerbata nell'ultimo decennio dalle vicende di tangentopoli e dall'azzeramento o quasi della vecchia

classe politica o del suo trasformismo (e aggravata da un bipolarismo elettorale che non è neppure un vero bipartitismo) — una formazione politica di nuovo tipo, ben diversa da quella (a senso unico e spesso grottesca) offerta dalle vecchie «scuole di partito», ormai definitivamente superate.

Non si tratta di un'utopia. Anzi, in diversi Paesi ne esistono dei buoni esempi. Cito, per tutti, quelli di un Paese latino che pure ha vissuto anche di recente delle dolorosissime esperienze: l'Argentina. Qui, in ambito universitario, esistono corsi di formazione politica (che conosco direttamente per avervi insegnato) finanziati da tutte le forze politiche e frequentati a fianco a fianco da giovani di tutti gli orientamenti politici e ideologici, già militanti nei diversi partiti: cosa che anche aiuta a superare, con la reciproca, non occasionale conoscenza, faziosità e settarismo.

L'Italia è ancora in attesa di un proprio modello di formazione politica. Si può auspicare che, nella moltiplicazione dell'offerta didattica aperta dalla pur infelice recente riforma universitaria, si faccia posto all'appagamento di questa esigenza. Le facoltà di scienze politiche, sociologia, psicologia, scienze della comunicazione dovrebbero farsene carico, ai diversi livelli dei diplomi da loro offerti.

Proprio per questo il libro di Paolo Lombardi, giovane, ma caparbio studioso, può assolvere un'importante funzione, di sensibilizzazione e di promozione prima, didattica poi.

UMBERTO MELOTTI

LUCILLA RAMI CECI, *Porcellane, Ninnoli e Martingale ovvero l'elogio dell'effimero*, Roma, Armando editore, 2002.

Già Lipovetsky aveva titolato un celebre saggio sulla moda definendola *L'impero dell'effimero* (1987), a sottolineare la velocità e fuggevolezza sì, ma di un

mondo gigantesco di segni e di simboli nato con la società industriale.

Lucilla Rami Ceci nel suo *Porcellane, Ninnoli e martingale*, ovvero l'elogio dell'effimero, si pone in contrasto con l'opinione corrente, che l'effimero è il superfluo, ma assolutamente necessario, come già aveva detto nel suo modo romantico e dandystico, Oscar Wilde.

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

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

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

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

leggi del necessario e alla logica stringata della razionalità economica».

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

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

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

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

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

anza o lontananza dal potere, gli obblighi sociali a essa legati.

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

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

ANNA MARIA CURCIO

LAURA ZANFRINI, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Si tratta di una diligente compilazione a fini eminentemente didattici, scritta da una giovane studiosa che si interessa da tempo di migrazioni internazionali. Il libro è abbastanza ben scritto, ma risente eccessivamente l'influenza dell'ambito formativo dell'autrice: l'Università Cattolica del Sacro Cuore e l'Istituto per gli Studi sulla Multietnicità (ISMU) di Milano. In realtà, scorrendo la bibliografia di riferimento, chi non conoscesse l'argomento potrebbe farsi l'errata impressione che in Italia di migrazioni si siano occupati solo o quasi gli studiosi appartenenti a quei due pur benemeriti istituti: lo stesso difetto (dovuto forse a giovanile subalternità intellettuale) presente anche in precedenti scritti dell'autrice, compresa una rassegna delle ricerche sull'immigrazione da lei pubblicata qualche anno fa per la Franco Angeli. Non mancano, peraltro, ampi riferimenti ai contributi stranieri. Tuttavia le ricostruzioni storiche restano approssimative, le tipologie assai discutibili e i «modelli» poco sistematici e in ultima analisi fuorvianti. È un peccato.

UMBERTO MELOTTI

LAURA ZANFRINI, *Sociologia della convivenza interetnica*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

È questo il secondo libro che la giovane studiosa dell'Università Cattolica di Milano ha pubblicato nel 2004 con la Laterza. Questo libro è più convincente del precedente, dedicato alla sociologia delle migrazioni. Si tratta, però, anche in questo caso, di una compilazione a fini eminentemente didattici e senza pretese di originalità, aggravata purtroppo dalla tendenza a recepire (piuttosto che a contrastare) i sin troppo numerosi luoghi comuni in argomento. Vi è inoltre una disturbante confusione di etnicità, nazionalità e cittadinanza, che, dato il tema, avrebbe dovuto essere evitata.

Peraltro il libro è scritto assai scorrevolmente ed è strutturato in modo accattivante. I diversi capitoli trattano dell'integrazione del migrante nella società

ospite, dei modelli nazionali d'incorporazione, del pregiudizio etnico, del razzismo, della discriminazione, della cittadinanza. Apprezzabile è anche lo sforzo di dare una visione abbastanza ampia dei temi trattati, pur nei limiti imposti dallo scopo didattico (ahinoi! Sempre più case editrici impongono il rispetto del numero di pagine corrispondente ai «crediti» previsti dall'assurda riforma universitaria vigente!). Dall'autrice, che da tempo collabora a molte attività di ricerca in argomento, sarebbe però stato lecito attendersi qualcosa di più (soprattutto di più meditato).

I diritti d'autore del libro, come si legge nel colophon, saranno devoluti a favore di un'associazione per la cooperazione internazionale: un atto generoso che le merita almeno le attenuanti generiche.

UMBERTO MELOTTI

## Summaries in English of some articles

ENRICA MORDICCHIO — *Stories of every day life in the Naples area.* The paper stems from four years' sociological fieldwork conducted in Torre Annunziata, a medium-sized traditional manufacturing city in the *hinterland* of Naples which has been hard hit by the process of de-industrialisation, especially during the eighties. The research was primarily motivated by a desire to investigate how different groups of people in the city experienced the profound changes in the local labour market, also taking into account the effects of redevelopment. On the one hand, we interviewed young people and young adults (aged between 20 and 40) who entered the labour market after the seventies and have experienced only a brief period of factory work or none at all, while, on the other hand, we conducted interviews with individuals over 55 who had fulfilled long term ambitions, sometimes regarding the most elementary rights, only to witness at first hand the gradual decline of the labour market at Torre Annunziata. This choice was aimed at highlighting differences and similarities in working experiences among the two groups.

In the context under study, the attachment to the factory on the part of the workforce went way beyond the forms of the sense of belonging of the traditional Fordist-style working class. It represented an alternative to temporary work and redemption from the frightening condition of unemployment and hardship after the war. In contrast, the accounts of young workers reflect the chequered nature of their working experiences. From the biographies we collected, there also emerged ambitions and fears, joys and anxieties, forms of solidarity and rivalry. In a labour market whose reference framework tends to extend increasingly beyond the confines of one's native town, family relationships are no longer able to ensure access to work and job opportunities.

ALAN MARLIAC — Based on one current example where politics have invaded anthropology and even archaeology, we wish to show that the reverse applies; not only in the implication of such and such individuals, such and such groups in such and such a situation, our example illustrate the argument, but also — contrary to what is usually held — on account of anthropology itself being part of the global treatment or controversy about such or such a question.

It is no longer possible today to conceal that science is only one type of knowledge, valuable certainly, but never absolute as was believed and defended in the XIXth and XXth centuries. It is even less possible to act the scientist therefore to act the Judge, under the umbrella of social sciences, while deploring political intervention in the cases that they examine. It is

already there and instead of taking it into account, social sciences set themselves up as judge and add to the complexity by putting forward anthropological arguments, the latter formed according to the diverse postmodern avatars of the *Modern Constitution*.

The explanations which social sciences try to get accepted by the medias too, generally do not bring a solution to today's sociopolitical problems, on the contrary, since it appears more and more clearly that they are themselves involved.

## **Religioni e Società** Rivista di scienze sociali della religione

n. 48 gennaio-aprile 2004

indice

*Salute e salvezza*

**Arnaldo Nesti**, Editoriale 3

**Fabio Dei**, Presentazione 7

saggi

**Fabio Dei**, Salute e salvezza: spunti per una discussione 9

**Luigi Bersano**, Salute del corpo e dello spirito New Age 24

**Maria Immacolata Macioti**, Prevenzione e guarigione a Damanhur 29

**Arnaldo Nesti**, La «guarigione divina» in aree latino-americane 38

**Vittorio Dini**, Appartenenze socioculturali fra memoria ed emozione 46

**Pino Schirripa**, Salute, salvezza, resistenza.

Per una lettura politica dei rituali di guarigione nel Ghana contemporaneo 55

**Silvia Regina Alves Fernandes**, Cattolicesimo, massa e revival:

Padre Marcelo Rossi e il monello *kitsch* 65

dialoghi/documenti

**Tullio Seppilli**, La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa 75

note

**Caterina Di Pasquale**, Dal peccato all'eucarestia. La nuova parabola del figlio prodigo 86

**Tommaso Manacorda**, La percezione del rischio e le categorie puro-impuro nei consumi alimentari 93

**Matteo Tassi**, «Lontano dal paradiso»: malattie del corpo e guarigioni dell'anima a Lourdes 100

**Annamaria di Santo**, La guarigione delle streghe. La terapia panica nel neopaganesimo 106

**Andrea Pelliccia**, Pilgrim Christian Ministry International: una chiesa di guarigione africana a Roma

E-mail: [religioniesocieta@tiscali.it](mailto:religioniesocieta@tiscali.it)  
[www.asfernews.it](http://www.asfernews.it)

Franco Ferrarotti

## LINEAMENTI DI STORIA DEL PENSIERO SOCIOLOGICO, Donzelli Editore

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

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

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

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

€ 13,50 L. 26.139

# PAPERS

Revista de sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI  
Núm. 70, 2003

CARLOTA SOLÉ. Presentació

LAURA CRUZ CASTRO; MARÍA FERNÁNDEZ MELLIZO-SOTO; LUIS SANZ MENÉNDEZ.  
La importancia de los intereses académicos en la política científica y tecnológica catalana.

ANTONI MORELL BLANCH. De què parlem els sociòlegs? Quinze anys de publicacions a la revista PAPERS DE SOCIOLOGIA (1987-2001).

ELENA JORGE SIERRA. Nuevos elementos para la reflexión metodológica en sociología. Del debate cuantitativo/cualitativo al dato complejo.

ANTONIO TRINIDAD REQUENA; LUIS AYUSO SÁNCHEZ; DIEGO GALLEGO MARTÍNEZ; JOSÉ M. GARCÍA MORENO. La evaluación del Plan Nacional de Evaluación y Calidad Universitaria desde la Grounded Theory.

RITA RADL PHILIPP. Transformaciones en el comportamiento en función del género en la vejez: el caso de las relaciones familiares actuales entre abuelas, abuelos y nietas y nietos.

NÚRIA LLEVOT I CLAVET. Mediació intercultural i institucions escolars: l'exemple del Quebec.

## SUSCRIPCIONES

Número suelto: 10 €, núm. 60 especial: 15 €.

Suscripción anual (tres números: 69-71): 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

# PAPERS

Revista de sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI

Núm. 71, 2003

CARLOTA SOLÉ. Presentació

JUAN CARLOS DE PABLOS RAMÍREZ; LIGIA SÁNCHEZ TOVAR. Estilos de vida y revitalización del espacio urbano.

CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ. El imaginario moderno: el mito del mercado pacificador.

JOAN PICAS CONTRERAS. Las ONG y la cultura de la solidaridad: la *ética mínima* de la acción humanitaria.

SUSANA AGUILAR FERNÁNDEZ. El principio de integración medioambiental dentro de la Unión Europea: la imbricación entre integración y desarrollo sostenible.

HÉCTOR LUCENA. Situación político-laboral en Venezuela: la estabilidad perdida.

XAN BOUZADA FERNÁNDEZ. Cultura, actores y desarrollo en contextos comunitarios locales.

## SUSCRIPCIONES

Número suelto: 10 €, núm. 60 especial: 15 €.

Suscripción anual (tres números: 69-71): 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

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

## SOMMARIO

### 151 Autunno 2004

F.F. — Il pane e le rose.....	III
<b>SAGGI</b>	
Claude Javeau — Io e gli altri .....	1
Alain Marliac — Du politique en anthropologie .....	12
Diego Giachetti — Melissa P, una figlia dei «porci con le ali» .....	33
Elisabetta Batini — Globalizzazione, religioni e identità religiose .....	48
<b>INTERVENTI</b>	
Luigi Tranfo — Fra uomo e ambiente.....	63
Alessandra Marchi — Religioni e imprenditori: i Marabutti a Parigi....	74
Pierluigi Zoccatelli — AAA Sociologie dell'esoterismo cercasi.....	84
Milena Gammaitoni — Oggi, a Varsavia e Cracovia .....	93
<b>DOCUMENTAZIONI E RICERCHE</b>	
Guglielmo Rinzivillo — Filippo Barbano.....	96
Giuseppe Giordan — Cinquant'anni di Sociologia delle Religioni in Italia.....	103
Enrica Morlicchio — Storie ordinarie di gente comune .....	114
<b>CRONACHE E COMMENTI</b>	
Anna La Rosa — Polvere di stelle - Breve taccuino etnografico da Tallil, Iraq .....	135
Italo Spinelli — Make movie, not war.....	139
F.F. — Cicero pro domo sua.....	140
Karel Dobbelaere — Bryan R. Wilson (1926-2004) .....	140
<b>SCHEDE E RECENSIONI</b> .....	145
<b>SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES</b> .....	152

#### LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

€ 15